



Comunicação e filosofia

Maria Cristina Franco Ferraz

UFF

Quando cruzamos a ponte que liga o Rio a Niterói, encontramos dois modos diversos de controle da livre passagem: nas cabines centrais do pedágio - prática de barrar a circulação há muito utilizada no Ocidente -, tem-se de deter o veículo para se proceder ao pagamento diretamente a outro indivíduo, e, uma vez efetuado tal pagamento, vê-se levantar a cancela que franqueia, enfim, a passagem. Nas duas extremidades da pista, no entanto, outros são os mecanismos acionados. Deve-se apenas ralentar o automóvel, e, sem necessidade de parada, olhos não-humanos lêem nossa "identidade" eletromagnética, codificada em um pequeno aparelho acoplado ao veículo a que já nos habituamos a acoplar nossos corpos, ampliando nossa potência de deslocamento. O pagamento é, então, efetuado por meio de uma transmissão de informações que percorre um novo plano de realidade: o campo virtual. Uma vez transmitidos adequadamente os dados, tem-se a permissão da passagem confirmada por um painel luminoso onde se apaga a palavra de ordem "Pare" e se acendem "Siga" e "Boa viagem". Levanta-se então a mesma cancela, que funciona, agora, como um resquício quase que supérfluo de um controle dos fluxos urbanos cada vez mais efetuado por tecnologias que operam em um espaço que nossos olhos não conseguem perceber. O pagamento se processa, analogamente, não mais através de uma moeda tangível, mas, via comunicação por ondas eletromagnéticas, realiza-se diretamente na conta bancária, em uma operação em que não mais intervêm necessariamente indivíduos, mas senhas, cifras de entrada em um sistema integrado de informação e transmissão de dados.

Curiosamente - e especialmente - a alteração do sistema de pedágio se dá pelas bordas, lateralmente, e tendemos a adotá-la,

a incorporá-la, a nos acostumarmos paulatinamente com ela sem refletirmos sobre as implicações postas em jogo por tal dispositivo. Ela se instala como que de maneira autolegitimada, apoiada que está em crenças estreitamente vinculadas à própria história do capitalismo ocidental: a de que, por exemplo, se trata de um progresso tecnológico (como tal, portanto, por si só legitimado), que permite uma maior rapidez dos fluxos não só urbanos como também financeiros. Implicitamente, associa-se o ganho de tempo a uma vantagem indiscutível, que não deixará sem dúvida de se refletir em uma melhora qualitativa da vida.

Essa sucinta descrição, acrescida das últimas observações, poderia sugerir que aqui se abre um discurso avesso aos avanços tecnológicos, em nome de um mundo supostamente mais humanizado, mais lento, mais próximo de uma temporalidade tida como natural e própria à humanidade. Não será, no entanto, essa a nossa perspectiva; trata-se, antes, de buscar um outro tipo de lentidão, que nada tem de natural; que, muito ao contrário, deve-se inventar como um salutar estranhamento face a novos automatismos, que tendem a ser passivamente absorvidos sobretudo por se incorporarem a crenças já bem disseminadas, tal como a da positividade inquestionável do avanço tecnológico. Crenças que a razão ocidental, associada a um modelo e modo de produção e circulação cada vez mais preponderantes, acaba fazendo passar como *telos* único e inevitável da humanidade. A lentidão procurada tampouco se pretende mais humanizadora do que a tecnologia, como se acreditássemos que a categoria “homem” preexistisse a suas formas historicamente configuradas. Buscar-se-á, antes, a ágil lentidão propiciadora de uma reflexão crítica e filosófica acerca das não tão evidentes implicações da introdução acelerada das novas tecnologias em nossas vidas. Com tais tecnologias, alteram-se radicalmente, nesse final de século, os paradigmas que constituem nossas percepções e experiências de mundo, nunca previamente dadas, sempre produzidas em determinada formação histórica. Trata-se, portanto, de tentar criar uma outra espécie de barreira, de estranhamento, que nos permitirá investigar de que modo estamos sendo constituídos, produzidos como novos e imprevisíveis modos de subjetivação, a partir da presença cada vez mais evidente do campo do virtual em nosso cotidiano.

