

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
ESCOLA DE COMUNICAÇÕES E ARTES

PAULO ROBERTO MASELLA LOPES

**O espaço como matriz epistemológica
na comunicação**

São Paulo
2007

PAULO ROBERTO MASELLA LOPES

O espaço como matriz epistemológica na comunicação

Dissertação apresentada à Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo para obtenção do título de mestre.

Área de concentração: Teoria e pesquisa em comunicação.

Orientador: Prof. Dr. Ciro J. Marcondes Filho.

São Paulo
2007

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA DESDE QUE CITADA A FONTE.

Masella Lopes, Paulo Roberto.

O espaço como matriz epistemológica na comunicação / Paulo Roberto Masella Lopes. São Paulo: P. R. Masella Lopes, 2007.

181 p.

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação. Área de Concentração: Teoria e Pesquisa em Comunicação). Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo.

Orientador: Prof. Dr. Ciro Marcondes Filho.

1.conceito. 2. natureza. 3. corpo. 4. técnica. 5. subjetividade. 6. visibilidade. 7. acontecimento. I. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Paulo Roberto Masella Lopes
O espaço como matriz epistemológica na comunicação

Dissertação apresentada à Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre.

Área de Concentração: Teoria e Pesquisa em Comunicação.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

DEDICATÓRIA

Este trabalho é dedicado à memória de todos lugares por onde estive e o acontecimento da comunicação passou.

Este trabalho é dedicado aos lugares que vim a conhecer porque, antes, fora seduzido pela força de suas imagens.

Este trabalho é dedicado à região do Vale do Rio Preto na Serra da Mantiqueira, – um lugar onde é possível habitar.

Este trabalho é dedicado a todos aqueles que estiveram ou estão presentes na minha vida em todos esses lugares.

Acima de tudo, esse trabalho é dedicado a todos os encontros que fundaram um lugar em minha vida.

A todos os encontros e os desencontros que marcaram e deram sentido a minha vida.

Porque é nesses lugares onde eu habito.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Ciro Marcondes Filho pela oportunidade que me ofereceu em desenvolver meu projeto de pesquisa de forma incondicional e pelo encontro que promoveu com a comunicação.

Ao Prof. Dr. João Maia pelo estímulo que sempre deu para que eu retornasse à vida acadêmica.

À Profa. Dra. Marilena Chauí por acentuar meu gosto e admiração pela filosofia durante minha graduação.

À Profa. Dra. Lucrécia D'Alessio Ferrara pela receptividade e interesse que demonstrou pelo meu trabalho e pelas sugestões dadas na qualificação.

À Profa. Dra. Dulcília Helena Schroeder Buitoni pela participação e sugestões dadas na qualificação.

Ao Prof. Dr. Élvio Rodrigues Martins, à Profa. Dra. Maria Mónica Arroyo, ao Prof. Dr. Mário Miranda, ao Prof. Dr. Dennis de Oliveira e ao Prof. Dr. Massimo Di Felice, pela oportunidade que me ofereceram de aprimorar meus conhecimentos ao participar de suas aulas.

A Paulo Bontempi por sua dedicação junto ao CJE.

À USP por ainda acreditar e promover uma educação pública, autônoma, e de qualidade, apesar das vozes dissonantes.

Ao CNPq pelo estímulo à pesquisa acadêmica por meio da concessão de bolsa em meu último ano de vínculo à pós-graduação.

Aos seguintes amigos que, em níveis e intensidades diferentes, contribuíram para a realização deste trabalho: Adriana Candotti, Ana Elisa Viviani, Carolina Marinho, Cristina Pontes Bonfiglioli, Daisy Perelmutter, Eliany Salvatierra Machado, Jorge Landmann, Kátia Prates, Laura Menegon Zacarelli, Lili, Marco Toledo Assis Bastos e Ricardo Moura.

Aos meus pais pelo apoio e compreensão.

A Mário Rodrigues Quero pelo companheirismo.

[...] De onde nem tempo nem espaço,
Que a força mande coragem para a gente te dar carinho,
Durante toda viagem que realizas no nada,
Através do qual carrega o nome da tua carne.

Terra, por mais distante,
Oerrante navegante,
Que m jamais te esqueceria.

Terra – Caetano Velloso

[...] Vou voltar, sei que ainda vou voltar,
Não vai ser em vão
Que fiz tantos planos de me enganar
Como fiz enganos de me encontrar
Como fiz estradas de me perder
Fiz de tudo e nada de te esquecer

Sabiá – Tom Jobim Chico Buarque

água de beber, bica no quintal, sede de viver tudo
e o esquecer era tão normal que o tempo parava,
tinha sabiá, tinha laranjeira, tinha manga-rosa, tinha o sol da manhã
e na despedida, tios na varanda, jipe na estrada, e o coração lá.

Fazenda – Nelson Ângelo / Geraes: Milton Nascimento

E a cidade, chamam-lhe Lisboa
Mas é só o rio que é verdade,
Só o rio, é a casa de água, casa da cidade em que vim a nascer.

Tejo, meu doce Tejo, corres assim, corres a milênios sem te arrepender
És a casa da água onde há poucos anos eu escolhi nascer.

Tejo – Madreus

Come to me, I'll take care of you, protect you; come, come [...]
You don't have to explain, I understand.

Come to me – Björk

Home, home again; I like to be here when I can;
When I come home cold and tired; It's good to warm my bones beside the fire.

Breathe in the air – Pink Floyd

radio-tour information/ transmission télévision/ reportage sur moto/ camera video et foto/ les
equips présentées/ le depart est donné/ les étapes sont brulées/ et la course est lancée [...]la
montagne les vallées/ les grands cols les défilés/ la flamme rouge dépassée/ maillot jaune à
l'arrivée/ radio-tour information/ transmission television/ reportage sur moto/ camera micro et
foto.

Tour de France – Kraftwerk

RESUMO

MASELLA LOPES, Paulo Roberto. **O espaço como matriz epistemológica na comunicação.** 2007. 181p. Dissertação de mestrado – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

Esta dissertação sustenta a hipótese de que o espaço possa servir como matriz epistemológica à comunicação a partir de duas frentes de análise: A primeira parte do impacto causado pelas tecnologias da comunicação na constituição do espaço que, ao romperem com o modelo anterior da modernidade, teriam aberto uma crise no seu sentido. Crise essa que parte da crença de que a virtualidade do espaço encontra-se exclusivamente nos meios técnicos e não fundamentalmente no pensamento ou nas formas de subjetividade que dele decorrem. A outra motivação parte da premissa de que a própria epistemologia, já em sua origem grega, possui uma matriz espacial ao promover a cisão do mundo pela separação entre discurso (*logos*) e natureza (*physis*). Espacializado, o pensamento é capaz de demarcar as fronteiras entre as coisas, fazendo da natureza um amontoado de objetos cognoscíveis. Permite-se assim, conceber uma interioridade da consciência e presenciar uma objetificação do mundo que é progressivamente acentuada pelo poder da técnica em criar um discurso autônomo que não se refere mais ao seu criador senão a si próprio. Por outro lado, esse procedimento, que faz da consciência o lugar de intelecção do mundo, leva a um esquecimento do corpo como interface cognitiva com o mundo, deixando de ser coisa espacializante para ser, tal como quaisquer objetos, coisa espacializada.

Quanto à comunicação, pressupomos dois planos para sua compreensão: como *meio técnico* e como *acontecimento*. Como *meios técnicos de comunicação* entendemos todas as formas de comunicação que se valem de um aparato técnico para se realizarem. Todavia, esta definição, por mais convencional que seja – e justamente por isto –, não nos exime das dificuldades que decorrem de arbitrar sobre o que seja um aparato técnico ou mesmo a própria comunicação. No que diz respeito à técnica, pode-se sempre argumentar que a escrita ou mesmo a linguagem configurem-se como técnicas, deslocando e atenuando o impacto que os meios técnicos de comunicação possam ter na contemporaneidade. Portanto, buscamos, além das estruturas da linguagem, uma especificidade para os meios técnicos de comunicação que justifiquem uma mudança na ordem política, social e, muito provavelmente, epistemológica. Acreditamos que essa especificidade dos meios técnicos de comunicação possa ser encontrada em sua capacidade de operar um recorte espaço-temporal na natureza. Quanto ao espaço, pensamos que esse recorte possa ser dado pela *visibilidade*, pela *proximidade* e pela *continuidade* que os meios técnicos possibilitam manipular na *ordem natural* da percepção dos eventos. Mediante uma *ordem técnica*, os eventos passam agora a ser passíveis de (re) produção não mais segundo a presença do corpo como mediador, mas de um aparelho técnico como interface. Embora cada meio técnico possua sua especificidade, toda a comunicação realizada através desses meios parece obedecer a essa nova ordem. Se os meios técnicos possuem essa especificidade, sugerimos que a *comunicação como acontecimento* também esteja submetida a esta matriz espacial na medida em que para realizar-se dependa da subjetividade, da criação de um espaço comum de acolhimento e pertencimento.

Palavras-chave: conceito, natureza, corpo, técnica, subjetividade, visibilidade, distância, acontecimento.

ABSTRACT

MASELLA LOPES, Paulo Roberto. **The space as an epistemological matrix in communication**. 2007. 181p. Master's degree dissertation – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

This dissertation sustains the hypothesis that space operates as an epistemological matrix in communication processes considering two points of view: the first comes from the impact caused by communication technologies in the organization of space which, by breaking with the previous model of modernity, might have opened a crisis in its meaning. Crisis that is based on the belief that space *virtuality* finds itself exclusively in the technical means, and not fundamentally in the thought or in the forms of subjectivity that derive from it. The second point of view addresses the premise that epistemology itself, already in its Greek origin, possess a spatial matrix since it splits the world into rational speech (*logos*) and nature (*physis*). Spacing the thought makes possible to demarcate the borders between things, transforming nature into a mass of cognizable objects. Consequently, it makes possible to conceive the consciousness as interiority as much as an objectification of the world, which is intensified by the power of technique in creating an autonomous speech that no longer refers to its creator but to itself. On the other hand, that procedure leads to a forgetfulness of the body as a cognitive interface with the world becoming a *spatialized* thing instead of *spatializing* thing.

Concerning communication, we presume two levels to achieve its understanding: as *technical means* and as an *event*. As technical means, we understand all the forms of communication that make use of a technical apparatus to take place. However, this definition, although conventional, does not exempt us from the difficulties of defining whatever a technical apparatus is or even what communication is. It is always possible to argue that language is a technique, displacing the impact that technical means of communication may have nowadays. Therefore, we seek, beyond the structures of language, specificity for technical means of communication that justify a change in the social, political and epistemological order. We believe that specificity can be found in the capacity of technical means to operate a space-time framework of nature. Regarding space, we think that this framework idea can be given by the *visibility*, *proximity* and *continuity* that technical means manipulate in the *natural order* of the events perception. By means of a *technical order*, events become possible through a technical device as the main interface with the world instead of the presence of the body as a mediator. Although each technical medium holds its specificity, communication carried out through those means looks to obey to that new order. If technical means hold that specificity, we suggest that *communication as an event* is also submitted to this spatial matrix since it depends on subjectivity to take place. Thus, it depends on the construction of a common space in a sense of belonging and shelter.

Keywords: concept, nature, body, technique, subjectivity, visibility, distance, event.

SUMÁRIO

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
-------------------	----

PARTE I: A MATRIZ EPISTEMOLÓGICA

I.1	– ESTRATÉGIAS DE PODER.	05
I.2	– A TRAMA DOS CONCEITOS E A REDE DOS SENTIDOS.	11
I.2.1	– O CONCEITO.	16
I.2.2	– O MOVENTE.	19
I.2.3	– O ILIMITADO.	23
I.3	– O CORTE EPISTÊMICO.	28
I.3.1	– O ESPAÇO.	37
I.3.2	– O CORPO.	40
I.3.3	– A NATUREZA.	45
I.4	– SUBJETIVIDADES.	51

PARTE II: O ESPAÇO E SEUS MOVIMENTOS DE TERRITORIALIZAÇÃO E DESTERRITORIALIZAÇÃO .

II.1	– APRESENTANDO O ESPAÇO.	59
II.2	– TERRITORIALIZAÇÃO E NOMADISMO.	63
II.2.1	– TERRITÓRIO E PODER.	68
II.2.2	– O ETERNO RETORNO DO TERRITÓRIO.	72
II.3	– AS FORMAS DO ESPAÇO.	77
II.3.1	– A GEOMETRIZAÇÃO DO ESPAÇO.	77
II.3.2	– A LIOUEFAÇÃO DO ESPAÇO.	85
II.4	– (DES)CONSTRUIR O ESPAÇO: UMA QUESTÃO EPISTEMOLÓGICA.	92
II.4.1	– O OLHO E O CORPO.	100

PARTE III: COMUNICAÇÃO: ENTRE O ESPAÇO VISÍVEL DO MEIO TÉCNICO E O INVISÍVEL DO ACONTECIMENTO .

III.1	– TÉCNICA.	113
III.1.1	– OBJETIFICAÇÃO DO MUNDO.	114
III.1.2	– A REPRODUTIBILIDADE DA IMAGEM.	121
III.1.3	– A CONDIÇÃO ESPACIAL.	129
III.2	– COMUNICAÇÃO E PODER.	136
III.2.1	– O PRÓXIMO E O DISTANTE.	138
III.2.2	– A VISIBILIDADE E A INVISIBILIDADE.	153
III.2.3	– O CONTÍNUO E O CONTÍGUO.	164
III.3	– COMUNICAÇÃO COMO ACONTECIMENTO.	175

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

INTRODUÇÃO

INTRODUÇÃO

As motivações que nos levam a crer que o espaço seja uma matriz epistemológica na comunicação surgem a partir de duas frentes de análise. A primeira parte do impacto causado pelas tecnologias da comunicação na constituição do espaço. Ao romperem com o modelo anterior da modernidade, que se fundava sobre a medida e projetava-se sobre a nítida demarcação de territórios, tais tecnologias teriam aberto uma crise no sentido do espaço. Crise essa que deriva da crença de que a virtualidade do espaço encontra-se exclusivamente nos meios técnicos e não fundamentalmente no pensamento ou nas formas de subjetividade que dele decorrem. A outra frente de análise parte da premissa de que a própria epistemologia, já em sua origem grega, possui uma matriz espacial ao promover a cisão do mundo pela separação entre discurso (*logos*) e natureza (*physis*). Espacializado, o pensamento racional é capaz de demarcar as fronteiras – mais ou menos rígidas – entre as coisas, fazendo da natureza um amontoado de objetos cognoscíveis. Permite-se assim, conceber uma interioridade da consciência e presenciar uma objetificação do mundo que é progressivamente acentuada pelo poder da técnica em criar um discurso autônomo que não se refere mais ao seu criador, senão a si próprio. Por outro lado, esse procedimento, que faz da consciência o lugar de intelecção do mundo, leva a um esquecimento do corpo como interface cognitiva com o mundo, deixando de ser coisa espacializante para ser, tal como quaisquer objetos, coisa espacializada. O espaço cumpre, portanto, uma dupla função neste estudo: é objeto de análise através do qual observamos uma mudança histórica no seu conceito que vai da materialidade à imaterialidade; e é matriz epistemológica na medida em que permite tanto objetificar o mundo seccionando a natureza, como possibilita uma maneira de estar e habitar o mundo.

É mediante essa alternância de modos de entendimento do espaço que almejamos não só um aparato metodológico que opere como *corte genealógico*, como também *epistemológico*. Como corte genealógico, buscamos o sentido da noção de espaço fundamentalmente através de dois períodos históricos: a *modernidade* e a *pós-modernidade*¹, em que a materialidade e a imaterialidade situam-se respectivamente como modelos de seu entendimento. Como corte epistemológico, utilizamos o espaço como matriz do próprio processo cognitivo ao partirmos do pressuposto de que, em sua origem, a *episteme* surge a partir de uma fratura da natureza que – ainda que de forma incipiente – disponibiliza dois pólos do conhecimento: o sujeito e o objeto.

Quanto à comunicação, pressupomos igualmente dois planos para sua compreensão: como *meio técnico* e como *acontecimento*. Como *meios técnicos de comunicação* entendemos todas as formas de comunicação que se valem de um aparato técnico para se realizarem. Todavia, esta definição, por mais convencional que seja – e justamente por isto –, não nos exime das dificuldades que decorrem de arbitrar sobre o que seja um aparato técnico ou mesmo a própria comunicação. No que diz respeito à técnica, pode-se sempre argumentar que a escrita ou mesmo a linguagem configurem-se como técnicas, deslocando e – ao agir assim – atenuando o impacto que os meios técnicos de comunicação possam ter na contemporaneidade. Afinal, se a escrita e a linguagem, por exemplo, forem efetivamente técnicas de comunicação, muito do calor do debate atual sobre a onipresença da mídia² no mundo globalizado perderia sua intensidade diante da

¹ Ao longo deste estudo, o termo *modernidade*, quando por nós utilizado, deve ser entendido como período que se inicia com o cartesianismo e finda com a “crise da razão” em meados do século XX, momento este que inaugura aquilo a que chamamos de *pós-modernidade*. Todavia, a rigor, devemos compreender ambos os termos antes como discursos do que como períodos históricos.

² Ao longo deste estudo, não é feita uma distinção rigorosa entre *mídia(s)* e *meios técnicos de comunicação*. Entendemos por *meios técnicos de comunicação* todas as formas de comunicação mediadas por um aparelho técnico que incluem do telefone à Internet, passando pelo rádio e televisão. Trata-se de uma definição mais técnica, enquanto a palavra *mídia* – ou *mídias* –, de uso generalizado em nossa cultura, possui uma conotação mais social, institucional. Senso comum, ambas definições implicam no polêmico conceito de “cultura de massa”, já que supõem a difusão de informações em larga escala. Todavia, as dificuldades em conceituar o termo “cultura de massa” aumentam quando

constatação de que a sociedade sempre viveu sob o severo regime dos meios e modos de produção da comunicação. Dizer que as mídias fornecem-nos a pauta de nossa comunicação por mais cotidiana que esta seja, das discussões políticas às amorosas, dos temas macro aos micro-sociais, parece-nos ainda extremamente relevante, assumindo todas as premissas e conseqüências que a teoria crítica nos legou e ainda mobiliza nossas reflexões. Em outras palavras, afirmar que a *racionalidade técnica* seja a *racionalidade da dominação* em absoluto soa-nos anacrônico. Todavia, essa racionalidade técnica, que os teóricos da Escola de Frankfurt³ pontuaram, tem uma especificidade histórica que não se confunde com essa visão – digamos – mais estruturalista que sugere que escrita e linguagem constituam-se em técnicas de comunicação. Conseqüentemente, ao admitirmos que, no limite, comunicação e linguagem se confundem, estaríamos esvaziando a teoria crítica de seus pressupostos históricos, já que a própria estrutura técnica da linguagem carregaria o propósito de uma dominação na medida em que opera sob uma *ordem do discurso*.

Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder. Nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso – como a psicanálise nos mostrou – não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é objeto do desejo; e visto que – isto a história não cessa de nos ensinar – o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar. (FOUCAULT, 2004b, p.10).

Portanto, se quisermos buscar uma especificidade para os meios técnicos de comunicação que justifique uma mudança na ordem política, social e, muito provavelmente, epistemológica, precisamos encontrá-la além das estruturas da linguagem. E, nesta busca, talvez, descobrir um novo conceito para a comunicação.

consideramos a linguagem como *meio* ou *tecnologia de comunicação*; além de não ser menos árduo estabelecer um critério rigoroso para o que venham a ser as “novas” ou “velhas” tecnologias da comunicação a despeito da Internet. Neste estudo, como a ênfase recai sobre a questão técnica e espacial, preferimos adotar o termo *meios técnicos de comunicação*. No entanto, no decorrer do trabalho, sempre que houver alguma alusão ao termo *mídia* será por considerarmos sua conotação mais justa ao contexto em que for mencionado.

³ Referimo-nos aqui basicamente a Theodor Adorno e Max Horkheimer.

Acreditamos que essa especificidade dos meios técnicos de comunicação possa ser encontrada em sua capacidade de operar um recorte espaço-temporal na natureza. Quanto ao espaço, pensamos que esse recorte possa ser dado pela *visibilidade*, pela *proximidade* e pela *continuidade* que os meios técnicos possibilitam manipular na *ordem natural* da percepção dos eventos. Mediante uma *ordem técnica*, os eventos passam agora a ser passíveis de (re) produção não mais segundo a presença do corpo como mediador, mas de um aparelho técnico como interface. Embora cada meio técnico possua sua especificidade, toda comunicação realizada através desses meios parece obedecer a essa nova ordem. Quanto à *comunicação como acontecimento* acreditamos também que esteja submetida a uma matriz espacial já que para realizar-se dependa da subjetividade, da criação de um espaço comum de acolhimento e pertencimento.

Se a percepção espacial é um elemento seminal à comunicação através do *controle das distâncias* que os seus meios técnicos operam, também o é através do corpo, já que as afinidades possíveis entre comunicação e espaço não se dão exclusivamente por meio das técnicas, mas através de outrem. Antes que a técnica tivesse criado um corpo para si, o corpo humano já era presente ao definir um espaço para si. Se há uma política nas relações entre os meios técnicos e a sociedade, há igualmente uma política que permeia a comunicação entre os corpos que não é mediada só pela palavra, pela escrita ou pelo discurso, mas também pelo silêncio, pelos gestos e pelo indizível; por um espaço de subjetividade que os meios técnicos colocam sistematicamente à margem, em uma zona de invisibilidade. Além e aquém da linguagem, à comunicação como acontecimento talvez caiba uma outra possibilidade que não a discursiva, que é de fundir os corpos, de antecipar as falas, de reconstruir os limites, e de não mais transmitir o mesmo e sim de acolher a diferença.

PARTE I

A MATRIZ EPISTEMOLÓGICA

I.1 – ESTRATÉGIAS DE PODER.

Para se atingir os objetivos de uma pesquisa, o procedimento metodológico não representa apenas um modo de aproximação com o objeto de estudo, mas também a própria condição de sua possibilidade. A crença positivista na autonomia do objeto não deve passar incólume à crítica do próprio processo investigativo pelo qual pretende-se cercá-lo. As dificuldades que se apresentam ao pensamento na captura do objeto sempre se mantiveram dentro do aspecto cognitivo enquanto possibilidades de conhecimento. Kant sabia disso, mas, como diria Nietzsche, talvez não tivesse colocado a questão com a crítica necessária. A esse respeito, Deleuze (1976, p.73) afirma: Kant “concebeu a crítica como uma força que devia ter por objeto todas as pretensões do conhecimento e à verdade, mas não o próprio conhecimento, não à própria verdade”. Faltava, portanto, fazer a crítica do próprio conhecimento, da própria *episteme*, e não apenas de suas condições. Faltava colocar em dúvida o próprio objeto: não suas propriedades ou atributos, suas qualidades intrínsecas, sua essência; mas suas zonas limítrofes, que o fazem existir, que o possibilitam a vir a ser. Conseqüentemente, antes que se possa traçar um método de captura do objeto, é preciso seguir a rede na qual este se constitui e o plano onde esta se amarra.

Provisoriamente podemos pensar que temos aqui *dois objetos* de estudo: o *espaço* e a *comunicação*; mas entendemos que aquilo que possibilita a própria captura do objeto seja antes uma relação de forças que, *ao espacializar-se*, constitui uma malha de poder que engendra espaço e comunicação. Um poder que não se localiza em nenhum ponto específico da estrutura social, mas atua através de uma rede de mecanismos que alimenta o saber científico, já que a ciência (*episteme*), que funda o objeto, não deixa de sempre pressupor uma motivação política. Nesse sentido, não há como distinguir ciência de ideologia, já que não se pode arrogar ao conhecimento

a neutralidade objetiva do universal, mas, ao contrário, constatar sua inexorável dependência de uma estrutura social sujeita sempre às condições de sua possibilidade histórica, com suas continuidades e rupturas.

Todo saber é político. Não porque irremediavelmente seja absorvido pelo poder central do Estado, mas porque tem sua gênese nas práticas sociais, na posse do objeto, no domínio de uma porção do espaço. Todavia, se o pensamento não cabe em sistemas fechados, não busca encontrar verdades no céu das origens nem no horizonte do porvir, não pretende explicar os fenômenos confundindo as causas com seus efeitos, nem diluir a singularidade dos acontecimentos na necessidade ou em uma continuidade, uma saída possível seria encontrarmos não propriamente uma nova teoria para pensar o mundo segundo um modelo ideal, mas, ao contrário, perseverarmos na crítica que não permite pensar um objeto sem recorrer a uma construção, no limite, sempre arbitrária, já que “o saber não é feito para compreender”, mas “para cortar”⁴. (FOUCAULT, 2004a, p.28). Conseqüentemente, não queremos esboçar um método sem que estejamos convictos das implicações cognitivas que coloca em jogo, ainda que desse queira ocultar-se, dissimulando-se em meio a proposições que, no limite, sempre se referem a um estado de coisas já instituído, consolidado e determinado historicamente. Isso implica em não recusarmos a singularidade do *acontecimento* que, embora guarde vínculos com o *estado de coisas*, não raramente é desprezado nas pesquisas científicas por uma certa ablepsia que não lhes permite captar a *invisibilidade* de certos fenômenos. Sem dúvida, quando se busca a excelência de resultados pela funcionabilidade e eficiência de um sistema, como encontramos, por exemplo, no procedimento científico, ater-se a “detalhes” que se constituem em “desvios” pode

⁴ A concepção de uma teoria (*theoria*) não deve ser exatamente a que os gregos propuseram de *contemplação da realidade*, mas tal como Foucault (2004a, p.XI), entendemos que: “[...] toda teoria é provisória, acidental, dependente de um estado de desenvolvimento da pesquisa que aceita seus limites, seu inacabado, sua parcialidade, formulando conceitos que clarificam os dados – organizando-os, explicitando suas interrelações, desenvolvendo implicações – mas que, em seguida, são revistos, reformulados, substituídos a partir de novo material trabalhado”.

comprometer todo esforço empreendido ao longo da pesquisa na busca de um modelo que possa ser replicado ao infinito. Todavia, a questão de método não se constitui no cerne do problema. Parece-nos haver uma interrogação que, se não lhe é anterior, é, ao menos, premente. A questão parece ser que o objeto sempre se mostrou muito evidente para todo o pensamento, mesmo quando parecia não o ser, desde que o *saber* se transformou em *busca da verdade*, em *episteme*.

Fala-se nas *ciências da comunicação* como um campo específico do conhecimento. Este é um ponto crucial e, talvez, tenhamos que fazer algumas considerações antes de prosseguir. Vemos aqui ao menos duas reduções: primeiro: a do *saber* em *científico*, depois: a da *comunicação* em uma *ciência*. Isso não é pouco, posto que por ciência possamos deduzir que a comunicação adota uma metodologia herdada do procedimento científico. Não se trata de distrairmo-nos com uma questão semântica, mas a própria redução do *saber* em *científico* pressupõe outros saberes em zonas de exclusão. Acreditamos que haja, ao menos, dois grandes campos distintos de análise no fenômeno da *comunicação*: como *meio técnico* e como *acontecimento*. Dois espaços de pesquisa que se distinguem – embora também se misturem. Se a questão da *técnica* na comunicação propiciou o surgimento de uma *ciência da comunicação*, pensamos que seja necessário investigar quais os instrumentais de análise este campo do saber apropria-se para cercar seu objeto e no que ele difere dos modos de compreensão da comunicação como *acontecimento*. Paralelamente, percebemos que a noção de espaço construída desde a modernidade entra em crise a partir da disseminação no uso das tecnologias da comunicação na contemporaneidade, o que nos permite supor uma sincronia entre estes dois eventos. Nossa aposta reside na hipótese de que o espaço atue como uma matriz epistemológica na comunicação, já que esta supõe um *espaço comum de pertencimento e acolhimento* como condição de sua possibilidade. Todavia, ao forjar um meio técnico de cognição do mundo, destituindo o corpo de

uma certa primazia que realiza na percepção do mesmo, os meios de comunicação estariam sistematicamente relegando à invisibilidade inúmeros acontecimentos.

Os acontecimentos são talvez invisíveis porque são como que faíscas, das quais não podemos captar sua instantaneidade por circularmos demais diante de objetos tão visíveis, habituando-nos a sua presença ostensiva. Mas, por vezes, inversamente, também são invisíveis esses próprios objetos aos quais nos deparamos cotidianamente que, de tão visíveis, passam despercebidos por nós. Estranho paradoxo esse que nos confunde o *instituinte* e o *instituído*, os *acontecimentos* e o *estado de coisas*, a *diferença* e a *repetição*. A obsessão pelo objeto inexoravelmente cindiu o mundo e nos cindiu, ou ainda, essa clivagem entre o interior e o exterior só nos faz enxergar objetos. Nessa perspectiva espacial que se move entre *um dentro* e *um fora*, nada escapa a nossa vontade de ordenar o caos. Concorde-se ou não com Kant, quando coloca o tempo e o espaço como categorias apriorísticas do entendimento, é seu mérito ter colocado a questão de que nada possa escapar a nossa compreensão que não esteja sujeito a essas duas variáveis e, por isso, sempre retornamos a sua filosofia – ainda que seja para contestá-la. Questão metafísica por excelência, ela não sucumbe com a história quando esta recoloca, com a ciência contemporânea, a relatividade do tempo e do espaço, e atualiza-se com as novas tecnologias da comunicação quando anunciam que *o tempo aniquila o espaço*. Mas tal assertiva – e isso é fundamental em nosso estudo – parte do pressuposto de que o espaço seja algo previamente dado, como uma substância dotada de propriedades intrínsecas, um objeto passível de representação. Todavia, pensamos que o seu sentido não se esgote em sua materialidade e mensurabilidade. Pensamos que, como matriz epistemológica, o espaço pressuponha haver, simultaneamente a qualquer conhecimento possível, a manifestação de uma espacialidade que nos permite fundar os objetos, tornando-os visíveis, já que, antes de sua evidência ou representação, os objetos precisam estar disponíveis para nossa captura.

O apelo ostensivo à filosofia neste estudo não tem como propósito eleger um modelo explicativo, nem se apoiar em um método seguro, nem introduzir um sistema de idéias como legítimo, assentando nossas proposições em um coerente jogo de perguntas e respostas. Ao contrário, o apelo à filosofia, é antes aquele percebido por Merleau-Ponty⁵ quando afirma que “alguém perderá a relação com a filosofia se deixar de interpelar o mundo, os homens e a si mesmo, dando assentimento imediato a eles”, pois “quando o fizer, viverá na vida decente dos grandes sistemas”. A filosofia, aqui, revela-se como um quadro de inconformismo. Inconformismo que, justamente, não se contenta em derivar da crise contemporânea do saber como um *estado de não-filosofia* a partir do qual devêssemos ou apegar-nos ao passado sob a condição de lamentá-lo ou revivê-lo, ou destruí-lo mediante as facilidades de uma fúria iconoclasta que a tudo critica e nada afirma. Mais uma vez, a posição de Merleau-Ponty parece esclarecedora: “como ignorar que o movimento que anima o trabalho da filosofia está sempre a desfazer o tecido da tradição rompendo o fio de uma continuidade apaziguadora?”. Movimento esse que “interroga a experiência da própria filosofia e a cegueira da própria consciência porque se volta para o mistério que faz o silêncio sustentar a palavra, o invisível sustentar a visão e o excesso de significações sustentar o conceito”. Trata-se de ver na contingência, no silêncio, no não-dito, no mistério, a própria condição de uma visão metafísica do mundo e não mais “nas certezas trazidas pelas idéias de razão, natureza e história, cuja positividade permitia o surgimento de duplos imaginários e igualmente positivos: a irrazão, a vida e a dispersão dos acontecimentos”.

A filosofia aqui se faz presente não só para mostrar qual caminho não desejamos percorrer, mas também para expressar uma desordem interior que não se satisfaz com a

⁵ Cf. CHAUI, 1981, p.182-190.

petrificação dos conceitos instituídos em modelos e sistemas de entendimento. Se por um lado, temos que ser cautelosos com o risco das superstições – tal qual como o foi a filosofia grega, ao recusar o discurso mitológico, e a filosofia moderna, ao se afastar da intolerância religiosa –, por outro, temos que igualmente ter cuidado com os mitos contemporâneos que a filosofia, entendida e confundida como ciência, promoveu por toda modernidade. A filosofia fundamentalmente incita-nos a pensar, a nos colocar em marcha, em movimento. Que desse movimento que busca ordenar todo esse caos resulte em territórios seguros não podemos esquivar-nos, mas também não podemos solapar nossos movimentos de fuga, de procura por novas aventuras, novos sentidos. Outra vez: não se trata de escolher entre um ou outro, nem de procurar por uma síntese, um resultado dessa tensão; mas de mergulhar no movimento de perturbação, na velocidade do pensamento.

Parte substancial de nosso empenho é demover as bases sobre as quais os modelos do saber científico constituem-se, criando um domínio de poder para si, uma zona de inclusão que exclui toda diferença e expurga o acontecimento. Se os conceitos guardam uma verdade não é porque de fato as tenham encontrado, mas porque delas precisam para se diferenciar da complexidade do caos. Se dos conceitos propagam-se modelos de entendimento, é preciso deles duvidar já que não se possa deles afirmar que sejam imutáveis e perenes, ao contrário, eles transformam-se por toda parte, a cada momento que se permita vislumbrar o novo e o diferente. A permanência, que, com efeito, encontra-se por toda parte, é antes um estratagema que uma lei universal e, aqui, reside todo valor da *crítica*⁶.

⁶ Enquanto para Kant, utilizando-se do sentido grego da palavra, a crítica é o *estudo das possibilidades do conhecimento verdadeiro*, para Nietzsche a crítica dirige-se à própria noção de conhecimento e verdade. “Nietzsche determinou a tarefa da filosofia quando escreveu: ‘os filósofos não devem mais contentar-se em aceitar os conceitos que lhes são dados, para somente limpá-los e fazê-los reluzir, mas é necessário que eles comecem por fabricá-los, criá-los, afirmá-los, persuadindo os homens a utilizá-los. Até o presente momento, tudo somado, cada um tinha confiança em seus conceitos, como num dote miraculoso vindo de algum mundo igualmente miraculoso’, mas é

I.2 – A TRAMA DOS CONCEITOS E A REDE DOS SENTIDOS.

O conceito pode ser provisoriamente entendido com um elemento paradigmático⁷ que sustenta uma série de enganos e ilusões do conhecimento em sua pretensão de atingir o absoluto e o universal. A paralisação de um processo de consolidação de um objeto que vai do vago ao certo, do borrado ao preciso, da metáfora à idéia, findando como uma pedra, sólida e densa, a partir da qual se constrói o edifício da racionalidade. Este movimento de aproximação do sujeito que visa capturar uma verdade que habitaria as coisas desde sempre, esgotando-lhes os sentidos possíveis em um tempo e espaço únicos, solapa os múltiplos devires através dos quais essas coisas vêm a ser, ao atribuir-lhes uma identidade pela diferenciação de uma parte de um todo indiferenciado. Isso remete-nos a uma *arte do tornar o visível invisível*, a uma *técnica de apreensão*. É preciso que primeiro as coisas venham à luz para que seja possível agarrá-las, mas depois é preciso ocultá-las: uma *arte do ilusionismo*, uma *técnica de dominação*.

A idéia de *captura do objeto* apresenta então dois problemas iniciais, quais sejam: a de que existe efetivamente um objeto a ser apreendido e a de que essa apreensão seja possível. Neste caso, há concordância por quase toda história da filosofia, tendo, contudo, discordâncias quanto aos modos e aos resultados deste procedimento. No entanto, a possibilidade de que haja incontestavelmente esse objeto raramente é questionada pela filosofia racionalista, que o toma por pressuposto – motivo, aliás, pelo qual funda-se uma epistemologia; uma suposição na qual a razão baseia-se em sua faculdade de intelecção do mundo, cuja forma de apropriação é dada pelo conceito, enquanto manifestação de uma essência que, inevitavelmente, guarda um caráter

necessário substituir a confiança pela desconfiança, e é dos conceitos que o filósofo deve desconfiar mais”. (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p.13-14).

⁷ Para Deleuze e Guattari, contudo, o conceito é um elemento *sintagmático* por justamente não ter um caráter ontológico como poderemos observar nos próximos capítulos.

ontológico⁸. Ontologia que, por sua vez, exprime-se através da noção de identidade⁹. Trata-se de um raciocínio circular em que o conceito e a essência escondem-se reciprocamente, garantindo a própria condição do conhecimento.

Se por um lado, a trama conceitual reside na *eliminação das diferenças pela imposição de uma identidade*, a produção de sentido busca, diversamente, *a manifestação da diferença no indiferenciado*. Enquanto os conceitos prestam-se à produção de enunciados rigorosos que aspiram à universalidade, os sentidos abrem-se à diversidade. Trata-se de uma questão de autoridade e legitimação que a razão proclama ao proferir enunciados supostamente verdadeiros, que, por definição, não comportam posições dissonantes. Essa dominação que o racionalismo, em sua lógica incondicional, exerce no pensamento ocidental marca profundamente uma epistemologia que se funda no desprezo pela alteridade e na negação do movimento ao cindir o mundo num campo estável onde habitam sujeitos e objetos¹⁰.

A razão, contudo, sofre um vigoroso golpe com Nietzsche (1978), que a fratura em suas bases ontológicas. Aqui, a pertinência de Nietzsche está em sua crítica da *vontade de verdade*¹¹ com que a filosofia teria se contaminado a partir de Sócrates. Filosofia essa que, para

⁸ O conceito, confundido com idéia, ou modelo ideal, desde Platão, guarda um caráter ontológico que é alvo de críticas nesse estudo. Contudo, em certas vertentes do pensamento filosófico, como no caso do estoicismo grego, do nominalismo medieval e na lingüística, o conceito também poderia ser entendido como um signo ou uma representação lingüística que mantém uma relação significacional com os objetos do conhecimento, sem, contudo, guardar aspectos ontológicos.

⁹ Segundo Aristóteles, a relação necessária entre dois termos de uma proposição que possuem a mesma substância, a mesma essência.

¹⁰ “A história da civilização ocidental é a própria história da luta pela auto-imposição do racionalismo como modo dominante de pensar. Em todo seu transcorrer ocorreu o conflito entre as visões de mundo que apostavam na estabilidade, na consolidação, na cristalização de fenômenos, processos e desenvolvimentos, e a perspectiva do movimento, da mutabilidade, da permanente transformação. Platão é o primeiro - como chamou atenção Nietzsche em sua ‘história de um erro’ - a separar subjetividade de objetividade, apontando a existência de uma razão acima de nós. Seu modo de pensar e a ruptura entre o sujeito pensante e a coisa pensada vão encontrar seu desenvolvimento mais avançado nos pensadores pós-renascentistas, que apostam na matematização do real”. (MARCONDES FILHO, **Razão durante**).

¹¹ Essa pretensa potencialidade da razão em firmar um *telos*, que solapa toda possibilidade do imprevisível, e estabelecer uma origem fundamentada na idéia de um Bem, serve de alvo aos ataques de Nietzsche (1978, p.48)

conhecer o mundo, necessita antes estabilizá-lo, neutralizá-lo, retirando-lhe a sua imanência para enquadrá-lo enquanto mundo de representações que, através da configuração sujeito-objeto, remove das coisas toda sua textura para extrair das mesmas os empobrecidos conceitos de identidade e de essência. Nietzsche demonstra as artimanhas e ardis que os homens recobrem-se ao aludir que os conceitos surgem pela negação da diferença nas coisas, ao dizer que: “Todo o conceito nasce por igualação do não-igual”¹². Sua concepção é de que não há nada nas coisas que possa identificá-las senão como esforço de representação humana. Nada é igual a nada, tudo é diferença! Eis, aqui, a trama dos conceitos: os conceitos, ao invés de revelarem das coisas sua essência, revelam-nos nossa vontade de verdade; ao invés de revelarem uma verdade escondida nas coisas, revelam-nos nossa arbitrariedade; ao invés de revelarem o divino, revelam-nos o profano de nossa humanidade.

A crítica nietzschiana à noção de verdade, que entendemos desdobrar-se em uma crítica às tramas conceituais, permite-nos estabelecer uma relação entre *a formação dos conceitos* e *os processos de territorialização*, aqui entendidos provisoriamente como construções espaço-temporais que se cristalizam em modelos de conhecimento. A *territorialização* seria esse processo pelo qual os homens apropriam-se do mundo, inicialmente de forma metafórica, mas que, posteriormente, ao reivindicarem uma universalidade, através de uma trama conceitual,

tanto ao hegelianismo como ao platonismo que, em pólos e momentos diversos, aproximariam os conceitos de razão e verdade. Esse “desespero da verdade”, ou “impulso à verdade”, é inúmeras vezes mencionado na obra nietzschiana, segundo a qual a “verdade não passa de uma espécie de metáfora”, de uma representação que toma o conceito por um processo de “igualação do não-igual” e cujo impulso deve-se à necessidade humana em viver gregariamente. Nesse sentido, a verdade, a linguagem, não passam de construções que pouco guardam de aspectos ontológicos com as coisas a que se referem. O combate nietzschiano à noção de verdade é a destituição do princípio de identidade, caro não só à lógica aristotélica como à dialética histórica.

¹² Ao mencionar que, na natureza, “nenhuma folha é igual” à outra e que o conceito de “folha” somente surge como forma de representação, Nietzsche (1978, p.48) faz uma crítica contundente não só ao platonismo, bem como a toda a uma epistemologia que, baseada em suas idéias, fundamenta uma concepção do conhecimento que reduz as coisas a uma característica funcional para, delas, extrair uma identidade. Ao se conceituar algo como sendo uma “folha”, por exemplo, é como se admitíssemos que há uma espécie de “folha primordial”, um modelo, uma essência ou uma idéia de folha, tal como sugere Platão em sua *Teoria das Idéias*.

petrifica-se na condição de *instituído*. A gênese do conceito, segundo Nietzsche (1978, p.48), ocorre precisamente na passagem do subjetivo para o universal, da experiência única de um “mundo vivido” para a necessidade de uma linguagem comum que os homens têm de existir de modo gregário. O conceito é a demarcação de um espaço rígido: o *território*, onde as impressões singulares e fugidias são esquecidas para que sejam erigidos totens perenes. Admirável e complexa construção, pois, como diria Nietzsche (1978, p.49), são tênues como fios de aranha para poderem flutuar sobre fundamentos tão móveis quanto as águas de um rio. Todavia, se o conceito – aqui, ainda, tal como o sentido –, marca a passagem do indiferenciado ao diferenciado, o que efetivamente lhe define – e o diferencia, portanto, do sentido – é sua imposição como universal e, portanto, o esquecimento de que seja antes uma imagem ou uma metáfora, do que a identidade entre a idéia e a própria coisa. Se os *processos de territorialização* fomentam os conceitos ao referirem-se diretamente aos procedimentos de que o conhecimento utiliza-se em seus processos de representação, poderíamos provisoriamente supor que os sentidos, plurívocos, seriam resultados de *processos de desterritorialização*. Procurando uma trilha que se dirija para essa constatação, partimos da revolução que Nietzsche promove na tradição epistemológica ao recusar a dualidade metafísica da aparência e essência e, também, a relação científica do efeito e da causa substituindo-as pela correlação entre fenômeno e sentido. Como comenta Deleuze (1976, p.3), referindo-se à filosofia nietzschiana:

Jamais encontraremos o sentido de alguma coisa (fenômeno humano, biológico ou até mesmo físico) se não sabemos qual é a força que se apropria da coisa, que a explora, que dela se apodera ou nela se exprime [...] Toda força é apropriação, dominação, exploração de uma quantidade da realidade. Mesmo a percepção em seus diversos aspectos é a expressão de forças que se apropriam da natureza. Isto quer dizer que a própria natureza tem uma história. A história de uma coisa é geralmente a sucessão das forças que dela se apoderam e a co-existência das forças que lutam para dela se apoderar. Um mesmo objeto, um mesmo fenômeno muda de sentido de acordo com a força que se apropria dela.

O método de pesquisa pode, portanto, perseguir duas trilhas distintas: há um caminho que se fundamenta em uma epistemologia com base ontológica centrada em uma razão que esgota dos objetos sua potencialidade ao se aproximar de uma prática científica que investe todos seus recursos em ações dispostas em torno de recortes cirúrgicos da realidade; assim como há outra via possível que se abre para uma perspectiva de multiplicidade e dos devires que é própria aos processos de produção de sentido. Cabe aqui refletir como ocorrem esses processos, de que maneira aproximam-se ou distanciam-se da racionalidade, e que apesar de opostos, não são excludentes, pois atuam através de *processos de territorialização* e de *desterritorialização*. Se os *processos de territorialização* atuam como formas de apreensão do mundo que se concretizam na solidez do conceito, usualmente através de uma razão que se pretende universal, permanente e atemporal; os *processos de desterritorialização* são acionados pela busca de sentido que se deixa transpassar e transfigurar pela idéia de um mundo movente, não se retendo ao tempo único. O que os diferencia, fundamentalmente, é a ordem espaço-temporal através da qual fixam-se ou movem-se. Enquanto a razão opera através de rígidas tramas conceituais que tendem à fixação, os sentidos fluem através de redes que, embora findem em pontos de fixação, trafegam aceleradamente em um espaço multidimensional. Se o sentido possui um caráter *directional*, o conceito constitui-se como *dimensional*; se o sentido move-se através de fios ou linhas – em redes –, o conceito assenta-se sobre pontos, círculos fechados; se o sentido desconhece as coordenadas da relação espaço-temporal, é sobre estas que o conceito atualiza-se; não obstante, não se pode pensar em um sem o outro.

I.2.1 – O CONCEITO.

Se a crítica nietzschiana ao conceito reside em seu caráter arbitrário, pelo qual o pensamento dirige-se às coisas garantindo-lhes um sentido unívoco ao transformar a experiência pessoal de uma imagem em uma representação universal, é porque, em boa medida, procura contrapor-se a um idealismo transcendental que pressupõe atingir a essência das coisas. Já em Deleuze e Guattari (1997a), a trama conceitual adquire um grau de complexidade maior na medida em que, para realizar-se, conjuga o plano transcendental ao imanente. Partindo da crítica nietzschiana à tradição epistemológica, eles propõem uma nova concepção dos modos de construção do pensamento, disponibilizando novos instrumentos de compreensão do seu mecanismo. Instrumentos esses que se valem de matrizes espaciais.

Ao introduzir a “geo-filosofia”, Deleuze e Guattari (1997a, p.113) apostam, desde o início, que: “O sujeito e o objeto oferecem uma má aproximação do pensamento. Pensar não é nem um fio estendido entre um sujeito e um objeto, nem uma revolução de um em torno do outro. Pensar se faz antes na relação entre o território e a terra”. Esses dois elementos: “terra” e “território” são conjugados em dois movimentos: “(re) territorialização” e “desterritorialização”, cuja antecedência não pode ser determinada, mas que se manifestam pela interação de dois planos do pensamento: da transcendência e da imanência, que atuam respectivamente mediante um eixo vertical e horizontal. Por sua vez, os movimentos de desterritorialização e (re) territorialização não são excludentes, mas antes complementares na medida em que o primeiro afirma o segundo naquilo que trará como “nova terra por vir”.

Embora a obra de Nietzsche seja inspiradora do pensamento deleuziano, a “geo-filosofia” introduz uma significativa mudança que, para nós, é fundamental, no que diz respeito ao lugar que o conceito ocupa em ambas obras. Se em Nietzsche o conceito parece impor-se

como uma verdade absoluta herdada do idealismo transcendental, para Deleuze e Guattari, diversamente, ocorre uma correção desse percurso, na medida em que o conceito, ainda que opere uma ascese no eixo transcendental, somente realize-se no plano da imanência¹³.

O conceito é definido por Deleuze e Guattari (1997a, p.31) como sendo um “todo fragmentário”. É fragmentário porque é constituído por componentes e constitui-se em um todo na medida em que os totaliza. Os componentes que constituem um conceito também podem revelar-se igualmente enquanto conceitos em um movimento que tende ao infinito, assim como são distintos e inseparáveis naquilo que define sua especificidade enquanto o conceito de alguma coisa e não de outra. Cada componente de um conceito apresenta uma “êndo-consistência”, “um recobrimento parcial, uma zona de vizinhança ou um limite de indiscernibilidade com um outro” que se constitui em um domínio comum onde se processa o devir, e uma “exo-consistência” expressa nas relações que mantêm com outros conceitos.

O conceito não tem outra regra senão a da vizinhança, interna ou externa. Sua vizinhança ou consistência interna está assegurada pela conexão de seus componentes em zonas de indiscernibilidade; sua vizinhança externa ou *exoconsistência* está assegurada por pontes que vão de um conceito ao outro, quando os componentes de um estão saturados. (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p.119).

O conceito, portanto, define-se ao ordenar seus componentes interiores, demarcando um contorno, um espaço, um *território*¹⁴, ainda que impreciso, com relação aos demais com os quais mantém uma rede de conexões que, se alteradas, modificariam seu significado.

¹³ É possível que isso se deva porque, em Nietzsche, o conceito é alvo de críticas por ser unicamente resultante do processo cognitivo de um sujeito transcendente, enquanto que, para Deleuze e Guattari, o pensamento, para atingir o conceito, embora se valha circunstancialmente do eixo transcendental como uma espécie de legitimação que lhe garanta sua unicidade e totalidade – ainda que fragmentária –, necessita submeter-se inapelavelmente ao eixo imanente.

¹⁴ Em **Mil Platôs**, Deleuze e Guattari (1997c, p.138) dizem que “o problema da *consistência* concerne efetivamente a maneira pela qual os componentes de um agenciamento territorial se mantêm juntos. Mas concerne também a maneira pela qual se mantêm os diferentes agenciamentos, com componentes de passagem e de alternância”. Partindo também de uma *teoria da consolidação*, proposta pelo filósofo Eugène Dupréel, Deleuze e Guattari (Idem, p.140) afirmam que a vida não vai “de um centro a uma exterioridade, mas de um exterior a um interior, ou antes, de um conjunto vago ou discreto à sua consolidação”.

O conceito é, portanto, ao mesmo tempo absoluto e relativo: relativo a seus próprios componentes, aos outros conceitos, ao plano a partir do qual se delimita, aos problemas que se supõe resolver, mas absoluto pela condensação que opera, pelo lugar que ocupa sobre o plano, pelas condições que impõe ao problema. É absoluto como todo, mas relativo enquanto fragmentário. É infinito por seu sobrevôo ou sua velocidade, mas finito por seu movimento que traça o contorno de seus componentes. (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p.33-34).

Cada conceito é um “ponto de coincidência, de condensação ou de acúmulo de seus próprios componentes” que atuam como traços intensivos, como singularidades que se particularizam ou se generalizam, conforme se lhes atribuem valores variáveis ou se lhes designe uma função constante¹⁵. Aqui, o conceito, longe de revelar a essência ou a própria coisa, como na tradição metafísica que busca no princípio de identidade a sua estabilidade, desdobra-se como *acontecimento*. Não há qualquer estabilidade possível no conceito se não o remetermos a um plano transcendente como Platão o fez ao introduzir na filosofia a noção de *idéia*. Imerso em um plano necessariamente imanente, o conceito, em Deleuze e Guattari (1997a), embora incorporal, “se efetua nos corpos”, e se define uma espacialidade enquanto campo de significação é através de uma “temporalidade que o transpassa”, de uma “intensividade” que permanentemente lhe alimenta. Se a *idéia*, enquanto conceito platônico, corrompe-se e deteriora-se ao ser remetida ao plano da imanência, é porque o tempo é entendido como linearidade, não se constituindo *no* tempo, tomado em sua simultaneidade. A diferença consiste em retirar o conceito de seu plano

¹⁵ Como exemplo, Deleuze e Guattari (1997a, p.37) nos remetem ao conceito de *eu*, assinado por Descartes, que pode ser visto como *acontecimento* do pensamento a partir de seu enunciado: “eu penso, logo eu sou”, ou de maneira mais abrangente: “eu que duvido, eu penso, eu sou, eu sou uma coisa que pensa”. Nesse caso, o conceito de *eu* possui três componentes: *duvidar*, *pensar* e *ser*, que se ordenam em zonas de vizinhança e indiscernibilidade, mas coincidem e se condensam no conceito de *eu*. Assim, para que o conceito *eu* seja circunscrito, ele coloca em ação seus componentes, por exemplo: *duvidar* e *pensar*, assim como *pensar* e *ser* constituem zonas de vizinhanças que podem ser respectivamente expressas pelas relações: “eu que duvido não posso duvidar que penso” e “para pensar é necessário ser”. Todavia, tais relações de vizinhança definem também uma fase, um momento, em que os componentes se encontram, que justamente representam o fechamento do conceito. Assim, o componente *pensar*, que também é um conceito (poderíamos dizer, nesse caso, um *conceito adjacente*), pode significar sentir, imaginar, ou ter idéias, de acordo com suas fases, dentre as quais uma será retida no momento do fechamento do conceito (daí a *totalidade fragmentária*) cartesiano de *eu*, de modo que para se passar ao conceito de Deus, será necessário que se tome dentre as fases do pensamento aquela que solicita a *idéia* de infinito, transpondo-se da fase de um *pensar que duvida* para a fase de um *pensar que vislumbra a idéia de infinito*. Vai-se do conceito de *eu* para o conceito de Deus que, por sua vez, também será constituído por componentes que podem estar presentes no conceito de *eu*, mas que são ordenados diferentemente.

transcendente para subjugar-lo ao plano da imanência, não através de uma temporalidade linear que o adúltere, mas através de uma sincronicidade que o constitua. Significa dizer que o conceito não é antes algo de estável e imutável que só se altera ao ser submetido ao plano corruptível da imanência, mas que sua estabilidade, decorrente de um plano transcendente, é inseparável de sua *instabilidade* do plano imanente. Não há um antes e um depois, mas uma simultaneidade.

I.2.2 – O MOVENTE.

A questão do movimento em Henri Bergson pode-nos ajudar a elucidar a trama conceitual que se processa ao tentar submeter o conceito ao plano exclusivo da transcendência, que visa estabilizá-lo de tal forma que finda por operar uma espécie de *territorialização da filosofia* e, portanto, do próprio pensamento, separando-o de um processo de *desterritorialização* que lhe é simultâneo¹⁶.

