

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA JÚLIO DE MESQUITA  
FILHO - CAMPUS DE BAURU/SP FACULDADE DE ARQUITETURA,  
ARTES E COMUNICAÇÃO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
COMUNICAÇÃO**

Comunicação imidiática : para colocar de vez o problema comunicacional  
**Cleber Daniel Lambert da Silva**

**Bauru/SP  
Abril/2005**

**Cleber Daniel Lambert da Silva**

**Comunicação Imidiática: para colocar de vez o problema comunicacional**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação, da área de concentração em Comunicação Midiática, da Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação de Bauru, como requisito à obtenção do título de Mestre em Comunicação. Orientador: Prof. Dr. Adenil Alfeu Domingos

**Bauru/SP  
Abril/2005**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação, da Universidade Estadual Paulista, Campus de Bauru, para a obtenção do título de Mestre em Comunicação.

**Banca Examinadora:**

**Presidente: Prof. Dr. Adenil Alfeu Domingos. Instituição: Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação, da Universidade Estadual Paulista - Bauru.**

**Titular: Prof. Dr. Auterives Maciel. Instituição: Universidade Federal Fluminense.**

**Titular: Prof. Dr. Luis Martino. Instituição: Universidade Federal de Brasília.**

*Dedico esse trabalho a Adenil Alfeu Domingos, orientador e instigador do pensamento, e aos meus familiares da roça na Mantiqueira mineira.*

## SUMÁRIO

Prelúdio .....	6
1º Movimento. Comunicação midiática e pensamento da representação.....	12
1. Recensão ao problema: que é comunicar?.....	13
1.1 Pertença, pesquisa e consenso .....	16
1.2 Problematização e constituição .....	27
1.3 A comunicação <i>entre</i> a ciência e a filosofia.....	39
1.3.1 O modelo da reconção na filosofia.....	43
1.3.2 O opinião na ciência.....	52
1.3.3 A máquina midiática na comunicação.....	66
2. Reversão da representação nas ciências da comunicação.....	77
2.1 M. Serrano e a inversão: o plano epistemológico.....	79
2.2 Pensamento e mídia: o plano onto-prático.....	92
3. Consideração final sobre o caminho da reversão.....	99
Interludio epistemológico-ontológico.....	101
1. Comunicação e ontologia .....	102
2. Comunicação e pensamento: a representação.....	104
3. Comunicação e conhecimento: a midiação.....	109
4. Comunicação e acontecimento: o cérebro como imidiação.....	115
5. Abertura imidiática.....	119
2º Movimento. Comunicação imidiática: a ciência anômala.....	122
1. Fundação ontológica: comunicação e diferença.....	123
1.1 Linha abstrata comunicacional.....	127
1.2 Repetição da diferença: o problema do código.....	131
1.2.1 Contemplação, hábito e código.....	134
1.2.2 Codificação enquanto flutuação.....	137
1.2.3 Memória: comunicação e <i>stractas</i> .....	146
2. Fundação metodológica: comunicação e intuição.....	158
2.1 Falsos problemas em comunicação: as “ilusões inevitáveis”.....	160
2.2 O metodo intuitivo e a ciência diferencial da comunicação.....	173
Interlúdio prático-ontológico.....	180
1. Crítica e diagramas.....	188
2. Modernidade e ontologia realizada.....	192
3. Configurações comunicacionais e feitiçaria.....	195
4. A comunicação e o Fora.....	199
3. Fundação prática: comunicação e vida.....	207
3.1 Prática e constituição.....	208
3.2 Transmutação comunitaria: do <i>homo sapiens</i> ao <i>homo tantum</i> .....	214
3.3 Cinema como imidia.....	228
3.4 A política do novo como pratica imidiática.....	244
Coda.....	275
Bibliografia.....	293

## Prelúdio

Propomos pensar a comunicação de uma perspectiva que se quer eminentemente comunicacional. Cremos que seja possível encontrar elementos para pensarmos um sistema da comunicação, sem que ele seja decalcado de qualquer outra disciplina – da sociologia, por exemplo. Propomos uma espécie de *para além do princípio da comunicação*, mas no sentido de que a comunicação se tornou princípio e seu para além designa as condições constitutivas do mesmo.

Defendemos a hipótese de que o estado contemporâneo da pesquisa em comunicação, que roga pela transdisciplinaridade na abordagem do fenômeno comunicacional, fundamentalmente calcado no processo de mediação, está ligado a um conceito de comunicação, inseparável do próprio nascimento do exercício de pensamento fundado na representação.

Foi Gilles Deleuze quem elaborou, na filosofia, a crítica mais sistemática do pensamento da representação, propondo um outro espaço em que o pensar se sucederia como acontecimento e criação, e não como contemplação (idealismo objetivo), reflexão (idealismo subjetivo) ou comunicação (idealismo intersubjetivo). Esse espaço outro, em que Lucrécio, Spinoza, Nietzsche, Bergson e outros, aparecem como personagens conceituais, Deleuze chamou de pensamento da diferença. Retomando a definição tradicional de filosofia, que a separa do *mito* e da *doxa*, ou seja, da religião e da opinião, Deleuze quis mostrar a autonomia da filosofia em relação a qualquer forma de transcendência e de comunicação.

Todo filósofo foge, quando ouve a frase: vamos discutir um pouco. As discussões são boas para as mesas redondas, mas é sobre uma outra mesa que a filosofia joga seus dados cifrados (...) A comunicação vem sempre cedo ou tarde demais, e a conversação está sempre em excesso, com relação a criar (DELEUZE e GUATTARI: 1993, p.41).

O que a filosofia da diferença recusa, enquanto espaço outro em que o pensar é possível, é qualquer compromisso entre a filosofia e a comunicação (e também a religião).

Do interior do espaço da filosofia, ele [Deleuze] tentou então infligir-lhes um golpe mortal, expulsando do sistema do pensamento todo resíduo de transcendência religiosa, recusando todo comprometimento com as formas privadas e públicas da opinião: o bom senso e o senso comum, a discussão e o consenso democrático, a mídia (GUALANDI: 2003, p.17).

No entanto, dissertamos precisamente sobre o comprometimento entre a filosofia e a comunicação, estabelecido na forma da relação entre representação como máquina instalada no pensamento e mediação, não mais como processo mediativo empírico, mas como operação de ser constitutiva, transcendental e imanente àquilo que ela constitui. Pensamos, é a nossa hipótese, que há um vínculo essencial unindo o pensamento da representação e a comunicação midiática em sua gênese comum, ou seja, em toda operação de ser midiática que produz a pertença da diferença por meio da eleição de uma identidade. Essa união é o que nos permite falar, em certa altura de nossa argumentação, de um

pensamento midiático. O pensamento é mídia, não todo pensamento, mas uma certa imagem do pensamento – aquela em que o espaço do Pensamento é determinado como representacional e que opera por separação da Vida, despotencialização da Natureza.

Dessa gênese comum decorre, em parte pelo menos, mas de maneira relevante, a situação marcante da pesquisa em comunicação. Se a comunicação é tomada por uma variedade de disciplinas científicas, não é porque ela seja um objeto complexo e indeterminado que exija diversos pontos de vista (a comunicação e a transdisciplinaridade), mas sim porque ela se refere a uma operação cerebral que se dá como mediação e representação, a qual é implicada por todo “saber cujas raízes foram cortadas”, em nome da “transparência de um mundo inteiramente racional” (ALLIEZ: 1994, p.66). Ora, não é a toa que grande parte das disciplinas desenvolvidas sob esse paradigma racionalista reivindica para si a palavra final sobre a comunicação. Isso é verdade tanto para os pontos de vistas exclusivistas que se fecham sobre seus pressupostos, anelando dar a palavra final sobre o que seja a comunicação (a comunicação é essencialmente biológica, ou social, ou simbólica, etc.), quanto para as teorias que se abrem para abençoar uma espécie de ecumenismo científico.

Insatisfeitos com a crítica parcial da comunicação de Lucien Sfez, que se contenta em se conformar com uma suposta morte da comunicação, em nada rompendo com o ideal da representação, antes o realizando em sua forma pós-moderna, propomos uma *crítica efetiva da comunicação*. A crítica só é efetiva, acreditamos, se ela se desdobra em uma crítica da operação midiática em sua relação com a produção transcendental de um modo de comunidade entre o Pensamento e a Vida, que se desdobra tanto na política (comunidade midiática) quanto na experiência do pensamento, seja científica (pesquisa em comunicação e comunicação como nexos epistemológicos entre as ciências), seja filosófica (razão

comunicacional ou moral da discussão como busca de consenso). Esse é o primeiro momento da crítica efetiva proposta nesta dissertação. Mas, igualmente, ela se propõe a preparar o terreno para afirmar um outro espaço em que a comunicação é real e o modo de comunidade entre o Pensamento e a Vida é imediato, o que implica novas orientações tanto na política (comunidade imidiática e política do novo), quanto na experiência do pensamento, seja científica (anomalia na ciência), seja filosófica (nova ordem como sistema da diferença).

Nesse espaço crítico, pensamos o exercício científico em sua relação com o exercício conceitual da filosofia, como duas formas autônomas do pensamento se exercer, uma se cruzando com a outra e sentindo necessidade da outra. O que explica nosso apelo a elementos da crítica deleuzeana ao pensamento da representação, para dar conta da manifestação desse pensamento na produção científica contemporânea em comunicação. Em seu exercício crítico, Deleuze precisou, de sua parte, recorrer à ciência, sem abandonar seu plano filosófico. “Falamos, pois, de ciência, mas de uma maneira que, infelizmente, sentimos não ser científica” (DELEUZE: 1988, p.18), diz o pensador em “Diferença e repetição”. Decidimos, pois, por escrever sobre comunicação, mas num plano experimental e criador em torno da ciência, o que nos desperta a necessidade de a todo momento tratar de filosofia, mas de um modo que sentimos, *decididamente*, não ser filosófico.

Pode-se chamar de representacionais as funções científicas que tentam explicar o fenômeno comunicacional, estando todas ligadas a um conceito de comunicação determinada como midiática, ou seja, assentada em identidades fixas e estáveis – o que permite compreender porque, até hoje, tentou-se decalcar os traços fixos do processo comunicacional, tendo em vista a previsibilidade e subsequente controle – sendo o que não é passível de ser fixado, considerado como resíduo, mas que para nós constituirá o

fundamental do movimento comunicativo. Ou seja, as funções comunicacionais não abrem mão dos princípios de linearidade e causalidade, como veremos na função clássica comunicacional cuja forma é: emissor/mensagem/receptor. A não ser para afirmar a circularidade das mensagens e a dissolução do sujeito no vazio deixado pelo domínio da técnica, segundo o veredicto pós-moderno, a maneira de uma suposta morte da comunicação, como em Sfez, ou fim da comunicação, como em Baudrillard. Quando o que se esgota não é o pensamento e a comunicação, mas o espaço da representação em que eles se exerciam.

Assim como Deleuze não acreditava que o destino do pensamento se encerrasse na representação, cremos que a comunicação não se reduz à mediação. Enquanto esse filósofo afirma a potência de um pensamento da diferença, ao sistematizar a irreducibilidade da filosofia à *transcendência* e à *doxa*, ou seja, revertendo a representação no que ela mistura pensamento e comunicação, por nossa vez bosquejamos a potência de uma comunicação que não se dá pela mediação – uma comunicação livre dos predicados representacionais, tanto na forma clássica de afirmação de princípios estáveis como linearidade e causalidade, quanto na forma pós-moderna de afirmação da dissolução desses princípios no informal, no a-sistemático.

Desse modo, tentamos pensar um espaço da comunicação que seja livre da *doxa*, de tal maneira que esse espaço implique, por sua vez, pensar a comunicação a partir do que a constitui, ou seja, de suas condições reais: o movimento efetivo composto de encontros, devires e flutuações (que não se confunde com o falso movimento que leva de emissor a receptor como entidades autônomas e estocásticas), a multiplicidade composta de diferenças que se diferenciam (que não se confunde com a fragmentação de um sujeito dissolvido no informal). Isso se desdobra em práticas que comunicam o pensamento de

outro modo. Designamos como diferencial e imediato um tal espaço da comunicação. Um espaço imediato da comunicação que pede por um pensamento da diferença. Pensamos que, quando Artaud decretou o seu *para acabar de vez com o Juízo de Deus*, é a própria operação midiática que se tornou impossível e toda forma comunitária assentada sobre ela. É necessário, pois, que se *coloque de vez o problema comunicacional* para tornar real e sensível uma operação imidiática cuja força comunitária não se encontra em nenhum Estado democrático do Ocidente, nem em nada que se assemelhe ao humano, mas pede um povo e uma terra porvir, dessemelhantes, neutros e impassíveis.

**1º Movimento: Comunicação midiática e pensamento da  
representação.**

## 1. Recensão ao problema: *que é comunicar?*

A tarefa do pensamento constitui-se em torno disto: colocar e resolver problemas. Um pensamento da comunicação, do mesmo modo, se configuraria e se qualificaria em torno de um problema. O problema de um pensamento da comunicação é colocado a partir da questão *que é comunicar?* Este problema, como qualquer outro, é da ordem da virtualidade.

G. G. Granger diz que uma ciência – que é um modo do pensamento colocar um problema – para se constituir, deve simplificar e reduzir seu objeto a “imagem virtual” que seja como que uma multiplicidade. No seio dessa ciência, a sucessão de descrição e explicação implica que se atualize, a cada vez, teorias que buscam dar conta daquela multiplicidade. Cada teoria, nesse caso, constrói funções descritivas e explicativas que buscam resolver o problema que constitui sua regionalidade científica. Ou seja, cada teoria não faz senão atualizar (resolução) de certo modo a imagem virtual dada (problema), na tentativa de oferecer um certo entendimento acerca de uma parte do real (multiplicidade) (cf. GRANGER: 1994).

Ora, a idéia exposta é, em certos aspectos, próxima do pensamento de G. Deleuze e F. Guattari, para quem a ciência enfrenta o caos (multiplicidade) por meio da “renúncia ao infinito, à velocidade infinita, para ganhar *uma referência capaz de atualizar o virtual*” (1996: p.106). Portanto, o movimento do pensamento, na ciência, enquanto problematização propriamente científica, aparece como um jogo entre “imagem virtual” e

“explicação atual” (Granger), entre “multiplicidade” e “plano de referência” (Deleuze e Guattari), entre “problema” e “resolução” (Deleuze)<sup>1</sup>.

Segundo, ainda, Deleuze e Guattari, a ciência renuncia ao infinito, ao dar ao caos, que não é desordem, mas o mesmo que virtual, uma referência que o atualiza através de *funções* que operam por *abrandamento* ou *desaceleração*<sup>2</sup>. “No caso da ciência, é como uma suspensão da imagem. É um fantástico *abrandamento*, e é por *abrandamento* que a matéria se actualiza, assim como o pensamento científico capaz de a penetrar por proposições” (Idem: p.106).

Esse “abrandamento” pode também ser relacionado à noção de “estabilidade” tal como ela aparece em René Thom. Segundo esse autor, toda disciplina deve partir da descrição e da explicação de uma morfologia empírica qualquer, ou seja, de uma multiplicidade ou imagem virtual constituída, originalmente, a partir da colocação de um problema. “De um modo ou de outro, as morfologias, para poderem ser ‘estudadas’, isto é, reconhecidas e conceptualizadas, devem, em todo caso, gozar de uma certa ‘estabilidade’” (THOM: 1985, p.15). Trata-se, podemos ver, do modo científico do pensamento enfrentar o caos, a multiplicidade real, mediante a construção de funções que, a cada vez, confirmam estabilidade ao caos.

---

<sup>1</sup> A relação problema/solução aparece em “Diferença e Repetição” enquanto a relação multiplicidade/plano de referência aparece em “O que é a filosofia?”. A primeira parece ser reconhecível no plano do pensamento enquanto pensamento problematizante, seja no campo da arte, da ciência ou da filosofia. Já a segunda surge num contexto de especificação dos modos do pensamento enfrentar o caos. A arte, a ciência e a filosofia dispõem de elementos distintos para organizar o caos. Artistas, cientistas e filósofos pensam, mas de modos diferentes, cada um forjando seu meio. Assim, a última obra de Deleuze, escrita com Guattari, parece promover uma diferenciação naquilo que ele expõe em sua primeira obra. Nesta, a atividade do pensamento aparece como uma relação entre uma “zona problemática” e um “campo de resolubilidade”. Já em “O que é a filosofia?” há uma diferenciação no seio mesmo da atividade do pensamento, de acordo com o movimento que leva do atual (campo de resolubilidade) para o virtual (zona problemática), ou do virtual para o atual. Veremos isso mais adiante.

<sup>2</sup> A tradução para o português em Portugal usa o termo *abrandamento*, enquanto no Brasil foi usado o termo *desaceleração*.

Assim sendo, ao se colocar um problema (não sem as maiores dificuldades e conflitos para a sua determinação, como o mostra o nascimento da maioria das ciências), uma ciência se constitui constituindo para si uma multiplicidade, um objeto que é como que uma imagem virtual, um caos. As teorias em conflito umas com as outras, as linhas de continuidade entre aspectos de umas e outras ou a sucessão de umas por outras marcam o dinamismo próprio interno de uma dada ciência, medido em avanço ou progresso científico (por exemplo, nas ciências naturais, a teoria da relatividade representa um avanço para a física, mas não no sentido de que ela anule a teoria da gravitação universal de Newton, mas no sentido de que ela oferece uma nova referência para a imagem virtual que constitui o objeto físico, propriamente, ou seja, o movimento e a relação espaço-tempo).

O que problematizamos com esta pesquisa é o modo como se coloca o problema comunicacional no que se convencionou chamar de pesquisa em comunicação, ou seja, um conjunto de teorias importadas de disciplinas e áreas diversas que abordam o fenômeno comunicacional. Na verdade, veremos, é o próprio modo de colocação que constitui um esvaziamento do problema, uma desvirtuação no sentido literal desta palavra, ou seja, quando o problema é esvaziado da virtualidade que lhe conferia vida e dinamismo, força e potência. Mas de que modo ocorre este esvaziamento do problema comunicacional e cujas linhas propomos seguir, desconstruir e ver no que elas se cruzam com a experiência do pensamento e com a própria experiência da comunicação?

### **1.1- Pertença, pesquisa e consenso.**

O problema *o que é comunicar?*, em sua virtualidade, é o que deve constituir o terreno para uma ciência da comunicação cuja abordagem possa partir, a princípio, de uma perspectiva estritamente comunicacional para pensar a comunicação. O esvaziamento desse problema se desdobra no que pensamos ser a insuficiência constitutiva de uma abordagem sociológica, biológica, lingüística, psicológica, semiótica, etc., da comunicação. É em tal insuficiência que se revela, mais claramente, o processo pelo qual o problema comunicacional perde sua potência, sua força virtual, sua multiplicidade dinâmica. Mas, como veremos, a insuficiência daquelas abordagens é somente a faceta epistemológica do dito esvaziamento do problema comunicacional, que compreende ainda mais duas facetas: a ontológica e a prática. Principiaremos pela vertente epistemológica, para alcançar um ponto em que as três facetas se implicam mutuamente.

É preciso, no entanto, que a desconstrução dessa insuficiência esteja atenta a um perigo que costuma embalar subterraneamente uma proposta crítica. Ela deve ser imanente àquilo que desconstrói, quer dizer, sem abandonar o terreno da pesquisa em comunicação para se colocar numa posição que, supostamente, seria neutra, e que, enquanto tal, implicaria a transcendência de uma identidade pela qual a desconstrução se daria. A escolha, em Isabelle Stengers, por abordar a diferença entre ciência e não-ciência (opinião) a partir de uma perspectiva de imanência (humor) e não de transcendência (ironia) é perfeitamente aplicável para nossa própria análise da diferença entre uma perspectiva comunicacional e as abordagens não-comunicacionais.

O humor, por sua vez, é uma arte da imanência. Nós não podemos avaliar a diferença entre ciência e não-ciência em nome de uma transcendência que nos definiria a nós mesmos como livres em relação a ela, só são livres aqueles que permaneçam indiferentes a ela. Mas esta dependência em que nos encontramos em relação a ela em nada diminui nossos graus de liberdade, nossa escolha quanto à maneira de acompanharmos os problemas criados pela elaboração dessa diferença (STENGERS: 2002, p.85).

Levando-se em conta a diferença entre o contexto no qual aparece esta proposta de análise<sup>3</sup>, em Stengers, e nossa própria abordagem, diríamos que cabe aqui uma tal “arte da imanência”, de modo que o humor é o único modo de acompanharmos a insuficiência das soluções dadas ao problema *o que é comunicar?* sem, entretanto, identificar o problema como sendo essas próprias soluções. Ou seja, o problema comunicacional não se encontra na pesquisa em comunicação, muito embora esta desdobre os modos de seu falseamento. Mas como funciona esse falseamento? É possível afirmar que o falseamento constitua o efeito de uma máquina que produz? O falseamento é efeito de quê?

Para começar, é necessário esclarecer que o falseamento designa, para nós, uma insuficiência não das soluções dadas ao problema comunicacional, mas da própria colocação do problema, como dissemos. Não se trata de uma insuficiência teórica das abordagens que tratam da experiência comunicacional. Se a proposta dessa pesquisa fosse acompanhar o desenvolvimento, a construção e as soluções apresentadas por cada uma das

---

<sup>3</sup> No que se refere à experiência do pensamento, ao seu devir, a máxima diferença só pode implicar a repetição de um texto no outro. Com efeito, a diferença entre ciência e não-ciência, ou seja, opinião, estranhamente se desdobra numa análise cujos efeitos é apontar o que há de opinião na ciência que encontra fundamento numa racionalidade comunicacional, ou seja, numa razão intersubjetiva, como veremos ao longo dessa dissertação.

principais abordagens da pesquisa em comunicação, é muito provável que, na conclusão, reconheceríamos o trabalho sério e árduo de seus construtores e, ofereceríamos congratulações por serem tão perspicazes naquilo que fazem, assim como ficaríamos admirados pela variedade de enfoques e soluções.

No entanto, o que propomos não é uma tal apreciação das soluções apresentadas pelas pesquisas empíricas. Nosso foco incide em um outro plano, não tão claro, mas nem por isso menos distinto. Trata-se de contemplar não a suficiência ou insuficiência das soluções atuais, mas do problema virtual ao qual as pesquisas empíricas remontam. Por exemplo, uma abordagem sociológica sobre a comunicação é algo muito importante, mas para a sociologia. Contudo, é justamente na valoração dessa abordagem como sendo uma perspectiva comunicacional que falta a perspicácia necessária e que se revela a sua insuficiência não nela mesma, mas naquilo que a faz convergir com uma diversidade de pesquisas e seus pesquisadores vindos de áreas ou regiões científicas as mais diferentes para ocupar uma zona temporária a maneira de um acampamento epistemológico e cujos limites coincidem com o que conhecemos por pesquisa em comunicação. A abordagem sociológica constitui apenas uma tenda nesse acampamento. Ela convive com abordagens semióticas, psicológicas, lingüísticas, técnicas, neurobiológicas, cognitivistas, etc.

A valoração de que falamos consiste basicamente em caracterizar tais abordagens como sendo comunicacionais. Ainda no exemplo da abordagem sociológica na pesquisa em comunicação, ela consiste fundamentalmente em trabalhar os aspectos sociais do fenômeno comunicacional, ou seja, o que ela dá conta não é do fenômeno comunicacional naquilo que ele tem de comunicacional, mas dos aspectos sociais da comunicação. Do mesmo modo, o fenômeno comunicacional é trabalhado a partir da questão do signo para a semiótica, da mente para as ciências cognitivas, das interações sinápticas para a neurobiologia, etc.

Portanto, a insuficiência nas abordagens existentes na pesquisa em comunicação não se configura como insuficiência da pesquisa empírica em si mesma, mas da constituição do campo em torno da colocação de um problema que as pesquisas empíricas, pelo simples fato de emergirem, vão desdobrar. As pesquisas empíricas em física, só para dar um exemplo, desdobram um problema que, em si mesmo, é uma multiplicidade.

No que se entende como pesquisa em comunicação, no entanto, ocorre um processo que é digno de ser investigado. Qual seria a imagem virtual do objeto comunicacional? Existe uma multiplicidade comunicacional, do mesmo modo como existe uma multiplicidade biológica para a biologia, uma multiplicidade social para a sociologia, uma multiplicidade lingüística para os estudos sobre a linguagem? Qual é o problema comunicacional e como ele se desdobra?

Só podemos iniciar essa sondagem ao contemplar na pesquisa em comunicação o encontro entre diferentes disciplinas, de diferentes áreas do conhecimento, das ciências exatas até as ciências sociais e humanas, tentando reconstruir o modo pelo qual se dá o processo da comunicação. Elas o fazem a partir do terreno em que estão acampadas epistemologicamente, ou seja, a reconstrução contribui para construir o que conhecemos como pesquisa em comunicação. Entretanto, ao mesmo tempo, os pressupostos dessa reconstrução, o que a alimenta, são aqueles trazidos das áreas de origem dessas disciplinas. Desse modo, falar-se-á em comunicação lingüística, comunicação genética, comunicação sensorial, comunicação sináptica, comunicação semiótica, conforme passemos da lingüística para a biologia, em seguida para a psicologia das formas, para a neurobiologia, para a semiótica... E as *comunicações* não acabam por aí. Sobre essa situação embaraçosa para quem se preocupa com a comunicação, Lucien Sfez se expressou da seguinte maneira em sua Crítica:

Pode-se ampliar indefinidamente a lista dos domínios científicos que pretendem deter a última palavra em matéria de comunicação; cada um deles acrescenta sua pedra ao edifício e nenhum se priva de fazer grandes empréstimos ao domínio vizinho (SFEZ: 1996, p.39).

Entretanto, não cremos que a solução seja partir dessa situação embaraçosa, mesmo que seja para “pesquisar por detrás da densidade das abordagens, das estruturas de pensamento bem estanques” e encontrar “grandes categorias que lhe limitassem a diversidade incontável” (Idem). Tanto é que, embora reconheçamos sua absoluta pertinência sob certos aspectos, assim como uma das grandes inspirações para o que ora fazemos, o que Sfez propõe fazer é decalcar duas abordagens como duas “grandes categorias” que ele bem chama de “metáforas”. Porém, não pensamos que o caminho mais prudente seja negar aquela diversidade de domínios científicos que tratam da comunicação para lhe colocar no lugar “metáforas fundadoras”: a “representação” e a “expressão”. De nada vale decalcar uma imagem do fundamentado, e esquecer do fundamento que não se assemelha àquilo que ele fundamenta. A relação de uma máquina com aquilo que ela produz nunca é metafórica. Acreditamos que seja mais prudente e relevante desconstruir o fundamento tal como ele se apresenta, com tal e tal configuração (momento de negação), no sentido de preparar o terreno para a criação e a emergência daquilo que, até então, era impedido de existir ou de se manifestar pela dominância do fundamento (momento de afirmação). É nesse sentido que pensamos que Sfez crê ter chegado no ponto extremo justamente quando está sobre o limiar do qual deveria partir. Crê só ter a fazer o anunciar o “fim da comunicação” quando se trata de afirmar um espaço da comunicação que já não é

aquele que morreu ou está em vias de morrer. Mas para afirmá-lo, Sfez precisaria ter colocado um *problema*, e ele se propõe a *discutir*.

Já nos seus primórdios, a pesquisa em comunicação aparecia como um acampamento para conceitos e pontos de vistas advindos de diversas disciplinas. Já então ela se configurava somente como um *terreno* para desterritorializados, e não como um domínio epistemologicamente demarcado – a pesquisa em comunicação não constituía uma *terra*. É o que podemos apreciar com Collin Cherry no alvorecer da teoria matemática da comunicação, ou seja, quando o acampamento teve início.

O conceito de ‘comunicação’ surge certamente em diversas disciplinas: em Sociologia, Lingüística, Psicologia, Economia, na fisiologia do sistema nervoso, na teoria dos signos, na engenharia das comunicações. Consciência da natureza universal da ‘comunicação’ existe desde há muito tempo, de maneira algo vaga e empírica; recentemente, porém, os desenvolvimentos matemáticos que apareceram sob a rubrica de ‘teoria da comunicação’ levaram as coisas a uma fase decisiva, e há muitos que encaram tal trabalho como uma panacéia. É bem verdade que ele tem pertinência assaz considerável para essas diferentes disciplinas (...); entretanto, não se trata de nenhuma panacéia. Como iremos discutir tal pertinência, quiçá fosse melhor estabelecer um ponto de vista, desde o princípio, e registrá-lo em itálico: *Na altura em que escrevemos, os vários aspectos da comunicação, tais como são estudados por diferentes disciplinas, de modo algum constituem um campo de estudo unificado; há um certo terreno comum que promete ser fértil, nada mais* (CHERRY: 1966, p.20-1).

Cabe, a essa altura, adotar o exemplo de Babel para pensar a pesquisa em comunicação, além de aproveitar a maneira como ele é retomado por Peter Sloterdijk, para mostrar de que modo a constituição dessa pesquisa remete, por um lado, a um acontecimento que é como um modo de colocação do problema comunicacional, e por outro, àquilo que é como o esvaziamento do problema, um modo falso de colocar o problema – enfim, remete à *traição* do problema comunicacional. Este viés quer apontar a natureza política do acontecimento e de seus desdobramentos, inclusive e ainda mais, naquilo que se configura como pesquisa em comunicação (plano epistemológico) e, mais profundamente, como experiência da comunicação (planos ontológico e prático).

“6 O Senhor disse: “Vê, eles são um povo, e todos têm uma só língua; mas este é apenas o começo de sua ação. Nada daquilo que pretendem lhes será impossível. 7 Pois então, desçamos! Lá queremos confundir sua língua, para que ninguém mais entenda o discurso do outro!” 8 E o Senhor dispersou-os a partir de então por toda a Terra; eles pararam a construção. Por isso a cidade se chama ‘Babel’; pois lá o Senhor confundiu a língua do mundo todo, e a partir de então a dispersou pela Terra inteira”

Não se trata de buscar curiosidades lingüísticas de qualquer natureza neste texto, mas de vê-lo, conforme Sloterdijk, como uma verdadeira castração política da espécie, por um Deus que não admite semelhanças desmedidas entre um deus todo-poderoso e uma humanidade todo-poderosa. Com efeito, o povo de Babel tinha uma meta muito bem colocada e dispunham do meio de alcançá-la, o meio primordial para qualquer projeto comunitário: o *consenso*.

O mito de Babel apresenta a expulsão da humanidade de um paraíso unitário, cujo conteúdo político poderia se caracterizar por um nome claro: *consensus*, a perfeita concordância de mentalidades e missões – as gentes de Babel sabiam bem demais o que deviam e o que queriam; seu projeto de torre, de acordo com tudo o que sabemos a esse respeito, era uma campanha excessivamente unânime em busca das alturas. A catástrofe lingüística era apenas o meio a serviço de um fim, o de quebrar a unidade do povo de Babel em seu empreendimento coletivo (SLOTERDIJK: 1999, p.12).

Mito radicalmente antiimperial, Babel decreta, acima de tudo a ausência de uma obra *comum*, a pluralidade e a dispersão da humanidade sobre a Terra. Com ela, se estabelece a impossibilidade de reunião daquilo que se pertence, além da separação daquilo que estava junto.

Contudo, Sloterdijk propõe uma *revisão gnóstica* do mito de Babel, pois é possível imaginar que ainda haja um papiro submerso nas areias do Egito no qual se encontra escrito que Deus, “o perverso mestre-de-obras do mundo”, muda de opinião com respeito à dispersão, convocando novamente a Babel os povos que foram espalhados pelo planeta, mas agora com uma missão: continuarem a construção de cidades, quer dizer, constituir comunidades, até a pós-modernidade. Ora, essa leitura caleidoscópica de Babel e da história objetiva, visa exprimir uma idéia concreta, a saber, o *conceito inclusivo de espécie*, que não é menos relativo à condição política do que se entende por humanidade, do que à condição da experiência comunicacional constitutiva dessa humanidade.

O conceito de humanidade oculta um paradoxo ativo que pode ser levado à fórmula: pertencer-se com aqueles com os quais não se pertence. (Pode-se conceber essa frase também temporalmente: quanto mais tempo acumularmos experiências com quem pertencemos, tanto mais clara aparecerá a evidência de que não temos qualquer capacidade de pertença.) (Idem: p.14).

A idéia concreta de humanidade, ou seja, a pertença dos que não se pertencem, será explorada por Sloterdijk pelo viés da política. Por nosso lado, gostaríamos de ressaltar que a imagem da reunificação do que havia sido dispersado, oferecida por Sloterdijk, cabe muito bem para o acampamento da pesquisa em comunicação (plano epistemológico), mas também para a experiência da comunicação determinada como projeto de unificação a partir da pertença (plano ontológico) e do consenso (plano prático) – sendo que cada um desses planos não se realiza senão na e pela intersecção dos três. Entendemos comunicação midiática como sendo uma máquina produtiva, de pertencimento, de conhecimento e de consenso, sendo o ser, a verdade e a política os perfis do *comum* – máquina que opera por inclusão. Chamemos desde já essa operação inclusiva de *mediação*, sendo suas engrenagens a pertença, o conhecimento e o consenso, ressaltando o importante fato de que ela funciona enquanto máquina produtiva num plano de constituição virtual – o que, desde já, mostra que para nós mediação não tem nada a ver com um conjunto de aparatos técnicos definidos como mídias (escrita, televisão, telégrafo, Internet, satélites, etc.).

Com efeito, assim como os povos dispersos que são re-convocados para construir comunidades de pertença nas quais eles não têm o sentimento de pertencer, também a

pesquisa em comunicação tenta fazer pertencer num mesmo campo pesquisadores cujos pressupostos os impedem de pertencer, pois as soluções oferecidas para o problema comunicacional que constitui o campo são qualquer coisa, menos comunicacionais naquilo que elas pressupõem. A operação midiática passa imperceptível por estar aquém daquilo que ela cria, ou seja, percepções e afecções, mas quando ela se refere à própria comunicação, então o paradoxo da pertença se revela. Como foi visto, há uma pluralidade de disciplinas trabalhando no acampamento dos estudos em comunicação, tentando contribuir para a reconstrução do processo comunicacional, mas a partir dos pressupostos trazidos de seus domínios restritos: o aspecto social da comunicação, o aspecto semiótico da comunicação, o aspecto físico da comunicação, etc *ad nauseam*. É desse modo que a pesquisa em comunicação faz pertencer aqueles que não tem o menor sentimento de se pertencer.

Nesse ponto, já dispomos de uma base de onde podemos afirmar que não se trata de insuficiência das soluções oferecidas para o problema comunicacional. A traição do problema comunicacional se desdobra na pesquisa em comunicação constituída. No entanto, é preciso avançar em profundidade para mostrar a própria pesquisa como parte de uma experiência da comunicação cuja origem remete a um acontecimento, qual seja, o de que o Comum se constitui inclusivamente a maneira de um pertencimento daqueles que não se pertencem. A pesquisa em comunicação somente desdobra a *idéia concreta* da comunicação como *mediação*, ou seja, como pertença consensual daqueles que não podem pertencer. A experiência da comunicação midiática se constitui a partir do acontecimento que é a colocação do problema comunicacional como operação inclusiva de pertença. A experiência constituída a partir desse acontecimento se desdobra em uma história de construção de comunidades a partir da operação de pertencimento dos que não se

pertencem, sendo a comunidade dos estudiosos em comunicação apenas a imagem humorada da condição comunicacional-comunitária da humanidade – enfim, a condição da humanidade enquanto *comum*, desde que este foi colocado como arte de fazer pertencer aqueles que não se pertencem, a partir do consenso homogeneizante.

Ainda é possível mais uma observação, agora no que se refere a um encaminhamento da pesquisa em comunicação que tende a estabelecer a comunicação como nexos epistemológico, único capaz de produzir liame entre as diversas disciplinas e campos do conhecimento – a famosa interdisciplinaridade. A comunicabilidade aparece como intersubjetividade constitutiva da relação entre as ciências na produção do conhecimento, na verdade, como critério de verdade calcado unicamente na clareza e no consenso como medida justa do que é verdadeiro no que se conhece em tempos de hiper-proliferação de especialidades. Agora é a comunidade científica que aparece como imagem humorada do desdobramento da condição comunicacional-consensual da espécie humana, como sendo aquela cuja existência vem a ser a partir de uma operação que faz o comum coincidir com a pertença dos que não podem pertencer – de onde a espécie se constituir de homens midiados<sup>4</sup>, desde seus primórdios.

---

<sup>4</sup> Peter Sloterdijk nos mostra a pertença como a operação constitutiva do *homo sapiens*, como antropogênese, mas também como operação de inclusão exclusiva. De fato, desde o início, a inclusão das hordas num interior comum implicava na secessão do homem em relação a toda exterioridade posta como agressiva ao envoltório de sobrevivência no qual cada existência se sentia continuamente ligada. “Esses grupos [de hordas primitivas] podem ser chamados de ilhas sociais porque de fato foram tirados de seus ambientes como esferas animadas, rodeadas por um invisível anel distanciador que mantém longe dos corpos humanos a pressão da Velha Natureza; assim protegido, o *homo sapiens* pôde tornar-se um ser que evita conflitos externos e vive com exuberância interna” (SLOTERDIJK: 1999, p.21). É a condição *comunal* ou *comunicacional* que se anuncia na operação constitutiva inclusiva do *homo sapiens* como *marginal biológico* que se aprimora na arte de se proteger no convívio com aqueles com os quais ele não pode conviver e que se expressa como hiperdrama de evolução do luxo: “O que um tanto apressadamente denominamos pré-história é um hiperdrama que se processa no estilo de uma história de êxito de evoluções de luxo. Na incubadeira de hordas primitivas logrou-se realizar os mais surpreendentes experimentos biológicos sobre a formação humana. Nela, e somente nela, o *homo sapiens* pôde tornar-se o marginal biológico, tal qual ele hoje mais do que nunca se nos mostra. Sobre as ilhas à deriva dos pequenos grupos primitivos as cabeças humanas tornaram-se notavelmente grandes, as peles notavelmente finas, as mulheres notavelmente belas, as pernas notavelmente longas, as vozes

Disso resulta a idéia de que a traição na colocação do problema comunicacional se dá ao modo de uma experiência da comunicação que se articula como uma máquina produtiva no campo de constituição (virtual), cujas engrenagens são a pertença, dos que não se pertencem, como ser (princípio ontológico), o conhecimento como verdade (princípio epistemológico) e o consenso como política (princípio prático). Esses princípios serão desdobrados no decorrer desta dissertação, e também a afirmação de uma comunicação cuja experiência se dá num plano outro que não o da mediação vai exigir não só a desconstrução desses princípios, mas também as linhas de outros princípios, a partir de um outro exercício do pensamento – o pensamento da diferença. Por ora, teremos de aprofundar nosso entendimento sobre o problema comunicacional e os efeitos de sua colocação no que se determina como pesquisa em comunicação, buscando descortinar a relação constitutiva entre a experiência da comunicação e a experiência do pensamento.

## **1.2 - Problematização e constituição.**

Quando perguntamos qual seria o problema comunicacional, sua multiplicidade dinâmica num sistema intensivo, ou seja, ou seja, num campo de constituição virtual, desdobramos a perspectiva que ora nos permite afirmar e desenvolver a seguinte idéia: o modo de colocação do problema comunicacional constitui um esvaziamento, uma traição do próprio problema, pois este é esvaziado de seu conteúdo intensivo, de seu caráter de multiplicidade. A pesquisa em comunicação não passa de uma prática comunicacional que desdobra, nela mesma, um problema comunicacional que foi, precisamente, esvaziado de

---

notavelmente articuladas, a sexualidade notavelmente crônica, as crianças notavelmente infantis, os próprios mortos notavelmente inesquecíveis” (Idem: p.23-4).

sua potência, que precipitou da zona constitutiva e dinâmica (virtual) como um meteoro sobre a terra. O primeiro sintoma dessa precipitação consiste numa inversão entre a ordem epistemológica constituída (campo empírico das soluções) e a ordem ontológica constituinte (plano intensivo/virtual dos problemas), mais evidente na pesquisa em comunicação. Tal inversão, se evidenciará em seguida, constitui, nela mesma, um desdobramento da traição do problema comunicacional e seu alcance não se encerra nos estudos da comunicação, mas, ao contrário, diz muito sobre a busca, pelas demais ciências, de um paradigma universalizante justamente na comunicação. Porém vamos por partes. Em primeiro lugar, busquemos essa inversão no modo como se organiza a pesquisa em comunicação.

Pensamos que a questão *que é a comunicação?* deve ser tomada como um *problema*. Mas que haja uma diversidade de domínios científicos procurando definir o que seja a comunicação e que cada domínio pretenda que a sua definição seja a DEFINIÇÃO de comunicação, isso não é somente embaraçoso. Trata-se de uma situação insustentável, da perspectiva especulativa ou científica, para aqueles que colocam a comunicação como problema, não como meio de enunciar o seu ponto de vista sobre o fenômeno comunicacional (pontos de vista lingüístico, genético, social, etc.), mas como modo de constituir uma ciência da comunicação que trate de fenômenos biológicos, lingüísticos e sociais a partir do ponto de vista comunicacional, e estritamente comunicacional.

Há autores que vêem nessa diversidade de pontos de vista teóricos sobre a comunicação uma dificuldade, na verdade, uma impossibilidade para se constituir uma “ciência da comunicação”. É a perspectiva, como vimos acima, de Collin Cherry quando este fala sobre a existência de um terreno comum em que algumas disciplinas se encontram,

mas sem unidade possível, como se a comunicação só pudesse ser pensada como fronteira e sua interioridade só se constituiria a partir da importação daquilo que vem de seus vizinhos.

Uma das grandes dificuldades em discutir um assunto que se situa na fronteira de vários campos de estudo bem delimitados é a escolha de linguagem e de definições. (...) Em cada campo, pode já haver conjuntos de definições, e possivelmente os estudiosos relutarão em alterar, modificar ou ampliar suas definições costumeiras, ajustadas aos seus propósitos específicos, para que sirvam aos interesses de outrem. (...) Os vários capítulos não pretendem ser exposições, ou sequer sumários (...) das diferentes ciências – Lingüística, Fonética, Teoria da Comunicação, Semântica, Psicologia. (...) Antes, procuramos extrair dessas várias ciências os conceitos e idéias comuns relacionados com comunicação, de modo a mostrar o desenvolvimento e progresso histórico desse campo de estudos (CHERRY: p.21-2).

Essa citação confirma pelo menos duas de nossas explorações no item anterior: 1) a comunicação constitui uma terra para aqueles que não pertencem, uma terra *comum* para quem não é comum, um acampamento na fronteira de vários campos de estudo bem delimitados. Os pressupostos desses diferentes campos ficam barracas no acampamento da comunicação e são utilizados por estudiosos que na terra da comunicação se sentem estranhamente descomunais: pertencendo ao campo da comunicação, eles sentem que não lhe pertencem, pois seu corpo de definições e pressupostos não tem nenhuma relação de pertença com esse campo; 2) o falseamento do problema comunicacional remete não às

soluções empíricas fornecidas a partir de pontos de vista diversos nelas mesmas, mas à constituição do campo como lugar que faz pertencer aqueles entre os quais não há pertença.

D'Amaral confirma esse estado de coisas na pesquisa em comunicação ao afirmar que a problemática da comunicação surgiu num espaço heterogêneo em que vários saberes entraram em intersecção. A física termodinâmica e seus conceitos de entropia e informação. A matemática e suas fórmulas quantificadoras. A estatística e seus estudos probabilísticos. A engenharia e suas questões mecânicas de comunicação. E ainda os problemas de sentido que acabaram se transferindo da semântica para a nova formação teórica. “O lugar da comunicação é este espaço interseccional, área nebulosa em seus contornos e indefinida em seus fundamentos” (D'AMARAL: 1979, p. 24).

Assim, desse lugar interseccional e heterogêneo emerge o objeto comunicacional, conceitualmente impreciso. “Esta imprecisão tem sua origem no modo pelo qual o objeto se constitui, herdando do seu espaço epistemológico as características que o informam: o modo de pensar decidiu do modo de ser” (Idem). Notamos, dessa maneira, que aqueles que se preocupam com o problema *que é comunicar?* se vêem diante da impossibilidade de pensar a comunicação precisamente quando se embrenham pelas instâncias da pesquisa em comunicação. Se o colocam na instância metodológica, são constrangidos a estar dentro das ciências sociais e escolher entre as disciplinas e teorias que abordam a comunicação de modo diverso. É o que podemos observar em Maria Immacolata Vassallo de Lopes. “No caso da comunicação, por se tratar de uma disciplina ou campo recentes, ela não pode apoiar-se e desenvolver-se senão a partir das Ciências Sociais tradicionais” (LOPES: 2001, p.105). Ao invés disso, se o colocam na instância epistemológica, há duas restrições possíveis:

- i) a primeira coincide com aquela posta pela instância metodológica. “O critério epistemológico orienta a opção em torno da diversidade dos paradigmas existentes nas Ciências Sociais e de seus modelos teóricos particulares” (Idem: p.102).
- ii) a segunda é ver a comunicação como o lugar de intersecção entre diversas disciplinas: engenharia, biologia, lingüística, sociologia, ciências cognitivas, inteligência artificial (IA), etc; uma espécie de conversação no plano epistemológico.

Contudo, seja onde for que se coloque o problema *que é a comunicação?* tem-se sempre uma determinação do objeto da comunicação pelo espaço epistemológico de onde ele emerge. É nesse movimento que pensamos haver uma inversão considerável, como bem vê D’Amaral, do ser em relação ao pensamento. O problema comunicacional, até hoje, foi colocado a partir de um lugar dado, um espaço epistemológico já constituído (nas ciências exatas e biológicas) ou em constituição (nas ciências sociais e humanas). Há, então, que se falar de um problema estritamente da ordem epistemológica: *que é a comunicação?* para a biologia, para a neurofisiologia, para a lingüística, para a semiótica, para as ciências sociais, etc.

*Não parece que seja esse o problema que nos interessa.* É mesmo o caso de dizer que se trata de um *falso problema* na medida em que ele se desdobra num campo de pesquisa em comunicação, no qual um ponto de vista biológico, sociológico ou semiótico sobre a comunicação nada poderá dizer sobre o ser da comunicação, quer dizer, nunca será *um ponto de vista comunicacional*. Não será um falso problema, é bom que se deixe o mais evidente possível, se dizemos: o que é a comunicação para a biologia, para a lingüística,

etc. Será um verdadeiro problema, mas não comunicacional – é isto o que ressaltamos. Antes, é um verdadeiro problema, mas biológico, lingüístico, etc. A inversão consiste no movimento que leva a fazer convergir os pontos de vistas que abordam a comunicação, a partir de seus pressupostos e conjunto de definições próprios, num mesmo espaço de pertença em que o que há de *comum* é não se pertencer – falta a multiplicidade comunicacional.

Para que o problema *que é a comunicação?* seja um problema de fato comunicacional é preciso que ele não seja colocado a partir de um espaço do pensamento dado em pressupostos de um campo já delimitado e constituído, mas que, ao contrário, ele coloque um espaço para si, constitua-o, ou seja, um problema deve fundar o pensamento a cada vez, forçá-lo a pensar, e não o inverso. Luiz Martino, um dos mais rigorosos pesquisadores da comunicação, no artigo “Poucas e Muitas” fala sobre o problema da constituição de uma perspectiva comunicacional. Antes de qualquer coisa é preciso que tenhamos clara a diferença entre *campo* e *disciplina*. Um campo, diz ele, se caracteriza por “um enorme conjunto de teorias, não articuladas entre si, relativas aos vários saberes que aí se encontram” (p.13). A fragmentação e o déficit teórico são fenômenos típicos do campo enquanto “forma frouxa de saberes que se relacionam em torno de questões vagas ou objetos empiricamente definidos” (Idem). Uma disciplina, ao contrário, “exige um grau de integração, de sistematização e de rigor entre os conhecimentos aí gerados”, ela necessita de uma sistematização que o campo desconhece e é justamente aí que Martino diz que está “tudo ou quase tudo” por fazer. Ele afirma ainda que uma perspectiva comunicacional rigorosa deve estar apta a apresentar as condições que permitem a ela afirmar o que é comunicação efetivamente. Essas condições constitutivas devem ser comunicacionais e não aquelas decalcadas de outras disciplinas.

A meu ver, toda a problemática teórica levantada neste debate fica sem sentido se não somos capazes de avançar os critérios que nos permitem reconhecer o que é uma teoria *da* comunicação; ou o que nos leva a dizer que temos uma teoria que expressa um ponto de vista comunicacional, quer dizer, um tipo de explicação que tome os fenômenos comunicacionais como centro de entendimento e explicação dos fenômenos sociais (e não o contrário, como normalmente vemos, os processos comunicacionais sendo explicados por razões sociológicas, históricas, psicológicas, políticas...) (p.16).

Numa disciplina, os problemas giram em torno de um “núcleo”, mas diríamos que esse núcleo é, precisamente, um *problema ontológico*. Isso é dizer que todo verdadeiro problema é da ordem ontológica e precede, assim, a ordem epistemológica. Esta, no entanto, não deve ser deixada de lado, mas, ao contrário, se acoplar adequadamente à ordem de constituição que é, sempre, ontológica e primeira. Um problema deve ser colocado, deve abrir uma clareira e constituir um espaço. O problema *o que é comunicar?* consiste numa tal operação de abertura, de modo que um espaço autônomo possa se afirmar a partir da criação das condições para se pensar a experiência comunicacional.

Não se pode ficar esperando que uma disciplina nasça de outras, ela deve se impor em relação a elas. Isto significa que, como qualquer outra, a comunicação deve saber se afastar destas influências e procurar o que lhe é mais próprio, aquilo que pode caracterizar sua produção, seja pelo seu objeto de estudo, pelo tipo de explicação ou pela

singularidade da perspectiva ou abordagem de uma classe de fenômenos, enfim, por um investimento epistemológico, que nossa área sistematicamente se recusa a fazer (p.14-5).

Com efeito, é necessário um investimento epistemológico, de modo que as questões epistemológicas girem em torno de um núcleo, mas como as condições para se pensar a experiência da comunicação (saber sobre a comunicação) implicam a criação de condições para se comunicar a experiência do pensamento (o ser da comunicação), então esse núcleo não pode ser senão ontológico. No entanto, é a inversão inadequada dessas ordens que pode nos ensinar algo sobre a experiência da comunicação determinada como midiática e da experiência do pensamento caracterizada como representacional.

Nesse ponto da problematização, precisamos recorrer ao pensamento da diferença. O material a ser trabalhado é encontrado, sobretudo, no estudo de Eladio Craia sobre “A problemática ontológica em Gilles Deleuze”, e, claro, na obra “Diferença e repetição” do próprio Deleuze, além de “O que é a filosofia?” de Deleuze e Guattari.

Para Deleuze, o problema é sempre da ordem ontológica, anterior à ordem epistemológica. O problema é um “pensar” no pensamento. Pensar é acontecimento, devir, mas também é o ser do problema. O problema como virtualidade e multiplicidade encontra adequadamente seu ser precisamente no devir. “Nesse sentido, pode-se afirmar que a questão ontológica é própria da filosofia e que apenas nela tem significado, já que mantém o pensamento em relação constante com aquilo que o obriga a pensar” (CRAIA: 2002, p.156).

Todos aqueles que já foram perpassados pelo problema comunicacional não se satisfazem com simples interrogações decalcadas do empírico. A filosofia, nesse sentido,

ajudá-los-ia ao mostrar que o que eles exigem é a invocação da razão como faculdade própria dos problemas para os livrar das respostas parciais, empíricas, dadas pelo entendimento.

É que só ela [a razão] é capaz de reunir num todo os passos do entendimento concernentes a um conjunto de objetos. Por si mesmo, o entendimento permaneceria mergulhado em procedimentos parcelados, prisioneiro de interrogações ou de pesquisas empíricas parciais sobre este ou aquele objeto, mas nunca se elevaria até a concepção de um ‘problema’ capaz de dar a todos os seus procedimentos uma unidade sistemática” (DELEUZE: 1988, p.276).

Isso quer dizer que o problema da comunicação não se confunde, a não ser por imprudência, com interrogações empíricas do tipo: “o que é a comunicação num enunciado lingüístico?”; “o que é a comunicação numa dinâmica social ou enquanto interação social ela mesma?”; “o que é a comunicação entre consciências?”, etc. O problema *que é comunicar?* refere-se a um fulgor da *razão*, ou seja, diz-se da ordem ontológica. As pesquisas empíricas que tratam dados da experiência (experiência física, biológica, psíquica, social, semiótica, etc.) como situações comunicacionais referem-se ao trabalho do *entendimento*, sem qualquer referência à ordem constitutiva ontológica.

Entretanto, para aqueles que se preocupam com a problemática ontológica em torno *do que comunicar é*, é preciso tratar, antes, de outro problema, igualmente grande, a saber: qual a razão pela qual cada resposta empírica e particular dada pelo entendimento, no campo dito da *comunicação*, quer se passar por solução para o problema comunicacional

colocado pela razão? Nesse ponto de nossa problematização, podemos mostrar o funcionamento da inversão ou do falseamento de que estamos falando, pois na inversão algo ocorre de modo que ela não se mostra enquanto tal. Por exemplo, a lingüística coloca a interrogação: o que é lingüístico na comunicação? A resposta dessa disciplina é que a linguagem é aquilo por meio do que os homens se comunicam, tornam seus pensamentos e sentimentos *comuns*. O ato de partilhar, de tornar comum, só pode se dar graças a isto, a linguagem. Por isso, essa é a conclusão que encerra um pensamento imprudente, por isso a comunicação *deve* ser, só pode ser, antes de tudo, *lingüística*. Mas a biologia dirá que a comunicação deve ser, antes de tudo, *genética*. E para as ciências sociais ela será, antes de tudo, *social*.

[Isso ocorre] porque uma interrogação é sempre calcada sobre respostas passíveis de serem dadas, sobre respostas prováveis ou possíveis. Ela própria é, pois, o duplo neutralizado de uma proposição que se supõe preexistente, que pode ou deve servir de resposta (DELEUZE: 1988, p.256).

Desse modo, a interrogação “o que é a comunicação social?”, por exemplo, é o duplo neutralizado da seguinte proposição, já dada como resposta: “a comunicação é, antes de tudo, social”. O que seria a comunicação social senão eminentemente social.

Tal é o estado diante do qual se encontram aqueles em quem já se deu o fulgor do problema *o que comunicar é?* É esse mesmo estado que impede que uma solução seja dada posto que o problema não é colocado, mas antes traído ao ser reduzido a uma interrogação.

A pluralidade de respostas possíveis, em diversos domínios científicos, faz com que se difundam ambições universalizantes expressas em reduções do tipo *tudo é comunicação*.

Nada ganhamos com uma tal asfixia do pensamento, a não ser cair na impotência, na impossibilidade de ainda se poder pensar e comunicar. É preciso que vejamos aí um problema que, é bem provável, refira-se a ordem epistemológica em geral, qual seja, o da pretensão de uma área do conhecimento pretender o absoluto, quer dizer, o do imperialismo epistemológico.

Entretanto, que isso aconteça de modo tão contundente com a comunicação é sintomático. De fato, se colocamos o problema *o que é comunicar?* e, em seguida, verificamos algumas pesquisas empíricas sobre o *objeto* comunicação, notaremos que tais pesquisas nada são senão “casos de solução”. É dizer que é possível distinguir a “constituição de um campo sistemático unitário orientado e subsumindo as pesquisas ou as interrogações, de tal maneira que as respostas, por sua vez, formam precisamente casos de solução” (DELEUZE: 1988, p.276).

Afirmar esse pensamento, com Deleuze, é confirmar a relação fundamental e necessária entre filosofia e ciência, entre conceito e função, entre razão e entendimento. Um movimento completo e correto do intelecto supõe, inclusive, que se tenha tão claro quanto possível essa relação. Também aqui, lançamos mão do pensamento deleuzeano.

Distinguimos quatro instâncias: as questões imperativas, ontológicas; os problemas dialéticos ou os temas que delas emanam; os campos simbólicos de resolubilidade em que esses problemas se exprimem ‘cientificamente’ em função de suas condições; as soluções que eles recebem nesses campos, encarnando-se na atualidade dos casos. Mas,

desde a origem, que são esses imperativos de fogo, essas questões que são começos de mundo? É que cada coisa começa numa questão, mas não se pode dizer que a própria questão comece (Idem: p.323).

Dado esse percurso do exercício do pensamento enquanto problematização, ou seja, enquanto constituição, diríamos que os “casos de solução” – que são constituídos a partir das pesquisas empíricas sobre o objeto *comunicação*, seja qual for<sup>5</sup> o dado da experiência tomado como comunicacional, ou seja, o físico, o orgânico ou o social – remontam ao problema *que é comunicar?* Mas como um problema é sempre um começo de mundo, ou seja, com Deleuze, cada coisa começa numa questão, então os “casos de solução” dados, contemporaneamente nos diversos domínios que tratam do fenômeno comunicacional, remontam a *um mundo* que deve haver começado na questão ontológica *que é comunicar?* embora não se possa dizer que essa mesma questão comece. Esta dissertação se propõe a mostrar como a pesquisa em comunicação, nela mesma, consiste num desdobramento de uma questão ontológica, mas que precisamente foi traída e esvaziada por ser mal colocada. O problema da comunicação mal colocado, entretanto, nada expressa senão uma experiência da comunicação, a midiática. Mas sua colocação, mesmo que inadequada, aponta para o seu cruzamento com um modo de exercício do pensamento, e a subsequente emergência de um mundo. Desejamos mostrar o nascimento de um mundo, o da comunicação midiática, o funcionamento de uma máquina, ao passo que se cruza com um exercício do pensamento dito da representação – e, ao mesmo tempo, o seu ultrapassamento constitui o meio de abriremos a comunicação para novos mundos, a partir de sua

---

<sup>5</sup> A expressão “seja qual for” poderia ser apontada criticamente como índice de generalidade de nossa parte. Contudo, partimos de considerações sobre a pesquisa em comunicação diversas, mas que confluem para um mesmo estado de coisas concreto – é o que fica evidente em autores tão diversos quanto Ciro Marcondes Filho, D’Amaral, Lucien Sfez, Collin Cherry.

*problematização*, como novo nascimento, com o necessário cruzamento com outro modo de exercício do pensamento.

Dar conta do movimento de inversão/traição do problema comunicacional no plano de constituição e seu desdobramento como experiência da comunicação midiática, inclusive e principalmente no que se entende por pesquisa em comunicação, consiste daqui por diante em mostrar a emergência de um mundo na zona problemática, seu funcionamento como máquina na intersecção entre comunicação e pensamento. Esse mostrar deve se dar necessariamente como ultrapassamento e abertura para a criação não de um outro mundo, nem de outros mundos, mas do outro de todo mundo possível como cruzamento de um pensamento da diferença e de uma comunicação imediata.

### **1.3 – A comunicação entre a ciência e a filosofia.**

É possível observar o desejo de se separar a experiência comunicacional da filosofia (diferença entre filosofia e *doxa*), primeiramente, e da ciência, mais tarde (diferença entre ciência e não-ciência, ou seja, *opinião*). No entanto, não temos notícia de um exercício crítico que tenha desvendado em todas as suas engrenagens e em todas as suas conseqüências, ou pelo menos em parte, o que seja a máquina comunicacional – tão relegada a um plano inferior, do qual era preciso se proteger expurgando-o – ou ao menos, desconfiar dessa máquina, como se comunicação, de qualquer forma, se reduzisse à imagem de um passeio pelas ágoras atenienses. Comenta-se muito sobre a filosofia em ruptura com a *doxa*, assim como o esforço da ciência em se desvencilhar de tudo o que é não-ciência, mera *opinião*. No entanto, seria preciso mostrar de modo rigoroso o funcionamento da *doxa* no próprio exercício do pensamento caracterizado como

representacional, num primeiro momento, para, em seguida, distinguir formalmente e por natureza a *doxa* da própria experiência comunicacional. Não se mostrou a *doxa* na ciência moderna (e também na contemporânea) e na filosofia da representação, no que estes dois modos do pensamento se exercer podem se constituir a partir de uma tendência que se sustenta numa imagem do pensamento.

Se for preciso esperar dar meia-noite para lançar a questão, a meia-noite de Deleuze e Guattari designará o mais longo dos dias. Sol da meia-noite, quando se lançara a questão da filosofia como uma confiança entre amigos, quando a confiança vai valer por um desafio ao inimigo, quando a natureza do inimigo (o Grande Comunicante) obriga a desconfiar do próprio amigo (ALLIEZ: 1994, 10).

Deleuze falava de uma imagem pré-filosófica do pensamento animando a filosofia da representação. Já a ciência moderna se sustenta, em grande parte, num jogo de gangorra entre dicotomias como fisicalismo e fenomenologia, empirismo lógico e idealismo dogmático, ou simplesmente realismo e idealismo. No entanto, as dicotomias se dissolvem facilmente assim que torne distinta uma só imagem unificadora e fomentadora do movimento da ciência que consiste na *presença fundadora de uma lógica do conhecimento puro que rejeita o sensível como princípio e se baseia na idéia de uma razão necessária como motor de tudo que possa ser dito científico*. Porém, tanto uma imagem quanto outra se conjugam numa mesma Imagem moral do pensamento que vai animar tanto a ciência quanto a filosofia e que consiste basicamente na operação de negar a potência produtiva e

imane da Natureza, a diferença em si e a repetição para si, contra o que se volta Deleuze, buscando aliados em Nietzsche, Bergson e Spinoza para falar da Natureza enquanto força e expressão.

A Natureza que a filosofia platônica e kantiana, a ciência cartesiana e newtoniana, a lógica e a epistemologia analítica e até as ciências estruturalistas, reduzem a um mecanismo causal inerte adquire então uma nova força, uma nova vida [com o princípio da natureza imanente e unívoca em Deleuze]. (...) A Natureza é antes força e potência do que simples extensão representável algebricamente, e a noção fundamental de uma filosofia da Natureza é a expressão, mais que a noção de causalidade, que é sua simples redução (GUALANDI: 2003, p.34-5).

A Imagem moral do pensamento foi combatida rigorosamente por Deleuze em sua crítica da representação. Para ele, a Filosofia não deve começar a partir dessa imagem, como se viu em toda a história da filosofia enquanto passarela de sistemas se sucedendo, mas sempre partindo de pressupostos subjetivos implícitos que enquanto tais eram desconsiderados como irrelevantes e inofensivos. Ao contrário, a filosofia começa da crítica efetiva desses pressupostos e da imagem constituída por eles.