Enquanto integrantes periféricos desse modelo hegemônico de desenvolvimento, seríamos como que naturalmente levados a tematizar determinadas questões mais consensualmente políticas. Poderíamos, por exemplo - e, aliás, com toda pertinência - discutir como a implantação das novas tecnologias, por si só, não implica a extinção de uma prática própria ao capitalismo: a da produção incessante de desigualdades. Em sua etapa contemporânea, tal prática parece, inclusive, ainda mais acentuada, além de implicada, de modo cínico e com toda a boa consciência, nos discursos e nas decisões de nossos governantes. Mas ainda aqui não vamos trilhar esse caminho como que previsível do pensamento, que tem apoiado sua perspectiva mais crítica sobre os meios de comunicação e informação, ao longo do século XX, levantando questões e as problematizando a partir de um quadro teórico herdeiro do marxismo. Não por este quadro estar equivocado ou superado, mas por ele não possibilitar uma tematização a nosso ver ainda mais radical das astúcias do capitalismo em sua fase pós-industrial contemporânea.

Assim, no caso acima descrito, por exemplo, não vamos centrar nossa discussão sobre o tipo de poder econômico que administra a ponte e gere nosso ir-e-vir urbano, e que se configura em um consórcio que foi apoiado financeiramente por um órgão do Estado, revelando uma das principais características do modelo de privatização brasileiro, em que o cidadão acaba pagando duas vezes. Tampouco pretendemos analisar o eventual controle das passagens que tal tecnologia permite, questão que, evidentemente, também tem sua pertinência e validade.

Importa aqui, para nós, engendrar um outro campo de investigação para o pensamento, entendendo as relações de poder próprias ao capitalismo como ainda mais sutis e eficazes, e seus objetivos como dotados daquilo que Michel Foucault caracterizou como uma "intencionalidade não subjetiva"¹ produtora de determinados modos de subjetivação. "Intencionalidade não subjetiva", ou seja: as táticas e dispositivos do poder, entendido como um campo múltiplo e instável de relações de forças, seriam atravessados por uma lógica, por cálculos bastante claros, por objetivos que, embora precisos e decodificáveis, não devem ser remetidos, como instância explicativa, a um sujeito "por trás", maquiavélico, a uma "classe dominante" localizável, mas a uma

rede de articulações, a estratégias que se encadeiam e se apóiam umas às outras de forma disseminada por todo o tecido social.

A maior vantagem desse tipo de perspectiva reside na possibilidade, por ela oferecida, de abrir novas frentes para o exercício do pensamento crítico. Pode-se então, por exemplo, inspirando-se nos instigantes trabalhos de Paul Virilio, tematizar de que modo as tecnologias têm constituído novas temporalidades que, por sua vez, incidem diretamente sobre o modo de perceber e experimentar o mundo, “interessantes” para sustentar um determinado regime de vida, para um sistema que vai-se fortalecendo à medida mesma em que produz as subjetividades que lhes são mais adequadas.

Não é à toa, por exemplo, que os estudiosos das afecções do psiquismo têm constatado, atualmente, uma grande incidência de estados de depressão, que podem ser associados a uma inadequação, a uma resistência (também ela não intencional) a um tipo de temporalidade dinâmica, atarefada, frenética, tomado como novo parâmetro de normalidade no âmbito do capitalismo contemporâneo. Procura-se, então, “curar” tais anomalias através de estimulantes, de uma farmacopéia antidepressiva que muito tem-se desenvolvido. O “deprimido”, evidentemente, não combina com o tipo arrogante, agressivo e narcisicamente reforçado que bem se adequa ao modelo empresarial.