Em **A evolução criadora**, Bergson (1964) permite-nos vislumbrar como isso é possível, exemplificando esse processo através da metáfora de que o pensamento tende a atuar de acordo com o “mecanismo cinematográfico”. Segundo tal perspectiva, o pensamento tende a observar e apreender os fenômenos tal como o cinema opera as imagens: primeiramente congelando-as em instantâneos e, depois, colocando-as em movimento através de uma seqüência lógica em que se restitua a noção de movimento. Dispostas uma em seguida da outra, as imagens

¹⁶ Evidentemente, não se trata aqui de um movimento que parte de um sujeito, de um espírito em busca de sua plena realização, nem aquele, aparentemente inverso, do materialismo histórico que, igualmente, apresenta aspectos teleológicos. Em ambos, ainda que mediante movimentos contrários, a realidade movimenta-se em uma direção unívoca, e a evolução que se manifesta nesta dialética visa atingir um fim, onde, então, a estabilidade é alcançada ou redimida. Redimida, pois, parte-se do pressuposto que a estabilidade é esse centro do qual nos distanciamos por contingências que precisam ser superadas, como se essas mesmas contingências operassem como obstáculos, a partir dos quais devêssemos desviar-nos em busca da realização de nosso verdadeiro ser. Como se o *ser* fosse predestinado a *vir a ser* algo de prometido, acabado e pronto.

resgatam a idéia de movimento, através de uma ilusão mecanicista, pois, de fato, nenhum movimento efetivo é apreendido.

A origem dessa ilusão remontaria aos filósofos da Escola de Eléia que, ao espacializarem o tempo, tornaram possível medi-lo¹⁷. Mas o que é uma metáfora para exemplificar a tendência do pensamento em perceber o movimento como uma sucessão de imagens estáticas, constitui-se em uma prática que pode ser estendida à tradição racionalista do pensamento que procede de modo a crer que: quanto maior o número de recortes que exercemos sobre um fenômeno, maior a precisão na compreensão do mesmo. Todo procedimento científico apóia-se nesta crença: de que em aumentando-se a precisão dos instrumentos que medem um fenômeno, aumentam as probabilidades e o grau de certeza de conhecimento sobre o objeto.

Ao reter do objeto apenas sua instantaneidade com a intenção de observar o fenômeno com suposta maior precisão, retirar-se-lhe-ia a “duração” do movimento como um todo e cometer-se-ia o que Bergson (1964, p.270) chama de “ilusão do pensamento”, ou seja: “em acreditar que é possível pensar o instável por intermédio do estável, o movente por intermédio do imóvel”. Submete-se a realidade do fenômeno, plena de movimento e *duração*, à espacialização de um tempo abstrato, homogêneo e mensurável, *territorializando-lhe*. Subverte-se a ordem das coisas pela ordem dos conceitos e da lógica que os consagra em objetos estáticos e *territorializados*. Trata-se do mesmo expediente utilizado por Platão e seguido pela maioria dos

¹⁷ Como exemplo, Bergson (1964) menciona o raciocínio espacializado de Zenão de Eléia que, ao discorrer sobre o movimento de uma flecha de um ponto de partida **A** até seu ponto de inércia em **B**, estabelece pontos intermediários (como, por exemplo, **C** e **D**) no seu curso ao projetar tal trajetória em um plano horizontal. Ocorre que ao supor que o movimento de uma flecha, que percorre uma trajetória de **A** a **B**, possa ser seccionado, e ao afirmar que num ponto intermediário **C** ou **D** a mesma se encontra parada, Zenão disse conclui que todo movimento possa ser reduzido a uma forma lógica em que o tempo percorrido entre **A** a **B** seja igual à somatória de $(\mathbf{A}+\mathbf{C}) + (\mathbf{C}+\mathbf{D}) + (\mathbf{D}+\mathbf{B})$. Ao traduzir o movimento em uma equação matemática, Zenão cometeria, segundo Bergson, um paradoxo ao entender que em **C** ou **D** existe efetivamente a possibilidade de a flecha estar parada. O *mecanismo cinematográfico* utilizaria o mesmo recurso às avessas, ao partir de imagens estáticas fazendo-as por quadros dispostos cronologicamente suceder para aludir a sensação de movimento.

pensadores, que, apesar de certas “correções” aplicadas, não foge da mesma concepção originária que submete os fenômenos a uma perspectiva espacializada e imobilizante enquanto objetos¹⁸.

Diversamente, a *duração* promove uma *desterritorialização* do conceito, que é menos do que aparenta, estável no espaço, e mais do que tende a ser, no devir. Encaradas unicamente como objeto do conhecimento, passíveis de apreensão pela inteligência, as coisas são apenas produtos, resultados, “mistos”, definidos por Bergson¹⁹ como: “uma mistura de tendências que diferem por natureza, mas, como mistura, é um estado de coisas em que é impossível apontar qualquer diferença de natureza”. Nesse sentido, a ciência só vê das coisas “mistos”, pois as percebe enquanto objetos em um espaço homogêneo, *territorializados* em um tempo abstrato, passível de mensuração, e, portanto, nada vê das coisas em seu tempo concreto, em sua duração, em sua tendência de vir a ser. Privilegiando a inteligência à intuição, a ciência consegue obter resultados práticos muito úteis, mas não consegue perceber o fenômeno em sua totalidade, a realidade em sua complexidade²⁰. De maneira semelhante, a crítica de Bergson à metafísica

¹⁸ De acordo com Platão, a realidade percebida não passa de um conjunto de cópias imperfeitas de modelos ideais localizados num plano atemporal e eterno. Como Platão exemplifica em sua parábola do *Mito da Caverna*, nossos sentidos nos aprisionam em um mundo de ilusões, de opiniões mais ou menos apropriadas sobre o que seja efetivamente a realidade, mas que não passam de imagens que se constituem em *simulacros da realidade*. O método dialético platônico permite, no entanto, que se consiga atingir à essência das coisas e contemplar a realidade, que se constitui em um modelo ideal povoado de conceitos. Se por um lado, Platão acredita que somos como que *cópias imperfeitas* de um conceito ideal de *ser*, por outro, nos permite atingir a essência das coisas através de um processo de ascensão onde a dialética nos possibilita lembrar nossa remota origem e alcançar o plano perfeito das *idéias*. A crítica de Bergson ao platonismo incide, segundo Deleuze (1999), sobre o fato de conceber esse mundo das idéias como um lugar descolado da própria “duração” das coisas, pois para os platônicos todo movimento ao qual a matéria está sujeita no tempo implica em sua deterioração e degradação, ao invés de conceber as coisas inseridas numa “duração” que permanentemente as atualize.

¹⁹ Cf. DELEUZE, 1999, p.99.

²⁰ A busca pela duração, contudo, não é exclusiva a Bergson, mas também é perseguida por artistas do século XIX que procuram em suas obras captar o objeto pela expressividade do movimento: “O que produz o movimento, diz Rodin, é uma imagem em que os braços, as pernas, o tronco, a cabeça são tomados cada qual num outro instante, que portanto mostra o corpo numa atitude que ele não teve em nenhum momento, e impõe entre suas partes ligações fictícias, como esse confronto de impossíveis pudesse e fosse o único a poder fazer surgir no bronze e na tela a transição e a duração. Os únicos instantâneos bem-sucedidos de um movimento são os que se aproximam desse arranjo paradoxal, quando, por exemplo, o homem que caminha foi captado no momento em que seus dois pés tocavam o chão: pois então temos a quase ubiquidade temporal do corpo que faz o homem *cavalgar* o espaço”. (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 41).

reside na sua concepção de perceber das coisas apenas diferenças de intensidade, como se estas, mergulhadas no tempo (abstrato) e no espaço, distanciassem-se da perfeição do ser eterno, original e imutável, degradando-se em direção a um nada, tal qual como propunha Platão ao fundamentar a metafísica. Para tanto, Bergson recobca a necessidade de aplicar-se o método intuitivo como único capaz de perceber dos “mistos”, das coisas espacializadas, suas diferenças de natureza. É preciso então que se considere que as diferenças de natureza não estão efetivamente entre as coisas, mas entre as tendências. Por outro lado, a “natureza da diferença” é aquilo que não difere com relação à outra tendência senão a si própria, ou seja: a “duração”; pois o movimento não é característica de alguma coisa, mas possui um caráter único, próprio, indivisível. A “duração” não é um “misto”, não é alguma coisa que se espacialize, ao contrário, é ela que permite que a matéria se espacialize, pois:

O próprio espaço é um misto de matéria e duração, de matéria e memória. Eis então o misto que se divide em duas tendências: com efeito, a matéria é uma tendência, já que é definida como um afrouxamento; a duração é uma tendência, sendo uma contração. (DELEUZE, 1999, p.102).

A primazia do tempo²¹ (entendido, aqui, não meramente em sua abstração, mas como “concreto”, “virtual”) sobre o espaço fica então evidente, e como conseqüência desta, toma sentido nossa crítica à *territorialização* da filosofia que sempre move-se tomando o tempo como variável do espaço²². Com efeito, o conceito não é resultado de uma diferenciação – o resultado são objetos –, é afirmação da diferença. A linguagem, o conceito, não podem sobrepor-se às coisas, eliminando suas diferenças, tomando-as apenas em seu plano atual, mas as coisas estão antes imersas num fluxo contínuo, num movimento permanente que só se pode captar pela

²¹ A primazia do tempo sobre o espaço – objeto também de críticas ao longo desse estudo –, demonstra que Bergson talvez não tenha suposto que também o espaço, e não só o tempo, possa ter uma dimensão virtual, pois em seus textos sempre tende a tomar o espaço em sua materialidade.

²² A dialética platônica não despreza o tempo e o movimento, mas os vê como processos de degradação da matéria, subjugando, portanto, o tempo movente ao tempo eterno. A dialética hegeliana, é certo, coloca em movimento a filosofia, mas ainda se movendo através de um espaço histórico, datado, mensurável, e caminhando rumo a um objetivo.

intuição, pois a inteligência só consegue apreendê-las cercandô-as em sua contingência espacial, destituindo-as de seu movimento, retirando-as de sua duração e domesticando-as em um *território*. O que chamamos de *territorialização* é, por conseguinte, um processo de estabilização dos fenômenos que pretende situá-los num espaço possível de atuação para que o conhecimento possa deles extrair verdades mais ou menos possíveis. Para que o conhecimento alcance tais objetivos, é preciso que retire dos fenômenos seu caráter mutante, movente, e retenha dele o que há de atual, realizado. Assim feito, obtêm-se das coisas, por eliminação de suas diferenças externas, conceitos que traduzam seu estado atual, mas jamais suas tendências, suas potencialidades de vir a ser, que, moventes, resultariam em novas diferenças, em novos objetos, em novos conceitos. Conseqüentemente, o conceito refere-se tanto ao objeto, mobilizando os vetores territorializantes do pensamento, como ao acontecimento, acionando os vetores desterritorializantes do mesmo.

I.2.3 – O ILIMITADO.

Deleuze e Guattari (1997a, p.153) afirmam que “a ciência não tem por objeto conceitos, mas funções que se apresentam como proposições nos sistemas discursivos” e que, diferentemente da filosofia, não procura guardar as velocidades infinitas que atravessam o caos, mas renuncia a estas para ganhar uma referência capaz de atualizar sua virtualidade.

Guardando o infinito, a filosofia dá uma consistência ao virtual por conceitos; renunciando ao infinito, a ciência dá ao virtual uma referência que o atualiza por funções. A filosofia procede por um plano de imanência ou de consistência; a ciência por um plano de referência. [...] A ciência e a filosofia seguem duas vias opostas, porque os conceitos filosóficos têm por consistência acontecimentos, ao passo que as funções científicas têm por referência estado de coisas ou misturas: a filosofia não pára de extrair, por conceitos, do estado de coisas, um acontecimento consistente, de algum modo um sorriso sem gato, ao passo que a ciência não cessa de atualizar, por funções, o acontecimento num estado de coisas, uma coisa ou um corpo referíveis. (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p.157, 164, grifo nosso).

Um sorriso sem gato, eis uma imagem preciosa para ilustrar o acontecimento! O conceito exprime esse momento em que as coisas adquirem um campo de significação tomando dos acontecimentos uma posição. Como posição, o conceito diz o acontecimento, imprime uma diferença nas coisas, fazendo que estas próprias venham a ser. Dito de outra maneira, o conceito inventa o objeto; traça um círculo sobre o indiferenciado, fazendo-o destacar, a vir a ser. Um sorriso não pode ser um sorriso sem uma face que lhe venha a dar expressão, contudo, enquanto conceito, o sorriso ganha uma significação que lhe permite desprender-se da face que o sorri. Se o acontecimento melhor traduz-se como um *sendo*, é o porque o gerúndio aqui aparece como a mais apropriada forma para se descrever essa situação em que o tempo não pode ser mensurável, em que a velocidade tende ao infinito. Inversamente, a ciência remete o acontecimento, o sorriso, ao seu estado de coisas, referindo o sorriso à face que o sorri, fazendo o verbo flexionar na forma do indicativo: *aquele rosto que sorri*.

O conceito entre a virtualidade do acontecimento e a atualidade do estado de coisas opera uma passagem entre esses dois mundos, entre essas duas tensões temporais, espacializando, tornando possível essa potencialidade de vir a ser que o acontecimento contém. Deleuze e Guattari (1997a, p.52-59) afirmam que se os conceitos são acontecimentos, o plano de imanência é “o horizonte o qual povoam”. O plano de imanência consiste em um campo no qual o pensamento lança-se em seu movimento e velocidade infinita, não se deixando apreender através de uma suposta retenção de seus deslocamentos em coordenadas espaço-temporais, pois, como vimos em Bergson, o movimento não se reduz ao deslocamento senão mediante a suposição de uma temporalidade abstrata. O plano de imanência é a terra, seu campo de desterritorialização,

em que os conceitos, enquanto territórios, assentam-se. É também um “corte no caos” que lhe dá consistência sem, contudo, lhe impor referências tal qual a ciência usualmente procede²³.

Segundo Deleuze e Guattari (1997a, p.61-62), o plano de imanência constitui-se de duas faces: “uma determinável, a *Physis* (natureza), na medida em que dá uma matéria ao ser, e outra como a *Noûs* (pensamento), enquanto dá uma imagem ao pensamento”²⁴. Todavia, é aqui que incide o risco de uma confusão: ao se atribuir imanência tanto à materialidade da natureza como à imagem do pensamento, ao invés de o “plano de imanência, ele mesmo, constituir esta matéria do ser ou esta imagem do pensamento”. A diferença reside em colocar o conceito antes do plano de imanência, em pensar-se o conceito de natureza, ou de idéia, como imanentes, levando o conceito a tornar-se um “universal transcendente” e o plano “a atributo no conceito”; pois a imanência não se imputa a algo, mas a um plano *pré-filosófico*; *pré-conceitual*²⁵. Dotar o conceito de uma imanência significa habilitá-lo a atuar enquanto sujeito ou objeto: o pensamento passando a se constituir em um sujeito e a natureza em objeto; mas não se pode fazer isso senão partindo de uma arbitrariedade como bem demons tram Deleuze e Guattari ao exporem o conceito de outrem como “expressão de um mundo possível” antes de se constituir em “sujeito de campo ou um objeto no campo”²⁶.

²³ O plano, assim como o pensamento, não se constituindo enquanto conceito coloca-se em uma “condição pré-filosófica” que pode ser entendida, em Deleuze e Guattari (1997a, p.57-58), como “algo *que não existe fora da filosofia*, embora esta a suponha”, e é a garantia de toda a filosofia enquanto possibilidade de criar conceitos.

²⁴ As duas faces desse plano são inicialmente indistin tas entre certos filósofos pré-socráticos por ainda remeteram os elementos da natureza (as *archés*) a um princípio ou plano transcendente, sustentando ainda uma teogonia. Segundo Deleuze e Guattari (1997a, p.61), Anaximandro teria sido o primeiro a fazer uma distinção mais rigorosa ao combinar “o movimento das qualidades com a potência de um horizonte absoluto, o Apeíron ou o Ilimitado” sobre o mesmo plano, substituindo a “genealogia por uma geologia”. Antes, os elementos da natureza, como a água (para Tales de Mileto) ou mesmo o número (para Pitágoras), como princípios fundadores ainda estariam submetidos a um plano eminentemente transcendente.

²⁵ Essa busca de um plano *pré-filosófico* ou *pré-conceitual*, encontra-se também na fenomenologia: Merleau-Ponty (2000), por exemplo, fala em uma ontologia *pré-reflexiva* ou *selvagem* para situar a filosofia em um plano anterior à cognição.

²⁶ Sobre a falácia de se pensar o mundo através do binômio sujeito-objeto, Deleuze e Guattari (1997a, p.27-28) perguntam-se: “Sob quais condições um conceito é primeiro, não absolutamente, mas com relação a um outro? Por

O esforço que até aqui empreendemos é o de perceber que o conceito não possui um valor ontológico, mas é conseqüência dos processos de territorialização que se constituem em um momento do pensamento, sem o qual, este seria submetido a uma vertigem que o confundiria com o caos. Trata-se de uma questão de sobrevivência! Precisamos do conforto que a ilusão do conceito, enquanto território, nos traz, como quando, “com medo”, “começamos a cantarolar”, procurando esboçar “um centro estável e calmo, estabilizador e calmante, no seio do caos”²⁷. Depois, traçamos um círculo, erigimos uma muralha. Os territórios são *ilusões*²⁸, *miragens do pensamento* que se explicam “pela circulação estereotipada das opiniões dominantes, e porque não podemos suportar esses movimentos infinitos, nem dominar estas velocidades infinitas que nos destruiriam”²⁹. Diante desse quadro, em que definimos a filosofia a partir da criação de conceitos e que atingimos à constatação de que os conceitos são como que ilusões, poderíamos dizer que a filosofia cria ilusões? Talvez, não haja objeção a esta assertiva se reduzirmos a filosofia a sua forma territorializada que sempre procura no transcendente uma forma de depositar toda a autoridade e centralidade do conceito:

É fatal que a transcendência seja reintroduzida. E se não se pode escapar a isso, é porque cada plano de imanência, ao que parece, não pode pretender ser único, ser O plano, senão reconstituindo o caos que devia conjurar: você tem a escolha entre a transcendência e o caos [...]. (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p.70).

exemplo, outrem é necessariamente segundo em relação a um eu? Se ele o é, é na medida em que seu conceito é aquele de um outro – sujeito que se apresenta como um objeto – especial com relação ao eu: são dois componentes. Com efeito, se nós o identificarmos a um objeto especial, outrem já é outra coisa senão o outro sujeito, tal como ele aparece para mim; e se nós o identificarmos a um outro sujeito, sou eu que sou outrem, tal como lhe apareço”. Outrem, aqui, “não é ninguém, nem sujeito nem objeto. Há vários sujeitos porque há outrem, não o inverso”. Outrem é “um mundo possível” diante de um mundo em que não se possa fundar um conceito absoluto a partir do qual tudo se ordene sem que haja nesta atitude algo de arbitrário.

²⁷ Cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997c, p.116.

²⁸ Segundo Deleuze e Guattari (1997a, p.67-68), são diversas ilusões: da *transcendência* (“tornar a imanência imanente a algo, e reencontrar a transcendência na própria imanência”), dos *universais* (“quando se confundem os conceitos com o plano”), do *eterno* (“quando esquecemos que os conceitos devem ser criados”), da *discursividade* (“quando confundimos as proposições com os conceitos”).

²⁹ Cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p.67.

Não sabemos ao certo se o pensamento filosófico desperta do sono letárgico da ilusão do território através de seus processos de desterritorialização, ou se o pensamento nômade se cansa de vagar por desertos em sua velocidade infinita procurando refúgio no oásis, no território estável e seguro que o conceito³⁰ representa. Enfim, é como no “Ritornelo”³¹: saltamos do caos que nos amedronta, procurando a partir de um centro seguro estabelecer uma ordem; traçamos um círculo procurando demarcar um território; abrimo-nos para o mundo novamente para que saíamos ou deixemos alguém entrar³².

Em **A dialética do exterior e do interior**, Gaston Bachelard (1974) fornece-nos uma visão similar sobre esse movimento de *interiorização* e *exteriorização* do pensamento:

O exterior e o interior formam uma dialética de dissecação, e a geometria evidente dessa dialética nos cega desde o momento em que a fizemos aparecer nos domínios metafóricos. Ela tem a nitidez decisiva da dialética do *sim* e do *não*, que tudo decide. Fazemos de tal dialética, sem tomar maiores cuidados, uma base para as imagens que comandam todos os pensamentos do positivo e do negativo. Os lógicos traçam círculos que se produzem ou se excluem e logo todas as suas regras ficam claras. O filósofo, com o interior e o exterior, pensa o ser e o não-ser. A metafísica mais profunda enraíza-se numa geometria implícita, numa geometria que – queiramos ou não – espacializa o pensamento; se o metafísico não desenhasse, será que ele pensaria? O aberto e o fechado

³⁰ A noção de conceito proposta por Deleuze e Guattari (1997a) é evidentemente bastante complexa na medida em que diz tanto do acontecimento como do objeto, do estado de coisas. Embora este estudo não tenha a intenção de fazer dessa noção o foco de nossas análises, não pudemos nos furtar a comentá-la exaustivamente aqui para mostrar como efetivamente ocorrem os processos de territorialização e desterritorialização e como o conceito tem um caráter espacializante. No entanto, para efeito de simplificação, no decorrer desse estudo, a noção de conceito será preferencialmente tratada em sua acepção territorializada, ou seja, o conceito será tomado, como inicialmente o fizemos, como estável, como *idéia*, destituído da tensão e instabilidade permanente que sua virtualidade lhe garante.

³¹ Sobre o “Ritornelo” e o fato de haver uma simultaneidade ou não entre os processos de desterritorialização e reterritorialização, não encontramos indicações suficientemente claras na obra de Deleuze e Guattari: enquanto na passagem mencionada no texto, extraída de **Mil Platôs** (v.4, p.117), há uma clara indicação de simultaneidade: “não são três momentos sucessivos numa evolução. São três aspectos numa só e mesma coisa, o Ritornelo”, em **O que é a filosofia** (p.90-91), persiste a dúvida: “não se pode mesmo dizer quem é o primeiro, e todo território supõe talvez uma desterritorialização prévia; ou, então, tudo ocorre o mesmo tempo”.

³² Michel Serres (2005, p.84) chama de “branco” a esse “espaço formal que depois foi definido e mensurado, no qual habitam nossos corpos e almas desde a época dos gregos. Esse espaço recebeu imediatamente o nome de Terra, mensurada e disciplinada pela Geo-metria. O sentido global de *geo* na palavra geometria encontra-se com o sentido de *apeiron*, nosso hábitat indefinido, aberto e branco, um mundo sem definição de nosso ser-no-mundo. O processo do conhecimento se inicia no momento em que um ser vivo vagueia pelo espaço branco e o habita”. Ainda, sobre a “habitação branca”, Serres (2005, p.77) diz: “Execute cuidadosamente a limpeza de sua casa, para que nela não reste qualquer vestígio de ratos, aranhas, moscas ou larvas. Segundo os preceitos desse método, seu nicho se tornará reluzente. Nele o corpo branco poderá exteriorizar-se e transformar o campo ou o interior de uma habitação num lugar branco. Ele habitará esse lugar e fará dele sua morada. [...] Essa limpeza, esse branco, esse zero, esse nada transformam-se num espaço hospedeiro”.

são, para ele, pensamentos. O aberto e o fechado são metáforas que ele liga a tudo, inclusive aos seus sistemas. (BACHELARD, 1974, p.493).

Provavelmente, o caráter metafísico dessa forma de pensar, que remete a uma lógica binária de inclusão e de exclusão, do dentro e do fora, possa ser justificado na medida em que nada seja passível de ser afirmado senão mediante essa estabilidade que o território assegura em contraposição à vertigem que o caos, o *tudo aberto* que o plano ilimitado da imanência nos lança. “O aquém e o além repetem surdamente a dialética do interior e do exterior: tudo se desenha, mesmo o infinito. Queremos fixar o ser e, ao fixá-lo, queremos transcender todas as situações para lhe dar uma situação de todas as situações”³³. Estamos diante de uma imagem do pensamento que se movimenta entre o território e o ilimitado, entre o interior e o exterior, mas também entre o estável e o movente, entre a transcendência e a imanência. Não obstante, não queremos fazer desta relação uma dialética do sim e do não na qual a epistemologia ancora-se, mas, ao contrário, tratar o espaço como uma metáfora para expressar os movimentos que o pensamento percorre em seus processos contínuos e sincrônicos de territorialização e desterritorialização.

I.3 – O CORTE EPISTÊMICO.

Supomos até agora que o conceito espacializa o pensamento possibilitando tanto o acontecimento como a demarcação de um limite entre as palavras e as coisas, entre a ordem e o caos, entre o conhecido e o incerto. O conceito, como marca do pensamento filosófico, como marco da epistemologia, tanto se abre ao devir, ao movente, como estabiliza e petrifica o sentido quando busca normatizar o mundo através de uma idéia, de uma essência. Instituinte e instituído,

³³ Cf. BACHELARD, 1974, p.484.

o conceito guarda em seus limites imprecisos a tensão de uma virtualidade do sentido que vagueia entre os movimentos de desterritorialização e territorialização do pensamento. Até aqui, o espaço não foi senão um modo de constituição do objeto, de trazer o mundo à cena epistemológica – que surge e entra em crise *na* história. Mas em que espaço – ou vazio? – situar-se-iam os objetos antes de virem a ser? Em que espaço estão as coisas que existem, ainda que disformes? Em que espaço circula o pensamento em sua virtualidade senão no ilimitado de um caos que se transmuta em uma infinidade de objetos cognoscíveis a cada movimento de territorialização que os atualiza? Se a transcendência remete o conceito a uma estabilidade que lhe define uma espacialidade precisa, a um interior, como nomear esse campo exterior, ilimitado, em que se dá a imanência? Se a interioridade é uma construção do próprio pensamento, seu abrigo e fronteira do caos, em que plano estão as coisas?

Ora, não podemos imaginar a epistemologia *fora* da filosofia. O conhecimento, para os gregos, torna-se *episteme*, fundamentalmente a partir do momento que Platão estabelece um vínculo direto entre *conceito* e *idéia*. Com a noção de *idéia*, o pensamento ganha uma virtualidade que a palavra jamais alcançara, na medida em que o conceito – diferentemente de uma estrutura mítica ou religiosa – não diz respeito a uma entidade *sobrenatural*, mas às próprias coisas (da natureza, do mundo físico). Com o conceito, a linguagem sofre um corte epistêmico, já que ela não se reduz mais a uma simples mediação ou diálogo entre os homens³⁴, mas estabelece um vínculo entre uma nova forma de discurso – racional – e a transcendência como própria condição de inteligibilidade das coisas. À ordem do discurso religioso, impõe-se então uma nova ordem do discurso racional; e a comunicação ganha um nível de abstração, de complexidade, e de poder, instaurando uma nova ordem social.

³⁴ Situação que, em parte, podemos ainda imaginar presente em Sócrates.

Retornemos à Grécia. Se imaginarmos o mundo pré-socrático como um plano de total imanência que já se contrapunha a uma tradição religiosa destituída de qualquer ordem natural das coisas, interior às coisas, veremos proliferar neste ambiente uma série de noções filosóficas que irão fundamentar o pensamento ocidental até nossos dias. Dentre tais noções, três delas parecem-nos imprescindíveis para compreender de que modo o saber constituiu-se com a filosofia em uma epistemologia: a natureza (*physis*), a verdade (*alethéia*) e a razão (*logos*). Ambas diferem muito se transportadas do mundo pré-socrático ao platônico, que opera uma significativa *virada epistemológica* em seus significados. Basicamente, essa *virada* consiste em estabelecer uma *clivagem espacial* em um mundo que se pensava ainda enquanto uma *totalidade*³⁵, como total exterioridade, imersa, como interpretam Deleuze e Guattari, em um plano de total imanência.

Sócrates teria sido o primeiro filósofo a conduzir a *natureza*³⁶ para um novo plano ao procurar aproximar a *physis* (natureza) e o *nomos* (lei, costume) – segundo a natureza e segundo a lei³⁷ –, através de uma razão que não é apenas demonstrativa ou crítica, mas também *normativa*. Ao fazê-lo, Sócrates opera não só uma nova concepção de natureza como de razão, colocando a natureza atrelada à noção de essência e de idéia, e a razão, antes discursiva ou demonstrativa, para o plano de uma razão crítica e normativa. Sob esse prisma, o que ocorre com o advento de uma forma de pensar propriamente filosófica (em oposição à mítica) é a cisão da natureza pela razão, que passa a concentrar o divino “fora da natureza, em oposição à natureza, impelindo-a e

³⁵ A idéia de *totalidade* já estaria presente nos textos homéricos como a **Ilíada** que pressupõe um mundo sustentado por uma ordem – ainda que mantida por uma hierarquia divina; nos pré-socráticos, essa totalidade poderia ser interpretada, segundo Marcondes Filho (2004, p.21), através da noção de *logos* como uma espécie de “lei comum de todas as coisas e que as governa”, ou ainda, como uma *razão demonstrativa*.

³⁶ Tal noção é inexistente nos poemas de Hesíodo e tampouco nas narrativas bíblicas, e surge entre os pré-socráticos como um plano privilegiado onde se assenta a filosofia, na medida em que transforma em passado – em ultrapassado –, o mundo da tradição, da religião e da opinião (*doxa*). Sua concepção é, portanto, anterior à instauração de uma filosofia política, ligada às coisas da polis, aparecendo como uma “imagem” de um mundo indistinto entre coisas, como pura exterioridade, como matéria-prima anterior a qualquer forma de interioridade que, depois, viria a cindi-la.

³⁷ *Nomos* teria tido primeiramente “um sentido religioso e moral bastante vizinho de cosmos: ordem, arranjo, justa repartição”. Mais tarde, “tomará, em Atenas, o sentido de lei política”, regra. (VERNANT, 1990, p. 366, nota 51).

regulando-a do exterior”. Cisão que resulta em uma dualidade do homem expressa tanto pela oposição *corpo* e *alma* – já que esta não é mais “um pedaço da natureza, talhado no estofado dos elementos”, mas adquire uma “interioridade”³⁸ –, como na oposição entre *sociedade* e *natureza*, o que vai permitir que o discurso filosófico realize sua ambição política de deslocar a ordem mítica para uma nova ordem racional.

A cidade realiza no plano das formas sociais esta separação da natureza e da sociedade que pressupõe, no plano das formas mentais, o exercício de um pensamento racional. Com a Cidade, a ordem política destacou-se da organização cósmica [...]. A ordem social, tornada humana, presta-se a uma elaboração racional do mesmo modo que a ordem natural tornada *physis*. (VERNANT, 1990, p.365-366).

Physis e *Nomos*; natureza e lei política. Estão estabelecidas as condições para o procedimento epistemológico manifestar-se tomando a natureza e a sociedade como objetos do conhecimento e, separando-os, permitir à razão operar segundo uma base espacial, territorial, demarcando fronteiras e limites entre objetos³⁹.

Se o conceito de natureza surge e transforma-se na Grécia, de *solo* para *objeto* do conhecimento, é a partir da modernidade que uma estreita relação entre os conceitos de *natureza* e de *espaço* fortalece-se quando o pensamento cartesiano e a ciência clássica passam a considerar a exterioridade do objeto como condição epistemológica para o entendimento.

Na base de uma ontologia objetiva está a convicção de que o trabalho do filósofo, refletindo sobre o Ser, consiste em realizar uma depuração do contato imediato que

³⁸ Como afirma Vernant (1990, p.357-359): “Por detrás da natureza, reconstituiu-se um pano de fundo invisível, uma realidade mais verdadeira, secreta e oculta, da qual a alma do filósofo tem a revelação e que é o contrário da *physis*” [...] “O ‘desdobramento’ da *physis*, e a distinção que daí resulta de vários níveis do real, acusa e acentua essa separação da natureza, dos deuses, do homem, que é a primeira condição do pensamento racional”. Ainda segundo Vernant, se na religião, o mito exprimia uma “verdade essencial”, “um saber autêntico”, “um modelo da realidade”, no pensamento racional, inversamente, o mito não é senão “imagem do saber autêntico”, cujo modelo se constitui no “Ser imutável e eterno”.

³⁹ “Como a filosofia se desenvolve do mito, como o filósofo deriva do mago, assim também a Cidade se constitui a partir da antiga organização social”. Para ilustrar essa passagem, Vernant (1990, p.366-367) menciona a reforma política promovida por Clístenes para assentar as tribos jônias da Ática sobre uma “base puramente geográfica”, dissolvendo uma ordem antes fundamentada em laços consangüíneos por outra territorial. “A ordem da Cidade é a ordem na qual a relação social, pensada abstrata e independentemente dos laços pessoais e familiares, se define em termos de igualdade e identidade”. E mais além, se por um lado “as reformas de Clístenes acusam os traços característicos do novo tipo de pensamento que se exprime na estrutura política da cidade”, também propiciam entender o aparecimento da filosofia a partir da “transformação do mito em razão”.

temos com o Ser, para discernir o que é sólido, o que resiste ao entendimento. A natureza exterior reduz-se então, segundo Descartes, à extensão. A extensão possui duas características: ela é indefinidamente divisível e, na medida em que podemos falar em pontos de extensão, cumpre considerá-los como não substituíveis reciprocamente, ou seja, tendo cada um sua localidade própria. Cada parte não é outra coisa senão a sua alteridade em relação às outras. Daí resulta que cada parte é plenitude de ser. Com efeito, não sendo cada ponto senão a sua alteridade, a extensão é a mesma em todos os seus pontos, sem céus nem relevo. A extensão é por toda parte igualmente plena, porque é igualmente vazia. Ela só é o que ela é. Por isso o mundo exterior será inteiramente atual: não há lugar para uma diferença entre os seres atuais e os seres possíveis, nem para uma remanência do passado ou uma antecipação do futuro. Nada existe de mais nem de menos em suas partes simultâneas, tal como não existe em seu desenrolar através do tempo. Situando-nos nesse ponto de vista compreende-se que a conservação está implicada na criação. As leis segundo as quais o Mundo se conserva estão inscritas em sua estrutura: desde que foi criado, a extensão é necessária. (MERLEAU-PONTY, 2000, p.204-205).

A modernidade inaugura uma “nova” ciência da natureza que agora pressupõe um *universo infinito*, uma *geometrização do espaço* e um *modelo mecânico de ciência*. Analisemos cada uma: É a idéia de *infinito*, herdada da tradição judaico-cristã, que permite, segundo Merleau-Ponty (2000, p.10-13), à natureza desdobrar-se em “um *naturante* e um *naturado*. É então em Deus que se refugia tudo o que podia ser interior à Natureza. *O sentido refugia-se no naturante*; o *naturado* torna-se produto, pura exterioridade”. Com Descartes, a natureza, mais uma vez, “perde seu interior”, torna-se “sinônimo de existência em si, sem orientação, sem interior. Não tem mais orientação. O que se pensava ser orientação é mecanicismo”. A *geometrização do espaço* torna-o neutro, homogêneo, mensurável, sem hierarquias, valores ou qualidades, possibilitando Galileu afirmar sobre o universo que é possível conhecê-lo plenamente desde que se aprenda a decifrar *a língua matemática em que ele está inscrito*. Por fim, o *modelo mecanicista de ciência da natureza*, ao supor que os corpos sejam constituídos por partes dotadas de grandeza, figura e movimento determinados, condiciona o conhecimento às leis necessárias de causa e efeito.

Embora a idéia de *substância*, como *toda realidade capaz de existir em si e por si mesma* – sendo um *modo* ou *acidente* da substância tudo que precisar de outro ser para existir –, remonte aos gregos – que admitiam uma pluralidade infinita de substâncias –, são os modernos

que a simplificam ao reduzi-la a três tipos: *infinito* (Deus), *pensamento* (idéias), *extensão* (matéria dos corpos). Ora, ao outorgar à extensão o *atributo principal* – ou *essência* – da matéria, e ao separá-la radicalmente do pensamento (*substância não extensa*), a possibilidade de conhecimento passa então a alojar-se inexoravelmente na consciência, tornando o corpo, mesmo o daquele que pensa, um objeto, e aproximando a matéria, cujo atributo principal é sua extensão, do conceito de espaço. Ora, temos aqui a anunciação da *materialidade do espaço*. O espaço confunde-se com tudo aquilo que é concreto, tangível e passível de mensuração, enquanto o objeto ganha sua ontologia, aprofundando o abismo entre ciência e filosofia que o positivismo tratará de cavar. Todavia, não teria sido justamente consequência dessa cisão (entre ciência e filosofia) que levara o saber a uma crise na contemporaneidade? A saber: a crença na infalibilidade do objeto e nas certezas advindas de um modelo epistemológico que não cessa de buscar a estabilidade na âncora do verdadeiro. E não foi ironicamente senão através das descobertas feitas pela ciência contemporânea que, de alguma maneira, filosofia e ciência passaram a se reconciliar? Foi preciso então que os atuais, e não os antigos, inquilinos da verdade reconhecessem os inúmeros graus de incerteza pelos quais movem-se os objetos para que tanto a crise fosse anunciada como, em certo sentido, debelada, já que, ao menos hoje, podemos “legitimar” a própria ambigüidade. Afinal, como Merleau-Ponty (2000, p.137) expõe, essa ciência contemporânea⁴⁰ já admite e “faz frequentemente a sua autocrítica e a crítica de sua própria ontologia” ao colocar “em questão seu próprio objeto e sua relação com o objeto”.

⁴⁰ Em *A Natureza*, Merleau-Ponty (2000) refere-se à ciência produzida principalmente a partir do início século XX como *ciência moderna* em oposição à *ciência clássica*, produzida na modernidade a partir do século XVI, no entanto, utilizamos aqui o termo *ciência contemporânea* para essa ciência comprometida com as descobertas da física quântica e com as teorias da probabilidade já que, neste estudo, os termos *moderno* e *modernidade* estão estreitamente relacionados àquela filosofia que tem início no século XVII e prolonga-se até o final do XIX, ou mesmo até meados do XX. O mesmo raciocínio aplica-se à física quando mencionada nesses termos.

Seguindo esse raciocínio, a quebra do paradigma epistemológico introduzida pela física contemporânea – mais exatamente pela mecânica quântica – com relação à física clássica traz novamente uma mudança na concepção do ser e na noção de espaço. Tomando como base da física clássica o pensamento de Laplace, Merleau-Ponty (2000, p.142-143) afirma que esta não passa de reflexo de uma ontologia cartesiana, contaminada, portanto, pelo causalismo e por uma concepção determinista da necessidade da natureza e do ser. Mas também, tal pensamento supõe “uma concepção espacial do ser natural”, já que o mundo tem “uma existência inteiramente extensiva” em que cada elemento tem “um lugar objetivo”, “uma localização única”, excluindo, portanto, “a idéia de um ser em devir, em mudança”. Comparando-se tal visão com o pensamento científico contemporâneo chega-se à diferença de que “um pensa que se deve compreender o Ser antes de compreender o seu comportamento, ao passo que o outro só apreende seu ser apreendendo o seu comportamento”. Partindo-se de tal conclusão, podemos inferir que a concepção de espaço da qual somos herdeiros desde Descartes está atrelada à idéia de uma identidade do Ser, ou ainda, à idéia de substância que reduz toda realidade dos objetos a sua materialidade, a sua extensão e a sua espacialidade.

Essa ontologia do objeto é, contudo, abalada com as pesquisas científicas de Einstein, de Broglie, Von Neumann, Bohr e Heisenberg, entre outros. Ainda que, como pondera Merleau-Ponty (2000, p.144), a física não possa fornecer uma imagem clara da realidade, “é nessa junção do universo do cientista e do universo da linguagem que cumpre examinar a mecânica quântica”, de modo que é o “aparecimento de uma nova ontologia científica que, por mais discutível que seja, fará com que nunca mais se possa restabelecer a ontologia laplaciana, pelo menos com o mesmo dogmatismo”. A mudança epistemológica que ocorre de uma ontologia do objeto, típica à lógica clássica, para as teorias probabilísticas, que afirmam que a imagem estável de um objeto é apenas uma possibilidade de uma realidade vir à cena por conta de uma configuração específica

observador-aparelho-objeto, parece caminhar no sentido de que a realidade do objeto não é uma ilusão ou uma aparência, mas apenas a atualização de um campo virtual onde forças interagem.

O fenômeno estatístico não é composto, portanto, de objetos virtuais, dos quais um seria real e outros fictícios. Ele é a imagem máxima do objeto cujas situações diferentes reveladas pela medida são apenas exemplos. A razão desse esforço em direção a uma nova lógica tem a ver com a nova relação estabelecida entre a coisa observada e a coisa medida. O postulado da lógica clássica diz que, sendo o observador uma subjetividade falível, ali pode haver aparência, mas essa aparência é, de fato, redutível de direito por um melhor conhecimento do aparelho e de nossas imperfeições sensoriais. A idéia de “verdade objetiva” não é inatingível. Para os probabilistas, ao contrário, aparelho, observador e objeto fazem parte de uma realidade única existente não de fato, mas fundamentalmente, de direito, por princípio. (MERLEAU-PONTY, 2000, p.149).

Ora, é nesse sentido que entendemos que não há qualquer objetividade possível senão enquanto *atualização de um campo virtual onde forças interagem*; assim como não é possível falar em uma ontologia do objeto na medida em que este não passa de uma espacialização do pensamento. A partir do mesmo raciocínio, ao falarmos de uma crise do sujeito, temos de admitir uma crise do objeto⁴¹, já que ambos participam da mesma matriz epistemológica.

Ao analisar a obra de London e Bauer⁴² acerca dos aspectos cognitivos colocados em jogo na função *observador-aparelho-objeto*, Merleau-Ponty (2000, p.149-152) afirma que tal função só fornece “probabilidades em vista de uma medida eventual”, sendo assim, “probabilidades potenciais”, não dizendo respeito “à precisão com a qual o estado de sistema é atualmente conhecido”. Ainda, ao comparar essa função em que “a visão do observador tem das coisas” com a de “uma testemunha que olha para o observador”, comenta que a situação parece pouco mudar na medida em que o sistema *observador-aparelho-objeto* enquanto uma função passa a ser o objeto para esse *segundo observador*. Significa dizer que o observador, em virtude

⁴¹ “[...] o objeto ao qual o pensamento clássico assimila o sistema físico é uma onda de probabilidade; o papel do observador não é o de fazer passar do em-si ao para-si (como em Descartes); o objeto quântico é um objeto que não tem existência atual. O papel do observador será o de cortar a cadeia das probabilidades estatísticas, de fazer surgir uma existência individual em ato. O que faz surgir essa existência não é a intervenção de um para-si mas um pensamento que anexa a si um aparelho. [...] Toda operação da nova mecânica é uma operação no mundo, que nunca é alheia ao ato do medidor”. (MERLEAU-PONTY, 2000, p.152).

⁴² Cf. MERLEAU-PONTY, 2000, p.141-161: **La théorie de l’observation en mécanique quantique.**

de sua posição, tem um ponto de vista único daquilo que toma por objeto, porquanto sempre faça uma separação da “consciência de um Eu” de um “mundo exterior” onde se situam o aparelho e o objeto, constituindo então uma “nova objetividade” ao atribuir-lhe uma nova função.

O aparelho, em física quântica, já não tem o mesmo sentido que em física clássica. Para os clássicos, o aparelho é prolongamento de nossos sentidos. Do ponto de vista gnoseológico, os aparelhos são comparados a uma sensorialidade mais precisa, eles nos fazem conhecer o estado de uma coisa. Os aparelhos em mecânica ondulatória “deixam de ser amplificadores; eles empregam processos de desencadeamento e de avalanche, suscetíveis de provocar a manifestação, no nível macroscópico, de fenômenos extremamente pequenos, tão pequenos que a desproporção entre aquilo que é realmente percebido e o que se quer conhecer torna-se enorme”. O aparelho não nos apresenta o objeto. Realiza uma antecipação desse fenômeno, assim como uma fixação. Daí, como observa Bachelard, o caráter factício do fato científico moderno. A natureza conhecida é uma natureza artificial. Mas não será possível, apesar de tudo, reencontrar a Natureza em si? O próprio conteúdo da medida obriga-nos a conceber a medida sob um outro prisma. O ato de medir vai fixar o objeto, fazê-lo aparecer em sua existência individual. (MERLEAU-PONTY, 2000, p.150).

A mecânica quântica parece, portanto, apresentar à filosofia os eternos problemas epistemológicos que sempre tendem a retornar e que dizem respeito à possibilidade ou não de conhecer-se o *objeto em si*. E não é senão por esse motivo que o pensamento kantiano é invariavelmente utilizado como referência obrigatória para discutir-se até que ponto o objeto pode ser o resultado de uma construção ideal.

O fenômeno, em Kant, é objetivo porque fundado numa idealidade, a do tempo e do espaço. Essa idealidade faz dele outra coisa que não um fenômeno e permite-nos construir um fenômeno com valor de objeto. Ora, a mecânica quântica não tem essa virtude de integração do múltiplo que, segundo Kant, é a própria definição do pensamento objetivo. O pensamento clássico coordena os fenômenos num modelo objetivo da Natureza. É essa unificação que nos parece impossível no nível da mecânica quântica. Se uma filosofia puder corresponder à mecânica quântica, será uma filosofia mais realista, cuja verdade não será definida em termos transcendentais, e também mais subjetivista. Ao “eu penso” universal da filosofia transcendental deve suceder o aspecto situado e encarnado do físico. (MERLEAU-PONTY, 2000, p.156).

Portanto, o realismo que se pretende extrair dos procedimentos de investigação da mecânica quântica não é aquele do sentido clássico em que há uma “coincidência com um objeto em si”, mas aproxima-se do problema da percepção em que a “dualidade do corpo e do campo faz pensar

na dualidade do processo perceptivo”. Utilizando-se das obras de Destouches-Février⁴³, Merleau-Ponty (2000, p.141-161) esforça-se em demonstrar que “a ontologia da pura coisa não é a única conclusão possível da percepção”.

A percepção só desemboca na *blosse Sache* [pura coisa] se a consideramos, não em seu campo de origem, mas em sua conclusão. A ontologia de Laplace está longe de fundar-se em percepções naturais, a sua concepção da percepção é devida a uma elaboração da percepção pela cultura. [...] O que é o vento percebido? Alguém, uma coisa, um fenômeno? É as três coisas ao mesmo tempo... [...] A própria noção de escala é uma noção absolutamente incompreensível se não nos referirmos à experiência perceptiva, implicando a homogeneidade do medido e do medidor que o sujeito faça causa comum com o espaço. A idéia de um sujeito encarnado é necessária para compreender o microscópio e a microfísica. [...] É a percepção que me dá a conhecer a divisibilidade infinita do espaço e que o Ser não é composto de elementos. [...] O mundo percebido não é, de maneira nenhuma, um dado imediato. A mediação do saber permite-nos reencontrar indiretamente e de um modo negativo o mundo percebido que as idealizações anteriores nos tinham feito esquecer. Tal concepção não é um psicologismo. A percepção não nos fornece uma construção artificial da natureza. (MERLEAU-PONTY, 2000, p.160-161).

O empenho de Merleau-Ponty (2000, p.155-159) em mostrar que a percepção, mesmo não sendo um dado imediato, não é atravessada pela cultura, pelas idealizações, mantendo-se em uma atitude natural, encontra as habituais resistências que a fenomenologia enfrenta ao tentar superar o kantismo. Por isso, é forçoso retornar a Kant, ainda que seja para refutá-lo.

1.3.1 – O ESPAÇO.

Para Brunschvicg⁴⁴, existem dificuldades em lidar com o conceito de espaço em Kant porque “o espaço é, em primeiro lugar, a maneira como somos afetados”, mas, em seguida, “não é mais contingência mas necessidade intrínseca, sinônimo da possibilidade de uma constituição de um objeto para nós. Possui, então, uma significação ontológica, visto que, sem ele, não há

⁴³ Cf. MERLEAU-PONTY, 2000, p.141: **La structure des théories physiques e Déterminisme et indéterminisme**.

⁴⁴ Cf. MERLEAU-PONTY, 2000, p.40-62.

Ser”. Kant hesitaria, portanto, “entre a facticidade e a idealidade do conceito de espaço, e entre as duas não existe conciliação possível”.

Segundo Brunschvicg, essas dificuldades provêm do fato de Kant ter acreditado na possibilidade de falar do espaço numa intuição pura, de formar uma “intuição formal”. Pelo menos idealmente convém, para Kant, distinguir as coisas e o espaço, distinguir, no espaço, o continente e o conteúdo. [...] Para Brunschvicg, mesmo idealmente só há espaço povoado: “A filosofia do juízo escapa às antinomias ou, mais exatamente, as antinomias lhe escapam porque, em vez de considerar o espaço geométrico como um todo dado que a análise resolveria em seus elementos, ela coloca-se na origem da ação que engendra o espaço”. A noção de espaço é o sinal de uma tensão, é uma experiência carnal prolongada pelo nosso pensamento para além de seus próprios limites. “O nosso corpo é o instrumento do trabalho pelo qual ordenamos o horizonte de nossa vida cotidiana, e permanece o centro de referência em relação ao qual se determinam as dimensões fundamentais do espaço [...]”. (MERLEAU-PONTY, 2000, p.42).

Entre o “absoluto newtoniano” e a “relatividade cartesiana”, o espaço, na proposição de Brunschvicg, liberta-se de um “ponto de fixação” e da “medida verdadeira”, e devolve-lhe sua “atividade coordenadora” que, embora possa estender-se ao infinito, mantém no corpo “sua origem” e seu “centro de perspectiva”, resultando em um dado relativo ao nosso corpo. Segundo Merleau-Ponty (2000, p.43), tal solução permite-nos recusar a escolha forçosa entre “conceber a matéria extensa como estendendo-se ao infinito, ou reduzir o espaço à matéria finita” e, portanto, “a concepção do espaço como um continente”. [...] “O espaço não é finito nem infinito”. Ele é “indefinido porque está posto diante de um sujeito a-espacial”. As implicações epistemológicas que Brunschvicg introduz é a de que, em não havendo mais uma idéia de Natureza como sistema de princípios e leis, não temos mais que considerar um *a priori* e um *a posteriori* da Natureza, não cabendo mais distinguir entre aparência e essência, seja em nós ou fora de nós. Quanto às implicações históricas, podemos supor que não haja uma realidade construída segundo leis necessárias, conforme pressuponha Descartes, mas apenas sincronismos nos quais se tenta encontrar leis que não lhe preexistem, tal como Foucault assevera em sua busca por uma arqueologia do saber.

A questão, colocada por Kant, de um *a priori* no entendimento é frontalmente abordada pela fenomenologia que busca superar o idealismo transcendental – que ainda tende a alojar na consciência os aspectos cognitivos do Ser –, abrigando na experiência perceptiva a existência da Natureza e a presença do outro. Todavia, aqui, a fenomenologia encontra um desafio imenso, já que nossa percepção é constantemente pervertida pela reflexão, pela cultura, criando uma *impossibilidade*⁴⁵ entre um mundo possível e um mundo atual. Segundo Merleau-Ponty (2000, p.64), Schelling teria descoberto “aquilo que Leibniz já tinha sugerido: a percepção nos ensina uma ontologia que ela é única a poder nos revelar”. Daí, para Schelling – diversamente de Fichte, que acreditava que “toda aparência de subjetividade” é derivada da consciência –, “o papel do mundo percebido como ambiente de experiência em que não há projeção da consciência sobre todas as coisas, mas participação da minha própria vida em todas as coisas, e reciprocamente”. Conforme aponta Merleau-Ponty (2000, p.117), “a fenomenologia quer descobrir uma passividade originária, por oposição à passividade secundária do hábito” e, nisto, Husserl distingue-se de Kant, pois “a ‘síntese passiva’, que faz com que eu perceba a coisa, nunca é pensada como construção do Eu. [...] O que é criado pela atividade do homem são os objetos culturais, as ‘idealizações’, como dirá Husserl no final de sua vida”. Ora, o que a fenomenologia persegue é uma estrutura pré-reflexiva, pré-cognitiva, cuja percepção de um mundo vivido supõe a existência de um corpo e a presença de outrem⁴⁶.

⁴⁵ “O que faz a diferença entre o mundo possível e o mundo atual são as impossibilidades, impossibilidades estas que, segundo Leibniz, são o segredo de Deus”. (MERLEAU-PONTY, 2000, p.65).

⁴⁶ Trata-se, no presente caso, de uma filosofia transcendental muito diferente daquela de Kant: a consciência, mesmo reduzida, conserva um recanto nela própria, uma zona fundamental e originária sobre a qual é construído o mundo das idealizações. Kant ignora os “graus inferiores da constituição”, ou seja, a infra-estrutura que precede os atos de idealização, e que fornecem uma base quase natural para o desenvolvimento do Ego cogito, porque o que interessa em primeiro lugar a Kant é a constituição dessas idealizações que são a ciência e a filosofia. Husserl, por seu lado, quer compreender aquilo que não é filosófico, o que antecede a ciência e a filosofia: daí seu interesse por esse trabalho preliminar pelo qual se constitui uma coisa prévia e que é da ordem do primordial; daí a descrição do papel do corpo na percepção. Toda a filosofia da ciência supõe que o problema está resolvido em seus graus mais baixos: Kant, por exemplo, não coloca o problema do Outro. (MERLEAU-PONTY, 2000, p.117).

O estabelecimento de um momento pré-reflexivo parece não ser uma ambição somente da fenomenologia, mas também de autores *pós-estruturalistas* como Deleuze e Foucault que procuram um campo de construção do sentido em um ambiente pré-cognitivo em que a consciência seja expurgada de sua potência ativa e unificadora na intelecção da realidade, deslocando o mundo interior e, por vezes, solipsista onde se aloja o sujeito categórico, para formas mais plurais e abertas a uma exterioridade em que o pensamento possa mover-se. Trata-se de um esforço permanente para superar a crítica kantiana, para desterritorializar o pensamento de seu campo transcendental, acomodando-o – ou melhor, colocando-o em movimento –, na medida do possível, em uma subjetividade desprovida de centralidade, exposta ao mundo empírico⁴⁷.

1.3.2 – O CORPO.

Tentando superar as ambigüidades de Husserl quanto ao papel da consciência na cognição do mundo, Merleau-Ponty estabelece o corpo como órgão do “eu posso” (*ich kann*), como “excitável”, como “sujeito-objeto”, aparecendo como o “zero da orientação”.