Assim aparece melhor as condições de uma Filosofia isenta de pressupostos de qualquer espécie: em vez de se apoiar na Imagem moral do pensamento, ela tomaria como ponto de partida uma crítica radical da Imagem e dos 'postulados' que ela implica. Ela encontraria sua diferença ou seu verdadeiro começo não num acordo com a

Imagem *pré-filosófica*, mas numa luta rigorosa contra a Imagem, denunciada como *não-filosofia*. Ela encontraria, assim, sua repetição autêntica num pensamento sem Imagem, mesmo que fosse à custa das maiores destruições, das maiores desmoralizações (...) (DELEUZE: 1988, p.219-20).

Do mesmo modo, na ciência pode-se assistir a encaminhamentos diversos em ruptura com a Imagem da razão necessária. É o que podemos observar com relação às doutrinas indeterministas da matéria, as teorias dos sistemas abertos e do caos, as teorias das catástrofes de René Thom e dos fractais de Mandelbrot, assim como a teoria da individuação de Gilbert Simondon, a irreversibilidade em Ilya Prigogine e a autopoiese de Francisco Varela e Humberto Maturana, entre muitos outros. Esses encaminhamentos se realizam, cada um inventando seus próprios meios, conforme uma tentativa de construção do conhecimento científico a partir de uma caracterização intrínseca da matéria como força e potência. Não se trata de diminuição do rigor matemático e espacial pela incorporação do sentido físico e pela acontecimentalização da matéria, mas sim da construção de um rigor de outra natureza, propriamente *físico-matemático e temporal*.

O potencial é o problema *do* sentido físico distinguindo-se do sentido matemático, na medida em que não se trata mais ‘simplesmente’ de dar a si próprio condições iniciais, mas sim de relacionar a um Doante. O potencial vem lembrar, assim, à matemática que toda descrição quantitativa é, por natureza, aproximada e que as restrições da física não levam a uma degradação do rigor matemático, mas sim à invenção

de um novo rigor *físico-matemático* até então dissimulado pela idealização determinista clássica (ALLIEZ: 1994, p.34).

A Imagem moral do pensamento, tanto como imagem pré-filosófica da filosofia quanto como imagem determinista da ciência, se desdobra em algo que se refere diretamente à comunicação e que ainda está por ser pensado, pelo menos em termos sistemáticos. O mundo do qual estamos a tratar, o midiático, tem seu funcionamento fundamentado por tal imagem do pensamento que, como modelo abstrato para a especulação, é perfeitamente concreta e prática se realizando no plano dos corpos. Tentemos, portanto, tornar mais distinta essa imagem no que ela se desdobra, ou seja, em uma imagem pré-filosófica e numa imagem determinista.

### **1.3.1- O modelo da reconhecimento na filosofia.**

A diferença em si, em Deleuze, é pensada na medida em que o modelo da reconhecimento é revertido, ou seja, negado e destruído numa das maiores desmoralizações que já se viu chamada “Diferença e repetição”. Mas o que é, ou antes, *como* funciona o modelo da reconhecimento?

A reconhecimento como modelo especulativo implica uma série de postulados que vão sendo um a um revertidos por Deleuze. O primeiro deles é o princípio da *Cogitatio natura universalis*. O pensamento da representação nunca duvidou de uma coisa, o que significa “pensar”, “ser” e “eu”, elementos que, precisamente, vão compor a forma da representação ou da reconhecimento em geral. Essa forma, porém, apresenta uma matéria, um elemento que a preenche.

Este elemento consiste somente na posição do pensamento como exercício natural de uma faculdade, no pressuposto de um pensamento natural, dotado para o verdadeiro, em afinidade com o verdadeiro, sob o duplo aspecto de uma *boa vontade do pensador* e de uma *natureza reta do pensamento*. É porque todo mundo pensa naturalmente que se presume que todo mundo saiba implicitamente o que quer dizer pensar (DELEUZE: 1988, p.218).

Essa boa vontade do pensar em concordância com uma natureza reta do pensamento constitui o pressuposto de um pensamento natural voltado para a verdade. A *cogitatio natura universalis* tem, portanto, o bom senso e o senso comum como suas duas figuras. A respeito dos postulados que animam o modelo da recongnição, Deleuze dirá que eles permanecem implícitos e seu valor não se encontra em proposições explícitas que eles inspiram, mas na sua persistência “em filósofos que o deixam precisamente à sombra” (Idem), à maneira de temas de proposições que permanecem implícitos e são entendidos de modo pré-filosófico.

É assim que se desdobra a demonstração de que o pensamento conceitual filosófico implica uma Imagem pré-filosófica e natural do pensamento, mas que, por ser tirada do elemento do senso comum e do bom senso, constitui uma imagem moral, dogmática e ortodoxa. Não importa por onde a filosofia comece – problema dos pressupostos – pelo objeto, como nos empiristas, ou pelo sujeito, como nos racionalistas, o fato é que a Filosofia presume o que significa pensar segundo essa imagem moral (ainda que ela se erija de modo diverso segundo se trate de empiristas ou de racionalistas). “Eis por que não

falamos desta ou daquela imagem do pensamento, variável segundo as filosofias, mas de uma só Imagem em geral, que constitui o pressuposto subjetivo da Filosofia em seu conjunto” (Idem, p.219).

Essa Imagem é mais bem distinguida com a apresentação do segundo e do terceiro postulados: o do *ideal do senso comum* e o do *modelo da reconhecimento*. São oito os postulados, porém os três primeiros são aqueles que exploramos diretamente nesse momento de nossa dissertação tendo em vista o problema que nos ocupa, o da *doxa* no exercício filosófico do pensamento. Esses postulados têm como objeto a relação das faculdades do pensamento, quais sejam, a razão, o entendimento, a imaginação e a sensibilidade. A Imagem consiste na determinação pré-filosófica do modo como essas faculdades vão se relacionar umas com as outras, ou seja, do modo como se dará o exercício do pensamento. Estamos nas vísceras da máquina de pensar, ao mesmo tempo em que sondamos como o aparelho representacional da *doxa* nela penetra e dela se apropria tendo em vista seus fins. Na medida em que Deleuze critica radicalmente esse aparelho dóxico, ele nos fornece os materiais e os dispositivos para tornar adequadamente distinto o funcionamento de uma verdadeira máquina: a mediação como operação.

Com efeito, a boa natureza e a boa vontade, o senso comum e o bom senso são considerados como a determinação do pensamento puro. Tanto um sentido quanto o outro prejulgam uma universalidade para si próprios ao se postularem como universais de direito.

Quando a Filosofia encontra seu pressuposto numa imagem do pensamento que pretende valer de direito, não podemos, então, contentar-nos em opor-lhe fatos contrários. É preciso conduzir a discussão no mesmo plano de direito e saber se esta imagem não trai a

própria essência do pensamento como pensamento puro. Na medida em que vale de direito, esta imagem pressupõe uma determinada repartição do empírico e do transcendental; e o que é preciso julgar é esta repartição, este modelo transcendental implicado na imagem (Idem, p.221).

Deleuze pretende com isso atacar o próprio modelo no que ele constitui uma máquina funcionando acoplada à própria máquina de pensar e lhe subtraindo a potência. A *doxa* como modelo transcendental operando no plano constitutivo do pensar é aquilo que precisamente trai o pensamento como criação e potência. Nesse plano em que Deleuze enfrenta é que podemos contemplar o funcionamento de uma máquina que se mantém na medida em que subtrai a potência de uma outra, a máquina de pensar.

Sua operacionalidade reside numa engrenagem fundamental instalada na máquina de pensar, e que se configura, pensamos, como a traição primordial do pensamento, mas também, veremos, como traição da experiência da comunicação que, aí precisamente, encontrará sua grande ilusão. A engrenagem de que falamos é definida, em seu funcionamento, pelo “exercício concordante de todas as faculdades sobre um objeto suposto como sendo o mesmo” (Idem, p.221). Tendo em vista aquelas faculdades acima arroladas, é o mesmo objeto que pode ser visto, tocado, lembrado, imaginado, concebido, entendido. Cada faculdade tem seus dados particulares, o sensível, o memorável, o imaginável, o inteligível, além de seus atos particulares investindo esses dados. O bom senso exige, de sua parte, que o objeto seja reconhecido ou quando uma faculdade o vise como idêntico ao de outra, ou quando todas as faculdades referem seu dado e referem a si próprias a uma forma de identidade do objeto. Enquanto isso, o senso comum se exerce

como *concordia facultatum*, ou seja, como colaboração das faculdades. O bom senso, como forma de identidade do objeto, exige um fundamento na unidade de um sujeito pensante do qual todas as faculdades devem ser modos. Temos conjugados os três postulados: o pensamento natural como *cogitatio natura universalis* que sabe o que significa pensar; o senso comum derivado daí “de direito”; e por fim, o modelo da reconhecimento que se apresenta como concordância das faculdades no próprio plano transcendental, ou seja, como máquina instalada na própria máquina de pensar.

O pensamento é suposto como sendo naturalmente reto, porque ele não é uma faculdade como as outras, mas, referido a um sujeito, é a unidade de todas as outras faculdades que são apenas seus modos e que ele orienta sob a forma do Mesmo no modelo da reconhecimento. O modelo da reconhecimento está necessariamente compreendido na imagem do pensamento. Quer se considere o *Teeteto* de Platão, as *Meditações* de Descartes, a *Crítica da Razão Pura* de Kant, é ainda este modelo que reina e que ‘orienta’ a análise filosófica do que significa pensar (Idem, p.222-23).

As aspas, marcando a palavra “orienta”, são particularmente significativas, pois nos falam sobre o caráter maquinal do modelo da reconhecimento atuando por duas engrenagens, o bom senso e o senso comum no que eles constituem a imagem do pensamento enquanto *doxa*. A máquina dóxica orienta a máquina de pensar na medida em que nela se instala passando a se alimentar da subtração da potência desta última. O bom senso e o senso comum são as figuras maquínicas da Imagem do pensamento enquanto *doxa*.

Detenhamo-nos mais um instante sobre a subtração de potência da máquina de pensar pela máquina dóxica funcionando como concordância das faculdades. Deleuze declara ser “deplorável” para a Filosofia o conjunto desses três postulados, pois ele constitui um ideal de ortodoxia no que a experiência do pensamento tem de mais medular: a relação das faculdades como toda a maquinação do pensar. De fato, a Filosofia já não pode realizar seu projeto que era o de romper com a *doxa*, pois esta se tornou seu princípio mais fundamental, seu pressuposto natural, a Imagem. Se a filosofia recusa qualquer *doxa* em particular, ela, no entanto, conserva sua forma e seu modelo universalizando-a. A imagem do pensamento é a própria *doxa* universalizada, o que marcará o pensar como sendo meramente reconhecer. Mas a traição não consistirá justamente em se apostar que pensamos quando reconhecemos? É que a potência de pensar se exerce em outra parte que não o das recognições que, de fato, ocupam grande parte da nossa vida. Mas Deleuze lembra que se a recognição só é insignificante como modelo especulativo, ela “deixa de sê-lo nos fins a que ela serve e aos quais nos leva” (Idem, p.224).

Por nossa vez, perante essas considerações precedentes, desdobraríamos o problema que nos ocupa da seguinte maneira: as recognições do cotidiano não deixam de ser insignificantes justamente porque marcam a produtibilidade e a produtividade de uma verdadeira máquina atuando na máquina de pensar? A *doxa* marca fundamentalmente a experiência do pensamento em seu exercício filosófico, mas, igualmente, traça as linhas do que será entendido no mundo da representação como experiência da comunicação, a saber, a mediação. De onde dizermos que as próprias mediações empíricas remetem a *doxa* como fundamento transcendental. Então, é uma só máquina que “orienta” tanto o exercício do pensamento filosófico determinado como representação quanto a experiência da comunicação definida como mediação.

Contudo, se o pensamento opera empiricamente por representação, assim como a comunicação opera empiricamente por mediação, é antes o pensar e o comunicar, enquanto máquinas, que são operados – “orientados” – transcendentalmente pela *doxa* como modelo acoplado a elas. A essa operação transcendental se realizando no pensamento e na comunicação denominamos de *mediação* ou *máquina midiática*. A traição operada pela mediação consiste nessa atuação que vai da experiência do pensamento até a experiência da comunicação. Ela esvazia a potência problemática do pensar e converte a prática numa mera ação de reconhecimento dos valores estabelecidos. O pensamento esvaziado e apartado da vida se torna especulação inofensiva e a prática apartada do pensamento se torna conformação ao curso dos tempos. O pensamento se aparta da vida quando perde sua potência problemática. A comunicação intervém precisamente nesse ponto: *a comunicação do pensamento com a vida será determinada como midiática quando a experiência do pensamento não passar de um reconhecer e quando a experiência da comunicação se reduzir a simplesmente mediar*. Se Deleuze empreendeu a maior das batalhas contra a representação a fim de lembrar que a potência do pensar se joga para além do reconhecimento, então, até pelos flancos da batalha nos quais Deleuze ataca indiretamente e que dizem respeito à comunicação e que pedem, assim, uma crítica à altura daquela referente à filosofia, é necessário que se lembre que a potência do comunicar não se reduz à mediação. Esse empreendimento somente será real e efetivo se compor um exercício crítico que não se apresente enquanto conjunto de objeções de fato contrárias à comunicação enquanto mediação empírica (o que foi feito durante toda a segunda metade do século XX sob a rubrica de teoria crítica da comunicação até seus desdobramentos em decretos de morte da comunicação ou de era do silêncio), mas sim a maneira de uma crítica elaborada no plano de direito em que a mediação aparece como máquina operando no plano

constitutivo ou transcendental fazendo com que este perca seu caráter problemático, ou seja, sua potência prática, estabelecendo a cesura que apartará pensamento e vida, especulação e prática, transcendental e empírico – quando a mediação, ela própria, se apresenta como aquilo que torna o pensamento tanto menos inofensivo quanto mais ele não possa apreender até que ponto o modelo da reconhecimento que o move apresenta fins práticos em nada inofensivos e contrários a tudo o que significa pensar realmente, ou seja, contrários à potência prática da criação. De onde esse modelo não ter nada de potência, mas se alimentar da subtração da potência alheia. O sentido do que Deleuze chama de empirismo transcendental nada é senão partir dessa dicotomia entre transcendental e empírico como meio de negar qualquer dicotomia entre esses planos, na medida em que a prática é constitutiva e a especulação é prática, tanto que a reconhecimento pode alimentar uma prática que nega a potência prática do pensamento, o que faz a mediação parecer tanto menos inofensiva quanto mais ela pode alimentar a ilusão de que o pensamento não pode fazer mal a ninguém.

Se a reconhecimento encontra sua finalidade prática nos ‘valores estabelecidos’, é toda a imagem do pensamento como *Cogitatio natura* que, sob este modelo, dá testemunho de uma inquietante complacência. Como diz Nietzsche, a Verdade parece ser ‘uma criatura bondosa que ama suas comodidades, que dá, sem cessar, a todos os poderes estabelecidos a certeza de que jamais causará o menor embaraço a alguém, pois ela, definitivamente, é apenas a ciência pura...’. Que é um pensamento que não faz mal a ninguém, nem àquele que pensa, nem aos outros? O signo da reconhecimento celebra esponsais monstruosos em

que o pensamento ‘reencontra’ o Estado, reencontra a ‘Igreja’, reencontra todos os valores do tempo que ela, sutilmente, fez com que passassem sob a forma pura de um eterno objeto qualquer, eternamente abençoado (Idem, p.225).

O “sutilmente” do modelo da recongnição pode ser designado como sua operação mais fundamental, ou seja, como mediação, no que ela constitui uma máquina empírico-transcendental, real-virtual, abstrato-concreta, cujo efeito primordial é a ilusão de que no virtual não há realidade nenhuma, e de que no pensamento não há vida alguma, sendo ele apenas um exercício inofensivo e eternamente reto, e que deve ser asceticamente apartado da vida. No entanto, a mediação faz desse exercício inofensivo a operação de estabelecimento empírico de todos os valores do tempo (o pensamento reto como encarnação de uma vida correta), assim como faz da vida um desdobramento transcendental de valores maquinados (a vida do *homem comum* como realização de uma certa orientação do pensamento). Portanto, a mediação como operação abstrato-concreta produz homens mediados, homens *meio cheios*<sup>6</sup>, repartidos em pensadores cujo pensamento não afirma a vida e em homens comuns cuja vida não ativa o pensamento. Uns tanto quanto outros praticam uma mesma orientação do pensamento que consiste precisamente no esvaziamento de toda potência criadora, ou seja, prática, do pensar. Essa orientação, mais conhecida como pensamento da representação, foi criticada e revertida por Deleuze no que o pensamento filosófico realizava fins morais em sua própria prática enquanto negação de qualquer fim prático a favor de uma suposta forma pura de um eterno objeto – o objeto

---

<sup>6</sup> Noção que buscamos em Peter Sloterdijk e a incorporamos em nossa própria problematização.

trazia sob a epiderme a-temporal as camadas de valores de estimação de uma maioria e seus interesses num determinado espaço-tempo.

Porém, o modo como a vida comum e o cotidiano (e de modo mais geral, o que conhecemos por humanidade) puderam realizar essa orientação do pensamento justamente na medida em que a vida não ativava a potência do pensar, ou seja, como cada vida singular podia ser ou não o pensamento da representação (ou a onto-teologia) realizado, isso resta por fazer. O tema de uma crítica da comunicação midiática não é outra coisa senão isto: problematizar uma política abstrato-concreta que pode constituir uma Comunidade na qual as figuras do político, do filósofo e do homem comum não passam de máscaras aperfeiçoadas e humoradas do homem midiático, do homem meio cheio, ou seja, aquele cuja existência desdobra o paradoxo do conceito inclusivo de espécie – a Comunidade Midiática dos *homo sapiens sapiens*<sup>7</sup>.

### **1.3.2 - A opinião na ciência.**

A investigação de Ilya Prigogine e de Isabelle Stengers, em duas obras escritas em parceria, se guia pelo problema de pensar se o acontecimento tem sentido físico: o tempo cria diferença? Trata-se, desde o início, de se colocar numa posição que se contrapõe ao ideal determinista da racionalidade clássica. O trabalho em torno do papel criador da flecha do tempo, das estruturas dissipativas, da ordem por flutuação, dos sistemas dinâmicos instáveis convergiu na construção de uma imagem da natureza – ou diríamos uma natureza

---

<sup>7</sup> As tecnologias que constituem os suportes concretos chamados de mídias nada mais são do que o grau mais contraído de uma política abstrato-concreta cuja operação fundamental se constitui numa ontogênese do homem midiático a partir de *antropotecnologias midiáticas*. Esse tema, que torna a aparecer no item 1.3.3, no entanto, será desenvolvido mais adiante, no segundo Interlúdio.

sem imagem, posto que assentada na duração, na potencialidade? – que em nada se assemelhava a um universo estático descrito por leis deterministas e constituído por um conjunto de fenômenos reversíveis. Este último é o universo da ciência moderna ou clássica, para a qual Newton é a figura mais proeminente, como se sabe, por conta da relevância de suas descobertas e contribuições. Mas é também, não deixa de sê-lo, como bem assinala Eric Alliez, em seu comentário sobre o “Entre o tempo e a eternidade”, seguindo indicação de seus autores, o universo que a mecânica quântica e a Relatividade irão desdobrar, mantendo todas as aparências diante de Newton, ou seja, da dinâmica clássica – marcando a identidade subterrânea entre ciência moderna e contemporânea.

A idéia de uma ordem por flutuação, tal como é desenvolvida no “Entre o tempo e a eternidade”, provoca, pela sua complexidade, a transformação da própria noção de lei física para dar espaço a um “novo tipo de causalidade, produtora, ‘longe do equilíbrio’, de um efeito singular não redutível ao princípio de razão suficiente (entre ‘causa plena’ e ‘efeito inteiro’) por sua sensibilidade ao ‘ruído’ (o ‘ruído’ aleatório que modula os fluxos)” (ALLIEZ: 1996, p.125).

Alliez logo afirma, com rigor e consistência que lhe são característicos, que não se trata de uma Ciência nova, que pudesse ser assimilada ao saber pós-moderno descrito por J.-F. Lyotard, cujo domínio sobre as coisas tivesse se expandido. Nada a ver com um novo cientificismo cujo centro de gravidade fosse a probabilidade, no lugar do determinismo, num horizonte de progresso que nos faria conscientes de que não acreditamos mais, como antes<sup>8</sup>, em fenômenos determinísticos. Na verdade, não há mudança significativa na

---

<sup>8</sup> A postura perante o que nos precede só pode ser a da criação. Falamos, nesse caso, de uma perspectiva comunicacional que se põe perante não somente a pesquisa em comunicação, como aquilo que a precede, mas também a política e a experimentação do pensamento, tanto no seu modo científico (a aporia entre ciências naturais e ciência humanas), quanto no seu modo filosófico (o pensamento da representação e o pensamento

passagem do determinismo para a probabilidade. Mudança, de fato, aponta Alliez, será observada na passagem da reversibilidade para a irreversibilidade. Se a primeira passagem pode ser entendida como uma transformação, gostaríamos de reservar a idéia de uma transmutação para a segunda, na qual Alliez indica a produção de uma diferença fundamental.

Com efeito, retomando um enunciado de Espinosa, muito caro a Deleuze, segundo o qual não sabemos de que um corpo é capaz, Alliez afirma que em tal passagem, da reversibilidade para a irreversibilidade, está implicado um limiar de instabilidade pelo qual *“nós não sabemos a priori do que a matéria é capaz”* (Idem, p.125).

Se falamos de uma verdadeira transmutação, nessa passagem, é porque pensamos que algo se passou na ordem do pensamento, em seu exercício científico, num ponto infinitamente próximo do próprio exercício filosófico. E se algo se passa, trata-se de um acontecimento, uma diferença é criada, um tempo dura, uma força viva se expressa a partir

---

da diferença). Considerando que uma comunidade entre o pensamento e a vida envolve essas questões, só podemos nos considerar como seus herdeiros. Nosso papel, portanto, é fazer com que a perspectiva comunicacional redefina essas questões, ao contrário de qualquer pretensão de anulá-las. Progresso passa a significar escolha e não renúncia, como nos diz I. Stengers: *“Antes nós não saíamos que acreditávamos, hoje nós sabemos que não podemos mais acreditar”*. A forma especial de expressão que sinaliza o progresso está sempre presente. E ela subsiste ainda através das astúcias e do contorcionismo sintático dos ‘pós-modernos’, que se vangloriam de não mais acreditar e dedicam sua ironia à descrição daqueles que ‘ainda acreditam’ (...). De fato, penso que nós não podemos renunciar à referência ao progresso, porque não temos escolha; no momento em que a questão se coloca para nós, somos definidos como herdeiros desta referência, livres talvez para redefini-la mas não para anulá-la. E o interesse de ‘nos sabemos que nós não podemos mais acreditar’ passa a ser então o problema que esta frase anuncia. Saber que não se pode mais acreditar não significa ‘deixar de crer’, desembaraçar-se da herança – nem vista nem conhecida, seria um mal-entendido, ou um erro –, mas aprender a estendê-la de outro modo” (2002: p.183). Esse tema do progresso é fundamental para o desenvolvimento, que se seguirá nesta dissertação, de uma perspectiva comunicacional que se coloca perante a herança do pensamento, em seus diversos modos, de uma maneira radicalmente diversa daquela postura “irônica” do pensamento “pós-moderno”. Nossa postura não é de discussão irônica, mas de criação humorada que faz desta pesquisa uma experimentação a novas sensibilidades, riscos, devires. “O problema portanto é saber do quê este ‘não acreditamos mais’ pode nos tornar capazes, a que sensibilidades, a que riscos, a que devires, pode nos conduzir. Poderíamos conferir um sentido positivo ao ‘nós não podemos mais acreditar’, transformar a vergonha daquilo que nossas crenças permitiram em capacidade de questionar e inventar, ou seja, resistir?” (Idem).

de novas orientações que vão mudar o sentido da comunicação do pensamento com a vida no próprio plano da ciência. O que se passou, portanto?

Seguindo Alliez, sempre em sua apreciação do “Entre o tempo e a eternidade”, a mecânica quântica e a Relatividade são herdeiras diretas da dinâmica clássica. De fato, aquela primeira faz do ato de observação um tema chave para as suas construções. Seriam, pois, os observadores, enquanto manipuladores, que introduziriam, com suas medidas em uso, as probabilidades e a irreversibilidade num mundo que, no entanto, é *em si* determinista e reversível. “A via de acesso mais confirmada ao mundo microscópico remeteria, pois, ainda, o tempo irreversível, o tempo simplesmente, a uma *fenomenologia da consciência interna do tempo ...*” (Idem, p.126).

Já a segunda, no que se refere à cosmologia que dela emerge, poderia dar sentido à irreversibilidade visto que precisou adotar a concepção, desde o início do século XX, de um tempo evolutivo que considerava uma singularidade inicial como estando na origem do universo. “Sabe-se que isso não se deu em razão da simetria das relações instituídas pela relatividade geral entre a matéria e o espaço-tempo” (Idem). Em 1917, um ano após a formulação da teoria da relatividade, Einstein oferece um modelo que faz do universo uma entidade estática, intemporal, ou como dizem Prigogine e Stengers, “verdadeira encarnação do ideal de inteligibilidade que guiou toda sua vida” (citado em ALLIEZ: 1996, p.127).

Entretanto, lembra Alliez, diante dessa identidade entre a ciência moderna e a contemporânea, na questão do tempo, explicitada pelos autores de “Entre o tempo e a eternidade”, a descoberta dos comportamentos dinâmicos caóticos vai introduzir uma via para um outro modo de pensar reversibilidade e irreversibilidade. A representação clássica do tempo será apontada como relativa a um caso particular. Mas de que se trata nos sistemas caóticos?

Em tais sistemas há um horizonte temporal além do qual nenhuma trajetória determinada pode ser-lhes atribuída. É o princípio de razão suficiente mesmo que balouça, pois seus limites se deslocam do sujeito que observa, a quem era atribuída a irreversibilidade como mera falta, ou seja, como pobreza macroscópica de nossas observações, para as propriedades intrínsecas do objeto observado. Tendo em vista esse contexto, descrito por Alliez, é preciso lembrar que um meio, longe do equilíbrio, pode adquirir consistência enquanto fonte de auto-organização determinada, mediante processos dos quais os turbilhões de Bénard<sup>9</sup> são exemplo. A evolução do sistema tal como se dá, enquanto fluxo de correlações, dá seu sentido à flecha do tempo.

O ponto forte da demonstração de Prigogine e Stengers consiste em mostrar que esse processo vale também em equilíbrio, em que as colisões criam correlações, mas no qual ‘o equilíbrio (...) impede a flecha do tempo, sempre presente no nível microscópico, de ter efeitos macroscópicos’ (ALLIEZ: 1996, p.128).

A perspectiva se inverte radicalmente, pois o estado de equilíbrio aparece como particular, único sustentáculo da razão suficiente que se impunha como universal, na medida em que esse estado oculta os aspectos singulares da matéria, os quais fazem com que ela participe do devir irreversível. O equilíbrio que era colocado como *fundamento* ou *em si* aparece agora como *efeito de superfície*. Sem dificuldades, Prigogine e Stengers

---

<sup>9</sup> Trata-se daqueles turbilhões surgidos a partir de “um certo limiar de temperatura” (ALLIEZ: 1996, nota 190), a *instabilidade de Bénard*, e que distribuem em células regulares e coerentes a camada líquida aquecida permanentemente. Alliez lembra ainda que é a partir da descrição dessas células de Bénard em termos de emergência da complexidade que se dará, no “Entre o tempo e a eternidade”, a montagem das noções de ruptura de simetria, de correlação, de turbulência, de evolução caótica e de estrutura dissipativa.

transpõem para a mecânica quântica o raciocínio que levou, a partir da dinâmica clássica, da noção de trajetória reversível a uma evolução dinâmica intrinsecamente irreversível. Enquanto na dinâmica newtoniana é o equilíbrio que impede a flecha do tempo de produzir efeitos observáveis, na mecânica quântica é a interação entre o átomo e o campo magnético que se revelará um caso particular, o único a sustentar a descrição reversível. Os físicos chamam de “constante de estrutura fina” aquilo que faz do átomo essa “estrutura estável” que somente de modo quase-imperceptível é marcada pela irreversibilidade da qual participa.

Ora, também os cosmólogos, prossegue Alliez, acreditam num universo morno que se esfria progressivamente desde um passado infinitamente quente, em que a situação inicial era a de um ponto sem extensão, cuja densidade e temperatura apresentam um valor infinito – ponto no qual a matéria-energia estaria concentrada. No momento morno no qual nos encontraríamos é possível detectar a existência dessas estruturas estáveis que são os átomos. Portanto, esse mesmo elemento termodinâmico que encontramos na mecânica quântica terá um papel fundamental na cosmologia. Sua descrição, baseada na teoria da relatividade geral, também aparece como reversível e determinista “na medida em que depende do ‘princípio cosmológico’ que estipula um universo uniforme e isotrópico, em que a matéria determina a ‘curvatura’ do espaço-tempo” (ALLIEZ: 1996, p.130). A evolução cosmológica será denominada adiabática, pois se espera que conserve a entropia universal de uma matéria-energia dada naquele ponto sem extensão infinitamente denso e quente. Por se tratar de uma matéria-energia dada, ou seja, que não implica sua produção num processo irreversível de criação, a evolução cosmológica, diz Alliez, é “tributária de uma hipótese fenomenológica dominada pela geometria” (Idem).

É difícil aceitar a idéia de uma *matéria-energia dada* para explicar a evolução de um universo, rico em entropia, em termos de evolução adiabática, quer dizer, conservando a energia. “O problema da origem do Universo exigia, por esse único motivo, sair do quadro do programa Cosmológico de Einstein, para ligar, sem delongas, irreversibilidade e criação” (Idem, p.131). Um mecanismo criador de entropia precisa ser considerado.

Com efeito, a importante noção, trabalhada por Prigogine e Stengers, de *ruptura de simetria entre matéria e espaço-tempo* entra em cena. A matéria é portadora da entropia do universo na medida em que se apresenta como produto de uma criação irreversível e de um mecanismo de instabilidade dissipativo (outra noção fundamental). No começo era a diferença, mas não se pode dizer que essa diferença tenha começado, sendo ela a afirmação da necessidade da contingência, do acontecimento. *Não uma matéria-energia dada já pronta na forma de um possível que se atualizaria num processo absolutamente reversível, mas a instabilidade de um Universo primordial vazio a maneira de um virtual.*

Esse vazio quântico não é uma privação, mas uma flutuação marcada pelo selo do múltiplo, na medida em que contém em potência todas as partículas possíveis que, sem parar, surgem para desaparecer imediatamente, por não catalisar uma energia positiva equivalente à massa dessas partículas. Sublinhemos que as flutuações quânticas do vazio podem induzir a instabilidade criadora do Universo (vazio) e quebrar a estrutura espaço-temporal (puramente geométrica), se aparecer uma partícula virtual de massa superior a um limiar determinado, correspondendo à massa dos ‘mini-buracos negros’. Assim como o processo de nucleação que preside à cristalização de um

líquido, se desencadeará um *processo cooperativo altamente não-linear* que transforma a energia negativa do campo gravífico em energia positiva de matéria, que terá por consequência uma curvatura do espaço-tempo que induz, por sua vez, a materialização de outras partículas... (Idem, p.132).

O que sobressai nesse processo? Pensamos que não seja um possível que se atualizaria num esquema absolutamente reversível e determinado segundo uma imagem inicial dada, mas que, na verdade, foi retrojetada do presente em direção ao passado. Processo inteiramente midiático na medida em que exclui a diferença sem começo em nome de um começo que nada é senão a imagem retrojetada do presente no passado. Ao contrário, trata-se de um virtual que se atualiza num percurso de realização irreversível e criador. Da reversibilidade para a irreversibilidade, há uma verdadeira transmutação da orientação do pensamento, na medida em que vamos da imagem de um Universo Possível/Dado a um Universo Virtual sem imagem. Uma passagem do ser ao devir. “O devir *preexiste* ao ser, que ele provoca, mobiliza, no seu movimento proto-ontológico de heterogênese” (Idem: p.132).

Elaboramos essa longa quase-transcrição do comentário de Eric Alliez a respeito do “Entre o tempo e a eternidade”, para nos aproveitarmos de sua consideração final sobre a articulação das noções de instabilidade e de acontecimento que dão “um sentido não fenomenológico à flecha do tempo” (Idem). Trata-se de apontar para novas orientações do pensamento a partir desse ponto de *impossibilidade da fenomenologia*, também nas ciências “de ponta” ou “duras”, a maneira de abandono de qualquer pretensão a uma unificação determinista e reversível encarnada numa Urdoxa propriamente como opinião científica que

consiste, como bem mostraram Deleuze e Guattari em “O que é a filosofia?”, ora na previsão determinista como comunicação das informações iniciais (o deus de Laplace), ora na avaliação probabilística como comunicação das informações de grande escala (o demônio de Maxwell) (cf. DELEUZE & GUATTARI: 1992, p.181).

A nova orientação de que falamos, o de um pensamento da diferença na filosofia, aparece, em toda sua suficiência e autonomia, no plano científico como “abertura sistemática das ciências ‘duras’ à questão do devir” (ALLIEZ: 1995, p.132). Mas essa autonomia não quer dizer que não haja correlação (não determinação) entre a orientação filosófica e a científica, pois se por um lado, no que se refere a essa orientação na ciência, “ela significa a reintegração do essencial da utopia bergsoniana no próprio seio da objetividade físico-química” (Idem, p.133), no que diz respeito à filosofia, não se trata de uma ruptura com o princípio de razão suficiente que significa menos abandono das causalidades (dos fundamentos pelo saber pós-moderno) do que “o alargamento da causalidade no sentido de uma verdadeira criação do atual a partir do virtual” (Idem)?

A fenomenologia aparece, então, como a convidada filosófica nesse estranho encontro entre a ciência e a opinião no jantar dóxico na mesa da termodinâmica (onde, no que toca à questão do tempo, ao sentido físico do acontecimento, ou melhor, seu não-sentido, a dinâmica clássica, a mecânica quântica e a Relatividade aparecem como trindade encarnada da unidade da personagem termodinâmica). É nas considerações de Deleuze sobre esse encontro, no que ele significa para a experiência do pensamento, que poderemos tirar algo que diz respeito diretamente à experiência da comunicação. Ainda a questão, o que se passou nesse encontro?

Em relação ao exercício do pensamento, trata-se de um encontro entre a ciência, o bom senso e a Filosofia. É, ainda, em pleno final do século XIX, o velho tribunal e a continuação do julgamento de Deus e a condenação da diferença.

A termodinâmica foi o forno potente dessa liga. Estabelecia-se um sistema de definições de base, dando satisfação a todo mundo, até mesmo a um certo kantismo: o dado como diverso; a razão como tendência à identidade, processo de identificação e de igualização; o absurdo ou o irracional como resistência do diverso a essa razão identificante. As palavras ‘o real é racional’ encontravam aí um novo sentido, pois a diversidade tendia a reduzir tanto na Natureza quanto na razão (DELEUZE: 1988, p.358).

Quer dizer, a diferença não formava nem uma lei da natureza tampouco uma categoria do espírito, não consistia nem numa diferença em si, nem numa repetição para si, não passando de uma diversidade a ser reduzida pela mediação da razão. É inevitável não ver na descrição de Deleuze sobre o modo como a opinião (o bom senso e o senso comum) se insere na ciência e na filosofia, os elementos que nos permitem mostrar o funcionamento de uma máquina de comunicar acoplada à própria máquina de pensar.

Retomando a indicação de Hegel, Deleuze afirma que o bom senso “é a verdade parcial na medida em que a ela se junta o sentimento do absoluto” (Idem, p.359). O bom senso é distribuidor e, ignorando que há plenas distribuições da loucura, ele supõe a loucura, a louca diferença, para vir em segundo lugar corrigir o que há de louco na distribuição prévia.

Uma distribuição é conforme ao bom senso quando tende por ela mesma a conjurar a diferença no distribuído. É somente quando se supõe que a desigualdade das partes se anula com o tempo e no meio que a repartição é efetivamente conforme ao bom senso ou segue um sentido que é dito bom (Idem, p.359).

É um problema termodinâmico, mas é necessário dizer que termodinâmico se diz do modo de funcionamento de uma máquina de comunicar? Com efeito, num campo de forças, seja ele qual for, físico-químico, orgânico, simbólico, campo de diferenças intensivas, de intensidades, tal como se constitui o plano da natureza, a máquina midiática se instala para anular a diferença. O bom senso, apontado por Deleuze, não é uma das engrenagens que compõem essa máquina? Levando-se em conta as considerações desse pensador, somente podemos dar um sim a essa questão.

Se ele [o bom senso] vem em segundo lugar, é porque supõe a louca distribuição – a distribuição nômade, instantânea, a anarquia coroada, a diferença. Mas ele, o sedentário e o paciente, que dispõe do tempo, corrige a diferença e a introduz num meio que deve levar à anulação das diferenças ou à compensação das partes. Ele próprio é o ‘meio’. (...) Ele multiplica as mediedades e, tal como o demiurgo de Platão, não pára de, pacientemente, conjurar o desigual no divisível. O bom senso é a ideologia das classes médias, que se reconhecem na igualdade como produto abstrato (Idem, p.360).

É chegada a hora da pesquisa em comunicação abandonar sua parábola teórica em torno da questão dos suportes técnicos dos processos de mediação atuais – as mídias, no sentido corrente – para problematizar a comunicação num campo de forças constitutivas, ou seja, no nível das condições de toda experiência real, num plano virtual em que se dão os processos de *ontogênese* de tudo o que há, ou seja, *o vir-a-ser da existência dos entes atuais*. A máquina midiática é tão somente um desses processos tal como ele se dá no plano virtual, mas que consiste precisamente em introduzir esse plano num meio que deve levar à anulação das forças imediatas, que só são imediatas porque se comunicam imediatamente, constituem sua comunidade na diferença. Termodinâmico é o funcionamento dessa máquina instalada no plano da natureza que é o das forças imediatas, sejam elas quais forem. Opinião é como ela se apresenta no exercício científico e filosófico, após seu acoplamento à máquina de pensar.

Não é, portanto, a máquina midiática, tendo em vista o apontamento de suas engrenagens a partir das considerações de Deleuze sobre o bom senso e o senso comum, um modo de experiência da comunicação, uma máquina de comunicar particular, combinando-se com a experiência do pensamento dita representacional, a máquina de pensar representacional? Na termodinâmica, não temos o efeito do funcionamento dessa máquina midiática de comunicar no exercício científico do pensamento?

Célebres páginas de Boltzmann comentam esta garantia científica e termodinâmica do bom senso; elas mostram como, num sistema parcial, identificam-se de um lado, passado, improvável, diferença e, de outro, futuro, provável e uniformidade. Esta uniformização, esta igualização, não se faz somente em cada sistema parcial, mas é

sonhada de um sistema a outro, num bom senso verdadeiramente universal, isto é, que junta a Lua à Terra e o sentimento do absoluto ao estado das verdades parciais. Mas (como mostra Boltzmann) esta junção não é legítima, assim como esta síntese do tempo não é suficiente (Idem, p.361).

Essa busca de uniformização pelo termodinâmico desdobra o exercício dóxico tal como ele se apresenta no encontro da ciência com a opinião. A opinião propriamente científica é aquela que nos apresenta uma imagem da ciência assentada no sonho da unificação de suas leis e que “ainda hoje procuraria uma comunidade das quatro forças” (DELEUZE & GUATTARI: 1992, p.180). Trata-se do velho “ideal científico de um conhecimento dedutivo que procede a partir da análise *a priori* dos conceitos ‘claros e distintos’ formados pelo entendimento” (ALLIEZ: 1994, p.21), conhecimento este que não é outra coisa que não a Urdoxa, opinião originária que afirma existirem no sujeito “formas *a priori* cuja coerência com os dados brutos provenientes do mundo é suficientemente verificada pela experiência” (Idem, p.52). Tal é a configuração da mesa termodinâmica onde se encontra um modo de funcionamento da ciência, caracterizado pela ambição religiosa de unificação, e uma imagem da filosofia, como gosto pela instauração de um plano transcendente e a conseqüente anulação do ser da natureza, enquanto potência imanente, num conceito abstrato. O que está em questão não é nem a Ciência nem a Filosofia, mas o funcionamento de uma máquina midiática de comunicar que, acoplada a máquina de pensar, se apropria do exercício científico e filosófico do pensamento para lhes instituir um bom senso e um senso comum – toda uma comunicação termodinâmica é instaurada entre o pensamento e a vida.

O que é primeiro é uma Comunidade Midiática na qual ciência e filosofia são operadas midiaticamente.

Objetar-se-á que se trata da imagem termodinâmica retroprojetada sobre a comunicação. Mas não acompanhamos as conclusões de E. Alliez, referentes ao “Entre o tempo e a eternidade”, para apreciar uma transmutação que vai da reversibilidade à irreversibilidade? Se o que se passa é justamente a transmutação, qual é seu elemento? Pensamos que seja precisamente a emergência dos contornos – somente apreciáveis a partir de novas orientações do próprio pensamento – de uma máquina instalada na máquina de pensar, ditando uma orientação midiática, termodinâmica e reversível, na relação do pensamento com a vida, ou seja, na relação da diferença com a diferença – qual seja essa orientação, aquela que neutraliza a diferença colocando-a como diversidade da vida, previamente, a ser controlada e corrigida pela identidade de um pensamento reto, segundo sua imagem pré-filosófica edificada segundo um sentido que é bom e comum. Responderemos, portanto, à possível objeção afirmando que não se trata de uma imagem termodinâmica retroprojetada sobre a comunicação, mas da hipótese de uma máquina midiática de retroprojeção do possível sobre a multiplicidade das forças diferenciais e imediatas, enquanto processo de identificação racional, ou tendência da razão para a identidade, enfim, enquanto funcionamento de um modo de comunicação entre o pensamento e a vida, entre a cultura e a natureza, entre ser e devir, sendo a mediação precisamente a operação de cesura prévia entre esses termos, no que ela instaura a diferença somente para excluí-la no processo inclusivo e identificatório do fazer pertencer termodinâmico – antropomorfismo do “a natureza é racional” como forma lógica necessária excluindo a contingência, como opinião científica, Urdoxa, “opinião universal liberal como consenso, sob o qual se encontram as percepções e afecções cínicas do capitalista em

pessoa” (DELEUZE & GUATTARI: 1992, p.130). Imagem da ciência cujos caixilhos foram irreversivelmente rachados pela *nova aliança* entre pensamento e vida, entre ser e devir, entre o tempo e a eternidade, tornada sensível por Prigogine e Stengers. Não é a *nova aliança* o anúncio de uma comunicação cujo funcionamento não se reduz à mera mediação, o surgir intempestivo de uma ciência sem imagem?

### **1.3.3 – A máquina midiática na comunicação.**

Eric Alliez comenta a *constituição moderna*, tal como a coloca em questão Bruno Latour. Ela se refere à separação entre, de um lado o sujeito de direito (política) e de outro o objeto de conhecimento (ciência). Ora, é ainda o modo de se levar adiante a grande divisão entre razão e opinião. A constituição moderna, portanto, diz Latour, nada é senão esta “separação entre o poder científico encarregado de representar as coisas e o poder político encarregado de representar os sujeitos” (citado em ALLIEZ: 1996, p.122). Igualmente distante da epistemologia e da sociologia das comunidades científicas, Latour elimina a discussão em torno de uma ciência pura (assunto da primeira), e de seus “desvios humanos demasiado humanos” (assunto da segunda). Ora, é mesmo na grande divisão entre política e ciência que Isabelle Stengers, retomando Latour, vê uma “exigência política” que está na ordem constitutiva das ciências modernas.

Assim analisadas, as práticas científicas não requerem mais um suplemento de alma, mas uma politização explícita que exige o diagnóstico dos poderes que conferem uma autoridade geral a certos enunciados científicos. É que essa validação só pode se dar como

‘fundação científica’, na medida em que tende a desligar esses enunciados dos lugares, sempre singulares e ativamente seletivos, onde se inventaram as provas e se experimentaram os eventos que os diferenciaram da opinião... (ALLIEZ: 1996, p.123).

Tal modo de ver a invenção das ciências modernas remetem-nas à ordem do acontecimento e não à do direito. Dedicando seu livro “A invenção das ciências modernas” a B. Latour e a F. Guattari, “em nome de um encontro que não ocorreu”, conforme dedicatória, Isabelle Stengers afirma que “estamos sob o peso da invenção de outro modo de fazer política, que faz a integração do que a cidade [grega] havia separado, os assuntos humanos (*práxis*) e a gestão-produção das coisas (*téchne*)” (2002: p.198). Uma política como heterogênesse, tal como Guattari a caracterizava, como “*fonte de relançamento processual*” (ALLIEZ: 1996, p.124), como atividade que repõe em questão toda distribuição hierárquica/hierarquizante dos corpos em lugares e funções, que remete, como bem coloca Jacques Rancière, esta distribuição “a sua contingência, a sua ausência de fundamentos” (citado por ALLIEZ: 1996, p.120). Trata-se de política aqui como abertura radical a modos de subjetivação como sendo todo processo de desidentificação com a ordem hierárquica estabelecida e de refiguração do campo da experiência.

Não se trata de uma questão de pensamento tão somente, do mundo do sentido, mas da comunicação entre o pensamento e a vida, entre o mundo do sentido e o mundo do ser como sendo um só na sua diferença, de uma comunidade entre um e outro só tornada possível pelo ultrapassamento de uma máquina midiática que opera por inclusão exclusiva, por meio de uma transmutação efetiva, estética, ética e política. A comunicação está na primeira ordem no que se refere a essa transmutação, pois entre o pensamento e a vida,

entre natureza e cultura, entre ser e devir, a única comunidade possível foi a midiática cuja máquina opera em termos filosóficos, científicos, éticos, estéticos e políticos – ou seja, ontológicos, epistemológicos e práticos. Trata-se de pensar doravante não as condições de comunidade possível a ser construída por visionários sob a sombra do Grande Comunicante, mas de maquinar a experiência de comunidade real fundada na diferença imediata e na necessidade de sua contingência, que não opere pela necessidade identitária de exclusão da contingência. A transmutação implica no salto de uma comunicação termodinâmica/midiática para uma comunicação flutuante/imidiática.

A partir dessas idéias precedentes, é preciso elaborar algumas considerações, não sem um cariz deliberadamente extemporâneo, sobre a operação da máquina midiática na própria comunicação, pois acreditamos que o Grande Comunicante Midiático, em suas diversas operações, como imagem piedosa da ciência (a opinião como *Urdoxa* científica), como imagem pré-filosófica da filosofia (a *doxa* como imagem moral), como conceito inclusivo de espécie na política (a comunidade como pertença dos que não pertencem), não encerre tudo o que o comunicar pode. A comunicação pode mais do que estabelecer a mediação. Mas o que cabe, de fato, a um e a outro?

É o caso de partirmos da democracia como ideal de uma comunidade fundada no consenso, no pleno exercício da opinião *livre*, do bom senso e do senso comum. Não é a questão mais contemporânea, a de uma concepção da filosofia como diálogo democrático, após as ondas analítico-americana e fenomenológico-continental, de uma ciência cujos critérios de verdade foram absorvidos pelos do consenso através da fórmula intersubjetiva, após a avalanche de um saber pós-moderno aliado ao tema da racionalidade comunicacional, mas também a de uma política como “democracia sem *demos*” da qual nos fala Alliez?

Reduzida a uma ‘adequação sem resto entre as formas do Estado e o estado das relações sociais’, regulada pela relação especular da norma jurídica com a livre empresa, é a idéia de uma democracia sem *demos* que progride na identificação declarada da política à gestão do capital e do mercado. É a pós-democracia que J. Rancière nos dá a pensar como dependendo de uma ‘constituição policial da comunidade’ (...) (ALLIEZ: 1996, p.120).

É a identidade normativa perpassando ciência, filosofia e política na medida em que essa identidade é o efeito de uma máquina que produz, do molecular ao cósmico, mediante operações cuja funcionalidade não encontraremos no plano dos seres constituídos e atuais, mas no plano constitutivo pré-individual cujas forças virtuais justamente se dinamizam e se estabilizam graças à ação de máquinas, em torno de máquinas, ao mesmo tempo abstratas e concretas, segundo um empirismo transcendental que se torna superior no momento em que dispõe de um método que nos dá as condições da experiência real, nesse plano que antes perdíamos por conta do ideal de um conhecimento que quanto mais abstrato mais nos afastava das coisas reais. É perante avalanches e ondas que, pelo caminho da “impossibilidade da fenomenologia” e da recusa de uma via “(pós)-analítica” do estilo e da clareza, E. Alliez elabora seu Relatório sobre a filosofia contemporânea na França que é, num só tempo, diagnóstico e intervenção. Diagnóstico de uma identidade da filosofia francesa propriamente “contemporânea”.

Da retomada da crítica bergsoniana das filosofias da consciência por Merleau-Ponty no quadro de sua crítica do idealismo transcendental de Husserl, à desconstrução derridiana da fenomenologia, ‘metafísica da presença na forma da idealidade’, como filosofia da vida, projetando um espectro cujas extremidades se dividiriam hoje entre Deleuze e Badiou, impôs-se assim um campo de pesquisas cuja aposta, em toda a diversidade de seus procedimentos, é simplesmente a de libertar a razão do triângulo mágico Crítica – Positivismo lógico – Fenomenologia transcendental (ALLIEZ: 1996, p.57).

Não se trata, nesse encaminhamento que se constitui como identidade contemporânea da filosofia francesa, de ir junto com as discussões intermináveis em torno de um suposto fim da filosofia ou da metafísica ou de se coadunar a uma razão moral comunicacional. O que está em jogo, pelo menos com o “espectro” Deleuze-Foucault-Guattari, é uma razão como “ética-estética” da existência que, não se importando com a suposta dissolução do sujeito, com a ladainha pós-moderna em torno do fim dos fundamentos, constitui sua identidade em torno de uma nova coerência e de uma ordem irreduzível a qualquer princípio hierárquico/hierarquizante, mas assentada sobre um *princípio de razão contingente*.

Mas o Relatório é também uma rigorosa intervenção, pois funda sua criação num ato de resistência do pensamento a uma escolha que se apresenta como necessária, mas diante da qual se desencadeia um processo de subjetivação, nesse trabalho de Alliez, mediante a desidentificação com a “política policial” subjacente a essa escolha, denunciando sua ausência de fundamento, ao mesmo tempo em que a remete à necessidade da contingência como seu fundamento singular, assim como aponta para uma reconfiguração da experiência

do pensamento a partir da identidade ali desenhada. Mas que escolha é essa e perante a qual só nos resta resistir por meio do ato de criação, inclusive e mais do que tudo, no que se refere às considerações sobre a comunicação entre o pensamento e a vida?

Eis aí, é preciso notar, a última definição da filosofia ‘analítica’ (pós-quiniana) e o primeiro requisito do ‘novo paradigma’: aquele de uma razão comunicacional no horizonte do qual, *tornando-se prática*, a postulação de um ‘fundamento último’ deixaria de ser dogmática para situar-se instantaneamente sob o signo de um pensamento *pós-metafísico*. Idênticos seriam, portanto, os destinos desse estilo comum (ou *do comum*), e da democracia: *There is no other game in town* e ‘nós’, filósofos da suspeita, seríamos os últimos a ignorá-lo. Entre obscurantismo de vocação terrorista e ética da clareza, poderão constranger-nos a escolher, com, fundadas razões, pelas vias da argumentação e do apelo à opinião pública (ALLIEZ: 1996, p.54-5).

Nessas duas citações de Alliez, gostaríamos de ressaltar dois pontos que tocam diretamente a problematização da comunicação desenvolvida nessa dissertação, quais sejam esses pontos, o da identidade da filosofia francesa contemporânea se constituindo em torno do que Alliez caracteriza como filosofia *da vida*, e o dos destinos idênticos da democracia e do estilo *do comum* do paradigma da razão comunicacional. Começemos pelo último. Ora, de um destino a outro, a identidade, ou a semelhança, deve ser remetida à *heterogeneidade do mecanismo de produção* que tornou real essa identidade.

O virtual tem a realidade de uma tarefa a ser cumprida, assim como a realidade de um problema a ser resolvido; é o problema que orienta, condiciona, engendra as soluções, mas estas não se assemelham às condições do problema. Bergson também tinha razão ao dizer que, do ponto de vista da diferenciação, mesmo as semelhanças que surgem nas linhas de evolução divergentes (por exemplo, o olho como órgão ‘análogo’) devem ser, primeiramente, referidas à heterogeneidade do mecanismo de produção (DELEUZE: 1988, p.341).

Com efeito, democracia (política), racionalidade comunicacional (ciência) e moral da discussão (filosofia), mídias e informação (tecnologia) não constituem precisamente soluções, ou os desdobramentos mais contemporâneos, que foram engendradas por um problema, mas que enquanto tais, enquanto soluções atuais e constituídas, não se assemelham às condições do problema, condições propriamente virtuais e constitutivas, ou seja, ontológicas? Cremos que as considerações sobre a comunicação não devem ser confundidas com as interrogações possíveis em torno do plano das soluções, mas que, antes, devem ser lançadas no plano constitutivo dos problemas. Colocar um problema comunicacional, dessa maneira, seguindo um método empírico-transcendental, consiste em remontarmos das soluções atuais para as condições do problema que as engendrou, em relação às quais não há semelhança possível, posto que não estaremos trabalhando com formas constituídas (a democracia, a racionalidade comunicacional, a moral da discussão, etc.), mas com forças constituintes, ou seja, com máquinas produtivas cuja descrição não deve ser a retroprojeção de uma imagem atual sobre o plano virtual (a mediação opera em

todas aquelas formas que arrolamos, mas não se assemelha a elas enquanto força ou máquina).

Essa orientação da problematização, nesta dissertação, desemboca justamente no primeiro ponto que queríamos comentar. De fato, tal orientação se alia a uma filosofia da vida, na medida em que, ao colocar o problema comunicacional, reivindicamos a heterogeneidade do mecanismo de produção do que se entendeu por comunicação até hoje, ou seja, a compreensão de que comunicação é mediação, seja ela qual for. Com isso, abrimos o pensamento para a experimentação e para a criação, e toda vez que há criação, há vida. Portanto, problematizar a comunicação consiste, na radicalidade da idéia de problema, em buscar as linhas que tornem real uma experiência da comunicação que até então era obliterada pela cristalização de uma comunicação que, justamente perdeu sua potencialidade, foi esvaziada de seu conteúdo ontológico, de sua força virtual, por conta de uma forma constituída que se universalizou, perdendo sua singularidade, a sua ausência de fundamento, a necessidade da contingência que a criou. A desidentificação da forma da comunicação atual nada é senão remetê-la a heterogeneidade do mecanismo de sua produção de modo a detectar o funcionamento de uma máquina na própria zona da experiência comunicacional. Evitaremos o equívoco, portanto, de fazer da comunicação o objeto da crítica a todas as manifestações dessa máquina em diversos registros, o filosófico, o científico, o político, o tecnológico, para em seguida, após constatar sua presença integral em todos os registros, decretar a morte da comunicação ou o silêncio. Tal crítica se contenta em destruir a forma atual da comunicação em todas as suas manifestações. É o ressentimento e o ódio que move críticas desse tipo e não o pensamento. Por que? Pelo fato de que, ao se contentar em destruir a comunicação pelo decalque de suas manifestações empíricas, essa espécie de crítica não se dá o trabalho de partir da imagem da comunicação

constituída para a referir a zona problemática onde estão as condições que a engendraram e que não são como um espelho a refletir inversamente a imagem, tampouco uma tela para a retroprojeção da imagem decalcada, mas são sim as forças maquínicas que engendraram a imagem.

Eis que nesse ponto *a experiência da comunicação estranhamente se cruza com a experiência do pensamento*. Ora, por um lado, o pensamento que teima em retrojetar no campo virtual a mera imagem que já está dada no plano atual não é justamente aquele cujas orientações são ditadas pela imagem moral do pensamento, tanto como imagem pré-filosófica da filosofia, quanto como imagem determinista da ciência? Tal pensamento não renuncia à criação precisamente para se erigir sobre o re-conhecimento, se nega a criar, enfim, não nega a vida (no que está consiste na imanência do ato de criação, na contingência, no acontecimento)? O pensamento da representação não é aquele que nega a imanência das forças criadoras para instaurar seu domínio na autoridade de uma forma constituída transcendente? Por outro lado, a comunicação que funda a pertença (o comum) na mediação não é precisamente aquela que se caracteriza pela operação de inclusão exclusiva? Essa comunicação não renuncia a uma experiência imediata das forças e das diferenças para se fundar sobre o estabelecimento do comum a partir das formas médias? Essa comunicação não nega a potência imediata da vida para se erigir como princípio termodinâmico de redução das diferenças que só são reconhecidas na medida em que se afirma que elas se negarão com tempo suficiente? Há um *estranho cruzamento* nesse ponto que faz com que o pensamento que se nega em ir além do plano das formas constituídas exclua o plano virtual que força o pensamento a pensar, como diria Deleuze, o impensável do pensamento, a vida do pensamento, lá onde a repetição mais potente é aquela que repete o máximo de diferença, lá onde o pensamento se comunica imediatamente com a vida.

Nesse ponto de cruzamento detectamos o funcionamento acoplado de uma máquina de pensar e uma máquina de comunicar. Querendo pensar o funcionamento de uma máquina na zona problemática da experiência da comunicação, descobrimos a operação dessa máquina na própria experiência do pensamento. Tanto melhor, podemos não somente pensar um modo de comunicação, mas comunicar um outro pensamento, pois percebemos que o empirismo se torna superior quando podemos aceder ao plano diferencial/virtual (problemático/transcendental) no que este engendra as coisas empíricas: é o pensamento que se torna criador na medida em que se comunica imediatamente com a vida, denunciando uma imagem do pensamento que se apartava da vida, mas é também a comunicação que se transmuta na medida em que torna sensíveis imediatamente as máquinas na vida, as máquinas vivas, denunciando inclusive a máquina midiática de comunicar como aquela que tornava possível a imagem do pensamento se alimentando de uma vida apartada, a imagem do pensamento que pôde viver da exclusão da vida pela projeção da imagem, uma máquina cuja operação tornava imperceptível a imagem do pensamento “*remetendo a transcendência a uma imanência da qual nega a existência e mesmo a possibilidade, mas da qual vivem*, que, um dia, ‘tornou os modernos invencíveis’<sup>10</sup>” (ALLIEZ: 1996, p.122, citação de B. Latour).

A pergunta inicial era: o que cabe à comunicação e o que cabe à mediação? Resposta: a máquina midiática flutua acoplada à máquina representacional no ponto de entrecruzamento da experiência da comunicação com a experiência do pensamento. Mas uma experiência e outra não se reduzem a esse ponto de acoplamento, ao contrário, são

---

<sup>10</sup> A detecção das máquinas já é o bastante para percebermos que não são os modernos, exatamente, os invencíveis, mas a própria espécie que se engendrou dessas máquinas. Pois as máquinas, enquanto virtuais, são por isso mesmo, ontogenéticas.

linhas virtuais e vivas, problemáticas, são multiplicidades livres e anárquicas. É no campo de comunicação do pensamento com a vida que se funda o pensamento criador como multiplicidade de multiplicidades (imidiação ou *onto-etologia* enquanto afirmação da imanência como imanente a si) ou que se institui o pensamento representacional como oposição do uno e do múltiplo (mídiação ou *onto-teologia* enquanto afirmação da imanência como imanente a uma instância superior). Como esse campo é o da ontogênese, por excelência, o do vir-a-ser da existência, onde se desencadeiam os processos de individuação intensiva, temos nele o grau zero da política, da filosofia, da ciência e da arte, cuja existência se desdobrará oscilando ora próximo do morno termodinâmico, ora próximo da ordem irreversível. De uma oscilação a outra a variação é sentida como verdadeiros terremotos comunitários-comunicacionais em que o que está em jogo é o vir-a-ser da existência, a potência do Comum como individuação intensiva, como ontogênese aberta, ou vir-a-ser da espécie, a comunidade fechada do *homo sapiens*, como antropogênese. Não se trata de dois departamentos do campo de forças, mas de uma forma antropogenética que se cristalizou sobre as linhas desse campo ontogenético. É verdade, por isso mesmo, que a humanidade tem um devir, pois que a forma de quando em quando é ameaçada e desviada por verdadeiras linhas de fuga anômalas, a ponto do humano não reconhecer esse incomunicável inumano que, no entanto, se comunica imediatamente com a vida. Falaremos desses devires-inumanos no homem, no último capítulo da segunda parte desta dissertação.

## **2. Reversão da representação nas ciências da comunicação.**

Nos capítulos precedentes, que constituem o primeiro momento de nossa dissertação, trabalhamos na linha crítica que fala de uma intersecção entre um modo de comunicação dado como midiático e uma experiência do pensamento erigida sobre a representação. O cruzamento entre estes dois lugares, o da comunicação e o do pensamento, era fundado pela mediação, sobre a qual elaboramos uma reflexão que nos deu os elementos para apontar o que denominaríamos de sistema representacional da comunicação ou, o que dá no mesmo, sistema da comunicação midiática. Esse sistema, ademais, constituiria o substrato fundamental daquilo que se pode entender como sendo pesquisa em comunicação (reunindo diferentes disciplinas e campos científicos para abordar o fenômeno comunicacional).

Mas qual é a operação fundamental desse sistema? Antes de qualquer coisa, pensamos que seja ele o elemento constitutivo de um espaço da comunicação em que a comunicabilidade é determinada como mediação. Contudo, e mais importante, isso não se dá senão na medida em que esse sistema implica, ele mesmo, um espaço do pensamento em que o pensar é determinado como representação. E o que parecia, portanto, constituir dois espaços nada mais é que dois planos de um mesmo espaço ou sistema representativo e midiático, dois componentes de uma mesma máquina midiática: um plano como experiência midiática da comunicação e um plano como experiência representacional do pensamento. Ambos se pressupõem, pois são articulados segundo uma mesma *tendência do pensamento*. De onde ser possível a permuta que nos dá os dois planos como que

coincidindo na imanência de um só sistema representativo e midiático: a comunicação representacional e o pensamento midiático.

Tendo isso em vista, propomos aprofundar essa permuta no que ela é essencial para se entender o desenvolvimento da pesquisa em comunicação, desde as teorias clássicas da comunicação até as críticas contemporâneas e as abordagens do que se convencionou chamar de pós-moderno, como meio de desdobrar uma crítica efetiva da comunicação representacional numa crítica do próprio pensamento midiático. Com isso, preparamos o terreno para afirmar os elementos que irão compor um outro plano da comunicação, a partir de uma tendência do pensamento caracterizada como diferencial. Quer dizer, a crítica levada a cabo até o momento como negação do conceito de comunicação midiática (sistema de comunicação representacional) nada faz senão preparar o terreno para a afirmação de um conceito de comunicação imidiática (sistema de comunicação diferencial).