Já na década de 1930 Graciliano Ramos tematizara brilhantemente, no romance *São Bernardo*, o descompasso entre um tempo dinâmico da apropriação, da produção capitalista e da exploração do trabalho, e a inesperada emergência de estados de angústia dilatadores do tempo, por conta do emperramento do rolo compressor em que se tornara Paulo Honório, narrador e protagonista do romance. Descompassos análogos têm hoje talvez uma de suas expressões mais claras nas novas doenças que vêm sendo codificadas, como, por exemplo, a chamada “síndrome do pânico”. Talvez aí também se inscrevam, no campo do saber clínico, subjetividades não ajustáveis à velocidade dos atuais fluxos urbanos, à clausura dos túneis e engarrafamentos em que se tem, usualmente, de se confinar nas megalópolis contemporâneas. Outras codificações de “doenças” entram, ao contrário, em declínio. No final do século XIX, as eufóricas e bufas afirmações de si do filósofo alemão Friedrich Nietzsche, especialmente em sua obra autobio-

gráfica, foram em geral interpretadas como indícios da loucura iminente, assimilada a uma forma de megalomania. Sem sugerir aqui qualquer espécie de paralelo - o que equivaleria a mais um mal-entendido a respeito da extraordinária aventura filosófica de Nietzsche -, chama a atenção o fato de que, no final do século XX, arrogantes e inflacionados egos passam não só a ser cortejados e estimulados pelos mídia, como também são muitas vezes escolhidos para dirigir empresas e até países.

Comentando, no livro *Conversações*², a passagem identificada por Michel Foucault das sociedades disciplinares, vinculadas ao capitalismo em sua fase industrial, às sociedades de controle contemporâneas, o filósofo Gilles Deleuze sintetiza a lógica e os mecanismos que caracterizam essas últimas.

Enquanto as sociedades disciplinares funcionavam sobretudo através da técnica do confinamento (família, escola, fábrica, caserna, hospital, prisão), no capitalismo pós-industrial articulam-se controle contínuo e comunicação instantânea. No caso, por exemplo, da educação, se instala um novo paradigma: o de uma formação permanente, interminável, em que cada vez menos se dissociam escola e meio profissional, como espaços fechados e distintos, forjando-se figuras híbridas como as do “operário-aluno” ou do “executivo-universitário”. À diferença das técnicas disciplinares, que operavam na duração de um sistema fechado, os novos dispositivos efetuam-se em meio aberto, apoiando-se na tecnologia para produzir formas ultra-rápidas de controle incessante ao ar livre.

Nesse texto luminoso, Deleuze traça um quadro geral da lógica que preside o funcionamento dos dois tipos de sociedade. Assim, se os confinamentos são moldes, moldagens, os controles são modulações, em mutação contínua. Como exemplo da lógica da modulação, Deleuze refere-se à empresa, que, nas sociedades de controle, vai substituindo a fábrica, enquanto modelo tanto da organização da produção quanto da gestão da vida. No caso, por exemplo, da remuneração, do sistema de prêmios e de promoções, a empresa tende a impor uma modulação para cada salário, introduzindo ininterruptamente uma rivalidade interminável entendida como uma salutar competição, como motivação ideal, que põe e repõe cada indivíduo em permanente disputa com todos os outros e consigo mesmo. E conclui Deleuze, em um trecho que,

infelizmente, parece nos concernir de maneira direta: o princípio modulador do “salário por mérito” tenta a própria Educação nacional: com efeito, assim como a empresa substitui a fábrica, a *formação permanente* tende a substituir a *escola*, e o controle contínuo substitui o exame. Este é o meio mais garantido de entregar a escola à empresa.³

Apontando sua visada crítica para uma lógica de funcionamento, o filósofo diagnostica, com muito mais perspicácia, o modo insidioso com que o modelo empresarial se afirma e se expande, penetrando no sistema educacional, generalizando e entronizando seus princípios, seus critérios de avaliação, produzindo assim, de maneira disseminada, o tipo de subjetividade que a ele melhor se ajusta: autocentrada, competitiva, afinada às exigências do mercado.