Quando toco minha mão esquerda com minha mão direita, minha mão tocante apreende minha mão tocada como uma coisa. Mas, de súbito, dou-me conta de que minha mão esquerda começa a sentir. As relações se invertem. Fazemos a experiência de um recobrimento entre a contribuição da mão esquerda e a da mão direita, e de uma inversão de suas respectivas funções. Essa variação mostra que se trata sempre da mesma mão. Como coisa física, ela continua sendo sempre o que é e, no entanto, é diferente segundo for tocada ou tocante. Assim eu me toco tocando, realizo uma espécie de reflexão, de *cogito*, de apreensão de si por si. Em outras palavras, meu corpo torna-se sujeito: ele se

⁴⁷ Mas a fenomenologia não demonstra ter tantas certezas quanto parecem ter os pós-estruturalistas de que a consciência possa ser abolida como estrutura fundamental na cognição do mundo. “Husserl oscila”, como mostra Merleau-Ponty (2000, p.118), entre “a ruptura com a atitude natural” e “a compreensão desse fundamento pré-filosófico do homem”. Para Husserl, “o irrefletido” desempenha tanto “o papel de fundante e de um fundado; e refletir é, então, desvelar o irrefletido”, no que residiria aí “um certo estrabismo da fenomenologia: aquilo que, em que certos momentos, explica, é o que está no grau superior; mas em outros, ao contrário, o que é superior a apresenta-se como tese sobre um fundo”. Assim, “a fenomenologia denuncia a atitude natural e, ao mesmo tempo, faz mais do que qualquer outra filosofia por reabilitá-la”. De modo que, somente no final de sua obra, Husserl irá considerar “como um traço essencial da fenomenologia que o mundo das idealizações seja construído sobre um mundo pré-reflexivo, um ‘Logos do mundo estético’, o *Lebenswelt*”.

sente. Mas trata-se de um sujeito que ocupa espaço, que se comunica consigo mesmo interiormente, como se o espaço se pusesse a conhecer-se interiormente. Deste ponto de vista, é certo que a coisa faz parte de meu corpo. Há entre eles uma relação de co-presença. O meu corpo aparece como “excitável”, como “capacidade de sentir”, como “uma coisa que sente”. (MERLEAU-PONTY, 2000, p.123).

Analisemos o que foi dito. Epistemologicamente, temos que o corpo, aqui, atua como uma espécie de matriz perceptiva do mundo: não só as coisas passam por ele, como ele próprio passa por si. Aqui, esse sujeito não é mais uma substância extensa nem pensante, mas, quando muito, ambas. Entre Espinosa⁴⁸ e Leibniz⁴⁹, a proposição de Merleau-Ponty parece situar-se em uma paralela. O corpo, se ainda coubesse dele dizer que é uma substância, é simultaneamente extenso e pensante, já que tanto define uma espacialidade como conhece a si mesmo. Mas, esse corpo que ocupa espaço é também um espaço que reconhece a si mesmo enquanto tal. Como *espécie de cogito*, o corpo também marca o “zero da orientação”, como aquilo a partir do qual torna-se possível não só a reflexão, mas que também absorve o mundo, enquanto alteridade, em um campo único, já que ele existe enquanto habitante do mundo, *no* mundo, e não fora dele.

Eu organizo com meu corpo uma compreensão do mundo, e a relação com o meu corpo não é a de um Eu puro, que teria sucessivamente dois objetos, o meu corpo e a coisa, mas habito o meu corpo e por ele habito as coisas. [...] a consciência que tenho de meu corpo é uma consciência escorregadia, o sentimento de um poder. [...] É dele que procedem todos os lugares do espaço: não só porque a localidade dos outros lugares se concebe a partir do lugar do meu corpo, mas também porque meu corpo define as formas “otimais”; quando observamos algo através do microscópio, diz Husserl, há uma estranha teleologia do olho, a qual faz com que este seja instintivamente chamado por uma forma ótima do objeto. É a atividade do corpo que define essa forma; e assim é estabelecida em nós a idéia de um *Rechtgrund* [fundamento de direito], a partir do qual será formado todo o conhecimento. Eu poderia em seguida deslocar as normas, mas a idéia de norma foi fundada por meu corpo. O absoluto no relativo, eis o que meu corpo me proporciona. Mas se não existem coisas sem a freqüentação de meu corpo, a coisa dada ao meu corpo está longe ainda de ser a “pura coisa”, ela permanece retida como uma lasca no interior do meu corpo. O sujeito é levado às coisas por seu corpo, mas o papel de seu corpo ainda não é consciente. É preciso que eu aprenda a considerar meu corpo como um objeto, pois o meu corpo ainda não está completamente objetivado. [...] Um indivíduo que só tivesse olhos, diz Husserl, não teria o conhecimento de si mesmo. Falta-lhe um espelho. Faltam-lhe os outros. Até aqui, temos apenas uma coisa solipsista como o corpo. (MERLEAU-PONTY, 2000, p.123-124).

⁴⁸ O qual propõe a existência de apenas uma substância: a infinitamente infinita: Deus; da qual “herdamos” apenas os seus dois atributos: o pensamento e a extensão.

⁴⁹ Para quem existem infinitas substâncias: as *mônadas*, que podem ser extensas ou pensantes, além de Deus, única e infinita.

Simultaneamente sujeito e objeto, o corpo é *matriz, grau zero da orientação* com as coisas. O corpo, contudo, não pode ser entendido aqui como um mero recurso tautológico que transfere o local da cognição de uma consciência para seu suporte material, como uma espécie de receptáculo da alma. “Essa percepção de outrem, que faz com que eu apreenda o corpo como habitado, não consiste em transferir para o corpo de outrem o que eu sei [...]. A *Einfühlung* [empatia] é uma operação corporal”. Ou seja, a presença de alguém não nos é dada por seu conhecimento, por uma atividade originalmente reflexiva, mas por uma *estesia*, uma percepção, tal qual quando nos apercebemos do vento que sopra em nosso sentido ou do sol que nos aquece. É uma situação complexa em que não sabemos o que exatamente nos toca, mas temos a certeza da presença de algo que cria entre nós e o mundo um vínculo, uma *espacialidade comum*. Ao apertar a mão de outrem “acabo sentindo alguém no fim dessa mão: perceber outrem é perceber não só que lhe aperto a mão, mas que ele me aperta a mão”. Há uma simultaneidade nesta ação que faz com que a relação sujeito-objeto dissolva-se em um campo *intersubjetivo* em que não há anterioridade de nenhuma das partes no ato desse reconhecimento. “Eu não projeto no corpo de outrem um Eu penso, mas apercebo o corpo como percipiente antes de apercebê-lo como pensamento. [...] Essa relação carnal com o outro é absolutamente indispensável para pensar uma *blosse Sache*”. De modo que não possamos afirmar que os objetos existam “antes”⁵⁰ de minha relação com o mundo, antes que eu possa estar *no* mundo enquanto algo que *se espacializa*. “As minhas percepções vão tornar-se eventos localizados no espaço e no tempo. Vou converter-me em *Raumding*, coisa espacial”⁵¹.

⁵⁰ “Existe uma universalidade primeira da sensação. O universal não é o conceito, mas essa percepção em carne e osso, fundamento da minha relação com os outros”. (MERLEAU-PONTY, 2000, p.129).

⁵¹ Cf. MERLEAU-PONTY, 2000, P.125-126.

Se o corpo é algo que se espacializa, então o que é esse espaço onde se situa o meu e os demais corpos? Como denominar esse espaço onde se dão as espacializações que os corpos operam? Segundo Merleau-Ponty (2000, p.126-130), Husserl já havia alertado que “para constituir o mundo da ciência, é preciso supor um *Umwelt* [ambiente, meio] prévio” onde as coisas se dão, onde os objetos emergem. Talvez a Natureza, entendida enquanto a própria Terra, seja esse solo onde as relações espaciais entre os corpos e as coisas se dão.

Para Descartes, a Terra é apenas um corpo entre outros, mas para a percepção originária a Terra é indefinível em termos de corpo: ela é “o solo de nossa experiência”. Dela não se pode dizer que é finita ou infinita, não é um objeto entre os objetos, mas a matriz em que se engendram os objetos. (MERLEAU-PONTY, 2000, p.127).

A Terra, talvez como o *Ilimitado*, como um *plano de imanência*. De todo modo, “não podemos pensar sem referência a um solo de experiência desse gênero”, pois aqui a Terra também surge como um campo de possibilidades antes de se constituir num campo de objetos: “a Terra pode ser considerada como portadora de todo o possível”, ou ainda, “a Terra como *Offenheit*, como abertura, com horizontes que são apenas horizontes”. Ora, ainda que não se confesse, acreditamos, mais uma vez, que haja aqui um ponto de contato entre a fenomenologia e o pós-estruturalismo na busca de um campo pré-reflexivo que rompa com a tradição epistemológica fundada na dicotomia *consciência-mundo*. Para a fenomenologia, ao menos, “tudo o que se passa não se explica pela interioridade, nem pela exterioridade, mas por um acaso, que é a concordância entre esses dois dados, e que é assegurada pela Natureza”. Quem define, ou melhor, quem percebe e dá sentido às coisas não está localizado no pensamento seja por uma positividade ou passividade do mesmo diante dos objetos, mas é nesse *intermundo*, nesse espaço comum que se cria entre meu corpo e as coisas que os objetos vêm à cena.

Não se podem deduzir das “puras coisas” as nossas relações com o nosso corpo, com os seres percebidos e com os outros seres percipientes. Cumpre admitir, portanto, que este mundo não é aparência em relação àquele das puras coisas mas, ao contrário, que é fundador em relação a essas puras coisas. (MERLEAU-PONTY, 2000, p.128).

Aqui, a questão epistemológica ganha uma nova configuração, mas está longe de ser solucionada, já que o corpo persiste como absoluto, como *grau de zero da orientação*, situando-se num plano pré-reflexivo antes do qual não se pode pensar. Por isso, a pergunta de Husserl sempre retorna: “deve-se passar da *doxa* à *épistémè*, ou da *doxa* à *Urdoxa*, à *doxa* primordial?”.

Parece que andamos em círculos, voltando sempre àquele momento de tentativa de superação das aporias socráticas. A força do conceito de natureza reside, em parte, dessa mesma indagação, já que a *physis* grega aparece em um momento anterior a toda especulação sobre a origem do próprio conhecimento. A natureza dá o conforto desse solo do qual participamos e pertencemos inexoravelmente até o dia em que dele *fomos expulsos por procurar o conhecimento*⁵². A busca pelo fogo primordial, pela árvore do conhecimento, criou um abismo entre nós e o mundo⁵³. Por isso, a Terra, enquanto solo, ou plano de imanência, a partir do qual as coisas operam, permanece como aquilo através do qual nós mantemos uma “relação de caráter original e primordial”, como espaço em que “todos os objetos podem ser apresentáveis originariamente”. Ilimitado, esse solo é sempre o mesmo, porque as fronteiras e limites que impomos a esse *continuum* não passam, de alguma forma, de arbitrariedades, de diferenciações, que fazemos no mundo ao procurar dotar de sentido os inúmeros fenômenos que nele ocorrem.

“Aonde quer que eu vá, daquele lugar faço um *Boden* [solo, terra]. Ligo o novo solo ao antigo em que habitei. Pensar duas Terras é pensar uma mesma Terra”. Não há duas Terras, porque a velocidade, ou o sobrevôo, do pensamento é tão infinita quanto o solo absoluto que percorre. E não é senão quando o habitamos, traçando um círculo em sua vastidão, espacializando

⁵² Talvez, possamos ilustrar esse corte epistêmico, que separa o homem da natureza, o corpo do conhecimento, pela passagem bíblica descrita no **Gênesis** em que ocorre a expulsão de Adão e Eva do paraíso. Justamente por terem provado da árvore do conhecimento e descoberto que estavam nus, por punição divina, ambos passam então a distinguir o bem do mal.

⁵³ A partir do qual, podemos também pressupor uma tentativa de reconciliação com esse mundo, que, de modos diferentes, teria sido suscitada por parte de autores como Husserl e Heidegger.

o movimento que lhe atravessa, que encontramos a segurança do finito que o território lhe assegura.

I.3.3 – A NATUREZA.

Retornemos à noção de espaço. O que, através da ciência, sabemos sobre o espaço?

- 1) O espaço euclidiano não pode ser considerado uma condição a priori de nossa ciência e de nossa experiência. Não é uma estrutura de direito. Os geômetras não-euclidianos, ao generalizarem a noção de espaço, fazem do espaço euclidiano um caso particular.
- 2) Os espaços não-euclidianos mostram-nos que o espaço euclidiano não é uma estrutura privilegiada de fato. Não é o único espaço real entre todos os espaços possíveis. Pode-se considerar que ele é um aspecto que o espaço não-euclidiano adquire em pequenas distâncias.
- 3) A própria questão da natureza do espaço não tem sentido.
(MERLEAU-PONTY, 2000, p.163).

A partir da análise da obra de Reichenbach⁵⁴, Merleau-Ponty (2000, p.165-169) afirma que “não há experiência da geometria pura na qual possamos apreender a estrutura do espaço”, o que colocaria em dúvida a idéia de uma natureza em si do espaço. “A parte que compete à estrutura do espaço e à física do meio só pode ser estabelecida por um espírito que conhece o espaço a partir do exterior”, o que implicaria na admissão de um *kosmos théoros* [contemplador do mundo]. O espaço então não seria então nem euclidiano, nem riemaniano⁵⁵. “O espaço não é algo. As diferentes geometrias são métricas, e as métricas não são nem verdadeiras nem falsas e, por conseguinte, os resultados dessas diferentes métricas não são alternativas”. Já Bergson, a partir de uma interpretação da teoria da relatividade, alega que “não existe mais tempo nem

⁵⁴ Cf. MERLEAU-PONTY, 2000, p.165: **Atome et cosmos**.

⁵⁵ O espaço riemaniano, que admite a ciência relativista de Einstein, não seria exatamente real, mas objetivo, na medida em que “permite integrar melhor os resultados da física moderna que o espaço euclidiano”. Nesse caso, “pode-se falar, portanto, de um espaço fechado, de tal sorte que ao percorrê-lo se retorna ao mesmo lugar”, o que tornaria a sua “verificação experimental relativa”. De todo modo, “os resultados da teoria da relatividade, se confirmam a objetividade do espaço riemaniano, não nos autorizam a dizer que o espaço é riemaniano”. Assim, “a idéia do espaço fechado não deve ser considerada como retorno a uma tese finista e como uma superação do relativismo kantiano mas, ao contrário, como sua plena realização (tal é a posição de Brunschvicg)”. (MERLEAU-PONTY, 2000, p.167).

espaço se não houver mais coisas, se não tiver figura”, de modo que “para restabelecer as coisas e, por conseguinte, o tempo e o espaço, é forçoso devolver ao mundo uma figura; mas isso porque se terá escolhido um certo ponto de vista, adotado um sistema de referência”. Todavia, Merleau-Ponty (2000, p.169-170) parece contestar tal posição em duas frentes. Primeiro, colocando que “Bergson, com muita freqüência, só reivindica para a filosofia o direito de uma intuição do tempo diferente das determinações da física, e parece dizer que a essência do espaço esgota a intuição do espaço”⁵⁶, alegando que “a física só é possível se puder ter uma percepção do espaço”. Segundo, questionando se a noção de espaço deva se submeter às determinações da física, mesmo quando essa seja formulada por físicos ou matemáticos adeptos da idéia de um espaço riemaniano. Conclui, então, afirmando: “Não se pode dizer que o espaço é riemaniano, nem dizer que é não riemaniano, no máximo pode-se falar de tendência para curvar o espaço. O espaço perceptivo é polimorfo”.

Bergson esforça-se por conceber a relatividade filosoficamente. Encontra na doutrina dos físicos um elemento absolutamente válido: a concepção de um tempo que não seria independente dos nossos instrumentos de medição e que seria concebido tal como nossos instrumentos de medição nos ajudam a defini-lo. [...] Não obstante, se *Duração e simultaneidade* não foi entendido pelos físicos quando de sua publicação, a física aproximou-se depois de Bergson e até inspirou-se em alguns de seus temas. Admitiu-se que a pluralidade dos tempos não era necessária, que era preciso distinguir tempo vivido, tempo atribuído, tempo real e tempo possível. [...] Bergson talvez tenha deformado a física relativista, mas a física tornou-se bergsoniana. (MERLEAU-PONTY, 2000, p.175, 177,178).

Todavia, se *a física tornou-se bergsoniana* em parte por ter feito uma crítica da continuidade na medida do tempo, também é possível afirmar que a física considera a admissão da intersubjetividade e a coexistência dos mundos como fato, de modo que a mesma crítica ao dogmatismo do tempo único possa ser estendida ao espaço quando a ciência admite a existência de um meio “do qual não se poderia dizer que não é nem temporal nem espacial”. Segundo Merleau-Ponty (2000, p.178-179), Bergson “é censurado por ter acreditado que essa experiência

⁵⁶ Tal é, segundo Merleau-Ponty, a tese de Bergson em **O pensamento e o movente**.

do tempo, com o qual estamos em contato, e que deve se comparar à ciência, é inteiramente fechada sobre si mesma e sem relação com o tempo científico”, separando radicalmente a filosofia da ciência; separação que o leva a conceder “brutalmente o espaço à ciência e o tempo à filosofia”.

Bergson erra ao falar de uma experiência interna do tempo sem admitir que o espaço possa ser objeto de considerações idênticas. Em *Duração e simultaneidade*, não declara ele que “a medida [do espaço] esgota a sua essência”? A ciência atinge o absoluto no que diz respeito ao espaço. Não se deveria reencontrar o espaço polimorfo do nosso mundo vivido, que é freqüentado antes das métricas, sejam elas euclidianas ou não-euclidianas? (MERLEAU-PONTY, 2000, p.179).

A dívida, ou mesmo o descaso, de Bergson com o espaço é compreensível quando olhamos em retrospectiva para a tradição filosófica desde, pelo menos, Hegel. O espaço como mero suporte do movimento histórico, como natureza objetivada. O espaço como dado, como materialidade, como um mundo povoado de objetos passíveis de evidência. Daí nossa insistência em tratar do espaço pelo viés epistemológico que teria outorgado ao lugar da cognição o próprio espaço do objeto. A epistemologia como a instituição de um método que se faz espacializando.

Há entre *natureza* e *espaço* uma estreita relação. Se tomarmos a concepção de Laplace⁵⁷ que supunha “a idéia de um ser ilimitado dominando a Natureza”, ser esse “contemplador do mundo”, dominando-o por meio de “um sistema de leis eternas, *de direito* irredutíveis à unidade” e que “dão conta da totalidade dos fenômenos”, havemos de entender também esta natureza como um “Todo exposto, composto de uma infinidade de pontos temporais e espaciais” em que o espaço e o tempo “devem ser ao mesmo tempo rigorosamente distintos e rigorosamente correlativos”. Distintos, pois “nenhuma confusão pode existir entre o espaço, ordem dos acontecimentos simultâneos, e o tempo, ordem das sucessões”. Correlativos, pois “o tempo e o espaço formam um sistema”, em que “só se pode conceber um dos dois servindo-se do

⁵⁷ Cf. MERLEAU-PONTY, 2000, p.183-184.

outro”. Tal concepção, segundo Whitehead⁵⁸, leva-nos a crer que a única realidade possível encontra-se no instante atual: o “*flash* do presente” em que “o tempo se reduz ao instante pontual”; “idéia segundo a qual cada ser ocupa o seu lugar, sem participação nas outras existências espaço-temporais”. Todavia, julga Whitehead, “é impossível pensar existências espaço-temporais pontuais, compor o mundo a partir de tais relâmpagos. Essas existências pontuais nada mais são do que o resultado de um trabalho do pensamento, de um trabalho de divisão”⁵⁹. Assim como em Foucault (2004a, p.28) “o saber não é feito para compreender”, mas “para cortar”, ou ainda como em Deleuze e Guattari (1997a), que o conceito é aquilo que povoa o plano de imanência através de recortes feitos no caos, podemos inferir que Whitehead acredita que a questão epistemológica esteja mais próxima de um mapeamento da natureza, de uma organização do mundo, do que de um desvelamento de uma verdade que se esconderia por trás das coisas. “As bordas da natureza estão sempre esfarrapadas (*ragged edge*)”, acredita Whitehead, fazendo-nos supor que os limites entre suas partes, entre os objetos que a povoam, sejam muito mais tênues que uma certa precisão científica possa supor.

Quando pensamos em um determinado evento, por mais cotidiano que este o seja, como, por exemplo, *um cão atravessando uma rua*, tendemos a decompor esse todo que percebemos como uma duração em várias partes: *o cão, a rua*, e o que mais seja possível nominar. Conferimos a um evento que nos é dado como uma cena sua decupagem em conceitos personificados. Um processo de diferenciação, sem dúvida, mas que não institui nada de original, nada de autêntico, a um evento que é evidentemente único. Neste caso, partilhamos apenas de

⁵⁸ Cf. MERLEAU-PONTY, 2000, p.183-200.

⁵⁹ É essa idéia que nos apresenta a natureza como aquilo em que estamos, aquilo a que estamos misturados. A natureza é, portanto, aquilo em que estamos, é mistura, e não o que contemplamos de longe, como em Laplace. A consequência disso é tornar impossível um pensamento substancialista. Não existe mais um meio que nos permita considerar os diferentes fenômenos como reveladores de várias substâncias, ou como atributos de uma única substância.

uma subjetividade instituída, daquilo que já foi previamente determinado ao nosso olhar. A natureza, aqui, decompõe-se em objetos que se referem a conceitos pré-estabelecidos, retalhando o real em partes iguais aos signos que já nos habituamos a identificar: *o cão, a rua*. O pensamento territorializa-se em cada conceito, ao invés de instituir um sentido novo a um evento que nos atravessa como um instante indivisível.

Além da questão epistemológica, o que está aqui em jogo é também uma crítica à noção de matéria e de substância⁶⁰. Noções, como já vimos, caras tanto à filosofia e à ciência como ao espaço. Tocá-las significa atingir pressupostos fundamentais tanto à física quanto à metafísica já que ambas constroem seus arcahouços epistemológicos e teóricos a partir das mesmas. Assim, *o cão e a rua*, enquanto objetos identificáveis, permanecem imutáveis. Serão sempre as materialidades que convencionamos a substancializar, enquanto os eventos perdem-se na tentativa de fazer coincidir o espaço do acontecimento com uma somatória ordenada de objetos espacializados. *O cão e a rua* são como que abstrações de nosso pensamento, o que não significa que sejam falsas ou imaginadas, mas deslocadas de seu contexto, da trama de relações em que se inserem, apenas pontuam as sobras de um acontecimento⁶¹.

⁶⁰ “A concepção tradicional do espaço e do tempo como continentes, como ‘aquilo em que a natureza está instalada’, impõe uma concepção da matéria e da substância. A matéria só pode ser uma entidade substancial da qual todos os fenômenos serão atributos. Os acentos de nossa experiência são assim deslocados do atributo para a substância. Realiza-se desse modo um simples processo de pensamento, legítimo sem dúvida se é consciente, e que consiste na passagem do sensório, ou da consciência ou revelação sensível (*sense-awareness*), à discursividade (*discursion knowledge*). O ‘curso da natureza’ foi interpretado como ‘a história da matéria’, ‘como as probabilidades da matéria na aventura da natureza’. ‘Se temos que procurar uma substância em alguma parte, eu a encontrarei nos eventos’. O evento opõe-se naturalmente ao objeto. [...] O objeto é o que não passa, o eterno, o reconhecível, e o evento o que só aparece uma vez, o único”. (MERLEAU-PONTY, 2000, p.189).

⁶¹ “O objeto não é estranho ao evento e reciprocamente, mas não à maneira da criação continuada cartesiana, porque dizer que os objetos são eventos continuados seria repetir o erro de Descartes. É a crítica da localização única que deve tornar possível a concepção do objeto e do evento. O objeto é a propriedade focal à qual se podem ligar as variações submetidas a um campo de forças. [...] O objeto é a maneira resumida de assinalar que houve um conjunto de relações. A abstração não é um nada: recolocada em seu contexto, ela é verdadeira. O que é verdadeiro é que algo continua a estar aí e em tal momento ou que ‘a Natureza compreende em si enormes permanências’. [...] Mas essa abstração que é o objeto deve continuar sendo uma abstração. Pensar a Natureza como passagem do evento ao objeto é tomar ‘nossas abstrações por realidades’. Só podemos compreender a natureza do Ser se nos referirmos ao nosso ‘despertar sensível’ (*sense-awareness*), à percepção em estado nascente”. (MERLEAU-PONTY, 2000, p.190).

O espaço pode então ser definido não como sendo um atributo da matéria ou da substância, mas através das forças que, colocadas em jogo em um evento, relacionando-se em um determinado sentido, possibilitam o surgimento tanto dos objetos como do acontecimento. A materialidade sendo então uma forma entre outras de atualização do espaço; como aquela que propicia senão sua maior visibilidade sua maior chance de captura. Aqui o espaço adquire o sentido de um agenciamento de forças que lhe dá consistência e coesão interna, criando um campo de acolhimento ao qual as forças que nele interagem também lhe pertençam. Trata-se evidentemente de um campo virtual de forças que permite que os objetos existam e que possam ser atravessados por diversos espaços sem, contudo, confundir-se com eles, mantendo simultaneamente uma relação tanto de pertencimento e de inclusão, como de diferenciação. Enquanto corpos, por exemplo, somos atravessados constantemente por esses espaços virtuais que, no entanto, só são percebidos a partir do momento em que nos damos conta que somos acolhidos por ele. É por esses espaços que diferenciamos-nos e identificamos-nos, diferenciamos e identificamos objetos, e que somos diferenciados e identificados pelo conjunto de outros objetos que pertencem, a um dado momento, ao mesmo espaço. No entanto, esquecemo-nos constantemente de que esse espaço de acolhimento seja efetivamente um espaço porque tendemos sempre a fixar-nos naqueles espaços materiais com os quais podemos compartilhar a certeza de sua existência. Existência que, por sua vez, nos é assegurada pela homogeneidade que o padrão de uma medida universal pode oferecer. É, nesse sentido, muito mais fácil ter a certeza de nossa existência a partir de uma compreensão *do* mundo do que *no* mundo. Sentimo-nos mais seguros fixando-nos em territórios que a “exatidão” dos conceitos e da discursividade asseguram-nos do que nos diluindo e desterritorializando em um mundo em que os outros, enquanto extensões de uma mesma trama, nos confundem. Com isso, perdemos a chance de vislumbrar os acontecimentos, pois preocupamo-nos mais com os significados do que com os sentidos.

I.4 – SUBJETIVIDADES.

Desfeita a correspondência entre materialidade e espaço, podemos então entendê-lo a partir de uma relação mais plástica que se estende à noção de subjetividade. O espaço percebido como um campo de acolhimento ou agenciamento de forças que interagem e – enquanto tal – lhes pertencem, define um mundo de objetos possíveis, de *compossibilidade*. O espaço não só como território, mas como territorialização, como um campo de atualização de virtualidades. Capaz de atravessar e ser atravessado por outros espaços. Capaz de fazer surgir e acolher tanto o acontecimento como diversos objetos em seu interior que passam então a manter uns com os outros uma relação de vizinhança que lhes garantam uma relação de pertencimento com esse todo. Um todo que, contudo, não tem seus limites fechados, mas apenas bordas esfarrapadas, permitindo que, de suas dobras, de suas zonas de interface com outros espaços, ou com um fora ilimitado, as forças que nele interagem busquem linhas de fuga, encaixes com outros campos de significação, com novos acontecimentos. Dentro desses espaços de pertencimento, encontra-se estabilidade e segurança, ganha-se significado; saindo desses espaços, perde-se a orientação, mas busca-se sentido.

Um corpo. Um único corpo pode e é atravessado por múltiplos espaços embora só possa encontrar alguma identidade ao refugiar-se em um único abrigo, ao apelar à transcendência de um sujeito. A fenomenologia de Merleau-Ponty procura afastar a transcendência tomando o corpo como “grau zero da orientação”; o pós-estruturalismo de Deleuze e Guattari redescobre o plano de imanência. Ambas procuram dissolver o peso de um sujeito que tem diante de si um mundo, ambas buscam um índice, mínimo ou máximo, de indeterminação do sujeito.

Apesar de intrinsecamente ligados, não devemos, contudo, confundir *subjetividade* com *sujeito do conhecimento*. Esse sujeito vinculado à noção de identidade é aquele que faz um corte epistêmico no mundo, possibilitando que utilizemos o espaço como uma matriz do conhecimento. Por outro lado, temos a herança de Heráclito: *o ser não é, tudo está em devir; o ser é o ser do devir enquanto tal*. Dois pensamentos inseparáveis, “pois não há ser além do devir, não há o um além do múltiplo; nem o múltiplo, nem o devir são aparências ou ilusões”; não há tampouco “realidades múltiplas ou eternas que seriam, por sua vez, como essências além da aparência”; o múltiplo sendo “a manifestação inseparável”, “o sintoma constante do único”⁶². Aqui já não temos mais a possibilidade de coincidir o sujeito consigo mesmo, pois não há identidade possível senão multiplicidade. Um obstáculo para o exercício do poder na medida em que os espaços identitários não são mais passíveis de demarcação na objetividade de um espaço físico e mensurável, mas dissolvem-se na multiplicidade de um ser em transmutação. Aqui não há corte epistêmico, tampouco a chance do espaço nos servir de matriz epistemológica, senão como possibilidade de acolher o acontecimento. Possibilidade que exige que tomemos o tempo e o espaço como virtualidades.

Podemos diferenciar a *subjetividade* do *sujeito*, oferecendo-lhe um índice de indeterminação. A subjetividade já não se encontra alojada em alguém como um sujeito. A rigor, seria melhor falar em subjetividades, já que seus sentidos diferem segundo cada autor, segundo cada “personagem conceitual”. Tomemos dois exemplos: a fenomenologia de Merleau-Ponty e o pós-estruturalismo de Deleuze e Guattari.

A partir de Husserl, Merleau-Ponty (2000, p.180-181) diz que:

Eu formo a idéia dos outros recorrendo à minha relação com as coisas. Só posso apreender os outros como ocupando situações no interior do meu mundo. É porque duas consciências têm em comum a porção externa do campo de experiência exterior de

⁶² Cf. DELEUZE, 1976, p.19.

ambas que o seu tempo é uno. [...] Essa co-percepção não é percepção idêntica. Há toda a movimentação que se quiser. É simplesmente a posição de uma unidade, ou seja, uma simultaneidade filosófica e não física. Se o físico crê reencontrar um mundo por trás das equações, é porque há nele participação nessa intersubjetividade. Essa simultaneidade filosófica emerge de nossa pertença ao mundo enquanto mundo donde surgimos. Ela desvela uma estrutura escondida desse mundo, que se atesta quaisquer que sejam as espessuras espaço-temporais que possam nos separar.

Merleau-Ponty encontra na *intersubjetividade* o conceito que melhor remete à condição de um *ser* que não se define pela negação de um outro, pois estende seus domínios para fora de um *si*, diluindo-se em uma exterioridade, permitindo-se experimentar o mundo e por ele ser mais diretamente afetado. Procurando um *plano pré-epistemológico* para situar seu pensamento, ele encontra no conceito de *corpo* não um mero substitutivo da consciência como lugar do sujeito epistemológico, como se aquele fosse, a partir de então, o ponto de partida de suas intencionalidades. Ao contrário, o corpo não pensa ou reage ao mundo, mas está e integra o mundo em contínua permanência – como *carne do mundo*, como *intermundo* – em que o que importa é sua experiência não como psiquismo nem como transcendência, mas como estesia, como *intersubjetividade*, e em que o sentido se dá sempre na existência, não como redução, mas como fundação, como instituinte.

Já Deleuze e Guattari (1997a) consideram que qualquer coisa como um sujeito não passa de um tipo psicossocial que pertence à história, enquanto “os personagens conceituais são do devir”. Assim, o personagem conceitual é como o autor do plano sobre o qual estabelecerá seus conceitos, e, nesta medida, atua duas vezes: fazendo um recorte no caos através de um plano de imanência e criando os conceitos que vão povoá-lo. Ocorre que se o personagem conceitual é como que “o sujeito de uma filosofia” ou “agente de enunciação” que se remete ao tipo psicossocial sem “jamais se confundir” com ele, significa dizer que não há uma relação causal entre ambos, do mesmo modo que não se pode dizer “que as desterritorializações e reterritorializações do pensamento transcendem as psicossociais”, nem que aquelas se reduzam a

essas ou sejam delas uma abstração, “uma expressão ideológica”. Sem dúvida, não é o filósofo enquanto sujeito histórico, enquanto tipo psicossocial ele mesmo, o autor do plano de imanência ou o criador de conceitos, embora inevitavelmente interaja com ele, conquanto não possa deixar de ser ele mesmo. Todavia, os tipos psicossociais e tampouco os personagens conceituais reduzem-se à história enquanto sujeitos. Falamos quase sempre evocando “uma terceira pessoa subjacente”, justamente por encarnarmos um tipo psicossocial – seja este uma categoria social (empregado, patrão), afetiva (namorado, amante), ou outra qualquer; assim como os filósofos encarnam personagens conceituais. Do mesmo modo, o conceito não se limita a expressar seu tempo, quase sempre se fazendo ressoar em todas as épocas ainda que sujeito a modificações.

Se não há dúvidas quanto à possibilidade do pensamento não se circunscrever a um contexto histórico, embora dele se alimente, ainda resta entender de que forma o personagem conceitual e o conceito possam ser *imaginados e entendidos* fora de um sujeito que trace, como autor, o plano de imanência onde os mesmos se constroem, salvando-os (plano e conceito) de um viés ideológico. Melhor dizendo: como pode o plano de imanência e o conceito forjarem-se fora de uma transcendência que busque em uma unidade ou totalidade exterior sua autoridade e legitimidade? Segundo Deleuze e Guattari (1997a, p.64-66), isso só é possível mediante um “empirismo radical” que “não apresente um fluxo do vivido imanente a um sujeito”, fazendo tal qual como Sartre que supunha um campo transcendente impessoal que apresentava “mundos possíveis enquanto conceitos” e outrem (e não outro, que não passa de um sujeito-objeto) como “expressões de mundo possíveis ou personagens conceituais”. Um plano que apresente senão acontecimentos e que estes não remetam o vivido a um sujeito transcendente que equivale a um *Eu*, mas, ao contrário, “ao sobrevôo imanente de um campo sem sujeito”. Dentro desse empirismo, a definição de sujeito só se justifica enquanto um “hábito” adquirido no campo da imanência em que toda transcendência só tem lugar enquanto impessoal. O que em última

instância eles propõem é que o pensar tenha um *sujeito indeterminado*, ou melhor, uma *partícula de indeterminação: Pensa-se!* Por isso, não é antes o filósofo que imagina um personagem conceitual, mas é o personagem conceitual que se dá corpo através de um filósofo. E assim, retornamos às tramas conceituais expostas no início desta seção, pois

[...] pensamento é criação, não vontade de verdade, como Nietzsche soube mostrar. Mas se não há vontade de verdade, contrariamente ao que aparecia na imagem clássica, é que o pensamento constitui uma simples “possibilidade” de pensar, sem definir ainda um pensador que seria “capaz” disso e poderia dizer Eu. (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p.73).

Não é somente senão através dessa *vontade de verdade* que o pensamento desvia-se de seu plano de imanência para instalar-se na segurança do plano transcendental onde se reconhece como sujeito, justamente ao encontrar sua identidade na interioridade de uma consciência que só lhe é possível em contraposição a um plano que lhe é exterior.

Seguindo as trilhas de Deleuze e Guattari, que até aqui conduzem à suposição de que não haja sujeito senão como uma construção do próprio pensamento que, inseguro diante das forças ameaçadoras do caos, procura refugiar-se no conforto de uma consciência, perguntar-se-ia então: como então nomear essa indeterminação subjetiva do pensar? Ou melhor, como escapar da inexorabilidade de um pensamento obcecado pela determinação de um sujeito? Acusando o racionalismo em sua incontrolável *vontade de verdade* pelos desvios que o pensamento se engendra em busca da transcendência? Se for possível falar em diversas subjetividades discordantes, então por que atribuí-las uma origem, uma descoberta, uma data de fundação? Sendo assim, o que haveria antes dessa construção, senão uma espécie de *cogito pré-reflexivo*?⁶³.

[...] uma vez introduzido na filosofia, o pensamento do subjetivo não se deixa mais ignorar. Mesmo que a filosofia venha por fim eliminá-lo, nunca mais será o que foi antes

⁶³ Merleau-Ponty (1991, p.167) coloca textualmente a questão de um cogito pré-reflexivo da seguinte maneira: “Deveremos acreditar que a subjetividade estava presente antes dos filósofos, exatamente tal como depois a deviam compreender? Uma vez sobrevinda a reflexão, uma vez pronunciado o ‘eu penso’, o pensamento de ser tornou-se de tal modo nosso que, se tentarmos expressar o que o precedeu, todo nosso esforço conseguirá apenas propor um cogito pré-reflexivo”.

desse pensamento. O verdadeiro, por mais construído que seja [...], torna-se em seguida tão sólido como um fato, e o pensamento do subjetivo é um desses sólidos que a filosofia deverá digerir. Ou ainda, digamos que, uma vez “infectada” por certos pensamentos, já não os pode anular; é preciso que se cure deles inventando melhores. (MERLEAU-PONTY, 1991, p.169).

De forma semelhante, Deleuze e Guattari (1997a) argumentam que a subjetividade é um conceito e não uma proposição lógica, uma função científica com referências a um estado de coisas, passível de ser refutado ou superado; ao contrário, o conceito pode ser “confuso”, “vago”, pode ser desconstruído, mas não eliminado, pois ele renasce, reconstitui-se através de seus componentes e suas zonas de vizinhança.

Sujeito, subjetividade, intersubjetividade. Todos esses conceitos podem ser remetidos a uma condição espacial, já que eles sempre definem um espaço de pertencimento e acolhimento mais ou menos identitário, mais ou menos psíquico ou social, mais ou menos histórico, mas sempre geográfico. Contudo, não se trata aqui de elaborar uma cartografia desses espaços de subjetividade, mas apenas de *deslocar a questão da espacialidade da linguagem para o pensamento.*

Concordamos que haja um índice de indeterminação do sujeito. Uma subjetividade que atravessa os tipos psicossociais de forma a adquirir um índice de indeterminação que apenas os encarna, não lhes conferindo nenhuma autoria nos enunciados que proferem, mas que existe como uma espacialidade que os agrega e os classifica em núcleos cuja identidade é sempre assegurada provisoriamente. Por isso, podemos mudar de opinião acerca desse ou aquele assunto, bem ou mal dizemos este ou aquele argumento, não nos fixando em um sistema coerente de idéias. Flutuamos então por diversas subjetividades distintas dependendo de certas circunstâncias que nos levam a pensar e agir desse ou daquele modo, o que nos torna irremediavelmente contraditórios, mas demasiadamente humanos. Não escolhemos propriamente esta ou aquela subjetividade para nos inserir, mas somos atravessados por formas de subjetividade através das

quais atuamos como pseudoprotagonistas. Sempre há uma voz a nos dizer coisas que já foram ditas, pensamentos que já foram pensados. Inserimo-nos em redes de subjetividade que nos dominam, mas também nos libertam daquilo que, outrora, já pensamos ou desejamos. Precisamos constantemente agarrarmo-nos a esse território seguro que representam essas subjetividades para nos fazer compreendidos, para acreditarmos que não estamos sozinhos, e compactuarmos de uma mesma linguagem. Precisamos da segurança que a crença da comunicação nos assegura, porque precisamos *viver de modo gregário* como Nietzsche diz. Desse modo, nada nos dá mais garantia de que possamos compartilhar de uma mesma subjetividade como quando projetamos diante de nós a perspectiva de uma verdade como âncora desse espaço cognitivo. Uma âncora, alçada aos céus de um mundo transcendente, em cuja eternidade e imutabilidade possamos confiar nossos medos e receios, é nossa garantia de um território seguro, livre do caos, dessa desordem exterior que, acreditamos, não nos deixe caminhar. Precisamos fundamentalmente do outro para nos assegurar que não estejamos sozinhos, abandonados nesse deserto cognitivo em que não encontramos conforto. Precisamos nos comunicar com Deus, com seres intergalácticos, com animais de estimação, com seres imaginários, com a família, com nossos parceiros, com estranhos. Não porque necessitemos primordialmente trocar informações que nos garantam nossa sobrevivência, estabelecer alianças ou compartilhar experiências, mas fundamentalmente porque necessitamos de um *espaço* contínuo de pertencimento em que sejamos reconhecidos e identificados para poder existir.

As subjetividades atuam como essa *continuidade* de um espaço comum que é construída por uma prática social, fazendo-nos co-autores de um espaço cognitivo compartilhado por discursos e narrativas que nos acolhem e nos afirmam. Aqui, mito, filosofia, ciência e tecnologia aproximam-se, não evidentemente porque possuam a mesma natureza, mas porque forjam um território de certezas que nos garantem uma identidade. Aqui, aloja-se o conforto, mas

também mora o poder. O espaço como matriz epistemológica pretende colocar “o espaço do discurso como terreno e objeto de práticas políticas”, desalojando a história de sua pretensão em encará-lo como “transformação interna de uma consciência individual”, ou ainda, de “uma grande consciência coletiva no interior da qual se passariam as coisas”⁶⁴. Por isso, o espaço pode servir de matriz epistemológica à comunicação, já que seus meios técnicos fundamentalmente operam o *controle das distâncias*. *Distâncias que, para percorrê-las, exigem subjetividade*.

Por outro lado, concordamos também que o corpo possa ser o “grau zero da orientação”, estabelecendo com o mundo uma relação carnal em que a percepção do outro se confunda com a de si próprio. Situando-se em um plano pré-epistemológico, a presença do corpo como *percepto* faz de si coisa espacializante antes de ser espacializada pelo pensamento; faz de si o lugar de instituinte antes do instituído. Se assim fosse, caberia ao corpo esse absoluto sobre o qual todo pensamento precisa se apoiar. Caberia também uma chance maior à comunicação, como acontecimento, se realizar.

⁶⁴ “Metaforizar as transformações do discurso através de um vocabulário temporal conduz necessariamente à utilização do modelo da consciência individual, com sua temporalidade própria. Tentar ao contrário decifrá-lo através de metáforas espaciais, estratégicas, permite perceber exatamente os pontos pelos quais os discursos se transformam em, através de e a partir de relações de poder”. (FOUCAULT, 2004a, p.158).

PARTE II

O ESPAÇO E SEUS MOVIMENTOS DE TERRITORIALIZAÇÃO E DESTERRITORIALIZAÇÃO

II.1 – APRESENTANDO O ESPAÇO.

A escolha do espaço como objeto privilegiado de pesquisa da comunicação não é episódico, pois, como justificamos anteriormente, deve-se fundamentalmente a dois fatores. Primeiro, porque vislumbramos nas tecnologias da comunicação a capacidade de reorganização do espaço construído pela modernidade. Depois, porque o espaço como matriz serve-nos como instrumento metodológico capaz de fundamentar uma espécie de *plano* a partir do qual os paradigmas do conhecimento possam ser analisados. A partir desse plano, o espaço é matriz tanto da territorialização do pensamento (*plano epistemológico*) que o conceito realiza, como da percepção e da orientação no mundo dada pelo corpo (*plano pré-epistemológico*).

Tomemos então estes planos a partir de uma matriz. Uma matriz não é um paradigma. Se o paradigma atua como um modelo epistemológico a partir do qual todo conhecimento estrutura-se em uma determinada época, a matriz situa-se antes em um campo pré-epistemológico a partir do qual os conceitos tornam-se possíveis. Conseqüentemente, uma matriz espacial não significa que todas relações espaciais sejam por ela determinadas, mas apenas as torna possíveis, como afirma Derrida (1995) ao falar sobre *Khôra* que só existe pela passagem dos elementos que a constituem, os quais, paradoxalmente, ali se formam.

Dentre as inúmeras reflexões que possam decorrer sobre o conceito de espaço, duas questões parecem-nos fundamentais: a primeira é saber se o espaço tem um estatuto ontológico ou se é uma construção do pensamento; a outra é saber se os objetos formam o espaço ou este é que os forma. De uma maneira geral, tanto a tradição metafísica, racionalista, como as ciências da natureza, empirista, tendem a considerar o espaço como extensão, associando-o à materialidade das substâncias. Nestes casos, o espaço seria como que um atributo da matéria, como aquilo que

lhe dá uma forma. Para Aristóteles, por exemplo, a forma é aquilo que atualiza as virtualidades de uma matéria, fazendo as coisas, “os objetos”, existirem⁶⁵. Para os modernos, a extensão é o que define uma substância cujo principal atributo é o movimento e o repouso, determinando a massa, o volume e a figura, opondo-se assim às substâncias pensantes (alma, consciência) e infinita (Deus). Embora haja evidentemente diferenças entre tais concepções, poderíamos afirmar que em ambas – mas indubitavelmente na metafísica clássica – o espaço define uma essencialidade das substâncias materiais, dos seres físicos. David Hume, no entanto, estabelece uma crise na metafísica ao considerar que a idéia de substância ou de essência seja insustentável, na medida em que defende que as idéias não passem de um simples hábito mental de associar impressões semelhantes e sucessivas, não garantindo nenhuma identidade às mesmas. Mais tarde, Kant irá equacionar essa questão, afirmando que as coisas em si (*nômenos*) não podem ser conhecidas, mas apenas os fenômenos tal como se apresentam para nós. E esses se tornam possíveis mediante as categorias do entendimento e as formas da sensibilidade como o espaço e o tempo. O espaço surge, então, como uma condição do conhecimento e da existência dos objetos e não mais como um atributo da própria coisa. Como as formas da sensibilidade são apriorísticas, o espaço não é propriamente percebido, mas aquilo que permite a percepção⁶⁶. De modo bastante simplificado⁶⁷, podemos então afirmar que, na solução kantiana, é o espaço que forma os objetos, enquanto na tradição metafísica moderna, são os objetos que parecem, de algum modo, formar ou expressar o espaço.

⁶⁵ Não podemos inferir, contudo, que a espacialidade seja um predicado ou atributo das substâncias em Aristóteles, já que sua noção de espaço, embora qualitativa, está ligada a uma hierarquia de lugares em que os seres ocupam na realidade natural.

⁶⁶ A solução kantiana – “revolução copernicana” – procurou superar o impasse entre inatistas e empiristas que pressupunham que a razão poderia alcançar a realidade em si. Para um inatista, como Descartes, a realidade é, em si, espacial, enquanto para um empirista, como Hume, a realidade, em si, pode ou não repetir fatos contíguos no espaço.

⁶⁷ Uma vez que tratamos dessa questão com maior profundidade nos capítulos anteriores.

Quando nos perguntamos se são os objetos que formam o espaço ou é este que forma os objetos, o que se coloca em jogo é a própria possibilidade do conhecimento e o retorno da questão epistemológica. Ao aproximarmos o espaço à própria condição do conhecimento, não podemos mais pensar a antecedência entre um e outro senão sua simultaneidade. Entre espaço e conhecimento haveria, portanto, um regime de sincronia. Se o conceito de espaço guarda tamanha complexidade, os conceitos de *território* e *lugar* parecem contribuir para uma melhor compreensão de toda questão. Ambos – território e lugar – inscrevem o espaço em um campo de significação que denota um processo de subjetivação através do qual seu sentido é construído. Sucintamente, Duarte (2002, p.108-111) explica o território como sendo “uma parte de um espaço onde uma organização impera sem que, contudo, interfira na matriz espacial”. Para tanto, lança mão de dois exemplos de conceituação territorial extraídos respectivamente da etologia e da geopolítica. No primeiro caso, coloca que, em um mesmo espaço, diferentes espécies podem partilhar de territorialidades diferentes: ‘huma savana, leões, hienas e zebras apropriam-se dos mesmos elementos do espaço, que está, no caso, dominado pelo leão’, no entanto, “os formigueiros que se instalem na mesma área, apropriar-se-iam de alguns elementos comuns (solo e vegetação) desse espaço, nem por isso podendo-se considerá-los no território leonino”. No caso da geopolítica, afirma que o território define-se pela delimitação do Estado-Nação, de modo que, sob uma mesma matriz espacial, diferentes territórios possam conviver. Por outro lado, lembra que matrizes espaciais diferentes tendem a entrar em conflito na busca de um território hegemônico. Esta seria a situação da colonização da América em que os europeus, com matrizes espaciais diversas dos ameríndios, impuseram uma territorialidade diferente daquela vivida pelos nativos; seria também o caso do conflito entre os ocidentais e os islâmicos que possuem matrizes espaciais distintas: os primeiros baseados no território do Estado-nação, enquanto os outros

“partem da idéia de *ummah*, unidade universal baseada em princípios religiosos, que guia toda sua cultura, inclusive a espacial”⁶⁸.

Tais considerações permitem-nos supor que o espaço não deva ser definido exclusivamente como uma dimensão física ou material, mas possa ser disponibilizado por elementos conceituais que permitam expandi-lo a uma dimensão subjetiva como resultado de uma prática social. Também podemos atribuir ao território uma dimensão não só física a partir do momento em que o espaço ganha sentido como campo de significação, cujas fronteiras não mais necessariamente coincidem dentro de uma geometria euclidiana. Os espaços podem criar zonas de inclusão e exclusão, mas também se justapor, atravessar e serem atravessados por outros espaços, já que a *contigüidade* não marca mais os limites de suas vizinhanças em um plano material, mas a sua *continuidade* permite que suas relações de vizinhança se estabeleçam em um plano virtual criando zonas de interface invisíveis nos mapas políticos-administrativos, tornando urgente uma nova geografia desses espaços reais de subjetividade.

Tratar o espaço como mero objeto supõe circunscrever um campo de análise através do qual o mesmo será investigado segundo um determinado arcabouço teórico. Em nosso caso, há o interesse em tomar o espaço a partir da comunicação e de seus meios técnicos, supondo que os mesmos operem, na contemporaneidade, uma desconstrução de um espaço construído na modernidade. Todavia, o procedimento genealógico de recuar a esse momento histórico para compreender as formas de sua construção não nos livra totalmente da dificuldade em determinar que espaço seja esse sem que recorramos a uma questão epistemológica, na medida em que não

⁶⁸ “Três conceitos são fundamentais para se entender a matriz espacial islâmica: a *ummah*, a *‘açabaiyya* e *mamlaka*. A *ummah* designa a comunidade de muçumanos sem consideração com sua posição no espaço, é a idéia que liga todos os crentes no mundo, unidos por um ‘sentimento de solidariedade e pertença’ denominado *‘açabaiyya*. Se o território é a porção de espaço significado, a ponto de exercer influencia sobre todos os fixos e fluxos que aí se encontram e se sentem dele fazendo parte, o território da *ummah* é a *mamlaka*, que interliga os muçumanos sem se importar com limites precisos [...]”. (DUARTE, 2002, p.222).

podemos conhecer um objeto sem que antes determinemos os modos através dos quais ele é apreendido. Essa interdependência entre a definição do objeto de pesquisa e a epistemologia que dele se apropria gera a necessidade de esboçar uma metodologia que possa dar conta de pensar o espaço tanto como objeto como instrumento de análise. Conseqüentemente, o que pretendemos não é tanto fazer uma retrospectiva histórica das formas de construção e desconstrução do espaço, quanto delinear uma metodologia que trace um esboço através do qual se possa captar, ainda que com menor nitidez, as mutações que tais eventos desenham⁶⁹.

II.2 – TERRITORIALIZAÇÃO E NOMADISMO.

Em **Mil Platôs**⁷⁰, encontramos dois pares conceituais que nos servem de referência metodológica para a compreensão da questão do espaço: a noção de *territorialização* (e *reterritorialização*) e de *desterritorialização*; e a de *espaço liso* e *espaço estriado*. As noções de *territorialização* e de *desterritorialização* sugerem uma concepção de espaço como um modo de construção e desconstrução do pensamento, antes de tomá-lo como dado constitutivo da realidade e, por conseguinte, como objeto. Segundo tais autores, a organização de um espaço é um dado posterior ao “esboço de um centro estável e calmo” que visa determinar um centro, um interior, que mantenha, tanto quanto seja possível, “as forças do caos”, de um mundo movente e desterritorializado, em seu exterior. Estabelecido esse centro seguro, esse “território”, abre-se, aos poucos, uma fresta para seu exterior, para as oportunidades que o mundo oferece, para “o

⁶⁹ Como também propusera Foucault (1981, p. 11) em sua *arqueologia do saber*, trata-se antes de recusar a história como condição de necessidade para a formulação de um campo epistemológico determinado, do que um esforço por encontrar a partir de que base, “de qual a priori histórico” e de “qual espaço de ordem se constituiu o saber”; ou seja, antever suas condições de possibilidade.

⁷⁰ Cf. DELEUZE; GUATTARI, 1995-1997.

encontro com as forças do devir, para o virtual”⁷¹. Se o pensamento territorializado caracteriza-se pelo racionalismo em sua busca incondicional pela verdade remetendo-se, no limite, às noções de identidade, permanência e eternidade, contrariamente, o pensamento nômade atua na busca permanente do devir, movendo-se pela afirmação da diferença, e não através de sínteses totalizantes que excluam a perspectiva da multiplicidade. Contudo, disto não resulta necessariamente que a diferença instaure-se ao fim desse processo, posto que forças de reterritorialização podem ajustar-se em novas formas identitárias que refutem a alteridade⁷².

Acreditamos que ao pensarmos a questão do espaço como uma construção meramente racional, mergulhamos em um debate estéril sobre os privilégios que o natismo e o empirismo possam realizar na determinação do conhecimento, mas se deslocarmos o foco da investigação filosófica para a produção de sentido, cremos que essas antinomias possam ser superadas, desde que se considere que o sentido não apresenta um caráter teleológico ou um poder totalizador como a racionalidade parece conter⁷³. A emersão do sentido ocorre através do pensamento nômade, como expressão da virtualidade, como linha de fuga em busca do devir, de ruptura com os modos atualizados que se estruturam quando se concebe a realidade imersa na estabilidade do pensamento racional. Todavia, não podemos concluir que razão e sentido sejam necessariamente

⁷¹ Cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997c, p.115-170.

⁷² Tal possibilidade é expressa por Guattari (1992, p.169-178) em **Caosmose**, para quem o capitalismo promove um “nomadismo generalizado”, porém reterritorializa as subjetividades em “formas identitárias”.