No primeiro item, será abordada a representação perpassando as teorias da comunicação e constituindo o espaço em que se dão os estudos sobre o fenômeno comunicacional e, ao mesmo tempo, introduzimos o elemento de reversão da representação nas ciências da comunicação, a partir da potencialização da crítica elaborada por M. Serrano no plano epistemológico. Já no segundo item, se aprofunda o problema da mediação num plano, ao mesmo tempo, ontológico e pragmático, retomando aspectos importantes dos capítulos precedentes, de modo a apontar a articulação que nos dá, num só espaço fundador, a comunicação representacional (plano pragmático) e o pensamento midiático (plano ontológico) atravessando e constituindo de modo imanente a pesquisa em comunicação (plano epistemológico).

## 2.1 – M. Serrano e a inversão: o plano epistemológico.

O ideal da representação tal como ele se manifesta no domínio científico faz com que a zona problemática das questões ontológicas seja esvaziada, de modo que o problema seja reduzido a interrogações cujo campo de resolubilidade irá coincidir plenamente com o campo empírico das respostas regionais e particulares. Com isso, o conceito é confundido com a proposição científica ou substituído por uma proposição lógica. À filosofia é relegada a tarefa de formar conceitos como opiniões cuja função seria meramente refletir a produção científica.

A confusão do conceito com a função é ruíosa sob diversos pontos de vista para o conceito filosófico. Ela faz da ciência o conceito por excelência, que se exprime na proposição científica (o primeiro prospecto). Substitui o conceito filosófico por um conceito lógico, que se exprime nas proposições de facto (segundo prospecto). Deixa ao conceito filosófico uma parte reduzida ou degenerada que ele forma no domínio da opinião (terceiro prospecto), pondo em jogo a sua amizade com uma sabedoria superior ou uma ciência rigorosa. Mas o conceito não tem o seu lugar em nenhum desses três sistemas discursivos (DELEUZE e GUATTARI: 1996, p.133).

Uma vez identificada essa confusão e baseado no encadeamento de idéias que tentamos estabelecer ao longo desse trabalho, pensamos que conseguimos demonstrar de que modo

as respostas, dadas particularmente em cada domínio empírico para a interrogação sobre *o que é comunicar?* pretendem se passar por um único “caso de solução” possível e, dessa maneira, expor o problema da comunicação representacional/midiática no plano das pesquisas sobre o fenômeno comunicacional (se há comunicação, então ela só pode ser lingüística, ou signica, ou biológica, ou social, etc.).

Entretanto, essas respostas particulares pouco dizem sobre a comunicação de fato, embora pretendam ser a última palavra sobre ela, de direito. A lingüística é que deve tratar da comunicação, já que comunicar é um fenômeno de linguagem; a sociologia é que deve ter a comunicação como objeto, já que ela é social; a semiótica é que deve ser a ciência da comunicação, já que o processo semiótico é fundamentalmente representacional e, portanto, comunicacional; ou então são as ciências biológicas que melhor entendem o fenômeno comunicacional, pois basta estar vivo para se comunicar.

No caso da lingüística, por exemplo, observamos o esforço de R. Jakobson em fazer coincidir os “signos binários” (bits) da teoria da informação – a qual “define a informação seletiva de uma mensagem como o número mínimo de decisões binárias que permitam ao receptor reconstruir aquilo que precisa extrair da mensagem, com base nos dados já a sua disposição” (JAKOBSON: p.74) – com os “traços distintivos” da linguagem, particularmente na comunicação verbal, cuja pesquisa vinha sendo desenvolvida, pelo próprio Jakobson em sua fonologia calcada nos invariantes relacionais.

Já as ciências sociais reduzem o fenômeno comunicacional à interação simbólica e, dessa maneira, abre o caminho para fazer da comunicação um atributo que torna o humano discernível, posto que é ela que define “a nossa aptidão para comunicar em um nível superior [diga-se, por símbolos] que separa os seres humanos dos outros animais” (CHERRY: 1973, p.18). Portanto, é ao mesmo tempo que o atributo comunicar torna os

humanos discerníveis em relação aos demais seres e os torna incomparáveis pela sociabilidade calcada na interação simbólica. A comunicação é, desse modo, concebida como uma Identidade que se relaciona apenas consigo (o humano como o incomparável, o idêntico a si), mas também como aquilo que media as diferenças com o fim de exorcizá-las (o humano sendo discernido do animal). O Comum como conceito inclusivo exclusivo – a humanidade como reino da pertença midiática.

Ocorre nessas respostas particulares, cuja sistematização em suas respectivas disciplinas leva à emergência de teorias da comunicação, uma *ruinosa inversão* que torna praticamente impossível uma ciência da comunicação, como estamos vendo. É que o fenômeno comunicacional tem sua resolubilidade construída a partir de condições empíricas que de modo algum satisfazem uma pesquisa comunicacional propriamente científica. No caso das ciências sociais, vê-se a comunicação a partir das condições empíricas que são aquelas adequadas à multiplicidade social. Quando se trata de neurofisiologia, ou outra disciplina da biologia, vê-se a comunicação a partir das condições empíricas que são aquelas adequadas à multiplicidade biológica (interações genéticas, neurais, sinápticas, etc.). Igualmente no caso das semióticas, em que se considera o fenômeno comunicacional a partir das condições empíricas que são aquelas adequadas à multiplicidade semiótica.

Enfim, o fenômeno comunicacional é tratado, mormente, em termos de uma multiplicidade social (comunicação reduzida à interação social), ou de uma multiplicidade biológica (comunicação reduzida à interação genética, neural, etc.), ou ainda de uma multiplicidade semiótica (comunicação reduzida à interação lingüística ou sígnica).

Não queremos que nossa análise pareça arbitrária ou que se considere original; ao contrário, ela segue uma tendência de crítica radical e de criação no que potencializamos as

principais idéias de autores que se encontram enquanto linhas. Em relação às teorias da comunicação e àquilo que chamamos de *inversão epistemológica*, quem mais claro enxergou a situação incomoda dos estudos em comunicação foi Manuel Martín Serrano, em seus escritos sobre epistemologia da comunicação. O que fazemos com a linha Serrano é potencializar intersecções com linhas que já vínhamos trabalhando precedentemente. Se o repetimos é tendo em vista a potencialização de uma diferença que possa constituir o terreno próprio da crítica efetiva da comunicação.

De fato, para Serrano, a comunicação foi objeto de dois grandes encaminhamentos científicos a congregar disciplinas diversas. De um lado, teríamos o que ele denomina de “encaminhamento biológico” que identifica o fenômeno comunicacional a “fenômenos naturais” (físicos, biológicos). Nossa apropriação dessa idéia contempla o fato de que ela ressalta “a causalidade mecânica dos fins naturais”, de modo que a comunicação se realiza num plano material de necessidade, eminentemente. De onde Serrano chamar esse encaminhamento de “monismo materialista”. De outro lado, estaria o “encaminhamento idealista” que identifica o fenômeno comunicacional aos fenômenos culturais, sejam eles tomados em quais esferas forem (lingüística, social, antropológica, axiológica). Nesse encaminhamento o que há para se salientar é a preponderância da “causalidade ideal da contingência da forma como força formadora não objetiva”<sup>11</sup>. Por essa razão, Serrano chama esse encaminhamento de “monismo idealista”.

---

<sup>11</sup> Buscamos as idéias de “causalidade mecânica dos fins naturais” e de “causalidade ideal da contingência da forma como força formadora não objetiva” em Jean Petitot, segundo quem elas manifestam uma fissura ou uma “brecha” entre a realidade física e sua apresentação fenomenológica e podem ser identificadas à aporia kantiana entre os “fins naturais” e a “contingência da forma”, aporia que permanece na forma do conflito entre ciências naturais, de um lado, e ciências humanas, de outro (Cf. PETITOT: 1980, p.49). Não é preciso aprofundar no fato de que os “encaminhamentos” detectados por Serrano, nos estudos sobre comunicação, manifestam essa fissura ou brecha. Essa brecha atualiza na ciência a operação midiática de estabelecimento de uma *cesura* pela qual somente ela pode incluir na medida em que exclui. Veremos a questão da *cesura* ao longo desta dissertação.

Serrano fala dessa situação conflituosa nas pesquisas em comunicação em termos de “problema epistemológico”, o qual poderia explicar a dificuldade de inserção da “Teoria da Comunicação” no campo do saber científico.

O motivo dessa dificuldade [*retrazo*] seria que não existe, por enquanto, um saber ao mesmo tempo físico, biológico e sociológico que pudesse servir de cimento ou, conforme o gosto, de paradigma, à Teoria da Comunicação. O saber científico se encontra dissociado entre um campo de estudos que se referem às Ciências da Natureza, no qual se encontram, por exemplo, a Física ou a Biologia, e outro campo de estudos que se referem às Ciências da Cultura, no qual se situam, por exemplo, a Teoria do Conhecimento ou a Axiologia (SERRANO: 1982, p.26).

Ora, trata-se de uma aporia no pensamento científico ocidental que faz com que as condições de “verdade” no campo de resolubilidade empírico sejam aquelas propriamente materiais (Ciências da Natureza e os *fins naturais*) ou aquelas propriamente ideais (Ciências Humanas e a *contingência da forma*). A demarcação de um campo de estudos sobre a comunicação, epistemologicamente autônomo, passa pelas dificuldades (imensas) impostas por essa verdadeira aporia. Dentro de uma perspectiva que é a do pensamento da diferença de Deleuze/Guattari, diríamos que o fenômeno comunicacional é reduzido às multiplicidades dadas nos dois lados rachados pela brecha: multiplicidades física e biológica (Naturais), multiplicidades social e semiótica (Ideais). As disciplinas que tratam da comunicação, a despeito das conseqüências epistemologicamente ruinosas, senão

deploráveis, *resolvem* parcialmente esse problema, segundo Serrano, por meio da “dissociação” ou do “reducionismo”.

Alguns autores separam o estudo dos fenômenos naturais que concorrem na comunicação, do estudo dos fenômenos culturais que igualmente participam nela; outros autores reduzem uns fenômenos a outros, explicando ‘culturalmente’ as funções biológicas da comunicação, ou ‘naturalmente’ as funções sociológicas. Quem agora escreve propõe ao leitor outro enfoque diverso dos anteriores, com o qual se pretende evitar a dissociação e o reducionismo (Idem, p.26).

Conforme veremos, a intenção dessa crítica da comunicação, ao repetir Serrano, é levar sua proposta até um limiar que tire dela a diferença pura que o próprio Serrano não pôde tirar. Essa diferença potencial é o substrato de nossa crítica da comunicação. Tanto o encaminhamento “biologista” quanto o “idealista” escondem a existência daquela aporia, de modo que o campo de resolubilidade passa a ser dado por condições, respectivamente, “materialistas” e “ideais”.

Nosso problema, entretanto, não é o de resolver essa aporia que dura já desde Kant, nem o de oferecer o encaminhamento plausível para as ciências diante dessa aporia<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Falando sobre como o séc. XX viveu à sombra de Kant, na tentativa de diversas tendências, a filosofia analítica, a epistemologia, a teoria crítica de Habermas, a hermenêutica de Gadamer, o estruturalismo histórico de Foucault, de renovar a tarefa crítica redefinindo a “verdadeira” natureza do transcendental kantiano (natureza linguareira, social, histórica, prática, política), Alberto Gualandi mostra de que modo Deleuze parte de Kant, mas num sentido absolutamente diferente, aquele de afirmação da diferença pura no próprio seio da máquina de pensar, pela retomada da teoria da relação das faculdades – único a poder superar a aporia e abrir um novo século para a filosofia. “Em suma, de um modo ou de outro o século parece ter sido profundamente kantiano, e talvez seja por causa disso que ele obstina-se em ser profundamente não-deleuzeano” (2003: p.23). O primeiro Interlúdio desta dissertação é elaborado a partir dessa perspectiva de Gualandi, retomando algumas de suas teses a respeito da relação Deleuze/Kant e sua importância para um pensamento do futuro, assim como para nossa própria proposta de fundação de uma comunicação imediata.

Nosso *verdadeiro problema* é o fato de que, no contexto da existência dessa aporia, cuja origem é já o esvaziamento da zona problemática das questões ontológicas, as condições de resolubilidade do fenômeno da comunicação não são, de forma alguma, aquelas da existência de uma multiplicidade comunicacional propriamente, ou seja, da existência do problema *o que é comunicar?* na zona problemática. Qualquer inteligência não pode se esquivar aqui do problema fundamental que colocamos ao longo desse trabalho com a sentença acima (*o que é comunicar?*), tendo em vista o encadeamento dos argumentos expostos, nossa contextualização teórica, tanto no que se refere à problemática filosófica (conceitual) envolvendo a noção de comunicação, quanto à problemática epistemológica (científica) envolvendo as ditas teorias da comunicação (desde os encaminhamentos físicos-biológicos, até aqueles semióticos-sociais), além do desenvolvimento essencial que se segue.

Uma vez mais estamos diante de um preconceito da imagem dogmática do pensamento que, após esvaziar a zona problemática ontológica, faz com que acreditemos serem os problemas “dados já feitos e que eles desaparecem nas respostas ou na solução (...) (DELEUZE: 1988, p.259). Essa redução dos problemas às interrogações faz com que as condições ontológicas cedam lugar às condições empíricas. Desse modo, verdadeiro e falso são remetidos às respostas somente e às suas condições (empíricas). Os problemas, nesse caso, são dados como que “já feitos” e desaparecem nas respostas empíricas. Tentamos pensar por outro caminho, tal como ele é sugerido por Deleuze:

(...) os problemas não são dados, mas devem ser constituídos e investidos em campos simbólicos que lhes são próprios. (...) Em vez de concernir às soluções, o verdadeiro e o falso afetam em primeiro lugar

os problemas. Uma solução tem sempre a verdade que merece de acordo com o problema a que ela corresponde; e o problema tem sempre a solução que merece de acordo com a sua própria verdade ou falsidade, isto é, de acordo com seu sentido. (...) não que os problemas, práticos ou especulativos, sejam como que a sombra de soluções preexistentes, mas, ao contrário, porque a solução deriva necessariamente das condições completas sob as quais se determina o problema enquanto problema, dos meios ou dos termos de que se dispõe para colocá-lo (Idem: p.260).

Diante disso, colocamos algumas observações, no que se refere ao problema comunicacional:

- i) verdadeiro e falso recaem sobre as respostas dadas à interrogação *o que é comunicar?* em cada disciplina que aborda a comunicação, de modo que cada uma reservará para a sua resposta particular a qualificação de “verdadeira” e para as demais a qualificação de “falsa” ou, no mínimo, não tão verdadeira;
- ii) isso ocorre devido ao fato de que o problema ontológico *o que é comunicar?* foi esvaziado, ou seja, perdeu o “sentido”, de modo que, ao ser reduzido a uma interrogação, fatalmente desaparecerá em cada resposta dada particularmente e, nessa dimensão, teremos a qualificação “verdadeiro” e “falso”;
- iii) desse esvaziamento, emerge a aporia epistemológica que recrudescerá todo o campo científico e faz nascer absurdos como o do reducionismo ou do

imperialismo de uma disciplina sobre a outra, ou de uma área do conhecimento em relação a outra;

- iv) no campo dos estudos sobre a comunicação ocorre que não é colocado o problema *o que é comunicar?* e, portanto, nem as condições completas sob as quais se determina o problema comunicacional, o que, de resto, inviabiliza qualquer solução efetiva;
- v) as condições do problema dão lugar às condições sob as quais se determinam as respostas particulares, ou seja, o fenômeno comunicacional é *resolvido* segundo condições lingüísticas, biológicas, técnicas, psicológicas, sociológicas, semióticas, etc.; e só por confusão do pensamento essas condições podem ser consideradas *condições comunicacionais*;
- vi) nesse sentido, há dois caminhos possíveis: por um lado, haveria uma teoria da comunicação, mas que nunca tratou da comunicação efetivamente, mas tão somente do fenômeno comunicacional tal como ele se manifesta segundo as condições semióticas, biológicas ou sociológicas; por outro lado, dever-se-ia falar não em uma teoria da comunicação, mas em teorias da comunicação, as quais se relacionariam interdisciplinarmente de acordo com as interrogações pontuais colocadas sob as mesmas condições anteriores;
- vii) os dois caminhos se juntam no mesmo ideal dogmático da representação, ou seja, o ideal de entender o fenômeno da comunicação segundo condições meramente empíricas e que, ademais, não lhe são adequadas, mas aplicáveis a fenômenos outros, como os semióticos, os biológicos, os psicológicos, os sociológicos, etc.

Por nosso lado, assim como Serrano, não nos identificamos a esse estado de coisas. Ao contrário, nossa crítica da comunicação busca elucidar as principais condições mediante as quais esse estado de coisas se constituiu/constitui. É o caso de dizer que o ideal da representação ou a imagem dogmática do pensamento, tal como ele se apresenta no campo dos estudos sobre a comunicação, ou mais precisamente, tal como ele se apresenta constituindo esse campo e se constituindo, a imagem dogmática determina o esvaziamento da problemática ontológica comunicacional. Isso implica que as condições constitutivas do problema comunicacional dêem lugar às condições empíricas por meio das quais são produzidas respostas para a interrogação sobre o fenômeno da comunicação. Mas como tais condições são aquelas da multiplicidade semiótica, da multiplicidade biológica, ou da multiplicidade sociológica – já que se trata, respectivamente, de semiótica, de genética, ou de sociologia – sempre se trata de compreender a comunicação segundo tais regionalidades empíricas.

Mas isso é tão somente um primeiro movimento, e não o mais grave, visto que é legítimo a cada disciplina se interrogar sobre o fenômeno comunicacional segundo as condições de suas respectivas multiplicidades, sejam elas quais forem. Ocorre, entretanto, que o esvaziamento da zona problemática da comunicação, propriamente ontológica, faz com que as qualificações de verdadeiro ou falso se apliquem meramente às respostas dadas a cada vez e, mais do que isso, que a inexistência de um problema ontológico eminentemente comunicacional, ou seja, de uma Multiplicidade ou Acontecimento comunicacional determine a clausura do fenômeno da comunicação pelas disciplinas que oferecem respostas a ele segundo as condições de suas respectivas multiplicidades. Nesse processo, a comunicação é determinada como sendo lingüística pelas ciências da linguagem, biológica pelas ciências biológicas, sígnica pela semiótica, social pelas ciências

sociais. Isto faz com que a comunicabilidade seja dita, a cada vez, das multiplicidades social, biológica ou semiótica.

Ademais, é preciso ressaltar que todas essas disciplinas manifestam um ou outro dos encaminhamentos destacados por Serrano, ou seja, são subsumidas pelos monismos, seja o “biológico”, seja o “cultural”.

Com efeito, a obra teórica referida à comunicação que caberia resumir, raramente escapou a um desses dois destinos [idealismo ou biologismo]. Não é este o momento de fazer uma análise dos encaminhamentos idealistas ou biologistas que são subjacentes aos distintos teóricos da comunicação, nem se quer há lugar para explicar com o devido rigor em que se diferenciam ambos os enfoques (SERRANO: 1982, p.27).

Ora, se coube no devir do pensamento filosófico uma verdadeira reversão da imagem dogmática do pensamento ou do ideal da representação – conforme levada a cabo pela filosofia da diferença de G. Deleuze – podemos esperar do devir do pensamento científico uma reversão desse ideal, pelo menos no que concerne a sua manifestação nos estudos sobre a comunicação. Pensamos que Manuel Martín Serrano representou um primeiro passo nessa direção e suas contribuições no plano de uma crítica epistemológica, das funções comunicacionais (biologistas e idealistas), devem ser retomadas e potencializadas no plano de uma crítica ontológica do conceito de comunicação, mediante o delineamento da constituição do conceito representacional de comunicação – que elaboramos nesta dissertação – e a abertura da comunicação para as suas virtualidades, ou seja, a

potencialização da zona problemática na direção de uma Idéia ou Multiplicidade comunicacional propriamente dita – o que pretendemos fazer na segunda parte deste trabalho. Ao momento negativo da crítica, cuja consistência deu-se pela retomada do conceito representacional de comunicação (a máquina midiática), através da sua gênese na zona problemática, deve-se acrescentar o segundo momento da crítica, positivo e afirmativo, no qual, uma vez liberada a comunicação para as suas virtualidades na zona problemática, colocaríamos as condições de um problema propriamente comunicacional, quer dizer, as condições de uma Idéia comunicacional (fundação ontológica do problema comunicacional).

Uma vez postas as ditas condições e uma vez dada a multiplicidade comunicacional, um campo de resolubilidade próprio à comunicação seria derivado na dimensão empírica já que a solução deriva das condições completas sob as quais se determina o problema enquanto problema, dos meios e dos termos de que se dispõe para colocá-lo, como vimos com Deleuze. A criação de uma Idéia comunicacional operaria um movimento de 180 ° no campo de resolubilidade. As soluções dadas como respostas à interrogação sobre o fenômeno da comunicação derivariam, assim, de um problema com conteúdo ontológico manifesto, ou seja, derivariam de uma Multiplicidade comunicacional. Isto significa não mais abordar o fenômeno comunicacional a partir das condições determinadas como sendo as de uma multiplicidade social, signifiante, sîgnica, biológica, psíquica. É dizer, significa não compreender mais a comunicação, respectivamente, a partir das ciências sociais, das ciências da linguagem, das ciências dos signos, das ciências biológicas ou da psicologia. Ao contrário, trata-se de (i) dar conta de fenômenos físicos, biológicos, semióticos e sociais a partir das condições da *Idéia comunicacional* (ii) determinando, por sua vez, as condições

de um campo de resolubilidade próprio a uma *ciência da comunicação (iii)* cujas soluções produzidas passam pelas pesquisas empíricas incidindo sobre *situações vivas* físico-biológicas, semióticas, psicológicas e sociais em que se manifesta concretamente a multiplicidade comunicacional. O caso *(i)* se refere à primeira fundação ou *fundação ontológica*; o caso *(ii)* se refere à segunda fundação ou *fundação epistemológica*; e, por fim, o caso *(iii)* diz respeito à terceira fundação ou *fundação prática*. A Idéia comunicacional ou Problema comunicacional implica e desenvolve essas três fundações.

O progresso torna-se possível, nesse contexto, pois já não se trata de qualificar as respostas destas ou daquelas disciplinas como verdadeiras ou falsas, mas de remeter às condições do problema comunicacional, ou seja, ao sentido da Idéia comunicacional, pois “uma solução tem sempre a verdade que merece de acordo com o problema a que ela corresponde”. Esse processo é mais inteligível em outros campos do saber, principalmente nas ciências naturais. Por exemplo, a existência de uma Idéia física é o que faz com que as soluções dadas pela Teoria da Gravitação Universal e pela Física Quântica não se anulem, ou uma atribua o qualificativo de falso para a outra. Ao contrário, o que se tem é uma coexistência dos casos de solução que essas teorias representam – todos verdadeiros no espaço problemático da Física. Nesse caso, trata-se de se elaborar uma cartografia da multiplicidade física em que cada caso de solução remete a uma dimensão do espaço problemático com suas próprias condições. Somente assim a Física deixou de ser uma Meta-física.

Igualmente, pensamos uma cartografia da multiplicidade comunicacional em que as soluções correspondem a diferentes dimensões do espaço problemático da comunicação, em si mesmo diferencial e infinitamente complicado como toda zona problemática das questões ontológicas. Ao lado de tais funções diferenciais (soluções) da comunicação deve,

entretanto, correr um conceito diferencial da comunicação. O caminho para criá-lo já foi iniciado por esta pesquisa que consistiu em promover uma crítica da comunicação midiática e prosseguirá com o lançamento das linhas constitutivas de uma ciência da comunicação autônoma, produtora de funções comunicacionais próprias a uma multiplicidade comunicacional, isto é, funções não-representacionais.

## **2.2 – Pensamento e mídia: o plano onto-prático.**

Este item, que fecha esta primeira parte da pesquisa, constitui um aprofundamento da problematização da mediação em sua relação com a pesquisa em comunicação, ou seja, com a possibilidade de uma ciência da comunicação para, em seguida, num encaminhamento de abertura que irá compor a segunda parte desta dissertação, oferecer as linhas que bosquejarão a idéia de uma comunicação pós-midiática, a imediação.

Dentro da primeira proposta, escolhemos por retomar a relação entre comunicação e mediação como pressuposto subjacente da pesquisa em comunicação contemporânea, assim como das produções em comunicação, ou seja, das mediações empíricas, mídias no sentido usual – sendo este o motivo de nossa crítica em seu momento negativo – já que, quer falemos de interação gênica, de corpos, ou de novas tecnologias, falamos de mídias. “Dos primeiros suportes da escrita, culminando no e-mail, testemunhamos uma sofisticada complexificação mediática” (GOMES: 2001, p.23).

Mayra Gomes, quando trata da mediação e dos processos comunicacionais, no que se refere aos seus aspectos técnicos, nota que as mídias, como a telepresença, por exemplo, implicam cada vez mais o autoconfinamento. Observa-se uma exclusão da experiência com o outro, da vivência de um espaço físico, contrastando com uma intensa e extensa interação

com outras pessoas, oferecida pelas redes informáticas. Segundo essa pesquisadora, tal situação da comunicação faz com que esta se torne, na contemporaneidade, um problema. “(...) nos termos em que a comunicação se coloca como possibilidade, é sua própria possibilidade que é questionada nessa malha de relações fundadas na ausência” (Idem: p.24).

É no contexto, a um só tempo teórico e prático, em que a comunicação se torna um problema que, às teorias clássicas da comunicação – cuja característica era a projeção e o controle dos efeitos – vêm se superpor as reflexões críticas sobre a comunicação, as quais passam a se constituir em “ensaios de novas teorias da comunicação” (Ibidem). Reflexões essas que configuram um corpo teórico cujo núcleo se sustenta sobre a interrogação: “Temos, ainda, comunicação?”. Mayra Gomes afirma que seu questionamento se insere nesse contexto, no entanto, “reduzido a sua forma elementar” e sem o “ainda”.

Pois a presença desse advérbio nos remete a uma série de pressupostos, que se desenvolvem sobre um estatuir a eficácia do signo como ‘simples’ mediador do real. É como efeito dessa concepção de signo que se pode, então, pensar a comunicação em seu ideal de ‘aliança e completude’, ideal a realizar-se num futuro promissor ou tendo sido realizado num passado encantador (Idem: p.24-5).

Mayra Gomes expõe com precisão o problema da comunicação representacional, que é também o da experiência do pensamento determinada como midiática. Trata-se, bem o vemos, de um problema, ao mesmo tempo, ontológico e prático, com todas as conseqüências para o plano epistemológico em que se desenvolve o campo dos estudos da

comunicação (conforme vimos no item anterior). Mas como se dá exatamente a convergência entre um plano da experiência do pensamento e um plano da experiência da comunicação, num mesmo espaço fundado na operação midiática da inclusão exclusiva que, Mayra Gomes, trata em termos de ausência, ou seja, em termos de efeito empírico daquela máquina?

Seguindo a leitura dessa pesquisadora, podemos dizer que a comunicação enquanto representação se caracteriza por ser um processo de troca que fica entre o depuramento (eficácia da informação) e o deslocamento (ambigüidade e mutação do sentido): a produção de sentido na comunicação representacional – plano prático – é marcada “pela falta e o desejo de completude por ela puxado, a disfarçar uma intransponibilidade originária” (2001: p.91). O processo mediativo da comunicação representacional se realiza como uma “cadeia significante” movida pelo perpétuo deslocamento e projetivamente infinita.

A mudança ou deslocamento, enfim, o movimento, ocorre dentro da trilogia Emissor-Mensagem-Receptor. Enquanto elemento de repetição, essa trilogia consiste na função da comunicação representacional. Nossa crítica toca, nesse momento, o pensamento de Mayra Gomes, de modo especial, pois é ela quem primeiro observa que esse elemento de repetição em que consiste a trilogia, *se repete*, por sua vez, *no próprio modo de organização do pensar a comunicação*. Quer dizer, algo se repete tanto na experiência da comunicação quanto na experiência do pensamento – os dois planos repetem um só elemento fundador, o qual consiste, pensamos, numa tendência do pensamento, como será desenvolvido no prosseguir desta dissertação.

Se testemunharmos a repetição desses três parâmetros na forma de organização do pensar a comunicação, é porque essa trilogia funciona

como amarração de alguma coisa. E se nos perguntarmos sobre o que é aí fixado seremos obrigados a conceder que a única amarração aí efetiva diz respeito à manutenção de pólos cristalizados em identidades estáveis (Idem: p.92)

Chegamos a um ponto de nossa dissertação que cremos ser decisivo, pois aqui o conceito de comunicação representacional se desdobra nas próprias pesquisas em comunicação e, em geral, no próprio modo de pensar a comunicação e de comunicar o pensamento. É decisivo porque tal desdobramento é coextensivo ao movimento pelo qual o pensamento se mostra, ele mesmo, midiático.

Com efeito, identidade e mediação são os elementos que definem a orientação do pensamento determinada como representacional. E afirmar que a trilogia *funciona* como amarração de alguma coisa é, precisamente, dizer que a função comunicativa nada faz senão remontar, em sua natureza, a um conceito de comunicação representacional, determinado, ele mesmo, por uma orientação *mediática* do pensamento.

Portanto, pensamos que haveria uma ressonância entre i) o elemento de repetição que caracteriza o processo comunicativo determinado como mediação empírica (nível prático); ii) a repetição desse elemento de repetição na forma de organização do pensar a comunicação (função representacional no nível epistemológico); iii) e, finalmente, “alguma coisa” que é amarrada nessa forma de organização, sendo que essa “alguma coisa” consistiria no conceito de comunicação representacional, no que ele é condicionado por uma orientação do pensamento dada como mediática que faz do conceito, ele mesmo, um conceito representacional; enfim, “alguma coisa” nada é senão o funcionamento da máquina mediática acoplada à máquina de pensar (nível ontológico).

É essa ressonância que marca a convergência dos dois planos – comunicação e pensamento – num mesmo espaço do pensamento fundado sobre a identidade, a mediação e a ausência, ou seja, sobre a representação e a negação da diferença. A ressonância implica a seguinte situação nos estudos sobre a comunicação que, para nós, nada mais é senão um modo de uma mesma solução cristalizada para o problema o que é comunicar?: os suportes que são considerados como mídias, pela pesquisa em comunicação, realizam o pensamento da representação (orientação ou tendência midiática); a pesquisa em comunicação, por sua vez, tem sua forma de organização do pensar a comunicação assentada sobre essa mesma tendência midiática do pensamento. Onde está a cristalização?

Para apontá-la, exatamente, é preciso seguir o caminho da pesquisa em comunicação, o que faremos recorrendo uma vez mais ao minucioso trabalho de Mayra Gomes. Esquecendo-se da situação relacional e topológica pela qual Emissor e Receptor se colocam como lugares, um em relação ao outro, comprometidos no mesmo discurso, o “discurso do Outro pelo qual eles se colocam” (2001: 93), a pesquisa em comunicação, tanto no que se refere às teorias clássicas, quanto às suas críticas, entende aquela relação a partir de pólos cristalizados em lugares estáveis e autônomos.

Trata-se de lugares, de instâncias que se instituem por meio de uma relação em que um pólo se sustenta pela função do outro (relação, portanto, reflexiva). Contudo, o que se vê é uma assimilação entre *topoi* lógicos e físicos, e sujeitos no sentido clássico de unidade e identidade (em alguns casos a mesma coesão e estabilidade é aplicada ao conceito de massa). Nesses pólos é considerada a presença de entidades estáveis, como se independente da relação topológica que

vêm ocupar. Qualquer coisa que ameace esse postulado tem de ser descartada, pois linearidade e causalidade só são pensáveis sobre suportes estáveis. (...) quando a crítica se exerce sobre essas teorias e pretende acusar uma dissolução de pólos jamais o faz em termos das relações, mas sempre em função da suposta dissolução do sujeito, mergulhado nas águas pegajosas das novas tecnologias (Idem: p.93).

O que permanece nesse desdobramento que leva das teorias clássicas, assentadas sobre o esquema Emissor-Mensagem-Receptor, enquanto função comunicacional, até às críticas mais contemporâneas, é o fato de que a forma de organização do pensar a comunicação não muda. Ao contrário, a linearidade e a causalidade constituem o sintoma de um pensamento cujo exercício de pensar só é possível sobre suportes estáveis que garantem a identidade (de onde não vemos ruptura possível no que se chama de pós-modernidade em relação à modernidade, pois ambas continuam assentadas numa orientação mediativa do pensamento).

A cristalização de que falamos reside, precisamente, nesse desdobramento, pois, com efeito, se se pensa a mídia como estando assentada sobre o suporte estável da relação Emissor-Mensagem-Receptor, é a própria mídia que realiza o pensamento da representação – de onde a idéia de haver uma comunicação representacional. Mas também a mídia só é pensável como estando assentada sobre um suporte estável em consequência de um modo de pensamento que implica, por sua vez, suportes como “categorias da estabilidade do pensar e do projetar” (Idem: p.92), ou seja, que se apóia na linearidade e na causalidade como eixos de uma orientação midiática do pensamento – de onde a idéia de haver um pensamento midiático.

Ora, tanto as teorias clássicas que procuram refletir sobre as interferências no processo comunicacional, quanto as suas críticas que acusam a dissolução dos pólos estáveis, assentam-se sobre a identidade dos suportes da linearidade e da causalidade, pela qual a diferença será mediada. As teorias clássicas na forma de controle das interferências (as diferenças malditas) para assegurar a eficácia (estabelecimento de pertença pela semelhança e exclusão do que não é semelhante). As críticas como apontamento da dissolução do sujeito que só atinge o informal (a massificação da indústria cultural, a fragmentação pós-moderna, a circularidade criada pelas novas mídias, o imperialismo da moda e do clichê na hipermodernidade) quando pressupomos uma certa autonomia e estabilidade, ou seja, unidade e identidade, no sentido clássico. A cristalização ontológica e pragmática, pois se refere a uma solução dada ao problema o que é comunicar?, consiste em que, tanto no caso das teorias clássicas, quanto no caso das críticas, o próprio pensamento se tornou midiático. Ou melhor, a cristalização é aquela em que o pensamento se torna midiático ao mesmo tempo em que a comunicação se torna representacional. Um só movimento – representacional e midiático – para dois planos coextensivos – pensamento e comunicação.

Trata-se, portanto, nesse movimento, fundamentalmente, da permuta que havíamos proposto aprofundar. A sua imanência atesta a existência de um plano ontológico-prático em que, do problema à solução, o que está em jogo é o estatuto da comunicação como operação de mediação. A *doxa* não seria outra coisa que a própria cristalização apontada – e toda cristalização é uma solução que se enrijece e perde de vista a inesgotabilidade do problema ao qual ela se refere – resultando do cruzamento de uma linha ontológica e de uma linha prática e colocando o que se pensou sobre comunicação até hoje como imagem do *como* se a pensou – determinando, em consequência, como o pensamento comunica, ou seja, o que significa conhecer. Mas daí também a possibilidade de abertura para uma

comunicação para além da mediação, a partir de uma quebra da cristalização a maneira de uma volta à zona problemática comunicacional, com todas as conseqüências para o modo de pensar a comunicação e o modo do pensamento comunicar.

### **3. Consideração final sobre o caminho da reversão.**

A reversão do pensamento da representação no plano da comunicação é levada adiante pela potencialização das idéias de Serrano, a partir de conceitos próprios do pensamento da diferença de Deleuze e Guattari. Tal reversão consiste na criação de idéias que sejam, propriamente, comunicacionais – e não meras considerações sociológicas, biológicas, psicológicas, psicanalíticas, semióticas sobre a comunicação. É essa reversão que já começou com Martín Serrano, ao falar do advento de uma verdadeira Teoria da Comunicação autônoma, e a levamos ao seu limiar. Terminamos com esse olhar de um presente que traz todo o passado consigo em nome da criação, do futuro – criação de um novo conceito de comunicação. Para além dos anúncios de morte de toda comunicação, pressentimos que o que cede lugar é apenas um modo de comunicação, a comunicação midiática, rígida, unificadora, consensual e sedentária, para outro modo, a comunicação imidiática, flutuante, múltipla, dissensual e nômade. E a “inversão” de Serrano já não aponta esse deslocamento, já não é um princípio de reversão? Essa monografia quer ser uma afirmação dessa reversão, em cada um de seus pontos.

A alternativa a um enfoque idealista ou biologista da comunicação não está em uma explicação pragmática. Seria insuficiente limitar-se a dar conta dos aspectos biológicos e dos aspectos culturais da comunicação.

Para o desenvolvimento de uma Teoria da Comunicação *é necessário inverter o sentido da análise, adotando desde o princípio um ponto de vista formal distinto do ponto de vista formal das Ciências Biológicas ou das Ciências da Cultura*. Este encaminhamento que proponho equivale a buscar uma explicação comunicativa daqueles fenômenos biológicos e culturais que se vejam concernidos pelos processos comunicativos (SERRANO: 1982, p.29 – grifo nosso).

Esta citação de Serrano é feita no sentido de lançar a idéia problemática (inversão do sentido da análise como sentido da reversão) que faz brilhar no céu do virtual (zona ontológica) a verdade dessa *inversão* como emergência de um conceito diferencial de comunicação.

## **Interlúdio epistemológico-ontológico**

Este interlúdio quer explorar, mais pormenorizadamente, a relação entre a comunicação e a experiência do pensamento – retomando a primeira parte desta dissertação, mas também introduzindo novas noções – com considerações acerca das conseqüências dessa relação para o ato de conhecer – nos lançando, com isso, de súbito, na segunda parte.

Desenvolvemos a idéia de que a compreensão contemporânea da comunicação enquanto mediação, dominante na pesquisa em comunicação, não pode ser separada de uma tradição do pensamento assentada sobre a identidade em detrimento da diferença, ou seja, sobre a essência em detrimento do acontecimento. Trata-se da filosofia da representação, tal como ela é caracterizada por Deleuze, e sua ruptura entre ser e devir, entre ser e pensamento, entre natureza e cultura.

A partir dessa idéia, desenvolveremos a hipótese, já lançada anteriormente, de que há um conceito de comunicação ligado diretamente à experiência do pensamento determinada como representacional e que tal relação permeia o próprio ato de conhecimento – o que pode explicar a dificuldade em se estabelecer qual o objeto de uma ciência da comunicação e, ao mesmo tempo, qual o domínio real para uma ciência comunicacional.

Por fim, essas considerações permitem-nos afirmar que as possibilidades da comunicação não se encerram na mediação. Quer dizer, é preciso pensar a comunicação a partir do acontecimento, o que implica uma nova aliança entre pensamento e comunicação,

que aparece na forma de uma experiência criadora do pensar com uma experiência imediata do comunicar.

Portanto, propomos apontar para uma nova idéia comunicacional, num plano crítico e constitutivo inicialmente, que esteja à altura de uma filosofia da diferença, tal como esta se apresenta em Deleuze, e de uma ciência construída sob o signo do acontecimento, de acordo com as propostas de Ilya Prigogine e de Isabelle Stengers na física.

### **1. Comunicação e ontologia**

Propomos abordar a comunicação para além da estrutura que a coloca ou como objeto de diferentes disciplinas (eminentemente como objeto midiático), ou como termo fundamental do próprio procedimento científico na nossa contemporaneidade, ou seja, da teoria do conhecimento, enquanto se apresenta como *nexo epistemológico* sustentador da própria relação sujeito/objeto ou de sua dissolução numa racionalidade intersubjetiva.

Mas se o fazemos, é partindo em direção das condições reais desse modo de comunicação, num espaço de relações determinantes entre filosofia e ciência. É dizer, partimos da epistemologia da comunicação em direção da ontologia da comunicação, como se parte de um termo fundado e atual em direção do fundamento, da constituição. É o nosso modo de operar um deslocamento que quer acompanhar o movimento de uma nova aliança entre filosofia e ciência: a relação filosofia/ciência se dá menos em termos de epistemologia do que no nível da ontologia, sendo que a própria idéia de que a epistemologia é primeira depende de uma fundação ontológica oculta, como veremos. A própria teoria do conhecimento está em dependência de escolhas ontológicas.

Por nosso lado, o deslocamento operado no plano comunicacional consiste em mostrar que o papel fundamental da comunicação não é determinado pelo seu uso técnico (intensificado atualmente pelas inovações tecnológicas, incidindo sobre os recursos técnicos mediadores), nem por seu lugar fundamental, hoje, na relação entre as ciências (sustentando, por exemplo, discursos que auspiciam a inter e a transdisciplinaridade), mas esse seu uso e esse seu lugar de fundamento, pregnantes na sociedade contemporânea, implicam uma relação mais profunda e essencial entre a comunicação e o próprio pensamento, relação derivada diretamente de uma escolha ontológica, qual seja, a *cesura* entre Ser e Pensamento, pela qual toda comunicabilidade possível implicada na experiência do pensamento terá como condição a operação de mediação. A cesura cria o espaço ontológico da representação que torna possível o pensamento e a comunicação como termos de uma mesma ação midiática produtora de conhecimento.

Tomamos como referências dessa nova aliança entre filosofia e ciência, o pensamento da diferença Deleuze e as propostas de Prigogine e Stengers na física. Ambas as referências apontam para a necessidade de se pensar a filosofia e a ciência sob o signo do acontecimento, ou seja, do devir, como modo de liberar o pensamento seja do mecanicismo, na ciência, seja da representação, na filosofia. Mostrando em que a comunicação participa da representação e do mecanicismo, inclusive pela proposta contemporânea de uma racionalidade comunicacional como meio de se escapar de um e de outro, nos inserimos nesse movimento tendo em vista liberar a comunicação. Mas como fazê-lo? Começando justamente por aquilo que une representação e mecanicismo: o conhecimento, ou melhor, o que significa conhecer. É aí que a comunicação se insere no próprio pensamento, mas é também onde os traços de uma certa ontologia se revelam, enquanto elementos fundadores.

## 2. Comunicação e pensamento: a representação.

Há uma tradição do pensamento, que remonta a Sócrates e Platão, determinada como representacional. Essa tradição se inaugura diante dos problemas que caracterizam o nascimento da filosofia entre os gregos: o que é o pensamento? O que é o Ser ou Natureza? Ela fornecerá soluções que vão permear não só o devir da filosofia, mas a própria constituição da ciência. Quanto a nós, diríamos que há uma relação fundamental entre pensamento e comunicação no âmago da representação.

Com efeito, o que caracteriza a tradição da representação é a fronteira estabelecida entre Ser e Pensamento, ou seja, entre Natureza e Cultura. É Platão quem inicia um procedimento de cesura que alimentará uma ilusão que perdura até nossos dias e cuja função é:

[...] privar a Natureza do Ser que lhe é *imane*nte, de reduzi-la a uma pura aparência e de julgá-la em relação a uma Idéia moral que lhe é *transcendente*. É aqui que começa uma longa ilusão, ilusão que persiste até o âmago de nossa modernidade e da qual a filosofia de Deleuze busca libertar-nos (GUALANDI: 2003, pp. 30-1).

Esse procedimento constitui uma *operação concreta* do pensamento que consiste em reduzir a diferença ao mundo natural determinado como aparência e ilusão (simulacro) e em conceder toda realidade às idéias imutáveis e idênticas do pensamento. A representação constitui essa operação de mediação da diferença pela identidade, da natureza pelo

pensamento – onde mediar quer dizer subordinar. A Natureza perde seu ser imanente e o ser transcendente das idéias constitui toda realidade possível. O acontecimento dá lugar à essência e a imanência é subordinada à transcendência.

A tradição da representação encontra sua forma superior nessa escolha ontológica. Mas que ontologia é esta que dá as condições que tornam possível pensar e comunicar no espaço da representação? Trata-se da ontologia da equivocidade ou analógica. Ela funda um modo de pensar que submete qualquer multiplicidade a um princípio primeiro, introduzindo o transcendente na imanência. Há como que uma ordem prévia, um programa, uma Idéia eminente regendo qualquer processo, dando um sentido aos acontecimentos.

No que diz respeito à natureza biológica, é *como se* houvesse uma Idéia que dirigisse suas relações: relações entre as partes de um organismo vivo, relações entre as espécies vivas dentro do ‘grande organismo’ da Natureza. Além do mais, esta analogia com uma Idéia que unifica e organiza a multiplicidade das relações biológicas lembra-nos que isto é compreendido *como se um intelecto superior* dirigisse o desenvolvimento da Natureza segundo uma Idéia intencional (Idem: p.32).

Falamos em operação concreta em relação à representação, pois é isto que ela constitui, uma máquina. Enquanto tal, a operação representacional implica uma articulação entre pensamento e comunicação a partir do ato mediático. Por isso, haveria um pensamento representacional cujo correlato é uma comunicação mediática. Nossa hipótese é a de que a representação e mediação constituem os termos de uma mesma tendência na superfície

cerebral, cuja operação concreta se dá enquanto articulação do pensamento e da comunicação num mesmo exercício midiático, uma máquina de pensar e uma máquina de comunicar. Essa tendência, na verdade, realiza a ontologia analógica enquanto operação, ao mesmo tempo, abstrata e concreta, fazendo com que a comunicação seja ela mesma representacional e o pensamento seja ele mesmo midiático.

Nossa esperança é, por um lado, mostrar de que modo pensamento e comunicação estão inscritos um no outro, e, por outro lado, como que a inscrição num espaço representacional – midiático – não encerra as possibilidades nem do pensar, nem do comunicar. Assim como Deleuze liberou o pensamento da representação, é bem desejável que se libere a comunicação da mediação. E se nossa hipótese for verdadeira, a crítica deleuzeana do pensamento da representação prepara o terreno para uma crítica da comunicação midiática, de modo que se compreenda que a comunicação representacional é o correlato de um pensamento midiático, mas, igualmente, que o pensamento da diferença pode propiciar elementos através dos quais se torne pensável uma comunicação imediata, nos termos de uma ontologia do acontecimento ou da imanência.

Contudo, dirijamo-nos ao primeiro problema que consiste em saber como a comunicação midiática se inscreve no próprio pensamento representacional, ou seja, como o pensamento se revela, no espaço da representação, ele mesmo midiático. O que sustenta o pensamento da representação é uma *ontologia analógica ou equívoca*, cuja expressão resumida encontramos em Gualandi, novamente.

Para Deleuze, com efeito, o juízo é ao mesmo tempo o instrumento das ‘partilhas’ equilibradas do senso comum e do bom senso, e o servidor de uma *ontoteologia* – de uma doutrina do Ser que submete a

imanência à transcendência, e o *ser* do mundo ao *Ser* de Deus – que, a partir de Platão e Aristóteles, passando por Descartes e Kant, domina a história do pensamento até nossos dias. É essa ontoteologia ‘analógica e equívoca’ que Deleuze acredita ser necessário substituir por uma doutrina do Ser unívoco e imanente (Idem: p.25).

Ora, Deleuze refere-se ao juízo em Kant, pois é com esse filósofo que o juízo reflexionante vai desempenhar a função mediadora que caracteriza o pensamento da representação, ou seja, o pensamento ontoteológico. Mas o que vem a ser juízo reflexionante no contexto de uma ontologia da equivocidade, oculta em Kant, segundo Deleuze?

A ontologia analógica afirma que o Ser se diz de várias maneiras, ou seja, de maneira equívoca, sendo possível pensar os diversos modos em que ele se diz de modo analógico ou mediativo. Entretanto, a equivocidade implica uma transcendência desse Ser que se diz de várias maneiras. A transcendência se dá ao modo de uma eminência do Ser em relação àquilo de que ele se diz, eminência de um sentido em que o Ser se diz sobre os outros sentidos. Trata-se do pensamento (as idéias da razão) como único sentido que nos possibilita representar os demais sentidos de modo analógico. Mediamos os demais sentidos ou modos do Ser por meio do pensamento, os acontecimentos e em devir por meio da identidade imutável do pensamento. É nesse sentido que Deleuze encontra em Kant essa ontologia analógica, ainda que oculta.

Podemos, com efeito, afirmar que, para Kant, a ‘Natureza’ – como o ‘Ser’ para Aristóteles – ‘diz-se’ de várias maneiras e que o sistema

kantiano articula essa pluralidade de significações marcando limites claros, mas traçando também passagens que as ligam (Idem: p.31-2)

Ora, o juízo reflexionante desempenha a função mediadora diante da equivocidade de sentidos em que a Natureza se diz. É o juízo reflexionante que vai estabelecer a relação analógica que submete as multiplicidades imanentes, os acontecimentos em devir, a uma idéia transcendente, a uma Identidade tida como princípio – como vimos no exemplo da natureza biológica, em que é *como se* houvesse uma Idéia que dirigisse de modo transcendente e teleológico a organização imanente do corpo e das espécies.

Por essas comparações segundo o *como se*, por esses sistemas de *analogias* entre o objeto sensível e a idéia supra-sensível, o juízo reflexionante traça estas estreitas *passagens* onde a *imanência* como por artimanha da Natureza, acolhe o *transcendente* para deixar-se inspirar e guiar. A antiga ilusão platônica parece, em suma, repetir-se trabalhando profundamente o sistema filosófico que inaugura nossa modernidade, e a crítica deleuzeana denuncia a artimanha pela qual o juízo reflexionante introduz transcendência até o âmago da teoria kantiana do conhecimento, até o âmago do dispositivo que deveria assegurar ao homem a certeza e a autonomia de seu conhecimento, até o âmago da imanência (Idem: pp.32-3).

Portanto, é por desempenhar a função analógica ou mediadora e ser o termo edificante da teoria kantiana do conhecimento, que sustenta a modernidade científica, que o juízo

reflexionante constitui, assim como o Modelo em Platão, a mídia fundamental, o aparato midiático por excelência, posto que opera na própria máquina de pensar – é pelo juízo reflexionante que o pensamento se torna midiático, no espaço da representação, pois é ele que, perante a cesura previamente estabelecida entre o Ser e o Devir, irá estabelecer a inclusão exclusiva das multiplicidades, a operação de pertença pela analogia. É do juízo que surgem as condições que irão fazer desse pensamento o chão sobre o qual se ergue a teoria do conhecimento, seja em sua versão transcendental em Kant, seja em sua versão intersubjetiva, mais contemporânea.

### **3. Comunicação e conhecimento: a mediação.**

No texto “Por que não teoria do conhecimento? Conhecer é criar”, G. Fogel elabora uma crítica da teoria do conhecimento, desde seu nascimento como realização do ideal de verdade e certeza (Descartes e Kant) até seu desdobramento propedêutico a partir do século XIX: vê-se o conhecimento como *meio ou instrumento*, havendo regras para o bom pensar, como se o modo de pensar existisse previamente em relação ao pensar. A imanência ou acontecimento do pensar é submetido à transcendência do modo de pensar. “Teoria do conhecimento (...) converte-se num aspecto da metodologia, ou seja, da doutrina do método ou do caminho do prévio asseguramento e controle do conhecimento, da verdade e do real” (FOGEL: 2002, p. 92).

O que vemos nesse texto é que o surgimento da teoria do conhecimento no século XIX, como tematização do próprio conhecimento, dá-se a partir dos pressupostos da era moderna. É o mesmo dizer, o conhecimento é problematizado na modernidade dentro da tradição do pensamento representacional.

O ponto de partida decisivo é a separação e oposição alma e corpo (...) que traz consigo a aporia: como pode o sujeito atingir captar, aprender o objeto? (...) Surge assim o chamado ‘problema da parte’, quer dizer, da passagem, da mediação ou da intermediação entre sujeito cognoscente e objeto conhecido entre homem e mundo, entre alma e corpo. (Idem: p. 90).

Enquanto terceiro elemento, entre sujeito e objeto, o conhecimento passa a ser tido como coisa ou propriedade do sujeito pensante – como aquilo que estabelece a *mediação*. O conhecer aparece como um objeto reclamando uma nova disciplina – a epistemologia ou teoria do conhecimento.

Embora apareça como primeiro – como tendo regras cujo exercício prévio assegura o bom pensar – o conhecimento é problematizado, nesse plano epistemológico, a partir de uma via ontológica claramente analógica, própria do pensamento da representação. Com efeito, para essa via, conhecer concerne à representação de algo – representação que um sujeito pensante faz de um objeto formal ou materialmente dado “à medida que este sujeito se volta, retorna sobre si e a partir desta volta sobre si re-apresenta o dado sob a própria forma do sujeito – esta re-apresentação constitui propriamente o objeto” (Idem: p. 91).

O real, no plano representacional, é apresentado como mero dado material. O conhecimento só se torna possível a partir da re-apresentação do dado sob a própria forma do sujeito. O objeto do conhecimento se constitui durante a re-apresentação e, desse modo, conhecer o real significa *re-conhece-lo* a partir da própria forma daquele que conhece – o real mediado constitui objeto de conhecimento. Mas quando conhecer se torna para a

representação o mesmo que reconhecer é todo o pensamento que se converte numa questão de autoridade – reconhecer uma forma prévia é conformar-se a ela, é subordinar a diferença à identidade.

Este é o elemento que guia a crítica nietzschiana da modernidade e que será apropriado por Deleuze em seu projeto de reversão da representação, recusando todo pensamento cuja imagem se ergue sobre a autoridade, a conformidade e o consenso de uma maioria interessada. A transcendência é, nesse sentido, sinônimo de interesse, e vontade de domínio. O conhecimento colocado em termos de mediação, ou seja, o dado sendo re-apresentado, re-conhecido a partir da forma do sujeito não quer dizer outra coisa senão isto: o conhecido, o objeto mediado é produto da forma ou identidade mediadora do sujeito, ou seja, é resultado do interesse de uma maioria, seja esse interesse travestido por um sujeito transcendental, seja por uma intersubjetividade comunicacional. A mediação é, portanto, a operação pela qual se estabelece o consenso – e assim tornada comum, a operação passa por inquestionável. Desse modo, a representação converte-se em fundamento pelo qual toda realidade pode ser apresentada. “A grande questão, no entanto, geradora de tudo o mais, é a pressuposição desta compreensão, segundo a qual a realidade, toda realidade possível, já se faz e precisa se fazer como ou a partir da estrutura sujeito ‘versus’ objeto” (Idem: p. 91).

Colocado em termos de mediação e representação, o conhecimento é entendido como *medida* de realidade, a partir de uma escolha ontológica analógica, pela qual o pensamento se torna, ele próprio, o efeito de uma máquina midiática. Em outras palavras, comunicação e pensamento se inscrevem um no outro, no espaço da representação, a partir da uma ontologia analógica que os determina como efeitos de uma operação de mediação geradora de conhecimento, de saber.

Mas como esse fundo ontológico se insere numa problematização da pesquisa em comunicação, colocada em termos de uma *nova aliança* entre filosofia e ciência a partir de uma experiência do pensamento calcada na diferença, no devir – enfim, no *acontecimento*? O que se coloca para a comunicação tendo em vista os novos problemas criados pela filosofia e pela ciência pensadas sob o signo do conhecimento?

Vimos que na tradição da representação, a mediação é o elemento que amarra pensamento e comunicação, tendo como fundo uma ontologia analógica e equívoca, determinando as condições sob as quais o conhecimento se torna possível. O conhecimento pode, então, ser dito midiático justamente porque ele resulta de uma ontologia analógica que forneceu as bases da epistemologia kantiana. As condições e as bases que falamos são aquelas que caracterizam o papel desempenhado pelo juízo reflexionante como produtor de esquemas.

Sua função (do juízo) é a mediação, a reaproximação, seu método é a analogia, o *como se*. Seu objeto é a produção de uma imagem, de um símbolo que funcione como regra pra um ‘caso’ que estivesse disso desprovido. E se essa analogia é o produto da imaginação transcendental, essa regra chama-se esquema ( GUALANDI: 2003, p. 55).

Poder-se-ia objetar que epistemólogos contemporâneos ultrapassaram o problema do juízo em Kant, ao mostrar que os juízos *a priori*, que fundam o mecanicismo (geometria euclidiana e mecânica newtoniana), não são necessários, mas contingentes e históricos como mostraria as geometrias não-euclidianas e as mecânicas relativista e quântica.

Mostrando que a filosofia transcendental de Kant constitui uma teoria subjetiva do conhecimento, a epistemologia contemporânea só faz substituí-la por teorias intersubjetivas da ciência, trazendo a comunicação para o âmbito filosófico e científico. Mas com isso, trai-se o problema fundamental da máquina de pensar kantiana que inscreve, precisamente, comunicação e mediação no âmago do pensamento e da produção de conhecimento.

De fato, segundo Deleuze, contentando-se em afirmar que as teorias subjetivas do conhecimento devem ser substituídas pelas intersubjetivas da ciência, estes críticos *a posteriori* raramente entraram dentro do sistema das faculdades para mostrar (...) como ele funciona, com que engrenagens (Idem: p.53).

O caminho das teorias intersubjetivas da ciência alimenta a sugestão de uma razão comunicacional “como disciplina-quadro e o horizonte insuperável das diferentes ciências humanas” (BOUGNOUX: 1994, p.14). Trai-se o verdadeiro problema do pensamento da representação quando se aponta como resolução a comunicação intersubjetiva (midiática), pois, como buscamos mostrar, na tradição da representação, o pensamento e a comunicação se inscrevem um no outro através da mediação.

Nesse sentido, é a própria ontologia analógica que produz a máquina de pensar da representação enquanto máquina midiática: sua escolha faz da experiência do pensamento a mídia primeira. E não se faz muito em negar o juízo reflexionante e a epistemologia kantiana para afirmar uma razão comunicacional-midiática e a intersubjetividade na ciência, pois uma crítica efetiva da comunicação, aliada a uma crítica da representação, mostra que é a ontologia analógica oculta em Kant que faz do juízo-reflexionante a mídia

primeira, e funda o ato de conhecer no re-conhecimento, fazendo do saber uma questão de consenso a partir do acordo entre as faculdades do pensamento (razão, entendimento, imaginação e sensibilidade), que se acreditava necessário e universal.

Pensamos que essa falsa saída de Kant só faz mostrar de que modo representação e mediação articulam necessariamente o pensamento e a comunicação na máquina de pensar kantiana. Uma tal análise só é efetiva se entramos nas próprias engrenagens da máquina para apontar o que move o acordo e de que maneira o transcendental e universal é apenas um decalque do empírico e o necessário é somente produto de consenso. Essa operação, efetivamente crítica, fornece os elementos para pensar não somente em Kant o problema do conhecimento, mas também na epistemologia do século XX e sua pseudo-solução intersubjetiva dada como razão comunicacional. O modelo comunicacional não escapa do modelo representacional do conhecimento, pois, para além da epistemologia, é uma mesma ontologia analógica e transcendente – uma *onto-teologia* – que inscreve a comunicação midiática no âmago do pensamento da representação. Seja qual for o modelo epistemológico (transcendental ou comunicacional), a ontologia analógica subjacente tem como correlato um pensamento midiático, ao mesmo tempo em que o conhecimento funda sua operação de verdade e certeza sobre a operação de mediação e a transcendência do pensamento, implicando, de uma só vez, a perda do real, da Vida, e da imanência do pensar. É toda uma filosofia do acontecimento e uma ontologia unívoca e imanente que é negada com isso, para se afirmar como única possibilidade do pensamento a representação e da comunicação a mediação. Assim se fecha o *acordo onto-teológico* entre filosofia e ciência, contra o qual se volta uma *nova aliança* entre esses dois modos do pensamento, pela afirmação da diferença e do acontecimento.

#### 4. Comunicação e acontecimento: o cérebro como imidiação.

A crítica efetiva do pensamento representacional e do pensamento midiático que desemboca na renúncia a um modo de conhecimento calcado da operação midiática, na transcendência e no consenso não se coloca senão como momento primeiro que prepara o terreno para a afirmação de uma nova aliança entre comunicação e pensamento, colocada a maneira de uma comunicação imediata entre o pensamento e a vida. Operamos um deslocamento que transpõe nossa problematização de um plano representacional, assentado numa ontologia analógica e equívoca (a onto-teologia), para um plano diferencial, edificado sobre uma ontologia imanente e unívoca. Acontecimento é a noção que afirma essa nova aliança – em ressonância com o movimento de abertura da filosofia para a diferença (Deleuze) e da ciência para o devir (Prigogine e Stengers) – tendo como princípio imanente uma ontologia da diferença que afirma que o ser é unívoco.

O sistema do Ser unívoco é um sistema igualitário que não admite nenhuma hierarquia ontológica entre as coisas existentes – a alma e o corpo, o animal e o homem, o ser vivo e o ser não-vivo. (...) O princípio do Ser unívoco afirma a *imanência* absoluta do pensamento ao mundo existente, a recusa categórica de toda forma de pensamento *transcendendo* o ser das coisas em uma forma qualquer de supra-sensível. Para Deleuze, assim como para Espinosa, a intuição da univocidade do Ser é a mais elevada expressão intelectual do amor por tudo aquilo que existe (GUALANDI: 2003, p.20).

Queremos pensar a comunicação como uma linha em travessia pelos estratos ou planos que constituem o Ser unívoco sempre aberto, do molecular ao cósmico. Esta linha, em sua travessia pelo devir do pensamento (pelo homem e pela terra, ou seja, pelo estrato simbólico) se chama *cérebro*. Mas *cérebro* não expressa mais uma forma determinada, ou seja, que se põe para-si ou em-si. Colocando-se, antes, seguindo as propostas de E. Alliez, na “junta do ser”, na “pura forma do determinável”, o *cérebro* é pensado não mais na dialética substância-acidente que opõe ser e devir (ontologia analógica e pensamento midiático), mas como acontecimento do ser que se diz do devir (ontologia unívoca e pensamento da diferença). Enquanto acontecimento, o *cérebro*-pensamento comunica o ser que ele contempla (afecção), posto que o inclui. “O *cérebro*, ou aquilo através do qual existe um certo modo de afecção e condicionamento do ser por si mesmo...” (ALLIEZ: 1994, p.54).

Esses pressupostos, que não deixam de ser complexos, serão desenvolvidos na segunda parte deste trabalho. Mas a partir desse primeiro lançamento, já entrevemos a realidade de um movimento: passagem pela qual a comunicação abandona o domínio da *doxa*, ao mesmo tempo em que o pensamento deixa o espaço da representação – o pensamento para se constituir num espaço da diferença em que pensar é *criar* e não mais reconhecer e a comunicação para ser processada num domínio caracterizado pelo movimento, pelas bifurcações e pelas flutuações, ou seja, num domínio material-energético que não é aquele das formas, mas das forças vivas, em que comunicar é diferenciar e não mais mediar.

Trata-se de uma nova aliança entre pensamento e comunicação que em nada se assemelha ao pacto da filosofia da representação com a *doxa* que deu origem ao pensamento midiático e dominou a história do pensamento filosófico e científico, até

nossos dias. Entende-se, agora, que se a comunicação se relaciona a uma variedade de disciplinas científicas não é porque ela seja um objeto complexo que exija diversos pontos de vista para ser compreendido, nem porque constitua uma disciplina-quadro para as demais disciplinas, mas porque ela se refere a uma *operação cerebral* definida como *mediática e representacional*, e implicada por todo “saber cujas raízes foram cortadas”, diz Alliez, em nome da “transparência de um mundo inteiramente racional” (Idem: p.66). Não é à toa que assistimos às disciplinas desenvolvidas sob esse paradigma racionalista (originado numa ontologia analógica) reivindicando para si a palavra final sobre a comunicação<sup>13</sup>.

