

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.
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 fator limitador, uma nova conceituação do ontológico se torna necessária, buscando a pluralidade das formas pelas quais se diz e se comunica o mundo.

Palavras-Chave: Semiótica; Real; Perspectiva intuitivo-comunicacional.

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 it establishes the necessity of mediation between man and the Real which 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 make explicit the relation between man and Nature that doesn't endorse a comprehension of language as a limitation, a new conceptualization of the ontological becomes necessary, in pursuit of the plurality of forms whereby the world is said and communicated.

Keywords: *Semiotics; Real; Intuitive-communicational perspective.*

I.

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 em face de uma história que se limitou a afastá-lo do mundo, reclama uma nova maneira de entender o pensamento e, portanto, a filosofia. Como afirma Alain Badiou (2003), o pensamento contemporâneo 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 devem 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 que legitime um universal invariável. 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?

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, na qual 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 aspecto potente da comunicação, 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 as crescentes descobertas no campo da astronomia moderna, o homem passa a não mais tomar como centrais as formas de concepção ideais acerca do mundo, do Universo, mas passa a privilegiar a inter-relação, as conexões entre as diversas 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. 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. 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 da 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. (1999, p. 5)

A ciência (tendo como alicerce a experiência e como preceito a ordem), o determinismo e o mecanicismo, se encontram num momento de renovação que se confunde com o próprio momento de renovação do pensamento. O “Princípio da Incerteza” de Heisenberg diz ser impossível afirmar que exista, em um nível subatômico, matéria em lugares definidos do espaço. O que existem são as “tendências a existir”, e os eventos têm igualmente “tendências de ocorrer”. As partículas, sendo ao mesmo ondas, não têm mais significado separadas de sua atual forma dinâmica. A física quântica, desta forma, sugere um campo de intensidades no qual a imanência se faz visível.

76

Em movimento análogo, 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 por determinadas filosofias contemporâneas. As relações tornam-se exteriores aos seus termos, já que a multiplicidade do Real nunca pode ser reduzida aos termos e nem pode ser simplificada no discurso predicativo, a não ser se tomada 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.

II.

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. (Cf. *The Kubrick Site*, disponível em: <http://www.kubrick.com>)

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:

77

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”. (1988, p. 139)

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 interseção delas com os integrantes de uma espécie determinada. Tal interseção é o *umwelt* da espécie, seu segmento ambiental.

O ser humano dispõe de um *umwelt* complexo, comparado ao do carrapato, por exemplo (DELEUZE, 2000, p.156). ¹ 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 (VIEIRA, 1993, p. 36).² 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. É Deleuze quem 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.

Adotando a definição de filosofia de Deleuze e Guattari, sendo esta a arte de criar conceitos, pode-se estabelecer uma relação diferencial 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 análise 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 a partir da comunicação, seu meio de fluxo evidenciado, problematizado.

Um viés específico para compreender esta forma de pensar pode ser apreendido desta passagem na qual 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. (1988, p. 73)

Para exemplificar os estágios desta heterogeneidade, Deleuze trata da questão do professor de natação que, para fazer com que o aluno aprenda, comunica aos alunos movimentos didáticos, simulando o ato de nadar. O aluno só vai aprender quando, em conjugação com a onda, seu corpo “encarnar” aqueles movimentos, até então semióticos, captados no professor, e aperfeiçoá-los por meio da repetição. Os signos comunicados pelo professor que o aluno internalizou, signos da onda ou de uma devir-onda do nadador, serão úteis na medida em 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, novidades, 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 são macro-espacos de troca e de encontro entre signos, o que entendemos aqui como uma teia de comunicação. Toda ontologia gera, por meio de seu alfabeto específico, uma combinatória de sentidos ditada pelo encontro casual de signos num espaço determinado. Deleuze considera os signos como os verdadeiros elementos de teatro, e no teatro do Real, eles testemunham potências que agem sob palavras, gestos, personagens e objetos representados em cena. O modo de pensamento tradicional do Ocidente só tem feito limitar a capacidade combinatória dos elementos semióticos do Real por privilegiar o conhecimento lógico-formal dentre as infinitas possibilidades em cena. A concepção legalista da ontologia, a idéia de leis que seriam *a priori* na natureza, é ela mesma criação humana, espelho, decalque, uma tentativa de compreensão do Real a partir de uma imagem do pensamento que prefiguraria uma identidade. A linguagem, neste sentido, surge como mediadora entre homem e mundo e vai manter 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 distancie desta perspectiva, de um assujeitamento, e dê 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 e centralizadora da linguagem, do que por uma função criativa, 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, 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.