⁷³ Supomos aqui que o conceito de razão contenha, em si, o pressuposto de uma noção de causalidade e finalidade, remetendo a uma concepção de tempo cronológico e a uma dimensão metafísica do mundo. Este raciocínio associa a razão a um princípio do pensamento, mas de um pensamento territorializado que busca situar os acontecimentos segundo uma ordem espaço-temporal linear e, como tal, é resultado de uma epistemologia que se fundamenta no preceito de que há uma verdade por trás dos acontecimentos. Nos **Seminários de Zollikon**, Heidegger (2001, p.50-51) discorre sobre o que venha a ser o princípio da razão ao se perguntar se este “é um princípio evidente ou se ele pode ser referido ao princípio da contradição”, e se pergunta: “Ele é um princípio do pensar ou do ser?” Sobre a relação entre razão e causalidade, Heidegger diz: “O princípio da causalidade é fundamentado no princípio da razão”. E segue: “O princípio da razão: Razão é aquilo que não se pode levar mais para trás”. De modo que há tanto uma razão do ser como para o conhecer, pois “todas as várias razões são fundamentadas no princípio da razão: Tudo que é tem uma razão”. Mas resta sempre a dúvida em saber o quanto tudo isto não corresponda a uma verdade que, no fundo, possa ser arbitrária.

excludentes, nem sequer fazê-los corresponder aos movimentos de territorialização e de desterritorialização⁷⁴, atribuindo-lhes o peso do positivo ou do negativo e, portanto, tratando-os como contraditórios, mas é de seus cruzamentos e nós que é possível captar o sentido do espaço.

Enquanto construção, o espaço pressupõe uma exterioridade, a partir da qual o sujeito (enquanto interioridade) elabora representações tais como a de cidade, região e de nação, que possibilitam aos indivíduos circunscritos a esses territórios promover identidades. Se no *projeto moderno* encontramos um sujeito como protagonista do saber ou como motor de transformações sociais, e se o espaço, enquanto objeto, é tangenciado por relações sociais passíveis de significação, na contemporaneidade, esses sentidos esvaem-se diante de um cenário em que as incertezas avolumam-se, tornando esse sujeito oculto e não mais circunscrito aos nítidos limites da materialidade, ao mergulhá-lo em uma dimensão virtual⁷⁵ que abstrai da realidade a materialidade do espaço e, no limite, disponibiliza o tempo em sincronia aos eventos. Nesse confronto entre tais realidades, o conceito de espaço oscila entre a materialidade e a imaterialidade, e o sujeito, igualmente, desloca-se entre um centro estável e a diluição em uma existência fractal.

Os processos de desconstrução do espaço, típicos da contemporaneidade, se por um lado, não aboliram ainda os lugares, parecem situá-los preferencialmente como *lugares da memória*⁷⁶, impossíveis de vivenciá-los senão através de uma lembrança afetiva que os reduz a uma construção fictícia, ou então consideram que as tecnologias da comunicação destituíram-lhes

⁷⁴ Embora na obra de Deleuze e Guattari (1995-1997) transpareça uma certa estima pelos processos de desterritorialização por engendram a possibilidade de que o novo nele se instaure e venha a ser, essa é uma questão bastante complexa para que possa ser esboçada aqui sem o risco de uma enorme simplificação e, por conseguinte, procuramos explorá-la ao longo de nosso estudo.

⁷⁵ Por dimensão virtual, entende-se, *aqui*, a possibilidade de estabelecer com o mundo uma relação não corpórea, como, por exemplo, através das tecnologias da comunicação, do telefone à Internet.

⁷⁶ Cf. AUGÉ, 1994. *Lugares da memória*: como aqueles espaços fortemente referenciados e repertoriados contidos na tradição antropológica e na modernidade baudelairiana.

de sua imanência transformando-os em simulacros da realidade. Aqui, torna-se pertinente refletir sobre as relações entre o único e o múltiplo, o autêntico e o infinitamente reproduzível, pois se o espaço, enquanto construção, supõe, ou ao menos sugere, uma relação espaço-temporal única, a contemporaneidade parece disposta a suprimir esses lugares carregados por uma espécie de *aura*⁷⁷ pela perspectiva de uma multiplicidade de imagens desprovidas de autenticidade, confinando os lugares ao plano da memória. Mas, estariam os lugares tornando-se *não lugares*⁷⁸ ou efetivamente condenados à extinção pela supremacia da técnica e de seus espaços indiferenciados? Ou, ao contrário, os lugares não se restringiram a sua contingência histórica, a sua dimensão atual, sendo pontos de acumulação de sentido, recobertos por camadas de atualidade e virtualidade?

Podemos supor um arcabouço teórico a partir do qual seja possível verificar que a desterritorialização, assim como uma conseqüente *hibridação dos espaços*, não está necessariamente associada à contemporaneidade através da globalização da economia ou da *mundialização da cultura*, mas é presente desde que haja um sistema de trocas e fluxos materiais e imateriais operando⁷⁹. Por outro lado, o que parece se constituir como um novo fenômeno nesse quadro de nomadismo é que se, historicamente, os fluxos imateriais eram concomitantes a um sistema de trocas materiais, o que permitiria atrelar os processos de desterritorialização aos deslocamentos materiais, na contemporaneidade ocorreria um descolamento desses fluxos imateriais do plano da materialidade do território para o plano da imaterialidade do ciberespaço

⁷⁷ Cf. BENJAMIN (1994).

⁷⁸ Cf. AUGÉ, 1994. Referência a Marc Augé que pensa na multiplicação de espaços indiferenciados (*os não-lugares*) na contemporaneidade, típicos das concentrações urbanas, que são tanto as “instalações necessárias à circulação acelerada das pessoas e bens” (estradas, estações, aeroportos), como os próprios meios de transporte e os centros comerciais. O autor propõe uma *antropologia contemporânea* que pense o próximo e o atual, e não o distante e o remoto como na tradição etnológica e antropológica que utilizam as categorias de tempo, espaço e indivíduo a partir de uma ótica estruturalista, tomando o lugar como objeto de recorte da realidade onde se expressaria a identidade entre indivíduo e sociedade, cultura e política.

⁷⁹ Cf. VALLAUX (1914).

através de uma dinâmica própria. A questão da desterritorialização na contemporaneidade estaria, portanto, diretamente vinculada a uma nova relação espaço-temporal. A velocidade com que os modos de propagação dos fluxos imateriais dar-se-iam na contemporaneidade não seria mais a mesma que a os dos fluxos materiais, pois através da apropriação do espaço eletromagnético possibilitar-se-ia o uso de um espaço virtual em que os fluxos imateriais circulariam a uma velocidade muito maior do que os fluxos materiais. O uso do espaço eletromagnético é, então, o *fato novo* que coincide à contemporaneidade, permitindo a fruição dos fluxos imateriais através de uma dimensão infinitamente mais veloz que a dimensão territorial por onde ainda necessariamente circulam os fluxos materiais.

O sintoma da contemporaneidade parece ser, portanto, o de fazer coincidir a virtualidade do ciberespaço à materialidade do espaço geográfico inaugurando novas métricas e subjetividades que recobririam os espaços com uma nova camada de possíveis. Partimos da premissa que os discursos que tratam tanto da construção como da desconstrução do conceito de espaço não sejam propriamente antagônicos e colocá-los como contraditórios constitui-se um falso problema desde que se entenda o espaço a partir da sincronicidade dos processos de territorialização e desterritorialização do pensamento, já que é de seus interstícios que emerge o seu próprio sentido⁸⁰. Portanto, não se trata de apenas mapear tais discursos, mas também de dispô-los obliquamente, na medida em que tratam de abordagens diversas que tanto aproximam o conceito de espaço ao âmbito da matéria como, ao contrário, indicam processos de nomadismo que findam por engendrar novos assentamentos.

⁸⁰ Gilles Deleuze, ao discutir a possibilidade do sentido, fala que o sentido está “na fronteira”, em vez de alturas e profundidades; importa a ele a superfície de contato, o avesso que continua no direito. “Nossa proposição teórica e epistemológica instala-se na confluência das duas posições, na captação do princípio que está no pensamento de Heráclito, na afirmação dos processos e na possibilidade de sua apreensão somente e enquanto processos”. MARCONDES FILHO, **Razão durante**.

II.2.1 – TERRITÓRIO E PODER.

Os discursos de construção do espaço são usualmente encontrados na tradição geográfica que, ao fazer uma leitura do espaço fundamentalmente a partir de um pensamento territorializado, tende a reduzi-lo à materialidade e à esfera da política e do poder⁸¹. Para essa ciência, o conceito de espaço usualmente insere-se em um contexto de *território e circulação*, onde o território é associado à política e à segurança, e a circulação aos fluxos da economia e às oportunidades⁸².

Mesmo quando um geógrafo como Raffestin (1993, p.158-160) introduz sua concepção de *territorialidade* como reflexo da “multidimensionalidade do ‘vivido’ territorial pelos membros de uma coletividade”, permitindo inserir um vetor mais subjetivo na configuração territorial, persiste em sua análise uma concepção dialética em que a territorialidade emerge

⁸¹ Esta coincidência entre Estado, política e território é usualmente associada à modernidade e à formação dos Estados-nações, o que denota que a noção de territorialidade guarda profundos vínculos com a noção de soberania e legitimidade para estes autores. A rigor, sob esta ótica, os processos de territorialização seriam derivados de uma motivação econômica, pois os Estados-nações responderiam aos anseios de um modo de produção mercantilista que clamava por uma legitimação do espaço público a partir de uma nova configuração espacial que então se instaurava. A esta visão mais economicista do território como unidade política, podemos contrapor a abordagem antropológica inovadora de Pierre Clastres sobre as relações entre sociedade e Estado, onde procura romper com o postulado evolucionista de que “o Estado seja produto de um desenvolvimento econômico determinável” ao propor a tese de que “nas sociedades primitivas, a guerra é o mecanismo mais seguro contra a formação do Estado”, opondo-se às concepções de outros antropólogos, como Lévi-Strauss, que vêem na guerra razões predominantemente econômicas. (DELEUZE; GUATTARI, 1997b, p.19). Maiores detalhamentos sobre a obra de Pierre Clastres também podem ser vistos em: **Arqueologia da Violência e Sociedade contra Estado**.

⁸² Sobre este aspecto, é curioso o paralelo entre pensamento e política que o geógrafo Jean Gottman (1973) faz ao comparar as visões de Platão e Aristóteles sobre a função da polis grega. Enquanto para o primeiro, a polis deve se preocupar fundamentalmente com a segurança dos seus cidadãos, para o segundo, a oportunidade de se abrir para o mundo representa um fortalecimento da esfera pública. Em Platão, encontra-se uma forte preocupação em se manter o território isolado em si mesmo, auto-suficiente, pois é a forma de garantir a estabilidade dos cidadãos. Em Aristóteles, a abertura para o exterior não implica em tantos riscos quanto possa Platão temer, mas resulta em oportunidades de trocas comerciais e culturais com os outros povos. Embora o contexto em que os filósofos gregos expressem suas opiniões seja marcado fundamentalmente por motivações políticas e econômicas, é pertinente ressaltar como a noção de território para ambos move-se entre os binômios: território-circulação, fixos-fluxos, estabilidade-velocidade, identidade-diferença. Binômios que podem contribuir para a compreensão do que seja um pensamento territorializado e um pensamento nômade. Território, fixos, estabilidade e identidade aproximam-se enquanto conceitos que visam demarcar um centro, um interior, estabelecer limites e fronteiras, e criar identidades. O temor ao estrangeiro, ao desconhecido, ao outro, à alteridade e à diferença, levando a uma imobilidade e a uma concepção de tempo que busca sempre permanecer estável.

como resultado de interações sociais que, no limite, revelam uma relação de poder com o espaço, tomado como objeto. Significa dizer que, embora a territorialidade seja “um conjunto de relações que se originam num sistema tridimensional sociedade-espaço-tempo”, a concepção de território que ele expressa ainda entende o espaço como uma exterioridade, como um objeto através do qual o sujeito, em suas relações mediadas pelo social através do tempo, modifica atribuindo valores não mais de uso, mas de troca.

As noções de *liso* e *estriado*, contidas no **Mil Platôs**⁸³, talvez possam servir de contraponto à perspectiva de Raffestin ao introduzir ao espaço uma dimensão distinta dessa concepção dialética, combinando os movimentos de territorialização e desterritorialização como não excludentes ou contraditórios, mas constituintes de uma simultaneidade. Em tal texto, o espaço liso é concebido como *direcional*, em que os pontos são subordinados à linha que, enquanto trajeto, funciona como “um vetor, uma direção e não uma dimensão ou uma determinação métrica” como ocorre com o espaço estriado onde, por sua vez, as linhas tendem a subordinarem-se aos pontos. Em “oposição” ao espaço estriado, o liso é um espaço intensivo, mais que extensivo; de afectos, mais que de propriedades; de acontecimentos (singulares) mais que percebidos pela visão; ocupado por intensidades, como os ventos e ruídos, de qualidades tácteis e sonoras, como no deserto, na estepe ou no gelo. Se o mar é o espaço liso por excelência, a cidade é fundamentalmente estriada. Todavia, ambos espaços não podem ser postos em oposição. Tanto um espaço liso, como o mar, pode ser estriado por forças de territorialização, como a cidade também está sujeita a desterritorializações que restituem o liso⁸⁴. O espaço liso,

⁸³ Cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997b, p.179-214.

⁸⁴ O mar é estriado pelo ponto e pelo mapa; pelas rotas marítimas que o demarcaram em latitudes e longitudes, recortando-o e dimensionando-o, pois, enquanto espaço liso e nômade, era navegado empiricamente tendo os ventos, os ruídos, cores e sons do mar como marcas. O espaço liso também pode ser estriado por forças de territorialização que emanam “fora” dele, como no caso do campo (liso) que passa a ser cultivado pela agricultura (sedentária) por forças de estriagem da cidade “que inventa a agricultura”. Já, a cidade, embora seja “o espaço estriado por

portanto, não é “habitado” exclusivamente por nômades como também o estriado não o é por sedentários, posto que a cidade pode ser lida de uma forma nômade como quando por ela circulamos através de uma experiência singular, que não se detém em seus marcos e em sua geometria rígida⁸⁵.

Em Raffestin (1993), o sistema de representação territorial – também composto de pontos, linhas e superfícies – sugere uma concepção de espaço estriado, resultando em um sistema sêmico regido pela ordenação racional do espaço. As tessituras, que revelam a territorialidade de um determinado momento histórico, assemelham-se a uma estriagem do espaço, pois o ordenam dentro de um sistema de limites, nós e eixos que denotam uma ordem política e econômica, traduzindo um vivido socialmente e determinável temporalmente. A territorialidade expressa por um espaço estriado aparece então como marca de um tempo, de uma ordem institucional estabelecida através de um sistema sêmico que se impõe como legítimo pela força de seus atores sintagmáticos. Ainda segundo Raffestin (1993, p.150-152):

[...] a distância se refere à interação entre os diferentes locais. Pode ser uma interação política, econômica, social e cultural que resulta de jogos de oferta e de procura, que provém dos indivíduos e/ ou dos grupos. Isto conduz a sistemas de malhas, de nós e redes que se imprimem no espaço e que constituem, de algum modo, o território. [...] Esses sistemas de tessituras, de nós e de redes organizadas hierarquicamente permitem assegurar o controle sobre aquilo que pode ser distribuído, alocado ou possuído. Permitem ainda impor e manter uma ou várias ordens. Enfim, permitem realizar a integração e a coesão dos territórios [...],

excelência”, também “libera espaços lisos, que já não são só os da organização mundial, mas os de um revide que combina o liso e o esburcado, voltando-se contra a cidade: imensas favelas móveis, temporárias, de nômades e trogloditas, restos de metal e de tecido, *patchwork*, que já nem sequer são afetados pelas estriagens do dinheiro, do trabalho ou da habitação”. (DELEUZE; GUATTARI, 1997b, p.184-190).

⁸⁵ Sobre esta leitura nômade da cidade (que seria, por excelência, um espaço estriado) Deleuze e Guattari (1997b, p.189) mencionam “o passeio de Miller, em Clichy ou no Brooklin” e Pál Pelbart (2000, p.43) comenta sobre o livro surrealista de Louis Aragon, **O camponês de Paris**, em que “a cidade que ali aparece é descrita como um reservatório inesgotável de detalhes, associações, surpresas, personagens, um campo de deambulação e errância”, e que tal livro trata menos de um passeio pela cidade, mas de uma “metáfora do próprio pensamento”, de um “perder-se na cidade, perder as referências, perder-se a si mesmo”, contrapondo à segunda parte do **Discurso do Método** de Descartes, em que o filósofo, ao esboçar os fundamentos do pensamento, toma por paradigma a fundação da cidade, como construção ordenada segundo a razão.

constituindo-se no “invólucro no qual se originam as relações de poder”. Não é senão por esse motivo que as tessituras expressam tanto as relações de poder e os modos de produção de um momento histórico. Essas tessituras são o reflexo de um sistema sêmico que se impõe a partir de um centro – o local do poder –, a partir do qual se estabelecem não só os limites territoriais, mas também todo o movimento de linhas que se inter cruzam formando redes que asseguram o controle *do e no* espaço. Essas redes denotam a circulação não só de bens, materiais e imateriais, mas dos próprios agentes, criando uma série nós, de pontos de encontro, a partir dos quais estabelecem-se novos centros de poder. Se a circulação gera uma diferenciação do espaço, também engendra novos pontos de encontro, a partir dos *carrefours* [cruzamentos], onde uma nova ordem institucional e uma nova iconografia podem surgir. Sistemas sêmicos, portanto, vão produzindo-se e acumulando-se de forma desigual no tempo. Estado, empresas, indivíduos: atores sintagmáticos, em graus, momentos e lugares diversos, produzem novos territórios. São estratégias de produção que se chocam com outras em diversas relações de poder. Mudando-se o poder, muda-se a tessitura; ainda que a territorialidade, como expressão de um vivido que permanece, possa opor resistências a essa mudança⁸⁶. Portanto, a leitura precisa de um território remete ao desvelamento das várias camadas das tessituras que o compõem não mais como superfície, mas como tridimensionalidade.

Todavia, acreditamos que essa tridimensionalidade não deva ser só entendida como acúmulo de tessituras, ou estriagens, através do tempo (cronológico), mas também como simultaneidade dos processos de territorialização e desterritorialização do espaço. O espaço, então, já não pode mais ser percebido exclusivamente como objeto, como exterioridade dada a um sujeito, ou ator sintagmático; nem o tempo, como cronologia. Pois, as “oposições” que são

⁸⁶ Nesse sentido, a territorialidade não se subordina totalmente às mudanças que o poder político ou econômico possa estabelecer. Segundo Raffestin (1993), isso explica como, muitas vezes, as fronteiras entre a ordem política e a ordem econômica não coincidem necessariamente em um dado momento histórico.

feitas por certos espaços de subjetividade a essa centralidade do poder não podem ser subestimadas senão pela ótica de um modelo político-econômico que só percebe e contabiliza a diferença como negatividade, como força que lhe faça uma resistência direta, e não enquanto positividade, enquanto força que subsiste ainda que de forma virtual.

II.2.2 – O ETERNO RETORNO DO TERRITÓRIO.

Em **Mil Platôs**⁸⁷, o território aparece como uma espécie de “condição de conhecimento” na medida em que possibilita à “matéria” um “estado de forma”, aos “meios” corresponderem aos “códigos”, às “coisas” tornarem-se “objetos” e à “consciência” tornar-se “sujeito”. É no território que os conceitos se fundam, as proposições são formuladas, e a ciência opera suas funções lógicas. Se há um espaço em **Mil Platôs**, esse espaço é o próprio Cosmos; se há uma geografia, esta não é certamente humana, mas uma “assinatura da Terra”; se há um pensamento, este se move em velocidade infinita entre a terra e o território como força do Cosmo; se há sentido, este ocorre nas fissuras deste movimento.

“O território é o produto de uma territorialização dos meios e dos ritmos”⁸⁸, ou seja,

[...] a partir do momento em que componentes dos meios param de ser direcionais para se tornarem dimensionais, quando eles param de ser funcionais para se tornarem expressivos. Há território a partir do momento em que há expressividade do ritmo. É a emergência de matérias de expressão (qualidades) que vai definir o território⁸⁹. (DELEUZE; GUATTARI, 1997c, p.121).

⁸⁷ Cf. DELEUZE; GUATTARI, 1997c, p.115-170.

⁸⁸ “Os meios são abertos no caos, que os ameaça de esgotamento ou de intrusão. Mas o revide dos meios ao caos é o ritmo. [...] Há ritmo desde que haja passagem transcodificada de um para outro meio, comunicação de meios, coordenação de espaços -tempos heterogêneos”. (DELEUZE; GUATTARI, 1997c, p.119).

⁸⁹ Como exemplo, citam o caso da cor desempenhar certas funções nos animais quando ligadas a um tipo de ação como agressividade, fuga ou sexualidade e que, no entanto, passa a ser expressiva “quando adquire uma constância temporal e um alcance espacial que fazem dela uma marca territorial ou, melhor dizendo, territorializante: uma assinatura”. (DELEUZE; GUATTARI, 1997c, p.121).

Quando uma função comportamental, como a agressividade, torna-se ela mesma uma expressão, uma marca, que implica na delimitação de um espaço, de um território, é porque um agenciamento territorial efetivou-se. Com isso, pretende-se atribuir à “marca qualitativa”, à “expressão”, uma antecedência na constituição do território, uma antecedência das “expressões territorializantes” ante as “funções territorializadas”. De uma maneira muito simplificada, significa dizer que a agressividade animal (*expressão territorializante*) não é justificada pelo interesse em demarcar um território (*função territorializada*), embora dela o resulte.

Esse dado é fundamental, porque se contrapõe às teses estruturalistas que vêem no território o resultado da manifestação de um comportamento agressivo inerente aos animais que lhes garantiria, em última instância, sua sobrevivência⁹⁰. Sem dúvida, esse embate sobre a primazia do aspecto “econômico” ante ao “simbólico” na fundação do território é extremamente relevante, não só porque a leitura do território como uma espécie de *manifestação espacial do poder* é recorrente em diversas ciências, como denota uma dialética implícita que faz do *outro* o motivo de ação do *eu*. Nesse caso, todo movimento decorreria da necessidade de um *eu* (indivíduo, grupo ou classe) negar um *outro* para afirmar sua diferença, enquanto para Deleuze e Guattari (desdobrando a filosofia nietzschiana⁹¹), a afirmação não depende do papel do negativo

⁹⁰ Embora, aqui, Deleuze e Guattari (1997c) contraponham-se a Lorenz por “apresentar a territorialidade como um efeito da agressão intra-específica” (Idem, p.122 nota 9), no decorrer do texto, os autores utilizam-se constantemente de referências tomadas da biologia, e mais especificamente da etologia, para corroborarem seu discurso. Ao compararem com os etnólogos, os autores fazem aos etólogos tanto um elogio: “eles não caíram no perigo estrutural que divide um ‘terreno’ em formas de parentesco, de política, de economia, de mito, etc.” e “preservaram a integridade de um certo ‘terreno’ não dividido”; como uma crítica: “mas, de tanto orientá-lo, ainda assim, com eixos de inibição-desencadeamento, de inato-adquirido, eles correm o risco de reintroduzir almas ou centros em cada lugar e a cada etapa de encadeamento” (Idem, p.139). Acreditamos também que essa objeção feita a Lorenz possa ser também estendida a certas teses antropológicas que, como no caso de Lévi-Strauss, pensam na guerra como um elemento estruturante das sociedades primitivas a partir de uma razão fundamentalmente econômica; tese refutada, por exemplo, por Pierre Clastres que vê antes na guerra uma “função simbólica”, uma expressão territorializante.

⁹¹ “Em Nietzsche, a relação essencial de uma força com outra nunca é concebida como um elemento negativo na essência. Em sua relação com uma outra, a força que se faz obedecer não nega a outra ou aquilo que ela não é, ela afirma sua própria diferença e se regozija com esta diferença. O negativo não está presente na essência como aquilo de que a força tira sua atividade, pelo contrário, ele resulta desta atividade, da existência de uma força ativa e da

para realização de uma síntese, mas dela própria enquanto agressividade. Também como decorrência da afirmação do território como *expressividade do ritmo* e de sua antecedência diante de outras funções territorializadas como a *posse*, coloca-se a questão de expurgar qualquer traço de intencionalidade nesse processo e, portanto, de negar a um sujeito, a uma consciência, a atitude deliberada em agenciar um processo de territorialização⁹².

Se o *expressivo* é anterior ao *possessivo*, é porque

[...] as qualidades expressivas ou matérias de expressão são forçosamente apropriativas, e constituem um ter mais profundo que o ser. Não no sentido em que essas qualidades pertenceriam a um sujeito, mas no sentido em que elas desenham um território que pertencerá ao sujeito que as traz consigo ou que as produz. Essas qualidades são assinaturas, mas a assinatura, o nome próprio, não é a marca constituída de um sujeito, é a marca constituinte de um domínio, de uma morada. A assinatura não é a indicação de uma pessoa, é a formação aleatória de um domínio. (DELEUZE; GUATTARI, 1997c, p.123).

Ora, essa é a idéia do *personagem conceitual*, anteriormente vista, em que não se constituindo propriamente em um sujeito, em um nome próprio, é capaz de agrupar em si as forças que vão propiciar a criação de um conceito, de um domínio, de um território. Essa ostensiva preocupação, de eliminar o sujeito de qualquer participação relevante na criação dos conceitos e no sentido dos movimentos do pensamento, revela-se como tentativa de não garantir a qualquer forma de interioridade o primado de uma condição pré-filosófica, atirando o pensamento sempre para um efetivamente fora, para uma exterioridade total em que toda unicidade e totalidade só são cindidas a partir de uma clivagem espacial que o território (e não o sujeito) é capaz de fazer. Nada encarna sujeitos senão personagens, nada guarda um aspecto ontológico senão provisório, circunstancial. Toda interioridade sendo unicamente possível dentro das condições de

afirmação de sua diferença. O negativo é um produto da própria existência: a agressividade necessariamente ligada a uma existência ativa, a agressividade de uma afirmação”. (DELEUZE, 1976, p.7).

⁹² “A expressividade não se reduz aos efeitos imediatos de um impulso que desencadeia uma ação num meio: tais efeitos são impressões ou emoções subjetivas mais do que expressões (como a cor momentânea que toma um peixe de água doce sob tal impulso). As qualidades expressivas, ao contrário, como as cores dos peixes de recifes de coral, são auto-objetivas, isto é, encontram uma objetividade no território que elas traçam”. (DELEUZE; GUATTARI, 1997c, p.124).

estabilidade que um território oferece. Por isso falamos em subjetividades, porque não sendo mais possível encontrar-lhes um sujeito psíquico ou universal como porta-voz dos enunciados que profere, surgem como um agenciamento coletivo a partir de um território que elas fundam.

Se o território aglutina as “expressões territorializantes”, as “funções territorializadas”, enfim todos esses elementos heterogêneos juntos através de uma consistência⁹³ – tal qual como o conceito o faz –, é também dentro dele que se abre uma fresta para fora, para um processo de desterritorialização, a partir das diferenciações que a “distância crítica” propicia ao afastar comportamentos dissonantes ou meios hostis ao território fundado. Se os agenciamentos em vias de desterritorialização prenunciam um *por vir*, traçam uma linha de fuga para o novo, para o futuro, também poderia ser chamado de *arte* a própria territorialização. Afinal o sentido parece menos estar no território ou fora dele, mas justamente nos deslocamentos. No caso da territorialização a arte estaria nesse devir, nessa premência em que o expressivo constitui-se enquanto marca de um domínio; enquanto, na desterritorialização, a arte estaria nessa capacidade de realizar uma síntese das diferenças que se constituem em um novo agenciamento; uma esfera autônoma que não é mais um dentro, nem um fora, mas um novo “ritmo”. Isso, porque a arte para Deleuze e Guattari não é imitação ou representação⁹⁴. A arte é antes esse

⁹³ O problema da consistência já foi visto quando falamos sobre o conceito e aqui ele retorna enquanto “maneira pela qual os componentes de um agenciamento territorial se mantêm juntos”, assim como é “maneira pela qual se mantêm os diferentes agenciamentos, como componentes de passagem e de alternância”. Há, portanto, um duplo problema na medida em que a consistência diz respeito tanto à territorialização quanto à desterritorialização. Ocorre que mesmo nos agenciamentos territoriais encontram-se componentes desterritorializados que não só possibilitam uma “saída dos territórios”, como garantem sua própria consistência. Isto se deve porque a consistência possui tanto um modelo arbóreo como rizomático. (DELEUZE; GUATTARI, 1997c).

⁹⁴ Como em Nietzsche, a arte, em **Mil Platôs** é criação, afirmação. O conceito de imitação ou representação desenvolve-se a partir de uma estrutura binária, linear, *arbórea*: pressupõe um modelo, uma essência; da mesma forma, procedem as categorias comportamentais de inato e adquirido. Os *agenciamentos* ultrapassam essa situação arbórea e inserem-se em uma complexidade *rizomática*. Não há uma disposição em eixos binários, em antinomias insuperáveis, mas uma teia, uma rede de linhas e movimentos, da qual capturamos um instante, o acontecimento, e invariavelmente nos perdemos ao tentar encontrar uma origem, um fim. E, por isso, o apelo à arte, à música, à pintura, é tão constante em **Mil Platôs**, assim como já o era em Nietzsche.

tornar visível aquilo que já o era potencialmente; é o próprio *devenir*⁹⁵. É por isso que *o território sempre retorna*, sempre se assenta. É uma maneira de debelar o caos que ronda, é um modo de marcar uma “distância crítica” com o fora, com o outro; mas também é um modo para que “diferenças específicas” surjam por essa distância.

Se a questão discutida em *território e poder* era saber em que medida o espaço como um domínio político constitui-se em um espaço único como resultado de sua submissão à centralidade do poder, a questão do território em **Mil Platôs** é perceber que esse espaço que representa o poder é apenas a institucionalização de um processo instituinte que busca a afirmação do *devenir*. Trata-se, evidentemente, de uma considerável virada epistemológica, já que as premissas que sustentam e justificam a própria idéia de que o movimento da realidade seja resultante de uma racionalidade passam a ser refutadas por uma “concepção de mundo” em que a expressividade, ou a afirmação da vida, é mais premente do que as estratégias que o conhecimento se vale para dominá-la. A ciência é substituída pela arte, e o poder não é um estratagema ou uma finalidade, mas resultado de uma expressão da própria condição da vida. O conhecimento como representação é antecipado pela arte de tornar visível aquilo que está por vir, recuperando a força do instituinte ante ao instituído, o resgate da diferença e do movimento. Mas, o território sempre retorna, e com ele, as formas instituídas garantem sua permanência, aglutinando-se em espaços institucionais e centralizando-se em duros núcleos de domínio em que as diversas subjetividades são capturadas e homogeneizadas.

⁹⁵ Encontramos em Deleuze e Guattari (1997c) algumas pistas que corroboram tal assertiva: “Tornar visível, dizia Klee, e não trazer ou reproduzir o visível” (Idem, p.159). Sobre a “pequena frase de Vinteuil”, dizem: “é como se ela trouxesse para Swann a segurança de que o bosque de Boulogne foi efetivamente seu território e Odette sua posse” (Idem, p.126). Seja na territorialização que a música nos remete em Proust, ou à desterritorialização que a pintura nos lança em Klee, a arte teria essa capacidade de não ser conclusiva, mas um estilo. Marca uma presença, de modo que se possa dizer que “arte passou por aí” (Idem, p.127): como na pintura de Cézanne, em que “forças não visuais” são “tornadas visíveis” (Idem, p.159).

II.3 – AS FORMAS DO ESPAÇO.

Até agora, procuramos trabalhar alguns elementos conceituais para o entendimento das relações do espaço com o território, seja como apropriação de um domínio físico, seja como movimento do pensamento em direção a sua estabilidade. Detalhamos um procedimento metodológico – territorialização e desterritorialização (nomadismo) – esboçado anteriormente quando tratamos de questões epistemológicas cruciais para a compreensão do espaço. Adentremos então nas formas em que historicamente o espaço constitui-se como manifestação de uma subjetividade dominante a partir de dois exemplos sumários: sua *geometrização* na modernidade e sua *liquefação* na contemporaneidade.

II.3.1 – A GEOMETRIZAÇÃO DO ESPAÇO.

Os edifícios empreendidos e concluídos por um só arquiteto costumam ser mais belos e melhor ordenados do que aqueles que muitos procuraram reformar, fazendo uso de velhas paredes construídas para outros fins. Assim, essas antigas cidades que, tendo sido no começo pequenos burgos, tornaram-se no correr do tempo grandes centros, são ordinariamente tão mal compassadas, em comparação com essas praças regulares, traçadas por um engenheiro à sua fantasia numa planície, que, embora considerando seus edifícios cada qual à sua parte, se encontre neles muitas vezes tanta ou mais arte que no das outras, todavia, a ver como se acham arrançados, aqui um grande, ali um pequeno, e como tornam as ruas curvas e desiguais, dir-se-ia que foi mais o acaso do que a vontade de alguns homens usando da razão que assim os dispôs. (DESCARTES, 1987, p.34).

É assim que Descartes discorre sobre as supostas vantagens de uma cidade racional em uma passagem da segunda parte de seu **Discurso do Método**. Embora pareça uma simples opinião de um filósofo do século XVII acerca de uma concepção de espaço urbano, a citação acima, bem ao contrário, exemplifica os fundamentos de um pensamento que influencia até hoje diversas áreas do conhecimento. É interessante notar que o que pode soar como uma imagem particular sobre

um modelo de cidade ideal é a base de um procedimento metodológico que visa refutar toda sorte de opiniões e pareceres como premissas que possam a vir ser consideradas no processo cognitivo. Ou seja, para se conhecer efetivamente qualquer coisa, é necessário que não se formule qualquer asserção baseando-se em meras opiniões, sendo que estas estão sempre sujeitas à particularidade e, portanto, ao engano.

A geometrização do espaço encontra no cartesianismo um sólido fundamento na própria constituição do *cogito* que contrapõe à interioridade do pensamento a exterioridade do mundo, marcada pela sua extensão, sua possibilidade de mensuração, a partir de uma ordem racional que se pretende única. Essa interioridade, que possibilita a cognição do mundo através de sua representação, resulta em uma concepção de espaço que se emoldura na relevância que os mapas adquirem na construção de um espaço mensurável que o Estado-nação necessita para impor sua perspectiva e remover toda forma de dissonâncias interpretativas. Bauman (1999, p. 37-38) também coloca que a “legibilidade do espaço” tornou-se um desafio do Estado moderno pela soberania de seus poderes: “Para obter controle legislativo e regulador sobre os padrões de interação e lealdade sociais, o Estado tinha que controlar a transparência do cenário no qual os vários agentes envolvidos na interação são obrigados a atuar”. Daí o interesse do Estado em controlar o ofício de cartógrafo, já que o objetivo “da moderna guerra pelo espaço era a subordinação do espaço social a um e apenas um mapa oficialmente aprovado e apoiado pelo Estado” e ainda “imune ao processamento semântico por seus usuários ou vítimas”. A racionalização do espaço a partir de sua legibilidade e transparência torna-se, na modernidade, uma tarefa, um “objetivo a ser perseguido sistematicamente”. Todavia, essa transparência do espaço a ser atingida deve servir fundamentalmente aos interesses de quem controla e manter uma zona opaca de incertezas por parte daqueles que, embora compartilhando do mesmo espaço, não estejam na posição privilegiada de quem observa.

Podemos pensar a matriz espacial da modernidade diretamente atrelada à questão da emergência do racionalismo na filosofia como forma de conceber o mundo. O projeto moderno pode ser interpretado através de uma perspectiva espacial, em que a crença na verdade, em uma certeza, primeira ou última, restitui o homem no centro de todos os acontecimentos. A busca pela verdade e inteligibilidade do mundo, assegurada pela razão, possibilita ao homem olhar o mundo através de uma objetividade que refuta qualquer alteridade, qualquer dissonância e idiosincrasia, dominando e projetando todo o espaço ao seu redor. Como lembra Bauman (1999), o surgimento da perspectiva na Renascença garante ao olhar do sujeito um lugar privilegiado na observação do espaço: um ponto seguro de mapeamento da realidade que permite estabelecer os contornos e limites precisos entre os objetos que se colocam em seu campo de observação. O espaço passa, então, a ter uma dimensão não mais subjetiva que recorreria em erros de imprecisão por variar segundo os sentidos de cada sujeito, de cada cultura, para alcançar uma dimensão unívoca, uma objetividade inquestionável. Concorre para essa precisão na demarcação do espaço, o aprimoramento dos instrumentos de medição que, no limite, não passam de padrões que possibilitam uniformizar o espaço, garantindo uma inteligibilidade que, contudo, impõe-se não como convenção, mas como verdade. Esse é um ponto crucial na concepção do espaço na modernidade, pois a legitimidade da medida tomada como padrão não se manifesta apenas enquanto *convenção*, mas enquanto *verdade*, enquanto própria expressão do espaço. A modernidade “esquece-se” que a mensurabilidade do espaço é apenas uma forma de apreensão e leitura possível do mesmo, e transforma-a em *essência*, o que resulta em uma considerável redução das possibilidades de interpretação dos objetos e, mais além, na aniquilação dos acontecimentos. Mas esse “esquecimento” que a modernidade promove não é episódico ou gratuito, mas uma forma de garantir aos detentores dos instrumentos de medição o poder de persuadir os demais de que o espaço, que então se constitui em medida, não é um espaço

qualquer, mas um espaço demarcado por um olhar único. É a “batalha dos mapas”, como menciona Bauman (1999, p.36-52), que transforma a leitura precisa do espaço em luta pelo poder. Poder em controlar o espaço para que toda diferença ou dissonância interpretativa seja dissimulada, para que toda alteridade seja negada e abolida. O domínio do espaço é de tal forma um instrumento precioso para a realização do poder que a perspectiva de traduzir o mais fielmente possível a realidade através do mapeamento do espaço é gradativamente transformada e substituída pela imposição do mapa sobre o espaço. O modelo (o mapa) passa, então, a sobrepor-se ao próprio espaço, expediente que a ciência, como um todo, passaria a exercer na sua ânsia pragmática em controlar e prever resultados, destituindo da realidade sua imprevisibilidade, seu movimento e pluralidade⁹⁶. É a partir desse raciocínio que o Estado busca legitimar seu discurso de unificação submetendo o espaço a sua autoridade direta enfraquecendo as práticas locais e dispersas por práticas administrativas centralizadas.

Como no “panóptico” de Foucault (2002), a posição privilegiada da autoridade deve ser onipresente e, ao mesmo tempo, permanecer oculta e distante aos demais para que estes não tenham acesso à perspectiva do poder. Da escala artificial do panóptico à escala estatal da manipulação de toda uma sociedade, o mesmo propósito se mantém, qual seja, de “manipular conscientemente e rearrumar intencionalmente a transparência do espaço como relação social”, como relação de poder⁹⁷. Essa simultaneidade entre onipresença e invisibilidade do poder é uma das condições para o exercício da autoridade estatal na modernidade, pois a centralidade, como

⁹⁶ A precedência do mapa sobre o espaço é constatável nas visões utópicas das cidades planejadas durante a modernidade. “A arquitetura, de acordo com Le Corbusier, é – como a lógica e a beleza – inimiga nata de toda a confusão, da desordem; a arquitetura é uma ciência afim da geometria, a arte da platônica sublimidade, da ordenação matemática, da harmonia; seus ideais são a linha contínua, as paralelas, o ângulo reto; seus princípios estratégicos são a padronização e a pré-fabricação” (BAUMAN, 1999, p.50). Por outro lado, de acordo com seus críticos, nessas cidades planejadas não há espaço para a controvérsia ou imprevisibilidade, para gestos ariscos ou espontâneos ou gente a flunar. A autoridade do plano postula as verdades objetivas da lógica e a submissão da realidade ao modelo.

⁹⁷ Cf. BAUMAN, 1999, p.41.

posição privilegiada para o exercício do poder, coloca à distância todas as outras orientações e práticas locais “dissonantes” à ordem estabelecida, localizando a diferença em uma zona periférica, destituída das prerrogativas de uma localização central. Não é por acaso que todas as soluções urbanísticas modernas clamem pelo planejamento e procurem regularizar o espaço através da uniformidade, homogeneidade e reprodutibilidade de seus elementos. Em nome da funcionalidade do espaço, o organicismo inerente às transformações sociais e as diferenças são suprimidos, de modo que, nessas propostas urbanísticas, todos que não se adaptem sejam levados à distância do espaço privilegiado da centralidade.

Não é correto, contudo, ater exclusivamente à modernidade o controle do espaço a uma centralidade do poder. Antes, a violência, a superstição e a fé também competiam para uma composição do espaço, ainda que mais subjetiva. Essa dimensão subjetiva do espaço anterior à Renascença pôde ser presenciada pela arte medieval que o representava através de uma ordem sensória, de perspectivas distintas, valorizando o caminhar, o percorrer, de maneira quase tátil. A tradição da cartografia medieval igualmente acentuava as qualidades sensuais, em que a medida e o padrão não dominavam os traços do desenho em cuja composição conviviam escalas e perspectivas múltiplas⁹⁸. Contudo, ressalta Harvey (2004), o progresso da monetização e da troca de mercadorias na vida social da Idade Média implicou em uma nova concepção de tempo e espaço o que demonstraria que o seu controle⁹⁹ sempre foi um importante e eficiente meio de exercer o poder social¹⁰⁰. Consoante a esse discurso, Bauman (1999, p.34-36) lembra que antes que houvesse uma objetividade do espaço físico – transposta pelos sociólogos para um “espaço

⁹⁸ Cf. HARVEY, 2004.

⁹⁹ “Os mercadores medievais, por exemplo, ao construírem uma melhor medida do tempo ‘para a conduta organizada de seus negócios’, promoveram uma ‘modificação fundamental na medida do tempo que representou, na realidade, uma mudança do próprio tempo’”. (HARVEY, 2004, p.208).

¹⁰⁰ “Devemos a idéia de que o domínio do espaço é uma fonte fundamental e pervasiva de poder social na e sobre a vida cotidiana à voz persistente de Henri Lefebvre”. (HARVEY, 2004, p.207).

social” –, a dimensão humana era a medida espacial. O corpo humano era efetivamente a condição de mensuração dos objetos nas mais diversas práticas sociais¹⁰¹. Todavia, essa ordem subjetiva impedia um maior controle dos tributos e impostos dos detentores do poder para com seus súditos, fazendo-se necessário “controlar e neutralizar o impacto da variedade e da contingência” através da “imposição de medidas padrão, obrigatórias, de distância, superfície, volume” e da proibição das “medidas locais, baseadas no grupo ou indivíduo”. Antes, porém, de medir-se o espaço “objetivamente”, era preciso ter claro uma idéia de “distância”. Idéia que, na origem, está atrelada à distinção entre o “próximo” e o “longínquo” a partir da experiência pessoal¹⁰² e que será sistemática e progressivamente subvertida por uma ordem classificatória de demarcação da prática social. Das culturas “arcaicas” analisadas por Lévi-Strauss¹⁰³, chegando-se ao Estado moderno, teria havido sempre a necessidade do poder em submeter o espaço a sua autoridade direta, separando “as categorias e distinções espaciais das práticas humanas que os poderes do Estado não controlavam” e substituindo “as práticas locais e dispersas por práticas administrativas de Estado” como ponto de referência único.

De uma perspectiva etnocêntrica, as viagens de descoberta produziram um assombroso fluxo de conhecimento acerca de um mundo mais amplo que teve de ser, de alguma maneira, absorvido e representado; elas indicavam um globo que era finito e potencialmente apreensível. (HARVEY, 2004, p. 221).

¹⁰¹ “Em toda sua história e até o bem recente advento da modernidade, o homem mediu o mundo com seu corpo – pés, punhados, côvados; com seus produtos – cestos ou potes; com suas atividades – dividindo, por exemplo, seus campos em ‘Morgen’ (manhãs ou acres, em alemão), isto é, em lotes que pudessem ser arados por um homem que trabalhasse da aurora até o crepúsculo”. (BAUMAN, 1999, p.34).

¹⁰² A partir de tese de Durkheim/ Mauss sobre as origens sociais da classificação, é dito que a noção de “distante” – que se insere “no mapa popular do mundo” a partir de um princípio classificatório que se estabelece entre a casa e o campo – encontra similitude nas divisões categoriais de animais e de graus de parentesco. (BAUMAN, 1999, p.35).

¹⁰³ “Como sugeriu Claude Lévi-Strauss, a proibição do incesto, que implicava a imposição de distinções artificiais, conceituais, sobre indivíduos física, corporal e ‘naturalmente’ indistintos, foi o primeiro ato – constitutivo – de cultura, que daí em diante consistiria para sempre na inserção no mundo ‘natural’ das divisões, distinções e classificações que refletiam a diferenciação da prática humana e dos conceitos impostos pela prática e não eram atributos próprios da ‘natureza’ mas da atividade e do pensamento humanos”. (BAUMAN, 1999, p.35-36).

À estabilidade do mundo medieval, sucedeu-se um fluxo crescente de idéias e mercadorias que demandavam técnicas precisas de ordenação desse novo espaço, tornando o domínio da natureza, possível através de uma objetificação do mundo, uma condição necessária para a emancipação humana. Conseqüentemente, uma leitura política e econômica sobre a modernidade não pode ser descolada das rupturas epistemológicas que tal período histórico desencadeou no pensamento.

Segundo Foucault (1981, p.33-60), o conceito de “semelhança”¹⁰⁴ na Renascença definia um certo tipo de saber e poder através do qual eram pensadas as relações e as articulações entre os seres que constituem a natureza. Através desse conceito, em que se configura a “epistémê do século XVI”, “o mundo permanece idêntico, o mesmo, trancafiado sobre si, pois a linguagem não é um sistema arbitrário”, mas “está depositada no mundo, como uma coisa da natureza”. A linguagem é, em certa medida, a “imagem da verdade”, estando com o mundo em uma relação “mais de analogia do que de significação”, de modo que não se possa distinguir “entre o que se vê e o que se lê, entre o observado e o relatado”. A pintura ainda “imitava o espaço”, de modo que os mapas só viessem a ser uma representação, uma imagem do mundo, a partir de uma nova configuração epistêmica que descolou as palavras das coisas transformando a linguagem em discurso.

A profunda interdependência da linguagem e do mundo se acha desfeita. O primado da escrita será suspenso. Desaparece então essa camada uniforme onde se entrecruzavam indefinidamente o *visto* e o *lido*, o visível e o enunciável. As coisas e as palavras vão separar-se. O olho será destinado a ver e a somente ver; o ouvido a somente ouvir. O discurso terá realmente por tarefa dizer o que é, mas não será nada mais que o que ele diz. (FOUCAULT, 1981, p. 59).

Essa epistemologia, da qual ainda somos em parte herdeiros, faz da natureza seu “objeto do conhecimento”, cuja verdade só pode ser apreensível através de um método baseado na ordem e

¹⁰⁴ “Até o fim do século XVI, a semelhança desempenhou um papel construtor no saber da cultura ocidental. Foi ela que, em grande parte, conduziu a exegese e a interpretação dos textos: foi ela que organizou o jogo dos símbolos, permitiu o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis, guiou a arte de representá-las. O mundo enrolava-se sobre si mesmo: a terra repetindo o céu, os rostos mirando as estrelas e a erva envolvendo nas suas hastes os segredos que serviam ao homem”. (FOUCAULT, 1981, p.33).

na medida. Método que possibilita, pelo discernimento da “identidade” e da “diferença” entre as coisas, que as idéias representadas correspondam verdadeiramente às coisas representadas, já que a noção de “semelhança” estava sujeita ao risco permanente da descrição e da interpretação. Diante de um mundo desprovido de um centro e de uma ordem própria, a *territorialização do pensamento* permitiu a ancoragem de um ponto fixo a partir do qual agora este pudesse ser medido e ordenado¹⁰⁵.

A geometrização do espaço é um pressuposto de objetificação do próprio saber que está *escrito em linguagem matemática* e, portanto, apresenta-se como decodificável por todo aquele que disponha do rigor metodológico capaz de representá-lo. De alguma maneira, podemos também supor que, aqui, a imagem de um mundo, tal como expressa pelos mapas, encontra-se colada a uma escrita do mundo, confundindo-se em uma única e universal linguagem que, talvez, só viesse a se romper com o avanço das tecnologias da comunicação ao promoverem uma autonomia à imagem com relação ao texto inaugurando uma nova ordem cognitiva¹⁰⁶. Se na modernidade, os mapas representavam a imagem de um mundo através da centralidade do olhar do Estado, hoje, os objetos e imagens técnicas não mais *representam*, mas *apresentam-se* como a própria presentificação de um mundo multifacetado. Todavia, aqui como acolá, não é a

¹⁰⁵ “A revolução renascentista dos conceitos de espaço e de tempo assentou os alicerces conceituais em muitos aspectos para o projeto do Iluminismo” ao fazer do espaço o objeto de uma “organização racional”, de uma “conquista”, tornando-se “parte integrante do projeto modernizador” que colocava o homem, “dotado de consciência e vontade”, acima da providência divina. Todavia, “a conquista e o controle do espaço [...] requerem antes de tudo que concebamos o espaço como uma coisa usável, maleável e, portanto, capaz de ser dominada pela ação humana. O perspectivismo e a cartografia matemática fizeram isso considerando o espaço abstrato, homogêneo e universal em suas qualidades, um quadro de pensamento e de ação estável e apreensível. A geometria euclidiana forneceu a linguagem básica do discurso”, através de cujas representações do espaço tornava-se possível ordená-lo. “Exatamente da mesma maneira como os pensadores iluministas acreditavam que a tradução de uma língua para outra sempre era possível sem destruir a integridade de qualquer delas, a visão totalizante do mapa permitiu a construção de fortes sentidos de identidades nacionais, locais e pessoais em meio a diferenças geográficas”. (HARVEY, 2004, p.223-231).

¹⁰⁶ No que diz respeito ao espaço, tal parece ser também a tese central defendida por McLuhan (1977, p340) em **A galáxia de Gutenberg**: de que a ficção de homogeneidade e de continuidade uniforme tanto do espaço newtoniano como euclidiano deriva-se da “escrita fonética, especialmente em forma impressa”..

diversidade que é necessariamente expressa nesses *mapas-mundi* senão a persistente permanência do mesmo. Curiosa inversão que faz com que a mudança surja para reverter-se e perpetuar-se na identidade; curioso movimento que acena como desterritorialização, mas que retorna ao território.

II.3.2 – A LIQUEFAÇÃO DO ESPAÇO.

Com relação à modernidade, a contemporaneidade introduz mudanças significativas na percepção espaço-temporal. Para tanto, competem não só a superação de antigos paradigmas epistemológicos pela própria ciência, como a possibilidade de comunicação intensa e imediata de bens imateriais através do espaço eletromagnético, o que permite às mídias, como decorrência, exercer um controle crescente sobre os indivíduos. É o que Raffestin (1993, p.200-201) chama de poder das redes: “A circulação e a comunicação são as duas faces da mobilidade. Por serem complementares, estão presentes em todas as estratégias que os atores desencadeiam para dominar as superfícies e os pontos por meio da gestão e do controle das distâncias”. No entanto, se até a contemporaneidade, circulação e comunicação formavam um só fenômeno, com as novas tecnologias da comunicação essa simultaneidade é rompida. A comunicação, viajando a uma velocidade muito maior que os outros bens e seres, altera significativamente a percepção espaço-temporal, redesenhando a geografia do poder. Introduce-se um novo sistema sêmico que reorganiza as tessituras originais dos territórios político, econômicos e culturais, impondo à leitura do espaço um quadro cada vez mais complexo; desfazendo os nítidos contornos do território que a modernidade pretendia garantir através da coincidência entre as esferas do poder – ou seja, entre as diversas tessituras que a ordem política, econômica e social constituíam–; e levando, por fim, a um quadro de desterritorialização que muitos autores atribuem como decorrente do processo de globalização.

De acordo com Duarte (2002), inversamente de uma sociedade industrial, onde os produtos materiais garantiam um fluxo global de mercadorias, a sociedade contemporânea encontra na tecnologia informacional, com seus fluxos financeiros voláteis trafegando em tempo real pelas redes de informação, o seu dinamismo global. É dentro desta perspectiva que Manuel Castells afirma que

[...] “o espaço de fluxos substitui o espaço de lugares”; e ainda que esses continuem importantes para a concretização das transformações econômicas globais, perdem seus significados culturais, geográficos e históricos quando integrados às redes informacionais. (DUARTE, 2002, p.180).

Por outro lado, se Felix Guattari diz que

[...] as cidades deixariam de ser entidades importantes por suas qualidades particulares, para se converterem em “nós da rede rizomática multidimensional” envolvendo processos técnicos, científicos e artísticos, sendo seu principal papel, por abrigar a população das sociedades de redes, a “produção de subjetividade”. (DUARTE, 2002, p.180),

há também que se considerar que “redes e fluxos formam-se em geometrias assimétricas e variáveis, e isso implica uma topologia que influencia a dinâmica geral do mundo, com fortes rebatimentos nas matrizes espaciais”, porque, como diz Castells, “se há fluxos globais de bens e signos, não se pode dizer o mesmo do mercado de trabalho, pois são poucas as pessoas que circulam livremente pelo mundo ligadas à economia global”¹⁰⁷.

Ao que tudo indica, a questão da suposta liquefação do espaço pelas tecnologias da comunicação não nos permite eliminar a questão geopolítica que sempre esteve associada ao uso de uma fonte energética como força motriz da produção econômica. “Muda-se a fonte energética (do trabalho escravo ao carvão, do carvão ao petróleo), mas a posse de uma determinada porção do espaço geográfico é determinante da força econômica e, por extensão, geopolítica”. Porém, há que se ponderar que as redes digitais de informação, “sem fontes de energia localizáveis, sem sua conversão de produtos materiais, sem a posse de uma determinada porção do espaço assegurando

¹⁰⁷ Cf. DUARTE, 2002, p.138-139.

a conversão de riqueza em influência”, levam também a uma “crise de integridade do Estado nacional frente à economia digital em rede” em que “grupos interessados mobilizam o imaginário midiático global ao apontar o Estado com um empecilho”, e em que “o corporativismo do capital global” acaba sendo “responsável por um ‘lento golpe de Estado’”¹⁰⁸. Conseqüentemente, há quem pense que, em breve, o local não desempenhará um papel relevante para a produção dessas tecnologias da informação. Clarisse Herrenschmidt, por exemplo, afirma que

[...] se há uma revolução comparável às redes digitais não é a da imprensa de Gutenberg, mas a invenção da escritura das línguas no final do IV milênio, ou da moeda cunhada no século VII a.C., pois ambas transformaram sistemas de significação de elementos materiais singulares (a voz e as trocas de objetos) em valores abstratos. (DUARTE, 2002, p.225).