O que sustenta a nova aliança é, de fato, uma revolução ontológica cuja expressão sistemática atinge sua plenitude com a filosofia da diferença de Deleuze. Segundo Alliez, com sua “ontologia física”, Deleuze não quer propor uma conversação entre ser e devir separados, não se trata de mediar o que foi previamente rompido (pela cesura) para assegurar a eminência de um dos termos sobre o outro (operação de mediação). Ao contrário, é na afirmação da diferença pura que o ser se diz do devir, que o ser é pensado como devir e que o pensamento se torna, ele mesmo, acontecimento.

Essa concepção rompe, como vimos, com a tradição filosófica que sustentava uma fissura entre Ser e Pensamento, de modo que o ser das coisas só é conhecido a partir de sua mediação pelo modo como pensamos as coisas: conhecemos o conhecimento. Conhecer, portanto, é colocar nossa identidade (do pensamento) nas coisas (colocadas como

---

<sup>13</sup> É o que bem mostra Lucrecia Ferrara no artigo “Epistemologia da comunicação: além do sujeito e além do objeto”, na seguinte passagem sobre a comunicação e sua relação com as diversas áreas do conhecimento, num plano meramente representacional: “Essa capacidade invasiva da comunicação faz com que a mediação que a caracteriza se transforme em objeto de várias modalidades da ciência, ou seja, fazer ciência é, sobretudo, identificar seus elementos de mediação e, quase sempre, confundir mediação com tema de pesquisa (...). Em consequência, a mediação é um difuso interesse de investigação de inúmeras áreas de conhecimento e permite a Morin (1999:33) falar em ‘rotação comunicativa’ que permite a todas as áreas de conhecimento se atritarem à procura de um eixo epistemológico que as autorize e fundamente. Trata-se da relação sujeito/objeto que a razão iluminista confinou nos domínios do sujeito para, de modo antropocêntrico, ordenar e controlar o mundo” (2002: p.7).

exteriores). Enfim, já o dissemos, conhecer nada é senão re-conhecer. E vimos que a comunicação se vê submetida a uma doutrina do Ser que submete a imanência à transcendência, o ser do mundo (a vida) ao Ser de Deus (o pensamento). Contra essa doutrina onto-teológica, é que se ergue a ontologia física de Deleuze como doutrina do Ser unívoco e imanente ou, conforme designação de Alliez, onto-etologia.

Com efeito, como mostra Gualandi, em Deleuze, não há oposição entre Ser e Pensamento: “a necessidade para o Ser de engendrar o Pensamento, a necessidade para o Pensamento de pensar o Ser” (GUALANDI: 2003, p.27). Essa concepção deleuzeana expressa o princípio do paralelismo epistemológico-ontológico entre o Ser e o Pensamento.

A doutrina do Ser mostra que a essência das coisas não é um *númeno* inacessível, que o Ser é unívoco e que ele é Devir. A doutrina do Pensamento mostra que o Pensamento é ao mesmo tempo um processo constitutivo de sínteses e um devir infinito imanente ao Ser” (Idem: p.27).

Mas o que podemos tirar de lição desse interlúdio ontológico entre filosofia e ciência para a nova aliança proposta entre comunicação e pensamento? Ora, romper com a transcendência do pensamento para afirmar a sua imanência ao Ser que se diz do Devir, significa devolver ao pensamento sua potência criadora, de modo que conhecer é criar. Enquanto imanente ao Ser, o pensamento criador expressa o Ser que ele devém, ou seja:

[o pensamento] afirma-se como este movimento de ir e vir, de eterno retorno, que não se projeta na imagem do pensamento sem retornar

com matéria do ser: Pensamento e Natureza, *Physis* e *Noûs*, as duas faces do plano de imanência traçado pelo cérebro ao se manter no ser que ele vem a ser (ALLIEZ: 1994, p.57).

Cérebro-pensamento ou cérebro-sujeito deixa de ser entendido como um objeto individualizado para ser pensado como um acontecimento do ser que devém, como verdadeira máquina midiática que põe em comunicação o Pensamento e a Vida, *Physis* e *Noûs*. Desse cérebro que é acontecimento e não essência, força e não forma, que expressa o ser que ele vem a ser, ou seja, do qual ele é o acontecimento, é que tiramos as lições fundamentais para problematizar o pensamento como criação e a comunicação como imidição. O cérebro criador e imidiático resulta de uma outra articulação entre pensamento e comunicação, diversa daquela que criticamos no plano da representação, e que resolvemos tratar nesse Interlúdio como compondo uma nova aliança para se pensar a comunicação e para comunicar o pensamento.

## **5. A abertura imidiática.**

Pensamos que tenha sido necessário este Interlúdio epistemológico-ontológico para se rever alguns pressupostos sobre os quais se assenta o pensamento comunicacional contemporâneo, tendo em vista entender não somente qual o verdadeiro problema comunicacional, mas também para mostrar de que modo seu falseamento está intimamente ligado a uma tradição do pensamento que dominou, como vimos, a história da filosofia e, em grande parte, da ciência e que hoje completa esse processo de dominação justamente

pelo que se acreditava ser a saída dela: a intersubjetividade se inscreve como horizonte da filosofia e a comunicação como nexos epistemológicos que autoriza e fundamenta a ciência. Enfim, não vemos com bons olhos a razão comunicacional como saída se não se crítica a ontologia analógica que a fundamenta, ao mesmo tempo em que faz do pensamento e do conhecimento uma questão de mediação.

Uma crítica efetiva exige que se faça da razão comunicacional a liberação do pensamento em relação à representação e sua abertura para diferença, mas igualmente a liberação da comunicação em relação à mediação e sua abertura para a imediação. A razão comunicacional como intersubjetividade, subjacente à filosofia e à ciência, como solução para a insustentabilidade da representação e do mecanicismo consiste numa falsa solução, pois esta não leva em conta os pressupostos ontológicos analógicos que precisamente articulam comunicação e pensamento no âmago da operação de mediação implicada pela representação – operação que determinou o que significa conhecer. A intersubjetividade não é melhor que a subjetividade do conhecimento em Kant, nem o consenso democrático é melhor que o acordo transcendental. De uma forma a outra, trata-se da mesma força reativa e nihilista que se alimenta da subtração da potência da Vida, da negação da imanência da Natureza, por meio de uma máquina que opera, acoplada à máquina de pensar, por cesura inclusiva/exclusiva – a Mediação. Seu funcionamento abstrato-concreto, a guiar o vir-a-ser da existência, foi capaz de criar uma só Comunidade Midiática, sendo o *homo sapiens* seu dinamismo maquínico.

Nosso problema é liberar a comunicação da mediação e da representação, por meio de uma crítica efetiva que concirna àquilo que a fundamenta no plano do próprio pensamento, ou seja, a ontologia analógica que funda o pensamento da representação e a comunicação

mediática. Essa liberação se dá na forma de uma nova aliança entre comunicação e pensamento a partir de uma ontologia do acontecimento.

Portanto, a comunicação imidiática se relaciona com um pensamento da diferença, a partir da ontologia do acontecimento ou da imanência. Essa nova aliança se desenvolve numa problemática da diferença, na qual se insere, igualmente, o movimento geral de abertura da ciência mais contemporânea.

Situado sob o signo da criação de novas coerências, este movimento é movimento de abertura das ciências para o problema do devir e para a questão da emergência do novo. Ele anuncia a atualidade de uma ciência dos devires da matéria, contradizendo o diagnóstico bergsoniano (ALLIEZ: 1994, p.68).

A comunicação imidiática aponta para a abertura de uma tal ciência dos devires.

**2º Movimento – Comunicação imidiática: a ciência anômala.**

## 1. Fundação ontológica: comunicação e diferença

Proponho dissertar, daqui por diante, de modo construtivo e afirmativo, sobre a relação a se estabelecer entre uma comunicação imidiática e o pensamento da diferença ou empirismo transcendental. Esta última denominação refere-se ao método demarcado ao longo da produção filosófica de Gilles Deleuze, mas já bem explícito em sua primeira grande obra “Diferença e repetição”. Quanto à comunicação imidiática, ela resulta de um arranjo ontológico, epistemológico e prático em torno de um conceito de comunicação articulado com um pensamento da diferença. Esse conceito é destilado de uma ontologia da diferença, segundo a qual comunicar, em qualquer que seja o plano, nada é senão repetir a diferença, constituir comunidade na diferença (e não repetir o Mesmo, como faz a comunicação representacional assentada na mediação e no consenso). A comunicação imidiática é, efetivamente, diferencial e dissensual. Este capítulo trata do arranjo ontológico necessário para se constituir a comunicação imidiática.

O traço mais importante da obra filosófica deleuzeana é sua consistência horizontal que lhe confere uma outra ordem que não aquela das hierarquias e dos sistemas centrados. De tal modo que não se pode dizer que *entramos* num suposto sistema deleuzeano, mas que sistemático é a passagem de um plano consistente para outro – e isto já no plano mesmo que é o nosso, a saber, o plano problemático da ciência. Quer dizer, é no plano de construção de um conceito diferencial de comunicação que nos abrimos para o empirismo transcendental e para a ontologia da diferença como platôs ou planos consistentes da filosofia de Deleuze. É preciso, nessa passagem, fazer diferença e comunicação ressoarem

numa idéia de comunicação propriamente diferencial. Enunciado seu caráter sistemático, já de um exercício comunicacional, iniciemos o movimento de passagem.

O pensamento de Deleuze orienta-se pela tarefa de tornar a diferença pensável em si mesma. Trata-se de liberar a diferença do mundo da representação, o qual se define pelo estabelecimento de uma identidade para mediar toda diferença. É preciso imaginar duas formações a maneira de dois espaços em que se daria o exercício do pensamento de modo distinto em um e em outro – um espaço da representação e um espaço da diferença.

Ao pensamento da representação, calcado na identidade e no fundamento, cabe a tarefa de construir imagens do pensamento, Mas há, é o que Deleuze busca mostrar, a partir de sua travessia pela história da filosofia, pela arte e pela ciência (mas sem nunca deixar o plano da filosofia), há um pensamento que é sem imagem, um pensamento dito da diferença, livre de toda representação e com sua própria determinação. Entre esses dois espaços, é preciso ressaltar, há uma diferença de natureza e não de grau, de modo que cada um dispõe de seus próprios meios.

Opusemos a representação a uma formação de outra natureza. Os conceitos elementares da representação são as categorias definidas como condições da experiência possível. Mas estas são muito gerais, muito amplas para o real. A rede é tão frouxa que os maiores peixes passam através dela (DELEUZE: 1988, p.123).

Ora, o empirismo transcendental é o método superior que busca fornecer, justamente, as condições da experiência real, a maneira de uma rede tecida com a própria superfície do pensamento no que ela se distende pelas dimensões do ser do sensível, agrimensuradas pela

ontologia da diferença. Contudo, se olhamos com mais presteza, veremos que o tecido é que constitui a própria superfície do real, sendo o pensamento uma dobra dessa superfície, que não é dobrada sem que seja transmutada em algo novo, que não é repetida a não ser se diferenciando em superfície metafísica. A diferença pura é imanência de uma superfície na outra. Tecido de uma rede criada pelo pensamento em seu incursão pelo seu próprio eco unívoco, de modo a tornar perceptível o imediato, as diferenças livres e anárquicas.

O mundo intenso das diferenças, no qual as qualidades encontram sua razão e o sensível encontra seu ser, é precisamente o objeto de um empirismo superior. Este empirismo nos ensina uma estranha ‘razão’, o múltiplo e o caos da diferença (as distribuições nômades, as anarquias coroadas) (Idem: p.107).

Até agora estivemos a contemplar a paisagem do plano que deve suturar com o nosso. Esse entrelaçamento constitui, nele mesmo, um problema: de que modo um conceito de comunicação diferencial e também de uma ciência diferencial da comunicação somente são coisas pensáveis no plano de um empirismo superior, tal como Deleuze o mostra? Há um enunciado em “Diferença e repetição” que nos dá a linha da resolubilidade: “Só o empirista pode dizer: os conceitos são as próprias coisas, mas as coisas em estado livre e selvagem, para além dos ‘predicados antropológicos’” (Idem: p.17).

Temos nesse enunciado as condições mínimas para propor nossa linha, nosso objetivo, nossa idéia: há um conceito de comunicação que encontramos nas próprias coisas, uma comunicação que é as próprias coisas em liberdade e em anarquia, enfim, uma comunicação para além dos “predicados antropológicos”, que é acontecimento e não

essência – uma experiência comunicacional real. Essa linha ou idéia, eminentemente ontológica, cruza com outra, desta vez epistemológica e esta implicando aquela, correndo para ela ao mesmo tempo em que sai dela, como dois estados da água coexistentes: o estado de água do rio que deságua no mar e o estado de água da chuva como condensação do vapor marinho. Dois estados da água. Duas direções da linha epistemológica implicando o mar ontológico. Essa linha nos ensina que não há comunicação humana, comunicação orgânica ou comunicação física que não implique uma idéia comunicacional que seja uma multiplicidade em estado livre, caótica e perfeitamente coerente. Uma linha abstrata comunicacional que seja o próprio movimento da *diferença diferindo*. Em tal líquido ontológico só pode flutuar, sem risco de afundar e desaparecer, uma epistemologia determinada pelas condições de pensar a comunicação a partir de pressupostos essencialmente comunicacionais.

Será tragada pela ontologia da diferença e pelo empirismo transcendental toda teoria da comunicação cujos pressupostos não sejam comunicacionais. A teoria sociológica da comunicação não deve ser considerada como teoria comunicacional, mas como teoria sociológica. A abordagem semiótica do fenômeno comunicacional não deve ser considerada como teoria da comunicação, sendo tão somente o que ela diz ser: uma análise semiótica. Isso não é viável num espaço da comunicação propriamente diferencial. O empirismo transcendental nos ensina o seguinte: que a coisa ou multiplicidade comunicacional deve ser pensada, antes de qualquer coisa, a partir das condições da experiência real dessa multiplicidade. Ora, tais condições, ou seja, aquelas da comunicação entendida como diferenciação, como ganho e perda de consistência num espaço constituído de multiplicidades a maneira de um plano, só podem ser aquelas determinadas por uma linha abstrata comunicacional atravessando a coisa comunicacional e, nesse movimento,

diferenciando-a em diferentes camadas, planos ou, como preferimos chamar, estratos (*stractas*) comunicacionais, cada um sendo uma multiplicidade. Parece-nos que a comunicação refere-se precisamente a essa operação constitutiva a partir da diferenciação e da consistência.

Portanto, com base no empirismo transcendental, entendemos comunicação diferencial, em seu plano ontológico, como a linha abstrata comunicacional atravessando e diferindo os diferentes estratos, de modo a fazê-los ganhar ou perder consistência. A linha abstrata comunicacional define, portanto, um movimento de estratificação/desestratificação. E já que a linha é uma multiplicidade, nela mesma, ao mesmo tempo em que os estratos também o são, falar-se-á de comunicação diferencial para toda multiplicidade de multiplicidades, para todas as multiplicidades comunicantes.

### **1.1 – Linha abstrata comunicacional**

É preciso permanecer, por enquanto, na linha ontológica que nos dá as condições da experiência real no plano de uma comunicação diferencial. Tal linha ontológica faz com que a própria coisa comunicacional se torne problemática. “O problema e a questão não são determinações subjetivas, privativas, marcando um momento de insuficiência no conhecimento. A estrutura problemática faz parte dos objetos e permite apreendê-los como signos...” (DELEUZE: 1988, p.118).

Tentamos estabelecer, aqui, uma problemática comunicacional, no plano ontológico. Haveria, então, uma idéia comunicacional imanente ao campo de resolubilidade empírico da substância, ou seja, da diferença. Por sua vez, esse campo é composto de multiplicidades as quais se juntariam em três grandes estratos: falaremos em multiplicidade *físico-química*,

multiplicidade *orgânica* e multiplicidade *semiojetiva* (termo pelo qual reunimos uma multiplicidade subjetiva e uma multiplicidade semiótica).

Nada fazemos senão suturar ao nosso plano, o plano deleuzeano de uma ontologia diferencial ou expressiva. Segundo esta última, é preciso pensar na univocidade do ser ou substância.

(....) se o ser é expressado, sempre e em todo lugar, na mesma voz, então todos os seus atributos devem estar estruturados como expressões paralelas; a unidade substancial da modificação, que abarca os diferentes atributos, testemunha em favor da univocidade do ser (HARDT: 1996, p.134).

A univocidade do ser, ou seja, da substância ou de Deus, em seus diferentes atributos ou multiplicidades, no plano de uma fundação ontológica da comunicação, nada é senão a linha abstrata comunicacional atravessando e diferenciando seus estratos constituintes, de maneira imanente. Na ontologia da diferença, além do ser e dos atributos (multiplicidades), há também os modos ou singularidades. A modificação define o movimento de diferenciação do Ser que é diferença em si.

É preciso indicar o que pretende Deleuze ao expor essa ontologia da diferença a partir de sua leitura de Espinosa. Em primeiro lugar, quer ele assegurar a unidade da substância (univocidade do ser). Em segundo lugar, ao mesmo tempo, quer afirmar a autonomia dos atributos (como partes realmente diferentes constituintes do Todo unívoco). Por fim, em terceiro lugar, quer demonstrar a existência do que chama de paralelismo ontológico entre os atributos.

Deleuze parte da idéia espinosista segundo a qual “a ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas” (HARDT: 1996, p.132). Isso quer dizer que os atributos (em Espinosa, eles são o pensamento e a extensão) são autônomos (idéias e coisas), mas estão organizados segundo uma ordem paralela. Ora, ordem e conexão dizem respeito aos modos do ser.

A modificação substancial (*modificatio*) é a unidade dos modos que são produzidos em paralelo nos diferentes atributos por uma única afecção da substância. O Conceito da modificação é, em si mesmo, a demonstração daquilo que Deleuze chama paralelismo ontológico: os modos produzidos autônoma e igualmente nos diferentes atributos aparecem como uma unidade, do ponto de vista da substância, na forma da modificação substancial (Idem: p.134).

Para nós, a linha abstrata comunicacional é melhor compreendida a partir do paralelismo ontológico entre as diversas conexões em cada atributo ou estrato. A linha abstrata comunicacional refere-se a uma mesma modificação substancial (do ser) realizando-se em diferentes atributos, lembrando que a própria modificação é movimento de diferenciação do ser que é diferença em si. Ora, se considerarmos, seguindo essa ontologia, que cada modo constitui uma singularidade, ou seja, um grau de contração ou distensão do Todo em cada atributo, então cada modo é produção de diferença, de informação, no limite, é produção de real pelo Real.

Portanto, se definirmos a linha abstrata comunicacional como movimento de modificação substancial, ou seja, diferenciação e produtibilidade do Real, então a

comunicação diferencial constitui uma espécie de sintetizador<sup>14</sup> maquínico-vital, uma espécie de *sintetizador real*. A comunicação diferencial designa uma flutuação da substância, seja ela qual for, um movimento de diferenciação. Mas como a diferença é imanente ao diferenciado (imanência do Ser nos seus atributos e modos), então toda modificação expressa o próprio Ser, toda singularidade envolve a Substância, toda repetição é repetição do Todo que é diferença em si, toda comunicação torna comum uma diferença que desdobra a diferença em si. Enfim, a comunicação expressa o real que é diferença. A comunicação diferencial não se refere à representação do pensamento ou do mundo, mas define a produção de mundos simbólicos, orgânicos e físicos.

Para os fins de uma fundação ontológica de uma comunicação dita diferencial, gostaríamos de entender ser ou substância no sentido de multiplicidade comunicacional, pois se o ser se diz do devir, se o ser é diferença pura, então é preciso entendê-lo como a multiplicidade informal que constitui a experiência real. É preciso, igualmente, entender multiplicidades ou estratos comunicacionais no sentido de atributos da substância, pois, de fato, os estratos constituem relações de consistência que recortam a multiplicidade informal. Por fim, tomamos a linha abstrata comunicacional no mesmo sentido de modificação substancial. Com efeito, essa linha constitui a unidade das dinâmicas comunicacionais produzidas nos diferentes estratos, ao mesmo tempo em que ela atravessa cada *strata*, cada intensidade ou grau de potência desenvolvido. É seguindo essa linha abstrata em sua *travessia* pelos diferentes estratos que temos a experiência concreta do real, num pensamento que toca a emoção de Guimarães Rosa, numa reveladora passagem: “O real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia” (Grande Sertão Veredas).

---

<sup>14</sup> No sentido de sintetizador eletrônico.

## 1.2 – Repetição da diferença: o problema do código

Iniciamos esta dissertação afirmando que a delimitação de uma ciência é definida a partir de um *problema*. Não obstante a diversidade das teorias e suas distintas interrogações, o problema de uma ciência da comunicação deve girar em torno da questão que é codificar? Estabelecer o código, a norma ou o comum sempre esteve ligado à idéia de mediação ou representação. A par disso, as teorias da comunicação estudam os meios técnicos, eletrônicos e de massa, como formas de mediação ou formas midiáticas (mídias no sentido usual, não como operação de mediação). Ocorre a certas abordagens, como a semiótica peirceana, com sua noção de signo, possibilitar estender, conceitualmente, essas formas até à arquitetura, à arte, ao design, etc.

Por nosso lado, propomos suspender temporariamente essas noções estabelecidas no plano da pesquisa em comunicação, tendo em vista aceder à zona problemática e constitutiva da própria Idéia comunicacional. Antes de qualquer coisa, pensamos que deve haver um outro espaço ou plano de exercício da comunicação, em que comunicar, partilhar e codificar já não quer dizer mediar ou representar, em que comum já não tem qualquer semelhança com a noção de norma – repetição já não significa repetição do Mesmo, o que dá novas orientações para o que significa codificar. Para tal – é o encaminhamento que escolhemos – partimos para o plano ontológico da filosofia da diferença, para o qual “problema” já não quer dizer “interrogar”, pressupondo um sujeito pensante cuja insuficiência do saber leva-o a interrogar. No plano ontológico, os problemas abandonam o terreno subjetivo/objetivo para se tornarem constitutivos e pré-individuais.

É que há uma diferença de natureza entre o plano empírico, próprio das interrogações na forma de proposições, e o plano ontológico ou constitutivo, próprio dos problemas como conjunto a-subjetivo e pré-individual de pontos singulares que determinam as condições da experiência real. Os problemas são o próprio sentido, ao passo que as proposições são apenas respostas empíricas dadas à maneira de casos de solução para um determinado problema constitutivo.

Uma proposição concebida como resposta é sempre um caso particular de solução, considerado por si mesmo abstratamente, separado da síntese superior que o relacionaria, juntamente com outros casos, a um problema enquanto problema. A interrogação, por sua vez, exprime, portanto, a maneira pela qual um problema é desmembrado, cunhado e traído na experiência e pela consciência, de acordo com seus casos de solução apreendidos como diversos (DELEUZE: 1988, p.257).

Desse modo, com base no empirismo transcendental, somos levados a colocar que uma ciência constitui-se em torno de um problema e as singularidades que o constituem, não traído na experiência e pela consciência na forma de uma interrogação, mas como *questão fundadora*. Isso quer dizer que toda ciência, naquilo que há de mais profundo em sua experiência, remete a uma problemática constitutiva na forma de uma ontologia subjacente.

No que se refere a uma ciência da comunicação, devemos abandonar, temporariamente, tendo em vista nossos fins críticos, interrogações como: O que é comunicação social? Ou o que é comunicação genética? Ora, tais interrogações, elaboradas no plano meramente empírico, tem um inconveniente, para a ciência e para o pensamento em geral, de colocar

de modo proposicional as próprias soluções. O que é a comunicação social, ao fim e ao cabo, senão ... social? Somente após haver estabelecido esta identidade (a comunicação é, antes de qualquer coisa, social!) é que a pesquisa dá-se o trabalho de estudar como uma tal comunicação realiza-se nos múltiplos casos concretos.

Entretanto, no plano de uma ontologia subjacente, uma ciência constitui-se em torno de um problema que não guarda nem outorga identidade alguma. O dissenso e a ausência de identidade é o que caracteriza o problema enquanto Idéia ou multiplicidade. A zona problemática fundadora, por natureza, refere-se ao movimento de diferenciação. Todo problema, em si mesmo, enquanto idéia ou multiplicidade, concerne à diferença e ao seu movimento ininterrupto.

O que pretendemos, dito isso, é: no plano ontológico e constitutivo, colocar os problemas *o que é comunicar?* e *o que é codificar?* Em torno desses problemas, é que se deve dar consistência a uma ciência diferencial da comunicação – diferencial, posto que já não guarda, em seus pressupostos, qualquer identidade da comunicação com o físico, o genético, o social, o psíquico, o semiótico, etc *ad nauseam*. Ao contrário do plano empírico, a dimensão ontológica pode também ser entendida no sentido de plano de imanência. O problema ou idéia comunicacional, nesse plano, não implica, de modo algum, a indeterminação. Ao contrário, o empirismo transcendental coloca que é preciso considerar as determinações próprias da imanência, ou seja, a determinabilidade transcendental – é o que fazemos ao procurar as condições da experiência real. Procuramos tais condições ou determinações no plano constitutivo da idéia ou multiplicidade comunicacional. Voltemos, portanto, ao problema *o que é codificar?*

### 1.2.1 – Contemplação, hábito e código.

Estivemos a considerar comunicação no mesmo sentido de repetição – o comum é habitual, aquilo que tem a potência da repetição. Em “Diferença e repetição”, a idéia de repetir é ligada ao problema do “hábito”, que Deleuze irá resgatar em D. Hume e H. Bergson. Há vários problemas ligados à repetição, como as batidas de relógio, em Bergson, e como nas seqüências causais de Hume, que implicam o “mistério do hábito” e que, no entanto, não lembra nada do que “‘habitualmente’ se chama de hábito” (DELEUZE: 1988, p.132). Deleuze indica que se deve procurar a razão desta incoerência nas “ilusões da Psicologia”.

“Esta [a Psicologia] fez da atividade o seu fetiche. Seu furioso temor da introspecção faz com que ela observe apenas o que se mexe. Ela pergunta como, agindo, se adquire hábitos. Mas, assim, todo estado de *learning* corre o risco de ser falseado enquanto não se levanta a questão prévia: é agindo que se adquirem hábitos... *ou, ao contrário, contemplando?* A Psicologia considera como adquirido que o eu não pode contemplar a si próprio. Mas não é esta a questão; a questão é saber se o eu, ele mesmo, não é uma contemplação, se não é em si mesmo uma contemplação...”(Idem.132).

Deleuze escreve páginas fundamentais sobre hábito, repetição e contemplação. Para isso se serve de encontros seus com Bergson e S. Butler. É preciso entender hábito como contração, “em sua essência”. Mas há dois gêneros de contração totalmente diferentes.

Num primeiro gênero, a contração designa um dos dois elementos ativos ou tempos opostos numa série do tipo tic-tac. O outro elemento é a descontração ou a dilatação. Num outro gênero, a contemplação designa a fusão dos tic-tac numa “alma contemplativa”.

Quando dizemos que o hábito é contração, não falamos, pois, da ação instantânea que se compõe com outra para formar um elemento de repetição, mas da fusão desta repetição no espírito que contempla. É preciso atribuir uma alma ao coração, aos músculos, aos nervos, às células, mas uma alma contemplativa cujo papel é contrair hábito. Não há nisto qualquer hipótese bárbara ou mística... (Idem: p.133).

Somos hábitos por contrair, não somente hábitos sensório-motores que temos, psicologicamente, mas hábitos primários que nos constituem de modo imanente, ou seja, as “milhares de sínteses passivas que nos compõem organicamente”(Ibdem).

Neste ponto, o empirismo transcendental leva-nos para um espaço do pensamento onde está colocado o problema das condições da experiência real. O hábito, como elemento constitutivo dessas condições, está essencialmente ligado aos conceitos de diferença e de repetição. É dizer que ele está aquém do espaço representacional do pensamento, que é aquele determinado pelo entendimento e pela reflexão, ligados a uma consciência subjetiva. Hábito, portanto, deve ser entendido para além de todo sentido antropomórfico. Para o empirista transcendental, o problema do hábito e da contemplação é, antes de qualquer coisa, um problema da matéria e da vida, como dois modos da própria matéria, colocado de modo totalmente diverso daquele do místico.

Só o empirista pode com felicidade, correr o risco de enunciar tais fórmulas. Há uma contração da terra e da umidade que se chama frumento; e esta contração é uma contemplação e auto-satisfação desta contemplação. (...) Que organismo não é feito de elementos e de casos de repetição, de água, de azoto, de carbono, de cloretos, de sulfatos contemplados e contraídos, entrelaçando, assim, todos os hábitos pelos quais ele se compõe? (Idem: p.134).

Tudo o que há no plano empírico pressupõe um retorno à contemplação de que ele é feito, àquilo de que ele precede, ou seja, contrações e contemplações. Com efeito, a contemplação não surge a qualquer momento, “ela está sempre atrás” (Idem: p.135). É neste sentido que a contemplação transvaza à repetição algo novo, transvaza-lhe a diferença.

Ora, para toda contração-contemplação, é preciso falar em termos de código. Mas, já que a contração, enquanto hábito e contemplação, refere-se a um plano prévio e constitutivo, ainda que imanente àquilo que ele constitui, então código implica também um tal espaço que, com Deleuze, designaríamos como sub-representativo – espaço prévio em relação às faculdades ativas da representação, da memória e da inteligência. Já não se trata de código de elementos constituídos, mas de constituição enquanto problema de codificação/descodificação. Mudamos de plano para pensar outra experiência da comunicação, o que não se faz sem se comunicar a partir de outra experiência do pensamento. Quer dizer, passamos do plano de um pensamento da representação, determinando um modo de comunicabilidade, o midiático, para o plano de um pensamento

da diferença, implicando uma experiência comunicacional diversa, cujos pressupostos buscamos aqui trabalhar.

É preciso, portanto, aprofundar as idéias de diferença e de repetição, para forjar um outro espaço em que a comunicação se exerceria, implicando um outro plano para pensar o próprio problema *o que é codificar?*, para além do plano representacional do pensamento e do espaço midiático da comunicação – ou seja, um plano diferencial para o pensamento e um espaço imediato para a comunicação.

### **1.2.2 – Codificação enquanto flutuação.**

Tomamos o cuidado de expor com o máximo de distinção o ponto em torno do qual estamos a dissertar: a relação a se constituir entre uma ciência diferencial da comunicação – pensada em consonância com um conceito de comunicação diferencial – e o empirismo transcendental enquanto sistema diferencial do pensamento construído por Deleuze. Na verdade, na medida em que mergulhamos no pensamento deleuzeano, tentamos colher, aqui e ali, elementos preciosos a serem trabalhados, passando por toda sorte de torções necessárias, tendo em vista forjar um agenciamento propício para a constituição de uma idéia de comunicação imidiática. Em nossa travessia por obras diversas desse filósofo, daqui por diante, necessitamos de saltar para outras referências, ou melhor, materiais, de modo a fomentar a miscigenação de pensamentos como meio de diferenciação e distinção do nosso próprio pensamento no que se refere à comunicação.

Consideremos a repetição incidindo sobre o objeto ou estado de coisas. Numa seqüência do tipo AB, AB, AB, A... cada caso ou seqüência AB é independente uma da outra. Também a sucessão de instantes no tempo não faz o tempo senão na medida que o

desfaz, pois cada instante é um ponto de nascimento sempre abortado. É preciso considerar, então, a repetição tal como ela recai sobre o sujeito que a *contempla*. Deleuze vai buscar em Hume a idéia de que a imaginação detém um “poder de contração” que faz com que as seqüências ou casos semelhantes nela se fundem. Como uma “placa sensível”, a imaginação “retém um quando o outro aparece. Ela contrai os casos, os elementos, os abalos, os instantes homogêneos e os funde numa impressão qualitativa interna de determinado peso” (DELEUZE: 1988, p.128).

Ora, a imaginação nada tem a ver com a memória nem com o entendimento. Deleuze faz questão de marcar o fato de que “a contração não é uma reflexão”. Isso implica que não se trata, para a contração, de um espaço representacional. Viajamos por terras outras onde nada podemos re-conhecer. Estamos num plano constitutivo, onde não há formas cristalizadas, mas tão somente puras forças se compondo, arranjos intensivos em variação contínua. De fato, a repetição dos instantes na superfície da imaginação é responsável pela constituição primeira do tempo, que Deleuze nomeia de “síntese originária”.

O tempo só se constitui na síntese originária que incide sobre a repetição dos instantes. Esta síntese contrai uns nos outros os instantes sucessivos independentes. Ela constitui, desse modo, o presente vivido, o presente vivo; e é neste presente que o tempo se desenrola (Idem: p. 128).

Este “desenrolar” se dá em dois sentidos: 1) em direção ao passado, “na medida em que os instantes precedentes são retidos na contração”; 2) em direção ao futuro, “porque a expectativa é antecipação nesta mesma contração”. Vamos do presente ao passado e do

presente ao futuro sem sair do presente, pois é este que constitui o tempo. Passado e futuro designam apenas dimensões desse mesmo presente.

O presente vivo vai, pois, do passado ao futuro que ele constitui no tempo, isto é, também do particular ao geral que ele desenvolve no campo de sua expectativa (a diferença produzida no espírito é a própria generalidade, na medida em que ela forma uma regra viva do futuro) (Idem: p.128).

Estaríamos aqui, ao falar em “regra viva do futuro”, próximos do que se entende por código em comunicação, *tradicionalmente*? Ou seja, a comunicação enquanto representação, ou processo de codificação do universo enquanto prática cultural que visa submeter a natureza pelo estabelecimento do padrão, da identidade do pensamento, o médio, o mediano, o morno geral?

Tais interrogações não formam verdadeiros problemas para nossa busca no plano da comunicação, pois já vimos com Deleuze que a contração não consiste numa operação do entendimento nem da memória, de modo que “regra viva do futuro” nada tem a ver com “padrão” ou “norma” reflexiva, ou cultural que seja. Mas, isso sim é importante, se “regra viva do futuro” guarda uma diferença de natureza em relação ao estabelecimento de norma ou padrão (Lei) pelo entendimento legislador, isso não significa que “regra viva” seja, ela mesma, alguma coisa diferente da noção de código. Significa, apenas, que código mudou de noção ou conceito, de maneira que não deve mais ser entendido no sentido de norma ou mediação. É preciso ressaltar aqui uma torção incidindo sobre a idéia de código, movida pelo desejo de encontrar as condições para a elaboração de um outro conceito de código,

um conceito para uma comunicação imidiática, num plano outro que não o da representação. É o caminho para pensarmos uma comunicação não a partir de formas, mas de intensidades e forças.

Retomando, estamos diante da primeira síntese passiva do tempo que constitui o presente no tempo como contração de instantes pela imaginação. A síntese é constituinte e, no entanto, não é ativa. “Não é feita pelo espírito, mas se faz no espírito que contempla, precedendo toda memória e toda reflexão. O tempo é subjetivo, mas é a subjetividade de um sujeito passivo”(Idem: p.129).

Não que o espaço da representação em nada intervenha, mas no movimento da repetição que vai do objeto ao sujeito, a representação implica uma mudança de natureza nos elementos considerados. Por isso se fala nas sínteses ativas, da memória e do entendimento, como segundas em relação à síntese passiva.

[Nas sínteses ativas, o passado] não é mais o passado imediato da retenção, mas o passado reflexivo da representação, a particularidade refletida e reproduzida. Em correlação, o futuro deixa de ser futuro imediato da antecipação para tornar-se futuro reflexivo da previsão, a generalidade refletida do entendimento... (Idem: p.129).

Na sua relação com passado (reprodução de particularidade) e com o futuro (previsão por generalidade), a síntese ativa implica um código enquanto norma, lei, identidade. A comunicação só foi pensada até hoje no plano das sínteses ativas. Justamente as sínteses que vêm depois, as que se apóiam na síntese passiva. Por isso, devem ser consideradas como segundas. Em todo caso, a constituição da repetição implica três instâncias: “este em-

si que a deixa impensável ou que a desfaz à medida que ela se faz; o para-si da síntese passiva; e, fundada nesta, a representação refletida de um ‘para-nós’ nas sínteses ativas” (Ibdem).

Entretanto, o que há de mais importante nestas páginas de “Diferença e repetição”, no que se refere a uma crítica da comunicação, não é a distinção da síntese passiva e das sínteses ativas, *mas sim a distinção de níveis da própria passividade*. Ver-se-á que o espírito se desdobra como combinações de níveis, sendo ele mesmo um nível, numa matéria que é movimento. Sínteses perceptivas remetem a sínteses orgânicas. Do mesmo modo, a sensibilidade dos sentidos não pode ser pensada senão em relação à “sensibilidade primária que *somos*”. “Somos água, terra, luz e ar contraídos, não só antes de reconhecê-los ou de representá-los, mas antes de senti-los. Em seus elementos receptivos e perceptivos, como também em suas vísceras, todo organismo é uma soma de contrações, de retenções e de expectativas”(Idem: p.131).

Perguntamos, por nosso lado, quais as condições *para se pensar* a comunicação nesse plano diferencial e diferenciado numa multiplicidade de níveis? Mas isto não constitui um problema se não na medida em que tais condições referem-se às determinações de uma *comunicabilidade* que não é aquela tratada pelas teorias da comunicação em sua *maioria*, no sentido político desta última palavra. Queremos dizer, as condições para se *pensar* a comunicação num plano diferencial marcam, num movimento coextensivo, as determinações de uma outra *comunicação* que não a representacional – uma comunicação imediata em ressonância com um pensamento da diferença. É dizer, *as condições para se pensar a comunicação como imediação (flutuação e diferenciação) devem ser as mesmas para se comunicar o pensamento como diferença*, de acordo com uma filosofia da imanência como a de Deleuze.

Tais condições, vale dizer, são aquelas de uma linha abstrata que atravessa diferentes níveis, ao mesmo tempo em que entretém uma rede de múltiplas articulações, sempre mutáveis, ou seja, flutuantes, entre as diferentes sínteses. É o que resulta de pensarmos a comunicabilidade a partir do empirismo transcendental.

[Com efeito, ele permite-nos ver que] as sínteses orgânicas, combinando-se com as sínteses perceptivas erguidas sobre elas, tornam a se desdobrar nas sínteses ativas de uma memória e de uma inteligência psicoorgânicas (instinto e aprendizagem). Portanto, não devemos apenas distinguir formas de repetição em relação à síntese passiva, mas níveis de sínteses passivas, combinações destes níveis entre si e combinações destes níveis com as sínteses ativas (Idem: p.131-2).

Multiplicidade, movimento e produtibilidade, tais são as determinações de uma comunicação se exercendo entre os níveis diversos da passividade, neles mesmos, mas também entre estes níveis e as próprias sínteses ativas. A essa produtibilidade da diferença nos plexos do movimento da repetição é que chamamos de comunicação flutuante ou diferencial. Enquanto operador, ela pode ser considerada, em seu trabalho entre as sínteses, entre as sínteses e seus níveis, assim como entre os próprios níveis das sínteses, pode ser considerada, dizíamos, como um verdadeiro sintetizador real-comunicacional ou sintetizador imidiático. Isso quer dizer que a comunicação imidiática implica um conceito e suas determinações, por um lado, ao mesmo tempo em que remete para uma operação e suas maquinações, por outro. Será preciso falar, portanto, de uma *idéia* de comunicação

imidiática, num plano, e de uma *operação* de sintetizador real-comunicacional, noutro plano.

No primeiro plano, essencialmente conceitual, pensamos que a comunicação imidiática deva implicar princípios ontológicos, os quais vem sendo explorados, por nós, a partir de nossa leitura do empirismo transcendental. No segundo plano, essencialmente prático, consideramos que a comunicação precise recorrer a seus princípios maquínicos. Entre os dois planos, a comunicação imidiática remete a princípios epistemológicos que implicam, eles mesmos, a demarcação de uma ciência diferencial da comunicação se exercendo num plano outro que não aquele das tradicionais teorias da comunicação – ou seja, no plano da representação. Portanto, a comunicação imidiática, enquanto coisa, deve remeter a princípios ontológicos, epistemológicos e práticos. A comunicação imidiática deve ser pensada (ontologicamente), conhecida (epistemologicamente) e efetivamente realizada (praticamente), mas de modo que uma esteja na outra, ou seja, toda prática deve ser o desdobramento de um saber que afirme o pensamento e todo pensamento afirmativo deve ser já uma prática que constitua saber.

É bom que se diga que esses planos se misturam, na medida em que buscamos determinar os princípios ontológicos do que seja isto, a comunicação imidiática. Acabamos de ver que ela remete às *combinações* ou *composições* estabelecidas entre níveis de sínteses passivas, combinações destes níveis entre si e combinações destes níveis com as sínteses ativas – a comunicação como arte da componibilidade. Ou, como preferimos, utilizando essas mesmas noções tal como elas aparecem em Mil Platôs, de modo diverso, mas no mesmo sentido, univocamente, a comunicação imidiática refere-se à linha abstrata que perpassa os diferentes estratos e planos de consistência que compõem o TODO Aberto ou a

Rizosfera, como se queira. Que os elementos e planos que compõem a Rizosfera estejam em comunicação faz com que ela seja, também, uma Comunsfera.

Contudo, estudamos aqui, de que modo o empirismo transcendental oferece elementos conceituais que nos permitam pensar a idéia de *comum* não mais como mediação ou como estabelecimento de norma ou padrão. O comum advém da repetição, mas de uma repetição que não é a do Mesmo, do Idêntico. A repetição, ao mesmo tempo em que compõe o comum, *transvaza-lhe a diferença*. Falamos, então, do código como aquilo que transvaza no movimento de repetição, que é, essencialmente, repetição da diferença. O código está entre duas diferenças e sua função é nos fazer passar de uma para a outra, não para mediar, mas para estabelecer a flutuação que nos leva de uma ordem da diferença para outra ordem, sendo que cada uma dessas ordens (estratos) consiste já em uma flutuação constituída de flutuações larvares, a maneira de combinações entre níveis e níveis e entre níveis e sínteses, como afirmamos acima.

Tudo isto forma um rico domínio de signos, envolvendo sempre o heterogêneo e animando o comportamento, pois cada contração, cada síntese passiva é constituída de um signo que se interpreta ou se desdobra nas sínteses ativas. Os signos, em relação aos quais o animal ‘sente’ a presença da água, não se assemelham aos elementos dos quais carece o organismo sedento do animal. A maneira pela qual a sensação, a percepção, assim como a necessidade e a hereditariedade, a aprendizagem e o instinto, a inteligência e a memória participam da repetição é medida, em cada caso, pela combinação das formas de repetição, pelos níveis em que estas combinações se elaboram, pelo

relacionamento destes níveis, pela interferência das sínteses ativas com as sínteses passivas (DELEUZE: 1988, p.132).

Vemos, portanto, que a repetição não se refere mais à instauração de uma norma ou padrão, não havendo semelhança de um termo a outro. O código, em sua essência, é determinado pela potência repetitiva. Mas a repetição já não quer dizer a volta do Idêntico. Antes, ela é definida por repetições subterrâneas que estabelecem o movimento da diferença. A repetição está entre duas ordens de diferença (níveis ou estratos). A repetição consiste no salto ou na flutuação entre as duas ordens. Ela é uma tendência, uma passagem, um devir... Por isso, a repetição opera uma mudança no espírito que a *contempla*. A fusão dessa repetição no espírito contemplativo constitui uma contração, como nos mostrou Deleuze, ou seja, um hábito. E os espíritos são as células, os nervos, os músculos, tudo aquilo que contrai hábito, ou seja, tudo aquilo que é constituído pelas sínteses passivas. Nesse plano constitutivo das sínteses passivas, do hábito enquanto contração, é que procuramos determinar a codificação como flutuação, ou seja, como repetição da diferença.

Entretanto, ainda não ficou inteligível de que modo o hábito transvaza à repetição algo novo, ou seja, a diferença. Em que sentido, o hábito é diferença? De que modo podemos determinar a contração como potência repetitiva a medida em que ela produz diferença? Quer dizer, nosso problema fundamental é saber de que modo o código estabelece o dissenso e não o consenso, a flutuação e não o padrão, a diferença e não a identidade?

É preciso cavar mais cavernas, não para encontrar o fundo, mas para multiplicá-las e trazer o fundo a esta superfície ontológica, que é o pensamento da diferença, constituída de mil platôs. Devemos nos encaminhar em direção da segunda síntese do tempo, para deixar o “presente vivo” e alcançar o “passado puro”.

### 1.2.3 – Memória: comunicação e *stractas*.

Vimos que as contrações, os hábitos, as contemplações formam o domínio da primeira síntese passiva, segundo Deleuze. Essa síntese é a que constitui o tempo como presente vivo, ou seja, como contração de instantes por almas contemplativas, as quais se espalham por toda a materialidade do ser.

Talvez seja uma ‘ironia’ dizer que tudo é contemplação, mesmo os rochedos e os bosques, os animais e os homens, mesmo Acteon e o cervo, Narciso e a flor, mesmo nossas ações e nossas necessidades. Mas a ironia, por sua vez, é ainda uma contemplação, nada além de uma contemplação... (DELEUZE: 1988, p.135).

É necessário, a partir disso, falar de um “Eu passivo” que não se define pela receptividade, ou seja, pela capacidade de ter sensações. Há um “Eu passivo” que é, antes de qualquer coisa, determinado como contemplação contraente, e cuja potência é a de constituir o próprio organismo “antes de constituir-lhe as sensações” (Ibdem). Levando-se em conta nosso objetivo de dissertar sobre um conceito diferencial de comunicação, é proveitoso observar que um “Eu passivo”, livre de predicados antropomórficos, abre a possibilidade de pensar uma *contemplação comunicativa* ocorrendo em esferas *inumanas*.

Tal idéia, a de uma comunicação inumana, é fundamental para se estabelecer as bases que tornarão inteligíveis uma comunicabilidade cuja efetividade está num outro plano que não o da representação, com seus predicados antropomórficos – efetividade de um plano

outro que perpassa, inclusive, o homem, ou melhor, aquela estranha porção que faz com que o homem se torne inumano, se sinta como qualquer coisa de não humano.

Perpassando o homem, e diferindo de natureza em relação ao plano representacional, o plano diferencial implica uma zona problemática, essencialmente constitutiva, em que a idéia comunicacional é apresentada enquanto instância questionante ou problemática, na forma proposicional “O que é comunicar?”, tal como estabelecemos na primeira parte desta dissertação. Em outras palavras, o plano diferencial consiste num espaço do pensamento no qual são dadas as condições ontológicas, epistemológicas e práticas para se pensar, ou seja, compreender ou tornar inteligível, a comunicabilidade de maneira eminentemente não-representacional.

Já não falamos, então, da comunicação como um fenômeno social, humano, lingüístico ou biológico que seja. Antes, tratamos de toda sorte de flutuações e contrações, ganhos e perdas de consistência como um fenômeno propriamente comunicacional. Que as flutuações constituam rochedos, organismos e sociedades, isto não significa que a comunicação deva ser objeto da geologia, da biologia ou das ciências sociais. Menos ainda se deve aventar que a comunicação seja como que um espaço de discussão entre várias disciplinas, a não ser que se trate de comunicação em um plano representacional. Ao contrário, os verdadeiros encontros devem ser entendidos como flutuações e contrações, ganhos e perdas de consistência, constituindo tais acontecimentos a objetividade de uma ciência diferencial da comunicação. Para nós, a comunicação não é essencialmente social, como para Collin Cherry, nem é essencialmente humana, como para Cassirer, tampouco é essencialmente biológica, como para K. Lorenz<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Já tratamos dessa confusão epistemológica e a ruptura com ela, em M. Serrano, no capítulo 2 da primeira parte dessa dissertação.

O que é essencial na comunicação, para nós, é seu caráter problemático – a idéia comunicacional é definida, antes de qualquer coisa, por uma zona problemática, constitutiva e virtual. Desse modo, a essência da comunicação nunca é uma identidade imutável, um modelo pré-estabelecido, o Mesmo, mas a pura Diferença. O comum muda, portanto, de sentido: não sendo mais a repetição do Mesmo, tornar comum introduz a diferença na própria repetição. Já os estados de coisas comunicacionais, atuais e constituídos, nada são senão flutuações e contrações, estratificação e desestratificação. Assim, no que há de atual e constituído, o comum se refere à sua constituição contínua. De fato, as contrações constituintes formam os estratos enquanto planos consistentes: assim, a consistência material do estrato físico-químico, a consistência corpórea do estrato orgânico e a consistência semiótica do estrato simbólico. As contrações implicam ganhos e perdas de consistência (estratificações e desestratificações). E há um estado de coisa comunicacional lá onde há uma máquina de contrair, ou seja, uma flutuação constituindo estratos: físicos, orgânicos ou simbólicos.

Dessa maneira, a comunicação enquanto idéia constitui uma instância problemática (princípio ontológico). Enquanto operação, a comunicação constitui uma máquina de composição perpassando elementos físicos, orgânicos e semióticos e instaurando uma comunidade do micro-físico ao macro-físico (princípio prático). Já considerada como estado de coisa a comunicação deve ser o objeto de uma ciência diferencial da comunicação cujo ponto de vista formal e explicativo não deve ser aquele que considera a comunicação ora como um fenômeno físico, ora como um fenômeno biológico, ora como um fenômeno social (ponto de vista das teorias representacionais), mas que vê a comunicação, essencialmente, como uma função de estratificação e de desestratificação, concernente a elementos físicos, orgânicos e semióticos (princípio epistemológico).

Esses princípios são dependentes, porém, de um plano diferencial que determina a comunicabilidade para além dos predicados humanos. Plano diferencial ou de imanência que não se refere ao indeterminado, tampouco às determinações atuais do plano empírico. Para o empirismo transcendental, há uma determinação própria da imanência<sup>16</sup>. Ora, só podemos gozar de uma compreensão com relação a uma tal comunicabilidade se acedermos ao plano dito constitutivo e de determinação imanente que a precede. “Plotino diz: ninguém determina sua própria imagem nem a goza a não ser retornando, para contemplá-la, àquilo de que procede” (DELEUZE: 1988, p.135).

Para aceder, portanto, a compreensão de uma comunicação imediata, diferencial e anti-representacional, é preciso que se retorne àquilo de que ela precede, ou seja, a sua materialidade constitutiva ou, dá no mesmo, a sua ontologia fundadora. A primeira síntese do tempo ofereceu os elementos para pensar a comunicação como contemplação, ou seja, como fusão de uma repetição no espírito que a contempla, denominada contração ou hábito. O código foi determinado, em seguida, como contração/distensão ou estratificação/desestratificação. Mas em que sentido a repetição é, ela mesma, diferença e produção de diferença pela diferença? O que faz com que a codificação seja também uma flutuação como ganho e perda de consistência, estratificação e desestratificação? Enfim, o que determina a comunicação como experiência imediata da diferença pura, ou seja, a comunicação como imidiação (não como transmissão de informação, mas como mergulho no informal)?

Novamente, faz-se mister recorrer ao empirismo transcendental. De fato, a primeira síntese mostra a constituição do presente no tempo enquanto contração de instantes. No

---

<sup>16</sup> Trataremos pormenorizadamente do plano de imanência na fundação prática da comunicação imidiática no capítulo 3.

entanto, o presente passa, inegavelmente, de modo que se é levado a pensar no que faz com que ele passe. “É este o paradoxo do presente: constituir o tempo, mas passar neste tempo constituído” (Idem: p.141). Os instantes se repetem, mas contraídos eles constituem o presente vivo no tempo. Esse presente, por sua vez, forma um caso de repetição já que ele passa, ele se desfaz a medida que se faz. É necessário, pois, deixar a primeira síntese, enquanto fundação do tempo, para atingir a segunda síntese como sendo o fundamento do tempo. O fundamento do tempo, seguindo o empirismo transcendental, é a Memória, não enquanto faculdade representativa, mas como instância mais profunda que aquela onde repousa o hábito. “O Hábito é a síntese originária do tempo que constitui a vida do presente que passa; a Memória é a síntese fundamental do tempo que constitui o ser do passado (o que faz passar o presente)” (Idem: p.142).

Deleuze vai buscar em “Matéria e Memória”, um dos grandes livros de Bergson, os elementos para pensar a segunda síntese, propriamente denominada transcendental, pois que constitutiva em relação à primeira. A idéia fundamental é opor o passado puro, “que é sem ter *existência* psicológica” (Idem: p.145), à representação, ou seja, à realidade psicológica da memória enquanto “imagem-lembrança”. O passado puro não se constitui após ter sido presente ou porque um novo presente começa para fazê-lo passar. “Nunca um presente passaria se ele não fosse ‘ao mesmo tempo’ passado e presente; nunca um passado se constituiria se ele não tivesse sido constituído ‘ao mesmo tempo’ em que foi presente” (Idem: p.144).

O passado puro está envolto por quatro paradoxos:

1) Paradoxo da contemporaneidade do passado com o presente que ele foi: o presente só passa por ser, ao mesmo tempo, passado e presente; e o passado se constitui ao mesmo tempo em que foi presente;

2) Paradoxo da coexistência: “se cada passado é contemporâneo do presente que ele foi, todo o passado coexiste com o novo presente em relação ao qual ele é agora passado” (Idem: p.144). Cada atual presente, portanto, é o passado inteiro em seu estado mais contraído. O passado faz, num só movimento, um presente passar e outro advir, mas ele próprio não passa nem advém. Por isso o passado é a síntese do tempo inteiro, sendo o presente e o futuro apenas suas dimensões;

3) Paradoxo da preexistência: “cada passado é contemporâneo do presente que ele foi, todo o passado coexiste com o presente em relação ao qual ele é passado, mas o elemento puro do passado em geral preexiste ao presente que passa” (Idem: p.145). Esse “elemento substancial do tempo” é um Passado que jamais foi presente. Esse passado é o fundamento. Ele não pode ser representado, sendo representável apenas o presente, como antigo ou atual.

4) Paradoxo que resgata a metáfora bergsoniana do cone: se o passado não se conserva no presente em relação ao qual ele é passado, mas se conserva em si, sendo o atual presente a contração máxima de todo este passado que coexiste com ele, então, é forçoso que este passado inteiro, primeiramente, “coexista consigo mesmo, em graus diversos de descontração ... e de contração” (Idem: p.146). Isso toca todo pensamento sobre a comunicação que se queira consistente, num plano que não o da eficácia midiática e empresarial, ou mesmo comunitária e social-democrática, mas num plano vivo, potente e criador do pensamento imediato.

O fundamental desse quarto paradoxo é mostrar que o Passado coexiste consigo mesmo numa infinidade de níveis ou graus diversos de contração e de descontração. O presente é apenas o grau mais contraído desse Passado puro. Ora, nada temos aqui senão a Rizosfera, composta de seus mil platôs, ou seja, seus *n stractas* (estratos), todos coexistentes entre si.

A síntese passiva da memória, ou transcendental, refere-se ao passado puro determinado pela contemporaneidade, pela coexistência de todo passado com o presente atual, pela preexistência, e pela coexistência do passado consigo mesmo numa infinidade de níveis ou estratos.

A partir desses elementos, tendo em vista um plano de composição, já estamos em condições de determinar o Passado puro como um ser ou substância comum, enfim, um elemento *comum* em relação aos seus níveis ou estratos que são como que pontos de inflexão, singularidades ou acontecimentos na superfície rizomática de que ele se compõe. O Passado puro é como a “expressão” em Leibniz, tal como ele a determina: “A expressão é comum a todas as formas e é um gênero de que a percepção natural, o sentimento animal e o conhecimento intelectual são espécies” (Leibniz citado em CARDOSO: 1992, p.11). Com a diferença de que, num plano constitutivo e de imanência, o Passado puro já não se refere a formas constituídas, as quais são adequadas para caracterizar a memória enquanto imagem-lembrança e a comunidade como predicado antropomórfico, mas a forças como elemento ontológico constituinte de uma comunidade que vai do microfísico ao cósmico.

A fundação ontológica da comunicação imidiática faz com que, para aquém e além do espaço da representação, a comunicação seja entendida como força imediata e expressiva, experiência real e intensiva. Serres, em sua leitura de Leibniz, bem viu a “expressão”, nesse filósofo, como fonte de comunidade:

A expressão não é comum a todas as formas unicamente porque ela se encontra em cada uma, idêntica ou conservada aproximadamente igual, mas, sobretudo, porque ela constitui a sua comunidade ou a sua

comunicação: ela é relação constitutiva do universo e o universal da relação (Serres citado em CARDOSO: 1992, p.11).

Novamente, portanto, a comunicação como força imanente, como relação constitutiva para além das formas constituídas que a conservam, no entanto, como potência irruptiva, tanto mais conservada idêntica e igual na superfície das formas, quanto é o elemento comum diferencial e criador, onde as formas perdem os contornos atuais e se ligam às linhas de forças que as constituem e lhes dão consistência, assim como cessam de o fazer – é quando as formas se dissolvem e suas mil linhas constitutivas entram imediatamente em novas relações de composição para criar novos compostos.

Ora, enquanto fonte de comunidade, a linha abstrata comunicacional constitui o ser comum em relação aos seus níveis ou seus estratos. A linha abstrata comunicacional constitui o *stratum* em relação aos seus *strata*, a maneira de um Passado puro ou gigantesca memória ontológica em relação aos seus platôs como acontecimentos, pontos de inflexão. Na física há todo um desenvolvimento conceitual em torno da noção de *wormholes* ou buracos de minhocas como pontos de comunicação imediata entre diferentes regiões do espaço-tempo cósmico. Nas neurociências já são bem conhecidas a noção de *conexão sináptica* e a comunicabilidade capilar e rizomática que ela implica, ao mesmo tempo em que a implica. A matéria cerebral e a matéria cósmica como diferentes graus de contração da Memória ontológica dada como virtual ou material cósmico. A linha ou máquina abstrata comunicacional se diz do *stratum*, da Memória ontológica – enfim, a comunicação imidiática é o Virtual, a comunidade virtual pensada para além da morte do homem, como aquilo que só é pela potência de se diferenciar, potência da comunicação como repetição da diferença.

Sabemos que o virtual, como virtual, tem uma realidade; essa realidade, estendida a todo o universo, consiste em todos os graus coexistentes de distensão e de contração. Gigantesca memória, cone universal, onde tudo coexiste com tudo com maior ou menor diferença de nível. Sobre cada um desses níveis encontram-se alguns ‘pontos brilhantes’, pontos notáveis que são próprios de cada nível. Todos esses níveis ou graus, assim como esses pontos, são, e eles próprios, virtuais. Eles pertencem a um Tempo único, coexistem em uma Unidade, são envolvidos em uma Simplicidade, formam as partes em potência de um Todo, ele próprio virtual. Eles são a realidade desse virtual (DELEUZE: 1999, p.80-1).

É chegada a hora de que a potência virtual da comunicação se desvencilhe dos discursos e das discussões levianas sobre as tecnologias de mediação, das tecnologias midiáticas (que nada mais são senão um grau de distensão ou uma linha de atualização do Virtual cuja realidade “estende por todo o universo”, da Memória cuja lembrança pura é a própria Matéria), para que um conceito de comunicação imediata e diferencial permita pensar a comunicabilidade como experiência do devir, como flutuação ou tendência, ou seja, como contração e distensão, não do presente vivo e atual (empírico-mediado-representado), mas da memória pura e diferencial (imane-nte-imediata-diferencial). Pois não há tecnologias de mediação senão como experiência representacional do pensamento, como pensamento midiático, ao mesmo tempo em que só pode haver uma comunicação virtual enquanto potência de um exercício imediato do pensamento, enquanto um pensamento do

fora. De onde as técnicas, tanto mais aquelas assentadas sobre o silício, poderem ser exercidas por um pensamento midiático, representacional e transcendente, pronto a guardar todos os seus compromissos com a Axiomática do Capital, ou, ao contrário, por um pensamento imidiático, diferencial e imanente, em sua potência de criar desvios, rupturas e resistência, tendo sempre como horizonte um imanentismo radical que faz desses exercícios algo diferente de uma simples dicotomia ou contrariedade.

Igualmente, é necessário pensar “código” não como um elemento “psicológico” ou “simbólico”, quer dizer, codificar não é a atualização de um padrão ou lei pelo nosso entendimento – a faculdade legisladora e policial. Antes disso, em outro plano, diferencial e constitutivo, código refere-se a toda flutuação na Memória pura, na Máquina-abstrata comunicacional, sendo o cérebro, ele mesmo, uma flutuação, um ponto de inflexão ou grau de contração da Matéria-memória – enfim, uma flutuação cujo ganho de consistência constitui um estrato (*stracta*), o semio-cerebral ou semiojetivo, enquanto superfície metafísica-cerebral, verdadeira usina de sentido ou máquina semiótica. Assim o cérebro resulta de uma codificação e tem seus códigos que não são aqueles do estrato orgânico nem aqueles do estrato físico-químico. Isso deve ser tanto mais ressaltado quanto há na semiótica uma confusão entre signo e código, que lhe permite, justamente, se apresentar como a disciplina supostamente mais apta a tratar da comunicação e que vê o acontecimento comunicacional como algo que só teria inteligibilidade a partir da semiose. Se a história da comunicação é muitas vezes uma história de vergonha, pois é a história que não foi calada, ou seja, a do pensamento da representação, parece que essa vergonha proporcionada pela semiótica é um último desafio para a comunicação enquanto força de desidentificação e ruptura com o que lhe precede. Com efeito, se trata de saber,

rigorosamente, se signo se refere a toda forma de expressão. É justamente um tal engano que forma o substrato filosófico que alimenta todo imperialismo da semiótica.

(...) quando é que se pode falar de signos? Devia-se colocá-los por toda parte, em todos os estratos, e dizer que havia signo cada vez que houvesse forma de expressão? (...) Semelhante método expansivo seria muito perigoso porque preparava ou reforçava o imperialismo da linguagem, quanto mais não seja por apoiar-se em sua função de tradutora ou intérprete universal. Não há, evidentemente, um sistema de signos que atravesse o conjunto dos estratos, nem mesmo sob a forma de uma região ‘*Khora*’ semiótica que se suporia prévia à simbolização (...) Então, parece razoável reservar a palavra signo, propriamente falando, para o último grupo de estratos (DELEUZE & GUATTARI: 1995, p.82).

A comunicação imidiática surge, portanto, sobre a fundação do que cabe ao código no que este, precisamente, se distingue do signo, ainda que o próprio signo seja um modo do código, um modo de codificação e o cérebro, enquanto resulta, ele mesmo, de uma codificação, constitui, propriamente, uma máquina semiótica produtora de regimes de signos que, dificilmente, após a crítica pós-estruturalista, se esgotariam no Significante. A significância é apenas um regime de signos. O código está para além do signo<sup>17</sup>.  
Comunicação sem antropomorfismo.