Se toda multiplicidade é, desta forma, heterogênea, ela 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 livres de correntes e ferrolhos lógico-formais e analíticos.

81

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 do primeiro 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 no que cada coisa exprime em casos específicos e sempre moventes. Segundo Almeida, esta diferença ontológica no tratamento da linguagem pode ser explicitada por meio da distinção conceitual entre “linguageiro” e “lingüístico” na obra de Deleuze e Guattari:

A busca de uma nova conceituação do ontológico renova a compreensão filosófica de tal modo que *linguageiro* e *lingüístico* tornam-se termos não intercambiáveis: o primeiro tenta compreender a linguagem como algo imerso em um campo de multiplicidades, de diferenças e 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. (ALMEIDA, 2003, p. 90) ³

Sendo uma potência da natureza, uma idéia só é efetuada por meio de um ou mais signos (DELEUZE, 2004, p. 83). Estes, por conseguinte, são imagens, e existe uma troca mútua 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 de ele oferecer uma possibilidade de se colocar em contato signos próprios que, a partir de sua criação, com o cinema, já não fazem parte exclusivamente 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.

III.

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 com a filosofia, o cinema 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, a filosofia e a arte, 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 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, 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, o esforço se insere na tentativa de pensar 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, no qual o sujeito se vê proferindo respostas

prontas, automáticas, para situações que, por mais semelhantes que sejam a outra situação de outro tempo, não deixam de ser singulares, pura emissão de singularidade, novidade ocultada pela aparência do semelhante, do Mesmo, pela forma do semelhante interiorizada. Pensar o irreconhecível é traçar as linhas por meio das quais ele se faz visível, se anuncia, é antevisto, onde o novo pode surgir a partir do esgotamento do possível, da fuga ao que já é destarte reconhecido.

Enquanto um reconhecimento tem o poder de julgar uma dada realidade, um encontro tem como característica o que Deleuze chamou de roubo. Este roubo se caracteriza menos por uma remissão às formas significantes do que pela atenção ao movimento intensivo do devir, pelas relações e 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 propriedade, uma ética dos encontros não seria separável de uma estética, ao passo que efetuaria 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 criativamente às formas determinadas do poder, do dizer e do ver: uma nova idéia de comunicação. Tal seria uma atitude ético-estética, que entenderia a comunicação em associação com formas de subjetivação que não se direcionam a um sujeito dotado de interioridade e identidade, revelando apenas subjetividades que são produzidas a cada momento, expressando o caráter incessantemente novo de sua própria *poiésis*, produção.

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, acesso e apropriação da multiplicidade de signos que nos perpassa. Ainda que se esteja recriando ou resgatando ordens de discurso características de determinada história, narrativa ou subjetividade, o homem estará, sobretudo, criando, visto que, no presente vivo a partir do qual ele “fala”, o que se ouve é sempre novidade, pois a recepção é sempre inédita, a impoção e a entonação são

sempre outras, as formas de expressão são diferentes e, no limite, o timbre de sua voz é único, parte de seu desenvolvimento físico-biológico singular, ditado por uma 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 enunciativo, onde o que se aproximar do atemporal deve ser privilegiado, quando os suportes para que este intempestivo se dê se considerem sempre como transitórios, dotados de potências moventes, interpenetráveis, respeitando a própria maleabilidade intensiva da imanência.

O cinema que, segundo Deleuze, com o pós-guerra, efetuou a quebra do modelo narrativo para instaurar uma certa concepção de tempo que não deixa se subordinar ao movimento, pode ser considerado um operador do pensamento, criador de afetos e sentidos que condenam 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 evidenciação 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 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 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 gaiivota comum, avança e vem ferir a pessoa: os três fluxos se dividem e tornam-se exteriores uns