Trata-se da “criação de um espaço cognitivo inovador, que constrói um universo próprio – mesmo que intrincado no mundo concreto. E nesse universo, imediatamente apropriado pela economia, o Estado atual é”, nas palavras de Lyotard, “um fator de opacidade”, pois “se antes o Estado empregava suas forças para a conquista de territórios geográficos, a informação circulante lhe é desafiadora”. Afinal, como observam Manuel Castells e Ignacio Ramonet, diante da “efetiva queda no controle do espaço pelo Estado na sociedade de fluxos (de capital, bens e signos)”, o Estado volta-se “ao controle da mídia, não só por ser o ambiente estrutural da dinâmica informacional em rede, mas por seu poder de infiltração simbólica na sociedade”¹⁰⁹. Diante das tensões entre uma concepção material e imaterial do espaço, Duarte (2002, p.227) conclui que “a convivência de dois sistemas, um internacional, baseado em Estados nacionais, outro aterritorial, próprio ao sistema em rede, parece ser a vertente indicada por vários pensadores dessa problemática” e, por ora, surge como uma “tentativa de adaptação a mudanças

¹⁰⁸ Cf. DUARTE, 2002, p.224,226.

¹⁰⁹ Cf. DUARTE, 2002, p.225.

ainda não completamente compreendidas [...] que indicam transformações transversais nas matrizes espaciais”.

Embora diretamente intrincadas, a questão epistemológica demanda uma análise específica a ser tratada transversalmente às questões políticas que envolvem o valor do espaço na era tecnológica. McHale, por exemplo, fala que “a invenção da imprensa mergulhou a palavra no espaço” e que é, portanto, “uma espacialização definida”, enquanto “a escrita”, diz Bourdieu, “retira a prática e o discurso do fluxo do tempo”. O que ambos argumentam é que “de fato, todo sistema de representação é uma espécie de espacialização que congela automaticamente o fluxo da experiência e, ao fazê-lo, destrói o que se esforça por representar”¹¹⁰.

Todas essas considerações corroboram as premissas que o espaço não se reduz a sua dimensão material e possui fortes implicações epistemológicas. McLuhan (1977, p.340-341) endossa, em parte, essa perspectiva ao afirmar que “a galáxia de Gutenberg dissolveu-se teoricamente em 1905 com a descoberta da curvatura do espaço, mas na prática foi invadida pelo telégrafo duas gerações antes” e, citando Whittaker, diz que: “na concepção de Einstein, o espaço não mais é o palco no qual se representa o drama da física; ele próprio é um dos atores, pois a gravitação, propriedade física, é inteiramente controlada pela curvatura, que é propriedade geométrica do espaço”. Significa dizer que o privilégio da visão entre os demais sentidos a partir do alfabeto e da tipografia está diretamente ligado a uma questão espacial, alertando para o fato de que nossas interpretações e percepções do mundo são sempre vítimas das tecnologias que nós mesmos criamos.

Defendemos, porém, que é o próprio conceito quem, antes da imprensa ou mesmo da escrita, espacializa toda ordem de fluxos da experiência, territorializando-se então sobre a

¹¹⁰ Cf. HARVEY, 2004, p.191.

palavra. Se a escrita e a imprensa necessitam de um suporte material para espacializar-se, o conceito antes espacializa o tempo em um território cognitivo que é eminentemente virtual, transformando a processualidade do tempo em uma dimensão atual. É por isso que podemos afirmar que “o virtual e o atual são apenas dois modos do real”. Não há nenhum suporte material no conceito e, no entanto, o território que ele funda é dimensional porque demarca, como vimos, uma relação de vizinhança com outros conceitos com os quais guarda tanto uma proximidade quanto uma distância que lhe asseguram sua consistência, sua “identidade”. O conceito não é uma palavra, oral ou escrita, não cabendo em um sistema lingüístico, nem um sistema de representação, porque ele antes funda o objeto; ele fixa toda uma ordem de intensividades em um campo de significação através de uma temporalidade que o transpassa simultaneamente na estabilidade de um plano transcendente e na instabilidade do plano imanente. Embora fora do rigor de um sistema lingüístico, o conceito guarda com a comunicação o vínculo com a palavra quando esta opera o acontecimento entre o *instituinte* e o *instituído*, mas aqui a comunicação não pode ser vista como a posse de um sistema semântico a partir do qual proferem-se enunciados acerca do mundo – como parece ser o caso dos meios técnicos de comunicação –, mas apenas como o singular momento do acontecimento, que também pode ser entendido como uma compressão espaço-temporal na medida em que é o que lhe dá uma consistência, ainda que virtual.

A linguagem que organiza e manipula signos que se reportam a determinados objetos, é a mesma que constrói os territórios informacionais, de modo que, transformando-se a linguagem, alteram-se não só seus territórios como as idéias que se têm deles. Ainda que, por um momento, desconsideremos que os objetos possam existir antes da linguagem, nossa impressão é que a distância que separa sociedade e natureza, assim como a sociedade das tecnologias da

informação, existe na medida exata em que também cria seu próprio espaço de cognição. Como colocara Heidegger (2002, p.131-132):

A ponte não apenas liga duas margens já existentes. É somente na travessia da ponte que as margens surgem como margens. A ponte as deixa repousar de maneira própria uma frente à outra. Pela ponte, um lado se separa do outro. [...] A ponte coloca numa vizinhança recíproca a margem e o terreno.

Se as tecnologias da comunicação efetivamente desconstróem o espaço da modernidade é porque não há qualquer chance de forjar ao espaço elementos que o constituam *fora* de uma construção cognitiva. Se essas mesmas tecnologias da comunicação promovem um processo de desterritorialização é porque o nomadismo que colocam em movimento atua como processo de subjetivação do espaço. Como mencionado anteriormente, mesmo em um espaço estriado como o de uma cidade, sempre se pode percorrê-lo através de uma perspectiva nômade, desde que não se atente aos seus marcos e a sua ordem estabelecida, mas que se abra à diferença, a novos sentidos. É como se diante das camadas de tessituras que se acumulam no território, pudéssemos percorrê-lo através de seus interstícios, desvendando o sentido de suas dobras. O tempo percorrido pelo pensamento nômade não é o da cronologia, da rígida sucessão hierárquica dos eventos, mas um tempo que se abre fora dos limites da razão; um tempo subjetivo marcado pela *duração*. De forma semelhante, é preciso conceber que há um componente *não espacial* do espaço, admitindo-se a existência de várias métricas para se percorrê-lo. Tais considerações poderiam subsidiar uma aproximação com a idéia de um pensamento nômade, introduzindo uma possibilidade de leitura do espaço que inclua a subjetividade como componente ativo nos processos de construção e desconstrução do espaço. A distinção entre espaço *contínuo* e *contíguo* igualmente permite-nos pensar em uma dimensão subjetiva do espaço em que as fronteiras dos territórios não se justapõem necessariamente em um eixo binário, mas requerem uma ordem temporal outra, que não aquela da cronologia, para compreendê-la.

A impossibilidade em verificar-se uma *contigüidade espacial* na *net* não implica na inexistência de uma *continuidade espacial* entre os pontos comunicantes (os internautas) que a operam e que definem e localizam suas bordas. Como vimos no conceito islâmico de *ummah*, a espacialidade não exige uma contigüidade territorial, ou melhor, material, para exprimir-se. O sentimento de identidade ou pertencimento a uma comunidade, embora possa supor uma base territorial material ou geográfica, é antes uma potência que tanto pode atualizar-se sobre um suporte material como a terra, como virtual, através dos meios técnicos da comunicação. Aqui, o espaço virtual possibilita o inusitado encontro entre tradição e tecnologia, pois os limites entre um e outro não são mais visíveis embora existam. De forma semelhante, o espaço virtual permite nosso encontro com a música quando nos deixemos absorver pelo seu ritmo e nos subtraímos do espaço material onde nos localizamos, criando um *continuum* rítmico entre corpo e sonoridade. De uma certa forma, poderíamos conjecturar que o *estar no mundo (Dasein)* é a possibilidade de criar entre nós e o mundo essa continuidade espacial que não identifica objetos, mas antes nos dilui em um plano de total exterioridade. Por outro lado, o espaço feito território, identificando, conceituando, e estabelecendo limites e contornos entre as coisas, é o avesso dessa virtualidade à qual nos referimos na medida em que atualiza um estado de coisas, objetificando o mundo, fotografando um tempo que não tem medida.

Sólido ou liquefeito, o espaço é uma noção suficientemente elástica que tanto se presta para fundar novos territórios, comprimir o tempo, conter o poder, como para estabelecer novas alianças, dissolver as lembranças e abrir-se para o devir. Conseqüentemente, a perspectiva de configurar o espaço através de processos de territorialização e desterritorialização permite não só uma leitura a partir de uma centralidade legitimada pela soberania da razão, através de paradigmas consagrados na modernidade, mas também através de um viés que inclua as diversas subjetividades que o atravessam, já que as subjetividades que emergem na contemporaneidade

situam-se imersas em uma nova complexidade que se trama, possibilitando que o espaço transfigure-se, portanto, em um novo campo de possíveis.

II.4 – DES (CONSTRUIR) O ESPAÇO: UMA QUESTÃO EPISTEMOLÓGICA.

Em sua **Física**, Aristóteles (1926, 1931) descreve o espaço por meio de distinções qualitativas que garantem à ciência estabelecer leis diferentes para os corpos segundo sua matéria e sua forma, ou segundo sua substância¹¹¹. Trata-se de uma física que busca fundamentalmente explicar o movimento¹¹² dos seres e, portanto, não só o seu deslocamento, mas também as suas mudanças quantitativas e qualitativas. O espaço, aqui, não é o plano infinito onde, segundo os modernos, ocorrem os movimentos, mas é um “lugar natural”, onde a matéria atualiza-se, ou realiza-se melhor do que em outro. Não se trata, portanto, de deslocamento; de partir de um ponto ao outro, mas, ao contrário, de encontrar o seu lugar. De territorializar-se.

Aristóteles alega que o objeto físico ou natural possui duas características principais: existe independentemente da presença humana; e é um ser em movimento, em devir, sofrendo mudanças quantitativas, qualitativas e locais. Constituído da combinação de quatro elementos ou substâncias, os seres – dentre eles os humanos – que habitam a região terrestre – ou sublunar – sofrem mudanças contínuas de uma forma à outra com o intuito de atualizar o que está em potência em sua matéria. Todavia, os seres físicos não se movem, nem se transformam ou deslocam-se da mesma maneira, mas as mudanças dependem da qualidade de suas matérias e da

¹¹¹ Os corpos pesados – cuja predominância é do elemento terra – têm como *lugar natural* o centro da Terra e, portanto, seu *movimento local* natural é a queda; os leves, que têm o céu como *lugar natural*, tendem a subir; os não inteiramente leves, que têm o espaço rarefeito como *lugar natural*, tendem a flutuar; e os não totalmente pesados, que têm o líquido como *lugar natural*, tendem a boiar.

¹¹² Lembremos que o movimento, *kinesis*, é toda e qualquer alteração ou mudança experimentada por um ser: mudança de qualidade e quantidade e lugar, não sendo, portanto, apenas deslocamento.

quantidade em que cada um dos quatro elementos materiais combina-se entre si. É a matéria que determina esses movimentos locais a partir da definição de seus lugares naturais.

Diferentemente da concepção de tempo espacializado que Bergson acusara, aqui, o ser do devir realiza-se *no* espaço, enquanto “lugar natural”. O espaço, enquanto lugar, sendo a condição do devir do ser, da atualização da potência da matéria em uma nova forma. Se o tempo para Bergson não pode ser espacializado, havemos de supor que o espaço, por seu turno, não possa ser desprovido de temporalidade. De qualidades que se modificam *no* tempo – e não *com* o tempo. Não só acúmulo de sensações e vivências percebidas mediadas pela experiência *no* tempo, mas também apreensão imediata e intuitiva da exterioridade pelo nosso corpo em movimento. Segundo Merleau-Ponty (2000, p.177), Capek¹¹³ “mostra que, no contínuo espaço-tempo, é preferível falar-se de uma temporalização do espaço a falar de uma espacialização do tempo”. Da mesma forma, se o tempo, em Bergson, não pode ser apenas *abstrato*, medido por uma espacialidade definida através dos critérios objetivos da mensurabilidade, a *duração* também não pode ser desprovida de uma outra espacialidade que, agora, preencha os conteúdos dessa forma *concreta* de tempo que ele propõe. Afinal, a que movimento refere-se Bergson quando fala em *duração* senão supusermos que o ser que percebe a duração é um ser não só *no* tempo, como *no* espaço? Se a *duração* devolve ao tempo suas qualidades, ao espaço deve ser também recuperada sua dimensão qualitativa¹¹⁴. De modo que não possamos senão concluir que não exista

¹¹³ Em artigo intitulado **La théorie bergsonienne de la matière**.

¹¹⁴ “Seria necessária fazer uma crítica dessa desqualificação do espaço que vem reinando há várias gerações. Foi com Bergson, ou mesmo antes, que isso começou. O espaço é o que estava morto, fixo, não dialético, imóvel. Em compensação, o tempo era rico, fecundo, vivo, dialético. A utilização de termos espaciais tem um quê de anti-história para todos que confundem a história com as velhas formas da evolução, da continuidade viva, do desenvolvimento orgânico, do progresso da consciência ou do projeto da existência. Se alguém falasse em termos de espaço, é porque era contra o tempo. É porque ‘negava a história’, como diziam os tolos, é porque era ‘tecnocrata’. Eles não compreendem que, na demarcação das implantações, das delimitações, dos recortes de objetos, das classificações, das organizações de domínios, o que se fazia aflorar eram processos – históricos certamente – de poder. A descrição espacializante dos fatos discursivos desemboca na análise dos efeitos de poder que lhe estão ligados”. (FOUCAULT, 2004, p.159).

espacialidade “expungida de toda a espessura temporal”¹¹⁵. Resta, portanto, que o espaço não seja apenas forma, continente, mas também conteúdo. Não evidentemente conteúdo preenchido pelo lugar que os objetos ocupam no espaço – pois então ainda estaríamos reduzindo o espaço a sua materialidade –, mas fundamentalmente conteúdos apreendidos pela “percepção”, entendida, aqui, antes como doadora de sentido às coisas do que mera capacidade de representar objetos.

O sentido do espaço postulado pela física moderna, e definido pela geometria euclidiana como mensurável, homogêneo e desprovido de diferenças qualitativas, onde todos os pontos são reversíveis ou equivalentes, não se sustenta mais nem diante da física quântica, que admite que a posição dos observadores influi nos resultados de uma pesquisa¹¹⁶, nem diante das descobertas antropológicas, que demonstram que o espaço é construído social e historicamente. Não se trata, contudo, de supor uma evolução científica, mas de uma ruptura epistemológica que coloca os ideais de cientificidade como diferentes e descontínuos.

¹¹⁵ Cf. MERLEAU-PONTY, 2000, p.184.

¹¹⁶ Há no filme **Histórias de Cozinha (Salmer fra Hjøkkenet)**; Noruega/ Suécia; 2003) – exibido na 27ª *Mostra Internacional de Cinema de São Paulo* (cf. catálogo) – uma brilhante ilustração de como a presença de um observador altera os resultados de uma pesquisa. Nesta comédia sobre os anos de 1950, acompanhamos “os estudos desenvolvidos por um instituto de pesquisa sueco para criar a cozinha ideal, mais prática, econômica, e agradável”. A fim de conhecer “os hábitos de homens solteiros na cozinha” é disponibilizado um técnico para a Noruega com o propósito de “testar protótipos de design revolucionário”. Sob o conhecimento prévio de que está sendo observado, o morador progressivamente passa a não mais agir conforme costumava a fazê-lo, alterando significativamente sua rotina e colocando em xeque os resultados da pesquisa que o observador pretendia extrair. Embora o pesquisador sueco tenha todo o cuidado para não interferir no cotidiano simplório do fazendeiro norueguês, este passa a sentir-se extremamente incomodado com a presença intrusiva do observador, alterando substancialmente seus hábitos e, conseqüentemente, comprometendo todos os dados da pesquisa que pretendia mapear os itinerários espaciais do morador da casa com toda sorte de gráficos e esquemas. Da mesma forma, podemos pensar que os *reality shows* pouco transmitem de “realidade” da vida de seus participantes que agem evidentemente como personagens de si mesmos, como protagonistas de um espetáculo, diante da certeza de que estejam sendo filmados. Não obstante, essa situação não pode ser confrontada como sendo necessariamente artificial em contraposição a uma suposta “identidade verdadeira”, ou “absoluta” que cada um de nós possui longe de uma situação de vigilância. Atuamos sistematicamente diante das inúmeras situações cotidianas que nos cercam – desde o convívio familiar ao profissional – adotando esse ou aquele personagem que mais nos convém diante de uma determinada circunstância. Mergulhamos em múltiplos espaços de subjetividade que nos atravessam buscando afirmar nossa possível identidade em algum lugar perdido entre nossa memória e desejo. Por isso, a idéia de simulacro é uma imagem tão frágil para trabalhar com os meios técnicos de comunicação, porque pressupõe alguma zona anterior de autenticidade em que possamos fiar nossa devoção pelo verdadeiro.

A um dado momento, nos **Seminários de Zollikon**, Heidegger (2001, p.36), contestando a afirmação de Max Planck que dissera que: “só o que pode ser medido é real”, pergunta: “Por que não haveria realidades impossíveis de serem medidas com exatidão? Uma tristeza, por exemplo”. E Heidegger prossegue, afirmando que a existência de alguma coisa não pode ser negada pelo simples fato de não poder ser medida, ou mesmo vista. Ainda, ao comentar sobre o espaço, Heidegger (2001, p.47) diz que uma forma de concepção de espaço subjetiva, que dispense a exigência da medida, não é só possível como “talvez mais elevada”. Para a ciência, “o espaço deve ser homogêneo porque as regras do movimento devem ser iguais em todos os lugares; só assim todo processo pode ser calculado e medido. A natureza é vista de uma certa maneira determinada para que corresponda às condições de mensurabilidade”. Não há espaço para a diferenciação, não há possibilidade de um “lugar” para as coisas, como em Aristóteles, de modo que a natureza, na perspectiva científico-natural, seja reduzida a sua possibilidade de mensuração, o que remete a um “projeto de um espaço e tempo homogêneos”.

A possibilidade de construir ou desconstruir o espaço remete, portanto, a uma problemática basicamente epistemológica que coloca o pensamento diante da falsa questão de optar entre uma primazia do sujeito ou do objeto no processo cognitivo, na medida em que a própria idéia de representação induz a essa lógica dicotômica. E dentro dessa lógica inclui-se uma noção de espaço-temporalidade que pressupõe um *projeto de um espaço e um tempo homogêneos*. Quando Heidegger (2001, p.52) pergunta-se o que significa a natureza dentro de um pensar científico-natural, diz que seu traço fundamental é a sua “legalidade” e que desta decorre sua “calculabilidade”, de modo que “de tudo o que é só se considera aquilo que é mensurável, quantificável”, dispensando-se “todas as outras características das coisas”¹¹⁷. Mesmo um

¹¹⁷ A esse projeto de pensar científico-natural, Heidegger (2001, p.53) atribui a Galileu e Newton a sua realização “numa suposição que considerava a determinação da legalidade de acordo com a qual os pontos de massa se movem

pensador de orientação marxista como Harvey (2004, p.189) considera “importante contestar a idéia de um sentido único e objetivo de tempo e espaço com base no qual possamos medir a diversidade de concepções e percepções humanas”, embora não defendendo “uma dissolução total da distinção objetivo-subjetivo”, mas insistindo no reconhecimento da “multiplicidade das qualidades objetivas que o espaço e o tempo podem exprimir” e no “papel das práticas humanas em sua construção”. Até quando os físicos atribuem uma materialidade à noção de tempo e espaço, Harvey argumenta que não se pode “subordinar todas as concepções objetivas do tempo e do espaço a essa concepção física particular, visto que também ela é uma construção baseada numa versão específica da constituição da matéria e da origem do universo”, já que “a história dos conceitos de tempo, espaço e tempo-espaço na física tem sido marcada, na verdade, por fortes rupturas e reconstruções epistemológicas”¹¹⁸.

As teorias sociais – concebidas a partir de pensadores como Marx, Weber, Smith e Marshall –, admite Harvey (2004, p.190), “privilegiam tipicamente em suas formulações o tempo”, considerando o espaço como uma espécie de “fundo natural”, de continente onde se processa a ação humana¹¹⁹. Por outro lado, citando Frederic Jameson, Harvey (2004, p.187) acredita que vivemos uma crise da experiência do espaço e do tempo, “crise na qual categorias espaciais vêm a dominar as temporais, ao mesmo tempo que sofrem uma mutação de tal ordem

no espaço e tempo, mas de forma alguma considerava aquele ente que chamamos de homem”, desconsiderando, portanto, a experiência mesma que determina o *ser-homem*

¹¹⁸ “Sob a superfície de idéias do senso comum e aparentemente ‘naturais’ acerca do tempo e do espaço, ocultam-se territórios de ambigüidade, de contradição e de luta. Os conflitos surgem não apenas de apreciações subjetivas admitidamente diversas, mas porque diferentes qualidades materiais objetivas do tempo e do espaço são consideradas relevantes para a vida social em diferentes situações. [...] A objetividade do tempo e do espaço advém [...] de práticas materiais de reprodução social; e, na medida em que estas podem variar geográfica e historicamente, verifica-se que o tempo social e o espaço social são construídos diferencialmente”. (HARVEY, 2004, p.189-190).

¹¹⁹ “A teoria social sempre teve como foco processos de mudança social, de modernização e de revolução (técnica, social e política). O progresso é seu objeto teórico, e o tempo histórico, sua dimensão primária. Com efeito, o progresso implica a conquista do espaço, a derrubada de todas as barreiras espaciais e a ‘aniquilação [última] do espaço através do tempo’. A redução do espaço a uma categoria contingente está implícita na própria noção de progresso”. (HARVEY, 2004, p.190).

que não conseguimos acompanhar” porque “ainda não possuímos o equipamento perceptual que nos permita perceber esse novo tipo de hiperespaço, em parte porque nossos hábitos de percepção” ainda se mantêm atrelados ao passado. Conseqüentemente, a crise da matriz espacial revela-se como uma crise epistemológica já que uma alteração do conceito do espaço implica em uma mudança nos modos de ver e compreender o mundo.

Ao admitirmos a idéia de que todos os sistemas que inventariamos, das teorias sociais às físicas, possuem uma base comum em uma matriz espacial a partir da qual formam e são formados seus respectivos espaços de atuação, havemos também de concordar que o espaço informacional que as novas tecnologias da comunicação introduzem não pode ser entendido a partir dos mesmos instrumentais de análise utilizados pela modernidade. As redes de comunicação atuam hoje segundo princípios rizomáticos desenvolvendo-se e entrecruzando-se sem a determinação de um centro estável, suprimindo a estrutura física e a dependência de centros geradores de fluxos¹²⁰. Todavia, Duarte (2002, p.179-180), citando Daniel Parrochia (1993), “alerta que é preciso desconfiar dessas redes ditas acentradas ou difusas”, pois,

[...] sua estrutura é codificada; mesmo que imaterial, sendo sempre possível a construção de algoritmos para calcular a evolução e alterações da rede, através de processos de controle que, justamente por serem discretos, podem manipular o conjunto mais facilmente, sem serem detectados por grande parte do que vivem essas redes.

E, prosseguindo com Parrochia, adverte que a “sociedade dita móvel e flexível [...] conduz de fato a um espaço completamente totalitário” e que “a noção de rede encontra aí seu sentido original de instrumento de captura, sempre mais presente e ameaçador”.

Parece evidente que presenciamos uma quebra de paradigma entre a sociedade industrial e informacional, quando pensamos que a ordem espaço-temporal constituída na modernidade não é mais a mesma que encontramos na contemporaneidade, no entanto, é

¹²⁰ Cf. DUARTE, 2002.

duvidoso que a idéia de uma sociedade em rede tenha reservado aos lugares o isolamento. Ainda que a matriz que regula a percepção do espaço em contextos históricos e geográficos distintos não possa ser considerada a mesma, não podemos necessariamente concluir que os lugares tenham sido totalmente absorvidos por essa nova matriz espacial tecno-informacional enquanto um resíduo de memória subsistir ao discurso hegemônico de um momento histórico. Supor a hegemonia de uma matriz espacial só é factível desde que se possam extinguir todos os vestígios de uma memória coletiva que, embora se refaça por força de um novo paradigma epistemológico inaugurando uma nova ordem política e social, sempre permanece como um fundo de subjetividade que não se apaga.

Podemos associar esse fundo de subjetividade, essa memória coletiva, à “memória longa” que Deleuze e Guattari (1995, p.25-26) descrevem com sendo própria aos sistemas arborescentes: “sistemas hierárquicos que comportam centros de significância e de subjetivação”; assim como agregar o sistema rizomático das redes de comunicação à “memória curta”.

[...] a memória curta é de tipo rizoma, diagrama, enquanto que a longa é arborescente e centralizada [...]. A memória curta não é de forma alguma submetida a uma lei de contigüidade ou de imediatidade em relação ao seu objeto; ela pode acontecer à distância, vir ou voltar muito tempo depois, mas sempre em condições de descontinuidade, de ruptura e de multiplicidade. [...] A memória curta compreende o esquecimento como processo; ela não se confunde com o instante, mas com o rizoma coletivo, temporal e nervoso. A memória longa (família, raça, sociedade ou civilização) decalca e traduz, mas o que ela traduz continua a agir nela, à distância, a contratempo, “intespetivamente”, não instantaneamente. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.25-26).

Todavia, novamente não devemos ceder ao vício dialético de opor os dois modelos, julgando que o ciberespaço atue segundo a forma de rizoma, enquanto o espaço geográfico siga as orientações de uma ordem arbórea.

Se é verdade que o mapa ou o rizoma têm essencialmente entradas múltiplas, consideraremos que se pode entrar nelas pelo caminho dos decalques ou pela via das árvores-raízes, [...] Há, então, agenciamentos muito diferentes de mapas-decalques, rizomas-raízes, com coeficientes variáveis de desterritorialização. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.24).

O que conta é que a árvore-raiz e o rizoma-canal não se opõem como dois modelos: um age como modelo e como decalque transcendentem, mesmo que engendre suas próprias

fugas; o outro age como processo imanente que reverte o modelo e esboça um mapa, mesmo que constitua suas próprias hierarquias, e inclusive ele suscite um canal despótico. [...] Trata-se do modelo que não pára de se erigir e de entranhar, e do processo que não pára de se alongar, de romper-se e de reto mar. [...] Invocamos um dualismo para recusar um outro. Servimo -nos de um dualismo de modelos para atingir um processo que se recusa todo modelo. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.31-32).

Em suma, tudo depende do modo como experimentamos os espaços que, antes de constituírem-se em objetos, são muito mais um meio. Rizoma, mapa¹²¹ e imanência, assim como árvore, decalque, transcendência, são processos de desterritorialização e territorialização que atuam *entre*¹²² as coisas, através das coisas, de modo que não possamos outorgar nem ao ciberespaço, nem ao espaço geográfico, a identidade de um rizoma ou de uma árvore.

Conseqüentemente, não passa de um exagero supor que o ciberespaço, “com sua estrutura rizomática”, venha instaurar um nomadismo generalizado, substituindo inclusive a cidade “real” com seus supostos limites precisos e sua identidade fixa, pois nem o rizoma implica num quadro exclusivo de nomadismo, nem é um sistema particular que não possa ser replicado à cidade “real” bem como a toda sorte de multiplicidades que compõem a realidade¹²³.

Todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc.; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar. Há ruptura no rizoma cada vez que linhas segmentares explodem numa linha de fuga, mas a linha de fuga faz parte do rizoma. Estas linhas não param de se remeter umas às outras. É por isto que não se pode contar com um dualismo ou uma dicotomia, nem mesmo sob a forma rudimentar do bom e do mau. Faz-se uma ruptura, traça-se uma linha de fuga, mas corre-se sempre o risco de reencontrar nela organizações que reestratificam o conjunto, formações que dão novamente o poder a um significante, atribuições que reconstituem um sujeito [...]. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.18).

Se o rizoma possibilita uma forma nômade de trabalhar o espaço, também autoriza seu fechamento, organizando-o, estratificando-o, significando-o, territorializando-o. Se a Internet

¹²¹ Lembremos que, *aqui*, o significado de mapa é aquele atribuído por Deleuze e Guattari – que se assemelha ao rizoma e se contrapõe ao decalque –, nada tendo em comum com o sentido usual expresso nos capítulos anteriores.

¹²² “*Entre* as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente, nas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio”. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.37).

¹²³ As multiplicidades são a própria realidade, e não supõem nenhuma unidade, não entram em nenhuma totalidade e tampouco remetem a um sujeito. As subjetivações, as totalizações, as unificações são, ao contrário, processos que se produzem e aparecem nas multiplicidades. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.8).

pode ser associada a um processo rizomático, com entradas e saídas múltiplas, também a cidade pode ser vivenciada da mesma forma. A celebrada interatividade na era da Internet, com sua “estrutura rizomática” e seu quadro de nomadismo, não garante em absoluto o livre fluxo do pensamento ou do desejo, ou a livre vazão de linhas de fuga; ao menos, não mais do que podemos vivenciar na cidade com suas ruelas, becos, subsolos e quartinhos escuros. Mesmo que a propalada interatividade dessas novas tecnologias da comunicação possibilitem um mais rápido e livre acesso ao conhecimento – em grande medida transformado em bem de consumo –, resta sempre e ainda a questão de como digerir ou ruminar essa quantidade enorme de informação que, evidentemente, não se traduz em saber. A questão, portanto, parece ser outra: não se trata de celebrar a “estrutura rizomática” que as novas tecnologias da comunicação disponibilizam, mas de saber como se apropriar desse quadro de nomadismo sem que reterritorializemo-nos no mesmo. Tudo depende das formas pelas quais ocupamos e agenciamos os espaços. Tudo depende dos processos de subjetivação que se produzem nesses espaços; dos elementos singulares que percebemos; das conexões e relações que estabelecemos com o fora, com os devires; dos planos de consistência (*platôs*) que intensificamos; dos acontecimentos que anunciamos. Afinal sempre “existem nós de arborescência nos rizomas, empuxos rizomáticos nas raízes”.

II.4.1 – O OLHO E O CORPO.

A cartografia que expressa a hegemonia de uma matriz espacial em um determinado momento histórico supõe igualmente a primazia de um paradigma epistemológico e, justamente por isso, não reflete as complexas relações que se estabelecem fora dos limites que desenha. Como meio técnico, os mapas “vêm” aquilo que lhes interessa ou conseguem mapear. Os limites dos territórios, assim como os lugares, estão e estarão sempre lá, simbolizados respectivamente

por linhas e pontos, e ainda que o espaço informacional exija uma cartografia evidentemente mais complexa, sempre subsistirão espaços não representados que, invisíveis, articulam-se em uma dinâmica ainda mais veloz que a do olhar técnico. Não obstante, os mapas, assim como as palavras e as imagens técnicas, não apenas domesticam nosso olhar, mas aprofundam o abismo cognitivo entre o olho e o corpo, ao outorgarem àquele, as garantias de uma evidência ontológica, no que resulta a dúvida em saber até que ponto pode o corpo estar liberto dessa disciplina do olhar ou, ainda, até que ponto pode o corpo reconciliar-se com o olhar.

Ao analisar “a crítica contemporânea do mapa” de Michel de Certeau como “artefato totalizante”, Harvey (2004, p.230) comenta que

[...] a aplicação de princípios matemáticos produz “um conjunto formal de lugares abstratos” e “reúne num mesmo plano lugares heterogêneos, alguns recebidos da tradição e outros produzidos pela observação”. O mapa é, com efeito, uma homogeneização e reificação da rica diversidade de itinerários e histórias espaciais; ele “elimina pouco a pouco” todos os vestígios das “práticas que o produzem”. Enquanto as qualidades táteis do mapa medieval preservavam estes vestígios, os mapas matematicamente rigorosos do Iluminismo exibiam qualidades deveras distintas .

E o próprio Certeau (2002, p.171) diz que: “Escapando às totalizações imaginárias do olhar, existe uma estranheza do cotidiano que não vem à superfície, ou cuja superfície é somente um limite avançado, um limite que se destaca sobre o visível”. Estranheza essa que é o das “práticas do espaço” que não se confundem com o espaço “geométrico” ou “geográfico” das “construções visuais, panópticas ou teóricas”, mas que tramam uma “experiência ‘antropológica’, poética e mítica do espaço” e que remetem “a uma mobilidade *opaca e cega* da cidade habitada. Uma cidade *transumante*, ou metafórica, insinua-se assim no texto claro da cidade planejada e visível”. O que aqui Certeau propõe é uma alternativa cognitiva no processo de construção dos espaços ao distinguir entre *ver* e *ir*, entre *o mapa* e *o itinerário*. O mapa, coincidindo com o nascimento do discurso científico moderno, não passa de uma descrição redutora e totalizante de observações espaciais, enquanto o itinerário engendra uma série de ações espacializantes que produzem um

espaço vivido cotidianamente: uma *arte do fazer espaço*. Mais uma vez, a arte aqui consiste em *tornar visível* e não em *reproduzir o visível*. Fora da perspectiva totalizante da visibilidade, encontram-se

[...] os praticantes ordinários da cidade. Forma elementar dessa experiência, eles são caminhantes, pedestres, *Wandersmänner*, cujo corpo obedece aos cheios e vazios de um “texto” urbano que escrevem sem poder lê-lo. Esses praticantes jogam com espaços que não se vêem; têm dele um conhecimento tão cego como no corpo-a-corpo amoroso. Os caminhos que se respondem nesse entrelaçamento, poesias ignoradas de que cada corpo é um elemento assinado por muitos outros, escapam à legibilidade. [...] As redes dessas escrituras avançando e entrecruzando-se compõem uma história múltipla, sem autor nem espectador, formada em fragmentos de trajetórias e em alterações de espaços: com relação às representações, ela permanece cotidianamente, indefinidamente, outra. (CERTEAU, 2002, p.171).

Se, para Certeau, o corpo escapa às determinações centralizadoras do olhar, McLuhan (1977), por seu turno, associa a visão a um modo sedentário de orientar-se no espaço, transformando-o em estático e mensurável, enquanto a orientação em um espaço multidirecional e aberto estaria ligada ao tátil e acústico¹²⁴. Constatamos, portanto, que a modernidade que inaugura o sujeito, funda também *a primazia do olho sobre o corpo*: ao lugar do sujeito único corresponde, efetivamente, o lugar do olho ou do espírito, em detrimento de uma pluralidade de corpos que passam a ser observados como parte de uma engrenagem cognitiva que os reduz, ao mesmo tempo, a sujeitos e objetos. Mas a sujeitos que só realizam-se enquanto tal mediante a visão unívoca da centralidade de uma perspectiva única, submetendo a alteridade de múltiplos objetos (e sujeitos) a uma multiplicidade de idênticos: de *homens médios*¹²⁵.

¹²⁴ McLuhan (1979, p.180), em **Os meios de comunicação como extensões do homem** coloca que “o relógio e o alfabeto, fracionando o universo em segmentos visuais, deram fim à música da inter-relação. O visual dessacraliza o universo e produz o ‘homem não religioso das sociedades modernas’”. E, em **A galáxia de Gutenberg** (1977, p.337), diz que “a tipografia quebrou as vozes do silêncio”, pois “à medida que a prensa tipográfica de Guttenberg foi enchendo o mundo, apagava-se a voz humana”.

¹²⁵ A concepção do “homem médio” remete à idéia de “totalidade do fato social”, da qual tanto Marcel Mauss, como Lévi-Strauss, são partidários. O “fato social total” pode ser entendido segundo Lévi-Strauss, como “fato social totalmente percebido”, isto é, “o fato social em cuja interpretação está integrada a visão que pode ter dele qualquer indígena que o vive”. Isto remete à concepção do “homem médio”, definido como um total, porque esse “homem médio” tem uma permeabilidade ao tecido social que lhe confere uma identidade com os pares de seu grupo. Qualquer homem – médio – é representativo de seu grupo, garantindo assim uma homogeneidade, uma totalidade. E nas sociedades arcaicas ou “atrasadas”, praticamente todo homem é um homem médio, enquanto na sociedade

Em suas operações classificatórias, a visão totalizante reduz a “estrutura rizomática” de uma cidade a uma “estrutura arbórea” em que seus fluxos são convertidos em fixos, seus múltiplos trajetos e itinerários direcionais em pontos e linhas dimensionáveis e mapeáveis. Tudo o que é considerado desviante é colocado para fora, tal como Foucault delineou em suas análises sobre as estruturas de poder, com a ressalva de que, hoje, esse *fora* não mais coincide necessariamente com a periferia dos espaços físicos da cidade, mas para um *fora* dos espaços iluminados pela visibilidade do discurso midiático. Dessa forma, a proposição de Certeau (2002), de que “os espaços podem ser ‘libertados’ mais facilmente do que Foucault imagina, precisamente porque as práticas sociais espacializam em vez de se localizarem no âmbito de alguma malha repressiva de controle social”, não nos parece plenamente sustentável já que a suposição de que há entre o olho e o corpo um abismo cognitivo que faz com que a perspectiva convergente da visão torne-se uma metáfora para os dispositivos de controle tecno-rationais do poder do Estado, cabendo ao corpo a possibilidade de solapar essa ordem unívoca e repressora através de práticas sociais dissonantes, parece reincidir em um procedimento metodológico dicotômico que fratura a experiência do corpo em um eixo binário que contrapõe uma racionalidade castradora do pensamento a um nomadismo libertário de um corpo social acéfalo ou, pelo menos, cego. Afinal se ao corpo cabe essa possibilidade de realizar a arte de espacializar as ações cotidianas, criando uma escritura anônima das práticas sociais, também é sobre o corpo que incidem as práticas abusivas do poder, de modo que não se possa pensar o olho destacado de um corpo que tanto observa quanto é vigiado – de um corpo, em suma, adestrado.

moderna, segundo Mauss, o homem médio é aquele que não pertence à elite. “O homem médio é semelhante ‘a quase todos os homens das sociedades arcaicas ou atrasadas’ uma vez que ele apresenta, como eles, uma vulnerabilidade e uma permeabilidade a seu círculo imediato que permitem precisamente defini-lo como ‘total’”. [...] “No campo ideal do etnólogo (o das sociedades ‘arcaicas ou atrasadas’) todos os homens são ‘médios’ (poderíamos dizer ‘representativos’); a localização no tempo e no espaço é aí, portanto, fácil de efetuar: ela vale para todos, e a divisão em classes, as migrações, a urbanização, a industrialização não vêm reduzir suas dimensões e confundir sua leitura. Por trás das idéias de totalidade e de sociedade localizada, há aquela de uma transparência entre cultura, sociedade e indivíduo”. (AUGÉ, 1994, p.48-49).

Certeau (2002, p. 176-180), por exemplo, afirma que

o ato de caminhar está para o sistema urbano como a enunciação (o *speech act*) está para a língua ou para os enunciados proferidos. [...] Os jogos dos passos moldam espaços. Tecem os lugares. [...] Os processos do caminhar podem reportar-se em mapas urbanos de maneira a transcrever-lhes os traços (aqui densos, ali mais leves) e trajetórias (passando por aqui e não lá). Mas essas curvas em cheios ou em vazios remetem somente, como palavras, à ausência daquilo que passou. Os destaques de percursos perdem o que foi [...].

E essa visibilidade “tem como efeito tornar invisível a operação que a tornou possível”, ou seja, “essas fixações”, “constituem procedimentos de esquecimento” em que “o traço vem substituir a prática”, manifestando “a propriedade (voraz) que o sistema geográfico tem de poder metamorfosear o agir em legibilidade”, mas, com isso, levando ao esquecimento “uma maneira de estar no mundo”. Por outro lado, “se é verdade que existe uma ordem espacial que organiza um conjunto de possibilidades [...] e proibições [...], o caminhante atualiza algumas delas” ao ultrapassar os limites “que as determinações do objeto fixavam para seu uso”, criando assim

[...] algo de descontínuo, seja efetuando triagens nos significantes da “língua” espacial, seja deslocando-os pelo uso que faz deles. Vota certos lugares à inércia ou ao desaparecimento e, com outros, compõe “torneios” espaciais “raros”, “acidentais” ou ilegítimos. (CERTEAU, 2002, p.178) .

Sem dúvida, podemos notar que muitos espaços interditados à circulação de pedestres são constantemente refeitos pela prática do pedestre. Seria o caso da imposição de uma trajetória ao pedestre (p.ex, faixas de segurança, passarelas, etc.) que constantemente a dribla para facilitar seu percurso. Essa é uma questão interessante, pois, regularmente, o que observamos é que a racionalidade do espaço que se constrói é a racionalidade de um espaço desenhado para o veículo e não para o pedestre. Não se trata, portanto, de opor um espaço vivido a um espaço racional, porque o espaço que o pedestre redesenha é usualmente um espaço também racional enquanto menor distância a ser percorrida, de modo que não se possa afirmar que o pedestre, ao burlar o espaço que lhe é imposto, crie um trajeto lúdico, enquanto alternativo, mas apenas mais racional para ele. Também, não se pode afirmar que a experiência do espaço através de um veículo seja

necessariamente mecânica tanto quanto a de um pedestre seja espontânea. Isto recoloca a questão do poder e do hábito, ou de como o poder estimula e reforça hábitos e não, como insistem muitos teóricos, na mera racionalização de um espaço como esboço de um projeto totalitário. Além do mais, Certeau parece minimizar o papel que os meios de transporte e de comunicação desempenham na promoção de uma inércia aos deslocamentos espaciais do pedestre. Os meios transportes desenhando um itinerário estável e permanente e os meios de comunicação promovendo uma compressão espaço-temporal se, por um lado, facilitam uma mobilidade espacial generalizada pela abundante disponibilização de percursos em redes (físicas e virtuais), impõem também uma imobilidade aos indivíduos que não vivenciam qualquer espacialidade que não seja aquela fixada por esses meios, inibindo as chances de se conceber toda sorte de caminhadas. Nas redes virtuais, não há qualquer chance de um corpo circular, porque simplesmente o que antes circula são textos e imagens, de modo que os mapas que se constituem a partir desses novos meios tecnológicos de comunicações exigem uma nova cartografia. Os pontos seminais dessa discussão apontam para uma interrogação quanto ao potencial cognitivo do olho e do corpo e suas relações com um espaço material e virtual. Poderíamos efetivamente opor o olho ao corpo, associando-os respectivamente à virtualidade e à materialidade?

Suponhamos que haja entre o olho e o corpo uma fratura epistemológica. Então, as coisas, ao tornarem-se mensuráveis, separaram-se de nós, objetificando o mundo. Esquecemo-nos das coisas e contentamo-nos com suas representações. A passagem do tempo¹²⁶, por exemplo, pouco significa para muitos como efetiva experiência do corpo. Podemos prever o tempo, mas esquecemo-nos de notar sua lenta ou abrupta mudança, seu eterno movimentar-se. A aproximação de uma tempestade, para o chamado *homem médio* – hoje, urbano e midiaticizado –,

¹²⁶ Aqui, entendido como conjunto de condições meteorológicas.

pode ser pressentida como um fenômeno meteorológico. Assistimos a previsão do tempo e, quando muito, preparamo-nos para um fim de semana de sol, ou precavemo-nos diante de uma chuva anunciada, mas o fazemos, ainda que sob diversas formas, de uma maneira distanciada. A promessa de um fim de semana com sol é como um passaporte para uma viagem bem sucedida à praia, assim como a chuva lembra-nos o caos do trânsito, o atraso em nossos compromissos, ou o temor de uma enchente. São como sinais contemporâneos de uma boa ou má colheita. Encaramos o tempo de forma utilitária. Desejamos o sol por crermos que ele seja um signo de saúde ou, pelo contrário, por temermos seu efeito cancerígeno. Evitamos a chuva para não nos molharmos, não contrairmos uma gripe ou, pelo contrário, bendizemo-na na expectativa de uma farta safra. Para o *homem médio*, o tempo é óbvio demais para significar qualquer coisa para além de suas conseqüências práticas em nosso cotidiano. Óbvias, as coisas perdem seu encanto, sua magia. Nuvens tomando forma, a presença ou ausência dos ventos, o ar seco ou úmido, a inclinação dos raios do sol. Tudo isso só é conhecido diante de uma cadeia de significantes mais ou menos utilitária que sempre nos remete a uma série infundável de fatos e coisas mais ou menos importantes que nos levam a uma percepção do mundo através de nexos causais que, por sua vez, amarram o *significado* de uma coisa à outra, mas nunca nos revelam o *sentido* de nada, de nenhum evento. A chuva, as nuvens, o vento, o sol, os outros, tornam-se então invisíveis para nós. Mas, curiosamente, por vezes, sonhamos com uma noite com neve e pensamos que seja bela por si só, esquecendo-nos que a chuva, igualmente, por ser tão óbvia, não merece nenhuma reverência. O excesso de visibilidade nos conduzindo à invisibilidade dos fenômenos. Caminhamos sempre pelas mesmas ruas e não vemos nada: prédios, pessoas, postes e fios compõem uma paisagem invisível. Estamos entrevados sob um severo regime de signos para ver qualquer coisa. O olho, aqui, certamente, não é mais o olho que se abre diante do mundo como sentido do corpo, mas apenas como hábito, não sendo mais que uma ferramenta a observar o

mundo por janelas que são abertas pela subjetividade dominante. Estamos ao mesmo tempo encorajados e conectados com o mundo através de uma rede de subjetividade que acreditamos ser nossa, quando é coletiva, resultado de uma espaço-temporalidade única e hegemônica.

Tales teria dito que *tudo está cheio de deuses*. Sol, vento, pessoas, estão repleto de deuses, assim como a neve ou a chuva que cai. Mas ao estarmos cegos de tanto vê-los, esses se tornaram invisíveis para nós. Os sentidos tornaram-se um instrumento de intelecção do mundo; o olho, principalmente, o modo de representá-lo. A representação tornou-se o mundo, uma segunda e única natureza que as mídias não cessam de tornar visíveis. Nada mais se esconde por trás das coisas. Os deuses não se escondem mais porque estão mortos. Não se trata aqui, evidentemente, de reabilitar os deuses mitológicos ou, muito menos, o deus judaico-cristão. Este, Nietzsche definitivamente o sepultou. Trata-se de considerar que entre o mundo religioso antigo e o surgimento da filosofia clássica, racionalista, ocorreu talvez um instante fugaz de conhecimento que conciliava a experiência do mundo com o logos, com uma razão ainda não suficientemente dominadora a ponto de cindir o mundo. Um campo de saber cujo espaço de conhecimento era o próprio mundo e não seus objetos cognoscíveis. Esse momento entre a visão mítica de deuses que governavam o mundo e o advento de uma episteme lógica, é como uma dobra entre duas visões distintas do mundo: *mythos* e *logos*. Momento, talvez único do pensamento, em que a física não se separara de uma visão metafísica do mundo, em que entre os deuses e as coisas não havia ainda um abismo. Mais tarde, o conceito, pelo estranho paradoxo de dar às palavras o poder de tornar invisível a visibilidade das coisas no mundo, ocupando-lhes seu lugar, tornará os objetos possíveis, visíveis; mas a intensa visibilidade do objeto que a ciência contemporânea nos faz acreditar finda por torná-lo novamente obscuro.

Todavia, o corte epistêmico entre o olho e o corpo não implica na autonomia daquele órgão sensorial sobre todo organismo. Isso fica evidente nos experimentos que Wittgenstein¹²⁷ propõe ao imaginar que um olho fixo não garante a este a possibilidade de situar-se enquanto observador se seu corpo estiver disperso em partes. Ou, então, ao imaginar que diversos olhos descolados de seus respectivos corpos tampouco são garantia de uma observação. Neste caso, os olhos vêem, mas os corpos não sabem a partir de quais olhos compõem a visão, tornando a imagem vista sem significação. Diante desses experimentos, podemos supor as conseqüências que a soberania do olho sobre o corpo têm causado sobre nossa episteme desde o advento da perspectiva. Vemos, mas com quais olhos? Vemos, mas com qual corpo? E essas perguntas não cessam senão ampliam-se na contemporaneidade diante das mediações que os meios técnicos de comunicação nos interpõem.

O privilégio do olho não reside somente sobre a perspectiva e a ordenação racional do espaço, mas também sobre o próprio corpo e o mundo. É o olho que suplanta e até mesmo nega o corpo ao afirmar sua soberania sobre os demais sentidos; é o olho que identifica no mundo os objetos, ou ainda, que faz do mundo um amontoado de objetos. É também a luz a grande metáfora que inaugura a criação do mundo dando-lhe forma e conteúdo¹²⁸, que libera os homens de seus mitos e da aparência enganosa dos sentidos, que guia a humanidade em sua marcha emancipatória libertando-a das trevas da ignorância, e que finalmente conquista a dimensão de uma nova realidade enquanto vetor absoluto da velocidade¹²⁹. Há, entre o olho e a luz, uma

¹²⁷ Cf. DUARTE, 2002, p.33-34.

¹²⁸ “No princípio Deus criou o céu e a terra. A terra, porém, estava informe e vazia, e as trevas cobriam a face do abismo, e o Espírito de Deus movia -se sobre as águas. E Deus disse: Exista a luz. E a luz existiu. E Deus viu que a luz era boa; e separou a luz das trevas. E chamou à luz de dia, e às trevas de noite. E fez-se tarde e manhã: primeiro dia”. (*Bíblia Sagrada*, 1979, Gênesis : 1, v 1-5, p.25).

¹²⁹ Referimo-nos respectivamente aqui à *Teoria das Idéias* de Platão, aos ideais do Iluminismo e às observações de Paul Virilio sobre as novas tecnologias da comunicação.

relação de cumplicidade implícita e explícita. O olho que enxerga é o mesmo olho que ilumina, que distingue o certo do errado, que alcança a inteligibilidade das coisas, aproximando-se dos atributos divinos¹³⁰. O olho que experimenta é o olho que representa. É a visão, dentre todos os demais os sentidos, o único que alcança o conhecimento, a verdade secreta e absoluta que se esconde por trás dos mistérios do mundo, e, como tal, aproxima-se do espírito, essa interioridade encarnada no mundo, nas substâncias e nos corpos. O olho guarda essa estranha condição de tornar invisível o visível ao cindir a materialidade em imaterialidade, o corpo em espírito, a experiência em idéia. Não há mesmo qualquer chance de uma epistemologia, tal como nós a concebemos desde a filosofia clássica, sem que a força do olhar não se faça presente. É a visão que garante tanto a interioridade de um observador como sujeito, como a exterioridade das coisas enquanto objetos. É a visão que permite o distanciamento do outro e a condição de uma espacialidade absoluta porque mensurável. No limite, poderíamos dizer que não haveria sequer objetos se não fosse dada a visão, na medida em que as coisas somente sejam identificáveis por aquilo que nelas seja passível de visibilidade. As experiências táteis, auditivas, olfativas e gustativas, ainda que juntas, não seriam capazes de produzir a mesma ordem de objetos com a qual configuramos o mundo, mas fundariam uma outra lógica de representação a qual não podemos imaginar. Mas o olho vai mais além, ao conceder a si mesmo a capacidade de negar seu próprio corpo refugiando-se no espírito, ao mesmo tempo em que atribui visibilidade aos corpos garantindo-lhe sua espacialidade. Enquanto espírito, o olho torna-se interioridade, chamando a si a responsabilidade por espacializar o mundo, por tornar possíveis os objetos – inclusive o próprio

¹³⁰ “Mas a serpente era o mais astuto de todos os animais da terra que o Senhor Deus fizera. E ela disse à mulher: Por que vos mandou Deus que não comêsseis de toda a árvore do paraíso? Respondeu-lhe a mulher: Nós comemos do fruto das árvores, que estão no paraíso. Mas do fruto da árvore, que está no meio do paraíso, Deus nos mandou que não comêssemos, e nem a tocássemos, não suceda que morramos. Porém a serpente disse à mulher: Vós de nenhum modo morrereis. Mas Deus sabe que, em qualquer dia que comerdes dele, se abrirão vossos olhos, e sereis como deuses, conhecendo o bem e o mal”. (**Bíblia Sagrada**, 1979, Gênesis: 3, v 1-5, p. 27-28, grifo nosso).

corpo que o hospeda, a quem o toma curiosa e cinicamente como objeto. Desfaz-se da carne do mundo, não só objetificando-o, mas tornando-o imagem. Se há uma tensão entre a figura e o conceito, entre a escrita e a imagem, talvez seja porque o olho adquira tal soberania diante dos demais órgãos sensórios que fracture o espaço entre o visível e o invisível.

Ao relatar a experiência de andar de trem, Certeau (2002, p.193-195) fala da imobilidade de uma ordem interna (em que nada se move dentro do vagão) e externa (em que a paisagem, lá fora, tampouco se move). As coisas (dentro e fora) não têm movimento “a não ser aquele provocado entre suas massas pelas modificações de perspectiva, momento após momento; mutações que dão a impressão de realidade”. Nada muda ou move-se, “mas apenas a vista desfaz e refaz continuamente as relações que entre si mantêm estes dois fixos”.

Entre a imobilidade de dentro e fora, introduz-se um quiproquó, fina lâmina que inverte suas estabilidades. O quiasma é efetuado graças à vidraça e aos trilhos [...]. A vidraça permite *ver*, e os trilhos permitem *atravessar* (o terreno). São dois modos complementares de separação. Um modo cria a distância do espectador: não tocarás. Quanto mais vês, menos agarras – despojamento da mão para ampliar o percurso da vista. O outro traça, indefinidamente, a injunção de passar: como na ordem escrita, de uma só linha, mas sem fim [...]. (CERTEAU, 2002, p.194-195).

Mantidas as diferenças, tal experiência poderia ser estendida às interfaces midiáticas que proliferam entre o homem e o mundo, já que, em ambos os casos, o que está em jogo é a crescente valorização da vista em detrimento do corpo.

Heidegger (2001), por exemplo, pergunta-se onde está a diferença entre o olho e a mão enquanto ambos são órgãos do corpo?

[...] o que é o ver com relação ao pegar? Por um lado, no ver, o próprio olho não é visto, mas a mão não só é vista ao pegar, como eu posso até pegá-la com a outra mão. [...] O olho não toca. [...] Ao segurar, a mão está em contato direto com o segurado. Meu olho não está nesse contato direto com o que é visto. (HEIDEGGER, 2001, p.110-111).