---

<sup>17</sup> Cf. DELEUZE & GUATTARI: 1995, p.85. “Primeiramente, há formas de expressão sem signos (por exemplo, o código genético não tem nada a ver com a linguagem)”. E mais adiante: “Assim como há expressões assemióticas ou sem signos, há regimes de signos assemiológicos, signos assignificantes, simultaneamente nos estratos e no plano de consistência. Tudo o que se pode dizer sobre a significância é que

Essas considerações, bem analisadas, mostram que a comunicação imidiática remete a dois campos em que a repetição e a contração se repartem de modo diverso. Por um lado, há o domínio da síntese passiva do hábito em que o presente é o estado mais contraído de instantes ou elementos sucessivos. Nele, a comunicação indica a consistência atual de um estrato, seja ele qual for. Por outro lado, há o domínio da síntese passiva da memória em que o presente designa o grau mais contraído de um passado inteiro, que é em si uma totalidade coexistente, a Rizosfera e seus  $n$  estratos. Nesse domínio, a comunicação refere-se à virtualidade do movimento de diferenciação, à flutuação da operação de estratificação e de desestratificação. Duas repetições cuja relação com a própria diferença muda de um campo para outro.

A diferença é transvazada a uma, na medida em que os elementos ou instantes se contraem num presente vivo. Ela está incluída na outra, na medida em que o Todo compreende a diferença entre seus níveis. Uma está nua, a outra está vestida; uma é das partes, a outra é do Todo; uma é de sucessão, a outra é de coexistência; uma é atual, a outra é virtual ...  
(DELEUZE: 1988, p.148).

O princípio ontológico fundador da comunicação, enquanto idéia-multiplicidade, determina-a como repetição da diferença, a partir de uma máquina cuja operação inclui a

---

ela qualifica um regime, nem o mais interessante, nem o mais moderno ou atual, simplesmente talvez mais pernicioso, mais canceroso, mais despóticos que os outros, por ir mais fundo na ilusão”. Ilusão está que funda justamente o pensamento sobre a representação e a comunicação sobre a mediação, com todas as suas conseqüências para o que significou até hoje conhecer. Cada vez se verá mais, com esta dissertação, de que modo a articulação de um pensamento da diferença com uma comunicação imidiática se dá sobre as condições da experiência real, ou seja, sobre um plano de imanência como experiência de quebra e ultrapassamento das condições de possibilidade daquela ilusão.

diferença ao invés de excluí-la. Ruptura da mediação da diferença e experiência imediata do devir.

## **2. Fundação metodológica: comunicação e intuição.**

No capítulo precedente, o exercício dissertativo incidiu sobre o princípio ontológico necessário para sustentar uma nova Idéia comunicacional a maneira de uma idéia-força, uma idéia-multiplicidade, apoiado no empirismo transcendental e na ontologia da diferença do filósofo G. Deleuze. Seguindo aquela fundação, pode-se dizer que a comunicação é determinada como repetição da diferença. Codificar não mais se alinha à idéia de normalizar ou reger, mas remete a toda flutuação que faz a diferença transvazar à repetição – comunicação se diz de toda flutuação dissensual, de todo fluxo que nos coloca no movimento da diferença se diferenciando. Só então é possível determinar o *comum* não mais como operação de mediar (as diferenças subjugadas pela identidade do código), mas como imediação, ou seja, o movimento da repetição enquanto flutuação entre duas ordens de diferença. O comum é a passagem pelas multiplicidades em suas distribuições nômades, descentradas e anárquicas, ao mesmo tempo em que é a determinação da flutuação que rege essa passagem como mudança de natureza – enfim, a determinação do código como diferença transvazada à repetição. A esse movimento do tornar comum chamamos de Máquina-abstrata comunicacional enquanto noção que remete à ordem própria do Virtual.

Estando colocado o elemento ontológico da comunicação imediata, é preciso buscar compreender de que modo é possível encontrar a “razão” da idéia de imediação, ou seja, como se pode chegar a determinar um modo de explicação do movimento da comunicação

imediata, desde seu aparecimento no plano empírico, como coisa ou fato comunicacional, ou seja, como experiência humana, até as suas condições como experiência real. É dizer, a dissertação se dobra, de agora em diante, sobre o princípio metodológico adequado a uma ciência que procure explicar a passagem da comunicação enquanto representação (experiência humana; campo empírico e constituído), para a comunicação enquanto imediação (condições da experiência real; campo transcendental e constituinte). O estabelecimento do método pode fornecer as premissas para a demarcação epistemológica de uma possível ciência diferencial da comunicação. Assim como a obra de arte, no século XX, abandonou o campo da representação para se guiar pela experiência<sup>18</sup>, é preciso também que a ciência acrescente ao plano da experiência possível, abordado por ela (os fatos ou dados empíricos, os estados de coisas constituídos), o plano das condições da experiência real: uma ciência do sensível (I. Stengers e I. Prigogine)<sup>19</sup>, uma ciência do virtual, ou uma ciência do devir (E. Alliez)<sup>20</sup> como ciência sob o signo do acontecimento (I. Stenger)<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Cf. DELEUZE: 1988, p.107. “A obra de arte abandona o domínio da representação para tornar-se ‘experiência’, empirismo transcendental ou ciência do sensível”.

<sup>19</sup> “Usar, neste contexto, um termo como ‘sensibilidade’ não implica projeção antropomórfica; significa, isto sim, um enriquecimento da noção de causalidade. [...]. A noção de ‘sensibilidade’ liga aquilo que os físicos tinham o hábito de separar: a definição do sistema e sua atividade” (Stengers e Prigogine citados em ALLIEZ: 1994, p.66).

<sup>20</sup> Em sua maquinação da obra “O que é a filosofia?” de Deleuze e Guattari, Alliez lembra que, na ciência, o princípio de razão, desenvolvido pela função, é a todo o momento “estranhamente dobrado”. “Por um lado, pende para aquilo que ele [o princípio de razão] funda *necessariamente*, e é o movimento de desaceleração ‘trans-descendente’ da ciência: da virtualidade caótica aos estados de coisas e corpos que o atualizam por função. Mas, por outro lado, sofre, através do potencial de que se apropria, a presença do virtual; tenta, então, ‘remontar’ na infinita contingência que resiste à atualização orientada da *suficiência* do seu princípio, para extrair uma parte do segredo que obseda a ciência: o do caos rosnando por detrás dela” (1994, p.36). Ora, o problema científico consiste, precisamente, nesse potencial criador de singularidades e de toda espécie de bifurcações que força a ciência – numa luta contra a *doxa*, a opinião propriamente científica, determinada ora como previsão determinista (comunicação das informações iniciais ou o Deus de Laplace), ora como avaliação probabilística (comunicação das informações de grande escala ou o demônio de Maxwell) – “a assumir esse ‘movimento sinuoso, reptiliano’, determinado pelas *variáveis caóticas* que interferem com o sistema de coordenação das informações iniciais. Situado sob o signo da criação de novas coerências, este movimento é movimento de abertura das ciências para o problema do devir e para a questão da emergência do novo. Ele anuncia a atualidade de uma ciência dos devires da matéria...” (Idem, p.68). Porém, a ciência não

## 2.1 – Falsos problemas em comunicação: as “ilusões inevitáveis”.

O nosso problema epistemológico gira em torno da seguinte colocação: até bem pouco tempo a ciência se pautou pela busca de um conhecimento que fosse um modo de mediação entre o pensamento e o fora, entre o pensamento e a natureza, entre o uno e o múltiplo, entre o ser e o devir, entre a eternidade e a duração. Isso implica que, conhecer, em ciência se dizia do caminho pelo qual se mediava a diferença problemática (o caos, o múltiplo, a natureza) a partir da identidade da função (o plano de referência do pensamento científico). Desse modo, a ciência determinava a produção de conhecimento enquanto representação do mundo. Só nos damos a conhecer do mundo aquilo que nele colocamos, ou a maneira kantiana, só conhecemos o modo pelo qual conhecemos, conforme vimos no Interlúdio – o real vivo está sempre fora como algo contra o que se deve lutar em nome da racionalidade. De qualquer modo, o conhecimento científico esteve ligado a um exercício representacional do pensamento que se articulava a um exercício midiático da comunicação. O pensamento

---

abandona a opinião científica, a comunicação das informações, sejam as iniciais, de previsão, sejam as de grande escala, de probabilidade, senão como participante de um movimento do pensamento que abandona, por sua vez, a representação, e a substitui pelas condições da experiência real e que, ao mesmo tempo, se articula (ou pelo menos deveria) com um movimento, ao mesmo tempo, complementar, autônomo, recíproco e paralelo, segundo o qual a comunicação também deixa a mediação, quer determinista, quer probabilística, para tratar, precisamente, das bifurcações, flutuações, desvios, ablações, adjunções, etc. Enfim, é quando a ciência deixa de ser exercida por um pensamento ou cérebro midiático que surge a concreta possibilidade de uma ciência dos devires como imediação ou exercício de um cérebro imidiático. “É a esta ciência não galileana que compete ‘pôr em evidência o caos, no qual mergulha o próprio cérebro, enquanto sujeito do conhecimento’ (p.276), emergindo ao longo de conexões incertas, segundo figuras rizomáticas que dão lugar a individuações e bifurcações” (ALLIEZ: 1994, p.68, citação de “O que é a filosofia?”).

<sup>21</sup> Cf. STENGERS: 2002, p.89. “A idéia de processo contingente exclui a explicação, que transforma a descrição em dedução, assim como o arbitrário, que se apodera da contingência para declarar de maneira monótona que nada ocorreu, que os significados construídos, os problemas engendrados equivalem-se todos por serem todos relativos aos seus contextos. O processo contingente nos convida a ‘seguir-lo’, cada seqüência sendo ao mesmo tempo prolongamento e reinvenção”. O processo contingente se exerce, precisamente, num cérebro imidiático como sujeito do conhecimento – aquele que responde “às três exigências mínimas necessárias, sem as quais é doravante impossível pensar o universo: irreversibilidade, acontecimento, novas coerências tendendo a instaurar uma comunicação direta entre o microfísico e o cósmico” (ALLIEZ: 1994, p.67).

científico, também ele, sempre manteve relações constitutivas com a comunicação. Também ele era comunicador, e propunha opiniões científicas. Mais uma vez o pensamento se apresenta em sua relação fundamental com a comunicação: no caso da articulação representação-mediação ditando o que significou e o que significa conhecer em ciência. Mas e quando o real afirma sua vida produtiva, inclusive no que se refere à produção de conhecimento como produção de real?

[...] à *logicização in abstracto* da função, vem se contrapor a *animação in concreto* dos fúntivos. Então, a ‘crise dos fundamentos’ passará a ser apenas sintoma do fracasso de uma ambição: a de descobrir, no fantasma de um saber cujas raízes foram cortadas, a transparência de um mundo inteiramente racional. A esta dita crise dos fundamentos se contrapõe a reafirmação do privilégio do vivente, um mundo inteiramente vivente onde a pressão do virtual está sempre exprimindo o ‘vivido’ das coisas, um mundo de força, interação e apreensão, afecção e percepção, sensibilidade e sensibilidade a – composição de forças e de afectos (ALLIEZ: 1994, p.66).

Parece que o fato de que o conhecimento tenha se edificado sobre a operação de mediar, faz com que a ciência se apresente como sendo desde sempre um problema da comunicação. Vê-se rapidamente os eixos se inverterm e já não se trata da comunicação ser um problema da ciência – antes o contrário, se se entende que a ciência se funda sobre uma experiência do pensamento que, por sua vez, se cruza com a experiência da comunicação. A ciência se produz na Comunidade. No entanto, vamos bastante devagar e

procedamos de modo que a inversão se faça a partir do ponto em que nada ainda se encontra invertido, ou seja, a partir do ponto em que a comunicação aparece como um problema para a ciência (e nem o mais importante...).

As primeiras páginas do “Bergsonismo” de Deleuze são primordiais para a proposta de fundação metodológica da imediação, pois nelas se desenvolve um pensamento sobre o método intuitivo em Bergson. Um dos problemas colocados por esse pensador era o de construir um método preciso e rigoroso para a filosofia, para afirmá-la como uma disciplina autônoma – um modo próprio de conhecimento.

O fato é que Bergson contava com o método da intuição para estabelecer a filosofia como disciplina absolutamente ‘precisa’, tão precisa em seu domínio quanto a ciência no seu, tão prolongável e transmissível quanto a própria ciência (DELEUZE: 1999, p.8).

Ora, Deleuze mostra exatamente como o estabelecimento do método intuitivo por Bergson remete diretamente a um pensamento ou a uma ontologia da diferença pura. A busca que empreendemos, por nossa vez, chama a atenção para a seguinte hipótese: a compreensão do movimento da comunicação imediata implica um método outro, um modo de conhecimento outro, que não o mediático e representacional, tanto no que se refere à epistemologia clássica que se assentava sobre a relação sujeito/objeto e sobre o fio do conhecimento que se esticava de um ao outro, quanto à teoria do conhecimento e sua “solução” para o que significa conhecer após as críticas ao *a priori* kantiano, qual seja, a intersubjetividade ou razão comunicacional, que em nada rompe com a ontologia analógica

que, justamente, alimentava o pensamento kantiano<sup>22</sup>. Esse modo de conhecimento outro tem como substrato um pensamento da diferença. Nesse sentido, o exercício criador que aqui se dá, assentado sobre o empirismo transcendental, começa pela elaboração de torções do método intuitivo de Bergson, sobre um plano de composição que leve a forjar um princípio metodológico para conhecer o movimento próprio da comunicação imidiática. E ainda, se o plano de imanência é sempre o terreno de composição, conhecer esse movimento da comunicação já é comunicar um movimento imidiático do conhecimento. Um cérebro imidiático consiste nessa nova figura do sujeito do conhecimento, aquele que soube forjar-se como máquina de pensar a partir de outras engrenagens e outros princípios de funcionamento que não a analogia, o esquematismo e a mediação. Quais sejam essas engrenagens e seu funcionamento é o que buscamos determinar pela fundação metodológica da comunicação imidiática que é como um bosquejo a uma ciência diferencial da comunicação ainda por vir.

Uma das questões que mais perturba ao se pensar uma comunicação que seja imediata e, ao mesmo tempo, um conhecimento que seja real e efetivo (não representacional, mas

---

<sup>22</sup> “A epistemologia do século XX com frequência apenas trouxe argumentos *a posteriori* para invalidar a teoria do conhecimento de Kant (...) Segundo epistemólogos como Bachelard e Popper, o sujeito transcendental é portanto apenas uma imagem intemporal e abstrata da ciência e da cultura de seu tempo. De fato, segundo Deleuze, contentando-se em afirmar que as teorias ‘subjetivas’ do conhecimento devem ser substituídas pelas teorias ‘intersubjetivas’ da ciência, estes críticos *a posteriori* raramente entraram dentro do sistema das faculdades para mostrar ‘(...) como ele funciona, com que engrenagens’” (GUALANDI: 2003, p.52-3). No Interlúdio foi desenvolvida a idéia de que, justamente, a epistemologia contemporânea, não obstante negar o *a priori* kantiano, em nada rompe com a ontologia analógica que compõe um substrato para as engrenagens da máquina de pensar kantiana. E o fundamental dessa máquina, tanto em Kant, e nas teorias subjetivas do conhecimento que dele emergem, quanto na epistemologia do século XX, e nas teorias intersubjetivas propostas como crítica a Kant, é que ela se funda sobre a representação e o esquematismo, ou seja, sobre a analogia e a mediação. Como *máquina de pensar*, como sujeito do conhecimento, quer se trate de um conhecimento subjetivo, quer se trate de um conhecimento intersubjetivo, em Kant ou na epistemologia crítica do século XX, o *cérebro funciona midiaticamente*. Com efeito, Deleuze considera que se a máquina de pensar kantiana “não funciona como Kant gostaria, é no âmago mesmo do senso comum especulativo, na relação entre as faculdades, que há uma *diferença* que Kant tenta reduzir atribuindo à imaginação o papel de mediação entre o entendimento e a sensibilidade. A função transcendental da imaginação é com efeito produzir esquemas que permitam aplicar as categorias do entendimento aos dados da intuição, o espaço e o tempo, e assim dar forma à sensação. Mas é justamente essa função de mediação, que se chama *esquematismo*, que Deleuze contesta radicalmente...” (Idem: p.53).

diferencial) é assim colocada por Deleuze: “como pode a intuição, que designa antes de tudo um conhecimento imediato, formar um método, se se diz que o método implica essencialmente uma ou mais mediações?” (DELEUZE: 1999, p.9).

O Bergson de Deleuze apresenta a intuição como um ato simples, mas que não exclui uma “multiplicidade qualitativa e virtual”. Serão distinguidos, na “pluralidade de acepções” e “pontos de vistas múltiplos irreduzíveis”, três espécies de atos que determinam regras do método.

(...) a primeira espécie concerne à posição e à criação de problemas; a segunda, à descoberta de verdadeiras diferenças de natureza; a terceira, à apreensão do tempo real. É mostrando como se passa de um sentido a outro, e qual é o ‘sentido fundamental’, que se deve reencontrar a simplicidade da intuição como ato vivido, podendo-se assim responder à questão metodológica geral (Idem: p.8).

Serão expostas as duas primeiras regras, pois são as que interessam diretamente aos fins desta dissertação, de modo a trazê-las, portanto, para o questionamento singular em torno do princípio metodológico adequado para o conhecimento do que seja isto, a comunicação diferencial e imediata.

*PRIMEIRA REGRA: Aplicar a prova do verdadeiro e do falso aos próprios problemas, denunciar os falsos problemas, reconciliar verdade e criação no nível dos problemas.*

O maior erro em que incidimos é acreditar que o verdadeiro e o falso concernem somente às soluções. Deleuze mostra que este é um preconceito social e escolar. Social porque a sociedade e a linguagem “dão”-nos problemas inteiramente feitos, os quais temos a função e o dever de resolver como que por obrigação. Mas é escolar, igualmente, porque é o professor – mas também o órgão financiador da pesquisa – quem “dá” os problemas, restando aos alunos descobrir sua solução. “Desse modo, somos mantidos numa espécie de escravidão” (Idem: p.9). É uma questão tanto prática quanto ontológica (na verdade só há questões onto-práticas, como veremos) que toca diretamente nosso fazer no mestrado. A dissertação é considerada, quase sempre, como uma explanação em torno de interrogações que em nada se assemelham a verdadeiros problemas. Toma-se a sombra de uma teoria e confortavelmente levanta-se uma interrogação e formula-se uma hipótese para resolvê-la. A sombra mais forte, fresca e confortável indica precisamente a luz intensa da teoria, a autoridade – e nesse terreno de jogos de poder e pequenas sujeições nada se cria, os problemas não são colocados. Dissertar, portanto, em torno de interrogações, ou seja, em torno de falsos problemas, passa a ser um exercício dogmático, o que Nietzsche bem nomeava de “atletismo filosófico”. No caso da pesquisa em comunicação, a sociedade vigiada da comunicação e a Axiomática do Capital colocam o problema de como criar novas mediações simbólica e tecnicamente. Nossas dissertações quase sempre são tentativas de soluções dadas a problemas que não são os nossos e que, talvez, nem quereríamos para nós. Fazemos de nossas vidas casos de solução para problemas que não são nossos e que não desejamos para nós; quando não, nos sentiremos culpados e frustrados por não corresponder ao que esperam de nós. O comunicador vive intensamente aquilo porque os membros da Comunidade Midiática passam: ele fica entre a euforia da eficácia e a culpabilidade da frustração. Entre a mania e a depressão, é preciso ainda o personagem do

psicólogo para completar a cena. A Comunidade Midiática se abre tal como um pêndulo e suas novidades se passam no interior do movimento pendular-paranóico cujas extremidades são a euforia midiática criada pelos publicitários e a culpa depressiva, assim como o pânico, e toda sorte de patologias tratadas pelos psicólogos – mas trata-se de um só arco de procura do êxtase como única forma de rompimento com a tristeza comunitária, a “ruptura da amargura no êxtase” de que nos fala Sloterdijk<sup>23</sup>.

Por nosso lado, todo o problema é precisamente a mediação, mas no sentido extemporâneo<sup>24</sup> de que é preciso ultrapassá-la em nome de uma experiência viva do pensamento. Para isso é necessário que coloquemos o problema, aquele que se torna indistinguível de nossa própria vida, pois um problema é, ao mesmo tempo, pensamento e vida, é a imanência de um no outro. *Esse problema é precisamente a de uma comunicação imediata entre vida e pensamento.*

O pressuposto colocado aqui, portanto, é que dissertar em torno de um ponto específico da ciência, da arte ou da filosofia, não seja outra coisa que não dissertar em torno de um ponto problemático, quer dizer, em torno de um verdadeiro problema, colocado e constituído pelo exercício vivo de um pensamento segundo a sua potência de se afirmar. “A verdadeira liberdade está em poder de decisão, de constituição dos próprios problemas: esse poder, ‘semidivino’, implica tanto o esvaecimento de falsos problemas quanto o surgimento

---

<sup>23</sup> A Comunidade Midiática aparece, então, como a sincronização pendular de populações enormes respondendo a problemas que não são criados por sujeitos que se individualizam na medida em que criaram, mas por indivíduos tanto mais individualistas quanto são fenômenos de recursividade para a Axiomática do Capital. “Distribuições, condicionamento, queimas, digestões reúnem enormes populações através de maiores distâncias em comunidades híbridas de metabolismo. Tudo isso passou a existir com a violência do inevitável e abala as pessoas prontas para levar sua vida realizando tarefas correspondentes. No estresse da planetarização são discutidas novas formas anímicas que devem fazer oscilar sua formatação entre momentos maníacos e depressivos” (SLOTERDIJK: 1999, p.61-2).

<sup>24</sup> O sentido contemporâneo de mediação aparece como Imperativo Midiático: é preciso conectar-se, não importa como, segundo o Estado de Direito ou segundo a malha do Crime Organizado, desde que se caia na rede da Axiomática do Capital, na nova forma paranóica da Comunidade Midiática.

criador de verdadeiros” (Ibdem). E Bergson lembra que um problema só é resolvido quando bem colocado. Colocação, invenção e solução do problema são equivalentes.

Mas, afinal, o que é um verdadeiro problema, pois até agora só se definiu o verdadeiro e o falso em relação às soluções? Em que consiste o verdadeiro e o falso quando sua aplicação incide sobre a própria colocação de problemas? Deleuze afirma que o mérito de Bergson está, ao contrário de outros filósofos, em procurar a determinação intrínseca do falso na expressão “falso problema”. Essa determinação aparece como uma “ilusão” ou um “engano” que envolve o pensamento tal como uma muralha.

E o engano mais geral do pensamento, o engano comum à ciência e à metafísica, talvez seja conceber tudo em termos de mais e de menos, e de ver apenas diferenças de grau ou diferenças de intensidade ali onde, mais profundamente, há diferenças de natureza (Idem: p.13).

Ora, na pesquisa em comunicação esse engano está presente de modo evidente, como bem mostra Manuel Martín Serrano. Em seu conjunto, é possível distinguir na pesquisa em comunicação duas grandes vertentes (*planteamiento*), segundo Serrano.

i) A vertente idealista cuja orientação recai sobre o estudo exclusivo das características comunicativas que diferenciam o “Ator humano” do “Ator animal”, não levando em conta as bases evolutivas, ou seja, materiais, comuns no momento de explicar essas diferenças.

Os enfoques idealistas (...) contam com o apoio de uma tradição filosófica que, há muito tempo, estabelece a linha divisória entre os

homens e os animais precisamente no interior da comunicação. O autor que melhor ilustra a afirmação anterior é Cassirer. Ele define o homem como 'o (único) animal simbólico' (SERRANO: 1982, p.27).

ii) A vertente biologicista cuja orientação leva em conta as bases comuns que possui a comunicação humana e a animal, sem levar em conta as mudanças produzidas nesses traços comuns, a partir do momento em que o homem utiliza a comunicação num meio cultural e não mais somente num meio natural.

O autor que melhor pode ilustrar este enfoque é K. Lorenz. Este investigador entende que a comunicação é um aspecto da interação intraespecífica (ou seja, entre membros da mesma espécie) e interespecífica (ou seja, entre membros de espécie distinta). Portanto, Lorenz conclui que a comunicação deverá ser analisada como um comportamento determinado pelas necessidades e os instintos biológicos do ator humano ou animal (Idem: p.28).

Não se trata aqui tanto de uma diferença entre dois Atores que exercem a comunicação, ou seja, entre homem e animal, quanto ao estabelecimento de uma diferença entre imaterial ou simbólico, e material ou biológico. Num ponto de vista ou noutro, é sempre a mesma constatação: coloca-se o ser da comunicação ora na dimensão imaterial (vertente idealista), ora na dimensão material (vertente biologicista), deixando o não-ser da comunicação no nível orgânico ou no nível cultural, respectivamente. De qualquer modo, a identidade ou o ser da comunicação só é determinada pela negação da diferença, passando a haver somente

diferenças de grau numa escala da comunicação. Por exemplo, o enfoque idealista dirá que há *mais* no nível simbólico do homem e *menos* no plano orgânico. Sim, há uma forma de comunicação material, mas de modo rudimentar, como que uma comunicação degradada que já não pode ser dita comunicação, mas mera “transmissão obrigatória de sinais”. É o que veremos no comentário de Ciro Marcondes Filho sobre o enfoque biologicista de Gregory Bateson e seu Colégio Invisível. “[Para Bateson] *absolutamente tudo* comunica. Não há escapatória: basta estar vivo para se comunicar. Entretanto, não se estará confundindo aí uma transmissão obrigatória de sinais, um mero existir, com o comunicar?” (FILHO: 2001, p.11). Ciro, por sua vez, fala em um “processo humano do comunicar”. Ao contrário, o enfoque biologicista dirá que há *mais* no plano material e *menos* no plano simbólico, pois é evidente que há um nível axiológico e cultural da comunicação, mas ele não existe senão como projeção de instintos e necessidades biológicas.

Lorenz não consegue oferecer uma resposta à pergunta mais importante que suscita: como um comportamento comunicativo orientado para a satisfação de instintos e necessidades biológicas, pode chegar a constituir-se em um comportamento orientado para a satisfação de necessidades sociais (...)? A resposta da Etologia cai no velho erro do darwinismo social: as necessidades sociais seriam a mera expressão dos instintos biológicos e, portanto, a comunicação entre os homens seria uma forma sofisticada de luta pela vida; detrás dos valores e da cultura não haveria outra coisa que não a agressão (SERRANO: 1982, p.28).

O que ocorre, portanto, é que a comunicação simbólica (mais) opõe-se à interação orgânica (menos) e vice-versa, assim como o ser opõe-se ao não-ser (na metafísica), a ordem à desordem (na ciência clássica). Mas, em relação à comunicação, o problema é, igualmente, científico e filosófico. De qualquer maneira, é um problema de mais e de menos, de diferenças de grau – ou seja, seguindo o bergsonismo de Deleuze, é um falso problema.

A idéia de desordem aparece quando, em vez de ver que há duas ou várias ordens irreduzíveis (por exemplo, a da vida e a do mecanismo, estando uma presente quando a outra não está), retém-se apenas uma idéia geral de ordem, contentando-se em opô-la à desordem e pensá-la em correlação com a idéia de desordem. A idéia de não-ser aparece quando, em vez de apreendermos as realidades diferentes que se substituem umas às outras indefinidamente, nós as confundimos na homogeneidade de um Ser em geral, que só se pode opor ao nada, reportar-se ao nada (DELEUZE: 1999, p.12-3).

Como se pode ver, a interrogação “a comunicação simbólica opõe-se a interação biológica ou é ela a mera projeção de uma comunicação mais fundamental, orientada pela satisfação de instintos e necessidades biológicas?” constitui um falso problema em comunicação, ao mesmo tempo científico e metafísico. Não se deve falar, então, em falsas soluções, em relação aos enfoques idealista e biologicista em comunicação. Seria recorrer em novo erro. Ambos remetem, ao invés disso, a uma “ilusão fundamental” determinada como falso problema e “inseparável de nossa condição”. Quer dizer, trata-se de um modo

de apreender as coisas, de constituir o real – um modo de exercer o pensamento que, conforme se notou, entretém relações intrínsecas com certos componentes, a saber, a *identidade*, a *representação* e a *mediação*.

Com efeito, Bergson busca uma idéia de Kant, segundo a qual a razão engendra, em sua profundidade, não erros, mas “ilusões inevitáveis”, das quais somente os efeitos podem ser conjurados.

A ilusão está fundada no mais profundo da inteligência e, propriamente falando, ela é indissipável (...). Temos a tendência de pensar em termos de mais e de menos, isto é, de ver diferenças de grau ali onde há diferenças de natureza. Só podemos reagir contra essa tendência intelectual suscitando, ainda na inteligência, uma outra tendência, crítica (DELEUZE: 1999, p.13).

Eis expressa a razão que move o presente exercício dissertativo, qual seja, reagir contra a tendência intelectual que incita a apreender mediação e comunicação, representação e conhecimento como os componentes de um mesmo espaço de exercício do pensamento – o pensamento da representação ou arborescente, seguindo Deleuze. Mas essa tendência já é efeito de uma operação da máquina midiática acoplada à máquina de pensar. Não apreendemos a comunicação efetiva como uma prática que consiste em mediar senão na medida em que entendemos o próprio ato de conhecer enquanto estabelecimento de uma representação. Uma ilusão que articula, num mesmo movimento, o exercício da comunicação e a pesquisa em comunicação, mas também o que se entende por *conhecer* em ciência.

Diante dessa tendência do pensamento, para a qual conhecer é reconhecer, comunicar é mediar, reagimos de maneira a *suscitar* uma outra tendência, uma crítica efetiva da comunicação que mostre o funcionamento da tendência representacional que vê a comunicação como operação de mediação das diferenças por uma identidade, tanto em termos ontológicos (comunicação enquanto máquina midiática), metodológicos (os enfoques idealista e biologicista) e práticos (comunicação enquanto estabelecimento de consenso e da boa opinião). Mas, ao mesmo tempo, a crítica se propõe a mostrar imediação e comunicação, intuição e conhecimento como os componentes de um outro espaço de exercício do pensamento – um pensamento da diferença ou rizomático.

Contudo, como suscitar essa outra tendência, desta vez efetivamente crítica? De onde pode vir essa segunda tendência como um espaço de exercício do pensamento na inteligência, que difere, não em grau, mas em natureza, do espaço representacional, implicando um outro modo de comunicar, de conhecer essa comunicação e de comunicar esse próprio conhecimento? É na intuição, como modo de conhecimento imediato, que essa tendência pode ser maquinada, a maneira de um método diverso na inteligência.

Só a intuição pode suscitá-la [essa outra tendência] e animá-la, porque ela reencontra as diferenças de natureza sob as diferenças de grau e *comunica* à inteligência os critérios que permitem distinguir os verdadeiros e os falsos problemas (DELEUZE: 1999, p.13, grifo nosso).

Dissertamos, portanto, sobre os falsos problemas e a pesquisa em comunicação, além de apontar a necessidade de uma outra tendência, na inteligência, para se compreender a

comunicação para além da mediação e da representação, tanto em termos ontológicos (qual o ser da comunicação?), metodológicos (como conhecer a comunicação?) e práticos (como exercer a comunicação?). Mas é preciso suscitar o salto. A determinação do princípio metodológico da comunicação imediata se apóia na interpretação deleuzeana do método intuitivo de Bergson, como sendo o meio de colocação de verdadeiros problemas, o espaço criador dos verdadeiros problemas no pensamento. Eis, portanto, o salto: qual é o verdadeiro problema comunicacional e de que modo a intuição coloca-o?

## **2.2 – Método intuitivo e ciência diferencial da comunicação.**

Como foi visto, para chegar a colocar verdadeiros problemas, inclusive para a comunicação, é preciso lutar contra a ilusão da tendência mediática e representativa do pensamento. O método intuitivo consiste na *abertura* de uma outra tendência no pensamento, que já começou com o primeiro ato crítico ou “regra”, comentado por Deleuze, e aqui apropriado, tendo em vista sua torção no campo de estudo em comunicação. Diante disso, será enunciada a segunda “regra”.

*SEGUNDA REGRA: Lutar contra a ilusão, reencontrar as verdadeiras diferenças de natureza ou as articulações do real.*

De “espírito platônico”, seguindo Deleuze, a intuição, em Bergson, consiste num método de divisão. É que a experiência – o mundo empírico das coisas e seus estados, dos corpos e suas misturas, dos sujeitos e seus estados – propicia mistos ou misturas. O método intuitivo surge, nesse caso, justamente como procedimento do pensamento que busca

dividir um misto qualquer segundo suas articulações reais, ou seja, em elementos puros que diferem por natureza.

Por exemplo, temos do tempo, diz Deleuze, uma representação penetrada de espaço. A tendência ilusória do pensamento refere-se, precisamente, ao erro de não distinguirmos nessa *representação* os dois elementos componentes que diferem por natureza, as duas puras *presenças* da duração e da extensão.

Misturamos tão bem a extensão e a duração que só podemos opor sua mistura a um princípio que se supõe ao mesmo tempo não espacial e não temporal, em relação ao qual espaço e tempo, extensão e duração vêm a ser tão-somente degradações (DELEUZE: 1999, p.14).

É Deleuze quem afirma: Bergson tem uma “obsessão pelo puro”. Mas só é puro aquilo que difere por natureza – e o que difere por natureza são *tendências*.

A intuição, como método de divisão, guarda semelhança ainda com uma análise transcendental: se o misto representa o fato, é preciso dividi-lo em tendências ou em puras presenças, que só existem de *direito*. Ultrapassa-se a experiência em direção às condições da experiência (mas estas não são, à maneira kantiana, condições de toda experiência possível, e sim condições da experiência real) (Idem: p.15).

Diante dessas primeiras idéias, cabe um comentário sobre a perspectiva representacional dominante nas teorias da comunicação e subjacente a elas. Em primeiro

lugar, é certo que temos uma experiência comunicacional dada como representação, ou seja, como mediação atual (plano empírico). No entanto, no momento da análise do fenômeno comunicacional, as abordagens representacionais consideram suficiente reduzi-lo a um princípio que é, notavelmente, não-comunicacional. Assim, conforme se trate de ciências sociais, biologia, lingüística ou psicologia, o que se tem a cada vez é um princípio sociológico, biológico, lingüístico ou psicológico para representar a experiência comunicacional. Desse novo ângulo, mais uma vez, a hipótese de Martin Serrano, exposta na primeira parte desta dissertação, se confirma.

Em segundo lugar, este primeiro movimento, de redução, é seguido de um outro, desta vez de duplicação da representação, pois a tendência representacional, ou arborescente, que rege essas teorias, leva o pensamento científico a se exercer como movimento de mediação do próprio fenômeno analisado. Temos uma experiência da comunicação como representação, mas o pensamento científico, erguido sobre a tendência arborescente, nada faz, no momento da análise, senão mediar uma segunda vez, ou seja, representar a experiência comunicacional ela própria como representação. É no sentido dessa duplicação da representação que falamos de um cérebro midiático como sujeito do conhecimento, verdadeira máquina de mediação acoplada à máquina de pensar, com todas as suas singularidades, componentes e funcionamento. Nesse ponto se completa a inversão que faz com que passemos de um espaço em que a comunicação é colocada como um problema para a ciência (pesquisa em comunicação) para um outro em que a ciência apresenta-se como um problema da comunicação (tendência que articula pensamento e comunicação como representação e mediação, respectivamente, formando o substrato daquilo que se entende por conhecer – a ciência é exercida a partir de uma operação midiática!).

De modo geral, há uma redução da representação da experiência comunicacional ao princípio subjacente à teoria em jogo. A partir de então, o princípio é tomado como identidade cuja função é mediar a experiência científica que temos da comunicação. Ao invés da análise deixar a experiência comunicacional dada empiricamente como representação e partir em direção das condições reais dessa experiência, quer dizer, em direção das presenças puras que compõem a mistura comunicacional, ela toma o caminho inverso, qual seja, o de se adiantar em relação à comunicação representacional, para forjar uma identidade ou princípio (metodológico-epistemológico), para somente então retornar àquela, mediá-la por meio desse princípio – numa palavra, dar-nos uma re-representação da experiência comunicacional.

De que modo isso ocorre, como funciona o cérebro mediático, não é bem evidente. Nada a ver com intenção ou intencionalidade. A fenomenologia, também aqui, em nada pode ajudar. Trata-se da ilusão inevitável, isto é, estamos perante a tendência representacional ou arborescente do pensamento que não existe senão em seu acoplamento a uma máquina mediática. O espaço crítico e problemático aqui desenvolvido tem a vantagem de evidenciar, de modo preciso, que o problema da representação, enquanto tendência do pensamento que a tudo media e reduz a uma identidade previamente eleita, é passar por uma apresentação. A tendência da representação é se passar por uma pura presença. Por isso, a duplicação não é evidente, a não ser quando visada por uma perspectiva crítica.

Com efeito, nas teorias representacionais da comunicação, a duplicação é de tal modo velada e oculta que, quando se trata de se voltar do princípio considerado, seja ele qual for, para a experiência comunicacional, sendo esse o percurso da análise representacional, não resta dizer outra coisa a não ser que se está diante de uma experiência da comunicação

essencialmente social, genética ou neural, discursiva ou semiótica, mental ou comportamental, ou ainda libidinal, conforme a análise considerada encontra seus fundamentos, ou seja, seu princípio, na sociologia, na biologia ou na neurociência, na lingüística ou na semiótica, na psicologia ou na psicanálise.

Ora, o percurso adequado de uma análise da experiência comunicacional é encontrar na sua representação as puras presenças que a compõem. Uma análise desse tipo depende, evidentemente, de uma ciência diferencial da comunicação que fosse como que uma analítica, uma comunicanálise, cujo princípio não seja outro que não comunicacional. Encontrar, por meio da análise, compondo a experiência comunicativa, significa aplicar o método que permita distinguir cada um dos elementos diferenciais que compõem a comunicação, isto é, cada uma das “tendências” tomadas como direções de movimentos ou multiplicidades diferindo por natureza, como ganhos e perdas de consistência, constituindo, aqueles elementos ou multiplicidades, os estratos da comunicação, suas *articulações reais*. Que método é esse? Pensamos que seja o intuitivo, após ser cuidadosamente apropriado, já a partir de sua apropriação prévia feita por Deleuze, e torcido tendo em vista a proposição de um princípio metodológico para a determinação adequada do que seja a comunicação imidiática. Mas qual não é a surpresa quando esse procedimento é visado sob a perspectiva da fundação ontológica da imidiação. Pois, enquanto flutuação, a imidiação se refere precisamente ao movimento de estratificação/desestratificação. Uma análise que mostre as articulações reais constituintes de uma dada experiência nada faz senão se apresentar ela própria como uma experiência de flutuação, portanto, como uma experiência comunicacional imidiática. A surpresa é que o cruzamento das duas fundações, a ontológica e a metodológica, evidencia a emergência de um cérebro imidiático como sujeito de conhecimento. É o próprio sentido do que significa conhecer que muda quando se deixa a

experiência comunicacional dada no plano empírico e se parte para as condições da experiência real da comunicação. Trata-se de um exercício do pensamento que se articula com uma experiência da comunicação para além da mediação.

Propõe-se um modo de compreender a comunicação em seu movimento de constituição, ou seja, em sua imanência – uma comunicação que já não é representacional, mas imediata e diferencial e também um conhecimento que não é mediativo, mas intuitivo e real. Enfim, um conhecimento que seja um modo de comunicar imediatamente com o real e, ao mesmo tempo, uma comunicação que seja uma maneira de conhecer intuitivamente o real. Comunicação imidiática e ciência diferencial se pressupõem, pois emergem juntas num espaço do pensamento que já não é o da representação e da árvore, mas o da diferença e do rizoma.

Entretanto, essa proposta não se concretizará enquanto não se sondar mais de perto o método intuitivo, explorado no Bergson de Deleuze. É porque esta dissertação depende de uma exploração também desse método a fim de, finalmente, ser colocado de modo adequado o problema comunicacional.

O princípio metodológico para compreender a comunicação imidiática (como bosquejo de uma possível ciência diferencial da comunicação) depende diretamente de um modo de análise dita imanente. O que caracteriza uma tal análise é o fato de que ela toma como objeto (o termo aqui não dá conta de seu sentido) as diferenças de natureza que compõem a experiência dada – ou seja, as condições da experiência real. Porém, não foi isso o que se fez até pouco tempo atrás e, não seria temeroso em dizer, não é isso o que se faz no campo de estudo da comunicação. O que Bergson, no tempo dele, já denunciava era precisamente isso, ao dizer, segundo Deleuze, que “só se viram diferenças de grau ali onde havia diferenças de natureza” (DELEUZE: 1999, p.15). Isto está presente na metafísica e na

ciência (no mecanicismo e até no evolucionismo, ressalta Deleuze). Ignorar as diferenças de natureza gera toda sorte de falsos problemas e ilusões. Já a intuição como método da divisão nos propicia outro caminho. “Trata-se de dividir a representação em elementos que a condicionam, em puras presenças ou em tendências que diferem por natureza” (Idem: p.16).

Exporemos um exemplo de Bergson, abordado por Deleuze, a fim de se entender melhor de que se trata quando se fala em intuição como método de divisão. O exemplo é aquele que coloca o problema da diferença de natureza existente entre duas linhas: a percepção e a memória; o cérebro e a subjetividade. Esse problema é o da representação em geral, fundamental para a crítica efetiva da comunicação.

Em resumo, a representação em geral se divide em duas direções que diferem por natureza, em duas puras presenças que não se deixam representar: a da percepção, que nos coloca de *súbito* na matéria; a da memória, que nos coloca de *súbito* no espírito. Que as duas linhas se encontrem e se misturem ainda uma vez não é a questão. Essa mistura é nossa própria experiência, nossa representação. Mas todos os nossos falsos problemas vêm de não sabermos ultrapassar a experiência em direção às condições da experiência, em direção às articulações do real, e reencontrarmos o que difere por natureza nos mistos que nos são dados e dos quais vivemos (Idem: p.18).

Há, no mínimo, duas questões para se tirar dessa importante citação:

1) É preciso ultrapassar a experiência em direção às condições da experiência, às articulações do real, por meio do método intuitivo. É o problema de um conhecimento imediato e diferencial (que distingue as diferenças de natureza). Mas ele remete a uma outra questão, mais fundamental;

2) O cérebro nos coloca de *súbito* na matéria e a subjetividade nos coloca de *súbito* no espírito. Há, aqui, uma linha abstrata comunicacional atravessando tanto a matéria quanto o espírito. Ela comunica imediatamente a matéria, assim como entramos em comunicação imediata com o espírito. Isso ocorre de tal modo que somos levados a pensar que a matéria e o espírito constituem os elementos diferenciais daquela linha comunicacional, isto é, a matéria inorgânica, a matéria orgânica e o simbólico constituem estratos de uma mesma Máquina-abstrata comunicacional, de um mesmo *ser-comum*.

Encontramos, portanto, a linha da fundação ontológica da comunicação imidiática, em torno da qual se dissertou no capítulo precedente, segundo a qual haveria um ser-comum ou uma expressividade em relação aos seus níveis constituintes, ou seja, uma Memória ontológica gigantesca dada como a virtualidade da comunicação em relação aos seus graus de contração ou estratificações.

Ora, no plano de imanência enquanto espaço do pensamento em que são dadas as condições da experiência real, conhecimento intuitivo e comunicação imidiática entretém uma relação de pressuposição recíproca. Conhecer intuitivamente as articulações do real, ou seja, distinguir as diferenças de natureza ou linhas que compõem a representação em geral implica necessariamente uma comunicação imediata *naquilo* que essas linhas ou diferenças nos dá, enfim, uma comunicação imediata *no* real, pois a linha do cérebro nos dá a matéria e a linha da subjetividade nos dá o espírito, enquanto níveis, graus de contração ou estratos que compõem o Real, o Virtual, ou como dizem Deleuze e Guattari, a

Mecanosfera ou Rizosfera. Por que não dizer, a Comunsfera? É preciso pensar uma comunicação ao mesmo tempo imediata nesses níveis (espírito e matéria) e diferencial entre esses níveis (dada a diferença de natureza entre eles). Pode-se dizer, em relação a esta dissertação, que a intuição sustenta a fundação metodológica para a comunicação imidiática. Mas, igualmente, poder-se-ia dizer que a comunicação imidiática sustenta a fundação prática para o conhecimento intuitivo.

Porém, tanto a linha prática quanto a metodológica se entrelaçam, aqui, com a linha ontológica, pois em Bergson, o método intuitivo consiste, essencialmente, em alcançar a experiência real e suas condições, “acima da reviravolta” que faz dela *experiência humana* (representacional). “Acima da reviravolta: é esse, precisamente, o ponto em que se descobrem enfim as diferenças de natureza” (DELEUZE: 1999, p.18).

Desse modo, em Bergson, a filosofia constitui um meio de ultrapassarmos a condição humana, de nos abirmos ao inumano e ao sobre-humano (*durações* inferiores ou superiores a nossa; os graus de contração-distensão da memória ontológica), “já que nossa condição nos condena a viver entre os mistos mal analisados e a sermos, nós próprios, um misto mal analisado” (Idem: p.19).

Entretanto, preferimos pensar a intuição como um espaço do pensamento de onde podemos tirar uma filosofia e uma ciência, ao invés de tomá-la diretamente por um meio essencialmente filosófico ou científico. Essa é uma decisão tomada levando em conta os objetivos desta dissertação. Esta não busca uma filosofia ou um primado filosófico para legitimar a comunicação imidiática e diferencial. E no limite, não queremos legitimar nada – legitimidade é uma noção policial. Esta dissertação quer suscitar uma tendência no pensamento que torne possível pensar cientificamente uma comunicação imidiática, a partir de três fundações, a ontológica, a metodológica e a pragmática. Mas quando

compreendermos o que significa pensar cientificamente a comunicação imidiática, já estaremos nos comunicando imidiaticamente, ou seja, produzindo comunidades imidiáticas. Tal ciência será produzida por uma comunidade na medida em que for produção de comunidade de um novo tipo. Isso depende de algo que suscite uma outra tendência, uma outra operação que não a imidiática, um novo acoplamento de máquinas: uma máquina imidiática e uma máquina de pensar. Esse algo que suscita uma outra tendência não pode ser outra coisa que não o procedimento metódico.

Voltando, uma última vez, ao exemplo de Bergson em torno das linhas diferenciais (o cérebro e a subjetividade) que compõem a representação em geral, seria necessário falar agora sobre o procedimento, propriamente dito, que constitui o exercício intuitivo. O método consiste em partir de um ponto comum em que as linhas se cruzam, ou seja, é preciso seguir essas linhas para além da *reviravolta* da experiência e reencontrar o ponto em que elas se interseccionam novamente e se reatam para “engendrar a coisa tal como nós a conhecemos” (Idem: p.20).

No entanto, esse ponto não é mais aquele de onde partimos, frisa Deleuze. Trata-se de um ponto virtual, de uma imagem virtual do ponto de partida, situada além da viravolta da experiência e que nos fornece a razão suficiente da coisa (do misto ou do ponto de partida). A expressão “acima da viravolta” tem dois sentidos como se fossem dois momentos: 1) em que as linhas partem de um ponto comum confuso – a crítica diria o reino da *doxa* – dado na experiência e divergem em conformidade com as verdadeiras diferenças de natureza; 2) em que as linhas convergem de novo para dar a “imagem virtual” ou a “razão distinta do ponto comum” (Ibidem).

De onde a necessidade de uma regra complementar da segunda regra, já exposta:

*REGRA COMPLEMENTAR: O real não é somente o que se divide segundo articulações naturais ou diferenças de natureza, mas é também o que se reúne segundo vias que convergem para um mesmo ponto ideal ou virtual.*

Essa regra complementar tem como função mostrar que um problema, ao ser *bem colocado*, tende por si mesmo a resolver-se. Tudo depende de um método de intersecção, guiado por um probabilismo diferente, que rege as linhas.

Assinale-se que esse método de intersecção forma um verdadeiro probabilismo: cada linha define uma probabilidade. Mas trata-se de um probabilismo qualitativo, sendo as linhas de fato qualitativamente distintas. Em sua divergência, na desarticulação do real que operam segundo as diferenças de natureza, elas já constituem um empirismo superior, apto para colocar problemas e para ultrapassar a experiência em direção às suas condições concretas. Em sua convergência, na intersecção do real a que procedem, as linhas definem agora um probabilismo superior, apto para resolver os problemas e relacionar a condição ao condicionado, de tal modo que já não subsista distância alguma entre eles (Idem: p.21).

É chegada a hora de dizer que, enquanto era exposto o método intuitivo de Bergson, a partir da leitura deleuzeana, já era colocado o problema comunicacional, ao mesmo tempo em que se dava sua resolução. O ponto comum do qual se partiu é a experiência comunicacional enquanto representação. Nela foram distinguidas, as linhas ou puras presenças, a maneira de multiplicidades qualitativas: os *stractas* físico-químico, orgânico e

o semiojectivo (semiótico e subjetivo), tomados enquanto verdadeiras linhas distintas e divergentes. Com isso, iniciamos a ultrapassagem da experiência humana da comunicação em direção às condições da experiência real da comunicação (empirismo superior, divergência das linhas e colocação de problemas). É o momento analítico em que comunicação imidiática significa comunicanálise.

Entretanto, a experiência comunicacional desarticulada em linhas que diferem por natureza – os *stractas* – volta a ser articulada num outro plano, não mais o empírico e representacional, mas o de imanência ou virtual. Nesse plano, as linhas se interseccionam numa imagem virtual que é como que atravessada por uma autêntica linha abstrata comunicacional, onde a experiência comunicacional se articula como experiência imediata (do que cada *tracta consiste*) e diferencial (entre os *stractas*, que diferem por natureza; experiência daquilo que diferencia a diferença em que consiste cada linha ou *tracta*, ou seja, o movimento da diferença pura diferindo). A pura presença da matéria, a pura presença da vida e a pura presença do espírito, a pura presença do pensamento, todas contraídas por uma Máquina-abstrata comunicacional como presença imediata e diferencial, por uma intuição dada como consciência a-subjetiva ou caósmica. O método intuitivo e a comunicação imidiática se pressupõem reciprocamente num espaço do pensamento fora da representação – na verdade, seria melhor dizer num pensamento do Fora ou pensamento sem imagem.

Portanto, há um primeiro momento de quebra da representação (experiência humana) em que a desarticulação do real faz emergir as puras presenças ou linhas divergentes (condições da experiência real). A experiência da comunicação (representacional) dissolve-se como uma película opaca e lisa, repousando sobre uma superfície diferenciada e estriada, como se fosse um vidro em que, em um dos lados, víssemos nossa própria imagem refletida

(identidade e repetição) e em que, no outro lado, estivesse distendida uma tela de cinema em que víssemos somente sedimentos, partículas, flutuações e movimentos ininterruptos (diferença e repetição), compondo-se e se decompondo a cada instante, puras multiplicidades mudando de natureza na medida em que ganham ou perdem consistência – pois nunca contemplamos nossa imagem sem retornar àquilo de que ela precede. Esse vidro é o limiar entre o plano empírico da comunicação – a representação como experiência humana – e o seu plano de imanência – condições da experiência real da comunicação, como se fosse a fina linha que separa o ar e o mar, ao mesmo tempo em que os articula.

A experiência humana da comunicação se dissolve como se fosse uma névoa e o que se revela, então, são estratos consistentes (linhas divergentes) que compõem a comunicação. Esses estratos são *comunicados imediatos* que se distinguem no primeiro momento, propriamente analítico – os *stractas* comunicacionais.

No segundo momento, por sua vez, há uma intersecção do real procedente dos próprios estratos, pois estes, além de serem comunicados imediatos (puras presenças ou linhas divergentes), são também *realmente comunicantes* (convergência das linhas diferenciadas). Os estratos não são comunicantes e comunicados (reais e imediatos, imanentes não a algo, mas em si) senão na medida em que formam os elementos que compõem, não a comunicação representacional, enquanto condicionado, mas a comunicação virtual, enquanto condição. O *stractum* e seus *stractas*, a maneira de um *sintetizador real-comunicacional* (SRC), *diferencial-imidiático* (SDI). Desde esse momento, está-se diante da problematização/resolução de um “modo i-mediato”<sup>25</sup> de uma passibilidade em relação ao espaço e ao tempo, em relação ao qual ciência, arte e filosofia, tornam-se um misticismo

---

<sup>25</sup> Cf. *Image-máquina*: 1998, p.260.

da comunicação, assim como, em Deleuze, o empirismo transcendental define um misticismo do conceito e seu matematismo.

A colocação do problema comunicacional dá-se, portanto, pela desarticulação da experiência humana da comunicação e pela distinção das linhas diferenciadas que a compõem (os *stractas*). Sua resolução ocorre com a intersecção dessas linhas numa imagem virtual dada como um sintetizador comunicacional-imidiático ou Máquina-abstrata comunicacional (o *Stractum* ou *Ser-comum*). Não se dá esse salto sem uma verdadeira mutação político-comunitária, ou seja, ontológica e prática.

O método intuitivo abriu nosso caminho para a colocação do problema comunicacional e as linhas de sua resolução; possibilitou, ainda, que relacionássemos a condição ao condicionado, sem subsistir distância entre eles, pois a comunicação imidiática se resolve na imagem virtual que nada é senão a imagem de cada experiência concreta de comunicação onde ela se atualiza. *A fundação metodológica da comunicação imidiática determina, portanto, o empirismo e a intuição como elementos de um método superior que nos permite ter um conhecimento imediato do que seja a experiência real da comunicação. E na medida em que esse método se mostra como tal, ele também aparece como modo de comunicação imediata, como uma operação imidiática.*

No espaço de pensamento da diferença, suscitado na inteligência, intuição e comunicação se implicam, pois aquilo que cada uma coloca, quer dizer, conhecimento e imidição, respectivamente, se pressupõem reciprocamente. Assim como, no pensamento da representação, ciência e comunicação se implicam, pois aquilo que cada uma coloca, conhecimento e midiação, reciprocamente, se pressupõem. No mundo da representação ou na Comunidade Midiática, a ciência que codifica os fenômenos (midiação como estabelecimento da lei, esquema ou código) aparece como uma forma de comunicação

mediática. Por nosso lado, colocando-nos na tendência crítica em relação à representação, vemos promissora uma relação a ser estabelecida entre o conceito de comunicação imidiática (a partir de suas três fundações) e uma ciência do devir ou do acontecimento, ela mesma como um modo de comunicação imidiática, produzida numa Comunidade de outra natureza.

## **Interlúdio prático-ontológico.**

A real eficácia da comunicação só pode consistir em sua potência de causar a alegria de um encontro com as forças imediatas da vida; em outro caso, trata-se somente de confusão e inconsistência, impotência e decadência.

Este pequeno interlúdio prepara a passagem que nos leva do conceito de comunicação imidiática e de sua razão, para a prática. Pensar uma comunicação imediata e intensiva, para além da representação, que possa comunicar um pensamento do fora, para além da mediação, um só movimento acopla uma máquina de comunicar e uma máquina de pensar como abertura prática para uma Comunidade Imidiática.

Ele se elabora num plano crítico de desconstrução (negação) e de construção (afirmação), um plano constitutivo, nem puramente filosófico, nem eminentemente científico, mas onde ciência e filosofia entram em suspensão em razão de uma vertiginosa demanda de criação – o que já vem sendo feito desde o princípio, nesta dissertação. Seus elementos se encontram livres numa zona problemática e virtual, prontos a entrarem em novas relações de composições, a desenharem novos arranjos conceituais e funcionais. Um campo de forças intensivas, o qual só pode ser pensado na medida em que nos força a pensar – é em busca de sua singular comunicabilidade que elaboramos esta escrita errante que, para além de qualquer forma de mídia, pretende comunicar imediatamente no Fora.

## 1. Crítica e diagramas

A pesquisa em comunicação, na contemporaneidade, ao contrário do que se costuma pensar, não nos coloca nenhum problema, como pudemos ver até agora, ao longo deste trabalho. Com efeito, dois encaminhamentos podem ser cartografados a maneira de dois agenciamentos que garantem a produção de estudos no que se poderia chamar de pensamento comunicacional. De um lado, a comunicação é entendida como objeto midiático e, enquanto tal, é abordada por diferentes disciplinas que anseiam por determinar, a partir dos pressupostos da sua regionalidade científica, uma suposta essência do que seja isto, a comunicação.

Por outro lado, há uma compreensão sendo construída que toma a comunicação como nexos epistemológico a partir do qual a teoria do conhecimento supre a dissolução da relação entre sujeito e objeto, fazendo emergir em seu lugar, e como sustentáculo da produção de conhecimento, uma suposta racionalidade intersubjetiva. Dito de outro modo, a relação entre as ciências se dá segundo as coordenadas de uma razão comunicacional, quais sejam, que o conhecimento se constrói a partir do consenso e da opinião, fazendo a ciência se aproximar tanto da autoridade quanto da *doxa*, com todas as conseqüências para o ato de criação entendido como ruptura, desvio e afirmação.

O que foi dito consiste numa breve retomada sobre o que desenvolvemos na primeira parte como compondo o estado de coisas na pesquisa em comunicação, pelo menos no que se pode considerar como seu núcleo epistemológico ou seu nível molar. Mas se a epistemologia da comunicação segue segura, como toda a sociedade policiada, em seus corpos e em seus cérebros, e assim não nos coloca verdadeiros problemas afirmativos e

criativos, senão meras interrogações, isso não quer dizer que ela mesma não constitua um problema – ou melhor, a epistemologia da comunicação remete a um problema em relação ao qual ela constitui um efeito atualizado a maneira de uma solução. E um problema, enquanto tal, consiste no próprio devir do pensamento – portanto, diz respeito à vida – estando ligado ao que significa pensar, mas também ao que força o pensar no pensamento, ou seja, a potência da vida.

É apenas um modo de dizer que a epistemologia da comunicação, em seu desenvolvimento recente, pensada efetivamente num plano crítico, é inseparável de uma escolha ontológica, mais profunda e radical, ou seja, fundadora e problemática, como seu elemento concreto, ou antes, como sua condição real. O plano crítico abre uma paisagem em que se desenha uma relação profunda e constitutiva, quer dizer, real e virtual, entre a comunicação e a experiência do pensamento.

Desse modo, o lugar que a comunicação ocupa no âmbito das ciências sociais e de outras disciplinas (como objeto midiático), no plano da teoria do conhecimento ou da epistemologia no século XX (como nexos epistemológico ou racionalidade intersubjetiva), assim como sua apropriação pela sociedade industrial e seu papel estruturante na sociedade da informação (discurso sobre as novas tecnologias), deve ser compreendido a partir de um espaço crítico e desconstrutivista (momento negativo) que mostre sua gênese comum com a experiência do pensamento considerada como moderna – ou seja, passando por Descartes e, principalmente, Kant.

Nesse espaço problemático, a comunicação encontra-se ligada, de modo genético, ao pensamento. Na verdade, ambos, comunicação e pensamento, constituem dois termos articulados a partir de uma mesma operação dada como midiática. Em consequência disso é que fazemos uso da filosofia, tendo em vista um horizonte ontológico e ético-político em

relação ao qual a crítica da comunicação midiática complementa a do pensamento da representação, elaborada por Gilles Deleuze e Michel Foucault, cada um a sua maneira. Numa perspectiva radicalmente imanentista, segundo a qual qualquer evento histórico reside na potencialidade, se poderia dizer que representação e mediação constituem os termos de uma mesma tendência na superfície cerebral, uma mesma máquina transcendental, ou diagrama, cuja operação constitutiva é o próprio exercício midiático. O pensamento da representação e a comunicação midiática constituem, precisamente, os elementos constituídos enquanto efetuações dessa máquina.

Após esse resumo de pontos essenciais que estivemos a desenvolver no momento negativo da crítica, num limiar entre constituinte e constituído, é que operamos um desvio que nos abre para um segundo momento da crítica, construtivo e positivo, em que a comunicação surge como um acontecimento no plano de imanência em que consiste o devir do pensamento e da multidão. Se Foucault e Deleuze nos ensinam que o acontecimento de pensar não se encerra na representação, sendo esta apenas uma forma atualizada em relação ao pensamento enquanto força, também o acontecimento de comunicar não se encerra na mediação. Para além da representação e da mediação, enquanto formas atualizadas ou diagramas de poder, há um campo de forças ou plano de imanência – o pensamento do fora ou o pensamento da diferença.

(...) o diagrama [do poder], como determinação de uma relação de forças não esgota nunca a força, que pode entrar em outras relações e outras composições. O diagrama – conclui Deleuze – proveio do fora, mas o fora não se confunde com nenhum diagrama e não deixa de suscitar outros (Deleuze citado em ALLIEZ: p.107).

De Deleuze a Foucault é uma só crítica da representação como dispositivo de poder e abertura para uma experiência viva e criadora do pensamento (o fora ou a diferença em si). Se nos apropriamos dos conceitos desses pensadores é no sentido de torcê-los (os conceitos) de acordo com um desejo de liberação não só do pensamento em relação à representação, mas também, de modo autônomo, complementar e recíproco, da comunicação em relação à mediação. O pensamento do fora pode propiciar, à força de se pensar, elementos que tornem pensável e consistente uma comunicação imediata, nos termos de uma ontologia do acontecimento e da imanência.

## **2. Modernidade e ontologia realizada.**

A mediação e a representação, na perspectiva crítica-imanentista, não estão mais ligadas ao devir do pensamento do que ao devir da vida. Na imanência radical de ambos os devires é que a modernidade aparece como ontologia realizada. Mas qual ontologia e como ela funciona?

No livro *Império*, A. Negri e M. Hardt lembram que a Europa e a modernidade não são construções unitárias nem pacíficas, sendo caracterizadas, ao contrário, pela crise. Haveria, segundo eles, três momentos na constituição da modernidade européia.

(...) primeiro, a descoberta revolucionária do plano de imanência; segundo, a reação contra essas forças imanentes e a crise na forma de autoridade; e terceiro, a resolução parcial e temporária dessa crise na formação do Estado moderno como um lócus de soberania que

transcende e medeia o plano de forças imanentes (NEGRI & HARDT: 2002, p.88).

A descoberta do plano de imanência está ligada à negação do poder transcendente por meio do processo de secularização e da afirmação deste mundo como campo de forças e potência. Os humanos propunham o ser como imanência de conhecimento e de ação – um sim ao devir do pensamento e ao devir da vida perpassando a política, a ciência, a arte, a filosofia e que ganharia sua potência máxima com Spinoza.

Quando chegamos a Spinoza, na realidade, o horizonte de imanência e o horizonte da ordem democrática coincidem completamente (...) A constituição da modernidade não dizia respeito à teoria isolada, mas a atos teóricos indissolivelmente ligados a mutações de prática e realidade. Corpos e cérebros foram fundamentalmente transformados (Idem: pp. 91-2).

Ora, mas uma tal revolução não se efetuará sem gerar toda sorte de forças reativas: a Guerra dos Trinta Anos, a Contra-reforma, o eurocentrismo, o absolutismo, o massacre e a escravização nas Américas, a queima de Giordano Bruno na fogueira, etc. Essas forças reativas crescentes desenham um “projeto contra-revolucionário” que se desdobra no Iluminismo. Sua tarefa consistia em dominar a idéia de imanência, e ao mesmo tempo não reproduzir o dualismo absoluto da cultura medieval.

O dualismo ontológico da cultura do *ancien régime* teve de ser substituído por um dualismo funcional, e a crise da modernidade acabou sendo resolvida com mecanismos adequados de mediação. Era de suprema importância evitar que a multidão fosse entendida, *à la* Spinoza, numa relação direta e imediata com a divindade e a natureza, como o produtor ético da vida e do mundo. Ao contrário, em todos os casos uma mediação teve de ser imposta à complexidade das relações humanas (Idem, p.96).

Nesse contexto é que Descartes e Kant forjaram o aparelho transcendental como instância mediadora que respondia tanto a uma solução parcial da crise moderna, quanto a necessidade de não resgatar o pensamento medieval, levando em conta que a autoridade divina negada era transferida agora para o sujeito como centro do horizonte metafísico. Porém Kant não demora em demarcar os limites que encerram esse sujeito por meio das operações do aparelho transcendental.

Natureza e experiência são irreconhecíveis salvo por intermédio do *filtro dos fenômenos*; o conhecimento humano não pode ser adquirido exceto por meio da *reflexão do intelecto*; e o mundo ético é incomunicável a não ser pelo *esquematismo da razão* (Ibidem,).

Trata-se, em todo caso, de negar a potência imediata da vida e do pensamento. De um lado, o Estado soberano contém o devir da multidão; de outro, o aparelho transcendental detém o devir do pensamento. Ambos indistinguíveis, a não ser formalmente, constituindo os mesmos atos teóricos e realizando uma mesma máquina ontológica cuja operação

fundamental se dá a partir da articulação entre representação e mediação. Seguindo a crítica deleuzeana, essa máquina ontológica será designada como analógica, emergindo como reação à ontologia da imanência. As duas modernidades, cada uma a sua maneira, realizam essas duas vias ontológicas: a ontologia da imanência e a experimentação da potência imidiática da vida e do pensamento; a ontologia analógica e a experiência midiática da vida e do pensamento.

### **3. Configurações comunicacionais e feitiçaria.**

A abrangência dessas considerações, ou como preferimos tratar, a sua superficialidade, vai de encontro com a colocação do problema da comunicação. É que este se refere a como o comum se insere no pensamento e na vida, como há comunidade do pensamento com a vida. Em virtude da articulação desse comum com um e com outra, é que temos a configuração de diferentes ontologias realizadas, pois o *comum* consiste na realização da ontologia como prática. Mais do que ser meramente uma reflexão filosófica sobre o problema da comunicação, a crítica efetiva tem algo a dizer para a filosofia: que a única ontologia realizada não é a da imanência e que se a crítica da representação não se efetua numa prática da vida, como tanto insistiam Foucault e Deleuze, a diferença e o fora não passam de cadáveres na boca das “belas-almas”.

Nesse sentido, as duas modernidades, das quais Negri e Hardt falam, constituem duas configurações comunicacionais, duas cartografias da articulação do comum com o pensamento e a vida – duas forças comunitárias, pois uma comunidade é sempre uma ontologia realizada, um conjunto de forças onto-práticas. Elas constituem ontologias

realizadas na medida em que são esses corpos e cérebros que as produzem, enquanto são, eles mesmos, produzidos.

Ora, a meu ver, Deleuze e Guattari propõem que se chame *cérebro a operação de ser* que compõe o sistema meta-estável das fases de um mundo pré-individual em formação, em curso de individuação, enquanto *ontogênese de si mesmo*. Segundo o princípio de uma conversão da superfície cerebral em superfície metafísica, poder-se-ia dizer que o cérebro é a ontologia devolvida à pragmática *do ser* (ALLIEZ: 1994, p.54).

Desse modo, como não pensar com Alliez que o cérebro é o próprio espírito? “Ontogênese do sujeito inteiro no cérebro, campo de consciência” (Idem: p.55). Por isso é necessário lembrar de Artaud como um grande mestre prático da comunicação: sim, as feitiçarias são todos estes espíritos e os espíritos são estes seis bilhões de corpos que habitam a terra e não terminam em suas peles, mas, bem diferente, continuam pelas coisas e estados de coisas. “Uma feitiçaria é uma influência tenebrosa mágica transportada por corpos, lançada por corpos, transmitida e transferida por inesgotáveis séries de corpos não psíquicos mas orgânicos, ponderáveis, perpetuamente delimitados e desenhados” (ARTAUD: 1995, p.63)<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> É inestimável o valor do pensamento de Artaud no que se refere à construção de uma idéia de comunicação imidiática. Há um belíssimo trecho onde vemos concretamente realizada uma verdadeira batalha ontológica-prática entre um cérebro midiático e um cérebro imidiático, o cruzamento de uma ontologia analógica e de uma ontologia da imanência enquanto emergência de um campo de forças, o qual é obscurecido precisamente pelas mediações ou feitiçarias, e se torna sensível (nada a ver com se tornar presente ou visível a maneira de uma fenomenologia, mas sim com afetar e ser afetado por uma intensidade ou força a maneira de uma pragmática radical) pelas imidiações ou flutuações:

Duas modernidades – duas grandes feitiçarias. Na ontologia analógica, o comum se insere no pensamento e na vida como representação e mediação. Trata-se de uma feitiçaria, ou seja, de uma operação abstrato-concreta que consiste em reduzir a diferença, a multiplicidade, o devir ao mundo natural determinado como aparência e ilusão (simulacro) e em conceder toda realidade às idéias imutáveis e idênticas da razão. Modernidade ou feitiçaria que dificilmente tem em Platão um precursor-feiticeiro – é, antes, o precursor-enfeitado que mais soube enfeitar. Ilusão inevitável = feitiçaria = máquina midiática.

Segundo esse estatuto de feitiçaria, a ontologia analógica articula o pensamento e a vida a partir da representação e da mediação. A Comunidade Midiática é a ontologia analógica realizada. Negri e Hardt oferecem uma das mais agudas leituras dessa articulação, dando os reais contornos da inserção do comum, dado enquanto mediação, na vida – quer dizer, no devir da multidão.

O que está em jogo é uma forma de mediação, ou, mais exatamente, um esmorecimento reflexivo e uma débil transcendência, que relativiza

---

“Mal abri a boca para lhe [Dr. Gaston Ferdière, médico-chefe do asilo de Rodez, onde Artaud esteve internado] dizer que me julgava enfeitado e de que forma, porque eu tinha juntado toda uma porção de precisões extremamente concretas, localizadas e circunstanciadas, cortou-me a palavra com brutalidade:

- Vamos, vamos, Sr. Artaud, parece-me que está outra vez com o seu delírio.
- O meu delírio como, se estou a citar-lhe fatos e vou dar-lhe provas.
- Mas é isso, é isso mesmo, delírio com obstinação; pois bem, vou recomeçar a dar-lhe uma série de eletrochoques, e vou escrever ao seu amigo Jean Paulhan a dizer que vai apanhar mais eletrochoques.
- Mas, enfim, não sou o único escritor a falar em feitiçaria, o Huysmans no *Là-bas*...
- O Huysmans era louco como o senhor, e todos os que acreditaram no além eram loucos, veja o Nietzsche e o Gerard de Nerval. Quanto às feitiçarias, nunca se conseguiu dar prova científica de uma feitiçaria e, uma vez que teima, nunca mais sairá desta casa e vai ficar internado durante toda a vida.

Quis então dizer-lhe que, não só as feitiçarias existem mas achava que ele, naquele momento, estava possesso e à volta e atrás dele eu via o círculo em andares de todas as más consciências interessadas em fechar-me a boca e a fazer perder-me a memória com uma nova série de eletrochoques” (Artaud: 1995, pp.60-61).

a experiência e abole as instâncias do imediato e do absoluto na vida e na História humana (NEGRI & HARDT: 2002, p.96).

Já em Deleuze, vê-se delineado todos os mil procedimentos pelos quais o comum, enquanto representação, se insere no devir do pensamento. Representação – o comum no pensamento. Mídiação – o comum na vida. Mas, na verdade, não há separação possível, senão uma só máquina midiática articulando o pensamento e a vida, numa só comunidade. E uma “filosofia primeira”, seguindo a feliz expressão de Alliez, deve nos mostrar a *imanência de uma tal máquina enquanto operação de ser no cérebro*. A crítica da comunicação aponta, precisamente, para essa imanência do cérebro midiático em sua “dimensão pragmática ontológica” (ALLIEZ: 1994, p.55).

O cérebro midiático consiste num diagrama de poder boiando na imanência do fora, um esquema de forças convergentes suspenso num campo de força diferencial. O que a crítica da comunicação quer colocar é que a emergência de uma dada configuração comunicacional não é outra coisa que não uma ontogênese do cérebro enquanto operação de ser, a qual, por sua vez, encontra consistência no comum, no elemento comunicacional, como ontologia realizada, seguindo o que foi dito. Nesse plano fulgura a linha de uma ciência da comunicação como ciência dos devires.

Na medida em que o saber desta ontogênese toma por objeto a compreensão do caráter ontológico do saber, caberá a uma ‘filosofia primeira’ exprimir a dimensionalidade do ser que se individua como cérebro não se pondo nem no para-si, nem no em-si, mas na junta do ser, na pura forma do determinável... (ALLIEZ:1994, p.54).

Mas, enquanto configuração comunicacional, em que consiste o cérebro imidiático como ontologia da imanência realizada, ou seja, imanente?

#### **4. A comunicação e o Fora.**

A comunicabilidade pensada no plano da representação, como foi visto, é concebida como operação midiática ou processo pelo qual um ausente se torna presente, um invisível se torna visível, uma exterioridade se torna interioridade. Parece-nos que grande parte do que se entende por mídia, no sentido usual, consiste em pensar aparatos que possibilitem a presentificação de um ausente, espacial e/ou temporal. Mas como isso que pensa obtém sua consistência segundo as coordenadas de pensamento que são, precisamente, analógicas, ou seja, que se guiam por dicotomias como presença/ausência, um dentro do pensamento e um fora como real inatingível, é o próprio pensamento que, em ruptura com a vida, surge como aparato midiático (no sentido empírico-transcendental, como operação de ser) primeiro, ou seguindo a terminologia esboçada nesta dissertação, como cérebro midiático, posto que este consiste numa operação de ser – numa configuração comunicacional ou uma ontologia realizada.

Na configuração comunicacional midiática, o ausente se revela como a determinação de um outro, de um de fora, em todo caso, de uma diferença que, enquanto tal, necessita de ser midiada – diante do que somente ela se tornará pensável – segundo a medida do Mesmo, do Idêntico, do Imutável, do Dentro que não é outra coisa que não um pensamento apartado, assim, de tudo que é movimento, duração, mutação e força, enfim, limpo e desvencilhado da lama da vida. Nesse sentido, é preciso falar de um pensamento midiático

que pensa a comunicabilidade a partir de uma ordem representacional. Esse núcleo epistemológico – esse saber ou *episteme*, diria Foucault – advém de um plano constitutivo, onto-prático, que é o do cérebro midiático, como determinação de uma operação de ser – ordem do poder.

O que melhor caracteriza, porém, essa configuração comunicacional é o fato de que, enquanto zona de determinabilidade, ela consiste, justamente, no transcendental ou virtual (feitiçaria constitutiva ou ilusão inevitável). O cérebro midiático é a determinação de ser como operação midiática. Porém, uma operação de ser envolve a emergência *a posteriori* do sujeito – como transcendência – no cérebro, como campo de consciência. No plano onto-prático de imanência, esse campo aparece como puro fora, como força, “pura corrente de consciência a-subjetiva, consciência pré-reflexiva impessoal, duração qualitativa da consciência sem um eu [*moi*]”<sup>27</sup>. A consciência a-subjetiva, que é de direito, torna-se consciência de fato com a emergência do sujeito produzido ao mesmo tempo em que seu objeto. Fora do campo transcendental, tal como Deleuze designa o plano de imanência, um e outro aparecem como transcendentais. O empirismo transcendental, seguindo um kantismo miraculoso de Deleuze, mostra que o transcendente não se refere mais a um fundamento, a uma condição, mas a um efeito, um condicionado que não apresenta semelhança com a condição. “O transcendente não é o transcendental”, afirma Deleuze, em ressonância com Foucault, sob uma mesma trilha nietzscheana, crítica e radical<sup>28</sup>.

Dito isto, o que torna singular a operação de ser determinada como midiática é o fato de ela produzir a inversão que submete a imanência, ou seja, a vida, aos modelos imutáveis

---

<sup>27</sup> Cf. DELEUZE: *Imanência: uma vida...* Trad. Tomaz T. da Silva, In: *A máquina da diferença*, <http://www.ufrgs.br/faced/tomaz/imanencia.htm> Acesso em: 20/10/2002.

<sup>28</sup> Voltaremos a essas questões no último capítulo.

e transcendentas. O pensamento se aparta da vida, pois as identidades daquele primeiro [sujeito, objeto, etc.] não serão mais tidas como efeitos imanentes, senão como modelos transcendentas, juízos que se exercerão sobre a vida. Trata-se, nesse apartamento, de uma operação de ser, da realização de uma ontologia que, enquanto configuração comunicacional se refere a uma certa articulação entre pensamento e vida, qual seja, justamente aquela que funda o *comum* sobre a cesura entre pensamento e vida para, em seguida, estabelecer o *esquema* sob o qual se dará a mediação da vida pelo pensamento.

É uma questão da dita pesquisa em comunicação e do que as legitima, assim como da epistemologia contemporânea e sua construção da razão comunicacional, enquanto resposta ao problema do que significa conhecer após a dissolução da estrutura sujeito/objeto no caldo da intersubjetividade. Contudo, ela remete a um problema mais profundo e constitutivo que não temeríamos em caracterizar como ético-político, na sombra de uma imanentismo radical *a la* Spinoza e Nietzsche.

Com efeito, uma operação de ser se dá num plano constitutivo, plano de imanência ou zona de potência – enfim, campo de forças cujas relações dificilmente se encerrariam no homem, sendo este tão somente o resultado já de uma relação singular envolvendo uma batalha em que, do molecular ao cósmico, o que está em jogo é uma política ou ética-estética da existência. No caso da operação de ser dada como midiática, não a mais potente e alegre. Antes, o contrário, sendo o homem seu mais “nobre” feito.

Não por acaso, senão como resultado de uma produção rigorosa, é que Agamben mostra que a integração da vida nua (*zoé*) pela vida qualificada em que consiste o pensamento, a linguagem, enfim, a cidade (*bíos*, *lógos*, ou *pólis*) não é o que caracterizaria a política moderna, mas remonta aos primórdios do mundo ocidental.

O vivente possui o *lógos* tolhendo e conservando nele a própria voz, assim como ele habita a *pólis* deixando excluir dela a própria vida nua. A política se apresenta então como a estrutura, em sentido próprio fundamental, da metafísica ocidental, enquanto ocupa o limiar em que se realiza a articulação entre o ser vivente e o *lógos* (AGAMBEN: 2004, p.16).

Ora, se tratamos da articulação entre pensamento e vida, ou seja, de como o elemento comum se constitui em sua articulação entre pensar e viver, a maneira de um dispositivo de realização de uma ontologia, seria então o caso de dizer que a política implica um agenciamento comunicacional que, precisamente, fornece as condições da experiência real, constitutivas e imanentes – ou, como foi definido anteriormente, onto-práticas – sob as quais aquela articulação entre *zoé* e *lógos* se realiza?

A contribuição de Agamben gira em torno de mostrar que essa articulação, no ocidente, se dá por meio de um mecanismo de inclusão-exclusão, o qual cria as condições de existência da cidade dos homens, da vida qualificada em que consiste a existência política do homem, dotado de pensamento e linguagem.

A dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, *zoé-bíos*, exclusão-inclusão. A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva (Idem: p.16).

O que a crítica da comunicação, por sua vez, mostra é que, tendo em vista tais considerações, ao mesmo tempo em que coloca o plano de imanência das condições da experiência real como terreno empírico radical, onde lavrar o pensamento é criar Real ao passo que se é constituído por ele – enquanto experiência do Fora ou constituição do Corpo sem Órgãos – somente um cérebro midiático, enquanto operação de ser ou agenciamento comunicacional, pode constituir uma articulação entre *vida nua* e *pensamento* ao modo da exclusão-inclusão.

A política de que fala Agamben, portanto, enquanto estrutura da metafísica ocidental, se precipita num limiar de onde só emerge como, ao mesmo tempo, demasiado abstrata e não suficientemente concreta. É, pois, uma condição de possibilidade daquela articulação entre vida e pensamento.

Contudo, tal como essa mesma articulação, a política ainda permanece como dada e constituída. Ela implica um elemento comunicacional, doante e constituinte, que dê conta das condições reais da operação de ser em que consiste o cérebro midiático. Num plano constitutivo, de forças ontológicas e práticas, ou seja, perpassado por máquinas abstrato-concretas, o cérebro midiático, estatuindo um determinado arranjo de certas máquinas, ao mesmo tempo em que carrega o estatuto de máquina abstrato-concreta, maquina uma operação de ser em torno de uma *cesura* entre vida nua e pensamento, a partir da qual, somente, surgem as condições de possibilidade de mediação daquela primeira por este último. Quais condições? Aquelas definidas pelo elemento político entendido no sentido de que fala Agamben, ou seja, como estrutura metafísica do ocidente.

É o caso de dizer, então, que tal política implica, ela mesma, um plano de imanência. Pois nela está em jogo operações de ser que podem ser pensadas também como

maquinações ético-políticas, constitutivas e virtuais, ou seja, como éticas-estéticas da existência a maneira de configurações comunicacionais.

A contribuição da crítica se completa ao mostrar, a partir de um pensamento do fora cujo exercício se desdobra, por natureza, numa experiência do desvio, que o plano de imanência maquina seu próprio elemento comunicacional. De onde pensar uma comunicação imidiática e intensiva, para além do pensamento da representação, já é comunicar um pensamento que seja uma experiência do fora, para além da mediação e do esquema.

Trata-se, precisamente, nesta comunicação, da emergência de um campo de consciência a-subjetiva como operação de ser que dá *imediatamente* as condições da experiência real. *Cérebro imidiático* e *imidiação* são as designações dessa operação singular ou dessa configuração comunicacional. Com ela, o que está em jogo, no campo de forças, não é criar a cesura entre vida nua e pensamento para, em seguida, dar as condições de possibilidade de mediação daquela primeira por este derradeiro, condições que nada são senão interesses de sujeitos-grupos constituídos. Para além do bem e do mal, com o crepúsculo de toda forma de mediação, que não é dizer senão crepúsculo de toda forma, tendo como horizonte constituinte e potente a pura imanência e a transmutação – que é diferente, por natureza, de transformação – que ela implica, o que está em jogo é tornar imediatamente sensível a vida nua em que consiste um pensamento selvagem e impessoal, a potência pensante em que consiste uma vida imanente e intensiva.. O cérebro imidiático torna, pois, sensível o próprio fora, ou seja, o encontro intensivo daquilo que, enquanto multiplicidade, não se separa: devir-vivo do Pensamento e devir-pensante da Vida. A imidiação nada é senão uma política da transmutação e, enquanto ontologia realizada, ela

tem o Super-homem como a figura do onto-pragmaticista, quer dizer, o diagnosticador de devires.

Quanto à mediação, ela é o que é, nada mais e nada menos que uma ontologia realizada, uma imensa máquina produzindo corpos-espíritos – a grande feitiçaria midiática-planetária em que se tornou o Ocidente capitalista enquanto versão da Comunidade Midiática que pode se alastrar por cada metro quadrado do globo terrestre.

A política, na execução da tarefa metafísica que a levou a assumir sempre mais a forma de uma biopolítica, não conseguiu construir a articulação entre *zoé* e *bíos*, entre voz e linguagem, que deveria recompor a fratura. A vida nua continua presa a ela sob a forma da exceção, isto é, de alguma coisa que é incluída somente através de uma exclusão (AGAMBEN: 2004, p.18).

Não conseguiu recompor a fratura e nem deveria conseguir, pois, enquanto condição de possibilidade dessa articulação/mediação entre vida nua e pensamento, a política aponta para o cérebro midiático como condição da experiência real, abstrato-concreta, da fratura. Agamben torna evidente essa implicação no que ela se manifesta na forma da *exceptio*. Quer dizer, a mediação da *zoé* (inclusão pela *bíos*) só é possível no plano da instauração metafísica da fratura (exclusão da vida nua pelo que ela se vê incluída).

Como é possível ‘politizar’ a ‘doçura natural’ da *zoé*? E, antes de tudo, tem ela verdadeira necessidade de ser politizada ou o político já está contido nela como o seu núcleo mais precioso? (...) Até que, todavia,

uma política integralmente nova – ou seja, não mais fundada sobre a *exceptio* da vida nua – não se apresente, toda teoria e toda praxe permanecerão aprisionadas em um beco sem saídas, e o ‘belo dia’ da vida só obterá cidadania política através do sangue e da morte ou na perfeita insensatez a que a condena a sociedade do espetáculo (Idem: p.19).

Como não ver Agamben apontar para uma outra configuração comunicacional, para o comum como potência e força, para uma Comunidade absolutamente nova? Ora, uma política integralmente nova não pode mais estar fundada numa operação de ser como do cérebro midiático que produz, não só a sociedade do espetáculo dos meios de comunicação de massa, mas a insensatez mais profunda e constitutiva da mediação espetacular que agencia todo um sistema sócio-cultural, técnico-científico e político-econômico – enfim, a ontoteologia realizada planetariamente, ao mesmo tempo abstrata e concreta, ramificando-se capilarmente por todo o tecido vivo – geológico, orgânico e simbólico – a grande feitiçaria cerebral-midiática<sup>29</sup>. Nesse sentido é que o cérebro midiático cria as condições reais e imanentes da *exceptio*.

É necessário criar a cada vez uma reversão ontológica e prática, quer dizer, lavrar na viva terra do pensamento-corpo uma outra operação de ser que torne imediatamente sensível a Vida nua como força e criação, ou seja, como política da transmutação. Uma comunicação alegre e imediata consiste em tornar sensível tudo o que é força e potência,

---

<sup>29</sup> Cf. a reflexão de Franco Berardi (BIFO) no prólogo de seu livro “A fábrica da infelicidade”: “No mundo conectado, os anéis retroativos da teoria geral dos sistemas se fundem com a lógica dinâmica da biogenética em uma visão pós-humana da produção digital. A mente e a carne humana poderão se integrar com o circuito digital graças a interfaces de aceleração e simplificação. Nasce assim um modelo de produção bioinfo que produz artefatos semióticos com as capacidades de auto-replicação dos sistemas vivos segundo as leis de funcionamento econômico do capitalismo”. O trecho aqui utilizado foi retirado do prólogo que se encontra traduzido no site [www.rizoma.net](http://www.rizoma.net).

desvio, a paixão do Fora, afecção do Ser pelo ser que ele vem a ser. Imidiação – devir-sensível de uma Vida impessoal e imanente. De onde concluímos com a feitiçaria desviante.

Essa vida indefinida não tem, ela própria, momentos, por mais próximos que sejam uns dos outros, mas apenas entre-tempos, entre-momentos. Ela não sobrevém nem sucede, mas apresenta a imensidão do tempo vazio no qual vemos o acontecimento ainda por vir e já ocorrido, no absoluto de uma consciência imediata<sup>30</sup>.

### **3 – Fundação prática: comunicação e vida**

Quando propomos pensar a comunicação de uma perspectiva eminentemente comunicacional, ao mesmo tempo em que apontamos a natureza da mediação (enquanto processo constitutivo no que ela não se assemelha às mediações atribuíveis a sujeitos constituídos) como algo inseparável da experiência do pensamento caracterizada como representacional, não pretendíamos desenvolver um ponto de vista filosófico para abordarmos o acontecimento comunicacional. A perspectiva dita comunicacional, para vingar, precisou mostrar em que a experiência do pensamento, tanto no exercício filosófico (a representação) quando em seu exercício científico (forma do conhecimento puro que rejeita o sensível), se articulava a uma experiência comunicacional em seu modo midiático. Articulação que não é acidental, mas interna, envolvendo a causa.

---

<sup>30</sup> Cf. nota 1.

Com efeito, entre pensamento e vida, há mais do que uma relação problemática (conceitos produzidos pela filosofia) ou uma relação de funcionalidade (funções produzidas pela ciência). Conceitos e funções só são produzidos no interior de um terreno ou de um modo de *comunidade entre pensamento e vida*. Quer dizer, há uma relação prática e constitutiva, a um só tempo, entre pensamento e vida, que se expressa no ato criador, seja ele filosófico, científico, artístico, político ou amoroso. Uma relação prática e constitutiva é o que define a comunicação como algo que é a diferença dos conceitos filosóficos, das funções científicas e dos afetos artísticos, pois são nessas criações que o pensamento se comunica imediatamente com a vida. De onde se afirmar que as criações intempestivas são imídias, em nada se assemelhando a criatividade midiática da publicidade, do marketing, dos designers, etc. As imídias são operações de ser produzidas numa Comunidade Imidiática, ao mesmo tempo em que a produzem. As imídias são práticas que constituem um além do homem e sua Comunidade. Quem que seja o além homem e como seja sua Comunidade, assim como as determinações de uma comunicabilidade que se coloca como a prática ontológica para a sua criação, é o que trataremos neste último plano de nossa dissertação.

### **3.1 – Prática e constituição.**

Uma operação de ser não se dá num campo como o dos estados de coisas, dos estados dos seres ou dos estados subjetivos, ou seja, não é própria do plano das coisas e dos seres atuais, os indivíduos constituídos, senão de um campo de constituição pré-individual ou campo de individuação – enfim, o virtual e sua realidade plena. Ao desenvolvermos essa

noção no **Interlúdio prático-ontológico**, a partir da leitura de Alliez do empirismo transcendental, queríamos ressaltar a relação entre prática e constituição ontológica na filosofia da diferença. Há nessa relação o programa de uma filosofia prática em que gostaríamos de apontar um horizonte de cientificidade cuja idéia não se encontra nem no realismo metafísico (mundo supra-sensível de Platão), nem no conceitualismo (alma do sujeito conhecedor), nem no nominalismo (convenções lingüísticas), mas num método que ganhou consistência com o empirismo transcendental<sup>31</sup>. “Aquém e além da oposição realismo-idealismo, está sendo preparado o desvio da intuição (imediate) bergsoniana, quando o ato de conhecimento tende a coincidir com o ato gerador do real” (ALLIEZ: 1994, p.33).

Ora, uma fundação prática da comunicação imidiática deve tirar lições para si precisamente do programa de uma filosofia prática com um horizonte de cientificidade. Enquanto ciência dos devires, a comunicação imidiática (diagnosticadora dos devires sensíveis) trata do campo de constituição, ou seja, das operações de ser enquanto produção de comunidade entre o pensamento e a vida, sendo a diferença, portanto, dos conceitos, das funções e dos perceptos.

A fundação prática da comunicação imidiática, ao tratar de operações de ser, quer dizer, de práticas constitutivas, retoma de uma só vez a fundação ontológica e a fundação metodológica. No que se refere à ontologia, está claro sua presença quando falamos de constituição, ou seja, de potência ou virtualidade. Mas não é tão evidente assim o que cabe à metodologia. O problema primeiro que precisamos trabalhar seria, então: qual conhecimento é produzido por uma prática constitutiva, ou seja, pela comunicação imidiática?

---

<sup>31</sup> Cf. GUALANDI: 2003, p.66.

A perspectiva comunicacional construiu um quadro organizado da seguinte maneira. O modo como se pensa a comunicação cientificamente como função mediativa é inseparável de uma experiência do pensamento para a qual o conceito se apresenta como exercício midiático, como uma operação de ser particular. Tanto o conhecimento científico quanto o conhecimento filosófico mantém uma relação com um modo de experiência da comunicação determinada como midiática. Reservamos o termo mediação para tratar da operação de ser que produz uma cesura entre o pensamento e a vida como forma de constituir comunidade. Portanto, cremos que o exercício filosófico caracterizado como representacional e o exercício científico caracterizado como reversível<sup>32</sup> se desenvolvem no terreno, ontológico e prático, de uma Comunidade Midiática. Ora, o que a filosofia da diferença, assim como as contribuições de Ilya Prigogine na física e de R. Ruyer e G. Simondon na biologia, aponta é a realidade de uma outra comunidade. A perspectiva comunicacional pode, então, não somente explorar o exercício filosófico e o exercício científico, mas igualmente dar um salto em direção a uma sistematização que dê não uma imagem de ciência para a comunicação, mas que possa fazer da comunicação uma ciência anômala, uma ciência sem imagem, tal como podemos entrever em Martin Serrano que reivindica para a comunicação um *ponto de vista formal* diverso das abordagens existentes.

Essa outra comunidade de que falamos é a imidiática. A comunicação como ciência anômala surge a partir de uma articulação com o empirismo transcendental, compondo a maquinaria ou o sistema de uma ciência dos devires cujo exercício se dá no plano constitutivo ou imanente. Seu programa depende de uma articulação do ato de conhecer, o saber, tanto com a ontologia quanto com a prática. Mas este também não é o programa de

---

<sup>32</sup> No que este termo aglutina tanto o determinismo quanto a probabilidade, a ciência moderna (clássica) e a contemporânea, conforme vimos na primeira parte desta dissertação em **1.3.3**.

uma filosofia prática? Com efeito, o empirismo transcendental se articula a partir desse mesmo programa. No entanto, uma filosofia prática se propõe a afirmar a diferença pura, ou seja, pensá-la sistematicamente como produção/criação de conceitos. Enfim, a filosofia da diferença consiste numa experiência de produção de conceitos. Enquanto experiência, ela afirma a vida. A comunicação, por seu lado, enquanto ciência anômala, propõe-se a constituir comunidade, ou seja, já não se trata de afirmar as diferenças como multiplicidades livres e relacioná-las, mas de produzir comunidade a partir de elementos heterogêneos que são precisamente multiplicidades livres. Em ambos os casos, o saber ontológico produzido constitui uma prática do ser, posto que se dá no plano de constituição. A filosofia da diferença produz conceitos, enquanto a comunicação imidiática cria comunidades. Uma fundação prática da comunicação imidiática deve problematizar como se dá o processo de produção do saber como prática do ser, ou seja, do saber onto-prático – enfim, como a comunicação imidiática ou ciência anômala cria comunidade?

O primeiro avanço, nesse sentido, consiste na determinação do sujeito que exerce uma experiência comunicacional imidiática. Já podemos adiantar que tal sujeito não é de modo algum um Eu cuja determinação se encontre no campo das coisas e seres constituídos, não se trata de uma pessoa constituída em sua forma. Como a imidição se dá num plano de constituição, então só se pode determinar tal sujeito a partir da imanência das forças imediatas. Não podendo partir de uma imagem do Eu que nos damos já feita, nem por isso cairemos no veredicto pós-moderno de morte do sujeito, de dissolução do Eu no informal. Simplesmente, o sujeito ganha um novo estatuto, de acordo com a sistematicidade própria de uma filosofia da imanência.

De fato, não tratamos de uma imagem do Eu que se dissolve ou se fragmenta, mas de um Eu sem imagem que se torna sensível, o que é bem diferente. A comunicação imidiática

só pode ser exercida por um Eu-rachado, um Eu-esquizado ou Eu-multiplicidade que muda de natureza na medida em que sabe, pois saber já não vai de um sujeito a um objeto constituídos, mas se auto-constitui como cérebro-sujeito num campo de forças infinito. O Eu-rachado já não é um sujeito que carrega formas *a priori* cuja coerência com os dados brutos provenientes do mundo é verificada pela experiência, produzindo conhecimento a partir dessa verificação. O Eu-rachado advém num cérebro-sujeito que consiste, por sua vez, num devir de sensações no campo de forças. O Eu-rachado é médico-diagnosticador.

Como vimos no Interlúdio Onto-prático, o empirismo transcendental se exerce sobre o cérebro não como objeto constituído de ciência, mas como sujeito num campo de forças infinito, como cérebro inobjetivável, diziam Deleuze e Guattari em “O que é a filosofia?”. É nessa trilha que aparece a contribuição inesgotável de Eric Alliez que soube tirar desses pensadores os princípios de uma ciência dos devires. Ora, o Eu-rachado se constitui como operação de ser imidiática. Segundo Alliez, Deleuze e Guattari forjam, a partir de Whitehead, uma “micrometafísica da experiência real”, para a qual toda sensação constitui um micro-cérebro. Mas o que é uma sensação?

A sensação se forma contraindo o que a compõe e compondo-se com outras sensações contraentes que ela contrai igualmente – uma sensação é uma contemplação-contração. Ela será denominada como *injecto*. “A menor causalidade permanece ininteligível sem esta instância subjetiva. [...] Há em toda parte forças que constituem micro-cérebros, ou uma vida inorgânica das coisas” (Deleuze e Guattari citados em ALLIEZ: 1994, p.51). Desse modo, pode-se afirmar que há uma superfície metafísica cerebral contraente e contínua com o corpo e o corpo contraente, por sua vez, contínuo com outros corpos contraentes num rizoma sensível e contraente infinito e imanente àquilo que contrai. Já não se entende corpo

como algo constituído e estático, mas como relação dinâmica, como algo em movimento contínuo, contraindo e sendo contraído, segundo um imanentismo radical.

O Eu-rachado denomina o cérebro-sujeito ou injecto (sensação) num campo de forças, pois ele se cria a cada vez a partir de blocos de sensações que se formam da constituição contínua na *ocasião de encontros imediatos* de forças. Enquanto tal, ele cria e é envolvido adequadamente naquilo que cria, a saber, agenciamentos de multiplicidades, composições de corpos, *comunidades de singularidades*. O Eu-rachado se diz sujeito – ou injecto – de uma ciência anômala na medida em que dá conta de uma prática ontológica que consiste na travessia imediata dos blocos de sensações, sendo ele mesmo, enquanto injecto ou cérebro-sujeito que se autoconstitui, um devir de sensações, de contrações, um agenciamento.

A ciência dos devires, portanto, surge do encontro da comunicação imidiática, enquanto experiência comunicacional do plano de constituição das forças imediatas, com a micrometafísica da experiência real, ou seja:

... um sensualismo superior, baseado num princípio ontológico experimental que contra-efetua – entre ciência e filosofia – a revolução copernicana minando o seu suporte epistemológico. Não se trata mais de dependência *metodológica* do objeto com relação ao sujeito, mas sim de auto-constituição *ontológica* de um sujeito a partir de seus objetos (ALLIEZ: 1994, p.49).

A prática do ser exercida pelo Eu-rachado constitui comunidade imidiática no próprio plano de constituição – uma comunidade não de pertença a ser determinada a partir de identidades seletivas e pré-estabelecidas que operam por inclusão/exclusão, mas de

agenciamento a ser determinada por encontros e fluxos imediatos que operam por ocorrência<sup>33</sup>/duração. Se fornecemos a determinação de imanência do sujeito da experiência comunicacional imidiática – cérebro-sujeito ou injecto como auto-constituição ou ontogênese de si no campo de forças, enfim, como prática do ser produzindo comunidade – é necessário avançar e procurar determinar o elemento da comunicação imidiática como prática ontológica, como saber onto-prático, o elemento da ciência anômala.

### **3.2 – Transmutação comunitária: do *homo sapiens* ao *homo tantum*.**

Um novo pensamento sobre a comunicação surge em condições extremas em que se tornou insuportável comunicar um pensamento que nos separa da vida. Não são muitos os sábios, artistas e pensadores que se esforçaram em suprimir o abismo entre o pensamento e a vida. Basta contar o número daqueles que se aproximam de Espinosa, o homem – no que a obra também é o homem Espinosa – que se insurgiu do modo mais veemente contra aquela separação.

Há, efetivamente, em Espinosa, uma filosofia da ‘vida’: ela consiste precisamente em denunciar tudo o que nos separa da vida, todos esses valores transcendentais que se orientam contra a vida, vinculados às condições e às ilusões da nossa consciência (DELEUZE: 2002, p.32).

Nesta dissertação, trabalhamos no sentido de mostrar de que modo “as condições” e “as ilusões” da consciência, que nos separam da vida, constituem as engrenagens de uma

---

<sup>33</sup> Do latim *occursus*, que quer dizer encontro, encontrar.

máquina produtiva, a mediação, a qual, devido a sua natureza ontogenética, não age menos na história da filosofia do que nos outros modos do pensamento criar (a ciência, a arte), assim como no modo da vida se organizar (a política) e no estabelecimento de laços entre os seres (o amor)<sup>34</sup>. Haveria, no entanto, na história da filosofia, uma outra tradição do pensamento que consiste em afirmar a vida. Deleuze, ao mostrar nessa história a atividade de duas forças, de duas multiplicidades, definiu uma dessas forças como pensamento da diferença, sendo Espinosa, Nietzsche, Lucrecio, Leibniz, Bergson, os Estóicos seus personagens conceituais. A outra força é o pensamento da representação que se constitui na ambição de se passar como sendo toda a história do pensamento, negando qualquer outra maneira do pensamento se exercer.

Por nosso lado, queremos ver na tradição da diferença uma outra idéia comunicacional, um outro modo da comunicação se exercer, o funcionamento de uma máquina diversa da mediação, segundo orientações que não são as da reconhecimento, do senso comum e do bom senso, mas as da potência do encontro e da combinação como peças de uma maquinaria de constituição de comunidade na multiplicidade sem que esta perca seu caráter de multiplicidade, ou seja, uma comunidade que reúna e afirme imediatamente os elementos heterogêneos. Se Espinosa é o homem no qual encontramos uma filosofia da vida, no que ela oferece novas orientações para o pensamento em relação à vida, o que não deixa de implicar um novo pensamento da comunicação, Henry Miller será o homem em quem encontramos uma comunicação imediata entre o pensamento e a vida. H. Miller é, propriamente, o Espinosa da comunicação. Ele soube como ninguém ativar o pensamento e afirmar a vida num só lance de quebra do *hábito* que separava um e outro, de ruptura da

---

<sup>34</sup> A religião e a opinião são já feitos da máquina midiática.

*máquina midiática*, instaurando um novo ritmo, que doravante faria a vida e o pensamento se comunicarem imediatamente.

Quebrar um hábito, estabelecer um novo ritmo: recursos simples, de há muito conhecidos pelos antigos. Nunca falhava. Rompa com a linha antiga, com as conexões desgastadas, e o espírito se liberta, estabelece novas polaridades, cria novas tensões, convoca uma nova vitalidade (MILLER: 1975, p.245).

Em H. Miller não há uma discussão em torno de preceitos, ele não trata de diferenças teóricas. Há, sim, uma experimentação radical no plano de constituição ontogenética em que a existência vem-a-ser como um complexo de pensamento e vida, de espírito e corpo. Esse plano, como já pudemos apreciar ao longo desta dissertação, é aquele dos acontecimentos, das virtualidades, das forças pré-individuais que participam do processo de individuação/atualização dos seres ou indivíduos atuais e constituídos. O plano das forças imediatas virtuais não se assemelha ao campo dos seres constituídos. O individuante não se assemelha ao indivíduo. A individuação é diferenciação criadora. A diferença não é mais teórica, mas ontológica. H. Miller nos fala de uma comunicação nesse plano virtual que é o das “linhas”, dos “ritmos”, da emergência de novas conexões (máquinas) e da dissolução daquelas “conexões desgastadas”, campo de forças infinito da ontogênese onde estabelecer “novas polaridades” e criar “novas tensões” equivale a libertar o espírito e exercer uma nova vida. Toda uma comunicação imediata de forças no plano de constituição está em jogo no que Nietzsche chamava de “criação de novos valores” em oposição ao reconhecimento dos valores estabelecidos.

Quando Nietzsche distingue a criação de valores novos e a reconção de valores estabelecidos, esta distinção não deve, certamente, ser compreendida de uma maneira relativa, histórica, como se os valores estabelecidos tivessem sido novos em seu tempo e como se os novos valores precisassem apenas de tempo para se estabelecer. Trata-se, na verdade, de uma diferença formal e de natureza; o novo permanece para sempre novo (...), como o estabelecido já estava estabelecido desde o início (...) O que se estabelece no novo não é precisamente o novo, pois o próprio do novo, isto é, a diferença, é provocar no pensamento forças que não são as da reconção, nem hoje, nem amanhã, potências de um modelo totalmente distinto, numa terra incógnita nunca reconhecida, nem reconhecível (DELEUZE: 1988, p.225).

A criação de valores novos e a reconção de valores estabelecidos remete, pois, a uma verdadeira batalha no campo de constituição ontogénico entre uma máquina imidiática e uma máquina midiática. Inclusive, a criatividade e a novidade publicitárias remetem, enquanto efeitos, a toda uma maquinaria midiática que faz as novas tecnologias participarem de um agenciamento de antropotecnologias constitutivas do estabelecimento, do reconhecimento. Quer dizer, não nos tornaremos novos com a biotecnologia nem com a tecnologia digital se continuarmos acorrentados a uma maquinaria midiática constitutiva que orienta precisamente aquilo em que estamos em vias de nos tornamos. E, no caso dessa máquina particular, aquilo em que estamos continuamente em vias de nos tornamos é o Mesmo, atados que estamos a valores estabelecidos que não são menos os dos homens

constituídos do século XXI vivendo planetariamente hiper-conectados, que dos homens constituídos do período paleopolítico, vivendo conectados a horda como a uma incubadeira.

Essa questão da novidade do novo é como na história que quer fixar a novidade do homem com a emergência das grandes civilizações. Criticando essa perspectiva, Sloterdijk introduz o importante conceito de antropogênese.

*Ecce Pharao, ecce homo* – o homem não é mais antigo do que a grande civilização, a verdadeira humanidade começando no seu apogeu. (...) em contrapartida, nunca é demais insistir como sempre foi falso esse doutrinamento e como é funesto, ainda hoje, o seu efeito. A fixação pelas grandes civilizações é o *proton pseudos*, mentira básica e engano capital, não apenas da história e das *humanities*, mas também das ciências políticas e da psicologia. Ela destrói, pelo menos em última instância, a unidade da evolução humana e desliga a consciência atual da cadeia das inúmeras gerações humanas que elaboraram nossos ‘potenciais’ genéticos e culturais. Ela ofusca a visão do acontecimento fundamental que se antecipa a toda grande civilização e do qual todos os chamados acontecimentos históricos só são derivações posteriores – o acontecimento global: antropogênese (SLOTERDIJK: 1999, p.19).

O palavrório em torno de um novo homem, a partir das novas tecnologias, faz passar despercebido o fato de que se ele (o palavrório) se dá em superatlânticos, ao invés de sê-lo nas canoas das hordas primitivas, ainda assim, em termos de antropogênese, de

constituição, de como se tornar o que se é, estamos todos no *mesmo barco*<sup>35</sup> da *palreação midiática*. Acima de tudo, não se vê nessa conversação tecnologicamente intensificada nenhuma referência ao fato de que as novas tecnologias, digitais e biogenéticas, podem agir precisamente nos potenciais que elaboraram isso que conhecemos como *homo sapiens*. Interferência, portanto, no plano ontogenético em que o pensamento e a vida se comunicam, de um modo ou de outro. *Pode ser, talvez, que as tecnologias digitais e a biotecnologia, a despeito do palavrório midiático e do homem, entrem em relações com um acontecimento fundamental diverso daquele que constitui o humano, a antropogênese, um acontecimento ontogenético de outra ordem*<sup>36</sup>. É desse acontecimento, cujo elemento é aquele de uma nova comunicação entre pensamento e vida, que H. Miller parece tratar continuamente em sua obra. *Novidade* sobre a qual o mundo midiático da publicidade, dos

---

<sup>35</sup> “O barco é a comunidade imaginária que derrama sangue real” (SLOTERDIJK: 1999, p.57).

<sup>36</sup> Somente uma perspectiva política-comunitária, prática-ontológica pode trazer uma luz afirmativa à questão da relação das novas tecnologias informáticas e genéticas (a bio-informática) com os potenciais que elaboraram não somente o *homo sapiens*, mas outras espécies, do reino vegetal ao reino animal – relação estabelecida pela ciência contemporânea de modo a propiciar ao homem o poder de intervenção direta na criação. Cremos que a conferência “Regras para o parque humano” (Estação Liberdade: 2000) de Peter Sloterdijk aponta direcionamentos que nos fazem pensar a apropriação dessa intervenção por uma poderosa maquinaria midiática. O Parque Humano como uma Comunidade Midiática absolutamente programável. Nesse mesmo sentido, apreciamos o trabalho de Paula Sibília, saído de uma dissertação de mestrado, intitulado “O homem pós-orgânico” (Relume/Dumará: 2002). O homem pós-orgânico seria o habitante Midiado do Parque Humano. Uma leitura desse mesmo tema, por Franco Berardi (BIFO), em “O futuro da tecnosfera de rede”, mas de uma perspectiva radicalmente criadora e afirmativa nos coloca diante da realidade de uma verdadeira guerra ontogenética em que o que está em jogo é a apropriação da bio-informática pelo Homem Midiado, a partir da nova ordem global intensificada ao extremo após o 11 de setembro como aliança entre o capitalismo de guerra e o totalitarismo digital (Bush/Gates subjungando a “net-economy” e a “bio-economy” ao velho capitalismo industrial militarista, à “old-economy”), ou, ao contrário, por um Homem Transmutado que já não se diria nem homem, *anthropos*, mas “pós-humano”, “cosmo-feminino”, “*anthropos.02*”, e cuja política intempestiva não se adivinha na “parábola política” dos movimentos sociais e políticos contemporâneos. O que está em jogo são dois modos de Comunidades, com conseqüências imprevisíveis para o devir da espécie, o vir-a-ser da existência: “A guerra global é, de fato, a catástrofe dos vírus. Não assistiremos à destruição da humanidade em poucos dias nem haverá uma explosão de máquinas superdestrutivas. Atravessaremos um longo período durante o qual o contágio canibal se difundirá em meio à vida cotidiana, eliminando centenas de milhões de descendentes do homem de Neanderthal e destruindo cada resíduo cultural de humanidade, para manter vivas tribos supertecnológicas e desumanas. Durante este período, as tecnologias combinadas – a tecnologia conectada digital e a tecnologia biogênica – criaram as premissas de um novo lançamento, o *anthropos.02*. A batalha cultural que se delineia através e além desta guerra, a última guerra da raça humana, diz respeito às feições tecnoculturais, tecnolinguísticas e tecnossociais a partir das quais tomarão forma as gerações pós-humanas”. Encerra dizendo o que parece ser a prática de uma ciência anômala: “A tarefa do movimento é elaborar as formas culturais e tecnológicas que permitirão a formação de uma humanidade como-feminina pós-humana” (2003: p.312-13).

jornalistas e dos designers nunca poderá nos dar *notícias*. Novidade de uma multiplicidade inumana cuja ontogênese implica um processo de comunicação imidiática.

Outrora eu pensava que ser humano era o mais alto objetivo que um homem podia ter, mas vejo agora que isso destinava a destruir-me. Hoje sinto orgulho em dizer que sou inumano, que não pertença a homens e governos, que nada tenho a ver com crenças e princípios. Nada tenho a ver com a maquinaria rangente da humanidade – eu pertença à Terra! (...) lado a lado com a espécie humana corre outra raça de seres, os inumanos (...) (MILLER: 1987, p. 240-41).

Mas, qual é, de fato, o elemento de uma nova comunicação entre o pensamento e a vida, cuja potência de acontecimento pode constituir uma multiplicidade diversa da humana, uma multiplicidade inumana com processos ontogenéticos autônomos? Ora, se o elemento da mediação é a *cesura* entre o pensamento e a vida a partir da qual se desencadeiam os processos de pertença assentados sobre a inclusão exclusiva, o elemento da imediação é a *ocursão* entre o pensamento e a vida a partir da qual se dão processos de coexistência durativa ou virtual em que o que está em jogo é a combinação de encontros, ou seja, a *criação*. H. Miller é aquele que soube distinguir o que cabe a vida num caso e no outro, ou seja, no caso em que é a *cesura* que *exclui a vida* (pertença midiática) e no caso em que é a *duração na vida* (ocursão imidiática).

O Estado, a nação, as nações unidas do mundo, nada mais eram senão uma grande agregação de indivíduos que repetiam os erros de seus

antepassados. Eram apanhados pela engrenagem desde o nascimento e continuavam presos até à morte: a este ramerrão que tentavam dignificar chamando ‘vida’ (...) nas poucas leituras que eu fizera, tinha observado que os homens que eram mais *na* vida, que estavam amoldando a vida, que eram a própria vida, comiam pouco, dormiam pouco, possuíam pouco ou quase nada. (...) Interessavam-se pela verdade e somente pela verdade. Só reconheciam um tipo de atividade: a criação (...) Era essa a maneira de vida que me atraía: fazia muito sentido. *Era* vida – não o simulacro que aqueles em torno de mim adoravam (IDEM: 1975, p.208).

Cabe, doravante, desenvolver as noções de ocursão, encontro, coexistência durativa enquanto engrenagens da máquina imidiática de comunicação entre pensamento e vida. Todas essas noções partem das linhas intensivas de um conceito espinosiano desdobrado por Deleuze: o conceito de corpo. Segundo Deleuze, Espinosa define o corpo de duas maneiras simultâneas. Há uma proposição cinética segundo a qual um corpo comporta uma infinidade de partículas que entram em relações de repouso e de movimento, de velocidade e de lentidão. Há ainda uma proposição dinâmica que define um corpo como poder de afetar outros corpos e de ser afetado por outros corpos. Desse modo, com a primeira proposição o fundamental “é conceber a vida (...) não como uma forma, ou um desenvolvimento de forma, mas como uma relação complexa entre velocidades diferenciais, entre abrandamento e aceleração de partículas” (DELEUZE: 2002, p. 128), enquanto que com a segunda sobressai a importante orientação de que não definiremos um

animal, ou um homem, por sua forma ou por seus órgãos e suas funções, “tampouco como sujeito: nós o definiremos pelos afetos de que ele é capaz” (Idem: p.129).

Vemos que no Espinosa de Deleuze, como bem aponta M. Hardt, há uma “física” enquanto “investigação empírica para tentar determinar as leis de interações dos corpos: o encontro de corpos, sua composição e decomposição, sua compatibilidade (ou componibilidade) e seus conflitos” (HARDT: 1996, p.147). Os corpos apresentam uma natureza dinâmica, pois se encontram num fluxo contínuo de composição e de decomposição.

É o mesmo que apreciar a dissolução lenta da perspectiva midiática que caracteriza, precisamente, pela instituição de mil formas mediadoras, mil órgãos estáticos, mil lugares a serem ocupados. Corpos distribuídos e fixados num processo termodinâmico de ordenação. A máquina midiática age como sistema dos possíveis. Um possível é dado, pré-suposto segundo uma distribuição a ser executada, segundo uma forma a ser fixada e segundo uma função a ser preenchida. A realização como processo que vai do possível ao atual nada é senão uma obediência: a fixação, a execução e o preenchimento. Ao contrário, quando as formas e funções se desmancham num fluxo contínuo de forças, saímos da prisão das formas e do possível como imagem retrojetada do atual, para ganhar o espaço aberto das forças imediatas, das virtualidades contínuas, o que Deleuze abordará, no que é um de seus mais belos escritos, no texto “O atual e o virtual”<sup>37</sup>, como sendo o “plano de imanência” (termo que já aparece no texto “Espinosa e nós” – de que ora nos ocupamos – como plano de natureza ou plano comum de imanência).

---

<sup>37</sup> No Brasil esse texto foi publicado pela Editora 34 num livro de Eric Alliez dedicado a Deleuze, ALLIEZ: E. Deleuze: filosofia virtual: Ed. 34, Rio de Janeiro, 1997.

Com efeito, no plano de imanência se dá a relação do atual com o virtual. Essa relação compõe o plano, funcionando a maneira de um circuito que liga atual e virtual. Mas essa relação ou circuito se dá de dois modos. Num primeiro modo, parte-se de um objeto atual que, entretanto, nunca é puramente atual. Parte-se do atual já como de uma “névoa” de imagens virtuais. “Essa névoa eleva-se de circuitos coexistentes mais ou menos extensos, sobre os quais se distribuem e correm as imagens virtuais. É assim que uma partícula atual emite e absorve virtuais mais ou menos próximos, de diferentes ordens” (DELEUZE: 1997, p.49). Desse modo, o atual está envolto por nuvens ou círculos de virtualidade, todos exercendo sua pressão sobre o atual. Razão pela qual uma percepção é como uma partícula, um corpo é como uma relação dinâmica, pois “uma percepção atual rodeia-se de uma nebulosidade de imagens virtuais que se distribuem sobre circuitos moventes cada vez mais distantes, cada vez mais amplos, que se fazem e se desfazem” (Idem: p.50).

É importante observar que imagens virtuais e objeto atual não são separáveis. As primeiras reagem ininterruptamente sobre o último. Nessa reação, as imagens virtuais medem, no conjunto dos círculos ou nuvens de virtualidade, um “continuum”. “A esses círculos mais ou menos extensos de imagens virtuais correspondem camadas mais ou menos profundas do objeto atual. Estes formam o impulso total do objeto: camadas elas mesmas virtuais, e nas quais o objeto atual se torna por sua vez virtual” (Idem).

Esse primeiro modo do circuito do atual com o virtual é aquele em que objeto e imagem são virtuais e constituem o plano de imanência onde se dissolve o objeto atual. Como numa didática da imanência, aprendemos a nos livrar das formas e das funções que prendiam os corpos – e nossas idéias também eram tais corpos! Nos ultrapassamos ao sairmos do processo de mediação. Deixamos de ser mediados ao quebrarmos a cadeia que nos prendia dentro da relação possível-atual, no que tal cadeia nos constituía, nos

individuava. É o primeiro momento do tornar-se o que se é, romper com a mediação a ponto de despersonalizar-se até atingir o inominável, ultrapassando a primeira das mediações: o Ego.

Quando um navio se afunda ele baixa lentamente; as vergas, os mastros, o madeirame, desaparecem. No leito oceânico da morte a quilha sangrenta se garante de jóias; sem remorsos, a vida atômica tem início. O que era navio transforma-se no indestrutível sem nome (MILLER: 1975, p.209-10).

Fazer do Ego um navio a desaparecer num oceano envolto de nuvens de virtualidade e, ele próprio, uma profundidade virtual, não para abençoar o reino da morte, mas para fazer a vida esplendorosa e potente começar. A comunicação imediata consiste nesse afundamento do Ego, não no abismo informal da morte (última ilusão do Ego, última mediação), mas na potência da criação infinita da vida. É a primeira lição da imanência para uma nova comunicação.

O primeiro modo do plano de imanência ultrapassa a máquina midiática na medida em que saímos da relação possível/atual para compreendermos o circuito virtual/atual como um verdadeiro processo de atualização. Segundo esse processo, o virtual é uma força em curso de atualização. O virtual é recortado e dividido por singularidades no plano de imanência. No plano de imanência não há “limite assimilável” entre o virtual e sua atualização. “A atualização do virtual é a singularidade, ao passo que o próprio atual é a individualidade constituída” (DELEUZE: 1997, p.51).

No entanto, há um segundo modo de relação entre o atual e o virtual no plano de imanência que significa não somente a ruptura com a mediação e seu ultrapassamento, mas

que implica atingir uma outra ordem, uma ordem do outro, segundo a qual pensamento e vida se comunicam diversamente. Tratou-se de ultrapassar uma concepção estática que dava uma forma ao pensamento e uma função à vida, em nome de uma perspectiva dinâmica pela qual um corpo se diz das relações de movimento e de repouso, de lentidão e de velocidade entre partículas, assim como do poder de afetar de ser afetado. Ou seja, um corpo é um atual envolto de virtualidades, tanto como partícula que “cria efêmeros”, quanto como percepção que “evoca lembranças”. Os efêmeros e as lembranças são imagens virtuais reagindo sobre o corpo atual. No entanto, Deleuze afirma que um movimento inverso se impõe. Não é mais o atual que se rodeia de uma névoa que se eleva de circuitos cada vez mais amplos coexistentes onde correm as imagens virtuais. Ao contrário, os círculos se estreitam e o virtual se aproxima do atual, de modo que a distinção é cada vez menor, pois a imagem virtual coexiste com o objeto atual num circuito interior. “Há também coalescência e cisão, ou antes, oscilação, perpétua troca entre o objeto atual e sua imagem virtual (...) essa troca perpétua entre o virtual e o atual define um cristal” (Idem). A comunicação imidiática é cristalina na medida em que o pensamento se torna uma experiência viva dessa oscilação entre o atual e o virtual coexistentes – é o que em outra parte definimos como flutuação.

A arte de sonhar completamente desperto estará à alçada de todo homem um dia. Muito antes disso os livros terão deixado de existir, pois, quando os homens estiverem inteiramente acordados e sonhando, seus poderes de comunicação (uns com os outros e com o espírito que anima todos os homens) serão tão realçados que farão o ato de escrever

parecer-se com os grunhidos ásperos e roucos de um idiota (MILLER: 1975, p.21).

Com a comunicação cristalina, há uma experiência efetiva do plano de imanência enquanto *coexistência durativa do atual e do virtual*. Não se trata mais de uma singularização, senão de uma individuação. Cristalização ao invés de atualização. Já não é preciso que a pura virtualidade se atualize, “uma vez que é estritamente correlativa ao atual com o qual forma o menor circuito. Não há mais inassinalabilidade do atual e do virtual, mas indiscernibilidade entre os dois termos que se intercambiam” (DELEUZE: 1997, p.54).

Descobrimo nesse processo uma verdadeira didática da imanência, chega-se ao píncaro do empirismo transcendental como método intuitivo que define as condições da experiência real. Essa experiência consiste na experimentação do plano de imanência como não sendo imanente a outra coisa que não ele, experimentação do virtual e do atual coexistentes. Essa experimentação tem como condição a comunicação imediata do pensamento com a vida. Não se trata de uma comunicação relativa à consciência, ao Ego, senão teríamos a recuperação do funcionamento midiático. A experiência real do plano de imanência não se dá senão ao preço de uma despersonalização e de um ultrapassamento da experiência empírica. Não temos simplesmente uma mudança nominal de uma experiência para outra, da empírica para a transcendental, mas sim uma mudança real que remete a uma quebra da máquina midiática como o alvo a se atingir em qualquer tentativa de ultrapassar o homem. Não há outro sentido para o ultrapassamento da *ponte* de que nos fala Nietzsche. A ponte é, de fato, a mediação como maquinaria antropogenética. A figura do Super-homem não é senão a conquista de uma outra ordem, a do plano de imanência (ou campo transcendental) por uma consciência superior, no que este *por* não significa atribuição do

plano a uma consciência colocada fora, transcendente. A consciência superior é superior porque imanente à imanência. *Imanência*, dirá Deleuze em outro belíssimo texto<sup>38</sup>, *uma vida*.

Diremos da pura imanência que ela é UMA VIDA, e nada diferente disso. (...) Uma vida é a imanência da imanência, a imanência absoluta: ela é potência completa, beatitude completa. É na medida em que ele ultrapassa as aporias do sujeito e do objeto que Fichte, em sua última filosofia, apresenta o campo transcendental como uma vida, que não depende de um Ser e não está submetido a um Ato: consciência imediata absoluta, cuja atividade mesma não remete mais a um ser, mas não cessa de se situar em uma vida (DELEUZE: 2002, p.2).

Ultrapassando a antropogênese midiática do *homo sapiens*, cujo produto é a consciência empírica e todas as aporias em torno de S e O, atingi-se o plano de imanência da ontogênese. Em tal plano, o *homo tantum* se afirma na comunicação imediata do pensamento com a vida. A ocursão expressa a consciência imediata como uma vida. H. Miller nos fala da grande ilusão pela qual o eu-empírico procura pôr ordem no mundo e afirma ser a vida mesma a encarnação da ordem do mundo. Já não se trata do mundo constituído, enquanto ilusão, mas da ordem do mundo como campo transcendental. “O mundo não precisa ser posto em ordem: o mundo é a encarnação da ordem. Cabe a nós nos colocarmos em harmonia com esta ordem, conhecer o que é a ordem do mundo,

---

<sup>38</sup> Usamos a tradução de Tomaz Tadeu da Silva, “A imanência: uma vida...”, disponibilizada na página desse pesquisador na Internet, “A máquina da diferença”: <http://www.ufrgs.br/faced/tomaz/imanencia.htm>, acessado em 20/10/2002. O texto foi originalmente publicado em Philosophie, nº 47,1995: 3-7. A referência nas citações será a da data de acesso.

distinguindo-a das ordens utópicas que desejamos impor uns aos outros” (MILLER: 1975, p.214).

O cursão não é um *encontro* da consciência imediata *com* a vida, mas a coexistência durativa de um *no* outro como experimentação do plano de imanência. Encontro já não tem o sentido de tornar comum (fazer pertencer) aquilo que foi previamente separado (a cesura), mas o de fazer com que aquilo que coexiste se torne comum em uma infinidade de modos. O comum como potência de diferenciação. A experimentação do plano de imanência é sempre criação, ou seja, um jogo de combinação ou composição de encontros. Assim como a inclusão exclusiva está para a cesura na mediação, a composição de encontros está para a cursão na imediação. De uma para outra, só podemos contemplar, ou seja, experimentar, uma verdadeira transmutação ontogenética: *homo sapiens, homo tantum*.

### **3.3 – Cinema como imídia.**

Pensamos que Deleuze, ao tratar da relação entre o cinema e o pensamento, nos dá elementos fundamentais para compreender a comunicação imidiática. Na intersecção do ato de pensar e da imagem cinematográfica, desencadeia-se um modo de comunicabilidade que dificilmente poderíamos definir como midiático. O cinema não é uma mídia. O cinema é atravessado por um funcionamento imidiático não no que se refere ao suporte somente, mas na maneira como a técnica cinematográfica se acopla à maquinaria do pensamento: é a potência de uma máquina comunicacional diversa da midiática que podemos contemplar. A imediação não se reduz à relação do pensamento com o cinema, mas tal relação pode nos ensinar muito sobre o processo imidiático, pois é “o cinema como arte industrial [que]

atinge o auto-movimento, o movimento automático, faz do movimento o dado imediato da imagem” (DELEUZE: 1990, p.189).

A comunicação imediata do pensamento com a vida se dá como consciência imediata absoluta do mundo como força e potência. Definimos a ocorrência como o encontro adequado da comum ordem do mundo, como focalização da coexistência consistente de heterogêneos. O foco ocursivo, como encontro da imanência da Vida, entretanto, deve começar, deve ter um começo. Enquanto operação de ser, a imidição deve começar. O desencadeamento da prática da imidição é o primeiro efeito de seu funcionamento enquanto máquina imanente. Mas, então, parece surgir uma grande dificuldade, qual seja: se a máquina imidiática deve começar, como então ela pode sustentar sua imanência, visto que deve haver algo exterior que garanta seu começo? Já não temos que apelar para a imidição, para o juízo de Deus, pelo simples fato de haver um começo que remete a algo de exterior, transcendente?