Embora não seja o corpo que veja, vemos através de nossos olhos, que fazem parte de nosso corpo¹³¹. Heidegger (2001, p.108-119) também lembra que “os gregos determinam o homem como *zoon logon exon*, isto é, como ente vivo que possui linguagem” enquanto “Wiener diz: homem é aquele animal que fala”. Entre a cibernética e a tradição grega, a definição de homem reside não só no uso de uma linguagem, mas implica, em nosso entendimento no uso de uma linguagem corporal, espacial. Esse homem que fala é aquele que está no mundo “determinado pelo corporar do corpo”. Se em Kant, o humano reside na possibilidade de dizer “eu”, para Heidegger, o que diferencia o homem do animal é a possibilidade de “dizer”, “isto é, de ter uma linguagem”. Mas “dizer” está além de “falar”, porque podemos dizer algo silenciosamente. “O dizer torna visível algo em sua circunstância”¹³². Uma circunstância que envolve a presença do corpo como portador do ver e do ouvir às coisas. O problema do corpo é tornar visível o invisível a partir da construção de um espaço que não se limite ao corpo material. O “corpo só é corpo uma vez que ele corpora” e seus limites se estendem no “horizonte-do-ser” no qual ele permanece¹³³. “O *Dasein do homem é espacial* em si, no sentido de *ordenar o espaço* e a *espacialização do Dasein em sua corporeidade*. O *Dasein* não é espacial por ser corporal, mas sim a corporeidade só é possível porque o *Dasein* é espacial no sentido de ordenar”. Aqui, o que Heidegger parece atribuir ao corpo é uma condição não propriamente espacial – por ocupar um “lugar” no espaço – mas *espacializante* por instaurar a possibilidade da cognição, deslocando o *a priori* kantiano da razão para a qualidade de *estar-no-mundo* que o corpo realiza. O corpo define o espaço porque

¹³¹ “Mas o corpo vê? Não. *Eu vejo*. Mas para este ver são necessários meus olhos e, pois, o meu corpo. Entretanto, não é o olho que vê, mas sim *meu* olho – eu vejo através de *meus* olhos”. (HEIDEGGER, 2001, p. 115).

¹³² “Dizer [*sagen*], de acordo com seu significado arcaico, significa mostrar [*zeigen*], deixar ver”. (HEIDEGGER, 2001, p.115).

¹³³ “O *corporar do corpo* [*Leiben des Leibes*] determina-se a partir do modo do meu ser. O corporar do corpo é assim um modo do Da-sein”. (HEIDEGGER, 2001, p.114).

nele inscreve-se uma nova fronteira que não é simplesmente da ordem cognitiva do ver ou do sentir, mas antes de existir.

Para Bachelard (1974, p.360-361),

Às vezes acreditamos conhecer-nos no tempo, ao passo que se conhece apenas uma seqüência de fixações nos espaços da estabilidade do ser, de um ser que não quer passar no tempo, que no próprio passado, quando vai em busca do tempo perdido, quer “suspender” o vôo do tempo. [...] As lembranças são imóveis e tanto mais sólidas quanto mais bem espacializadas.

Em uma acepção próxima a Heidegger, Bachelard crê que o espaço “contém tempo comprimido”, e “é para isso que serve o espaço”. Insinuamos isso, quando, ao criticarmos a concepção empobrecida de espaço em Bergson, dissemos que o espaço deve conter uma temporalidade, não podendo ser desprovido de elementos qualitativos, vividos espacialmente enquanto uma espacialização do corpo.

Tal como vimos no processo de criação dos conceitos, a espacialização depende de uma compressão temporal, de um congelamento dos fluxos e da estabilização do movimento. É na domesticação do espaço e do tempo que a linguagem torna-se discurso, que o conceito torna-se absoluto e os objetos tornam-se visíveis e mensuráveis. Mas, antes que o espaço possa ser representado, antes que possa ser *fotografado* e que as imagens possam tornar-se, enquanto objetos técnicos, esse novo espetáculo da comunicação, a experiência do corpo funda uma natureza primeira da qual o olho do corpo não se subtrai de uma mesma ordem cognitiva. Se os mapas objetificaram a natureza na modernidade e as imagens técnicas objetificam o mundo na contemporaneidade, é porque o olho, há muito tempo, descolou-se de seu corpo criando um espaço cognitivo para si, destacando-se da experiência de *estar no mundo*. No entanto, ainda que a partir da reprodutibilidade das imagens técnicas o olho venha a irremediavelmente descolar-se de seu corpo, inaugurando uma nova ordem cognitiva e espaço-temporal, dele ainda prescinde para traçar uma nova espacialidade na era comunicacional.

PARTE III

COMUNICAÇÃO: ENTRE O ESPAÇO VISÍVEL DO MEIO TÉCNICO E O INVISÍVEL DO ACONTECIMENTO

III. 1 – A TÉCNICA.

Temos afirmado que antes o conceito, depois a palavra e a escrita, espacializam o mundo, cercam um território abrigando a permanência de um sentido que não cabe por direito a nenhum objeto na medida em que este não existe por si, senão enquanto construção de um modelo epistemológico que tende a associar às coisas uma verdade, retirando-lhes seu movimento constante e tomando-as unicamente em seu estado atual. Consideramos também essa estratégia como inevitável, já que o território sempre retorna, conquanto não possamos suportar as velocidades infinitas que um modo nômade de pensar impõe ao nosso corpo que, por sua vez, reivindica um centro, uma certa estabilidade e permanência para situar-se no mundo. No entanto, esse procedimento provoca uma erosão na natureza, fazendo com que, por um lado, aumente a distância entre o pensamento e as coisas, e, por outro, esta se reduza ao depositar na técnica um modo de recuperar esse espaço aberto. Logo, há um estranho paradoxo nesse movimento, já que a técnica aprofunda um processo de objetificação do mundo ampliando a distância que pretendia suprimir, assim como o objeto técnico, ao adquirir tamanha autonomia, ocupa o lugar da natureza que ambicionava representar. Conseqüentemente, podemos supor que a ambição da técnica é a mesma que a do procedimento epistemológico: *juntar aquilo que separou*.

Sujeita à condição de uma matriz espacial quando propagada por meios técnicos, a comunicação compartilha igualmente desse paradoxo de tentar reunir aquilo que dispersa. Esforça-se por juntar, mas tropeça em si mesma quando perde a referência das distâncias, das relações de vizinhança, estendendo-se por um espaço contínuo sem limites que a tudo povoa, não deixando ao vazio, ao silêncio, nenhuma margem para se diferenciar. Descola-se da palavra, descola-se ainda da representação e dos severos regimes de autenticidade, fazendo da imagem

técnica seu objeto fruído de presentificação e de ubiqüidade. Ainda assim, é duvidoso crer que os meios técnicos façam a comunicação perder sua capacidade de engendrar novos acontecimentos, já que nada nos garante que esses eram antes mais evidentes, mas que apenas agora se realizam mediante uma nova matriz espacial.

III. 1.1 – OBJETIFICAÇÃO DO MUNDO.

Seguindo os rastros de Heidegger, observamos que nosso conceito atual de *técnica* está profundamente comprometido com uma herança platônica que procurou associá-lo à própria noção de *episteme*, de um conhecimento do universal, de uma ciência que pretendia absorver das coisas sua realidade, confundindo-se, aqui, com a noção de *verdade*, outro conceito vizinho à técnica. Quando remetemo-nos à Grécia Pré-Socrática, notamos que o conceito de *techné* pode ser entendido como *elemento diferencial entre os homens e a natureza*, como aquilo que pode suprir os homens de suas deficiências para sobreviver, tal qual como assistimos no Mito de Prometeu Para que a noção de *techné* seja mais bem compreendida, precisamos, portanto, recorrer ao seu conceito vizinho de *physis* (natureza). A essa total exterioridade marcada pelo conceito de natureza, não se contrapunha nem o homem, nem o *logos* (discurso). Todavia, esse ambiente de absoluta imanência, de total exterioridade, em que o espírito de uma certa filosofia pré-socrática residia, é gradualmente fraturado a partir da distinção entre *physis* (natureza) e *nomos* (lei), possibilitando a Platão atribuir à razão a faculdade do discurso normativo¹³⁴.

¹³⁴ Segundo Cálicles (personagem do diálogo **Górgias** de Platão), o *nomos* (lei) teria sido criado pelos fracos para combater e superar as injustiças da natureza. A esta versão mais cínica do conceito de *nomos*, expressa pelos sofistas, que defendiam o uso relativo da retórica como forma de discurso, contrapõe-se o caráter normativo do discurso desejado pelos filósofos (fundamentalmente a partir do platonismo).

Como vimos anteriormente, essa cisão entre uma interioridade do discurso e uma exterioridade da natureza possui não só implicações epistemológicas, como históricas e políticas. O que está em jogo não é só uma nova forma de conceber o conhecimento e suas relações com o mundo, como uma forma de afirmação de um projeto filosófico para governar a cidade e gerir a coisa pública. Se o conceito de natureza já inaugurara uma nova concepção de mundo, rompendo historicamente com a tradição religiosa ao transformá-la em passado, a filosofia platônica, ao promover um caráter normativo ao discurso, possibilita que o conhecimento confunda-se com uma *técnica de desvelamento* que explique a natureza a partir de seus universais.

O mundo grego realiza, em cerca de dois séculos, uma série de *viradas*¹³⁵ na sua concepção de mundo: primeiro desloca o mito da organização do mundo dos deuses para o cosmos, para o plano do discurso filosófico, fundando seu plano de imanência em consonância com uma natureza que se descobre como universal e com um *logos* que lhe é comum, para, mais tarde, sobretudo através de Platão, cindir essa natureza através de uma interioridade que não é senão representada por uma *comunidade dos amigos do saber* (os filósofos) que refunda o mito ao situar o mundo das idéias – das coisas como elas realmente são – novamente em um eixo transcendental, porém, dessa vez, permitindo o acesso a essas verdades através de um modo de investigação (*sképsis*) crítico e cético quanto às possibilidades de conhecimento pelos sentidos. Torna-se necessário, portanto, disponibilizar um método de ascese a essas idéias verdadeiras através de uma arte (*techné*) do discurso fundamentada no diálogo e na definição. Todavia, a

¹³⁵ Tais viradas na concepção do mundo implicam em mudanças epistemológicas, ou seja, em diferentes modos de encarar a produção de conhecimento sobre o mundo que poderíamos pontuar sucintamente da seguinte maneira: da ordem divina (teogonia) presente nos poemas homéricos – que já concebiam uma noção de realidade e medida compondo um todo harmônico e inspirado pela arte das motivações ou das razões –, à descoberta do *logos* enquanto razão demonstrativa – em que o discurso sobre o mundo (cosmogonia) já podia pretender dar às coisas suas próprias razões através de uma verdade (*aléthéia*) que lhes fosse imanente –, até a transformação do *logos* em razão normativa – que assegurava através de um mundo inteligível o acesso às verdades imutáveis organizadas pelo eixo transcendente e que tinha no Bem a idéia reguladora da totalidade.

própria prática do diálogo pressupõe não só a interioridade de um mentor como a alteridade de um interlocutor, que passa igualmente a ter sua interioridade reconhecida. O *conhece-te a ti mesmo* de Sócrates é a afirmação de uma interioridade do ser que pode vir a se conhecer através de sua mais profunda *psique*¹³⁶. De um ser que, de alguma maneira, afasta-se do mundo não confiando mais em seus sentidos e que atribui a si mesmo a capacidade de conhecer das coisas (inclusive de si mesmo) a verdade.

Ainda que se possa argumentar que somente a filosofia moderna tomou efetivamente *posse do saber*, aos antigos é possível arrogar a idéia mais modesta de *busca do saber*, de modo que embora seja incorreto atribuir a Platão a cisão do mundo nas categorias sujeito-objeto – plano epistemológico consagrado séculos adiante por Descartes –, não seria impróprio considerar que o platonismo preparou um sólido terreno para uma *objetificação do mundo*:

O homem grego é, enquanto o que sente o ente (Vernehmer des Seienden), o motivo pelo qual no Helenismo o mundo não poderia tornar-se imagem. Em oposição está isto que determina, para Platão, a entidade do ente enquanto *eidos* (aparência, aspecto), que vê muito adiante, amplamente, no ocultamento, o pressuposto indiretamente dominante para que o mundo deva se tornar imagem (HEIDEGGER, 1950, apud MARCONDES FILHO, 2004, p. 365)¹³⁷.

E, conforme atestam Horkheimer e Adorno,

As conseqüências da objetificação do mundo em imagem de mundo equiparam-se àquelas que resultam da objetificação de todo o ente. Assim como o objeto isolado e toda a natureza, transforma-se também o mundo em produto colocado pelo homem. [...] Nem o mundo, nem o objeto ou a natureza são tomados como “si mesmos”, mas entram numa objetividade de igual forma, colocada pela subjetividade dominante. (HORKHEIMER; ADORNO, 1969, apud MARCONDES FILHO, 2004, p. 365)¹³⁸.

¹³⁶ A noção de *psique* não é original em Sócrates, podendo ser encontrada em autores que lhe são anteriores, como em Heráclito, o que denotaria de algum modo o indício de uma noção de interioridade latente no pensamento pré-socrático; todavia, é a partir de Sócrates e de uma constituição de uma filosofia política, voltada aos interesses da polis, que tal noção ganha uma dimensão coerente com um modo de se fazer filosofia que separa o *ser no mundo* para um *ser que conhece o mundo*.

¹³⁷ HEIDEGGER, M. **Holzwege**. Frankfurt/M., {1950} 1980.

¹³⁸ HORKHEIMER, M; ADORNO, T.W.. **Dialektik der Aufklärung**, Frankfurt/M., 1969, p.27.

A natureza, as coisas e mesmo o homem passam então a ser objetos de uma representação sempre enganosa que precisa ser constantemente vigiada e corrigida para que não confunda a *coisa* com a *coisa em si*, assim como o mundo passa a ser povoado por idéias que são representadas como um poder separado que comanda de fora as ações humanas e não como resultado da relação dos homens com o seu meio social.

O temor de Heidegger diante da técnica parece ser, portanto, o resultado de uma configuração epistemológica que vincula a *técnica* com a noção de *episteme*, de um conhecimento que forja uma cisão entre teoria e prática para perseguir uma verdade que, no limite, aloja-se em um plano imaterial, restando ao mundo uma sucessão de imagens que, como aparências, não passam de construções subjetivas. “O mundo passa, assim, a equivaler ao mundo *dos homens*, decorrendo daí a perda de experiência do homem moderno, conseqüência direta do posicionamento metafísico contemporâneo, que faz do mundo um objeto criado”. Por isso, para Heidegger,

[...] a técnica é metafísica, porque na sua atual extensão planetária ela constitui uma imagem de mundo e define, antecipadamente, como as coisas devem aparecer. [...] A organização do mundo é a expansão por todo lugar da concepção de que tudo é produto do homem e pode estar a seu dispor. Mais ainda, a onipresença da técnica inviabiliza qualquer outra forma de pensar, impede que se pense diferentemente da forma exclusivamente técnica. (MARCONDES FILHO, 2004, p. 358).

A partir das considerações de Heidegger, o que se coloca em jogo é o deslocamento do *ser no mundo* para um *ser que conhece o mundo* a partir de um plano inexoravelmente humano que, ao invés de afirmá-lo, o desabriga da realidade.

A técnica como *mais plena realização da metafísica* é, para Heidegger, uma conseqüência da inversão da antiga relação entre o ser e o pensar, que passa de um *ser do pensamento* para um *pensamento do ser*, como ente, procurando encontrar neste o que há de eterno e imutável. Epistemologicamente, podemos conjecturar que a técnica como conhecimento

do verdadeiro é a própria transformação das coisas em objetos a partir da apropriação do mundo em imagens. Quanto mais a técnica confunde-se com a ciência, seja enquanto representação verdadeira das imagens, seja como conhecimento das causas, mais o objeto torna-se possível. Por outro lado, se invertemos a lógica usual do procedimento científico, temos que não é a técnica que permite conhecer as propriedades do objeto, mas é o próprio objeto que se funda na crença tecno-científica. Acreditando ser possível atingir a essência do objeto, a ciência depositou todas suas armas de investigação no progresso da técnica sem ao menos supor que ela própria inventa o objeto através de seu discurso. É aqui que o discurso, legitimado enquanto científico, confunde-se com uma forma hegemônica de pensar o mundo que não comporta dissonâncias já que ele autoriza a sua própria verdade ao adequar seu enunciado com os objetos aos quais se refere. É esse discurso, que amparado pela eficiência técnica, cerca o objeto, esboça um território onde possa acomodar-se, dando-lhe um invólucro, definindo-o e conceituando-o.

A técnica como forma de dominação através do discurso científico remete-nos a uma conseqüente implicação política que já se coloca desde sua origem na Grécia e adquire contornos mais precisos, primeiro, com o racionalismo moderno e, depois, com a revolução industrial. As implicações epistemológicas – e, conseqüentemente, espaço-temporais – já esboçadas pelo platonismo tornam-se mais evidentes com o cartesianismo e a mecânica clássica. A modernidade estabelece uma nova concepção de racionalidade científica que não separa mais a ciência da técnica e busca uma representação do mundo através de enunciados precisos expressos em linguagem matemática. O que há de notável nos primórdios dessa racionalidade moderna é que, em termos epistêmicos, ela não parece de todo distante da concepção platônica de unir técnica, ciência e metafísica em um único sistema explicativo do mundo. Esse “grande racionalismo” do

século XVII – que ainda não tinha sido submetido à crítica kantiana¹³⁹ e ao qual Merleau-Ponty irá opor ao “pequeno racionalismo”¹⁴⁰ do início do século XX – não teria reservado à ciência e à técnica um campo exclusivo do saber, livre dos incômodos de uma metafísica que irremediavelmente recoloca a questão do sujeito, da política e da ética, pois será a ciência positiva do século XIX e XX que, emancipando-se de toda subjetividade e devotando-se exclusivamente ao seu objeto, fundará um novo paradigma epistemológico para a ciência.

O que nos traz essa nova configuração epistemológica que julga prescindir do metarrelato e que pretende, em seu caráter meramente pragmático, atingir a eficácia dos resultados através da experimentação? Que implicações epistemológicas trazem e de que maneira envolvem nossa discussão com a técnica? Uma vez separados, ou desabrigados, do mundo; uma vez cindidos em um sujeito pensante diante de um mundo de imagens a serem representadas; uma vez que a clivagem entre corpo e espírito, matéria e imaterialidade, ganha a legitimidade de um

¹³⁹ Kant irá formular sua crítica à razão nas bases de que embora esta não possa esquivar-se da metafísica, contudo não consegue consolidar-se tal como as ciências empírico-formais (matemática-física). Kant aponta insuficiências tanto no idealismo como no empirismo: o primeiro por confiar demasiadamente nas estruturas mentais e ideais da realidade e a segunda por confiar cegamente na percepção e nos conteúdos da realidade. Propõe então uma separação entre a razão crítica e prática, assim como uma divisão dos campos de conhecimento, cabendo os objetos inteligíveis à metafísica e os objetos empíricos à ciência.

¹⁴⁰ Esta crítica é exemplarmente feita por Merleau-Ponty em **Por toda parte e em parte alguma**, quando trata do que chama de *pequeno racionalismo* que “se professava e se discutia em 1900, e que era a explicação do Ser pela ciência”. Esse racionalismo “supunha uma imensa Ciência já feita nas coisas, a qual a ciência efetiva alcançaria no dia de sua perfeição, e que nada mais nos deixaria para perguntar, pois toda pergunta judiciosa já recebera a sua resposta”. Para o filósofo, pode-se dizer desse racionalismo que foi “um fato que se sonhou com um momento em que o espírito, tendo encerrado numa rede de relações ‘a totalidade do real’, e como que em estado de repleção, ficaria daí em diante em repouso, ou já não teria senão tirado as conseqüências de um saber definitivo, e de enfrentar, mediante alguma aplicação dos mesmos princípios, os derradeiros sobressaltos do imprevisível”. Sobre esse racionalismo, Merleau-Ponty afirma parecer estar repleto de mitos como os das “leis da natureza” e da “explicação científica” que, contudo e obviamente, não se pensava como mitologia, mas “acreditava-se falar em nome da razão. A razão se confundia com o conhecimento das condições ou das causas: em toda parte em que um condicionamento era desvelado, pensava-se ter feito toda questão calar-se, resolvido o problema da essência com o da origem, reconduzido o fato à obediência de sua causa”. Ainda segundo Merleau-Ponty, esse pequeno racionalismo não passa de um “fóssil do grande racionalismo” do século XVII, em que “o conhecimento da natureza e a metafísica julgaram encontrar um fundamento comum” e, neste sentido, a filosofia e a ciência não se opunham, assim como o procedimento científico não pretendia esgotar ou ultrapassar os limites da razão, como posteriormente viria a pretender. (MERLEAU-PONTY, 1991, p.161).

discurso científico e que não podemos mais recorrer a um deus para justificar nossa miséria; só nos resta recolocar a autoridade da verdade nas evidências desse novo discurso tecno-científico.

Embora, em sua origem, tanto platônica quanto racionalista, a técnica possa ter sido vinculada à ciência (*episteme*) e, esta, a uma metafísica, tal procedimento, ao nosso ver, só justificou-se enquanto a técnica ainda precisava de um discurso legitimador que a ancorasse em um eixo transcendente, fosse este a Idéia de Bem, ou a existência de um deus. No entanto, o percurso da técnica, aliada à ciência, durante todo o racionalismo clássico, pode ser interpretado como uma busca contínua de autonomia diante da legitimação divina ou transcendente¹⁴¹. Significa dizer que se ainda notamos a presença de um fundo divino e uma intenção metafísica que perpassa a questão epistemológica na filosofia moderna, é provável que isso tenha ocorrido, em boa medida, para não transgredir a ordem moral e política vigente, ao menos naquilo que diz respeito ao progresso das ciências que sempre encontraram mais um incômodo do que um apoio na ética cristã. Nesse sentido, não é senão através das revoluções industriais, que se desenvolveram a partir do século XVIII, que a ciência terá um apoio crescente na esfera política, cujos interesses no aprimoramento e desenvolvimento da técnica propiciaram o fortalecimento de uma classe burguesa e industrial então emergente. A partir de então, podemos conjecturar que a ciência e a técnica passam a emancipar-se cada vez mais da filosofia e de seu viés metafísico¹⁴².

¹⁴¹ Autonomia que provavelmente só não se efetivara integralmente devido às perseguições religiosas, como as da Inquisição. Lembremos que ainda que a física cartesiana represente uma aplicação de sua metafísica – que tem Deus por garantia do conhecimento científico e em que o mundo físico é concebido a partir de um mundo ideal, mantendo-se aqui dentro da tradição platônica, e ainda que tenha proposto uma *moral provisória* que se concilia com as exigências de uma razão absoluta –, não seria equivocado supor que ele assim o fizesse por força dos motivos que levaram, por exemplo, Galileu e Giordano Bruno, à morte. (Cf. DESCARTES, 1987, p. XVIII- XIX).

¹⁴² Poderíamos afirmar que, desta emancipação, se justificaria inclusive a contraposição dos termos *science* e *Wissenschaft*. Segundo Marcondes Filho, a noção de *science* definiria um campo mais restrito de atuação, valorizando os aspectos mensuráveis dos fenômenos e a experiência, enquanto *Wissenschaft* traria uma noção de ciência mais abrangente que incluiria outras formas de conhecimento como, por exemplo, a especulação.

Epistemologicamente, essa revolução representa a quebra de um paradigma que implicaria em um distanciamento progressivo do ser e das especulações sobre as realidades supra-sensíveis, valorizando, em contrapartida, a experiência sensível e a operacionalidade pragmática. Há, portanto, nas práticas técnicas e científicas, um movimento contínuo de expurgo da subjetividade e um fascínio crescente pelos objetos que, descolados de um fundo natural, reluzem como criações autênticas de uma nova era.

O obsessivo debruçar-se sobre o objeto é, portanto, uma consequência da própria objetificação do mundo, levando Heidegger a sua concepção de um *ser* que, desabrigado do mundo pela armação técnica, não se reconhece mais em um mundo de objetos, longe da natureza. Hoje, podemos conceber que tão maior é esse desabrigo já que é técnica sobre técnica. Fora dessa super e sobre-exposição da técnica só há espaço para a memória. Ou então, ressentimentos que reincidentem sobre juízos de valor que não se sustentam senão recuperando um fundo de natureza perdido ou uma metafísica adormecida. Da repetição de um modo de fazer, da sistematização absoluta, a técnica criou um *corpo* próprio que, a partir de agora, se expressa com o objetivo de tornar-se sempre presente, sempre visível, de atualizar-se, de tornar a vir a ser sempre objeto e, *nisto*, ela opõe-se ao acontecimento.

III. 1.2 – A REPRODUTIBILIDADE DA IMAGEM.

Entendida assim, a técnica desfaz qualquer possibilidade de pensarmos a noção de espacialidade segundo os mesmos paradigmas da modernidade fundados na noção de natureza. Ela elimina o corpo humano como “grau zero da orientação” e “fecha o mundo sobre si mesmo”;

tornando-nos apenas “parte ou momento do Grande Objeto”¹⁴³. Busquemos os antecedentes: sabemos que a técnica estabeleceu uma aliança estratégica com a ciência e a política desde que Platão procurou conciliar o discurso racional com os interesses da polis grega:

O que implica o sistema da polis é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos do poder. Torna-se instrumento político por excelência, a chave de toda a autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem [...] A palavra não é mais o termo ritual, a fórmula justa, mas o debate contraditório, a discussão, a argumentação. [...] Entre a política e o *logos*, há assim relação estreita, vínculo recíproco. A arte política é essencialmente exercício da linguagem; e o *logos*, na origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, através de sua função política. (VERNANT, 1984, p.34-35).

Mas, não é só a palavra tornada discurso que funda o espaço político e social sobre o qual a polis assenta-se,

[...] é a escrita que vai fornecer, no plano propriamente intelectual, o meio de uma cultura comum e permitir uma completa divulgação de conhecimentos previamente reservados ou interditos. [...] a escrita poderá satisfazer a essa função de publicidade porque ela própria se tornou, quase com o mesmo direito da língua falada, o bem comum de todos os cidadãos gregos. (VERNANT, 1984, p.36).

Para além das especulações quanto ao fato de a linguagem já se constituir em uma técnica ou mesmo da noção esquecida de *techné* enquanto mera prática, a escrita funde o domínio do conhecimento, do discurso racional, em um meio de difusão desse saber, criando para si um corpo próprio descolado do fundo comum da natureza. Possibilita que o discurso do que fala torne-se um outro anônimo, uma entidade abstrata investida da autoridade de um texto que se autoproclama e assume verdades não ditas que ganham a força oculta do sagrado. Ela territorializa a linguagem, forja um espaço próprio de influência na medida em que comunica seu texto e divulga seu saber. Se, na Grécia Antiga, a escrita surge como uma técnica a serviço da comunicação que funda um espaço político por excelência ao tornar público o discurso racional,

¹⁴³ “[...] quando aprender a investi-lo, a ciência reintroduzirá a pouco e pouco o que de início afastou como subjetivo; mas integra-lo-á como caso particular das relações e dos objetos que definem o mundo para ela. *Então o mundo se fechará sobre si mesmo* e, salvo por aquilo que nós pensa e faz a ciência, salvo por esse espectador imparcial que nos habita, yiremos a ser partes ou momentos do Grande Objeto”. (MERLEAU-PONTY, 1984, p.25-26, grifo nosso).

então o grande fato novo que justifica o surgimento de uma teoria da comunicação no século XX é o alcance que os meios de comunicação passam a exercer. Ainda que não se possa negar o impacto que o advento da imprensa trouxe ao pensamento e às práticas econômicas e sociais, tudo o mais já estava lá, como atesta a sagaz observação de Virilio (1996, p.34) sobre as relações entre política, filosofia e comunicação na Grécia Antiga:

Sempre quando na Antiguidade grega opõe-se a democracia à tirania de uma única pessoa ou de um grupo, se quer substituir a violência física brutal por uma violência moral possibilitada pela midiaticização de massa ligada ao próprio conceito de realidade. É portanto natural que nas Cidades-Estado, entregues a tal cinedramaturgia, certos falsos filósofos e sofistas a partir do século IV antes de nossa era, dedicam-se a desenvolver técnicas de persuasão cada vez mais perversas.

Assim, se há um marco significativo nas relações entre comunicação e política, este se dá através da compressão espaço-temporal que os meios técnicos passam a imprimir nos processos de difusão das mensagens.

O domínio que a técnica exerce sobre os homens, quando atrelada aos meios de produção e ao trabalho, provoca não só um esfacelamento, uma alienação do sujeito, como afeta sua relação cognitiva com o mundo, que passa a se objetificar na máquina e que o transforma em parte de um sistema maquinal.

Todos os meios de desenvolvimento da produção se transformam em meios de domínio sobre os produtores e de exploração deles; eles mutilam o trabalhador, tornando-o um fragmento de homem, degradam-no ao nível de um apêndice da máquina, destroem todos os resquícios de encanto do seu trabalho, que passa a ser uma labuta odiosa; eles o alienam das potencialidades intelectuais do processo de trabalho na mesma proporção em que a ciência é incorporada neste como força independente; eles distorcem as condições nas quais ele trabalha, sujeitando-o, durante o processo de trabalho, a um despotismo tanto mais odioso quanto mais humilhante; eles transformam seu tempo de vida em tempo de trabalho, esmagando sua esposa e filhos sob as engrenagens do capital (HARVEY, 2004, p.102-103).

Assim como Foucault nos mostrou claramente que há uma positividade no conceito de poder, na medida em que este se manifesta como produção de realidade e de verdade, poderíamos também inferir que a técnica pressupõe um domínio de poder enquanto se constrói como discurso científico e racional. Há uma zona de vizinhança muito íntima entre tais conceitos que faz com

que uma crítica coerente a um perpassasse os demais. Seguindo esse raciocínio, seria minimamente ingênuo conjecturar que uma crítica à técnica possa ser desvinculada de uma crítica aos movimentos de prática social que a conduzem a um patamar mítico que tanto a ciência como a razão ocupa em nossa sociedade. Portanto se, desde Marx, sabemos que os modos de produção social traduzem-se em formas de dominação, e com Adorno e Horkheimer também passamos a entender que a própria racionalidade técnica é a racionalidade da dominação, é, contudo, com Benjamin que essa questão torna-se mais controversa e complexa.

Primeiramente, trata-se de deslocar a questão técnica da escrita para a imagem¹⁴⁴. Ao falar dessa ruptura, Benjamin (1994, p.165-196) introduz seu complexo conceito de “aura”, referindo-se ao fato de que esta “se atrofia na era da reprodutibilidade técnica”. Porém, a perda da “aura” não se deve exclusivamente ao fato de um objeto ser passível de reprodução, não se desfazendo incondicionalmente a partir da mera reprodutibilidade, pois como o autor afirma: “o autêntico preserva toda a sua autoridade com relação à reprodução manual, em geral considerada uma falsificação, já o mesmo não ocorre no que diz respeito à reprodução técnica”. Se a possibilidade de reprodução e, por conseguinte, a cópia, não implicam necessariamente na perda da *aura* do original, o mesmo não ocorre quando estamos diante de um objeto técnico que possui especificidades próprias que o distanciam do original. Isso se deve, segundo Benjamin, por dois motivos: porque “a reprodução técnica tem mais autonomia que a reprodução manual” e porque

¹⁴⁴ A mudança no paradigma de uma sociedade marcada pela escrita para outra que vai sendo progressivamente dominada pela imagem é abordado por Benjamin (1994, p.165-196) em seu famoso texto – **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica**– quando trata da reprodutibilidade técnica. Segundo o autor, o que está em foco é fundamentalmente a reprodutibilidade da imagem e não da escrita, pois a reprodução técnica da escrita já estaria contida na imprensa. E quando afirma que “o processo de reprodução das imagens experimentou tal aceleração que começou a situar-se no mesmo nível que a palavra oral”, o que está em jogo é justamente um deslocamento dos elementos representativos da escrita para a imagem, o que indica também uma mudança na prioridade que o olho – *que apreende mais depressa do que a mão desenha* – passa a ter sobre a mão. Uma mudança não só de velocidade de produção, mas também de apreensão e percepção que possui importantes implicações cognitivas.

“a reprodução técnica pode colocar a cópia do original em situações impossíveis para o próprio original”. Estamos diante de uma situação em que o objeto técnico cria uma tal independência com relação ao seu original que finda por se tornar em uma espécie de “segunda natureza”, que se reproduz infinitamente e atualiza o objeto reproduzido a cada aparição. Tal constatação permite-nos conjecturar que a emancipação da técnica introduz uma nova ordem epistemológica na configuração dos objetos. A partir da possibilidade da reprodutibilidade técnica, os objetos não seriam mais resultados de um processo de representação, mas adquiririam uma autonomia com relação a um fundo natural e autêntico, criando a condição de uma autenticidade própria. É como se Benjamin considerasse a mediação do aparelho técnico como um fator inibidor da capacidade de captura do objeto natural, este sim autêntico e capaz de engendrar acontecimentos significativos, capaz de expressar o *aqui e agora*. Ora, não é senão essa a condição da imagem como objeto técnico: algo que não expressa necessariamente aquilo que ela representa.

Semelhante é a concepção de Virilio que, partindo da reflexão de Marcel Pagnol acerca das relações ópticas do espectador na sala do teatro e do cinema, expressa o seguinte:

O aparelho de projeção que pretende substituir “ópticamente” o *alter ego* (o outro eu) dando a ver como *presente* ao espectador preso em sua cadeira o que se acha naturalmente ausente e fora do círculo restrito de seu alcance visual elimina, de fato, a dupla estereoscópica que até então compunha e dava vida ao relevo social do real (VIRILIO, 1996, p.17).

O aparelho técnico dá ao seu objeto uma dimensão da realidade que não é senão aquela que é captada “objetivamente” transformando-a em um “simulacro”, em um duplo, ou em uma “segunda natureza”. Diversamente como fora com a invenção da imprensa, ou ainda com a territorialização da linguagem pela escrita, uma *segunda natureza* só torna-se efetivamente possível na medida em que acionamos simultaneamente todas facetas envolvidas na apresentação do objeto técnico. Para tanto a técnica disponibiliza três aspectos – ou momentos – que aqui nos interessam diretamente na relação entre espaço e comunicação: a *reprodutibilidade* do chamado

objeto técnico e a progressiva aniquilação que ele realiza entre *o próximo e o distante* através de uma *segunda natureza*. Ora, por que a escrita não realiza essa façanha? Porque aqui o meio técnico não mais *representa* uma realidade (natureza), mas *apresenta-se* como a própria realidade.

Meios como a fotografia, o telefone, o cinema, a televisão e, ainda que com ressalvas, a própria Internet não representam mais a voz ou a imagem, mas tornam-nas presentes. Como lembra Marcondes Filho (2002, p.174), Günther Anders já colocava que “o único não existe; qualquer coisa só existe se for continuamente reproduzida, duplicada, seja pela comunicação, seja pela gravação, seja pela fotografia. Esta última efetivamente dispara contra o único. Ela mata-o para ‘corrigir sua natureza’”.

Em 1956, o filósofo Günther Anders já falava, sobre a televisão, que “o que nos marca e desmarca, o que nos forma e deforma não são apenas os objetos transmitidos pelos ‘meios’, mas os próprios meios, os próprios aparelhos: que não são apenas objetos de possíveis usos, mas eles já fixam, por sua estrutura e função firmemente determinadas, seu uso e com isso o estilo de nossa ocupação e nossas vidas, em resumo, de nós”. (ANDERS, 1956 apud MARCONDES FILHO, 2002, p.169).¹⁴⁵

Mais tarde, McLuhan (1979) sintetiza esse pensamento através do slogan: *o meio é a mensagem*.

“O meio é a mensagem”, porque é o meio que configura e controla a proporção e a forma das ações e associações humanas. O conteúdo ou usos desses meios são tão diversos quanto ineficazes na estruturação da forma das associações humanas. Na verdade, não deixa de ser bastante típico que o “conteúdo” de qualquer meio nos cegue para a natureza desse meio. (MCLUHAN, 1979, p.23).

Ora, tais assertivas levam-nos à conclusão de que a mediação não nos dá o objeto, mas o seu duplo ou “simulacro”, ou ainda, como preferimos utilizar aqui, uma *segunda natureza*. Benjamin (1994, p. 104,173) fala que se as obras de arte inspiram um “valor de culto”, os objetos técnicos promovem um “valor de exposição”. Sobre este, diz: “cada um de nós pode observar que uma imagem, uma escultura e principalmente um edifício são mais facilmente visíveis na

¹⁴⁵ ANDERS, G. (1956). **Die Antiquiertheit des Menschen, I.** Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. 7ª ed. Munique: Beck, 1994.

fotografia que na realidade”. Quanto ao valor de culto, afirma: “A produção artística começa com imagens a serviço da magia. O que importa, nessas imagens, é que elas existem, e não que sejam vistas”. E “à medida que as obras de arte se emancipam do seu uso ritual, aumentam as ocasiões para que elas sejam expostas”. Trata-se do que Benjamin chama de “*refuncionalização da arte*”, contra a qual não se deve mais imputar os mesmos valores através dos quais antes era avaliada. Não se trata mais de saber se a fotografia ou o cinema é ou não uma arte, na medida em que a reprodutibilidade técnica desfaz a autenticidade da obra única. Contra aqueles que pretendem ver qualquer forma de culto ou manifestação do sagrado na obra técnica, Benjamin (1994, p.178) manifesta seu desagravo afirmando que a reprodução fotográfica não é uma obra de arte; e, quando se refere ao cinema, ele deixa claro que “na melhor das hipóteses, a obra de arte surge através da montagem, na qual cada fragmento é a reprodução de um acontecimento que nem constitui em si uma obra de arte, nem engendra uma obra de arte, ao ser filmado”. Tal insinuação leva-nos a conjecturar que a *aura* e a questão da reprodutibilidade técnica possuam efetivamente implicações epistemológicas, pois se acredita que quanto mais nos distanciamos de uma realidade através do filtro de um aparelho técnico, mais perdemos em autenticidade. O fato de uma cena ser o resultado da edição de várias tomadas demonstraria, segundo Benjamin, o expurgo que a mediação do aparelho técnico realiza da realidade. Todavia, a mediação não é um bom conceito para lidarmos com a questão da autenticidade de uma obra, quando pensamos que *aura* não é apenas consequência de esforço cognitivo na captura da “essência dos objetos”, mas também e, fundamentalmente, uma “atribuição de um valor aos objetos”.

Quando Benjamin (1994) afirma que a “aura” torna-se possível através do “valor de culto”, opondo-se ao “valor de exposição” dos objetos técnicos, podemos entender que estes dois valores que, aparentemente, contrapõem-se estariam respectivamente relacionados à unicidade e

à visibilidade das obras. Ao discorrer sobre os efeitos mágicos que a fotografia pode revelar para além da suposta objetividade das lentes de uma câmara Benjamin (1994, p.94-95) diz que “a diferença entre a técnica e a magia é uma variável totalmente histórica”. “Só a fotografia revela esse inconsciente ótico, como só a psicanálise revela o inconsciente pulsional”, de modo que não se possa afirmar que a câmara, como aparelho técnico, reduza-se à reprodução fiel dos objetos retratados. Para além da suposta e exaustiva objetividade que a lente capta dos objetos, a fotografia nos revela um mundo de imagens invisíveis, um mundo inconsciente que o olhar do observador atento transfigura em acontecimento. Logo, “os extremos se tocam” e se, de fato, há uma cisão histórica entre a representação pictórica e a fotográfica, há também um fundo comum de subjetividade que transporta a magia transcendente às obras artísticas do passado para as novas técnicas que se oferecem no presente.

A técnica mais exata pode dar às suas criações um valor mágico que um quadro nunca mais terá para nós. Apesar de toda a perícia do fotógrafo e de tudo o que existe de planejado em seu comportamento, o observador sente a necessidade irresistível de procurar nessa imagem a pequena centelha do acaso, do aqui e agora, com a qual a realidade chamuscou a imagem, de procurar o lugar imperceptível em que o futuro se aninha ainda hoje em minutos únicos, há muito extintos, e com tanta eloquência que podemos descobri-lo, olhando para trás. (BENJAMIN, 1994, p.94).

Ora, dessa passagem poderíamos entender que o olhar humano promove um resgate da subjetividade perdida na suposta objetividade do aparelho fotográfico; no entanto, logo em seguida, Benjamin (1994, p.94) afirma que: “a natureza que fala à câmara não é a mesma que fala ao olhar; é outra, especialmente porque substitui a um espaço trabalhado conscientemente pelo homem, um espaço que ele percorre inconscientemente”. É, portanto curioso, senão mesmo paradoxal, pensarmos que a técnica mergulha o homem em um plano de inconsciência quando justamente Benjamin parece sempre insinuar que o aparelho técnico busca uma objetividade que desfaz todo e qualquer valor de culto que só é repostado através do olhar pessoal. Afinal, a técnica é um elemento *territorializante* ou *desterritorializante*?

III. 1.3 – A CONDIÇÃO ESPACIAL.

Em uma de suas mais recorrentes definições da *aura*, Benjamin (1994, p.170) afirma que esta “é uma figura singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante por mais perto que ela esteja”. A *aura* estaria presente na natureza como nos objetos de arte. E o que lhe garante sua presença nos objetos é menos a permanência de uma identidade do que seu caráter de autenticidade. Ou melhor, sua identidade, se possível, é garantida pela sua unicidade. Mas o que assegura a um objeto sua unicidade senão um valor de culto que se revela como sendo um valor teológico? Se o significado de uma obra de arte muda conforme a época e, no entanto, sua unicidade perpetua-se enquanto valor de culto, o que está em jogo é a tradição que faz com que esse objeto seja cultuado. Novamente, podemos conjecturar que a unicidade dos objetos é garantida por um eixo transcendental, uma idealização de um objeto que tem sua identidade garantida por um valor abstrato como o Belo e o Sagrado. Ou se preferirmos, o valor de culto acentua-se na medida em que estriamos o espaço que o define enquanto objeto, dando-lhe o seu “invólucro”¹⁴⁶, estabelecendo seu contorno. Inicialmente, acionamos o eixo transcendente que lhe confere a dignidade abstrata do sagrado para, depois, refundá-lo na imanência dos objetos visíveis e históricos. Segundo essa ordem, o *valor de culto* que dedicamos a um objeto assemelha-se a um *processo de territorialização* que busca dar uma expressão, uma marca, que estabeleça um limite com a terra, distanciando-se de um plano de imanência em que o indiferenciado confunde-se com o caos e uma aparente desordem. Procuramos nos refugiar, tornando algo querido, cercando-o de um mundo hostil. Para tanto, esse

¹⁴⁶ “Retirar o objeto do seu invólucro, destruir sua aura, é a característica de uma forma de percepção cuja capacidade de captar ‘o semelhante no mundo’ é tão aguda, que graças à reprodução ela consegue captá-lo até no fenômeno único”. (BENJAMIN, 1994, p.170, grifo nosso).

objeto deve ser único, possuir uma autenticidade que não o dilua na transitoriedade e, no entanto, jamais o possuímos inteiramente, porque ele não se mostra em sua concretude senão através daquilo que significa. Ao contrário, a observação imediata e o excesso de visibilidade são características do modo de reprodutibilidade técnica em que as imagens perdem sua “unidade” e “durabilidade” para se refugiarem na “transitoriedade” e “repetibilidade” das reproduções.

Novamente retornamos à questão epistemológica, pois se a *aura* está relacionada ao *valor de culto* que dedicamos aos objetos, poderíamos supor que essa seja resultado de uma “intencionalidade” sem a qual não haveria sequer objeto a ser constituído. Ao contrário, quando pretendemos, como na fotografia, absorver dos objetos sua instantaneidade, acabaríamos por destruir sua *aura* ao perdermos aquilo que há de acontecimento na imagem: sua capacidade de transcender à objetividade do fato. Segundo essa lógica, a técnica – fotográfica, no caso – tende a desterritorializar nossa apreensão do mundo quando inibe o valor de culto a partir do qual um objeto possa ter sua unicidade garantida, ou, se preferirmos, quando nega a autenticidade do objeto ao transformá-lo em cópia ou “simulacro” de uma realidade supostamente única. Por outro lado, quando entendemos que a partir dessa mesma técnica gera-se um objeto técnico que, enquanto mercadoria, enfeitiça e seduz, este se torna de alguma forma tão cultuado quanto uma obra de arte que finda por desqualificar os conceitos de único e transitório, de original e cópia. Seria o caso, então, de supormos que essa perda de autenticidade ocasionada pela reprodutibilidade técnica é provisória, na medida em que um novo plano de valores estabelece-se para diferenciar o que é perene daquilo que é transitório.

Pensando-se hoje na relação da foto mecânica com a digital, não seria incabível admitirmos que as técnicas de produção de imagem da primeira tornaram-se tão artesanais e rudimentares diante da segunda que nos levariam a aventar a hipótese de que a autenticidade não

possa mais ser pensada a partir de sua unicidade, mas relativizada por meio de *índices* a partir de sua reprodutibilidade¹⁴⁷. Os elementos espaço-temporais contidos na técnica digital imprimem uma tal velocidade no ato de fotografar que o vulgarizam ao limite da negação do próprio ato de olhar. A facilidade em fotografar, disposta através de múltiplos meios, e de ver, através de diversos suportes, aniquilou a delicada arte de enquadrar, espreitar, de aguardar em vigília pelo melhor momento de captura do objeto, e promoveu a cultura do *cut and paste* ou a dinâmica técnica da montagem-edição. Da foto ao videoclipe, do telefone à Internet, as técnicas de comunicação têm não só possibilitado uma progressiva compressão espaço-temporal como disponibilizado a imagem como o elemento basal na interface entre o ser e o mundo, desalojando a função que outrora o texto ocupara nessa relação. E se a escrita Grécia já criara um corpo para si descolado da natureza, a imagem torna esse fundo natural ainda mais distante, cada vez mais opaco. Isso leva-nos a repensar sobre o *regime de autenticidade* que a natureza sempre impôs a nossa percepção e cognição do mundo. Isso leva-nos a questionar se uma *segunda natureza* seria inevitavelmente inautêntica.

O fato de Benjamin aludir à técnica a possibilidade de nos abrir “a experiência de um inconsciente ótico” resulta em não circunscrevê-la ao domínio político pertinente, porém redutor, da alienação. Como afirma Benjamin (1994, p.190) acerca do cinema:

[...] se levarmos em conta as perigosas tensões que a tecnização, com todas as suas conseqüências, engendrou nas massas – tensões que em estágios críticos assumem um caráter psicótico –, perceberemos que essa mesma tecnização abriu a possibilidade de uma imunização contra tais psicoses de massa através de certos filmes, capazes de impedir, pelo desenvolvimento artificial de fantasias sadomasoquistas, seu amadurecimento natural e perigoso.

¹⁴⁷ Tais índices poderiam, por exemplo, ser também aplicados na relação entre o cinema e o vídeo ou dvd. Mergulhado nas atuais circunstâncias históricas, o cinema, diante do vídeo ou dvd, adquire um índice de autenticidade maior, conferindo-lhe um valor de culto igualmente maior que os demais meios.

A partir dessas considerações, é preciso ter em mente que uma possível linha de fuga que a técnica permite à comunicação não ocorre através de uma consciência crítica que se lança intencionalmente sobre seus objetos, mas através de um inconsciente, uma “percepção onírica”, ou ainda, uma “qualidade tátil”. Trata-se fundamentalmente de uma ruptura com a *aura*, com o valor de culto e a utilização contemplativa dos objetos, o que implicaria em atribuir à técnica um vetor eminentemente *desterritorializante* provocado pela vertigem das imagens. O que Benjamin antecipa é o “valor de distração” das imagens dispostas em movimento como um *mecanismo desterritorializador* que não nos permite fixar nosso olhar. Ao contrário de um apurado trabalho de escavação em profundidade que a escrita inspirava, a imagem desliza e escoia ligeiramente em uma superfície fragmentada em mosaicos. Não há tempo nem espaço para contemplações em uma era de imagens dispostas em velocidade: a escala é simultaneamente coletiva e fragmentária. Coletiva porque rompe com a relação solitária da contemplação da obra de arte *aurática* e fragmentária porque fratura a unicidade da obra de arte autêntica.

A fértil ambigüidade de Benjamin demonstra-nos que a técnica não se reduz necessariamente a um processo de *territorialização* que nos mergulha no mesmo, mas também possibilita uma fuga do passado sedimentado, assim como nosso passado se *territorializa* e atualiza a cada lembrança presente. Trata-se de saber em que território refunda-se a técnica que, como elemento epistemológico, antes nos descentraliza do que nos fixa no registro da tradição e da memória. Sem dúvida, a crítica de Horkheimer e Adorno (1985) aos processos de dominação e alienação da indústria cultural é não só pertinente como ainda atual, todavia tal análise não se sustenta senão ao custo de submeter a forma ao conteúdo. Ainda que eles argumentem que “a racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação”, sendo “o caráter repressivo da sociedade que se auto-aliena”, ao encarnar “o próprio poder dos economicamente mais fortes

sobre a mesma sociedade”, o que talvez eles se esqueçam é que a recepção aos conteúdos por parte da audiência não se dê da forma mecânica a qual pressupõem. Mesmo que a comunicação seja reduzida ao esquema emissor-receptor, é duvidoso supor que os receptores sejam capazes de entendê-la ou percebê-la conforme pressupõe o emissor. Em última instância, não temos como auferir o impacto e os resultados que a indústria cultural causa sobre a audiência unicamente através dos seus conteúdos porque desconhecemos os mecanismos inconscientes da audiência envolvidos em sua recepção. Conseqüentemente, temos que questionar a ênfase nos conteúdos que tanto Adorno como Horkheimer dedicam aos meios como elemento primordial no processo comunicacional. Nesse sentido, a ambivalência de Benjamin diante do mesmo fenômeno comunicacional, ao conjecturar sobre as possíveis linhas de fuga que se estruturam a partir da leitura de um produto cultural como o cinema, parece-nos mais adequada para a compreensão da complexidade da comunicação na era tecnológica, porque problematiza o potencial da imagem técnica como elemento epistemológico. Sua preocupação com a técnica, como elemento epistemológico capaz de transfigurar a relação tradicional de captura dos objetos, traz-nos à discussão uma hermenêutica da imagem técnica que exige novos instrumentos de análise para sua compreensão. Instrumentos que a racionalidade do discurso estritamente científico não alcança sem uma considerável perda dos aspectos inconscientes relevantes para a construção e a desconstrução do objeto técnico.

Vemo-nos evidentemente tanto diante das imbricações entre a técnica e a política na *cultura de massas*, como também entre a epistemologia e a comunicação. A comunicação sendo absorvida pelos meios técnicos transforma-se em instrumento racional de dominação ao nivelar a profundidade do real à superfície das interfaces desses meios. Conseqüentemente, não só os meios devoram a mensagem como devoram o real. E a informação, ao invés de emancipar as

massas, finda por atomizá-la, implodindo o social das massas, o político. Virilio (1996, p.14-16), por exemplo, lembra que, na origem, “mediatização era o oposto da comunicação” e que, “até o século XX, estar mediatizado significava estar privado de seus direitos imediatos”, para ironizar, parafraseando Saint-Just – que dissera: “a partir do momento em que um povo pode ser oprimido, ele o é” –, que, hoje, não seria exagero afirmar que “quando um povo pode ser mediatizado, ele o é”. Tal assertiva supõe que “a *capacidade de comunicar*” seja, “para o homem, como para toda espécie viva, a condição indispensável de seu *estar no mundo*, ou seja, de sua sobrevivência”. “Capacidade inata que normalmente nos torna aptos a fazer a distinção entre nosso ambiente imediato e as representações que construímos para nós mesmos, nossa *imagética mental*”¹⁴⁸. Para McLuhan (1977, p.339) não foi senão o alfabeto fonético que “envolveu os gregos num ‘Espaço euclidiano’ de ficção”, “ao trasladar o mundo audiotáctil para o mundo visual”, criando “o sofisma do ‘conteúdo’, tanto na física como na literatura”. Com efeito, os meios de comunicação podem, portanto, agenciar dispositivos de controle e dominação, mas seria um engano supor que esses seriam decorrentes do próprio conteúdo que enunciam, na medida que a força e o poder de penetração das tecnologias reside sobretudo no isolamento dos sentidos que, separados, conduziram a uma “hipnose da sociedade”¹⁴⁹.

Sem dúvida, não se pode recusar o papel decisivo das tecnologias sobre nossa percepção do espaço e da realidade, contudo a suposição de McLuhan (1979) de que na era

¹⁴⁸ “A essa primeira capacidade de adaptação ao mundo em movimento que nos cerca, vem juntar-se uma outra, muito mais complexa, a de distinguir entre o que cremos real, e portanto verdadeiro, e o que um outro indivíduo pode tomar como real e verdadeiro. Essa segunda aptidão nos permite, graças à linguagem (gestual, vocal, gráfica, etc.), que nos coloquemos no lugar dessa outra pessoa, que vejamos com seus olhos, que desfrutemos de seu sistema óptico para nos prevenir de um acontecimento, nos representar os seres, os objetos que ainda não vimos e finalmente para decidir como agir. A comunicação ‘natural’ exige portanto uma proximidade audiovisual, intervalos ou um território suficientemente restritos, mas também um número reduzido de comunicantes, possuindo em comum as vocalizações ou outros sinais semânticos”. (VIRILIO, 1996, p.16).

¹⁴⁹ “A fórmula para a hipnose é um ‘sentido de cada vez’”. (MCLUHAN, 1977, p.362).

eletrônica, por recuperar os sentidos audiotácteis esquecidos desde a Antiga Grécia, possa-se restabelecer, através da simultaneidade sensória, nosso *ser no mundo*, parece colidir com as teses de Virilio (1996) que justamente vêm na era da informação a marca paradoxal de uma “industrialização do esquecimento”¹⁵⁰. É muito provável, portanto, que a disponibilização de todos os nossos sentidos não recupere a dimensão ontológica que Heidegger pressuponha de um *ser no mundo*, instaurando uma espécie de subjetividade autóctone, imune às mediações que o aparelho técnico nos introduz. A visão antropocêntrica de Heidegger parece irrevogavelmente perdida diante da presença desterritorializadora das tecnologias como mediadoras de nossa relação com o mundo. Ainda, ao findarmos por realizar sempre as mesmas escolhas, os meios de comunicação parecem efetivamente “operar num círculo tautístico”¹⁵¹, alojando-nos senão no mesmo solo de onde partimos, em um território que poucas frestas abre para a invisibilidade de certos acontecimentos. Talvez, não se trate de crer que a realidade seja mais precisa sem a presença opaca e ostensiva da técnica – que de todo modo talvez nunca tivesse sido tão transparente como supunham os gregos –, mas de perceber que os aparelhos técnicos nos são dados por uma tecnologia do próprio corpo que não se cansa de antecipá-los.