No entanto, isto é somente um falso problema quando levamos em conta o funcionamento da máquina imidiática. Dissemos que o primeiro efeito de seu funcionamento é seu começo. Por isso, na relação do cinema com o pensamento, é a operação de ser imidiática que se desencadeia a maneira de um automatismo espiritual. O caráter automático da operação garante a imanência. Enquanto efeito dessa operação, ele (o começo) será também o pressuposto de sua causa, numa imanência absoluta. A imídia é um autômato espiritual. Tudo no funcionamento do cinema constitui um relato de seu caráter imidiático.

É somente quando o movimento se torna automático que a essência artística da imagem se efetua: *produzir um choque no pensamento*,

*comunicar vibrações ao córtex, tocar diretamente o sistema nervoso cerebral. (...) O movimento automático faz surgir em nós um autômato espiritual, que, por sua vez reage sobre ele. O autômato espiritual já não designa, como na filosofia clássica, a possibilidade lógica ou abstrata de deduzir formalmente os pensamentos uns dos outros, mas o circuito no qual eles entram com a imagem-movimento, a potência comum do que força a pensar e do que pensa sob o choque: um noochoque Heidegger dirá (...). É essa capacidade, essa potência, e não a mera possibilidade lógica, que o cinema pretende nos dar comunicando-nos o choque. Tudo se passa como se o cinema nos dissesse: comigo, com a imagem-movimento, vocês não podem escapar do choque que desperta o pensador em vocês. Um autômato subjetivo e coletivo para um movimento automático: a arte das ‘massas’ (DELEUZE: 1990, p. 189-90).*

Quando falamos da ocursão como encontro ou foco não tratamos de outra coisa que não do choque ou vibração que consiste em tornar sensível a Vida. Por isso a imidiação se define não por um outro código, um código diferente, mas pela diferença como código do outro, código flutuante. Fala-se em “crise dos fundamentos” para o pensamento e em proliferação dos códigos para a comunicação. Em toda parte, há tanta comunicação, aliada a crise dos fundamentos, que se diz já não podermos nos comunicar e não sermos capazes de ainda pensar<sup>39</sup>. Só nos restaria, então, uma moral comunicacional e uma política do

---

<sup>39</sup> Numa perspectiva psicanalista, Julia Kristeva propõe uma leitura de duas obras extremas de Beckett, “Primeiro amor” e “Eu não”, que as unem como uma só narrativa perante a Morte do Pai (o sentido ou o fundamento). O “amor-exílio” de Beckett trata disto, segundo Kristeva: contar a história do filho que sabe que o Pai não mais volta, “claro que não, mas ainda sim perguntemo-lo a Godot, esse Pai, Deus, tão onipresente quanto incrível”. A morte do fundamento se alia a uma “comunicação absurda” ou ao

consenso. Contudo, o que dizer de um pensamento que se afirma a despeito da “crise dos fundamentos”, um pensamento da diferença na ciência, na filosofia e na arte?

Então, a ‘crise dos fundamentos’ passará a ser apenas sintoma do fracasso de uma ambição: a de descobrir, no fantasma de um saber cujas raízes forma cortadas, a transparência de um mundo inteiramente racional. A esta dita crise dos fundamentos se contrapõe a reafirmação do privilégio do vivente, um mundo inteiramente vivente onde a pressão do virtual está sempre exprimindo o ‘vivido’ das coisas, um mundo onde tudo é força, interação e apreensão, afecção e percepção, sensibilidade e sensibilidade a – composição de forças e de afectos (ALLIEZ: 1994, p.66).

---

“incomunicável”, a morte da própria comunicação: “Talvez nunca tenha sido deitado um mais agudo olhar à morte paterna, naquilo em que ela determina o filho, a nossa civilização monoteísta e, talvez mesmo, todo acto de dar um sentido: dizer, escrever, fazer. Escavações, carnaval à beira de um tombar para outra coisa que, não obstante, em Beckett se mantém impossível. Radiografia do mito mais fundamental do mundo cristão: o amor à Morte do Pai (sentido fora-de-comunicação, incomunicável) e o universo como escória (comunicação absurda)” (KRISTEVA: 1994, p.55). Parece-nos, em Beckett, o retrato não somente do cristianismo na era do corpo cadavérico paterno, como sugere Kristeva dentro do velho triângulo papai-mamãe-filho da psicanálise freudo-lacaniana, mas sim da transição de forma comunitária, de uma política clássica em que a comunidade se projetava numa forma do Grande, para a hiperpolítica em que a comunidade de hiper-hordas se projeta numa nova forma do Grande que dificilmente caracterizaríamos como amor ao Pai Morto, ao Fim do Fundamento, senão como imanência do poder tornado complexo, sistêmico, agora tão onipresente quanto invisível. Mas de uma forma a outra, trata-se da mesma Comunidade Midiática operando por inclusão/exclusão como confirma a idéia de amor-exílio, em Beckett, onde os laços só são sustentados na e pela exclusão do outro enquanto outro. A ruptura da amargura no êxtase, como “carnaval à beira de um tombar”, própria da Comunidade Midiática em sua era hiper-política, será tratada como “serenidade jubilosa da mãe inabordada”, como aquilo que restou intocado na “comunidade que Beckett assim interpela”, “uma humanidade em busca de comunidade solitária”, seguindo Kristeva: “E então, para lá dos escombros deste sagrado dessacralizado que Beckett nos convida a suportar, seja apenas como observadores lúcidos e desiludidos, não subsistirá *o outro* por encetar, sedutor em pleno, o verdadeiro garante do último mito do mundo moderno, o mito da ‘feminidade’, já não a 3ª pessoa mas, para além e aquém dela, menos e mais do que um sentido: os ritmos, os tons, as cores, a alegria no e através do Verbo?” (Idem: p.58). Com efeito, a Comunidade Midiática, na era mais solitária que já se pôde conhecer, em que a operação de inclusão exclusiva se tornou operação de inclusão por auto-exclusão, nihilismo negativo extremo, conhece a nova forma de seus membros: o último homem ou, mais exatamente, um produto com todos os requintes semióticos produzidos tão sistemicamente quanto singularmente (individualismo) pela publicidade e posto na hiper-vitrine da moda para seu auto-consumo total. Trataremos desse tema fundamental logo adiante, no próximo item.

Um pensamento da diferença que afirme a Vida, mas também uma comunicação imediata que possa compor uma comunidade viva, capaz de a todo o momento ativar o pensamento. Ora, assim como a “crise dos fundamentos” não esgota a possibilidade de pensar, também a proliferação midiática não encerra a ação de comunicar. Assim como a primeira é “sintoma”, também a segunda indica o fracasso de se constituir comunidade a partir da mediação, do código midiático como operação de inclusão exclusiva. A crise do saber encontra sua razão mais profunda na impossibilidade de uma comunidade humana cuja ambição é fazer pertencer aqueles que não pertencem, incluir na medida em que exclui. É a impossibilidade da própria operação de ser que constitui o homem: a antropogênese.

O pensamento da diferença se refere a um modelo ou fundamento, mas que não passa pela crise, pois se trata de um modelo que “não goza mais da identidade do Mesmo ideal” (DELEUZE: 1988, p.212), um modelo que é, ao contrário, “modelo do Outro, o outro modelo, modelo da diferença em si, da qual deriva a dissimilitude interiorizada” (Idem). Igualmente, a comunicação imidiática se refere a um código que, entretanto, não se prolifera midiaticamente, pois este código já não é aquele que faz pertencer na medida em que excluir (a norma, a lei, o código), mas que constitui comunidade na coexistência de elementos díspares. É o código do Outro ou código flutuante.

Dessa maneira, a comunicação imidiática tem seu começo com o estabelecimento do código flutuante, quer dizer, com um *choque* ou *vibração* – a flutuação – que nos coloca de súbito na Vida – um *noochoque vital*. O súbito noochoque faz começar a coexistência durativa da consciência imediata absoluta com a imanência da vida, a coalescência ou troca contínua entre objeto atual e imagem virtual de que falamos, no item anterior. Autômato espiritual ou injecto, noochoque ou ocursão, diferentes designações para as mesmas

engrenagens da máquina imidiática. Elas diferem por natureza da máquina midiática, embora, como Deleuze já apontava, toda sorte de confusão possa fazer o choque ser associado à violência midiática, assim como o autômato espiritual ser confundido com a rostidade publicitária.

O choque ia se confundir, no cinema ruim, com a violência figurativa do representado, ao invés de atingir essa outra violência de uma imagem-movimento desenvolvendo suas vibrações numa seqüência móvel que se aprofunda em nós. Pior ainda, o autômato espiritual corria o risco de se tornar o manequim de todas as propagandas: a arte das massas já mostrava um rosto inquietante (DELEUZE: 1990, p. 190).

Mas de que modo o cinema encarna, em seu funcionamento, o processo imidiático? Em que sentido se pode dizer que o cinema é uma imídia, um modo de comunicação imidiática (sendo somente o “cinema ruim” formas de mídias)? Deleuze oferece uma análise do sublime no cinema. Em Eisenstein, o sublime é dialético, sobrevém dialeticamente. É a partir do método dialético, devidamente enrabado por um *bergsonismo*, que Deleuze elabora sua análise sobre os dois movimentos desse método, seguindo Eisenstein.

- 1) O primeiro movimento vai da imagem ao pensamento ou conceito. O que o caracteriza é, como vimos, o choque. Sendo a imagem múltipla e divisível, ela vive de seus choques e vibrações. “Há choques das imagens entre si segundo a dominante delas, ou choque na própria imagem segundo todos os seus componentes: o choque é a forma mesma da comunicação do

movimento das imagens” (Idem: p.191). Segundo o movimento dialético, é a oposição que define a violência ou choque da imagem. É o que força o espírito a pensar e a pensar o Todo, já que o todo só pode ser pensado. O todo “é a representação indireta do tempo que decorre do movimento. Ele não decorre deste como um efeito lógico, analiticamente, mas sinteticamente, como efeito dinâmico das imagens ‘sobre o córtex inteiro’” (Idem: p.191). Ora, o todo ou o conceito depende da montagem, é a totalidade orgânica que se faz opondo e sobrepujando suas próprias partes, “montagem-pensamento”. Quanto à imagem, Deleuze dirá que ela tem “harmônicos que acompanham a dominante sensível” (Idem). Tais harmônicos entram em relações supra-sensoriais que nada são senão choques ou vibrações nervosas, um SINTO, que encarna o movimento flutuante da comunicação imidiática. “É o conjunto dos harmônicos agindo sobre o córtex que faz nascer o pensamento, o PENSO cinematográfico: o todo como sujeito” (Idem: p.191-92).

- 2) Mas há um segundo movimento que vai do pensamento para a imagem, do conceito para o afeto. Tínhamos antes uma totalidade *orgânica*. É preciso dizer que ela não se separa de uma totalidade *patética*. Deleuze chamará de “duplo processo” os momentos coexistentes do mais “alto da consciência” e do “mais profundo do subconsciente” na obra de arte. “O todo não é mais o *logos* que unifica as partes, mas a embriaguez, o *pathos* que as banha e nelas se difunde” (Idem: p.192). As imagens constituem, então, com esse segundo movimento, uma massa plástica cheia de traços de expressões, visuais ou sonoros, que irá compor um pensamento primitivo, um *monólogo interior* ou

um *monólogo ébrio*. Eisenstein, afirma Deleuze, concebia o monólogo interior como o mais adequado ao autômato espiritual, pois ele vai “além do sonho, que é individual demais, e constitui segmentos ou os elos de um pensamento realmente coletivo. Desenvolve uma força da imaginação patética que chega aos confins do universo...” (Idem: p.193). Portanto, se íamos da imagem-choque ao conceito-consciente, agora vamos do conceito-inconsciente à imagem-matéria. Não é possível dizer que um dos dois movimentos venha primeiro, pois eles se confundem, sendo o efeito o pressuposto de sua causa. Deleuze ainda fala sobre metáfora no cinema. Ela é real desde que não se assimile a imagem cinematográfica a um enunciado, como o fez Jakobson, critica Deleuze. É preciso tomar a imagem cinematográfica pelo que ela é, ou seja, imagem-movimento. A análise, por fim, diz que os dois movimentos forma um circuito no qual está compreendido o autor, o filme e o espectador. “O circuito completo compreende pois o choque sensorial que nos eleva das imagens ao pensamento consciente, e depois o pensamento por figuras que nos leva às imagens e torna a nos causar um choque afetivo. (...) O todo não deixa de ser *aberto* (a espiral), mas é para interiorizar a seqüência das imagens, tanto quanto para se exteriorizar nessa seqüência. O conjunto forma um Saber, à maneira hegeliana, que reúne a imagem e o conceito como dois movimentos indo um direção do outro” (Idem: p.195).

O que nos interessa, porém, tendo em vista nossas propostas, assim como as indicações dessa análise de Deleuze sobre a relação entre a imagem cinematográfica e o pensamento, é

a coexistência dos dois movimentos, a coalescência entre a imagem e o conceito, entre o pensamento e o cinema. É nela que a operação de ser imidiática se afirma como um efeito dessa coalescência, mas também como pressuposto de sua causa. Deleuze fala de um terceiro momento ainda, igualmente presente nos dois movimentos precedentes. É esse momento, apontado por Deleuze, que vai nos permitir tratar do cinema como imídia, quer dizer, como um modo de encarnação da comunicação imediata entre o pensamento e a vida.

Não mais da imagem ao conceito, e do conceito à imagem, mas identidade do conceito e da imagem: o conceito está em si na imagem, a imagem é para si no conceito. Não é mais o orgânico e o patético, mas o dramático, o pragmático, a práxis ou pensamento-ação. Esse pensamento-ação designa *a relação do homem e do mundo*, do homem e da Natureza, a unidade sensório-motora, mas elevando-a a uma potência suprema ('monismo'). Isto parece ser uma verdadeira vocação do cinema" (Idem: p.195).

É essa vocação do cinema que demonstra até que ponto a máquina-cinema é perpassada pelos principais elementos que nos permitem pensar uma fundação prática da comunicação imidiática. Vocação do cinema para constituir comunidade imediata entre o pensamento e a vida, comunidade expressada pelo pensamento-ação, unidade sensório-motora cuja potência suprema a remete a uma operação de ser imidiática. Por isso, pensamos que as engrenagens da máquina cinematográfica, integralmente, são partes que compõem a máquina imidiática. O pensamento-ação remete necessariamente a uma comunicação diversa daquela imidiática, em nada semelhante a uma operação de inclusão

exclusiva. O pensamento-ação vem-a-ser numa operação de ser imidiática, pois, como afirma Deleuze, no sublime cinematográfico, há “uma unidade sensório-motora da Natureza e do homem, tal que a Natureza deva ser chamada *a não-indiferente*” (Idem: p.196). Não vemos outro modo de dizer o quanto uma Vida que é *a não-indiferente*, não é uma Vida que passou pela operação midiática de inclusão exclusiva, ao contrário, é uma Vida que se tornou sensível imediatamente, se tornou *potência e força*.

Seria preciso falar, a partir das considerações precedentes sobre a comunicação, de nossa própria experiência com o cinema, mais especificamente, com Dziga Vertov em sua obra “Um homem com uma câmera”. A mediação consiste na operação de ser que nos dá uma experiência empobrecida da vida, pois lhe exclui justamente o caráter de força e potência, a Vida como imanência pura, a Natureza tornada indiferente. Daí um mundo distribuído conforme o bom senso e o senso comum diante do qual só nos resta o trabalho de reconhecer, preenchendo a função e ocupando o lugar. Quando atacamos a democracia, como a boa distribuição e o reino do consenso, não é como ideologia, mas como agenciamento que encarna uma certa nuança da condição do homem enquanto este é produzido por uma operação de ser midiática: a antropogênese. A política tem aqui orientações maquínicas, não ideológicas.

Pois bem, o que a obra de Vertov tem a ver com isso? Vertov trata a imagem como *cine-sensação do mundo*, o cinema deve tornar sensível a Vida como força e produção. Isso se refere ao olho não menos que ao pensamento, ao afeto não menos que ao conceito. Trata-se do modo de comunidade entre um e outro.

O principal, o essencial é a cine-sensação do mundo. Assim, como ponto de partida, defendemos a utilização da câmera como cine-olho

(*Kinoglaz*), muito mais aperfeiçoada do que o olho humano, para explorar o caos dos fenômenos visuais que preenchem o espaço, o cine-olho vive e se move no tempo e no espaço, ao mesmo tempo em que colhe e fixa de modo totalmente diverso daquele do olho humano (VERTOV: 1923).

Pensamos que a cine-sensação implica uma operação de ser totalmente diversa daquela que exclui a vida como potência, o movimento enquanto força, ou seja, diversa da máquina midiática. Trata-se de uma operação de ser que nos coloca de súbito na imanência da Vida. Desse modo, a cine-sensação combinada a um cine-pensamento remete a uma só operação de ser dita imidiática, cérebro-imidiático, ou *kino-cérebro*. O cinema em Vertov é imídia.

O que o kino-cérebro de Vertov nos proporciona é a cine-sensação do movimento imanente de constituição de corpos e de subjetividades, da produção material e imaterial do que vem a ser a experiência viva na cidade moderna. Mas a prática imidiática não se assemelha àquilo que ela dá a perceber num primeiro momento, quando ela parte do mundo empírico dos objetos atuais e dos sujeitos constituídos. A cidade, o trabalho, a produção, o transporte, o entretenimento são uniformes e racionalizados – enfim, partimos do cotidiano como aquilo que é dominado pelo bom senso e pelo senso comum, que é reconhecível e não dura senão enquanto reconhecido. No entanto, o kino-cérebro acelera de tal modo esses compartimentos aparentemente lineares, separados e uniformes, do real, de maneira que eles iniciam um movimento de divergência que os converte em linhas puramente virtuais que se entrecruzam. O cinema imidiático de Vertov comunica vibrações a toda a superfície cerebral de modo a produzir o choque, a ocursão que torna sensível a Vida em sua potência imanente. A ruptura com a operação de ser midiática se configura, nesse ponto, como

experiência da vertigem que precede a focalização que nos restitui a ordem imanente do mundo, o mundo retesado pela comunicação imediata do pensamento com a vida. O noochoque ocursoivo faz com que o mundo empírico atual das coisas constituídas e individuais derreta e vaze numa dança louca e ébria de constituição contínua de corpos e desejos, afetos que se compõem. As canalizações que convertem a potência da Vida para as fossas das máquinas de poder, das operações midiáticas, são rompidas e os fluxos escorrem livremente. O Real em processo de produção contínua é tornado sensível – experiência de embriaguez, como diz H. Miller, que nada deve a nenhuma substância. Nenhuma distância separa o natural e o artificial. A Vida se torna infinitamente artificiosa – uma máquina imidiática que torna real a experiência coalescente, quer dizer, oscilante ou flutuante, entre o objeto atual e a imagem virtual e nos coloca de súbito no plano de constituição das singularidades e acontecimentos em cujos encontros e emaranhados aquilo que é vem-a-ser. O ser ganha a superfície para se tornar a borda dos acontecimentos virtuais, o efeito do devir.

É assim que o kino-cérebro altera radicalmente a concepção de indivíduo, segundo uma despersonalização completa, um desmoronamento do Eu. O cérebro midiático fixado dentro das rotas estabelecidas pelo senso comum e pelo bom senso diz: “Eu acordo”, “Eu trabalho”. O kino-cérebro nos comunica imediatamente as forças que nos individualizam: Se é constituído no acordar, no trabalhar, no se entreter. O cérebro midiático diz “Eu sou”, “Eu decido”, “Eu conheço”. Mas o cérebro liberado da organização midiática conhece e pensa diversamente: se é constituído na borda dos acontecimentos em comunicação imediata uns com os outros, infinitesimalmente, todos entrelaçados.

Contudo, já o dissemos em outra parte, a despersonalização não significa mergulho no informal, conforme a concepção pós-moderna de dissolução do sujeito pela proliferação

mediática. Trata-se de se despersonalizar a fim de atingir o plano de uma consciência imediata absoluta que não se atribui a um Eu, mas que consiste num injecto, um autômato espiritual capaz de realizar a operação de ser sem perder a imanência, capaz de experimentar a imanência da vida sem excluir suas forças e virtualidades, capaz de produzir comunidade sem excluir a potência do novo. Ao contrário, a consciência imediata, como vimos, produz comunidade dando consistência ao virtual de que não se separa, fazendo coexistir os elementos díspares, uma comunidade cristalina em que os indivíduos atuais constituídos não param de entrar em coalescência com a individuação virtual constitutiva. Ser dono de seu próprio nascimento a cada momento, o divino poder de morrer e nascer novamente a cada instante que faz um deus. Isso em nada se assemelha ao consumo de subjetividades *for sale*<sup>40</sup> na comunidade humana mediática, nada a ver com os espantalhos midiáticos que chamam de deuses, nos circuitos espetaculares da moda e da publicidade. Ao contrário, isso atesta a conquista da consciência imediata como a experiência de uma

---

<sup>40</sup> Suely Rolnik desenvolve, há algum tempo, o tema da subjetividade *for sale* cujo processo de produção se desencadeou a partir de uma mutação do capitalismo que passou de sua era industrial (produção de bens materiais) para sua era cultural (consumo de bens imateriais) em que se trata de colonizar ou, como diz Rolnik, no texto “O ocaso da vítima...”, “cafetinar” o próprio plano imaterial da criação. Mas isso não se dá sem uma prévia “dissociação” da “força de invenção” e da “afeto político”, o que pensamos ser um modo da operação mediática de cesura ou separação do Pensamento e da Vida, como impossibilidade de *acesso ao corpo vibrátil*. “O destino da potência de criação, dissociada do acesso ao corpo vibrátil e separada do afeto político é formar um manancial de força de trabalho de invenção ‘livre’. Liberdade, aqui, consistindo em estar inteiramente disponível para ser instrumentalizada pelo mercado, ou seja, para ser cafetinada pelo capital, o que corresponde a um estado de impotência para apropriar-se desta força e investi-la na construção de mundos singulares em consonância com o que pede o processo vital. É precisamente esta força de invenção ao mesmo tempo intensificada e dissociada que o capitalismo contemporâneo descobriu como um manancial inteiramente virgem para explorar e dele extrair mais valia” (p.4). A perspectiva da autora se desdobra numa abertura que consiste em acessar o corpo vibrátil, ou seja, comunicar imediatamente potência da Vida, “tanto libertando a potência de criação de sua clivagem do corpo intensivo e de sua captura pelo capital, quanto libertando a potência de resistência de sua interpretação pela matriz dialética e sua transmutação em maldade. Estão reunidas as condições para uma política de desejo em que resistência e criação se reencontrem num corpo que se abre para as forças do mundo” (p.11). Ora, essa abertura ou acesso implica, dentro da perspectiva que estamos a desenvolver, uma máquina que produza uma comunidade imediata entre o Pensamento (“invenção”) e a Vida (“forças do mundo”), implica uma operação de ser imidiática. Esse texto de Suely Rolnik constitui uma conferência que foi reelaborada e publicada co diferentes títulos e em diferentes versões em português, em espanhol, em inglês e em francês. Usamos a versão gentilmente cedida por e-mail pessoal, pela própria autora do texto. Seguimos a numeração e o título dessa versão: “O ocaso da vítima: a criação se livra do café e se junta com a resistência”.

*emoção criadora* pré-individual de que nos fala o Bergson de Deleuze, sem pessoa, numa comunidade aberta do molecular ao cósmico. A emoção criadora como beatitude do *homo tantum* cuja comunidade é aquela de uma outra raça, de que nos lembra H. Miller, de um outro povo com o qual as sociedades democráticas e, no limite, a humanidade do *homo sapiens* não podem sonhar. Um comunismo absolutamente novo.

E o que seria a emoção criadora senão, precisamente, uma Memória cósmica, que atualiza ao mesmo tempo todos os níveis, que libera o homem do plano ou nível que lhe é próprio para fazer dele um criador, um ente adequado a todo o movimento da criação? Tal encarnação da memória cósmica em emoções criadoras, tal liberação ocorre, sem dúvida, em almas privilegiadas. A emoção criadora salta de uma alma a outra, ‘de quando em quando’, atravessando desertos fechados. Mas, a cada membro de uma sociedade fechada, se ele se abre à emoção criadora, esta comunica a ele uma espécie de reminiscência, uma agitação que lhe permite prosseguir e, de alma em alma, ela traça o desenho de uma sociedade *aberta*, sociedade de criadores, na qual se passa de um gênio a outro por intermédio de discípulos, de espectadores ou de ouvintes (DELEUZE: 1999, p.91).

Essa sociedade *aberta* ou comunidade de criadores, *homo tantum*, resulta de uma operação de ser ontogenética diversa da antropogênese que produz as sociedades fechadas dos homens, sejam elas quais forem sobre a superfície da Terra – sociedades democráticas ou não. O cinema como imídia certamente faz parte da grande maquinaria que compõe essa operação de ser diversa. Com efeito, o kino-cérebro encarna a emoção criadora ou memória

cósmica liberando o homem do nível que o encerrava numa experiência midiática da vida, numa sociedade fechada. Experiência que dificilmente caracterizaríamos como antropocêntrica, senão como antropogenética, visto que a sociedade que ela torna possível não é menos fechada do que as de espécies animais. “[As sociedades humanas] fazem parte de um plano de natureza, tanto quanto as espécies e as sociedades animais; e o homem gira em círculo em sua sociedade tanto quanto as espécies em torno de si mesmas ou as formigas em seu domínio” (Idem: p.89).

Ora, é esse plano da natureza, enquanto imanência da Vida, que se torna sensível com a abertura imidiática que proporciona ao homem ultrapassar seu plano ou nível, *ultrapassar o próprio homem como mídia*. Isso não ocorre senão como uma verdadeira operação de ser, uma ontogênese. O kino-cérebro encarna essa operação ao estabelecer a ruptura com a mediação e a abertura necessária para liberar o homem e tornar sensível a vida, o Real. É nos interstícios sinápticos que o kino-cérebro advém como produção de flutuações que tornam sensível a realidade do virtual – lá onde todas as estratificações ou níveis se comunicam, pois que são articuladas por uma Máquina abstrata Comum. A Comunidade da memória Cósmica em que coexistem as infinitas comunidades.

É sempre possível que nas fendas sinápticas emerja um mundo das coisas, subsumido a um Objeto transcendente, e também um mundo das idéias, atribuível a um Sujeito igualmente transcendente. Mas esses mundos separados previamente se comunicam midiaticamente num mesmo plano empírico e atual. Isso só se dá devido à ilusão da operação de ser midiática que nos põe num nível sem que possamos apreender o plano da natureza ou de imanência no qual estamos imersos, do qual esse próprio nível depende. O kino-cérebro como abertura imidiática quebra justamente tal ilusão por meio de um choque ou vibração que faz com que, nas fendas sinápticas, as conexões das coisas se comuniquem

com as conexões das idéias numa mesma conexão real. Essa conexão real ocorre num plano de imanência inobjetivável, mas sensível, afetante e afetável, do qual o próprio kino-cérebro é um efeito, assim como o conceito filosófico, a função científica e o afecto artístico – plano de uma superfície metafísica-cerebral.

Trata-se do campo das singularidades, dos acontecimentos impessoais, das virtualidades em vias de atualização, de todas as contrações e distensões que constituem micro-cérebros por toda parte na Natureza, sendo o Kino-cérebro (cinema), o conceito-cérebro (filosofia), o afecto-cérebro (arte) e a função-cérebro contrações de tantos outros micro-cérebros, efeitos de um mergulho na superfície metafísica-cerebral que não é contraída ou dobrada sem que se crie algo, sem que ela se desdobre e se distenda no que foi criado. Falaremos em comunicação imidiática ou caoscomunicação para nos referirmos às conexões reais pertencentes a esse campo de imanência.

Dessa fenda, portanto, que é o próprio abismo do impensável, sobe o alo do pensamento como afeto, conceito e função. A comunicação imidiática como ciência anômala consiste em tornar comuns as condições desta emergência do pensamento a partir do impensável, em tornar comum a abertura, em constituir uma comunidade a partir de cada ato de abertura. A ciência anômala é uma política do novo, uma política cósmica. O kino-cérebro de Vertov não encarna uma tal abertura, não é ele a encarnação da imidição? Por isso Vertov grita em seus manifestos: “Eu sou o cine-olho. Eu sou o cine-olho”. Uma intuição do *kino-cérebro* como operação de ser imidiática, como abertura e conquista da consciência imediata absoluta, do autômato espiritual, propriamente, como política do novo.

Porém, o que o acontecimento imidiático torna real ou sensível efetivamente? De que modo uma outra comunidade se afirma como Vida imanente, constituindo uma potência

inesgotável de resistência, um impulso de criação? Enfim, como encarnar uma prática imidiática perante um mundo que parece ter se tornado o próprio Grande Comunicante?

### **3.4 – A política do novo como prática imidiática.**

A comunicação imediata do pensamento com a vida nada é senão o encontro adequado da comum ordem do mundo: a imanência da vida. É necessário, como vimos, uma pedagogia, não do ressentimento, mas criadora e orgulhosa, para aprender o foco que coloca, de súbito, o pensamento em comunicação com a vida. Esse aprender é da natureza de uma estranha reminiscência, pois o foco não pré-existe, ainda que espere por nós. Encontrar o foco consiste em produzir um Corpo sem Órgãos<sup>41</sup>, outro modo de falar do plano de imanência, a partir do organismo que se é e do sujeito que se é. O foco é o processo ontogenético de tornar-se o que se é. O que está em jogo nessa reminiscência ou focalização é uma verdadeira transmutação. A pedagogia da imanência dá à ciência anômala da comunicação o seu elemento: a ocurso, inseparável de uma transmutação e da conquista da consciência imediata absoluta. Tendo em vista o plano de imanência como comunidade imidiática, já pudemos contemplar o sujeito que o traça: cérebro-sujeito ou

---

<sup>41</sup> “De todo modo você tem um (ou vários), não porque ele pré-exista ou seja dado inteiramente feito – se bem que sob certos aspectos ele pré-exista – mas de todo modo você faz um, não pode desejar sem fazê-lo – e ele espera por você, é um exercício, uma experimentação inevitável, já feita no momento em que você a empreende, não ainda efetuada se você não a começou. Não é tranquilizador, porque você pode falhar. Ou às vezes pode ser aterrorizante, conduzi-lo à morte. Ele é não-desejo, mas também desejo. Não é uma noção, um conceito, mas antes uma prática, um conjunto de práticas. Ao Corpo sem órgãos não se chega, não se pode chegar, nunca se acaba de chegar a ele, é um limite. Diz-se: que é isto – o CsO – mas já se está sobre ele (...) No dia 28 de novembro de 1947, Artaud declara guerra aos órgãos: *Para acabar de vez com o juízo de Deus*, ‘porque atem-me se quiserem, mas nada há de mais inútil do que um órgão’. É uma experimentação não somente radiofônica, mas biológica, política, atraindo sobre si censura e repressão. *Corpus e socius*, política e experimentação. Não deixarão você experimentar no seu canto” (DELEUZE & GUATTARI: 1996, p.9-10). O Corpo sem Órgãos designa o processo de ontogênese na sua imanência radical, prática ontológica ou ontologia realizada; ele nos dá as orientações de uma política do novo como prática imidiática ou operação de ser imidiática.

injecto. Também acompanhamos o seu elemento, a ocursão como coexistência comum dos heterogêneos, no limite, como heterogênese comum, ou seja, processo pelo qual os dispare se diferenciam continuamente. Essa ordem só se alcança a partir de uma ruptura cujo sentido é o de uma transmutação (e não uma simples transformação). Uma vez dada as principais engrenagens, resta tornar sensível o funcionamento da máquina.

Certamente outro mundo é sempre possível. Na verdade, outros mundos estão sempre na *ordem do possível*. Tantos mundos possíveis quantos forem retrojetados pela máquina midiática. Mesmo os mais humanizados, os mais democráticos, os mais festivos, os mais rebeldes são ainda midiados. É preciso bem mais do que fóruns de discussão para se criar uma política do novo, da potência. Novas políticas e políticas do consenso estão na ordem do dia do poder. Os Fóruns e as Mesas Redondas em nada ajudam quando se trata de reencontrar a Vida, pois eles se satisfazem com a morte ambulante que o ocidente democrático, humanista e comunicante chama de vida. Tornar sensível a Vida em toda a sua potência exige guerras ontogênicas das quais não se têm notícias, a não ser que se dê atenção à vida mesmo daqueles loucos, ébrios, poetas e pensadores malditos. Pois é com eles que aprendemos – como numa reminiscência cuja lembrança é o retorno de algo ainda por vir, uma comunidade absolutamente nova – que a potência da vida se encontra imediatamente mesmo no mais desolador dos desertos e na mais absoluta solidão, ou na mais aterradora das angústias. Parece ser também este o caso daqueles que, na tão badalada pós-modernidade, se sentem os mais extemporâneos e conhecem seu deserto, cuja única defesa contra aqueles que lhes assaltam com a questão “ – Ei você, comunique-se um pouco! Ou você não é mais capaz?” é aquela gloriosa “resposta irônica”, segundo Alliez, de Bruno Latour “às aproximações dos pós-modernos” (1996: p.121, nota 179): “ – Jamais fomos modernos”. É também o caso de Rimbaud que viu na falsa modernidade sua

verdadeira *temporada no inferno*, tal como nos relata H. Miller, não sem colocar sua própria experiência no deserto.

O que [Rimbaud] repudiou foi o mundo da morte em vida, o mundo falso da cultura e da civilização. Despiu o espírito de todos os aparatos artificiais que sustentam o homem moderno. ‘I fault être absolument modern!’ o ‘absolument’ é importante (...) A ilação é que vivemos um modernismo falso; conosco não há nenhum combate acirrado e brutal, nenhuma luta heróica como a que os santos travaram. Os santos foram homens fortes, afirma ele, e os ermitões artistas, infelizmente fora de moda! Só um homem conhecedor do significado da tentação seria capaz de falar assim. Só um homem que prezava a disciplina, a disciplina que procura elevar a vida ao nível da arte, poderia exaltar assim os eleitos (MILLER: 1983, p.60).

Somente na extemporaneidade desses eleitos, como Rimbaud e o próprio H. Miller, é que a máquina imidiática se torna sensível. Suas vidas foram a encarnação de uma tal máquina. Suas vidas foram, em grande parte dramáticas, devido ao fato de que encarnaram a máquina imidiática de maneira a se apresentarem como insurreições vivas a resistir à modernidade falsa da mediação – suas existências foram a realização de guerras ontogenéticas, o campo de embate entre duas operações de ser diversas.

H. Miller escreveu seu importante livro sobre Rimbaud logo após o encerramento da Segunda Grande Guerra e o lançamento da bomba atômica, acontecimentos que marcam o início da era comunicacional e hiper-tecnológica dita pós-moderna. Todos se perguntam,

nessa época, sobre quando seria a próxima guerra. Desde então a retroprojeção da imagem da segunda guerra impedi de se ver o desenrolamento de uma guerra diversa da empírica. Uma guerra ontogenética da qual poucos puderam nos falar. Esse livro de H. Miller, assim como os outros, constituem um verdadeiro tratado político-comunitário no plano dessa guerra ontogenética. Se ele busca as analogias de sua vida com a do próprio Rimbaud, não é senão para assinalar o caráter intempestivo, orgulhoso e trágico de uma existência marginal num mundo em que o lançamento da bomba atômica marca, não o início de um novo mundo, mas a evidência de um mundo falso e cuja falsidade se alimenta da energia de bilhões de vidas, não somente corpos humanos, mas animais e vegetais, assim como daquela vida inorgânica das coisas, que foram irreversivelmente transformadas não pelo amor a humanidade, senão pelo ódio contra vida – o mundo hiper-conectado do Grande Comunicante Midiático.

Não se trata de lamentar um mundo perdido ou apelar para um outro mundo possível. O que está em jogo é uma luta rigorosa contra uma máquina, luta que implica as maiores violências e destruições, não no plano empírico, mas no campo da ontogênese, do vir-a-ser da existência. Como se a comunidade imidiática não pudesse começar a não ser a partir da quebra da máquina midiática de modo molecular, microfísico, tal como o Corpo sem Órgãos começa quando os órgãos se tornam inúteis e nos cansamos deles. “O CsO já está a caminho desde que o corpo se cansou dos órgãos e quer licenciá-los, ou antes, os perde” (DELEUZE & GUATTARI: 1996, p.10). Mas se a comunidade imidiática consiste precisamente na afirmação da potência da vida, então porque ela começa pela destruição, pela negação? Na verdade só há um movimento plenamente positivo em que a destruição total é o primeiro momento, a preparação do terreno para a criação alegre. Por isso, criação

necessita de prudência como medida. É o caso dos corpos esvaziados que antecedem a emergência do CsO.

Corpos esvaziados em lugar de plenos. Que aconteceu? Você agiu com a prudência necessária? Não digo sabedoria, mas prudência como dose, como regra imanente à experimentação: injeções de prudência. Muitos são derrotados nesta batalha. (...) Encontre seu corpo sem órgãos, saiba fazê-lo, é uma questão de vida e de morte, de juventude e de velhice, de tristeza e de alegria. É aí que tudo se decide. (Idem: p.11).

Tudo se decide na batalha ontogenética das operações de ser, se decide pela linha em que a existência vem-a-ser: questão a uma só vez política e ontológica. Para nós, um problema comunicacional, de constituição de comunidade, de como potências díspares podem coexistir sem negar a força, ou seja, a imanência da Vida (imidiação), ou, ao contrário, de como a diferença deve ser incluída a partir de uma despotencialização prévia, fazendo pertencer a partir da exclusão da Vida (midiação). Nessa batalha ontogenética, a prudência aparece como arte de destruir na medida em que se afirmar plenamente. Os corpos esvaziados de órgãos devem se tornar corpos plenos. O campo de constituição livre da midiação deve se tornar uma experimentação imediata da vida enquanto potência comum.

Por isso, o que os intempestivos encarnam em suas vidas não é um outro mundo possível, mas *o outro de todos os mundos possíveis*. Sobre a positividade do Outro, que só por hábito, chamaremos de mundo, H. Miller o torna sensível da seguinte maneira, referindo-se a Rimbaud:

Queria dissipar seus poderes a fim de se realizar integralmente. Em última análise, porém, sua ambição era chegar, mesmo que totalmente esgotado e exausto, à fronteira de um novo mundo deslumbrante, que não possuísse semelhança com o que já conhecia. Que outro mundo poderia ser senão o brilhante mundo do espírito? (MILLER: 1983, p.61).

Nossa última tarefa é mostrar que o mundo da comunicação imidiática entre o pensamento e a vida de modo algum pertence ao reino dos mundos possíveis *for sale* produzidos pelo Grande Comunicante, mas é, antes, real – o que insere a comunicação no cerne do problema de uma política do novo em ruptura com as novas (velhas) políticas do consenso, humanizadoras e democráticas. É necessário, ainda, uma espécie de para acabar de vez com o juízo Midiático. A política do novo se refere a comum ordem do mundo, o mundo real como outro de todos os mundos possíveis. De onde tornar sensível seu funcionamento é tornar sensível a Vida. Em que a comunicação pode contribuir?

É em H. Miller, duplo de Rimbaud, que encontramos a prática de uma política do novo a qual se funda numa comunidade imidiática como “brilhante mundo do espírito”. O mundo do espírito, ao contrário de um mundo transcendente, seja ele erigido como contemplação (idealismo objetivo), na reflexão (idealismo subjetivo) ou na discussão (idealismo intersubjetivo), é aquele em que a imanência não é imanente a outra coisa que não seja ela mesma. Plano Ontogenético do vir-a-ser da existência, ou seja, das operações de ser ou práticas ontológicas. “Sim, a luta do espírito é acirrada e cruel como os combates de uma batalha. Os santos sabiam, mas o homem moderno acha graça” (MILLER: 1983, p.62).

No mundo do espírito é que se desenvolvem guerras a um só tempo práticas e ontológicas, empírico-transcendentais, operações de ser que capturam a existência em seu vir-a-ser ou que, ao contrário, propiciam sua abertura para o devir. Os santos viviam essas guerras. Mas os homens modernos se acostumaram às guerras empíricas ou atuais que, contudo, são outros tantos desdobramentos de uma só guerra mais profunda em que se decide pelo vir-a-ser da existência. O homem moderno é capturado na medida em que a modernidade constitui uma imagem retrojetada do que seja o homem e a sociedade, o humano e a civilização, no limite, a espécie e a existência – *homo sapiens* e *antropogênese*. Enquanto imagem possível, a modernidade nada é senão uma ilusão. Porém, as ilusões funcionam, são seres, acontecimentos, máquinas – as ilusões derramam sangue real. A modernidade remete a uma máquina ou operação midiáticas porque, em seu funcionamento, oculta precisamente o plano ontogenético ou acontecimental no qual ela se desenvolve. Vimos que a mediação consiste nessa operação de ser que inclui a vida na medida em que exclui a potência. Por ser assim maquinado, pode-se dizer do homem que ele é midiado.

A modernidade é uma variante singular da máquina midiática. Sua peculiaridade é que Deus ou o Paraíso, enfim, uma das figuras do Grande, já não sustenta qualquer possibilidade de se estabelecer a pertença. Na modernidade, a mediação estabelece outra forma de pertença ao Grande. É assim que a possibilidade de conexão se torna a base para um novo projeto de pertença. Na aparente falta do Grande, é preciso fazer os órfãos se comunicarem. Dizemos “aparente” porque o que desaparece é Deus, não exatamente o Grande; a Morte do Pai não é desaparecimento do Grande, mas sua transformação. A mediação deixa o plano da política clássica, de que nos fala Sloterdijk, para entrar num novo modo, a hiperpolítica.

Na verdade, não é o fim do Grande, senão sairíamos da operação de ser midiática, assentada na inclusão exclusiva, mas tão somente um novo modo do Grande, uma nova forma de entrar no Grande, de ser incluído e de pertencer.

Enquanto a política, no entendimento clássico, significou a arte do pertencer-se em cidades da era agrária e grandes impérios, para ela chegou o momento crítico com a ‘morte de Deus’. Os conceitos espaciais da era intermediária, marcada por preparações do solo, fracassam diante novo espaço mundial sincrônico (...). Os participantes do novo jogo mundial da era industrial não se definem através de ‘pátria’ e solo, mas de acessos a estações ferroviárias, terminais aéreos, possibilidades de conexões. O mundo para eles é uma hiper-esfera conectada. Quem entra na classe de excelência dos atores da hiper-esfera passa a lidar com uma outra forma de transição para o Grande – uma forma que não pode ser aprendida em Atenas nem em Roma nem nos liceus e ginásios neo-europeus (SLOTERDIJK: 1999, p.60-1).

Trata-se do que Sloterdijk chama de terceira era mundial, a hiperpolítica, e a modernidade marca sua emergência. O que aparece sob a alcunha de mundos possíveis nada mais é do que a produção desenfreada de possibilidades de conexões. Todos esses mundos *for sale* caracterizam a terceira era de um só mundo, qual seja, o antropogênico. De Rimbaud a H. Miller e deste até nós, trata-se de uma só viagem à hiperpolítica moderna. Pode-se dizer de nossas existências o que Rimbaud disse de sua própria, ou seja, uma *temporada no inferno*. A terceira era mundial é aquela da hiper-proliferação midiática e de desenvolvimento agudo e patológico da Comunidade Midiática.

O novo Grande eleva-se atrás do horizonte tal qual a monstruosa internacional dos consumidores. Ainda mais aguda do que na era da política clássica se manifesta, frente a essas grandes unidades hiperpolíticas, uma terrível verdade: a de que o animal de pequenos grupos, o *homo sapiens*, é super-exigido pelas grandes civilizações, caso não consiga produzir próteses simbólicas e emocionais para a movimentação em grandes espaços (Idem: p.69-70).

Na falta dessas próteses, nome que pode muito bem ser aplicado a todas aquelas mediações empíricas produzidas pela operação midiática, perde-se a capacidade de trânsito e negócio na Comunidade Midiática. “Sociedades que já pareciam civilizações sofrivelmente integradas podem regredir a tribos neuróticas após a perda de suas próteses políticas imaginárias” (Idem: p.70). Ora, as patologias da Comunidade Midiática se alimentam, na contemporaneidade, da busca contínua e da falta constante dessas próteses ou mediações, traduzidas pelo anseio por controle e segurança e pânico advindo do descontrole sobre a situação de tipo caótica que alimenta precisamente o anseio, numa circularidade doentia<sup>42</sup>. É preciso produzir desenfreadamente mundos possíveis.

---

<sup>42</sup> Franco Berardi, em “O futuro da tecnosfera de rede”, fala sobre o pânico como estado produzido numa sociedade “supercomplexa”, que nasce da “proliferação ilimitada dos agentes comunicacionais”, e na qual não é possível “controle consciente” dos fluxos que se multiplicam cada vez mais velozes. Isso acarreta busca desenfreada pela segurança e, por conseqüência, insegurança, pois as engrenagens de controle se multiplicam e quanto mais numerosas elas são, maior o perigo de “infiltrações” e “devastações”. O homem midiado é super-exigido a um grau sem precedentes que faz com que a Comunidade Midiática entre na era terminal da patologia. “O pânico é o registro psíquico de uma condição de caos por parte de um organismo que não sabe agir a não ser em condições de controle. O que é o caos? É um mundo no qual os fluxos de informação que chegam ao nosso cérebro são velozes demais e por demais complexos para que possam ser ordenados e, portanto, para que possam ser controlados, governados e previstos. Em uma situação de tipo caótico (ou seja, complexa demais para que o nosso cérebro possa ter tempo de instituir uma ordem epistemológica e prática), não se pode agir segundo o método do controle e da ideologia da segurança” (2003: p.305). A saída desse estado, sugerida por Berardi, consiste em instaurar a “amizade” como operador de comunicação

Comunicar-se, conectar-se é o imperativo propriamente hiperpolítico. Os órgãos se proliferam a tal ponto que o corpo ameaça explodir como se fosse um balão hiper-cheio. Vivemos todos uma só temporada no inferno<sup>43</sup> que toca diretamente a proposta de fundação prática de uma comunicação imidiática como política do novo.

Para uma política do novo, contudo, é necessário prudência. Rimbaud reclamara uma disciplina inabalável e, H. Miller, ao tratar dessa disciplina nos dá o caminho de ruptura com o mundo midiático e de constituição de uma comunidade cujas orientações não se descobre nos desdobramentos antropogenéticos. Da paleopolítica à hiperpolítica, trata-se de uma só guerra contra uma comunidade aberta de criadores. Essa comunidade precisa ser constituída a cada vez, ela deve começar a cada vez, ainda que sempre preexista. É com sua criação que Rimbaud se preocupa quando recomenda disciplina. “No cumprimento dessa disciplina, acrescenta, o poeta passa a destacar-se ‘como o grande inválido, o grande criminoso, o grande maldito – e o sábio supremo! – porque chega ao desconhecido” (MILLER: 1983, p.62). Segundo Rimbaud, aquele que chega ao desconhecido faz com que os poetas futuros comecem pelo horizonte onde ele próprio expirou. Sua disciplina o consumiu, pois com ela foi se livrando rigorosamente de seus órgãos, foi se esvaziando. Sua existência foi uma grande guerra ontogenética em que se deu a progressiva destruição da máquina midiática. A civilização precisou morrer em sua própria existência. Rimbaud

---

(“intercambio”) numa sociedade supercomplexa: “A única possibilidade de sobrevivência consiste na amizade, em saber que os fluxos que nos circundam não são perigosos e que o interesse comum entre os seres humanos pode prevalecer sobre seus interesses em conflito. Somente a amizade pode regular o intercâmbio em uma sociedade supercomplexa” (Idem). Trata-se de pensar uma operação de ser diversa da midiática, na qual a comunidade se funda no conflito dos interesses, uma operação próxima da que designamos por imidição, em que a comunidade se funda na heterogeneidade dos elementos envolvidos. A *amizade* pode designar o movimento de *coexistência dos fluxos díspares*.

<sup>43</sup> “E a vida, para o homem moderno, tornou-se um Inferno eterno pelo simples motivo de ter perdido toda esperança de chegar ao Paraíso. Nem sequer acredita no Paraíso que ele próprio criou. Por seus próprios processos de raciocínio, se condena – ao profundo inferno Freudiano da realização dos desejos” (MILLER: 1893, p.62).

estourou o balão e destruiu o inferno. “Por qual crime, qual erro, mereci minha fraqueza atual? Você (...), experimente contar a história da minha derrocada e da minha inércia” (Rimbaud citado em MILLER: 1983, p.64).

Porém, a esse momento de fraqueza e de negação, resultado das destruições rigorosas, sobrevém o momento afirmativo, pois já se experimentou o impensável. É daí que se começa a pensar e a sentir a vida como potência, pois o impensável e o desconhecido da vida ativou, por sua vez, o pensamento. A comunicação imidiática acontece e o vir-a-ser da existência ganha novas orientações. Não se trata mais da euforia pelo consumo de um mundo possível, mas da alegria por sentir o *Natal sobre a Terra*<sup>44</sup>.

Uma política do novo só pode ser exercida por uma existência que, passando por uma guerra ontogenética, conquistou orientações radicalmente diferentes daquelas que constituíam a antropogênese. Não basta nos livrarmos da modernidade, nome ainda civilizado da hiperpolítica, mas de um modo de constituição de comunidade cuja operação de ser era do tipo midiático. Isso se dá pela prática ontológica de orientações que afirmem a Vida como potência (a Natureza). “Não amaldiçoemos a vida, vamos adorá-la! (...) Até agora não se sonhou com a liberdade” (Idem: p.65).

Somente uma perspectiva extemporânea que trate da filosofia, da ciência e da arte a partir de um construtivismo radical e imanente, e que veja na força de uma comunicação imediata a prática ontológica e política de um pensamento-cérebro, ou cérebro-sujeito, ou ainda, um autômato espiritual, somente tal perspectiva é capaz de ultrapassar a parábola

---

<sup>44</sup> Cf. H. MILLER: “Quando iremos ... saudar o nascimento da nova tarefa, da nova sabedoria, a debandada dos tiranos e demônios, o fim da superstição; para adorar – os primeiros – o Natal sobre a Terra?” (1983:p.64). Ao que H Miller acrescenta: “Quão reminiscentes, essas palavras, desse contemporâneo que ele jamais conheceu – Nietzsche!” (Idem).

política que tem caracterizado a civilização, ou seja, aquela assentada sobre a operação de ser midiática ou sobre o Grande.

Isso se põe num momento de inflexão da própria humanidade e seu devir. A terceira era mundial é a era do “ultimo homem”, tal como Nietzsche nos conta no prólogo do “Assim falou Zaratustra”. Em seu comentário sobre esse texto, Sloterdijk se aproxima muito das considerações de Deleuze sobre o niilismo, elaboradas a partir de Nietzsche também. Para Sloterdijk, “o último homem é o homem sem retorno. Indivíduos desse tipo são, de acordo com seu auto-entendimento e mais ainda com sua posição no processo das gerações, tanto Novos quanto também Últimos” (SLOTERDIJK: 1999, p.88). Tais indivíduos são consumidores finais de si mesmos e suas existências se passam como uma consumação. Diríamos que é a Comunidade Midiática na era de seu niilismo radicalmente negativo, o último grau do niilismo, a inanição absoluta dos últimos homens. “À saída dos Homens superiores, surge o último homem, aquele que diz: tudo é vão, é preferível extinguirmo-nos passivamente! É preferível um nada de vontade do que uma vontade de nada” (DELEUZE: Nietzsche, p.27).

Sloterdijk nos descreve o cenário em que a hiperpolítica se desenvolve, um angustiante drama político e comunitário, cuja dimensão mais profunda é aquela de um drama prático e ontológico, a antropogênese. Pela primeira vez no devir da humanidade, assiste-se a uma revogação da primazia da repetição do homem pelo homem. Descendentes já não significa auto-repetição das formas de vida em novas gerações. Para nós, é a comunidade humana que se quebra e a mediação ganha contornos grotescos, pois sua operação atinge uma funcionalidade inaudita. Com o princípio comunitário da repetição do homem pelo homem quebrado, é a proliferação midiática que vai garantir uma existência de auto-consumo. Quando a reprodução escapa, ela torna possível a imprevisibilidade na forma de filhos, diz

Sloterdijk. Tais filhos existirão como “neo-pessoas dessemelhantes em neo-mundos dessemelhantes”, o que tem conseqüências imprevisíveis em termos de auto-percepção da sociedade, já que “uma sociedade do Novo e Último se vê como uma forma sem substância – um campo com um número inquantificável de vetores múltiplos” (Idem: p.90).

A proliferação midiática surge como nova forma da máquina midiática fazer pertencer aqueles que não pertencem, de tornar comum os mundos dessemelhantes. A lógica da operação de ser midiática alcança um grau de diferenciação inigualável a qualquer outro período do vir a ser da humanidade. Ao contrário de uma afirmação da diferença pura, trata-se de sua despotencialização por meio de sucessivas mediações exclusivas que tanto mais incluem quanto mais dessemelhanças produzem.

Não se emprega a palavra diferenciação, da teoria dos sistemas, como parece, somente para a teimosia de sub-sistemas como política, economia, ciência, medicina, religião, educação, esporte, tráfego e direito, mas também para a auto-esférica constituição dos indivíduos na sociedade da era industrial. Cada indivíduo tende a se tornar, inclusive para si mesmo, justamente um ‘sistema psíquico’ que as mais avançadas descrições retratam: em sua trilha de diferenciação iguala todo indivíduo a um míssil, a caminho de seu próprio cosmo (Idem: p.87).

A Comunidade Midiática auto-esférica inclui as diferenças que se auto-anulam num consumo irrestrito de si. A diferenciação já não se anula por uma igualização contínua, segundo um processo termodinâmico *a la* Boltzmann. Nem por isso deixamos a mediação.

Ela se aperfeiçoa, pois inclui não mais pela uniformização no Grande, mas pela complexificação no Grande. A Comunidade Midiática na era hiperpolítica já não se caracteriza pelo Grande uniforme e estático, mas pelo Grande complexo e fluido. A melhor descrição dessa nova forma da Comunidade Midiática é encontrada em Zygmunt Bauman, quando fala do convívio destruído das *nowherevilles*, assim como dos campos de refugiados, pois, na modernidade líquida”, *globetrotters* e refugiados se igualam em sua “extraterritorialidade” (da auto-esférica sociedade?).

Pelo que sabemos, as *nowherevilles* dos campos de refugiados – tal como as pousadas equidistantes em que se hospedam os comerciantes supranacionais capazes de viajar livremente – podem ser as cabeças-de-ponte de uma extraterritorialidade que avança, ou (numa perspectiva mais longa) laboratórios em que a dessemantização do lugar, a fragilidade e a descartabilidade dos meios, a indeterminação e a plasticidade das identidades, e acima de tudo a nova *permanência da transitoriedade* (todas as tendências constitutivas da fase ‘líquida’ da modernidade) são vivenciadas sob condições extremas: testadas como os limites da elasticidade e da submissão humanas, assim como as formas de atingi-los, foram testados nos campos de concentração no estágio ‘sólido’ da história moderna (BAUMAN: 2004, p.168).

É perante esse “povo indecível”, “impensável”, “inimaginável”, e “indesejável”, afirma Bauman, que os agregados em comunidades “genuínas ou aspirantes a isso”, negando-lhes o direito de serem imaginados, “buscam credibilidade para os seus próprios espaços de imaginação”, num mundo auto-esférico e transbordante de comunidades

imaginadas. A Comunidade Midiática não se revela como sendo ou aquela das comunidades imaginadas, ou a dos globetrotters ou a dos refugiados. Essas comunidades são os efeitos de operações de ser a partir de uma maquinaria midiática em sua nova forma na era da hiperpolítica.

Contudo, como a Comunidade Midiática se tornou planetária, não é apenas o indivíduo sem retorno que podemos contemplar, são também os produtos sem retorno, as matérias-primas sem retorno, as espécies sem retorno, os biotopos e a atmosfera sem retorno. “Os últimos homens não podem deixar de tirar conclusões para si mesmos ao contemplar as últimas coisas e últimas naturezas” (SLOTTERDIJK: 1999, p.92).

É dessas conclusões que nasce a hiperpolítica como a primeira política para os últimos homens organizarem seu convívio. Tal organização não se realiza a não ser mediante um desafio de “exigências sem precedentes”. Trata-se de fazer com que os últimos homens desempenhem o papel de intermediários entre ascendentes e descendentes. “Isso pressupõe que a hiperpolítica se torne a continuação da paleopolítica por outros meios. Mesmo numa sociedade de ‘últimos’ homens, não pode ser desaprendida a mais antiga das artes, a de repetir o homem pelo homem” (Idem: p.92).

A inflexão de que falamos, em relação ao devir da humanidade, se dá num ponto aquém ou além dessa continuação da paleopolítica pela hiperpolítica. Nesse ponto, saímos da antropogênese, de súbito, seguindo uma *abertura* que perfaz um verdadeiro processo ontogenético. A transmutação designa essa reversão ontogenética, cujas linhas são ontológicas e práticas, comunitárias e políticas. A reversão se inicia com o ultrapassamento do último homem, pois, para além deste, “existe (...) ainda o *homem que quer morrer*. E neste ponto de culminação do niilismo (Meia-Noite), está tudo pronto – pronto para uma transmutação” (DELEUZE: Nietzsche, p.27).

A transmutação se decide na natureza da repetição do homem pelo homem, repetição cuja natureza é ontológica e prática. O que faz dela um problema político-comunicacional no plano de constituição ou de imanência. A antiga arte de repetir o homem pelo homem pode ser ultrapassada no que esta repetição é subsumida pelo pertencer no Grande, seja ele o Mesmo da paleopolítica e da política clássica, seja ele o Complexo da hiperpolítica. Não se repetirá o Idêntico nem com a máscara do Mesmo, nem com a do Complexo. A transmutação reverte o sentido da repetição, que já não será o bom sentido, tampouco o sentido comum. A repetição muda de natureza. A transmutação produz uma repetição cuja natureza em nada se assemelha àquela da operação de ser midiática compreendida pela antropogênese. O que se repete num caso e no outro, para que tenhamos medida do que significa a reversão?

A repetição do homem pelo homem, tal como se dá na antropogênese, pode ser entendida como um longo processo de degenerescência, noção que aparece em Nietzsche. Deleuze, retomando essa noção, se apressa em dizer que, para Nietzsche, a morte de Deus não é um fato relevante. Ao chamar o assassino de Deus de “o mais ignóbil dos homens”, “Nietzsche quer dizer que o homem se avilta ainda quando, já não tendo necessidade de uma instância exterior, se proíbe a si próprio o que lhe proibiam, e se encarrega espontaneamente de uma vigilância e de fardos que já não lhe parecem vir do exterior” (Idem: p.21). Enfim, o Grande não morre com a morte de Deus, mas muda de natureza. Há transformação do Grande com a morte de Deus e de modo algum transmutação do homem. Ao contrário, é um só movimento de degenerescência que não sucede apenas no plano empírico da história dos homens e da filosofia, mas que remete ao plano de constituição. Para além dos fatos históricos, há um plano mais profundo em que a degenerescência atinge

a própria comunicação entre o pensamento e a vida, ou seja, ela designa o processo mais geral da operação de ser midiática, a repetição do homem pelo homem.

Este movimento da degenerescência não afeta apenas a filosofia, mas exprime o devir mais geral, a categoria mais fundamental da história. Não um fato na história, mas o próprio princípio de onde derivam a maior parte dos acontecimentos que determinaram o nosso pensamento e a nossa vida, sintomas de uma decomposição (Idem: p.21).

Desse modo, enquanto sintomas, esses acontecimentos são os efeitos de uma máquina midiática cuja operação fundamental é produzir a degenerescência como operação de ser. Esses acontecimentos só podem ser aqueles que constituem a antropogênese. Na repetição do homem pelo homem, ato comunicacional primeiro, a degenerescência significa que a afirmação intrínseca ao ato de repetir seja subordinada à negação, pois se trata de repetir o Idêntico na forma do Grande, seja ele qual for. A degenerescência constitui a longa história de niilismo (a história do mais longo erro) que afeta a comunicação do pensamento com a vida. Poderia se questionar que há afirmação do Grande, logo há afirmação do Ser. Contudo, o niilismo degenerante vive do Ser como do Nada, para negar outra coisa, o Devir, como potência criadora natureza, da vida.

O que niilismo condena e se esforça por negar não é tanto o Ser, porque o Ser, sabe-se já há muito tempo, parece-se com o Nada como um irmão. É de preferência o múltiplo, é de preferência o devir. O niilismo considera o devir como qualquer coisa que *deve* expiar e que

deve ser reabsorvido no Ser; o múltiplo como qualquer coisa de injusto, que deve ser julgado e reabsorvido no Uno (Idem: p.28).

A transmutação, contudo, inverte as relações entre afirmação e negação. Ela se inicia como ultrapassamento do niilismo, da degenerescência. Mas esse ultrapassamento consiste na superação do homem midiado, o que, por sua vez, não se realiza sem uma luta prática-ontológica contra a máquina midiática cuja operação de ser fundamental originou a longa história antropogénica. A superação dessa máquina exige que se passe pelo último homem, assim como pelo homem que quer morrer. A transmutação se inicia nessa passagem como inversão das relações afirmação-negação. Ao invés do devir-reativo das forças niilistas, que subordinavam a afirmação à negação, a repetição do homem pelo homem à pertença no Grande, a transmutação define um devir-ativo das forças, “um triunfo da afirmação” na vontade potência – que é como Nietzsche chamava a imanência da Vida -, pois, à saída do homem que quer morrer, a negação se volta contra as forças reativas da degenerescência para se tornar, ela mesma, uma ação e passar ao serviço de uma afirmação superior. Transmutação de todos os valores não define uma mera batalha empírica-atual, mas uma luta ontogénica-virtual. Os valores são grades constitutivas ou operações de ser que orientam a individuação (vir a ser da existência) daqueles que detém os valores, os indivíduos. A transmutação reverte a grande grade midiática da antropogênese. Ela implica uma comunicação imediata da força do pensamento com a potência da vida, na forma de afirmação. “A afirmação é o mais alto poder da vontade. Mas o que é afirmado? A Terra, a vida...” (Idem: p.28).