¹⁵⁰ “Da ilusão de óptica do motor cinemático (a verdade vinte e quatro vezes por segundo!) à resolução final da clarividência humana pela velocidade absoluta das ondas eletromagnéticas, a mediação técnica renovou progressivamente as técnicas da mediação primitiva, tentando confiscar sem violência direta nossos direitos imediatos, agravando incessantemente a exclusão da velha excomunicação, mergulhando um número enorme de pessoas num *efeito do real* que se tornou socialmente insustentável, e no caos geopolítico que agora resulta desse processo”. (VIRILIO, 1996, p.25).

¹⁵¹ Cf. MARCONDES FILHO, 2002, p.174: ao referir-se à tese de Günther Anders, mais tarde absorvida por Umberto Eco e Lucien Sfez. “Num universo em que tudo se comunica, sem que se saiba a origem da emissão, sem que se possa determinar quem fala, o mundo técnico ou nós mesmos, nesse universo sem hierarquias, [...] a comunicação morre por excesso de comunicação e se acaba numa interminável agonia de espirais. É a isso que dou o nome de ‘tautismo’, neologismo que une autismo e tautologia, embora evocando a totalidade, o totalitarismo”. (SFEZ, 1994, p.33).

III.2 – COMUNICAÇÃO E PODER.

Vimos, com a questão da técnica, como a natureza tornou-se objetificada como parte de um ideal político que visava não só garantir ao discurso racional o poder de normatizar o mundo, como também a legitimidade necessária para imprimir uma nova ordem social. No entanto, ao admitirmos que o paradigma de uma racionalidade técnica já estava esboçado desde Sócrates ou Platão como parte de um projeto político que visava dar à palavra o poder de persuasão necessário para “corromper as massas”, e que somente ganhou força com a modernidade, então o fato novo que os meios técnicos de comunicação trazem à contemporaneidade não está especificamente na dominação que as mídias exercem sobre essas mesmas massas por terem se tornado agora o lugar privilegiado de onde partem e se afirmam os discursos, mas reside na própria possibilidade de terem transformado os seus meios técnicos em discurso. Sendo assim, cabe analisar quais elementos epistemológicos que se colocam em jogo a partir dessa constatação, já que os pressupostos políticos de que todo discurso é uma manifestação de poder sempre estiveram dados. As formas de poder da comunicação estão, portanto, mais alojadas em seus meios técnicos do que em seus enunciados. Evidente que, com isso, não queremos afirmar que todos os enunciados se equivalem, mas que a questão ética não é mais necessária às teorias da comunicação do que a qualquer outra teoria social.

Territorializamo-nos sobre a técnica como sobre o conceito. Todavia, o conceito também é um acontecimento. Podemos criar novos e mesmo os que já existem não têm seus limites tão fechados quanto parecem¹⁵². Os conceitos, ao contrário, têm zonas de vizinhança que

¹⁵² Aliás, quanto mais os fechamos (os conceitos), mais facilmente revelam-se enquanto *preconceitos*.

lhes garantem uma tensão interna que tanto lhes dão consistência como ambivalência. Tanto podem ser instituintes como instituídos. Tudo depende de como (n)os movimentamos e (n)os organizamos. Da mesma forma, a técnica – e os meios técnicos de comunicação – pode tanto nos territorializar como nos desterritorializar. Caminhamos sempre no limite de uma condição espacial, já que, como dissemos, a ambição da técnica é a mesma que a do procedimento epistemológico: *juntar aquilo que separou*. Se os meios técnicos criam e operam essas distâncias, é preciso admitir que é a subjetividade que reinstitui o espaço necessário para percorrê-las tornando possível a ocorrência da comunicação¹⁵³.

O espaço como matriz epistemológica aplicada aos meios técnicos de comunicação lida fundamentalmente com o *controle das distâncias*, mas o conceito de *distante* não pode ser reduzido a uma única métrica, já que a velocidade de nossos sentidos difere para cada sentido e da velocidade – infinita – do pensamento, ainda que todas estejam submetidas a um “grau zero de orientação” que se encontra no corpo. Portanto, o que os meios técnicos de comunicação “excluem” da relação cognitiva entre nós e o mundo é o corpo como esse centro organizador das diversas velocidades com que fluem nossos sentidos e o pensamento na percepção da realidade.

A seguir, organizamos essas velocidades em três pares conceituais para discutir o espaço como matriz epistemológica na comunicação: *o próximo e o distante*, para insinuar o corpo; *a visibilidade e a invisibilidade*, para comentar o olho – esse órgão privilegiado de nossos sentidos; e *o contínuo e o contíguo* para aludir ao pensamento. Essas divisões não traduzem

¹⁵³ Ao longo deste estudo, insistimos, por diversas vezes e de diversas maneiras, que não há objetividade possível fora de um modelo de conhecimento que disponibilize igualmente a posição de um sujeito ou de um observador. Da mesma forma, afirmamos que o aparelho técnico não elimina essa dicotomia, mas apenas a aprofunda, já que o modelo permanece o mesmo. Logo, não podemos sustentar outra hipótese que não aquela que supõe a presença da subjetividade em todos os processos de conhecimento. Se esse modelo de conhecimento atende a uma matriz espacial, como supusemos, então não há como acreditar que a verdade possa estar alojada em algum lugar absoluto, mas que é apenas uma questão de demarcação de limites.

nenhum mapa rigoroso do que venham a ser os meios de comunicação, mas servem-nos apenas para percorrer um caminho que a comunicação desenha quando submetida a uma matriz espacial.

III.2.1 – O PRÓXIMO E O DISTANTE.

Heidegger afirma que: *habitar uma casa significa habitar o mundo*. Define o modo de *estar no mundo*, não apenas no sentido de dar uma localização, um endereço, mas dar um assentamento, um acolhimento. Em **O fenômeno do lugar**, Norberg-Schulz (1976)¹⁵⁴, retomando o conceito de *genius loci*, lembra que: “na Roma antiga, acreditava-se que todo ser ‘independente’ possuía um *genius*, um espírito guardião. Esse espírito dá vida às pessoas e aos lugares, acompanha-os do nascimento à morte, e determina seu caráter ou essência”. O arquiteto norueguês propõe que a “estrutura do lugar” deva ser analisada por categorias como “espaço e caráter”: “Enquanto espaço indica a organização tridimensional dos elementos que formam um lugar, o ‘caráter’ denota a ‘atmosfera’ geral que é a propriedade mais abrangente de um lugar”. No entanto, “as ações concretas das pessoas não têm lugar num espaço isotrópico homogêneo, mas ocorrem em um espaço que se caracteriza por diferenças qualitativas”. O caráter indica uma “atmosfera geral e abrangente” e, em certa medida, “é uma função do tempo; ele muda com as estações, com o correr do dia, e com as situações meteorológicas”. Podemos então dizer que o caráter adjetiva o lugar imputando-lhe qualidades que observamos concretamente no cotidiano, de modo que, como sugere Heidegger, os espaços recebam “sua essência dos lugares e não do ‘espaço’”.

¹⁵⁴ Teórico norueguês ligado à fenomenologia e à interpretação do pensamento de Heidegger na arquitetura.

A relação interior-exterior, que é um aspecto principal do espaço concreto, sugere que os espaços possuem graus variados de *extensão* e *cercamento*. Enquanto as paisagens se diferenciam por terem extensões variáveis, mas basicamente contínuas, os assentamentos são entidades muradas entre fronteiras. Portanto, assentamento e paisagem mantêm entre si uma relação de figura-fundo. De modo geral, tudo o que fica encerrado se manifesta como “figura” contra o vasto fundo da paisagem. (NORBERG-SCHULZ, 1976. NESBITT [org.], 2006, p.450).

Ainda que a relação figura-fundo possa, aqui, sugerir uma relação dialética entre interior-exterior, devemos pensar que o assentamento, embora construa uma fronteira com seu entorno para realizar seu fechamento, disponibiliza linhas de fuga que o remetem constantemente para um fora.

Heidegger afirma que: “as casas particulares, as aldeias, as cidades são construções que reúnem dentro delas e em torno delas esse entre multiforme. As construções trazem a terra, como a paisagem habitada, para perto do homem e, ao mesmo, tempo, situam a intimidade da vizinhança sob a vastidão do céu”. Logo, a propriedade básica dos lugares criados pelo homem é a concentração e o cercamento. Os lugares são literalmente “interiores”, o que significa dizer que “reúnem” o que é conhecido. Para cumprir essa função, os lugares têm aberturas através das quais se ligam com o exterior. (NORBERG-SCHULZ, 1976. NESBITT [org.], 2006, p.448).

O lugar define uma interioridade tal qual como o conceito ou o pensamento quando realiza seu processo de territorialização, mas essa interioridade não é o *cogito* a partir do qual tudo se justifica, mas apenas um abrigo a partir do qual buscamos a segurança. A cabana é antes uma tenda, aberta para o mundo, do que uma torre por cujas janelas observamos o mundo de forma privilegiada.

A arquitetura ocorre na fronteira, como uma encarnação do mundo. Heidegger diz: “Uma fronteira não é aquilo em que termina a coisa, mas, como já sabiam os gregos, a fronteira é aquilo de onde ela começa a se fazer presente”. Pode-se entender uma fronteira como uma soleira, isto é, a corporificação de uma *diferença*. [...] Numa construção, a soleira a um só tempo separa e une o exterior e o interior, isto é o que é estranho e o que é habitual. É um ponto intermediário de reunião onde a visão do mundo simultaneamente se abre e volta à terra. (NORBERG-SCHULZ, 1983. NESBITT [org.], 2006, p.469).

Heidegger ainda assevera que *habitar significa estar em paz em um lugar protegido*. A cabana é um lugar habitável que nos faz pertencer ao entorno, que nos possibilita estar no mundo como condição da própria existência, como a marca expressiva de uma primeira pedra, de um primeiro

assentamento, mas também como passagem de um caminho no qual nos instalamos e por onde o mundo passa. Segundo Heidegger, uma construção não se soma a uma paisagem, tornando-se mais um elemento da paisagem, mas “o ato de construir faz as coisas surgirem como são”. A construção torna presente uma paisagem que, até então, não passava de um fundo, de um espaço ilimitado. Não só porque ela centraliza nosso foco na construção, mas, acima de tudo, porque ela deixa-se ver enquanto presentificação de uma imagem. Ela torna visível todo seu entorno tal qual uma pintura torna presente uma imagem de uma paisagem.

A ponte pende “com leveza e força” sobre o rio. A ponte não apenas liga margens previamente existentes. É somente na travessia da ponte que as margens surgem como margens. A ponte as deixa repousar de maneira própria uma frente à outra. Pela ponte, um lado se separa do outro. As margens também não se estendem ao longo do rio como trançados indiferentes da terra firme. Com as margens, a ponte traz para o rio as dimensões do terreno retraída em cada margem. A ponte coloca numa vizinhança recíproca a margem e o terreno. A ponte *reúne integrando* a terra como paisagem em torno do rio. (HEIDEGGER, 2002, p.131-132).

Devemos então entender o lugar não só como um abrigo, mas também como aquilo que nos permite entrar em contato com o mundo através de relações de vizinhança que lhe dão sentido. A construção de um lugar sendo a própria construção de um sentido que se tece entre as coisas, já que estas só vêm a ser por meio dessas técnicas que a linguagem disponibiliza como modo de estar no mundo.

O estabelecimento de um lugar habitável é um acontecimento e, evidentemente, esse estabelecimento sempre supõe algo de técnico. Inventar-se algo que não existia até então, mas, ao mesmo tempo, há o habitante, homem ou Deus, que requer esse lugar antes mesmo que ele tenha sido inventado ou produzido. Por isso, não se sabe muito bem onde situar a origem do lugar. Talvez habitemos um labirinto, que não é natural nem artificial, e que está no cerne da história da filosofia greco-ocidental, de onde se originou o antagonismo entre natureza e tecnologia. Dessa oposição nasce a distinção entre os dois labirintos. (DERRIDA, 1986. NESBITT [org.], 2006, p.168).

Habitamos um lugar como habitamos no conceito. E essa territorialização que o conceito imprime ao pensamento atualiza-se na palavra, na linguagem, que ganha sentido na medida em que se constrói.

Se toda linguagem sugere uma espacialização, uma certa disposição no espaço que, sem dominá-la, permite que dela nos aproximemos, então devemos compará-la a uma espécie de desbravamento, de abertura de um caminho. Um caminho que não tem de ser descoberto, mas inventado. E essa invenção de um caminho não é de modo algum alheia à arquitetura. Todo lugar na arquitetura, todo espaço habitado, tem uma precondição: que o edifício se localize em um caminho, em um cruzamento de ruas ou estradas pelos quais tanto se possa entrar como sair. Não há edifícios sem ruas que conduzam a ele ou que partam dele; tampouco existem edifícios sem percursos interiores, corredores, escadas, passagens, portas. Mas, se a linguagem não pode controlar o acesso a esses trajetos que levam ao edifício e que dele partem, isso apenas significa que a linguagem está implicada nessas estruturas, que ela está “a caminho”, “movendo-se em direção à linguagem” dizia [Martin] Heidegger, a caminho de alcançar asi mesma. O caminho não é um método; isso deve ficar bem claro. O método é uma técnica, um procedimento para obter o controle do caminho e torná-lo viável. (DERRIDA, 1986. NESBITT [org.], 2006, p.167).

Habitamos na linguagem, mas o pensamento insiste em se territorializar e crer que, tal como no mito do Minotauro, o fio de Ariadne possa nos libertar da inexorabilidade da espaço-temporalidade e permitir uma narrativa redentora que nos traga um final feliz, desprezando o eterno devir de uma linguagem que se faz enquanto percurso. Posto isso, perguntamo-nos: a comunicação pode ser entendida como habitabilidade? Como domínio de uma morada virtual? Se a escritura¹⁵⁵, como afirma Derrida, é como um *labirinto*¹⁵⁶, sem começo nem fim, a comunicação, enquanto linguagem ou acontecimento, representaria alguma forma de abrigo? Se realmente habitamos na linguagem e esta se faz como um caminho, sua territorialização não

¹⁵⁵ “Dito isso, podemos voltar ao que relaciona a desconstrução com a escritura: a sua espacialidade, o pensamento concebido como um caminho, como abertura de uma trilha que inscreve seus rastros sem saber exatamente aonde eles vão levar. Assim pensando, é possível dizer que abrir um caminho é uma escritura que não pode ser atribuída nem a Deus nem ao homem nem ao animal, uma vez que ela designa, em um sentido muito amplo, o lugar a partir do qual esta classificação – homem/Deus/animal – se constitui. Essa escritura é, na verdade, como um labirinto, pois não tem começo nem fim. Nela, estamos sempre ‘em movimento’. A oposição entre tempo e espaço, entre tempo do discurso e espaço do templo ou da casa não tem mais nenhum sentido. Vive-se na escritura e escrever é um modo de vida”. (DERRIDA, 1986. NESBITT [org.], 2006, p.169).

¹⁵⁶ “[...] o pensamento é sempre um caminho. Se o pensamento não se eleva acima do caminho, se a linguagem do pensamento ou o sistema de pensamento da linguagem não são entendidos como uma metalinguagem sobre o caminho, isso significa que a linguagem é um caminho e que, portanto, sempre teve uma certa relação com a habitabilidade e com a arquitetura. Esse constante ‘estar em movimento’, a habitabilidade do caminho que não nos oferece qualquer saída, enreda-nos em um labirinto sem nenhuma escapatória; mais precisamente, em uma armadilha, um dispositivo planejado como o labirinto de Dédalo de que fala James Joyce”. (DERRIDA, 1986. NESBITT [org.], 2006, p.167-168).

poderia ser mais evidente senão diante da metáfora da *Torre de Babel*¹⁵⁷. A pretensão em alcançar os céus, de ascender ao eixo transcendental fixando a linguagem em um lugar “acima” do mundo, em um supramundo, não poderia ser mais destoante da metáfora heideggeriana de buscar na casa, a simultaneidade entre o acolhimento e a afirmação do mundo. Aqui a arquitetura da Torre de Babel encontra o projeto da cidade cartesiana. O que era o controle do espaço como metáfora de um método para controlar toda sorte de opiniões, e, assim, atingir à verdade, torna-se, aqui, metáfora de uma obra que visa garantir o controle da linguagem.

O fato de que esta intervenção na arquitetura, com uma construção que também é uma des-construção, represente o fracasso ou a limitação imposta sobre uma linguagem universal para impedir um plano de dominação política e lingüística do mundo nos informa sobre a impossibilidade de controlar a multiplicidade das línguas, sobre a impossibilidade de existência de uma tradução universal. Significa também que a construção da arquitetura sempre permanecerá labiríntica. Não se trata de renunciar um ponto de vista em favor de outro, que seria único e absoluto, mas de encarar a diversidade de possíveis pontos de vista. (DERRIDA, 1986. NESBITT [org.] p.170).

Todavia, não é apenas na metáfora de Babel ou nos projetos utópicos de construção de cidades e repúblicas que encontramos uma estreita relação entre pensamento, linguagem e poder. Vimos que a própria polis grega já trazia em sua construção um projeto que não era só filosófico, mas político. Nesse sentido, a cidade não é apenas uma metáfora, mas o lugar privilegiado do controle das distâncias. Política, economia, transporte, comunicações, encontram na cidade seus nós, seus pontos de acúmulo e tensão. Enfim, toda sorte de fluxos de bens materiais e imateriais condensam-se e ganham consistência na cidade, de modo que não se possa reduzir a compressão espaço-temporal ao ciberespaço sem antes admitir que a cidade tenha disponibilizado uma dimensão virtual que antes estava dispersa na velocidade do pensamento.

¹⁵⁷ “Uma tribo, os semitas, cujo nome significa ‘nome’, uma tribo, portanto que se chama ‘nome’, pretende construir uma torre que supostamente atingirá o céu, como dizem as Escrituras, com o propósito de fazer ser próprio nome. Essa conquista do céu, esta ocupação de um lugar no céu, significa dar a si mesmo um nome e, com esse poder, com o poder do nome, da altura da metalinguagem, conseguir dominar as outras tribos, as outras línguas, isto é colonizá-las. Mas Deus desce do céu e estraga todo o empreendimento ao pronunciar uma palavra: Babel”. (DERRIDA, 1986. NESBITT [org.], 2006, p.170).

A virtualidade da cidade apresenta-se não só na eletricidade que desde o início do século XX flui pelas linhas de energia que lhe atravessam por toda parte, mas também, e principalmente, pelo que a cidade se insinua com suas vitrines, seus anúncios, seus itinerários estriados nas linhas traçadas pelas ruas, e com sua arquitetura, que acumula nas fachadas o tempo em diversas escrituras. A cidade não é mais esse abrigo interior e artificial da natureza que, como extensão da casa, protege-nos do caos de um mundo exterior, já que, há muito tempo, esse limite diluiu-se. Ao contrário, a virtualidade da cidade está em sua polissemia, em seus devires; nos sentidos que se abrem à multiplicidade de fluxos que se processam em seu meio. Meio ambiente que é meio técnico. A cidade deixa de ser apenas espaço ou lugar para ser linguagem com todas as implicações políticas que isso acarreta.

Aprendendo com Las Vegas, de Venturi e Brown¹⁵⁸, ilustra essa transformação do espaço urbano em uma espécie de simulacro do mundo mercadológico e publicitário, ao discutir em que medida a arquitetura (e o urbanismo), apropriada pelo modo de produção capitalista, teria descaracterizado uma certa “aura do espaço” que sempre prescindiu de um ideal estético como índice de autenticidade e valor do espaço construído.

O corredor comercial, especialmente a Las Vegas Strip¹⁵⁹ – seu exemplo por excelência –, desafia o arquiteto a assumir um ponto de vista positivo e não arrogante ou depreciativo. Os arquitetos perderam o hábito de olhar para o ambiente sem fazer julgamentos porque a arquitetura moderna ortodoxa é progressista, quando não revolucionária, utópica e purista; ela está insatisfeita com as condições *existentes*. A arquitetura moderna pode ter sido tudo, menos permissiva: os arquitetos preferiram mudar o entorno existente a realçar o que já existe. (VENTURI; BROWN, 1968. NESBITT [org.], 2006, p.340).

¹⁵⁸ Robert Venturi é mestre em Belas Artes pela Universidade de Princeton e foi conferencista em Harvard, Rice e na Universidade da Pensilvânia. Denise Scott Brown é mestre em Arquitetura pela Universidade da Pensilvânia e igualmente conferencista em Harvard, Rice, Yale e na Universidade da Pensilvânia.

¹⁵⁹ “Strip é o nome popular da maior avenida da cidade de Las Vegas (Boulevard Las Vegas), conhecida pela localização dos grandes cassinos, hotéis, motéis, restaurantes, clubes noturnos, com seus anúncios e letreiros luminosos. Por extensão, o termo Strip aplica-se a todo corredor comercial situado à margem de estradas de rodagem na paisagem americana”. (VENTURI; BROWN, 1968. NESBITT [org.], 2006, p.339).

Todavia, Kenneth Frampton¹⁶⁰ contra-argumenta da seguinte forma:

Absolvemos a Strip, por medo de admitir que talvez tenhamos eliminado para sempre toda possibilidade de estar em algum lugar. Nós nos gabamos de nossa tão valorizada mobilidade, de nossa *rush city* [“cidade da pressa”] [...] só para descobrir que, se parássemos, haveria poucos lugares nos quais qualquer um de nós escolheria estar. Trocamos, com alegre inconseqüência, nossa já débil influência na esfera pública pelo aturdimento eletrônico da esfera privada do futuro. (FRAMPTON, 1974. NESBITT [org.], 2006, p.477-478).

Evidentemente, o que aqui se discute é a legitimidade da arquitetura como *linguagem* impondo-se à arquitetura como *espaço* em uma sociedade imagética – de ubiqüidade da comunicação visual:

O trevo rodoviário e o aeroporto se comunicam com multidões em movimento, de carro ou a pé, por razões de eficiência e segurança. Mas as palavras e os símbolos também podem ser usados no espaço para a persuasão comercial. Se nas feiras do Oriente Médio não há placas ou letreiros, a Strip é praticamente toda sinais. Nas feiras, a comunicação se faz pela proximidade. Caminhando por suas estreitas aléias, os compradores sentem e cheiram as mercadorias, e o comerciante se encarrega da persuasão explícita. Nas ruas estreitas da cidade medieval, embora houvesse sinais, a persuasão se fazia principalmente pela visão e pelo cheiro de bolos e pães concretos, através das portas e janelas da padaria. Na Main Street, as vitrines das lojas, à altura dos pedestres, e os anúncios luminosos externos, perpendicularmente à rua, para os motoristas, dominam a cena de modo quase igual. (VENTURI; BROWN, 1968. NESBITT [org.], 2006, p.344).

Ora, essa questão de contrapor a *cidade como linguagem* à *cidade como lugar*, remete-nos também à produção dos *não-lugares* de Marc Augé (1994, p.73) que, na chamada “supermodernidade”, apresentam-se como espaços que “não são em si antropológicos”, contrapondo-se “aos lugares antigos: estes, repertoriados, classificados e promovidos a ‘lugares de memória’”. Significa dizer que os *não-lugares*, por desconhecerem a identidade, a singularidade e a permanência do “lugar antropológico”, assumem a repetibilidade e a transitoriedade das imagens seriais da contemporaneidade. Essa proliferação de imagens da *supermodernidade* forma então um mundo de consumo, um sistema *autopoiético* – rádios fazem propaganda de lojas que fazem propaganda da rádio – em que a busca pelo anonimato é melhor forma de compartilhar uma identidade.

¹⁶⁰ Kenneth Frampton, britânico, professor-titular da cátedra Ware de Arquitetura da Universidade de Columbia, em cujo texto citado procura defender a idéia da arquitetura como lugar a partir de uma leitura de Heidegger.

Todavia, cremos que não seria o caso de opormos o *lugar* ao *não-lugar*, imputando a este uma negatividade, pois não se trata de impugnar o espaço repertoriado do lugar ao não-repertoriado do não-lugar, já que o repertório depende do modo como lemos os espaços pelos quais caminhamos. Como falamos anteriormente, tanto um espaço liso pode ser estriado, como um espaço estriado pode tornar-se liso, uma vez que tudo depende do modo pelo qual circulamos nesses espaços¹⁶¹.

Ora, a questão que Venturi e Brown (1968. NESBITT [org.], 2006, p.344-346) nos colocam caminha em uma direção paralela àquela abordada por Augé. Trata-se do domínio de uma semiótica da cidade sobre o “puro espaço da arquitetura”. O letreiro torna-se mais importante que a arquitetura, a comunicação torna-se mais importante que o espaço. “A contradição entre o exterior e o interior” desfaz-se com uma arquitetura de falsas fachadas em escalas apropriadas aos usuários agora invariavelmente motorizados. “Se tirarmos os letreiros, não existe o lugar”. É claro que sempre podemos argumentar que uma cidade – qualquer uma, mesmo as mais antigas – pode ser lida de uma forma semiótica. A diferença, contudo, é que agora a arquitetura não é mais um modo de expressar a forma ou a função de um ambiente – ou o sublime, como afirma Derrida¹⁶² –, mas é um mero suporte de sinais, símbolos e peças publicitárias. A cidade já não comunica mais uma intenção, já não tem mais um caráter ou identidade senão aquele que os meios de comunicação ocupam por toda paisagem. A cidade futurista de Los Angeles, no filme **Blade Runner**, não é ficção. Os edifícios tornaram-se suportes de peças publicitárias e os outdoors proliferam pelas avenidas reproduzindo uma seqüência de

¹⁶¹ Vide nota 84 à página 69.

¹⁶² “Talvez não exista um pensamento arquitetônico, mas, se ele existisse, só poderia se expressar na dimensão do Elevado, do Supremo, do Sublime. Vista dessa forma, a arquitetura não é uma questão de espaço, mas uma experiência do Supremo, que não superior, mas, de certo modo, seria mais antiga que o espaço e, como tal, é uma espacialização do tempo”. (DERRIDA, 1986. NESBITT [org.], 2006, p.171).

instantâneos como em um filme, obliterando a paisagem de um fundo natural. Cria-se assim uma arquitetura de superfícies, uma arquitetura sem profundidade, em que a experiência do espaço ocorre como no dispositivo do *mecanismo cinematográfico*: como uma sucessão de quadros postos em movimento, só que agora pela velocidade do carro.

A arquitetura então se equipara a um jogo de interfaces tal qual como Paul Virilio (1993) refere-se acerca dos meios imagéticos da comunicação: “Toda superfície é uma interface entre dois meios onde ocorre uma atividade constante sob a forma de troca entre as duas substâncias postas em contato”. A partir dessa “nova definição científica da noção de superfície”, Virilio deduz que então “a limitação do espaço torna-se comutação, a separação radical transforma-se em passagem obrigatória, trânsito de uma atividade constante, atividade de trocas incessantes, transferência entre dois meios, duas substâncias”. A superfície aqui evocada é a da aniquilação do espaço e, por consequência, do próprio tempo como cronologia. A interface da tela seria a superfície onde “o esgotamento do relevo natural e das distâncias de tempo achata toda localização e posição” e em que “a instantaneidade da ubiqüidade” resulta em uma “atopia”. Estamos diante de uma nova representação, diante de uma nova ordem cognitiva, em que a luz não é mais a metáfora de um mundo inteligível, mas em que a essência e a aparência diluem-se, ou concentram-se, na própria luz como dimensão de uma nova realidade. Se a medida, através de seus diversos instrumentos, contribuiu “para a constante redefinição do espaço percebido, do espaço vivido e, portanto, indiretamente, para a determinação cada vez mais rigorosa da imagem do mundo sensível”, hoje, presenciamos uma transferência dessa “matéria mensurada e agrimensada para a luz mensuradora”, inaugurando “efetivamente uma mutação na avaliação científica do tempo e do espaço”.

Ocorre que se a luz tem sua grandeza não mais medida por sua espacialidade – como o são as figuras –, mas por sua velocidade, seu movimento – sem repouso –, torna-se então não mais um atributo de sua matéria, mas sua própria condição. A forma-imagem luz apresenta-se ao pensamento não mais como passível de representação, mas como própria “representação de si mesma”, como presença absoluta que desfaz o esforço técnico de intervir sobre a natureza através de instrumentos de medição, pois ela própria é medição. Assim todo o esforço da ciência moderna em afastar a metafísica dos fenômenos naturais através do aprimoramento de instrumentos técnicos de medição dos objetos que resultariam em leis universais de causalidade – do movimento dos corpos –, parece desabar quando a velocidade da luz em sua forma-imagem sempre atual cria uma superfície nova ocultando de nossas representações o fundo natural. Através dessa nova *imagem sintética*, desfaz-se o mundo físico dos objetos extensos e mergulhamos em um mundo da representação eletrônica em que a luz não mais dá forma aos objetos, mas transfigura-se no próprio objeto. Inversamente dos velhos pressupostos da metafísica que procuravam preencher os conteúdos das *formas-objetos* atribuindo-lhes as causas primeiras ou finais, sempre transcendentais, agora é essa forma-imagem que parece transcender aos próprios objetos naturais aguardando um vínculo causal com o mundo natural como o qual não guarda qualquer representação. Evidentemente, a luz que protagoniza a forma-imagem que se apresenta nos monitores ou suportes eletrônicos pelas tecnologias da comunicação não está presente senão, de certa forma, nos letreiros luminosos que proliferam em algumas cidades, mas podemos aproximar essa ubiquidade da imagem e a sua conseqüente eliminação das distâncias com uma leitura da transformação do espaço urbano em suporte de uma comunicação visual.

Como afirma Virilio (1993, p.22-23):

A partir de agora assistimos (ao vivo ou não) a uma co-produção da realidade sensível na qual as percepções diretas e mediatizadas se confundem para construir uma

representação instantânea do espaço, do meio ambiente. Termina a separação entre a realidade das distâncias (de tempo, de espaço) e a distanciação das diversas representações (videográficas, iconográficas). A observação direta dos fenômenos visíveis é substituída por uma *teleobservação* na qual o observador não tem mais contato imediato com a realidade observada.

Isso implica não só em uma alteração considerável de nossa percepção da realidade, como “engendra um perigoso desequilíbrio entre o *sensível* e o *inteligível*”, já que não temos mais como discernir a realidade midiática de um fundo natural que sempre se constituiu enquanto verdadeiro. O que emerge e se sobrepõe desse fundo natural é a imagem sintética que surge nas interfaces dos aparelhos tecnológicos de comunicação. As telas de televisão, os monitores dos microcomputadores, os visores dos celulares: são através dessas zonas de interface que nos deparamos com a supremacia da imagem na era da comunicação. É com a imagem que cada vez mais interagimos no nosso cotidiano, essa imagem sem profundidade, sem textura, sem gosto ou odor, cuja fala pode ser desconectada da visão; uma imagem da qual podemos exercer o controle imediato tele-transportando-nos para qualquer lugar longe de onde se esteja. Todo o fundo natural tornou-se desinteressante: violento, perigoso, poluído, estressante. As filas dos bancos, do cinema, o contato face a face da conversa nos bares, o passeio sob o sol; tudo isso implica em grandes riscos, em situações da qual não podemos exercer controle. Nas salas de conversação, assumimos novas identidades que nos afastam do risco desnecessário de nos expor diante de estranhos; se a conversa está chata, podemos encerrá-la sem constrangimentos; fazemos sexo através da rede através das *webcams* ou visitando um banco de imagens em sítios pornô; fazemos transferências bancárias e adquirimos produtos e serviços pela interface da rede; comunicamo-nos por e-mail e acreditamos nisso! Afinal sempre alguém pode atender do outro lado da linha ou se estender demais em uma ligação telefônica. Enfim, os meios técnicos de comunicação efetivamente controlam essas distâncias: tanto nos aproxima como nos afasta daquilo que buscamos “ver”, ainda que – ou sobretudo! – de forma inconsciente.

Definitivamente, os meios técnicos de comunicação parecem ser meios técnicos de operar as distâncias. Mas, afinal, eles as eliminam ou as ampliam? Sobre essa eliminação das distâncias, Karsten Harries¹⁶³ diz:

As conseqüências definitivas dessa investida contra as distâncias ainda são incertas: embora prometam ao homem um poder quase divino, também o ameaçam com uma situação de desamparo que ele jamais conheceu. Existem, sem dúvida, os que esperam uma nova situação de intimidade a partir da revolução dos meios de transporte e da comunicação: o homem passará a sentir-se como em sua casa no mundo e junto dos outros como jamais pôde sentir-se antes. Mas a metáfora de Marshall McLuhan sobre a “aldeia global” é enganosa. [...] A eliminação das distâncias e os artifícios de distanciamento só podem voltar-se contra a intimidade, pois a intimidade requer distância; abolir uma é abolir ao mesmo tempo a outra. Em vez de uma genuína proximidade, o que nos oferecem é um análogo perverso: a equidistância e, portanto, a homogeneidade e a indiferença do lugar. Quando todos os lugares têm o mesmo valor, não nos podemos situar e nos tornamos deslocados. (HARRIES, 1975. NESBITT [org.], 2006, p.425).

A velocidade disponibilizando as imagens instantaneamente através da superfície luminosa da interface cria um campo de eventos que se equiparam em valor de grandeza. Tudo se torna “compactável” na dimensão da tela do visor, tornando o passado presente e o distante próximo. Os eventos apresentam-se como uma colagem disposta em um fluxo de imagens em que a história e a geografia são negadas, anulando qualquer sensação de volume ou profundidade.

Diante desta súbita facilidade de passar sem transição ou espera da percepção do *infinitamente pequeno* para a percepção do *infinitamente grande*, da imediata proximidade do visível para a visibilidade do que está para além do campo visual, a antiga distinção entre as dimensões desaparece. [...] A transparência torna-se evidente, uma evidência que reorganiza a aparência e a medida do mundo sensível e, portanto, muito em breve, sua figura, sua forma imagem. (VIRILIO, 1993, p.24).

Uma percepção não mais restrita às dimensões, mas da representação instantânea de dados. Diante desse “desequilíbrio entre a informação direta de nossos sentidos e a informação mediatizada das tecnologias avançadas” em que “nossos julgamentos de valor, nossa medida das

¹⁶³ Karsten Harries é professor de filosofia da Universidade de Yale.

coisas” é transferida “do objeto para sua figura, da forma para sua imagem”, o risco que corremos é de “um delírio generalizado de interpretação”¹⁶⁴.

As novas tecnologias da comunicação processam uma ruptura epistemológica em que a imagem ocupa o lugar da natureza não enquanto representação, mas como o próprio real. Não se trata aqui de considerar os conteúdos que operam através dessas imagens, mas de perceber que a técnica não é mais um instrumento de inteligência da realidade, mas torna-se o padrão de medida através do qual toda realidade é posta à prova¹⁶⁵. Significa dizer que a técnica descola-se da ciência, ganha autonomia diante dos fenômenos físicos observáveis na medida em que atua como *prova científica*. Se a ciência surge como forma de conhecer a verdade dos fenômenos físicos e a comprovação dos mesmos depende da eficiência dos instrumentos técnicos para medir suas formas e os movimentos, e se essa mesma ciência constata que a verdade dos fenômenos é refém de suas técnicas de manipulação, então a técnica torna-se o novo mito de uma era em que a velocidade aproxima a física e a metafísica.

Ocorre que a eliminação das distâncias não é apenas um fenômeno das tecnologias da comunicação que possibilitam uma desconstrução da materialidade do espaço geográfico, mas também da ubiquidade da imagem em todos os espaços físicos da cidade, transformando-a em um enorme hipertexto, e eliminando todos os volumes das formas arquitetônicas. A cidade passa a não ser mais percebida pelo corpo, mas pelo olhar. O efeito da apreciação dos signos de uma cidade vista sempre a partir de “um dentro” de um veículo em movimento, achata seu relevo e textura tal qual observamos nas interfaces dos suportes eletrônicos.

¹⁶⁴ Cf. VIRILIO, 1993, p.40.

¹⁶⁵ Ao abordamos a questão da *geometrização do espaço (Parte II)* tivemos a chance de perceber como também, na modernidade, a medida, principalmente por meio dos mapas, tornou-se um modo objetivo de ordenar e classificar o espaço em substituição à experiência pessoal do corpo como parâmetro regulador entre o *próximo* e o *distante*. (vide notas 101 e 102 à página 82).

É um erro ver nesse deslocamento apenas um efeito do progresso tecnológico, porque este realiza um deslocamento implícito no compromisso com a objetividade em que se baseiam a ciência e a tecnologia. (HARRIES, 1975. NESBITT [org.], 2006, p.425).

Logo, há uma questão epistemológica oculta nessa questão, pois

A objetividade requer a homogeneidade do lugar e ambas se fundam no autodeslocamento que transforma o homem de um ser corporificado em puro sujeito pensante. A recompensa por esse deslocamento é uma nova liberdade, seu preço, uma condição sem precedentes de desabrigo. (HARRIES, 1975. NESBITT [org.], 2006, p.425).

De um plano de total imanência, em que o *logos* absorvia a tudo em uma unicidade incorruptível, à fratura do mundo em uma razão interior e uma natureza exterior, de um mundo vivido ao mundo tornado imagem, onde nos encontramos agora? Certamente aqui não é mais possível qualquer objetificação do mundo, ou ainda, a objetificação é tamanha que desintegra o mundo. Toda representação do mundo como imagem concentra-se em uma imagem única diante de uma aniquilação espaço-temporal que só encontra referência na própria velocidade. Segundo Virilio (1993, p.13), diante da “instantaneidade da ubiqüidade”, em que “a distância-velocidade abole a noção de dimensão física”, “a velocidade torna-se subitamente uma grandeza primitiva aquém de toda medida, tanto de tempo como de lugar”. Diante dessa imagem-luz não há mais natureza a ser representada, esta se esvaíu de qualquer corpo tangível, gerando uma angústia pela ausência de um objeto claro que, conforme Virilio (1993, p.19), traduz-se pela “crise da noção de dimensão” ou “a crise do inteiro”, ou seja, a crise

de um espaço substancial, homogêneo, herdado da geometria grega arcaica, em benefício de um espaço acidental, heterogêneo, em que as partes, as frações, novamente tornam-se essenciais, atomização, desintegração das figuras, dos referenciais visíveis que favorecem todas as transmiçães, todas as transfigurações.

Mas também a crise de um sujeito vencido pela técnica, que assiste “desde o início do século XX”, “a profundidade de campo das perspectivas clássicas” ser renovada “pela profundidade de tempo das técnicas avançadas”. Essa “crise da noção de dimensão e do inteiro” também é enunciada por Harvey (2004) que a converte em sintoma de um discurso tecno-científico que

encontraria suas razões em uma nova ordem sócio-econômica que se impõe como hegemônica a partir do crescimento das forças capitalistas de produção. Entretanto, a sujeição dessa crise da dimensão a uma ordem político-econômica permanece aquém do entendimento dos processos de operacionalização que levam ao desabrigo do ser diante dessa nova espaço-temporalidade. Para tanto, será preciso antes entender de que maneira essas imagens midiáticas preenchem o imaginário social, encontrando uma correspondência no sistema sócio-psíquico equivalente àquela que o fetiche desempenha nas relações com as mercadorias.

Se a relação entre o próximo e o distante estrutura-se como condição do “estar no mundo”, é muito porque se entende “este mundo” por “mundo natural” que, para vivenciá-lo, é preciso percorrê-lo observando as determinações de uma espacialidade mensurável. Nesse sentido, a vista de uma cidade através de seus mirantes funciona como um olho técnico, tal qual uma lente fotográfica que capta o mundo em sua instantaneidade, possibilitando ver o mundo através de uma óptica, de uma perspectiva totalizante (sujeito-objeto). O visto surge então como uma imagem técnica, como um objeto técnico, ainda que nenhum meio técnico se interponha, já que funciona como um princípio do olhar técnico em que as distâncias são apenas variáveis de uma escala (mais perto, mais longe) e não de uma espaço-temporalidade vivida. Nesse caso, a mediação tende a esvaziar o conflito entre as partes de um todo. Entre eu e o outro surge a entidade anônima de um terceiro que me faz a ponte necessária entre os dois mundos atenuando o conflito. Politicamente, a mediação resulta então em uma estratégia eficaz de diluir o conflito através de um meio anônimo, supostamente neutro, mas que sempre atende aos interesses de uma centralidade que não quer se fazer visível. No entanto, o valor do espaço não pode ser medido pela sua materialidade, pela sua possibilidade de mensuração, mas pela sua territorialidade, pela rigidez dos limites que contrai ao se diferenciar dos demais espaços. A inclusão ou exclusão

social não estando mais necessariamente circunscrita aos limites materiais da cidade, mas aos espaços imateriais das subjetividades, passa a se tornar objeto do discurso midiático ao exercer o controle do que deve ou não se tornar visível, fazendo da relação espacial interior-exterior um dispositivo ainda extremamente eficaz de controle social. O legítimo passa então a habitar o que está dentro do espaço visível das mídias, enquanto as subjetividades ou práticas dissonantes mantêm-se fora desse olhar midiático, tornando-se unicamente visíveis enquanto algo antagônico ou ameaçador à ordem estabelecida, enquanto negatividade. E aqui, esse movimento de *tornar visível* pode ser tanto um movimento de territorialização, que finda no território, como de desterritorialização, que se lança no devir por novos sentidos do espaço.

O espaço não está *nas* coisas, mas na relação que estabelecemos *com as* coisas. Os mapas geográficos não definem uma espacialidade senão aquela que imputamos através de uma ordem seja esta política, etnográfica ou topográfica. Da mesma forma, a comunicação não pode ser circunscrita a um único mapa, porque não está sujeita a uma única gramática que lhe designe o que é. Já que há várias ordens, falemos, portanto, em vários mapas.

III.2.2 – A VISIBILIDADE E A INVISIBILIDADE.

“A ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las”¹⁶⁶. A ciência nos fala das coisas pelo olho, pela perspectiva daquele que vê sem precisar tocá-las: *é o olhar do espírito*. Transforma o mundo em um amontoado de objetos passíveis de cognição.

¹⁶⁶ “A ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las. Estabelece modelos internos delas e, operando sobre esses índices ou variáveis as transformações permitidas por sua definição, só de longe em longe se confronta com o mundo real. Ela é, sempre foi, esse pensamento admiravelmente engenhoso, desenvolto, esse *parti pris* de tratar todo ser

O pensamento “operatório” torna-se uma espécie de artificialismo absoluto, como vemos na ideologia cibernética, na qual as criações humanas são derivadas de um processo natural de informação, mas ele próprio concebido sobre o modelo das máquinas humanas. (MERLEAU-PONTY, 2004, p.14).

Do mesmo modo que os mitos criaram seus deuses, a ciência deve cultivar sua própria ficção. Pensemos no *computador Hal*, de **2001: Uma Odisséia no Espaço** de Stanley Kubrick, em que a criatura sobrepõe-se ao seu criador. A metáfora da supremacia da máquina sobre o homem é também a da racionalidade sobre a emoção, da precisão da técnica sobre a ambigüidade humana. Mas, o momento mágico dessa ruptura em que a criatura (*o computador Hal*) reivindica para si o controle da situação (da nave) guarda um estranho paradoxo: é também o momento em que o computador humaniza-se. A definição de uma esfera de total autonomia do objeto técnico implicando no afastamento da condição de protagonista para a de autor, e sua inserção definitiva no mundo não mais como objeto, mas como sujeito. Momento em que a racionalidade técnica só pode obter o controle e garantir a tomada de decisão assumindo também suas implicações políticas e éticas, e lançando a sorte sobre as forças do acaso. O momento da aproximação do *conhecimento* com o *poder* é a prova de que tais conceitos guardam uma relação de vizinhança muito próxima cuja garantia do encontro é assegurada a cada movimento de objetificação do mundo, de modo que uma crítica social não possa ser dissociada de uma crítica epistemológica¹⁶⁷. Por outro lado, toda vez que forjamos um objeto, assegurando-lhe uma existência própria e invertendo os pressupostos da metafísica, corremos o risco de imaginar a criatura devorando seu criador.

como ‘objeto em geral’, isto é, ao mesmo tempo como se ele nada fosse para nós e estivesse no entanto predestinado aos nossos artifícios”. (MERLEAU-PONTY, 2004, p.13).

¹⁶⁷ Cf. SFEZ, 1994, p.18.

Pensando ainda no filme de Kubrick, quando nossos ancestrais transformam um osso em um instrumento de guerra e dominação, encontramos-nos novamente diante do momento em que a posse de um conhecimento coincide com a posse de uma técnica cujas implicações políticas não podem ser minimizadas. Não há um antes nem um depois, mas a singularidade do acontecimento. O paradoxal nesses acontecimentos é que se a racionalidade técnica devora o mito da natureza, é o mito da natureza que devora a racionalidade técnica. As metáforas que encontramos nos filmes de ficção científica, cujo paradigma é o *2001* de Kubrick, ou o *Frankenstein* de Mary Shelley, sempre acusam esse estranho paradoxo: a autonomia da máquina, do objeto técnico, depende largamente de sua inserção no mundo vivido dos homens, do gradual abandono de sua condição estritamente mecânica e funcional para integrar o mundo orgânico e dos sentimentos humanos. O instante de ruptura, a possibilidade do acontecimento, concretiza-se quando a “racionalidade” da máquina encontra-se com a “irracionalidade” dos traços humanos. O fetiche só pode ocorrer quando separamos esses domínios, quando sobrepomos o campo transcendental ao da imanência, adotando, aparentemente, uma atitude irracional. Daí a incontornável dificuldade de eliminar o fetiche e superar o mito, pois ambos estão encarnados na inseparabilidade entre o racional e o irracional. É da separação entre o olho e o corpo, entre o vidente e o visível, que as forças míticas libertam-se. Por isso, “é preciso reencontrar o corpo operante e atual, aquele que não é uma porção do espaço, um feixe de funções, que é um trançado de visão e de movimento”.

O enigma consiste em meu corpo ser ao mesmo tempo vidente e visível. Ele, que olha todas as coisas, pode também se olhar, e reconhecer no que vê então o “outro lado” de seu poder vidente. Ele se vê vidente, ele se toca tocante, é visível e sensível para si mesmo. [...] Visível e móvel, meu corpo conta-se entre as coisas, é uma delas, está preso no tecido do mundo, e sua coesão é a de uma coisa. Mas, dado que vê e se move, ele mantém as coisas em círculo ao seu redor, elas são um anexo ou um prolongamento dele mesmo, estão incrustadas em sua carne, fazem parte de sua definição plena, e o mundo é feito do estofamento mesmo do corpo. (MERLEAU-PONTY, 2004, p.17).

Ocorre que esse corpo, a que se refere o filósofo, é justamente aquele que foi excluído da percepção e cognição do mundo. Primeiro por um modelo epistemológico que cinde o mundo em consciência e natureza, depois pelas múltiplas interfaces que os meios técnicos interpõem nos processos de subjetivação que tornam o mundo acessível ao conhecimento. Em ambos os casos, é a visibilidade de um mundo fraturado por uma matriz espacial aquilo que vai determinar as condições do conhecimento. Como “grau zero da orientação”, o corpo é irredutível a um único sentido ou mesmo a uma somatória de sentidos. E o olho, desacoplado de um corpo vidente, reforça a metáfora daquele espírito que se desencarna desse corpo uno e indivisível promovendo-lhe uma fratura epistemológica.

A visão adquire esse poder misterioso de sobrepor-se aos demais sentidos e ao próprio corpo não só pelo controle que faz das distâncias – que, de fato, todos os sentidos exercem –, mas pela velocidade que imprime nesse percurso equalizando o mais o próximo e o mais distante em uma profundidade que, de fato, não é visível. O mistério da visão é que ela não se esgota no visível que nos fornece, mas, sobretudo, na invisibilidade que sugere¹⁶⁸.

É preciso tomar ao pé da letra o que nos ensina a visão: que por ela tocamos o sol, as estrelas, estamos ao mesmo tempo em toda parte, tão perto dos lugares distantes quanto das coisas próximas, e que mesmo nosso poder de imaginarmo-nos alhures [...], de visarmos livremente, onde quer que estejam, seres reais, esse poder recorre ainda à visão, reemprega meios que obtemos dela. Somente ela nos ensina que seres diferentes, “exteriores”, alheios um a outro, existem no entanto absolutamente *juntos*, em “simultaneidade”[...]. (MERLEAU-PONTY, 2004, p.43).

O “quale visual” me dá e é o único a me dar a presença daquilo que não sou eu, daquilo que simples e plenamente é. Ele o faz porque, como textura, é a concreção de uma universal visibilidade, de um único Espaço que separa e reúne, que sustenta toda coesão (inclusive a do passado e do futuro, já que ela não existiria se eles não fizessem parte do mesmo Espaço). [...] Isso quer dizer, finalmente, que o próprio do visível é ter um forro

¹⁶⁸ O filme **Blow-Up** (1966), de Michelangelo Antonioni, expõe esse invisível que se revela nas ampliações das fotografias não só por sugerir um assassinato, mas por liberar forças inconscientes neste processo. Essas forças também estão presente no filme **Caché** (2005) de Michael Haneke, quando o protagonista passa a receber fitas de vídeo que registram que sua vida está sendo observada. Em ambos casos, o controle das distâncias que os meios técnicos exercem parece resgatar a profundidade perdida na suposta objetividade do aparelho técnico.

de invisível em sentido estrito, que ele torna presente como uma certa ausência. (MERLEAU-PONTY, 2004, p.43).

Aqui, a visibilidade define uma posição em um campo de possíveis e o invisível, não se situando em nenhum campo transcendente que legitimaria a existência das coisas visíveis, seria apenas aquilo que, incrustado no mundo, ainda não veio a ser porque dele ainda não foi feito presente¹⁶⁹. Por isso, o visível está sempre a sugerir o invisível. Daí o seu fascínio!

“Ver é *ter à distância*”. O que Merleau-Ponty (2004, p.20) alude à visão ao falar da pintura que, como acontecimento, torna visível um mundo até então invisível, aventuramo-nos, aqui, estender aos meios de comunicação que permitem-nos, rompendo a materialidade do espaço, trazer um mundo à distância. O mundo torna-se então possível apesar da distância, removendo todo o espaço mensurável entre nós e as coisas, quando, de fato, aprofunda o abismo entre nós e o mundo ao colocar em seu “lugar” uma sucessão de imagens que, como “duplos”, participam a sua presença. Mas por que tais meios escavam o fosso entre nós e o mundo justamente ao torná-lo tão visível diante de nós? Porque não vemos com nossos olhos, mas a partir dos olhos de um outro que vê por nós. Porque nossos olhos estão descolados de nosso corpo. Mais que isso, vemos um mundo que só se faz presente enquanto duplo encarnado em um suporte técnico cuja interface é tão asséptica quanto o vidro: que tanto nos separa quanto nos permite ver aquilo que está diante de nós. Não podemos tocá-lo apesar de sua constante presença. Como consequência, temos que os meios de comunicação retalham o corpo. Acentuam a dicotomia entre o vidente e o visível, agora definitivamente separados por múltiplas interfaces.

¹⁶⁹ “Ver se torna, então, um jogo de posições, oposições e equivalências entre as figuras do ser e seu fundo invisível. Invisível que não é o oposto do visível, mas seu encolhimento, seu estar em visíveis outros que não se domina de uma só vez. [...] Um invisível, assim, que não é nada que não esteja ao nosso alcance. É, antes, a delimitação, já presente em *Fenomenologia da percepção*, de que quase nada está inteiramente ao nosso alcance. Estamos sempre situados, sempre em posição, nosso corpo, nossa carne, não pode abarcar mais do que seu campo de presença, não pode ir muito além nem muito aquém de seu presente”. (MERLEAU-PONTY, 2004, p.154).

Assepsia e mutilação do corpo que agora participa do mundo unicamente através do olho que assiste ao controle das distâncias promovido pelos meios técnicos de comunicação.

Os meios de comunicação certamente trabalham com nossos sentidos, mas a decupagem que fazem do mundo: em *imagens* e *palavras*, parece-nos relativamente arbitrária quando retiradas da complexidade perceptiva que o corpo sintetiza porque tendem a concentrar palavras e imagens de um mesmo *continuum* sensório a que pertencem por direito em objetos técnicos de fato. Palavras e imagens tornam-se efetivamente um *meio* de comunicação quando, aprisionadas na estabilidade de uma matriz epistemológica, transformam um estímulo sensório em objeto técnico passível de cognição. Como objeto técnico, a palavra torna-se escrita ou áudio, a imagem torna-se fotografia, fotograma ou *pixel*. A legenda pode ou não acompanhá-las porque, agora, estão desprendidas daquele *continuum* sensório, corpóreo, que as atualizava sem necessariamente particularizar em cada gesto ou movimento a totalidade da *duração* que antes as compreendia. Palavra e imagem tornam-se então espacializadas no sentido de que passam a adquirir uma inteligibilidade que as desfaz de um espaço contínuo de intersubjetividade (corpórea) para ocupar um lugar (um espaço) específico em um sistema cognitivo que espacializa estímulos sensórios em objetos técnicos. Palavra e imagem tornam-se então passíveis de reprodução e transmissão. São captadas à distância; codificadas, decodificadas, sobrecodificadas.

Como todos os outros objetos técnicos, como as ferramentas, como os signos, o espelho surgiu no circuito aberto do corpo vidente ao corpo visível. Toda técnica é “técnica do corpo”. Ela figura e amplifica a estrutura metafísica de nossa carne. O espelho aparece porque sou vidente-visível, porque há uma reflexividade do sensível, que ele traduz e duplica. Por ele, meu exterior se completa, tudo o que tenho de mais secreto passa por esse rosto, por esse ser plano e fechado que meu reflexo na água já me fazia suspeitar. (MERLEAU-PONTY, 2004, p.22).

A comunicação entendida como meio técnico é um tornar visível uma “segunda natureza”, é um tornar visível aquilo que na natureza aparece como dado e que agora apresenta-se como espelho. Nesse esforço por tornar visível aquilo que de alguma forma já era visível na

natureza, os meios técnicos de comunicação agenciam novos espaços de subjetividade que tendem a ser observados pela audiência como um fundo natural. Trata-se de uma *observação de segunda ordem*, já que vemos aquilo pelos olhos de quem já observou. Contudo, não se trata de afirmar que os meios técnicos de comunicação promovam simulacros, já que a natureza a que esses observadores de primeira ordem se referem tampouco aparece como algo de objetivo, mas é, ela mesma (a natureza), permeada de subjetividade. Assim, se os meios técnicos promovem um espaço de subjetividade a partir de uma observação de segunda ordem, isso não significa que uma observação de primeira ordem não seja, ela mesma, uma observação neutra ou absoluta, mas é também uma observação subjetiva. Desse modo, os meios técnicos atuam como promotores de espaços de subjetividade, como agenciadores ou máquinas de subjetividade, apesar de inúmeras vezes aparecerem como máquinas de objetividade. Por esse motivo, a questão epistemológica retorna e torna-se mais complexa ao percebermos que a visibilidade que os meios técnicos de comunicação nos oferecem não pode ser necessariamente tomada como enganosa ou alienante – nem sequer reduzi-las a um simulacro. Sempre podemos extrair de um meio técnico como o da comunicação uma potencial capacidade de redimensionar nossas subjetividades sem contudo tornarmo-nos vítimas de seu poder de dominação, até porque jamais podemos estar absolutamente seguros em qualquer tipo de *cogito* que nos livre da maldição de um *gênio maligno*¹⁷⁰.

McLuhan (1977, p.100) afirma que “uma sociedade nômade não pode ter a experiência do espaço fechado”. Para ele, a visão expressa uma certa racionalidade do homem

¹⁷⁰ Hipótese que Descartes levanta para colocar em xeque a objetividade do conhecimento científico, epistêmico. “Somente após a prova da existência de um Deus perfeito (logo, imutável e não enganador...) é que a regra da evidência e as outras verdades anteriormente descobertas podem ser *colocadas como verdadeiras*. Antes disso, gozam apenas de uma certeza subjetiva, verdadeiras só quando penso nelas efetivamente”. (DESCARTES, 1987, p.50, nota 67).

moderno, já que é um sentido que aproxima o homem da decodificação da escrita, enquanto as percepções auditivas e tácteis estariam atreladas tanto ao homem nômade (analfabetizado e “sacro”) quanto ao homem contemporâneo da idade eletrônica, que vive o campo unificado da simultaneidade elétrica¹⁷¹. Esse pensamento é apropriado por Vilém Flusser¹⁷² para quem “uma civilização programada por imagens não lhe parece novidade; ao contrário, diz ele, sempre foi assim”. Se “o homem pré-moderno vivia num mundo de imagens que significavam o ‘mundo’”, hoje “vivemos num mundo de imagens que tenta pressagiar as teorias em relação ao ‘mundo’”. A leitura geométrica e processual do mundo teria sido substituída por uma visão imagética, técnico-imaginária, inscrita em novos códigos (ideográficos) não mais discursivos, e que, portanto, exigem uma nova abordagem epistemológica para serem interpretados. Entretanto, para Merleau-Ponty, a visão não pode ser confundida com o olho do espírito (aquele do *pensamento operatório* que a ciência promove), subordinada a uma leitura linear da escrita, porque ela também imprime uma profundidade¹⁷³ ao espaço que se alastra em uma duração que, por sua vez, comprime o tempo, tornando possível um mundo invisível.

[...] a visão percorre uma multiplicidade, embora espacial e não linear como a da escrita. Sem o tempo, porém, a simultaneidade do espaço perceptivo se congelaria em um ponto. Para que se olhe de um lado a outro numa só percepção é preciso que o presente, antes de ser um instante, seja uma espécie de região com contornos vagos onde o futuro se escoia em passado como que por todos os seus lados. (MERLEAU-PONTY, 2004, p.158).

¹⁷¹ Baseando-se em estudos antropológicos e a partir da leitura de Émile Durkheim, McLuhan sugere que o espaço “fechado” está diretamente ligado à visão e à escrita, “pois enquanto a vida sedentária não permitisse certa especialização relativamente às tarefas humanas, não houve nenhuma especialização da vida sensorial suscetível de provocar o aumento da intensidade visual”. (MCLUHAN, 1977, p. 102).

¹⁷² Cf. MARCONDES FILHO, 2002, p.178.

¹⁷³ “[...] pois a profundidade é a figura que vai mais longe em direção ao fundo do ser. Ela pulsa entre a visibilidade e a invisibilidade, entre o lago que parece plano, vertical, que escorreria pela tela, e a sua margem oposta, longínqua, que também se avista através dele”. (MERLEAU-PONTY, 2004, p.156).

Ora, o que os meios de comunicação nos dão é o agenciamento dessa visibilidade pelo controle que exercem das distâncias: *aqui* e *lá*, *perto* e *longe*. Seu esforço é sempre o de antecipar a espacialidade de um mundo que só seria presente mediante sua proximidade, garantindo-nos a ubiqüidade do atual pelo virtual. Todavia, esse excesso de presença do visível retira a profundidade do espaço que só pode ser restituída novamente pelo empenho permanente de descobrir o que há de invisível nos espaços lisos que as mídias constituem, realizando-lhes um estriamento, imprimindo-lhes uma textura – ou ainda, se for o caso, seguindo o caminho inverso. A profundidade do espaço sendo o próprio sentido que se esconde em sua duração; a tensão entre o que é visto e o que há por vir a ser.

Afinal, a profundidade é aquilo que torna possível o espaço, embora não a vejamos *no* espaço. É a profundidade que torna possível os acontecimentos, situando nossa visão aquém e além dos objetos. Como dissemos anteriormente, os acontecimentos são talvez invisíveis porque habituamo-nos à presença ostensiva de objetos visíveis, mas também esses próprios objetos tornam-se invisíveis em sua ubiqüidade – já que perdemos sua noção de profundidade. Estranho paradoxo que também o conceito confere à palavra ao tornar invisível a experiência do mundo, ocupando-lhe de tal forma seu lugar que retira toda visibilidade do mundo deixando-o na escuridão. Paradoxos entre o *instituinte* e o *instituído*, os *acontecimentos* e o *estado de coisas*, a *diferença* e a *repetição*. Pois o visível não exclui o invisível, assim como o território não esconde um movimento de desterritorialização que está sempre por vir desde que se possa tomá-lo em sua profundidade, com suas linhas de força que lhe imprimam um novo sentido. Assim, se a televisão, por exemplo, cega-nos de tanto ver ao colocar ao nosso alcance um mundo sempre visto, deixando-nos incapazes de efetivamente ver, é preciso então restituí-la em sua

profundidade, rasgando-lhe sua superfície opaca, para que se faça do meio técnico surgir a possibilidade do acontecimento.

O espaço não pode apenas ser determinado pelos seus limites, mas pela sua textura, pela sua profundidade, pela sua *cor*¹⁷⁴. O espaço não é apenas matriz epistemológica porque cria o conceito: rígido, duro, instituído, legitimado pelo transcendente e materializado em território; mas também porque é um conceito plástico, móvel, dado por um plano pré-lingüístico. Não é linha apenas, mas *o espaço é cor*. Não é a linha, com sua capacidade de medir, estabelecer planos e volumes, dando forma a figuras, quem determina o espaço, mas a cor: não aquela que preenche os vazios da forma delineada pela linha, mas aquela que se constrói no ato de criar, dando textura ao real, habitando-o. Se os meios de comunicação podem nos fornecer um mundo de formas e conteúdo, povoado por palavras e imagens desprovidas de coloração, também a cidade ou a natureza pode surgir diante de nós em “preto e branco”. Não há nada de essencial na cidade ou na natureza capaz de nos despertar de nosso sono letárgico se não as habitarmos, se não as tornarmos visíveis em sua profundidade. A representação veloz e imagética da realidade, com as suas edições vertiginosas acentuadas pelas múltiplas temporalidades do *zapping*, mergulha-nos em um abismo cognitivo tanto quanto o caos da vida urbana ou mesmo a tranqüilidade de uma praia deserta, se lhes retirarmos as subjetividades que lhes atravessam. Tanto a cidade e a natureza podem ser um hipertexto desde que o espaço seja hiperespaço.

¹⁷⁴ A respeito da busca de uma profundidade na pintura que não seja aquela proposta pela noção de perspectiva na Renascença, aquela que “não pode ser o intervalo sem mistério que eu veria de um avião entre as árvores próximas e as distantes”, “nem tampouco a escamoteação das coisas umas pelas outras que um desenho em perspectiva me representa vivamente”, Merleau-Ponty (2004, p.35-36) fala que “o que constitui o enigma é a ligação delas, é o que está entre elas”. “É sua exterioridade conhecida em seu envoltório, e sua dependência mútua em sua autonomia”. [...] “A profundidade assim compreendida é antes a experiência da reversibilidade das dimensões, de uma ‘localidade’ global onde tudo é ao mesmo tempo, cuja altura, largura e distância são abstratas, de uma voluminosidade que exprimimos numa palavra ao dizer que uma coisa está aí. Quando Cézanne busca a profundidade, é essa deflagração do Ser que ele busca, e ela está em todos os modos do espaço, assim como na forma. [...]. O problema se generaliza, não é mais apenas o da distância e da linha e da forma, é também o da cor”.

Se Lewis Mumford qualificou as cidades de “megamáquinas”, Guattari (1992) amplia esse conceito estritamente técnico incluindo também “dimensões econômicas, ecológicas e abstratas” e até as “máquinas desejanter” que “povoam nossas pulsões inconscientes”. Assim,

[...] a consistência de um edifício não é unicamente de ordem material, ela envolve dimensões maquínicas e universos incorporais que lhe conferem sua autoconsistência subjetiva [...] a cidade, a rua, o prédio, a porta, o corredor [...] modelizam, cada um por sua parte e em composições globais, focos de subjetivação. (GUATTARI, 1992, p.160-161).

Guattari (1992, p.153-159) também lembra que “no cinema, o corpo se encontra radicalmente absorvido pelo espaço fílmico, no seio de uma relação quase hipnótica”, assim como,

quer tenhamos consciência ou não, o espaço construído nos interpela de diferentes pontos de vista: estilístico, histórico, funcional, afetivo. [...] Os edifícios e construções de todos os tipos são máquinas enunciadoras. Elas produzem uma subjetivação parcial que se aglomera com outros agenciamentos de subjetivação. [...] O alcance dos espaços construídos vai então bem além de suas estruturas visíveis e funcionais. São essencialmente máquinas, máquinas de sentido, de sensação, máquinas abstratas funcionando [...] máquinas portadoras de universos incorporais que não são, todavia, Universais, mas que podem trabalhar tanto no sentido de um esmagamento uniformizador quanto no de uma re-singularização libertadora da subjetividade individual e coletiva, [...],

por isso é que se pode afirmar que há “tantos espaços, então, quantos forem os modos de semiotização e de subjetivação”. Todavia, esse “folheado’ sincrônico de espaço heterogêneos” que nos transpassam mais nos confunde que nos liberta quando vemos nossa subjetividade sendo constantemente achatada por dispositivos de controle que se exercem sobre o corpo – e, portanto sobre nossa visão, nossas capacidades cognitivas –, forçando-nos a ver e a mover-se segundo uma determinada ordem. Com efeito, nossa possibilidade de vir a ser, de transmutar e recuperar as diferenças passa por um reeducar da visão, do andar, e do corpo, libertando-se do espectro de um homem médio que nos rodeia. Não há saídas fáceis; e as aberturas possíveis, ainda que provisórias, sempre terão que passar pelo resgate da profundidade perdida no excesso de visibilidade que os meios técnicos de comunicação promovem.

III.2.3 – O CONTÍNUO E O CONTÍGUO.

Quando Pierre Levy (1993, p.7-11) diz que “não se pode conceber mais a pesquisa científica sem uma aparelhagem complexa que redistribui as antigas divisões entre experiência e teoria” e que “emerge, neste final do XX, um conhecimento por simulação que os epistemologistas ainda não inventariaram”, fica evidente que o espaço virtual, simulado pelas tecnologias da comunicação, não pode ser apenas tomado como “objeto técnico”, mas como uma “tecnologia do conhecimento”. Tecnologia que afeta relações não só sociais, mas também com o pensamento cujas “fronteiras entre sujeito-objeto do conhecimento” não podem ser mais demarcadas nitidamente¹⁷⁵. Seguindo seu raciocínio¹⁷⁶, tanto o espaço como o tempo não pode ser considerado apenas como idéia ou discurso, mas como decorrência de agenciamentos técnicos que compreendem relógios, transportes, cartografia, etc., de modo que, hoje, já se possa conceber “o social, os seres vivos ou os processos cognitivos através de uma matriz de leitura informática” e que a experiência possa ser estruturada pelo computador.

A espaço-temporalidade como construção social, embora admitida por diversos autores, não parece efetivamente assimilada ou entendida. Fala-se muitas vezes em ciberespaço sem uma devida discussão preliminar do que seja o espaço, como se seu sentido fosse consensual. O expediente mais utilizado nesses casos é o de apenas contrapor dois *significados* de espaço: o

¹⁷⁵ Longe da concepção clássica de um sujeito da epistemologia, Levy desenvolve o conceito de “ecologia cognitiva” como “coletivo pensante homem-coisas”, “coletivo dinâmico e povoado por singularidades atuantes e subjetividades mutantes”, pois acredita que coisas e técnicas invadiram o inconsciente intelectual a tal ponto que não se distinguem mais de um coletivo cosmopolita, misturando subjetividade e objetividade, de modo que não se possa mais pensar sobre o objeto, mas abrir-se “a possíveis metamorfoses sob o efeito do objeto”. Não é senão por este motivo que Pierre Levy (1993, p.12-15) irá criticar Heidegger e Husserl, que ainda pensariam ciência e técnica como objetos separados da política e cultura.

¹⁷⁶ Raciocínio que, aqui, acreditamos muito próximo das idéias de McLuhan.

da modernidade, em que *o tempo*, entendido como processo histórico, *trabalha o espaço*; e o da contemporaneidade, em que *o tempo aniquila o espaço*. Essa lógica pressupõe que tempo e espaço relacionem-se como dimensões unívocas da realidade, em que o espaço transforma-se a partir de uma aceleração temporal. Todavia, tal lógica não se sustenta quando se parte do pressuposto de que o espaço já contenha uma dimensão virtual que lhe é atribuída permanentemente pela *subjetividade*. A subjetividade, nesses termos, é, e sempre foi, um espaço virtual de trânsito do pensamento. A subjetividade é, por direito, essa própria *continuidade* do pensamento que não carece de uma *contigüidade* física para propagar-se. E o espaço é esse meio fluido em que as dimensões virtuais e atuais operam.

Podemos pressupor que nosso discurso apenas encarna uma subjetividade que não nos pertence por direito, mas de fato; e, portanto, é nessas condições que atualizamos aquilo era então apenas presságio, virtualidade: quando assumimos um personagem conceitual e damos voz àquilo que, de outro modo, permaneceria oculto¹⁷⁷. O conceito dá consistência ao pensamento, a palavra dá voz a uma expressão, procurando fixar um território que, contudo, sempre se localiza aquém ou além daquilo que me é dado por outrem. Espacializamos o pensamento e espacializamos o próprio espaço ao transformarmos uma *expressão territorializante* em uma *função territorializada*¹⁷⁸. As tecnologias da comunicação mostram-nos isso quando, agora,

¹⁷⁷ “Frequentemente falamos desses *pensamentos* cartesianos que vagavam em Santo Agostinho, em Aristóteles mesmo, mas que ali só levavam uma vida morna e sem futuro, como se toda a significação de um pensamento, todo espírito de uma verdade viesse de seu relevo, de seus contornos, de sua iluminação. Santo Agostinho caiu sobre o *Cogito*, Descartes da *Dioptrique* sobre o ocasionalismo, Balzac encontrou uma vez o tom de Giraudoux – mas não o viram e Descartes resta a ser feito após Santo Agostinho, Malebranche após Descartes, Giraudoux após Balzac. O mais alto ponto de verdade não passa então ainda de perspectiva e constatamos, ao lado da verdade de adequação que seria a do algoritmo, se jamais o algoritmo pudesse se destacar da vida pensante que o contém, uma verdade por transparência, confronto e retomada, à qual participamos não porque pensamos a *mesma coisa*, mas porque, cada um à nossa maneira, somos por ela concernidos e atingidos”. (MERLEAU-PONTY, 1974, p.140).

¹⁷⁸ Vide p.73.

fazem vir à cena esse espaço virtual que sempre esteve oculto. Evidente que, espacializado, o espaço virtual do ciberespaço não é mais o mesmo daquele que estava oculto, nem poderia sê-lo. O ciberespaço já não flui livremente como o espaço virtual de subjetividade porque é apenas um meio técnico que possibilita a fruição de dados: palavras, sons, imagens, mensagens, igualmente técnicas. É um espaço vigiado e controlado que não é mais balizado pela presença de outrem, mas por um corpo agora técnico que exige um novo olhar, uma outra epistemologia para compreendê-lo.

Certamente, muito se falou e ainda se fala sobre a suposta utopia libertária da democratização do acesso ao conhecimento via Internet fazendo ressonar os ecos de uma *aldeia global*. Novamente, vemos ressurgir a antiga crença na razão transmutada na já não menos antiga crença na tecnologia. Ambas partem do mesmo esfacelamento do mundo na dicotomia sujeito-objeto. Ambas pensam que, aqui ou acolá, o mundo possa ser dirigido por uma única ordem (mecânica ou funcional) que preencha todas as lacunas do possível, contendo ou absorvendo todas as formas dissonantes num sistema universal. No entanto, não há nada de desterritorializante no ciberespaço que não seja absorvido pelos instrumentos de controle – como, por exemplo, o rastreamento das informações trocadas via Internet, seja para fins de policiamento ou mercadológicos, como a segmentação de mercado dada pelo perfil dos usuários – ou pelo comércio de idéias, produtos e serviços sob a retórica da livre expressão e troca de informações. Fala-se mesmo em uma *cultura livre* que se prolifera através dos *blogs*, dos sítios de relacionamento (*Orkut, MSN*), de softwares livres (*Linux*), de enciclopédias *on-line* (*Wikipédia*), de formas flexíveis de licenciamento de artistas (*Creative Commons*), em que o conhecimento seria digerido, assimilado e distribuído de forma antropofágica. Aberta (*web 2.0*) ou não, a Internet funciona como uma vitrine virtual onde tudo é exposto, tornado visível. Mas o que fazer

com tanta visibilidade? Empresários, jornalistas, cientistas, acadêmicos: todos vivem sob o regime da urgência. Urgência da produção e do consumo de informação. A informação tornou-se uma mercadoria volátil e a necessidade de comunicação um imperativo categórico. Entretanto, sabemos que o suposto “território livre” e “desterritorializado” do ciberespaço encontra uma de suas mais pesadas âncoras na necessidade do usuário depender sempre de uma maior capacidade de processamento e de armazenagem de dados e, neste caso, não parece gratuito que a troca de informações e o desejo de se comunicar seja permanentemente estimulado sob a retórica pragmática de “melhorar a qualidade de vida de todos” mediante a aceleração/ redução do tempo. Mas, curiosamente, nunca sentimos tanta falta dele. Há, obviamente, algo de muito sinistro neste discurso.

Quando Felix Guattari (1992) diz que, hoje, os jovens com seus *walkman* são desterritorializados¹⁷⁹, talvez realmente o sejam, mas lembremo-nos: quando muito, de suas terras natais, de sua base territorial político-administrativa, já que se reterritorializam em um novo espaço compartilhado com outros pares que se fundam no pertencimento a um novo grupo, a uma nova identidade transnacional que, usualmente, não é outra senão aquela que a inclusão midiática permite. Desterritorializados talvez provisória ou aparentemente das relações de vizinhança física, eles agora, com seus *i-Pods*, seus *iPhones*, mergulham em um novo “capital simbólico” que já foi chamado de alienação e que, agora, ganha um vetor desterritorializante, já que sabemos

¹⁷⁹ “O ser humano contemporâneo é fundamentalmente desterritorializado”. [...] “A subjetividade entrou no reino de um nomadismo generalizado”, no entanto essa desterritorialização contemporânea se revela como um falso nomadismo, na medida que em “nos deixa no mesmo lugar, no vazio de uma modernidade enxangue, para aceder às verdadeiras errâncias do desejo, às quais as desterritorializações técnico-científicas, urbanas, estéticas, maquínicas de todas as formas nos incitam”. De onde se conclui, que nem todo nomadismo se abre necessariamente à diferença, mas sempre é possível recorrer às linhas de fuga como forma de escape ao identitário. (GUATTARI, 1992, p.169-170).

que a conscientização não passa de uma noção frágil e ingênua diante das incontroláveis pulsões que o desejo pode nos suscitar levando-nos – quem sabe? – a afirmação de alguma diferença.

A fragmentação e conseqüente multiplicação dos espaços de subjetividade suscita a constante dúvida em saber não só até que ponto essa “estrutura rizomática” de redes comunicacionais está efetivamente liberta das amarras de uma centralidade ancorada em aparelhos institucionais com seus dispositivos disciplinares, mas também, se essa invisibilidade de um poder central é mais nefasta do que aquela em sua tentativa de coibir as linhas de fuga e a afirmação da diferença. A questão agora parece deslocar-se: não se trata mais de organizar as forças na recusa pela hegemonia de um discurso central e manipulador, mas antes saber como esse discurso é compartilhado por um sistema de forças que tende a hegemonia.

O que propomos então é que não haja um espaço mensurável e outro passível de subjetivação. Não há dois espaços, mas a objetividade e a subjetividade são formas de criar espaços, de dar sentido ao espaço. Se a objetividade da medida (*contigüidade*) dá dimensão aos espaços atendo-se exclusivamente a sua materialidade, a subjetividade (*continuidade*) dá sentido aos espaços esboçando um contorno, um limite que lhes assegure uma identidade possível – ainda que transitória – que não aquela de sua dimensão física. Mais do que isso, a subjetividade permite criar um campo de pertencimento, dotado de textura e relevo, que não possibilita dele ter-se uma melhor apreensão simplesmente situando-se em um ponto de perspectiva qualquer, já que, como uma *cor*, sua forma não se dispõe a uma leitura a partir de eixos cartesianos¹⁸⁰, mas clama pela profundidade. Conseqüentemente, a objetividade e a subjetividade não são propriamente

¹⁸⁰ “[...] a projeção plana nem sempre excita nosso pensamento a reencontrar a forma verdadeira das coisas como supunha Descartes; ao contrário, passado um certo grau de deformação, é a nosso ponto de vista que ela remete: quanto às coisas, elas se evadem numa distância que nenhum pensamento transpõe. Algo no espaço escapa a nossas tentativas de sobrevôo”. (MERLEAU-PONTY, 2004, p.29).

qualidades ou atributos do espaço, mas a sua condição, já que o espaço torna-se possível mediante a configuração atual de um quadro de forças virtuais que afirma uma ordem interna e externa, ou seja: uma ordem interna que se consubstancia na consistência dos objetos e uma ordem externa que é sua coexistência com outros objetos. Significa dizer que o espaço não possui uma característica que lhe seja intrínseca, essencial, mas processual. O espaço resultando do movimento do pensamento que vai do incerto ao certo, do ilimitado ao limitado, do nomadismo ao território, do indiferenciado à identidade, do invisível ao visível: o espaço como imersão no mistério da visibilidade.

Há entre pensamento e subjetividade uma relação processual na medida em que esta atualiza aquele ao permanentemente referir-se a um estado de coisas *em vias de consolidação*. Em vias de consolidação porque, uma vez consolidados, os objetos tornam-se *objetivos*, desprendidos dos fluxos que, uma vez fixados, dão-lhe existência. Seguindo esse raciocínio – como, de resto, expressamos ao longo deste estudo –, subjetividade e objetividade rigorosamente não são opõem, mas são momentos de um mesmo movimento que vai do virtual ao atual, do exterior ao interior, do sentido ao significado, do caos ao território. Movimento do qual também não se pode excluir a comunicação como condição para que haja tanto subjetividade quanto objetividade. Afinal se, como dissemos¹⁸¹, “é no território que os conceitos se fundam, as proposições são formuladas, e a ciência opera suas funções lógicas”, então não se pode conceber subjetividade sem pensamento. Do mesmo modo, não pode haver subjetividade sem comunicação, já que aquela pressupõe um *índice de indeterminação* que só pode ser obtido através da linguagem, de uma prática social mediada pela palavra, pela escrita. Se, como afirmam

¹⁸¹ A partir da leitura de Mil Platôs (DELEUZE; GUATTARI). Vide p.72.

Deleuze e Guattari¹⁸², “um sujeito não passa de um tipo psicossocial que pertence à história, enquanto ‘os personagens conceituais são do devir’”, então a subjetividade pressupõe um devir coletivo, um espaço comum de acolhimento do pensamento que, embora virtual, sempre se refere a um contexto social e histórico, a um estado de coisas atual.

Entendida como o próprio movimento de constituição de espaços de subjetividade e objetividade, a comunicação manteve-se historicamente restrita aos domínios espaciais da oralidade enquanto recurso de fruição dos mesmos, fazendo quase sempre corresponder um determinado domínio físico e material com a extensão da própria virtualidade da oralidade. O alcance do espaço da oralidade coincidindo com a dimensão física do território. A visibilidade da palavra falada definindo o espaço comunicacional dos agentes que a enunciam e que a ouvem, e a acatam. Um mundo definido espacialmente pela extensão e velocidade da oralidade é um mundo que se apresenta de forma não só contínua, mas, em boa medida, *contígua*. Pouco, ou mesmo nada, interfere nesse espaço comunicacional cuja continuidade corresponde uma contigüidade espacial em um movimento expansionista e homogêneo de territorialização da palavra. Embora não destituído de ruídos, este mundo não torna visível aquilo que é dito fora de seus domínios físicos e materiais, relegando às suas bordas a tensão entre espaços de subjetividade estrangeiros a sua tradição.

Todavia, os meios de comunicação alteram significativamente esse quadro, tornando visíveis espaços de subjetividade deslocados agora de seu meio físico, material. Criam-se então zonas de interface entre espaços de subjetividade distantes de seus espaços físicos e materiais desfazendo a antiga correspondência entre continuidade e contigüidade espacial. O surgimento da

¹⁸² Vide páginas 53-54.

imprensa, possibilitando a reprodutibilidade do texto, mais que espacializar a palavra, territorializa-a em um meio técnico que dispensa a presença de seu agente enunciador. A palavra ganha então um meio técnico que a corporifica, retirando-lhe o rosto daquele que a diz e, assim, provendo-a de uma autoridade por vezes quase anônima, potencializa a noção de objetividade ao transferir o agente enunciador da primeira para a terceira pessoa: abandona-se o *eu* em direção a um *ele(s)* ou mesmo a um *se* que transfere a autoridade do discurso da visibilidade de um rosto para a invisibilidade de um certo alguém o qual possivelmente não é conhecido (visto). Todavia, a visibilidade aqui não se reduz, ao contrário, amplifica-se e torna-se ainda mais eficiente na voz de um dito desprovido de corpo físico. Desprovida de rosto, a palavra dita territorializa-se na palavra escrita tal qual como o conceito territorializa-se na palavra. Se o conceito torna possível o objeto, antecipando e anunciando o objeto por vir, espacializando o pensamento em um campo possível de coisas cognoscíveis, a palavra escrita realiza por completo esse movimento que vai do vago ao certo, do caos à ordem, do instituinte ao instituído. A palavra escrita congela esse instante de espacialização do pensamento que continuamente vaga entre a desterritorialização e a territorialização, garantindo sua maior legibilidade e legitimidade possível.

Apesar do projeto de uma língua única e universal não ter se concretizado, a objetividade da palavra escrita é o recurso mais visível que dispomos para viabilizar a comunicação. A palavra escrita realiza a maior ambição do pensamento que é a de ordenar o caos, dando-lhe forma e consistência, mas também tornando possível a visibilidade e o conseqüente compartilhamento de um movimento que é simultaneamente direcional e dimensional. Os contornos precisos da palavra escrita garantem-na uma espaço-temporalidade fixa ao remeter o plano ilimitado da imanência ao absoluto de uma verdade transcendente. A palavra sempre cumprira esse desígnio de promover não só um meio de comunicação entre os

seres como remeter sistematicamente esse campo de imanência, da experiência do outro e do diferente, para um eixo vertical, de ascese ao domínio sagrado da transcendência; todavia, escrita, a palavra supera as imperfeições de um corpo perecível que a profere evitando o risco de sucumbir com a sua morte, dribla os maneirismos dos sotaques que a particularizam e as variáveis das entonações que a modulam para realizar a utopia de uma gramática universal que se pretende eternamente instituída. Não foi senão essa a tentativa – bem sucedida, por sinal – de Platão ao dar às coisas uma invisibilidade, assegurando sua eternidade, tornando único e verdadeiro um espaço que era antes de múltiplas subjetividades: transformando o visível em invisível, os conceitos tornaram-se mais visíveis que as próprias coisas.

O considerável aumento de visibilidade que a palavra escrita condensa à linguagem é ainda amplificado pela reprodutibilidade do texto que a imprensa permite realizar, possibilitando que um determinado espaço de subjetividade ultrapasse suas determinações espaciais locais e alcance espaços de subjetividade distantes e diferentes daquele onde foi produzido, destituindo-os de seus domínios territoriais que, por sua vez, mantinham-se muito provavelmente fechados a subjetividades dissonantes. Forma-se então um *continuum espacial* que, progressiva e gradativamente, não mais se confunde com a contigüidade espacial antes necessária para que houvesse o domínio de um único espaço de subjetividade. Com as novas tecnologias da comunicação e seu conseqüente aumento na velocidade com que as informações circulam, observamos finalmente uma crise da matriz espacial consagrada na modernidade que estabelecia uma similaridade entre continuidade e contigüidade espacial na formação de um espaço homogêneo. Noções como a de globalização da economia e mundialização da cultura apenas evidenciam e reforçam a tese de que não seja mais possível confundir *continuidade* e *contigüidade* espacial, o que significa dizer que o espaço definitivamente não possui uma

dimensão única, marcada pela sua materialidade e sua conseqüente mensurabilidade, mas também é virtual. Com tantos espaços de subjetividade interpondo-se, interpenetrando e formando uma emaranhada teia de subjetividade na contemporaneidade, é improvável a admissão de um espaço unidimensional, coerente e não contraditório. Conseqüentemente, mais do que nunca, pensamos e agimos segundo múltiplos espaços de subjetividade e por isso somos tão incoerentes com nossos propósitos arcaicos e territorializantes de fixarmo-nos em uma só subjetividade. Somos levados a uma desterritorialização constante que nos deixa angustiados ou esquizofrênicos ao sermos transpassados por diferentes espaços de subjetividade que não nos permitem mais permanecer idênticos.

A subjetividade do espaço, contudo, não se confunde com um “espaço imaginado” – utópico ou irreal – já que pode ser compartilhado por agentes que proferem e vivenciam os mesmos enunciados. Pensemos nos religiosos que participam da mesma experiência mística, nos torcedores de futebol que vivem o momento de um gol, nos amantes que dividem a mesma paixão. Todos eles compartilham de um mesmo espaço de subjetividade, podendo até fundar um novo território: seita, torcida, casamento; cuja identidade lhes é assegurada por uma organização espacial, por uma continuidade espacial. Esses espaços não são irrealis, fruto de um devaneio pessoal, mas coletivos, permitindo a seus componentes viver a mesma subjetividade e encontrarem-se na mesma continuidade espacial. O que difere esses espaços dos “precisos” limites geográficos de um território político-administrativo é, quando muito, a contigüidade, já que, em última instância, a única contigüidade absoluta possível é da terra, do solo, a da própria natureza ilimitada. Similarmente, o que define o ciberespaço tampouco é a contigüidade espacial, mas sua continuidade. É a continuidade espacial que assegura ao mundo virtual da Internet sua realidade. As comunidades virtuais têm em comum com as antigas relações de vizinhança, com

as antigas relações viscerais com o lugar, a noção de pertencimento que os une, todavia, como não aderem mais ao solo como dantes, sua estabilidade está sempre ameaçada pela fragilidade de identidades virtuais que, incorpóreas, podem se desfazer a qualquer instante. Diferenças portanto que procedem de diferentes configurações espaciais: da contigüidade dos espaços materiais à continuidade dos espaços virtuais.

Ao lermos um livro podemos imaginar um espaço, podemos criar um mundo próprio a partir do qual nos isolamos do mundo real. Mas o que é esse mundo do qual nos isolamos senão o pressuposto da admissão do outro como legitimação de minha própria existência? Não é senão a partir de um outro, que com a sua distância assegura-me de minha própria existência, que eu passo a existir e que passamos a considerar as coisas reais? Afinal mesmo que consideremos o *cogito* de Descartes como prova de nossa existência¹⁸³, é preciso sempre afastar a possibilidade de um *gênio maligno* para fundar qualquer tipo de solo comum a partir do qual possamos alcançar a estabilidade do real. Da mesma forma, não é quando encontramos alguém com que possamos compartilhar um mesmo sentimento, uma mesma experiência, que o que antes era “imaginado” torna-se real? E não seria a partir desse *continuum*, desse espaço de pertencimento comum – ainda que frágil e pleno de incertezas –, que podemos conjeturar que a comunicação torna possível o acontecimento? Ainda que, evidentemente, nesse *continuum* que estabelecemos com outrem jamais possamos assegurar qualquer certeza absoluta, ou mesmo um regime de autenticidade, senão por uma ascese transcendente, é dessa possibilidade de espaço comum que alimentamos nossa crença na comunicação.

¹⁸³ Todavia, se considerarmos o cogito de Descartes como prova efetiva de nossa existência, estaremos admitindo apenas a existência de um sujeito solipsista e não de uma subjetividade que pressupõe uma dimensão coletiva, social.

III.3 – COMUNICAÇÃO COMO ACONTECIMENTO.

Ao considerarmos *o espaço como matriz epistemológica na comunicação* – cujos meios técnicos foram o foco de nossa análise ao longo desta dissertação – e o *corpo como grau zero de orientação no espaço*, uma última questão se coloca: pode a comunicação ocorrer sem a presença dos corpos? E essa questão desdobra-se em outras: A comunicação pode ser entendida também como mediação? Pode um meio técnico, ao prescindir da presença dos corpos, promover a comunicação?

Tais questões derradeiras estavam, com efeito, colocadas desde o início¹⁸⁴, quando julgamos necessário disponibilizar ao menos dois campos de análise – distintos, porém articulados – para entender a comunicação. A saber: a comunicação como *acontecimento* e como *meio técnico*. No entanto, nossa resposta já havia sido sugerida, também logo no princípio¹⁸⁵, quando apostamos na hipótese do espaço como matriz epistemológica na comunicação, “já que esta supõe um espaço comum de acolhimento como condição de sua possibilidade”, mas que “todavia, ao forjar um meio técnico de cognição do mundo, destituindo o corpo de uma certa primazia que realiza na percepção do mesmo, os meios de comunicação estariam sistematicamente relegando à invisibilidade inúmeros acontecimentos”. Portanto, podemos concluir que o que ficaria de *fora* no processo comunicacional promovido pelos meios técnicos seria a possibilidade do acontecimento? Ou ainda, podemos nos perguntar: até que ponto o controle das distâncias que os meios técnicos realizam pode inibir o acontecimento na comunicação?

¹⁸⁴ Vide páginas 7-8.

¹⁸⁵ Vide páginas 7-8.

Ora, a invisibilidade já habitava a linguagem muito antes que a comunicação tomasse corpo como disciplina e, no entanto, as imbricações da comunicação com a lingüística reduziram as possibilidades de sentido da palavra e da fala ao instalar-se em um campo povoado de signos que roubam da realidade as contingências e a imprevisibilidade. O alojamento da comunicação nesses espaços duros ocupados pelos signos elimina os hiatos que se formam nas entrelinhas da fala, levando-a a contentar-se em atuar como meio ou mediação. Mas,

[...] muito mais que um meio, a linguagem é algo como um ser, e é por isso que consegue tão bem tornar alguém presente para nós: a palavra de um amigo ao telefone nos dá ele próprio, como se estivesse inteiro nessa maneira de interpelar e de despedir-se, de começar e terminar as frases, de caminhar pelas coisas não-ditas. O sentido é o movimento total da palavra, e é por isso que nosso pensamento demora-se na linguagem. Por isso também a transpõe como o gesto ultrapassa os seus pontos de passagem. No próprio momento em que a linguagem enche nossa mente até as bordas, sem deixar o menor espaço para um pensamento que não esteja preso em sua vibração, e exatamente na medida em que nos abandonamos a ela, a linguagem vai além dos “signos” rumo ao sentido deles. (MERLEAU-PONTY, 1991, p.43, grifo nosso).

“A palavra de um amigo ao telefone nos dá ele próprio”. Isso nos intriga, mas talvez nos ajude a buscar uma resposta. Ainda que o telefone seja um meio técnico de comunicação que, como tal, realiza o controle das distâncias, ele possui a especificidade de nos dar a voz de alguém ao fim da linha. E esse alguém está efetivamente *lá*. Não é uma gravação. Não é uma simulação. Mergulhamos de novo no regime de autenticidade, ao menos parcialmente, pois apesar de não estarmos diante de uma imagem – ou, no caso, o som – que foi capturada por um meio técnico e que a torna passível de reprodutibilidade¹⁸⁶, também não estamos diante da evidência de sua presença física. Conseqüentemente, persiste a pergunta: o espaço comum que se cria entre nós e nossos interlocutores – ainda que mediados por um meio técnico como, no caso, o telefone – é, ou pode vir a ser, um espaço de acolhimento que nos devolve a presença dos corpos? Ou ainda:

¹⁸⁶ Lembremos que consideramos a possibilidade de reprodutibilidade da imagem (ou do som, assim como da escrita) como sendo uma das especificidades da questão da técnica.

quando estamos diante de uma tela de televisão ou no cinema, criamos – ou podemos vir a criar – um espaço de acolhimento, mesmo sabendo que não há ninguém “por trás” daqueles sons e imagens?

Regime de autenticidade. Será esse regime necessário para que haja o acontecimento? Ou, podemos, conforme conjecturamos anteriormente¹⁸⁷, falar em *índices de autenticidade*, já que por diversas vezes insinuamos que a autenticidade, assim como a evidência de um *cogito*, é, no limite, uma construção desde que não tenhamos nenhum deus transcendente para fiar nossas certezas, nem a convicção de que a natureza não possua um grau de artificialismo a partir de sua observação?

Se admitirmos índices de autenticidade, teríamos que falar sobre as especificidades de cada meio técnico de comunicação: separar o telefone da televisão, o rádio do cinema, discutir todas as possibilidades de uso da Internet, do celular e dos *i-Phones*; o que não é nossa intenção. Portanto, quando muito, podemos argumentar que o que parece subtraído da comunicação, quando sujeita aos seus meios técnicos, é a capacidade de dizer sobre o acontecimento já que esse não se submete a uma ordem do discurso, à mecânica das formas de poder, mas à capacidade de extrair de um evento sua singularidade e, *talvez*, de atender a um regime de autenticidade.

Todavia, se a singularidade, ou mesmo a autenticidade, é a marca do acontecimento, nada nos garante que este se encontre mais na comunicação interpessoal do que naquela mediada pelos seus meios técnicos, já que o poder ou a ordem do discurso não se aloja mais aqui do que acolá, mas ocorre sempre quando queremos fazer da linguagem um meio de expressar uma certeza, uma *vontade de verdade*¹⁸⁸. Se há acontecimento na comunicação, aonde este se dá?

¹⁸⁷ Tratamos especificamente desse assunto na página 131 e na nota 147 na mesma página.

¹⁸⁸ Cf. FOUCAULT, 2004b.

Onde podemos encontrar um regime – ou um índice – de autenticidade que nos garanta a possibilidade do acontecimento? Em que momentos podemos acreditar que houve efetivamente comunicação? Talvez, se puxarmos pela memória, conseguiremos lembrar de alguns desses momentos em que certos acontecimentos ocorreram e, com alguma ou muita certeza, estes nos remeterão a certos lugares: Um passeio no campo, aquela pedra no meio do rio com aquelas montanhas ao redor, aquele dia chuvoso saindo do trabalho naquele bar no centro da cidade, aquela festa inesquecível na casa de um amigo, aquela noite memorável no balcão de um bar após assistir ao filme daquele diretor, aquela vertigem da pista ao som alucinante daquele clube, aquele quarto de hotel, aquele encontro casual com alguém anônimo, ou conhecido. Cigarros, café, bebidas. Paredes, paisagens, barulho de obras, latidos de um cão, silêncios. Aquele cheiro que é só daquele lugar, aquele vento frio que soprava. Gestos, sorrisos, palavras, discussões, um certo olhar, um certo silêncio, um certo tocar. Se os acontecimentos existem, parece que estes sempre nos remetem a algum lugar. É como uma cena da qual aquilo que foi dito se perde e se confunde com os diversos elementos que a compõem. Podemos decupá-la, mas jamais essa somatória de “fotogramas” poderá descrever ou recuperar aquilo que não passou de um instante, em algum lugar. Não há discurso. Não há registro possível dentro de um regime de autenticidade. O que se pode fazer é duvidar desse regime, duvidar da possibilidade de que a comunicação possa a vir a ser um acontecimento.

A comunicação encontra no espaço uma matriz que nos permite compreender seus movimentos centrípetos e centrífugos, de estabilização e de fuga, de alojar-se na interioridade de um dentro e buscar a exterioridade de um fora. Aqui ou acolá, o acontecimento da comunicação pode tornar-se visível pela apreensão de forças que mergulham em um mesmo fluxo, em um mesmo vetor de intensidades que dirige as crenças e os desejos para a descoberta de sentidos.

Inversamente, a invisibilidade ocorre quando se busca suprimir essas linhas de fuga, negligenciando-as ou reapropriando-as em novos códigos que findam por diluir sua potência como acontecimento. Neste caso, o que se torna visível é representação da crença e do desejo da comunicação e não mais sua intensidade como acontecimento, não mais o seu *sentido*. Substitui-se o instituinte do acontecimento pelo instituído dos processos de representação legitimados pela autoridade do discurso.

Entendida dessa maneira, o que difere a comunicação de seus meios técnicos é o modo como operam a visibilidade do acontecimento. Afinal ambas buscam na virtualidade de um espaço contínuo e imaterial suprir as distâncias que tornariam insustentável o processo comunicacional. A diferença é que o *flash* do acontecimento não pode ser *capturado* senão *representado* pelos meios técnicos que o traduzem enquanto um discurso técnico decupado em imagens, sons, textos; e, assim, ele perde sua *virtualidade* para assentar-se sobre a *atualidade* de um estado de coisas já consolidado. Diversamente, o acontecimento tem a marca da singularidade e da instantaneidade e, portanto, não se submete ao registro senão da memória¹⁸⁹.

É certo que falamos que o conceito é um acontecimento¹⁹⁰, mas apenas enquanto *instituinte* de um campo de significação em que então as coisas adquirem *sentido*, enquanto um *sendo* em que a velocidade infinita do pensamento não pode ser mensurada porque é *duração*. O conceito diz o acontecimento ao tomar uma posição, ao definir uma espacialidade, ao tomar consistência. Todavia, ao abdicar de sua tensão interna, de suas relações de vizinhança com os demais conceitos que lhe dão coesão interna, enfim, ao fechar-se e petrificar-se em idéia, ou

¹⁸⁹ Acreditamos, contudo, que nem a memória possa servir de registro, já que ela também organiza os acontecimentos segundo uma lógica própria.

¹⁹⁰ Afirmamos isso por diversas vezes, principalmente na página 24.

representação, ele perde sua virtualidade para referir-se a um estado de coisas consolidado, *instituído*, que nada mais diz sobre o acontecimento, mas apenas serve para estabelecer entre o pensamento e o mundo uma relação funcional que visa “igualar o desigual”¹⁹¹, ou seja, eliminar as diferenças. Ora, esses fluxos que se propagam nos movimentos contínuos de territorialização e desterritorialização do pensamento, e que buscam o sentido das coisas, não podem ser fixados sem uma perda considerável de sua energia. Como vimos anteriormente¹⁹², o movimento não pode ser apreendido pela espacialização do tempo, pela ilusão do mecanismo cinematográfico e, portanto, os meios técnicos, por mais que se esforcem, jamais reproduzem a autenticidade dos acontecimentos. Ainda que não haja efetivamente autenticidade na natureza, e que, como supusemos¹⁹³, nossa subjetividade não passe de uma construção social, apenas chegaremos à conclusão de que toda observação – seja esta de primeira ou segunda ordem¹⁹⁴ – é, no limite, uma construção, o que, evidentemente, não nos assegura a possibilidade de objetividade em nenhum nível. Conseqüentemente, o risco – epistemológico – que os meios técnicos de comunicação nos trazem é o de acreditar-se em sua capacidade de objetividade, de operar em um regime de autenticidade, quando, no máximo, o que eles nos trazem é um controle das distâncias. O que efetivamente não é pouco já que “a atualização de um campo virtual onde as forças interagem” – que é o que define um objeto¹⁹⁵ – está circunscrita a uma condição espaço-temporal¹⁹⁶.

¹⁹¹ Vide nota 12, na página 13.

¹⁹² Vide página 19 e nota 17 à página 20.

¹⁹³ Supusemos por diversas vezes tal assertiva, principalmente no capítulo I.4.

¹⁹⁴ Vide páginas 35 e 159.

¹⁹⁵ O que, para a física quântica, parece definir o que seja a realidade de um objeto. Vide páginas 35-36.

¹⁹⁶ Vide páginas 35-36.

A comunicação é um *tornar visível* tanto o acontecimento, com a construção de um espaço contínuo entre toda sorte de desejos, fluxos e intensidades que são instituintes do sentido, quanto *trazer o visível* do acontecimento com a construção igualmente de um espaço contínuo, só que, desta vez, ancorado na segurança dos discursos, dos conceitos, das palavras, das escrituras e das imagens técnicas que se manifestam enquanto instituídos. Tudo depende do sistema de referência a partir do qual se observa, dos agenciamentos que se efetuam: ora compondo-se molecularmente, ora organizando-se molarmente. Entendida assim, a comunicação não é tanto mediação – pela linguagem –, mas criação de um espaço comum de acolhimento, de pertencimento – de subjetividade. É muito mais uma busca por um encontro do que persuasão. Não é tanto eloquência, domínio da linguagem, mas desejo de pertencimento, de reconhecimento por parte do outro de nossa existência autêntica. Conseqüentemente, a comunicação oscila entre a busca um regime de autenticidade que, no limite, apóia-se no transcendente, e um regime discursivo que se auto-afirma. Porém, se oscila, é porque não se situa em nenhum lugar que não aquele que ela mesma funda ao criar um espaço próprio de passagem de fluxos que, para vivenciá-los, é preciso habitá-los.

O acontecimento da comunicação marca um lugar no corpo como no mundo, e, por isso, para percorrê-la é preciso também habitá-la. Seleccionamos certas frases, assim como certos hiatos e silêncios, e colocamo-los no centro ou no topo, ou escondemo-los nas bordas ou nas profundezas. A comunicação é topológica e fisiológica, arranja-se como relevo e mexe com nossas vísceras. Acolhe-nos no conforto de uma verdade e desaloja-nos no amargo da solidão.

**REFERÊNCIA
BIBLIOGRÁFICA**

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA¹

ARISTOTE. **Physique**. Texte établi e traduit par Henri Carteron. Tome premier (I – IV); Tome second (V – VIII). Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1926; 1931.

AUGÉ, Marc. **Não-lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Tradução: Maria Lúcia Pereira. Campinas, SP: Papyrus, 1994. 111 p.

BACHELARD, Gaston. **A Poética do espaço** (Coleção: Os Pensadores; v. XXXVIII). Tradução: Antônio da Costa Leal e Lídia do Valle Santos Leal. São Paulo: Abril Cultural, 1974. 514 p.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização**: as conseqüências humanas. Tradução: Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. 145p.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura (Obras escolhidas; v.1). Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. 7ª edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994. 253 p.

BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. Tradução: Adolfo Casais Monteiro. Rio de Janeiro: Ed. Delta, 1964. 360 p.

BÍBLIA SAGRADA. 35ª edição. São Paulo: Edições Paulinas, 1979. 1357p.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer (v.1). Tradução: Ephraim Ferreira Alves. 8ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. 351p.

CHAUÍ, Marilena. **Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo** (Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty). 2ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1981. 280 p.

DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 1999. 144 p.

_____. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução: Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976. 170 p.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Tradução: Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997a. 288 p.

_____. **Mil platôs** – capitalismo e esquizofrenia, v. 5. Tradução: Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, 1997b. 240 p.

¹ Norma utilizada para a elaboração das referências: ABNT.

_____. **Mil platôs** – capitalismo e esquizofrenia, v. 4. Tradução: Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1997c. 176 p.

_____. **Mil platôs** – capitalismo e esquizofrenia, v. 1. Tradução: Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995. 96 p.

DERRIDA, Jacques (1986). **Uma arquitetura onde o desejo possa morar**: entrevista de Jacques Derrida a Eva Meyer. In NESBITT, Kate (org.). **Uma nova agenda para a arquitetura**: antologia teórica (1965-1995). Tradução: Vera Pereira. São Paulo: Cosac Naify, 2006. 659 p.

_____. **Khôra**. Tradução: Nícia Adan Bonatti. Campinas, SP: Papyrus, 1995. 76 p.

DESCARTES, René. **Discurso do Método** (Coleção: Os Pensadores). Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 4ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1987. 155 p.

DUARTE, Fábio. **Crise das matrizes espaciais**: arquitetura, cidades, geopolítica, tecnocultura. São Paulo: Perspectivas/ FAPESP, 2002. 275 p.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e Tradução: Roberto Machado. 20ª edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004a. 295 p.

_____. **A ordem do discurso**. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. 11ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2004b. 79 p.

_____. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Tradução: Raquel Ramallete. 25ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. 288 p.

_____. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução: Salma Tannus Muchail. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes Editora, 1981. 407 p.

FRAMPTON, Kenneth (1974). **Uma leitura de Heidegger**. In NESBITT, Kate (org.). **Uma nova agenda para a arquitetura**: antologia teórica (1965-1995). Tradução: Vera Pereira. São Paulo: Cosac Naify, 2006. 659 p.

GOTTMAN, Jean. **The significance of territory**. Charlottesville: The University Press of Virginia, 1973.

GUATTARI, Felix. **Caosmose: um novo paradigma estético**. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 1992. 208 p.

HARRIES, Karsten (1975). **A função ética da arquitetura**. In NESBITT, Kate (org.). **Uma nova agenda para a arquitetura**: antologia teórica (1965-1995). Tradução: Vera Pereira. São Paulo: Cosac Naify, 2006. 659 p.

HARVEY, David. **A condição pós-moderna**. 13ª edição. São Paulo: Ed. Loyola, 2004. 349 p.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e Conferências**. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002. 269p.

_____. **Seminários de Zollikon**. Tradução: Gabriella Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis, RJ: EDUC/ ABD/ Editora Vozes, 2001. 311p.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W.. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução: Guido Antonio de Almeida: Jorge Zahar Ed., 1985.

LÉVY, Pierre. **As tecnologias da inteligência**. Tradução: Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993. 208p.

MARCONDES FILHO, Ciro. **O escavador de silêncios**: formas de construir e desconstruir sentidos na comunicação. São Paulo: Paulus, 2004. 572 p.

_____. **O espelho e a máscara**: o enigma da comunicação no caminho do meio. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Ijuí, 2002. 322 p.

_____. **Razão durante**. Disponível em: <http://www.eca.usp.br/núcleos/filicom/>. Acesso em: set. 2004.

MCLUHAN, Marshall. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. Tradução: Décio Pignatari. 5ª edição. São Paulo: Editora Cultrix, 1979. 407 p.

_____. **A galáxia de Gutenberg**: a formação do homem tipográfico. Tradução: Leônidas Gontijo de Carvalho e Anísio Teixeira. 2ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977. 390 p.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O olho e o espírito**. Tradução: Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira; Prefácio: Claudio Lefort; Posfácio: Alberto Tassinari. São Paulo: Cosac Naify, 2004. 166 p.

_____. **A natureza**. Curso no Collège de France. Tradução: Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 448p.

_____. **Signos**. Tradução: Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991. 392 p.

_____. **O visível e o invisível**. Tradução: José Artur Gianotti e Armando Mora. 2ª edição. São Paulo: Perspectiva, 1984. 271 p.

_____. **O homem e a comunicação**: a prosa do mundo. Tradução: Celina Luz. Rio de Janeiro: Bloch Editores, 1974. 159 p.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Obras incompletas** (Coleção: Os Pensadores). Tradução e Notas: Rubens Rodrigues Torres Filho. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1978. 416p.

NORBERG-SCHULZ, Christian (1976). **O fenômeno do lugar**. In NESBITT, Kate (org.). **Uma nova agenda para a arquitetura**: antologia teórica (1965-1995). Tradução: Vera Pereira. São Paulo: Cosac Naify, 2006. 659 p.

_____. (1983). **O pensamento de Heidegger sobre arquitetura**. In NESBITT, Kate (org.). **Uma nova agenda para a arquitetura**: antologia teórica (1965-1995). Tradução: Vera Pereira. São Paulo: Cosac Naify, 2006. 659 p.

PLATÃO. **A República**. Tradução: Eduardo Menezes. São Paulo: Hemus, [197-?]. 301 p.

PELBART, Peter Pál. **A vertigem por um fio**: políticas da subjetividade contemporânea. São Paulo: Editora Iluminuras; FAPESP, 2000. 222 p.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Editora Ática, 1993. 269p.

SERRES, Michel. **O Incandescente**. Tradução Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005. 308 p.

SFEZ, Lucien. **Crítica da comunicação**. São Paulo: Ed. Loyola, 1994. 389 p.

VALLAUX, Camille. **El suelo y el estado**. Madrid: Daniel Jorro Editor, 1914. 436p.

VENTURI, Robert; SCOTT BROWN, Denise (1968). **Uma significação para os estacionamentos dos supermercados A&P, ou Aprendendo com Las Vegas**. In NESBITT, Kate (org.). **Uma nova agenda para a arquitetura**: antologia teórica (1965-1995). Tradução: Vera Pereira. São Paulo: Cosac Naify, 2006. 659 p.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. 400p.

_____. **As origens do pensamento grego**. Tradução: Ísis Borges B. da Fonseca. 4ª edição. São Paulo: DIFEL, 1984. 95 p.

VIRILIO, Paul. **A arte do motor**. Tradução: Paulo Roberto Pires. São Paulo: Estação Liberdade, 1996. 134 p.

_____. **O espaço crítico** – e as perspectivas do tempo real. Tradução: Paulo Roberto Pires. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993. 160 p.