É a própria essência da repetição que muda de sentido. Com a transmutação, é a vida como potência criadora que é afirmada, ou seja, o plano de constituição é imediatamente

experimentado, não para o homem se tornar como deus, mas para que *a superação do homem acabe de vez com o juízo de Deus, ou melhor, do Grande, seja ele qual for*. O ato prático-ontológico, político-comunitário da repetição do homem pelo homem já não se subordina a pertença no Grande (o juízo). A máquina midiática, como vimos, funciona, no Plano ontogenético, a partir da retroprojeção de um possível (o Grande) como imagem do Plano. Contudo, o Plano é, precisamente, sem imagem. O Plano, enquanto potência criadora da Vida, nunca é o Grande. Não pertencemos ao Plano na medida em que somos incluídos/excluídos (somente pertencemos ao Grande quando há anulação do Plano). Ao contrário, duramos no Plano, na medida em que o vir a ser da existência afirma o próprio devir do Plano. Há comunicação imidiática toda vez que se dá uma tal afirmação, toda vez que tornamos sensível o Plano, quer dizer, a Vida, no próprio vir a ser da existência. Isso diz respeito à natureza da repetição, pois o que se repete, nesse tornar sensível, já não é o Mesmo puro senão a pura Diferença, o múltiplo, o devir. Na repetição do homem pelo homem é a questão do eterno retorno que está em jogo, mas também, e por isso mesmo, é a natureza da comunicação que aí se joga. “Assim, é preciso evitar fazer do eterno Retorno um *retorno do Mesmo*. Isto seria desconhecer a forma da transmutação (...). Porque o Mesmo não pré-existe ao diverso (salvo na categoria do nihilismo). *Não é o Mesmo que volta*” (Idem: p.30).

Ora, se não é o Mesmo aquilo que volta, então é o que há de *comum*, posto que há retorno? É por não colocar o problema comunicacional que se multiplicam as tendências do pensamento contemporâneo em afirmar ou a impossibilidade da comunicação, ou a necessidade absoluta de comunicar, sendo que as duas se cruzam num ponto de quebra da

comunidade. Já que Deus está morto, já não podemos comunicar<sup>45</sup>. Por outro lado, como o Grande se tornou complexo e o Mesmo já não volta, então comunicar se torna um imperativo moral do qual não se pode escapar. De qualquer forma, vivemos a ética da discussão como a mais adequada ao consenso democrático.

Não se viu suficientemente que o mais importante naqueles que contribuíram para acabar de vez com o juízo do Grande – Nietzsche, Espinosa, Artaud, Deleuze, e outros – não é o que se nega – Deus, a Transcendência, o Grande, a volta do Mesmo – mas o que se afirma. O que eles afirmam? Para nós, esses pensadores práticos colocam um problema comunicacional ou, pelo menos, a partir deles, estão dadas as condições reais para *colocar de vez o problema comunicacional*. Neles, o problema comunicacional supremo não é que o Mesmo não volta, mas é haver, sempre haver, o retorno de algo que não o Mesmo, um maior do que o Grande, mas diferentemente dele, em nada transcendente, senão absolutamente imanente ao que faz retornar. O problema comunicacional se diz do fato de que há repetição, há algo Comum, mas que não é o Mesmo. “O eterno Retorno é a Repetição; mas é a repetição que seleciona, a Repetição que salva. Segredo prodigioso de uma repetição libertadora e selecionante” (Idem: p.33). O que é repetido nessa Repetição libertadora constitui a figura transmutada do comum, o imediatamente Comum, ou seja, a pura Diferença. A nobreza cósmica da tese de Deleuze, de que a repetição no eterno retorno é a potência própria da Diferença, está no seu sentido prático e ontológico, condição para uma efetiva transmutação.

---

<sup>45</sup> H. Miller viu bem a relação da morte de Deus com a impossibilidade da comunicação como aquilo que constitui uma verdadeira tragédia dos tempos modernos. “*Os homens já não se comunicam*, eis a tragédia dos tempos modernos. Há muito tempo que a sociedade deixou de ser comunidade; fragmentou-se em conjuntos de átomos desamparados. A única coisa capaz de unificá-la – a presença e a adoração de Deus – desapareceu” (MILLER: 1983, p.90).

*(...) o eterno retorno é o Semelhante, a repetição no eterno retorno é o Idêntico – mas, justamente, a semelhança e a identidade não preexistem ao retorno daquilo que retorna. Eles não qualificam antes de tudo o que retorna, eles se confundem absolutamente com seu retorno. Não é o mesmo que retorna, não é o semelhante que retorna, mas o Mesmo é o retorno daquilo que retorna, isto é, do Diferente; o semelhante é o retornar daquilo que retorna, isto é, do Dissimilar. A repetição no eterno retorno é o mesmo, mas enquanto ele se diz unicamente da diferença e do diferente. Há aí uma reversão completa do mundo da representação e do sentido que tinham ‘idêntico’ e ‘semelhante’ nesse mundo. Esta reversão não é apenas especulativa, mas eminentemente prática... (DELEUZE: 1988, p.470).*

Ora, perante essa reversão do sentido da Repetição, ou seja, da comunicação, a natureza da pertença, ou seja, da comunidade, também passa por uma transmutação. Não transformação da pertença inclusiva como passagem da política clássica (o Grande-Idêntico) para a hiperpolítica (o Grande-Complexo). Estando na pertença inclusiva do Grande, seja ele qual for, está-se numa política do velho, dos valores estabelecidos, do conformismo. A transmutação significa exercício criador de uma política do novo, de novos valores, cujo ato de pertença, de fazer pertencer, muda de natureza. Mas como construir uma comunidade imediatamente diferencial, a comunidade na repetição da diferença? Não é essa comunidade que a hiperpolítica produz, ainda midiática?

Com efeito, a comunidade midiática se acha ligada a diferenciação, com o já pudemos ver com Sloterdijk. H. Miller mostra a ilusão dessa comunidade que busca a liberdade numa diferenciação cada vez maior, mas subjugada a individualidade do ego.

A liberdade que ele exigia era para seu ego afirmar-se sem limites. Isso não é liberdade. Com essa ilusão pode-se, vivendo o tempo suficiente, exprimir cada faceta do próprio ser e ainda encontrar motivo para se queixar, pretexto para se rebelar. É uma espécie de liberdade que nos dá o direito de protestar, de nos retirarmos se necessário. Não leva em conta as diferenças alheias, somente as nossas. Jamais ajudará alguém a encontrar o vínculo, a comunhão, com toda a humanidade. Fica-se separado para sempre, em eterno isolamento (MILLER: 1983, p.40).

Como não ver essa liberdade como aquela oferecida eternamente pela Comunidade Midiática e sua política do conformismo consensual cuja figura mais contemporânea é a democracia. Essa ilusão de liberdade, vivida por Rimbaud, e apontada por H. Miller como a tragédia dos modernos, é já aquela implicada pela hiperpolítica como política adequada aos últimos homens da Comunidade Midiática em sua era de auto-consumo, ou seja, de pertença inclusiva pela auto-exclusão. É a liberdade do *individualismo-quitinete* de que nos fala Sloterdijk, mais uma vez.

No individualismo-quitinete das metrópoles pós-modernas a capacidade de ilhar-se se torna definição do próprio indivíduo. O termo insularização, é bom lembrar, foi definido como secessão da humanidade-horda da Velha natureza; entendemos como segunda insularização a utilização, nas grandes civilizações, do homem pelo homem, típica de sociedades de classes, caracterizada pela bifurcação da evolução em zonas ofensivas com chances de êxito e culturas

defensivas de pauperização. Partindo do nível das ilhas ‘ricas’ de boas chances, a terceira insularização produz um individualismo como que pós-social que tanto produz quanto reivindica uma grande medida de privilégios sociais como pressuposto para a renúncia, por parte do indivíduo, do sistema de sua produção (SLOTTERDIJK: 1999, p.86-7).

Entretanto, a liberdade do individualismo-quitinete é uma ilusão produzida por uma máquina que subordina a máxima diferenciação ao Idêntico. A Comunidade Midiática, ainda mais na era democrática do “consenso político do insociável não-político” (Idem), vive dessa ilusão que funciona como repetição do homem pelo homem no seio do Mesmo e como pertença inclusiva/exclusiva no Grande. Nada a ver com uma comunidade maquinada na própria repetição da diferença em que a pertença e a liberdade se produzem como efeitos da afirmação da diferença. O que há de comum na repetição do homem pelo homem, quando a repetição se diz da diferença e implica a superação do próprio homem, é o imediatamente novo e sua política. A guerra ontogenética travada contra a máquina midiática antropogenética desemboca, não sem as maiores destruições e angústias, na criação alegre e afirmativa de uma Comunidade Imidiática entre seres de um tipo absolutamente diverso do humano. Nietzsche chamou esse tipo superior, produzido pela transmutação, de super-homem.

A transmutação é respeitante a uma conversão radical de essência, que se produz no homem, mas que produz o super-homem. O super-homem designa exatamente o recolhimento de tudo o que pode ser afirmado, a

forma superior do que é, o tipo que representa o Ser seletivo, o botão e a subjetividade deste ser (DELEUZE: Nietzsche, p.33).

Uma Comunidade Nova é produzida a partir da realização, no plano constitutivo, de uma outra operação de ser cujas linhas dão as orientações de um novo modo de vir a ser da existência, o que não se dá sem uma verdadeira guerra ontogenética. Essa estranha luta requer o exercício da política do novo como aquela que dá conta de um conjunto de práticas ontogenéticas destinadas a, por um lado, destruir a máquina midiática que esvaziava a vida de toda potência e, por outro, criar a máquina adequada para tornar sensível a Vida no vir a ser da existência, ou seja, no processo de individuação que constitui cada ente singular. Tal máquina é imidiática, pois coloca em comunicação imediata o pensamento e a vida, o espírito e o corpo, o ser e o devir, a duração e a matéria<sup>46</sup>. A máquina imidiática designa os

---

<sup>46</sup> “A duração, isto é, a memória ou o espírito, é a diferença de natureza em si e para si; e o espaço, ou a matéria, é a diferença de grau fora de si e para nós. Entre as duas direções, portanto, há todos os *graus da diferença* ou, se se preferir, toda a *natureza da diferença*. a duração é tão-somente o mais contraído grau da matéria, e a matéria é o grau mais distendido da duração” (DELEUZE: 1999, p.74). Trata-se, na evolução da análise deleuzeana do método intuitivo de Bergson, do momento do monismo em que o virtual é definido como a coexistência de todos os níveis ou diferenças de graus num só Tempo, numa só Natureza. Essa noção de virtual deixa de ser vaga e imprecisa quando, a partir do monismo, se reencontra o dualismo, mas num outro plano que não aquele do pensamento da representação, ou aquele engendrado pela operação de ser midiática (inclusão/exclusiva). Esse dualismo reencontrado no plano de constituição é aquele que afirma a diferenciação como potência criadora, e não como limitação, e a diferença como positiva, e não negativa. Pois, desde que as linhas de atualização de cada grau (os indivíduos atuais) sejam relacionadas ao movimento que as produz, ao plano de constituição ontogenético, à virtualidade que nelas se atualizam (a individuação), então já não terá sentido algum as noções de limitação e oposição (o negativo) que só se aplicam aos termos atuais no plano empírico. O dualismo é reencontrado no plano de constituição ou de imanência e coexiste com o monismo. Ele se diz do movimento de diferenciação enquanto criação. “Quando a virtualidade se atualiza, se diferencia, se ‘desenvolve’, quando ela atualiza e desenvolve suas partes, ela o faz segundo linhas divergentes, mas cada uma delas corresponde a tal ou qual grau na totalidade virtual. Aí já não há todo coexistente; há somente linhas de atualização, sendo *umas sucessivas, outras simultâneas*, mas cada qual representando uma atualização do todo em uma direção e não se combinando com as outras linhas ou outras direções. Não obstante, cada uma das linhas corresponde a um dos graus que coexistem no virtual; a linha atualiza um nível do virtual, separando-o dos outros; ela encarna pontos notáveis do virtual, ignorando tudo o que se passa nos outros níveis. (...) E, por mais estreitamente que as linhas de atualização correspondam aos níveis ou graus virtuais de distensão ou contração, não é o caso de acreditar que elas se contentem em decalcá-los, em reproduzi-los por simples semelhança, pois o que coexistia no virtual deixa de coexistir no atual e se distribui em linhas ou partes não somáveis, cada uma das quais retém o todo, mas sob um certo aspecto, sob um certo ponto de vista. E mais: tais linhas de diferenciação são verdadeiramente criadoras; elas

processos ontogenéticos que criam o super-homem como forma superior do que é, a partir do homem como aquilo que deve ser superado. A Comunidade Imidiática é aquela dos super-homens, de uma *raça distante*, de um *povo por vir*.

Rimbaud foi aquele que empreendeu a guerra ontogenética e político-comunitária. Viveu o nihilismo em seu próprio corpo. Foi o último o homem e o homem que quer morrer. Viveu a sua temporada no inferno. Rompeu com todas as linhas demasiado humanas que o constituíam para alcançar o plano constitutivo que dá as linhas potenciais para novíssimos nascimentos. E, no entanto, declara: “No final, pedirei perdão por ter vivido de mentiras”. Mentiras ou todas as ilusões constitutivas produzidas pela máquina midiática e que cada um vive no vir a ser da existência como a própria história do mais longo erro, ou seja, cada vida singular, capturada pelo Grande Comunicante, é como que o desdobramento da *antropogênese*, da comunidade midiática. Rimbaud, tendo rompido com essa história, devolve a sua existência a potência do devir. Aquele que já não pode ser incluído nem excluído, passa a pertencer a uma comunidade absolutamente nova, imediatamente nova. Aos membros dessa comunidade, Rimbaud perde perdão por ter vivido das ilusões midiáticas, como modo do homem que quer morrer dizer que se continue a luta, anunciando o super-homem, uma raça distante, mas imediatamente comum àqueles que souberam morrer como meio de superar a si mesmo para conquistar um segundo nascimento, *homo tantum*. H. Miller nos fala das *esplendidas cidades* da Comunidade Imidiática, quando pergunta a quem Rimbaud terá pedido perdão. Com quem e como se comunica ele?

---

só atualizam por invenção; nessas condições, elas criam o representante físico, vital e psíquico do nível ontológico que elas encarnam” (Idem: p.81-2). Veremos a seguir que a Comunidade Imidiática implica uma abertura do espírito (cérebro-imidiático) para a experimentação desses diferentes níveis (estratos) a maneira de um duplo movimento de transversalização e de singularização da existência que passa a ganhar consistência a partir do virtual.

Certamente não a seus atormentadores. Nem à era que repudiou. (...) *A quem, então?* Digamos logo – a seus pares, àqueles que o sucederiam e continuariam a grande luta. Não é a nós que pede desculpas, nem mesmo a Deus, mas aos homens do futuro que o receberão de braços abertos quando todos nós entrarmos nas ‘esplendidas cidades’. Esses são os homens ‘de uma raça distante’ a quem oferece adesão e considera seus autênticos ancestrais. (...) São homens do espírito e a eles sente-se ligado não por antecedentes (...), mas pelo espírito. Nasceu num vácuo e se comunica com eles através do vácuo. *Nós* escutamos apenas as repercussões. Nos maravilhamos com os sons dessa língua estranha. Nada sabemos da alegria e da convicção que animaram essa bárbara confabulação (MILLER: 1983, p.67).

A Comunidade Imidiática se diz de todos aqueles que exercem a política do novo como conjuntos de práticas ontogenéticas que fazem do vir a ser da existência a afirmação absoluta do devir, da vida. A comunicação imidiática consiste nessa experimentação do próprio plano de imanência – o Virtual – como aquilo que é desdobrado por cada existência singular em seu vir a ser (individuação ou diferenciação criadora). A pertença comunitária, nesse plano, designa a coexistência de uma infinidade de existências, enquanto durações singulares, durando numa única duração cósmica. As três grandes comunidades que compõem essa duração são expressas pelos grandes estratos: o físico-químico, o orgânico e o antropomórfico. De um estrato para o outro não há passagem por graus de perfeição.

Trata-se de um só e mesmo Plano Comum de Imanência ou Mecanosfera, Plano de Consistência<sup>47</sup>.

O super-homem é aquele que tem uma experiência de travessia pelas diferentes durações, aquele que constitui na travessia uma Comunidade Imidiática como expressão viva de seu amor pelo cosmo – injecto ou cérebro-imidiático cujo exercício dá consistência a um registro de imanência (código flutuante) que é propriamente aquele de uma ciência anômala<sup>48</sup>. Cada membro dessa comunidade constitui um conjunto de traços intensivos que

---

<sup>47</sup> “(...) é difícil expor o sistema dos estratos sem parecer introduzir entre eles uma espécie de evolução cósmica ou mesmo espiritual, como se eles se ordenassem em estágios e passassem por graus de perfeição. Entretanto, não é nada disso (...) Não há biosfera, noosfera, por toda parte só há uma única e mesma Mecanosfera” (DELEUZE & GUATTARI: 1995, p.86). Essas belas páginas de Mil Platôs nos dão elementos preciosos para pensar a comunicação imidiática como aquela que pode tornar sensível o funcionamento da Mecanosfera ou do Plano Comum de Imanência. Com efeito, as passagens de um estrato para outros não são compreendidos em termos de mediações, mas somente em termos imediatos. Por toda parte o que há é criação e invenção por diferença, nunca reprodução e decalque por semelhança. “Se considerarmos, primeiramente, os estratos por si mesmos, não poderemos dizer que um seja menos organizado que outro. Mesmo o que serve: não há ordem fixa, e um estrato pode servir de substrato direto a um outro independentemente dos intermediários que se poderia julgar necessários do ponto de vista dos estágios e dos graus (por exemplo, setores microfísicos como substrato imediato de fenômenos orgânicos). Ou, então, a ordem aparente pode ser invertida e fenômenos tecnológicos ou culturais serem um bom húmus, uma boa sopa para o desenvolvimento dos insetos, bactérias, micróbios ou mesmo partículas. A idade industrial definida como idade dos insetos... Hoje em dia, pior ainda: não se pode mais dizer de antemão qual estrato comunica com tal outro, nem que sentido. (...) Se, por outro lado, considera-se o plano de consistência, percebe-se que ele é percorrido pelas coisas e signos mais heteróclitos: um fragmento semiótico avizinha-se de uma interação química, um elétron percute uma linguagem, um buraco negro capta uma mensagem genética, uma cristalização tem uma paixão, a vespa e a orquídea atravessam uma letra... Não é ‘como’, não é ‘como um elétron’, ‘como uma interação’ etc. O plano de consistência é a abolição de qualquer metáfora; tudo o que consiste é Real” (Idem: p.86-7). Por fim, não se deve procurar determinações empíricas ou atuais para o plano de consistência, procurar uma Imagem do Plano; isso é justamente operar por mediação, decalcando o plano de uma imagem possível que foi nele retroprojetada – o plano decalcado de um estrato, por semelhança, dá origem a todas àquelas dicotomias que opõem ser e devir, natureza e cultura, que contaminam a filosofia e a ciência e criam imperialismos como o do signo que reza haver um sistema de signos atravessando o conjunto dos estratos. Muito menos fazer dele um conjunto indiferenciado, um informal. O Plano sem Imagem tem determinações próprias que são aquelas do virtual, da imanência, da diferença em si e da repetição para si. O Plano opera por imediação pois é criação contínua e imanente àquilo que cria. É preciso, a partir do monismo que une o plano e os estratos, encontrar um dualismo superior que afirme a imanência e a diferenciação como criação. “Precisamente, não podemos nos contentar com um dualismo ou com uma oposição sumária entre os estratos e o plano de consistência desestratificado. É que os próprios estratos são animados e definidos por velocidades de desterritorialização relativa; mais que isso, a desterritorialização absoluta aí está desde o começo, e os estratos são recaídas, espessamentos num plano de consistência por toda parte presente, por toda parte primeiro, sempre imanente” (Idem: p.87).

<sup>48</sup> E. Alliez fala de um darwinismo molecular ou vitalismo universal como aquele que determina “o ponto de vista a partir do qual ciência e filosofia travam uma relação (...) que toma Spinoza ‘pelo meio’, em sua parte anexata e entretanto absolutamente rigorosa”; perspectiva que é capaz de responder “às três exigências mínimas, sem as quais é doravante impossível pensar o universo: irreversibilidade, acontecimento, novas

atualiza singularmente a travessia do Virtual, da Mecanosfera. A máquina imidiática designa a abertura da existência para a imanência do virtual, para a potência da vida, de duas maneiras, que foram expostas rigorosamente, por Guattari, como dupla capacidade de singularização e de transversalização.

Esta dupla capacidade dos traços intensivos de singularizar e de transversalizar a existência, de lhe conferir, por um lado uma persistência local e, por outro, uma consistência transversalista – uma transistência – não pode ser plenamente captada pelos modos racionais de conhecimento discursivo. Ela só pode ser dada através de uma apreensão da ordem do afecto; uma captura transferencial global. O mais universal se encontra aqui ligado à facticidade a mais contingente; a mais solta das amarras ordinárias do sentido se encontra aqui ancorada à finitude do ser-aí (GUATTARI: 1998, p.180).

Cada membro da Comunidade Imidiática, portanto, se define como um transistente singular cuja identidade é o efeito do máximo desdobramento da diferença (individuação criadora), ao contrário da Comunidade Midiática Democrática em que a individualidade diferenciada é o produto estatístico, a recursividade de uma só identidade calculada na ordem do possível (individualismo reprodutivo). As condições dessa abertura para a transistência singular, para a comunidade imidiática, não é dada pelos modos de

---

coerências tendendo a instaurar uma *comunicação* direta entre o microfísico e o cósmico” (1994: p.67). Sublinhamos o termo comunicação para ressaltar sua importância para o exercício de uma operação de ser imidiática cujas orientações definem um conjunto de práticas ontogenéticas como política do novo. A ciência anômala como ciência dos devires da matéria dá um sentido absolutamente rigoroso para materialismo histórico. Sobre essa relação entre uma ciência do sensível e um materialismo histórico com determinações próprias de imanência ver “DELEUZE, Gilles. Péricles et Verdi: La Philosophie de François Châtelet. Les Éditions de Minuit: Paris, 1988”.

conhecimento racionais, como a afirma Guattari. Desse modo, essas condições apelam para uma política do novo como para uma ciência anômala, único modo de realizar rigorosamente a abertura. Trata-se daquela perspectiva extemporânea que toma a filosofia, a ciência e a arte como expressão de um construtivismo radical exercido por um autômato espiritual (o Eu-rachado como cérebro-sujeito). Pensamos que uma expressão consistente desse construtivismo foi dada por Alliez sob a rubrica de onto-etologia como sendo aquilo “que se determina, aqui, quando ao *‘sinto’ do cérebro como arte*, em seus efeitos sobre o *‘concebo’ do cérebro como filosofia* – como no jogo de relações que se estabelece com o *ejecto do ‘funciono’ do cérebro como ciência*” (1994: p.59).

A onto-etologia, como ciência anômala e política do novo, pode ser compreendida como comunicação imidiática, aquela que constitui uma comunidade imediata entre o pensamento (força) e a vida (potência). A comunidade imidiática de criadores é aquela em que a filosofia, a arte e a ciência se articulam numa nova aliança que faz delas os modos de abertura da existência para a imanência da Vida. A nova aliança é plenamente estabelecida pela imidiação no que esta realiza o principal do que cabe á onto-etologia, tal como Alliez a concebe a partir de “O que é a filosofia?” de Deleuze e Guattari.

Propomos chamar de onto-etologia ao estabelecimento de um plano de imanência tal que, *sendo o devir e a multiplicidade uma única e mesma coisa, o devir não tenha mais sujeito distinto de si mesmo* e carregue consigo o pensamento como heterogênese da natureza. Plano de natureza. É o plano de natureza que dá o ‘há’ onde penetrar para buscar seria criar (o cérebro): devir conceitual da filosofia que determina os objetos mentais como seres reais (...); devir sensível da arte que

compõe seres de sensação excedendo todo vivido, ricos de todos os campos de possível; devir natureza de um caos referido que a ciência não coordena sem mergulhar num potencial caótico que força a enfrentar todo tipo de flutuações e bifurcações (ALLIEZ: 1994, p.65).

A imidiação como prática ou política ontogenética consiste na articulação das condições que tornam real a experiência da imanência (do plano de constituição). Tais condições são aquelas forças pelas quais se opera, triplamente, o tornar imanente a natureza, ou seja, o tornar sensível a Vida: *concebo, sinto e funciono do cérebro-imidiático*. São esses os modos pelos quais cada membro da Comunidade Imidiática realizam sua transistência singular no que o vir a ser de suas existências são sucessivos conjuntos de traços intensivos que acontecimentalizam sua travessia imediata pela Mecanosfera ou Duração Comum. Esses conjuntos de “sinto”, de “funciono” e de “concebo” realizados pelo cérebro (sintetizador real-comunicacional) são verdadeiras cristalizações do virtual. Enfim, o cérebro-sujeito realiza a Comunidade Imidiática toda vez que a própria abertura realiza a emoção criadora numa prática.

A emoção criadora é a gênese da intuição na inteligência. Portanto, se o homem acede à totalidade criadora aberta, é por agir, é por criar, mais do que por contemplar. (...) Por isso, mais profundamente que os filósofos, as grandes almas são as dos artistas e dos místicos (...) No limite, é o místico que goza de toda criação, o que dela inventa uma expressão que é tanto mais adequada quanto mais dinâmica (DELEUZE: 1999, p.91).

A comunicação imidiática é, verdadeiramente, o misticismo de uma nova e eterna aliança entre o pensamento e a vida, como condição para a realização de uma comunidade de tipo superior, diferente por natureza, cósmica e amorosa, tanto mais quanto é aquela cujo Natal é a Terra – a comunidade de um Povo impensável, indecível, inimaginável e indesejável por viver o Desejo, o coração da matéria, o Impulso Vital como aquilo que só pode ser vivido imediatamente, que não pode ser vivido a não ser que seja criado. Prática de resistência, única a anular a *lex* por tornar sensível um maior que o Grande; vida experimental, única a tornar indiscernível bíos e zoé.

## Coda

“Uma música nova como discordância, e como *acorde* discordante; a fonte do tempo”, é como Deleuze (1996: p.67) se refere à Crítica da Faculdade de Julgar de Kant, ao inverso da Crítica da Razão Pura, cujo tema era a “separação que reúne”. É o mesmo em relação a constituição de comunidade entre o pensamento e a vida: na diferença pura que constitui um e outro, não vemos somente a máxima potência da repetição, senão a força suprema de um diferenciador da diferença, a potência de um comum que se diz do desigual, enquanto acorde discordante – é isso a máquina imidiática. A mediação, pelo contrário, instaura uma diferença fundamental entre o pensamento e a vida, mas para a vestir com a indumentária da *cesura*, enquanto falha que tornará possível qualquer pertença, enquanto separação que reúne.

A comunicação imidiática, implicando em sua operação a primeira e a segunda síntese do tempo, exige o ultrapassamento de uma e de outra em direção de um terceiro tempo, que Deleuze descobre a partir de sua avaliação do eu passivo, ou seja, a sensação como passividade sintética, como contemplação-contração. Essa avaliação decorre de uma saída do kantismo por uma estranha via, um desvio chamado Hölderlin. O terceiro tempo retoma a descoberta hölderliniana da forma vazia do tempo puro, vazio no qual se dá continuamente a afirmação da Morte de Deus e do Eu rachado.

A fórmula “O tempo está fora dos eixos” de Hamlet esclarece a terceira síntese do tempo. O eixo é o *cardo*, isto é, aquilo que assegura a subordinação do tempo aos pontos cardinais “por onde passam os movimentos periódicos que ele mede (o tempo, número do

movimento, para a alma tanto quanto para o mundo)” (DELEUZE: 1988, p.155). São os eixos do tempo a garantia da identidade do Eu, pois primeiramente são eles a unidade do próprio Deus. A diferença é instaurada, nesse caso, por uma cesura cuja operação consiste em legitimar o restabelecimento da unidade e da identidade sobre o caos pressuposto. A cesura aparece, portanto, como operador termodinâmico de reversibilidade. Estamos no plexo da maquinaria midiática a produzir *comunidade* a partir da separação que reúne – a *cesura midiática*.

Contudo, o tempo fora dos eixos é liberado da figura circular, termodinâmica e reversível. Quebrando sua relação com o movimento, o tempo enlouquecido se descobre como “forma vazia e pura”. O círculo do tempo se desenrola, em vez de alguma coisa se desenrolar nele.

Ele deixa de ser cardinal e se torna ordinal, uma pura *ordem* do tempo. Hölderlin dizia que ele pára de ‘rimar’, porque se distribui desigualmente de uma parte e de outra de uma ‘cesura’ segundo a qual início e fim já não coincidem. Podemos definir a ordem do tempo como sendo esta distribuição puramente formal do desigual em função de uma cesura (Idem).

Início e fim já não rimam, passado e futuro não coincidem devido a uma cesura e, no entanto, quanta diferença entre a cesura apontada por Hölderlin e aquela propriamente midiática. A partir do desvio de Hölderlin estabelecido no kantismo, passado e futuro deixam de ser determinações empíricas do tempo, para se tornarem as “características formais e fixas” da síntese estática do tempo como ordem *a priori* ou terceiro tempo. Essa

síntese é estática porque o tempo não mais se subordina ao movimento, designando a forma imutável da mudança mais radical. A cesura constitui um antes e um depois como ponto de nascimento da rachadura do Eu.

Não somente pela forma vazia, o tempo se define por um *conjunto* e uma *série*, afirma Deleuze. Primeiramente, é um conjunto do tempo que a cesura implica, pois esta deve ser determinada na imagem de “um acontecimento único e formidável” que seja adequado ao tempo inteiro. Essa imagem, que reúne o conjunto o tempo, é tida em função das partes desiguais que reúne, mas que só reúne enquanto desiguais. Tal conjunto torna possível, em segundo lugar, uma série do tempo, pois a imagem opera uma distribuição no desigual. Há um primeiro tempo em que a ação aparece, em sua imagem, como “grande demais para mim”: tirar o tempo dos eixos, despedaçar o sol, matar Deus ou o pai. É a definição *a priori* do passado que temos nessa imagem. Não se trata de saber se a ação se realizou ou não (critério empírico de distribuição do passado, presente e futuro), mas da imagem de um acontecimento grande demais (passado puro *a priori*). O segundo tempo é aquele da cesura. Deleuze se refere a ele como “o presente da metamorfose, o devir-igual à ação” (Idem: p.156). Trata-se da projeção de um eu ideal na imagem da ação, quando o herói (Édipo, Hamlet) se torna capaz da ação. O terceiro tempo é a descoberta do futuro como coerência secreta do acontecimento que exclui a do eu, volta-se “contra o eu que se lhe tornou igual, projetando-o em mil pedaços, como se o gerador do novo mundo fosse arrebatado e dissipado pelo fragmento daquilo que ele faz nascer no múltiplo” (Idem: p.157). É Nietzsche maravilhado pela descoberta do eterno retorno, em que o movimento cósmico da repetição dissolve a estabilidade dos seres, assim como a do eu, a da pessoa e a do mundo, fazendo retornar a diferença. A abertura do Ser à diferença faz do eterno retorno a forma superior de tudo o que é.

É a própria natureza da cesura que muda de natureza no eterno retorno. Não mais significando uma falta, uma separação – de qualquer modo, uma negação – cesura passa a ter uma força positiva e afirmativa, pois designa a Diferença, não mais como diferença empírica entre duas determinações (negação), senão como “Diferença transcendental entre A determinação e o que ela determina – não mais como diferença exterior que separa, mas Diferença interna e que relaciona a priori o ser e o pensamento um ao outro” (Idem: p.151).

Já não estamos no plano da diferença exterior como separação que reúne, ou seja, saímos de um mundo em que a comunicação entre o pensamento e a vida era determinada pelo juízo de Deus, ou antes, pela operação de ser mediática. A diferença pura e interna, enfim, a diferença imanente e produtiva constitui o Fora como experiência, o Transcendental como empirismo, o Materialismo como especulação. Filosofia primeira, ciência anômala e arte da vida são uma só e mesma coisa: experiência comunitária imediata do plano de imanência, da forma pura e vazia do tempo (a fonte), do campo ontogénico.

Quando a vida e o pensamento interiorizam a diferença, a cesura define a mais alta potência comunicacional de um acorde discordante que se apresenta como terceira síntese do tempo. Não mais a linha da primeira síntese, a fundação linear do tempo constituindo o *presente vivo* dos infinitos Hábitos enquanto multiplicidade de durações existentes, cada qual com seu código singular. Tampouco o círculo da segunda síntese, o fundamento circular do tempo em que o passado puro da Memória faz com que o presente passe, sendo, todavia, coexistente com o presente que ele faz passar; passado que contém as infinitas durações coexistentes e cuja passagem de uma ordem de diferença (nível ou estrato) para outra, de uma duração para outra, implica um *código flutuante* (estratificação/desestratificação). A terceira síntese do tempo desfaz-se do círculo e da linha e, enquanto ordem do tempo, ela o faz “em proveito de um círculo menos simples e muito

mais secreto, muito mais tortuoso, mais nebuloso, círculo eternamente excêntrico, círculo descentrado da diferença” (Idem: p.158-9). O terceiro tempo como forma pura e vazia é o círculo do Outro ou a espiral pela qual o “uma vez por todas” da ordem só existe para o “todas as vezes”. “A extrema formalidade só existe para um informal excessivo (o *Unförmliche* de Hölderlin). É assim que o fundamento foi ultrapassado em direção a um sem-fundo, a-fundamento universal que gira em si mesmo e só faz retornar o por-vir” (Idem: p.159).

É preciso deixar a repetição do Hábito e o código individual (de cada duração ou Hábito) da primeira síntese, assim como a repetição da Memória e o código flutuante (de uma duração para outra), para alcançar a repetição do Eterno retorno e a comunidade imidiática (do futuro criador). Servir-se da repetição do hábito e da repetição da memória, mas de modo a partir delas como algo que se deixa pelo caminho em nome da repetição que, para si-mesma, é diferença em si-mesma. “A repetição régia é a do futuro, que subordina as duas outras e as destitui de sua autonomia. (...) fazer da repetição a categoria do futuro” (Idem: p.161).

Uma comunidade imediata entre o pensamento e a vida caracteriza não o solo da fundação, nem o céu do fundamento, mas o tempo do a-fundamento universal. O Eterno Retorno é a ordem do tempo que libera o presente de sua submissão ao antigo e faz do presente e do passado os instrumentos para a criação afirmativa do futuro. No encontro do pensamento com a vida, há repetição, há comunicação, mas o pensamento não mais submete a vida se erigindo como princípio e identidade suprema, ao passo que despoticiza a vida por meio da cesura que instaura diferenças puramente exteriores. Essa é a operação midiática propriamente dita. No eterno retorno, o pensamento e a vida interiorizam a diferença pura e, em seu encontro, há um acorde discordante pelo qual

ambos constituem comunidade imediata no seio da repetição que é diferença. A operação imidiática do eterno retorno, da repetição da diferença, faz com que a comunicação imediata do pensamento com a vida seja produção de futuro, do absolutamente novo, do sempre novo. É o mesmo dizer que o futuro é a Comunidade Imidiática do Natal sobre a Terra.

O elemento dessa repetição do eterno retorno não é nem o código propriamente dito, nem o código flutuante, mas a mais-valia de código. O encontro ocursivo como flutuação implica a mais-valia de código, para que a passagem não seja somente de um nível para um outro da memória (código flutuante da segunda síntese), mas ultrapassamento do segundo tempo em direção da terceira síntese. A mais-valia de código aparece nas experimentações conceituais do “Anti-Édipo” de Deleuze e Guattari. Derrubando com uma mão a tese vitalista e com outra a tese mecanicista, ou seja, se contrapondo radicalmente a oposição entre o vivo e a máquina, entre o organismo e o mecanismo, esses pensadores (resgatando o pensamento de Samuel Butler) oferecem a noção de máquina desejante. O vivo é maquinado e a máquina é viva. Não há oposição possível. São as máquinas desejantes que operam continuamente na Natureza e por elas há uma “comunicação dos inconscientes”. O fenômeno da mais-valia de código ocorre “quando uma parte de máquina capta no seu próprio código um fragmento de código de uma outra máquina, e se reproduz assim, graças a uma parte de uma outra máquina” (1976: p.361). Por isso, Butler dizia que o zangão faz parte do sistema reprodutor do trevo, assim como na relação da vespa macho com a orquídea. A comunicação dos inconscientes implica uma comunidade imidiática das máquinas desejantes, pela qual há imanência da máquina e do vivo. O darwinismo molecular de Deleuze e Guattari põe o conceito em relação direta com a terra, o pensamento em comunicação imediata com a vida, numa só comunidade unívoca das

máquinas desejanter. Cada ser individuado e atual, pessoa, corpo, idéia ou objeto, se compõe de “uma conjunção de fluxos de vida e de sociedade que esse corpo, essa pessoa interceptam, recebem e emitem, sempre nunca campo biológico, social, histórico em que estamos mergulhados e com o qual comunicamos” (Idem: p.371).

É desse modo que a comunidade imidiática tem no amor pleno o seu acorde discordante. Fazemos amor com mundos na medida em que cada ser atual, pessoa ou coisa, molécula ou nebulosa, nada é senão ponto de conexão, de disjunção e de conjunção de fluxos. Amor excessivo que nos coloca na matéria intensiva, lá onde está o desejo imanente, é por ele que se tornam sensíveis as máquinas desejanter e sua Natureza. Nesse plano, a evolução é dita a-paralela e se faz por amor imidiático e não por genealogia que é, propriamente, a operação midiática incidindo sobre o plano da sexualidade, subordinando-a à reprodução. A genealogia é o amor midiático, a sexualidade maquinada pela operação midiática. A antropogênese define-se por uma linha de evolução que subordina a sexualidade à reprodução.

No entanto, temos na antropogênese tão somente uma “formação molar”, “estatística”, que se caracteriza por forças e relações de forças cristalizadas em formas que reagem sobre as forças imediatas e fluxos componentes do plano de imanência. Esse plano, ao contrário da formação molar que se forma nele, apesar de reagir sobre ele, se constitui de singularidades – ele é molecular. Em sua imanência, as máquinas desejanter (forças) constituem uma comunidade amorosa na qual a sexualidade se encontra por toda parte não subjugada pela reprodução. Evolução a-paralela ou molecular por amores abomináveis ou imidiáticos.

Os esquemas de evolução não se fariam mais somente segundo modelos de descendência arborescente, indo do menos diferenciado ao mais diferenciado, mas segundo um rizoma que opera imediatamente no heterogêneo e salta da linha já diferenciada a uma outra. (...) Comunicações transversais entre linhas diferenciadas embaralham as árvores genealógicas (DELEUZE & GUATTARI: 1995, p.19-20).

A repetição no eterno retorno se caracteriza pela mais-valia de código, a qual se produz num plano em que o amor é invenção e ato de criação, nunca reprodução. O amor como comunicação imediata é, na verdade, já um efeito da mais-valia de código continuamente produzida e produtiva numa comunidade que é o próprio Plano da Natureza. Nesse plano, a comunicação imediata não vai de um ponto a um contraponto somente, de uma aranha a uma mosca, de um corpo a um veneno, enfim, ela não se atém à composição de relações entre coisas diferentes, sejam relações que convém ou que não convém, que compõem ou que destroem um dos elementos envolvidos ou ambos. Ela trata das composições entre forças ou indivíduos para formar uma potência superior, ao infinito. Dado que o corpo é imediatamente as relações extensas de velocidade e de lentidão, assim como os poderes intensos de afetar e de ser afetado, a comunicação imidiática, seguindo o espírito da Etologia superior, apontada por Deleuze a partir do espinosismo, define a cada momento como compor as potencias (intensidade) e as velocidades (extensidade) de modo a constituir “um mundo cada vez mais amplo e intenso”. “Plano de composição musical, plano da Natureza, na medida em que esta é o Indivíduo o mais intenso e o mais amplo cujas partes variam de uma infinidade de maneiras” (DELEUZE: 2002, p.131).

Um corpo seja ele qual for, corpo sonoro ou social, corpo geológico ou orgânico, é constituído de poderes de afetar e de ser afetado, que é a sua “latitude”, quanto de relações de velocidade e de lentidão, que é sua “longitude”. Deleuze afirma que se pode estabelecer, com isso, a cartografia dos corpos. “O conjunto das longitudes e das latitudes constitui a Natureza, o plano de imanência ou de consistência, sempre variável” (Idem: p.133).

É pelas latitudes e longitudes que nos damos a conhecer a gênese dos corpos, mas como este que conhece é também um corpo, suas idéias tantos outros corpos, assim como seu ato de conhecer implica, portanto, latitudes e longitudes, então não há mais distância entre o Pensamento e a Vida. A comunicação imidiática produz saber ontogenético. A filosofia, a ciência e a arte são os modos de ontogênese do pensamento enquanto experimentação da vida. O cérebro-imidiático se mantém como Cesura ou Diferença interna que relaciona Pensamento e Natureza, *Physis* e *Noûs*, como as duas faces do plano de imanência. Uma só heterogênese comunicacional ou esquizogênese comunitária. Os três modos do pensamento, enquanto experimentações vivas do plano de imanência, consistem, em si mesmos tal como se dão suas montagens, em cartografias ontogénicas do plano – quer dizer, eles são imídias ou comunicados imidiáticos. Mesmo a operação de ser imidiática se constitui de comunicados imidiáticos, mas para, em seguida, reagir sobre o plano do qual depende para torná-lo impossível, inominável, impensável. Não há nada de novo nisso. Alain De Libera mostra como a mística renana, resgatando o neoplatonismo, afirmava uma verdadeira comunidade entre o pensamento e a vida, a maneira de “uma complementaridade necessária entre a filosofia do intelecto e a filosofia da natureza” (comunidade imidiática), assim como denuncia, por meio de um gesto ontológico, “a falsa comunidade da analogia lógica” como sendo “baseada numa comunicação real, na própria univocidade da comunicação do ser divino no mundo das formas e dos conceitos das

formas” (De Libera citado em ALLIEZ: 1994, p.59, nota 30). A “falsa comunidade da analogia lógica” não é senão aquela produzida pela máquina midiática, mas esta depende da “comunicação real” do “ser divino do mundo”, a Natureza, e dos “conceitos das formas”, o Pensamento, dela se alimenta na medida em que dela se livra por meio da inclusão exclusiva, da separação que reúne. A mística renana põe claro diante de nossos olhos dois modos de comunalidade, sendo que um deles, o falso, se mantém da subtração da potência do outro, o real. A mística renana é uma imídia, uma cartografia ontogenética ou comunicado imidiático.

A maquinaria midiática só pode manter a humanidade, a antropogênese, na medida em que se alimenta do plano de imanência onde se dá o vir-a-ser da existência, a individuação do ser. É individuando seres mediados, o *homo sapiens*, que ela submete o vir-a-ser da existência ao devir de um existente midiático, como imagem possível do *homo sapiens*, cuja variação e diversidade se desdobra em grandes formações psico-sociais, as hordas primitivas, as civilizações e as hiper-hordas globais. Desse modo, é no nível de cada vida singular que ganhamos ou perdemos batalhas na guerra ontogenética, que nos liberamos ou nos submetemos à “abstração real”, seguindo a termo de Sloterdijk. Não se trata de alienação e ideologia (superestrutura), mas de máquinas que produzem, abstrações reais, máquinas abstrato-concretas, vivas e desejanter<sup>49</sup>. Ninguém melhor do que H. Miller para tornar sensíveis tais máquinas, que foram aquelas vistas por Rimbaud: “Vê o patrão e o escravo, o juiz e o criminoso, o rebelde e o conformista contidos pelo mesmo jugo: esse é o

---

<sup>49</sup> Em 1980, Mil Platôs já chamava atenção para todo esforço de “enfiar significante na infra-estrutura” ou “falo na economia política”, para a construção de grandes carros alegóricos conceituais na segunda metade do século XX. Isso já aparecia para Deleuze e Guattari como algo que nasceu cansado. Pensamos que noções como a de alienação e a de ideologia, por exemplo, nunca foram suficientemente coisas, demasiadamente concretos para dar conta da comunicação: como dizem esses pensadores, “a ideologia é o conceito mais execrável que esconde todas as máquinas sociais efetivas” (1995: p.86).

Inferno deles, estarem presos uns aos outros com a ilusão de que diferem entre si” (1983: p.85).

A comunicação imidiática, como exercício político que precede o Ser, exige que se ultrapasse as parábolas políticas bem conhecidas em direção de um enfrentamento no próprio plano de constituição, onde o que está em jogo não são ideologias, porém máquinas e suas cartografias ontogenéticas cujas latitudes e longitudes não movem um grau no plano sem que tenhamos verdadeiras crises no devir da existência do humano na terra, seja para uma maior pressão molar da antropogênese (por meio da incrementação de antropotecnologias midiáticas, como a democracia e possíveis orientações de uso das novas tecnologias digitais e genéticas contemporâneas), seja para a abertura de linhas de fuga moleculares (por meio da constituição de campos ontogenéticos autônomos, para os quais a bio-informática está na ordem do dia).

Qual será então a figura do militante, do rebelde, nesse contexto de uma guerra ontogenética? O que os movimentos políticos podem dizer sobre isso? É frutuoso observar, nesse sentido, como Hardt e Negri sentem o militante na era do capitalismo em seu modo imperial.

A militância política revolucionária hoje, ao contrário, precisa redescobrir o que sempre foi a sua forma própria: atividade não representativa mas constituinte. (...) Militantes resistem criativamente ao comando imperial. Em outras palavras, a resistência está imediatamente ligada ao investimento constitutivo no reino biopolítico e à formação de aparatos cooperativos de produção de comunidade (2002: p.436-37).

É já um grande avanço que o movimento político esteja ontologicamente carregado com esses autores, mas pensamos que é preciso ir além por meio de uma inflexão imediata, pois nem a ontologia pode garantir que a resistência não seja reativa, ao contrário, ela o revela. Com efeito, o militante é aquele cuja atividade constituinte, por mais criativa que seja, está limitada por ser ela atribuível a um sujeito empírico constituído: sua atividade é constituinte em todos os âmbitos, menos quando se trata de quebrar aquela ilusão de que o militante e conformista se difere entre si, quando estão justamente no mesmo Inferno, como diz H. Miller. O militante ainda não é o pálido rebelde vivendo da ilusão de que difere do conformista, única a alimentar sua atividade, mesmo que ela deixe de ser destrutiva, vingativa e ressentida, para se tornar afirmativa, produtiva e alegre – ainda assim não se trata do mesmo lamento? Há extremos em que não é difícil ver o democrata e o militante de mãos dadas não pelas suas determinações empíricas e diferenças exteriores, obvias no grande telão em que um assiste ao outro, com acintes de ora em ora (as mídias, no sentido corrente do termo, alimentam e aumentam essas diferenças exteriores, mas no sentido de intensificar a ilusão, como operação midiática), mas pela determinação transcendental que os coloca numa só Comunidade Midiática, seja ela atualizada pelos circuitos dos Globetrotters e pelos participantes do Fórum Econômico, seja pelas posses como “cromossomos de sua futura organização” (Idem: p.434) e pelos acampados do Fórum Social. O militante de atividade constituinte e diferenciado do conformista fica ainda mais incluído pela exclusão quando lembramos, seguindo os próprios autores do Império, que a comunicação se tornou a “forma de produção capitalista” pela qual o capital pôde submeter a sociedade como um todo ao seu regime, suprimindo todas as alternativas possíveis, tantos outros mundos possíveis, em nada inferiores aqueles coloridos e animados pelos designers

e publicitários. “Se algum dia uma alternativa puder ser proposta, ela terá de surgir de dentro da sociedade da submissão real e demonstrar todas as contradições que existem no coração dela” (Idem: p.368). Como não ver, então, no militante o último ponto para além do qual é preciso instaurar a divergência, para que não fiquemos na lamentação ressentida, mesmo disfarçada de atividade constituinte e sorridente?

“É a tua bondade, a tua suprema bondade, que não quer lamentar-se e chorar; e o teu sorriso, contudo, ó minha alma, anela por lágrimas e atua trêmula boca, por soluços.

‘Não é todo pranto um lamento? E todo lamento, uma acusação?’

Assim falas a ti mesma, ó minha alma, e preferes, por isso, sorrir a desabafar o sofrimento –

Desabafar, numa torrente de lágrimas, o sofrimento que te causam a tua plenitude e a ânsia da videira pelo vindimador e pela tesoura do vindimador” (NIETZSCHE: Assim falou Zaratustra, p.229).

É o caso do militante em Hardt e Negri, que preferi sorrir a desabafar o sofrimento pela ânsia do pelo vindimador e sua tesoura. Pois realmente falta a cesura para instaurar a divergência, falta ao movimento político a tesoura para cortar a ilusão e liberar de vez a potência desperdiçada numa resistência que ainda é lamento e acusação sob sorrisos. A atividade constituinte não acede ao plano de constituição criador e fica presa a sujeitos empíricos criativos enquanto a tesoura não instaura a cesura na própria alma, onde estão mais perto um do outro o futuro e o passado.

É certo que Hardt e Negri vêem que participamos, “na pós-modernidade”, de uma “comunalidade mais radical e profunda” do que em qualquer outro período do capitalismo, tanto que produção significa construir “comunalidades de cooperação e comunicação”. Invocando Deleuze e Guattari, para quem a criação de conceitos é não somente operação epistemológica, mas também projeto ontológico, aqueles autores apontam a necessidade de uma nova noção de “comum”. “Construir conceitos significa fazer existir, na realidade, um projeto que é uma comunidade” (Idem: p.323). Mas não se construirá um novo conceito de comum senão partimos do plano em que o velho conceito foi traçado, para se sondar suas intensidades e linhas. Para além das formas já existentes do capitalismo, assim como da sua forma comunicacional-imperial, traçada por Hardt e Negri com a maior pertinência, é preciso ver o “comum” como operação de ser no plano de imanência. Sloterdijk nos parece mais consistente e instaura o ponto de inflexão necessário quando vê o comum como operação de ser midiática ou em suas próprias palavras, como “conceito inclusivo de espécie”, a comunidade como “acontecimento global” da “antropogênese. A uma operação de ser não se resiste, mesmo que seja afirmativamente. Ela maquina ou deixa de maquinar, ela começa ou não começa, ela cessa ou não cessa. A resistência militante só pode se desenvolver ainda no interior do devir de um existente constituído, mesmo que suas atividades sejam constituintes. A criação pura e imediata não realiza um possível, mas atualiza o virtual, faz o vir-a-ser da existência ser o esmo que o plano de imanência – Vontade de Potência.

A questão é da maior importância. Deleuze pôde dizer: “Criar não é comunicar mas resistir” (1993: p.179). Claro que a comunicação de que se trata nessa afirmação é a que remete a operação midiática, mas o que faz do ato de resistência algo que escape dessa operação precisamente? Somente podemos distinguir a criação intempestiva da criatividade

possível dos mediados e a resistência não tem passado do nível de uma exuberante criatividade de mundos possíveis, assim como a contra-mídia se atém a diferenças exteriores, honrando o prefixo “contra”, tão significativo, ao invés de focalizar a operação midiática como antropotecnologia. Estamos fartos de falsos criadores como Deleuze e Guattari estavam fartos dos falsos esquizos. Só nos dão novos ídolos. Quando colocamos o problema comunicacional no próprio plano de constituição e distinguimos duas formações ou duas maquinarias comunicacionais, a mediação (formação molar) e a imediação (formação molecular), foi para podermos afirmar: criar não é resistir, mas comunicar. Desde que se trate da operação imidiática. Toda criação verdadeira é uma abertura imediata para a Vida, um encontro intempestivo com a Natureza. A máquina midiática faz com que a antropogênese persista não só pela subtração da potência da vida, mas também da sua reatividade, do seu poder de resistência. É que a mediação se conserva pela separação, a operação de separar para reunir, de excluir para incluir. Por isso a mediação ser o triunfo da reatividade e da morte, pois morrer “consiste na separação, em não viver junto. Não significa simplesmente deixar de existir” (MILLER: 1983, p.90). Não é que o capitalismo tenha se tornado comunicacional, mas a Comunidade Midiática se torna cada vez mais intensa no plano de constituição e a antropogênese canaliza cada vez mais fluxos e forças desse plano, indo do molecular ao cósmico. O capitalismo informacional é a forma mais sofisticada de antropotecnologia midiática.

Mas a ilusão que recolhe os efeitos do que acontece sem os remeter às causas é, precisamente, a operação midiática produzindo continuamente a antropogênese. Para Espinosa, segundo Deleuze, a consciência está ligada a uma ilusão – ela é o próprio lugar da ilusão. “Não basta sequer dizer que a consciência gera ilusões: ela é inseparável da tripla ilusão que a *constitui*, ilusão da finalidade, ilusão da liberdade, ilusão teleológica” (2002:

p.26). A máquina midiática opera no pensamento de tal modo que não somente a vida se despoticiza ao separar-se do pensamento, mas o pensamento se desativa ao ser excluído da vida. Desta cesura midiática advém a consciência e o mundo, enfim, a falsa comunidade. O capitalismo não se tornou comunicacional, mas sua forma atual realiza o máximo dessa falsa comunidade, o máximo antropogênico. É a operação midiática que capitaliza planos nunca antes imagináveis, desde o mundo nanotecnológico até a biotecnologia, desde o plano semiótico até o plano do desejo, e todas as formas de biopoder, bastante contempladas por diversos autores. É bom que se evite qualquer decalque do tipo: *homo sapiens* = capitalista. A antropogênese não se assemelha àquilo que ela maquina.

A Comunicação Imidiática torna sensível uma guerra muito antiga, tanto quanto o homem, esse “animal político”, essa espécie “muito sábia, muito desnordeada” (SLOTERDIJK: 1999, p.93). É a guerra ontogenética em que o que está em jogo é a conservação da operação de ser midiática (a antropogênese), mesmo que de modo resistente, ou a abertura da existência para o vir-a-ser, para a criação. A operação de ser imidiática consiste num *operador de abertura*: o vindimador, a tesoura e a cesura. É a maior das guerras, a primeira e a última grande guerra do homem. Ela pode ser denominada pelo título de um livro porvir, talvez o mesmo sugerido por Sloterdijk, aquele sobre o “maior do que o Grande”: *A Horda Aberta e seus Inimigos*.

O operador de abertura é o “vidente” de que fala Nietzsche, o “espírito profético que percorre a alta serra entre dois mares” (NIETZSCHE: Assim falou Zaratustra, p.234), tal como uma “pesada nuvem” entre o passado e o futuro. No mar do passado o vidente contempla o barco dos humanos em confusão, a Comunidade Midiática como organização da separação que reúne se afundando. É o mar do passado agitado pelo mar do futuro; é o barco dos que, cansados, não podem “morrer nem viver”, sendo destruído pelo mar da

Vida. O vidente observa o desastre como uma iluminação, ele que soube viajar todo o mar do passado *no mesmo barco* dos homens e soube não naufragar com ele, ele que soube retornar.

Mas, uma vez que os desastres só são desastrosos para aqueles que os sofrem, enquanto podem ter iluminações para os que os sobrevivem e estudam, o mesmo será válido para o mundo da criação. O sonhador que retorna de sua viagem, se não naufragar no meio do caminho, poderá – e geralmente o faz – converter o colapso de sua tênue construção em outra coisa (MILLER: 1975, p.216).

O vidente retorna de sua viagem, mas miraculosamente ele retorna como que do mar do futuro, “grávido de coriscos que dizem Sim!”, percorrido por linhas de abertura imediata para a Vida, linhas de pensamento, funcionais, conceituais, afectivas, amorosas, políticas – mas sempre aberturas imidiáticas e comunais, neutras, impassíveis. “Bem-aventurado , porém, é aquele assim grávido! E, na verdade, cumpre que longamente paire sobre os montes, como trovada, aquele que, um dia, deverá acender a luz do futuro” (NIETZSCHE: Assim falou Zaratustra, p.234).

O operador de abertura imidiático deve ultrapassar o desastre da guerra ontogenética. A guerra é a superação do homem, mas deve ser superada tanto quanto o homem. Cada vez que uma abertura acende a luz do futuro, é a Comunidade Imidiática que se ilumina. A Horda Aberta e seus Inimigos é o romance mais lido nas Cidades Esplendidas das altas serranias, ou, ao contrário, é arquivado no Parque Humano onde já não há videntes. Na Comunidade Imidiática de pessoas voluntariamente dóceis, para aqueles que porventura vão

aos porões da humanidade pesquisar arquivos, como notou agudamente Sloterdijk, “é difícil evitar a impressão de que nossa vida é a confusa resposta a indagações de cuja origem há muito nos esquecemos” (2000: p.57). É da vida, posto que ela nunca deixa de cintilar, que vem o impulso para colocar problemas absolutamente novos, a problemática vida que se abre ao futuro.

## Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Ed. UFMG: Belo Horizonte, 2004.

ALLIEZ, Eric. *A assinatura do mundo: o que é a filosofia de Deleuze e Guattari?* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

\_\_\_\_\_. *Da impossibilidade da fenomenologia: sobre a filosofia francesa contemporânea*. Ed. 34: São Paulo, 1996.

ARTAUD, Antonin. *História vivida de Artaud-Momo*. Hiena Editora: Lisboa, 1995.

BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Jorge ZAHAR Ed.: Rio de Janeiro, 2004.

BERARD, Franco (BIFO). *O futuro da tecnosfera de rede*. Ed. Record: Rio de Janeiro/São Paulo, 2003.

\_\_\_\_\_. Prólogo do livro “A fábrica da infelicidade”. Disponibilizado no site [www.rizoma.net](http://www.rizoma.net).

BOUGNOUX, Daniel. *Introdução às ciências da informação e da comunicação*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1994.

CARDOSO, Adelino. *Leibniz, segundo a expressão*. Ed. ?, 1992.

CRAIA, Eladio. *A problemática ontológica em Gilles Deleuze*. Edunioeste: Cascavel, 2002.

CHERRY, Colin. *A comunicação humana*. Cultrix: São Paulo, 1973.

D'AMARAL, Márcio T. *Filosofia da comunicação*. Cultrix: São Paulo, 1979.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Editora Graal: Rio de Janeiro, 1988.

\_\_\_\_\_. O mistério de Ariana: “Sobre as quatro fórmulas poéticas que poderiam resumir a filosofia kantiana”. Ed. Veja: Lisboa, 1996.

\_\_\_\_\_. Bergsonismo. Ed. 34: Rio de Janeiro, 1999.

\_\_\_\_\_. Conversações 1972-1990. Ed. 34: Rio de Janeiro, 2000.

\_\_\_\_\_. Espinosa: filosofia prática. Ed. Escuta: São Paulo, 2002.

\_\_\_\_\_. Nietzsche. Edições 70: Lisboa.

\_\_\_\_\_. A imagem-tempo: Cinema 2. Ed. Brasiliense: São Paulo, 1990.

\_\_\_\_\_. A imanência: uma vida. Trad. Tomaz T. da Silva, disponibilizado em “A máquina da diferença” no site <http://www.ufgs.br/tomaz/imanencia.htm>, acessado em 20/10/02.

\_\_\_\_\_. O atual e o virtual. Ed. 34: Rio de Janeiro, 1997.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. O Anti-Édipo. Imago Editora: Rio de Janeiro, 1976.

\_\_\_\_\_. O que é a filosofia? Ed. Res: Porto, 1996.

\_\_\_\_\_. Mil Platôs vol.1. Ed. 34: Rio de Janeiro, 1995.

\_\_\_\_\_. Mil Platôs vol.3. Ed. 34: Rio de Janeiro, 1996.

FERRARA, Lucrecia D’Alessio. Epistemologia da comunicação: além do sujeito e aquém do objeto. Terceiro Seminário Interprogramas de Pós-Graduação em Comunicação da ECA-USP: 2002.

FILHO, Ciro M. O espelho e a máscara: o enigma da comunicação no caminho do meio. Discurso Editorial: São Paulo; Editora Ijuí: Ijuí, 2002.

FOGEL, Gilvan. Por que *não* teoria do conhecimento? Conhecer é criar. Cadernos Nietzsche 13, 2002.

GOMES, Mayra R. Repetição e diferença nas reflexões sobre comunicação. Ed. AnnaBlume: São Paulo, 2001.

GRANGER, Gilles. G. A ciência e as ciências. Ed. Unesp: São Paulo, 1994.

GUALANDI, Alberto. Deleuze. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 2003.

GUATTARI, Félix. Imagem-máquina. Ed. 34: Rio de Janeiro, 1998.

HARDT, Michael. Deleuze: um aprendizado em filosofia. Ed. 34: Rio de Janeiro, 1996.

HARDT, M. e NEGRI, A. Império. Ed. Record: São Paulo, 2002.

LOPES, Maria I. V. de. Pesquisa em comunicação. Edições Loyola: São Paulo, 2001.

MARTINO, Luiz C. Muitas & Poucas: a dupla personalidade das teorias da comunicação. Texto apresentado no XXVII INTERCOM – Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, realizado na PUC, Porto Alegre 30 de agosto a 3 de setembro de 2004 e enviado para e-mail pessoal pelo autor.

MILLER, Henry. Trópico de câncer. Ed. Nova Cultural: São Paulo, 1987.

\_\_\_\_\_. A crucificação encarnada: SEXUS. Ed. L&PM: Porto Alegre, 1975.

\_\_\_\_\_. A hora dos assassinos: um estudo sobre Rimbaud. Ed. L&PM: Porto Alegre, 1983.

NIETZSCHE, F. Obras Incompletas em Os Pensadores. Ed. Nova Cultural: São Paulo, 1999.

\_\_\_\_\_. Assim falou Zaratustra. Circulo do Livro S.A.

PARENTE, André org. Imagem-Máquina. Ed. 34: Rio de Janeiro, 1998.

PRIGOGINE, Ilya. Do ser ao devir: Íntegra de entrevistas Nomes de Deuses de Edmond Blattchen. Ed. UNESP: São Paulo; Ed. da Universidade Estadual do Pará: Belém, 2002.

ROLNIK, Suely. O ocaso da vítima: a criação se livra do cafetão e se junta com a resistência. Versão enviada para e-mail pessoal pela autora.

- SFEZ, Lucien. Crítica da comunicação. Edições Loyola: São Paulo, 1996.
- SIBILIA, Paula. O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais. Ed. Relume/Dumará: Rio de Janeiro, 2002.
- SLOTERDIJK, Peter. No mesmo barco: ensaio sobre a hiperpolítica. Ed. Estação Liberdade: São Paulo, 1999.
- \_\_\_\_\_. Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. E. Estação liberdade: São Paulo, 2000.
- SERRANO, Manuel M. Teoria de la comunicacion: I. Epistemologia y analisis de la referencia. Cuadernos de la comunicacion: Madrid, 1982.
- STENGERS, Isabelle. A invenção das ciências modernas. Ed. 34: São Paulo, 2002.
- THOM, René. Parábolas e Catástrofes. Editora Dom Quixote: Lisboa, 1985.
- VERTOV, Dziga. Resolução do Conselho dos Três, 10/04/1923. Tradução de Marcelle Python disponibilizada no site: <http://www.geocities.com/contracampo/dzigavertov.html>, acessado em 25/11/03.

## **Filmografia**

- VERTOV, Dziga. Um homem com uma câmera. Rússia, 1929.