Prosseguindo a comparação, Deleuze afirma que, enquanto nas sociedades disciplinares a assinatura nos identifica como indivíduos e o número de matrícula assinala nossa posição em uma massa, nas sociedades de controle correspondemos a uma cifra, a uma senha que franqueia ou barra o acesso à informação. Ao par indivíduo-massa, substituem-se, assim, novas categorias: os indivíduos se tornam, na expressão do filósofo, “dividuais”, divisíveis, e, as massas, amostras, dados, mercados ou “bancos”. Tal alteração repercute-se, evidentemente, na necessidade de uma reformulação das maneiras de os trabalhadores se organizarem e das táticas de luta e resistência. O dinheiro, elemento privilegiado para se identificarem as mutações do capitalismo, tinha como referência, na disciplina, moedas cunhadas em ouro, que servia de medida padrão; no controle, ele passa a remeter a trocas flutuantes, a modulações, portanto. O filósofo descreve o homem da disciplina como “a velha toupeira monetária”, o animal dos meios de confinamento, ao passo que o animal das sociedades de controle seria a serpente:

Passamos de um animal a outro, da toupeira à serpente, no regime em que vivemos, mas também na nossa maneira de viver e nas nossas relações com o outro. O homem da disciplina era um produtor descontínuo de energia, mas o homem do controle é antes ondulatório, funcionando em órbita, num feixe contínuo. Por toda parte o surf já substituiu os antigos esportes.⁴

Curiosamente, o novo sistema de pedágio descrito na abertura

deste texto denomina-se “onda livre”. Apoiados então em reflexões e análises de certos pensadores, podemos engendrar novas questões, um novo campo de investigação acerca das tecnologias que se introduzem em nosso cotidiano. Entendemos o exercício da filosofia no sentido que a ele emprestaram Gilles Deleuze e Felix Guattari: a criação de conceitos, em função de problemas que se estimam mal colocados; tais conceitos, necessariamente inventados, conectando-se uns aos outros, compõem um plano próprio ao pensamento, onde novas questões passam a poder se formular.⁵ Ou ainda, como afirma Foucault na introdução ao segundo volume da *História da sexualidade*, a atividade filosófica consiste em um trabalho crítico do pensamento sobre si mesmo: ao invés de legitimar o que já sabemos, ela se põe face ao desafio de saber de que maneira e até onde seria possível pensar de modo diverso. Eis como Foucault encerra tais considerações:

Um exercício filosófico: o que nele estava em jogo era saber em que medida o trabalho de pensar sua própria história pode liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, e permitir-lhe pensar de maneira diferente.⁶

Não é à-toa que filósofos dessa linhagem se afastam da *doxa* e de seus meios de difusão. Evitam, por exemplo, os debates televisivos, não por conta de um já caricatural gosto pelo isolamento, mas por necessitarem de um tempo de elaboração e de construção do pensamento que tais meios inviabilizam. Há mais de um século, Nietzsche, filósofo da suspeição, já identificava a inadequação da filosofia à “comunicação”, comparando inclusive os debates filosóficos a verdadeiros diálogos entre surdos-mudos. Também para Deleuze e Guattari, a mesa da filosofia nunca poderia ser redonda:

Os debates são bons para as mesas-redondas, mas é sobre uma outra mesa que a filosofia lança seus dados cifrados. Quanto aos debates, o mínimo que se pode dizer é que eles não fariam o trabalho avançar, já que os interlocutores nunca falam da mesma coisa. [...] E quando [os problemas em jogo] são enunciados, não se trata mais de conversar, de discutir, mas de criar conceitos indiscutíveis para o problema que nos atribuímos. A comunicação vem sempre cedo ou tarde demais, e a conversação é sempre supérflua, com relação a criar. [...] Não estamos nunca sobre o mesmo plano. [...] A filosofia tem horror a discussões. Ela sempre tem mais o que fazer. O debate lhe é insuportável, não porque

ela seja segura demais de si mesma: ao contrário, são suas incertezas que a arrastam para outras vias mais solitárias.⁷

Não deixemos de assinalar que essas afirmações foram produzidas a quatro mãos, o que por si só evidencia que a recusa à “comunicação” é o reverso da prática de uma aliança que possibilita a criação do pensamento. Lembra-me, inclusive, um esquete de um filme do grupo inglês Monty Python, em que é encenada uma curiosa partida de futebol entre dois times de filósofos, um deles grego, o outro alemão. Os filósofos entram em campo, vestidos a caráter, e a voz que vai irradiar a partida lê os nomes dos jogadores, que incluem de Heráclito a Heidegger, passando por Sócrates, Kant e Nietzsche. Vai ser dada a partida; os jogadores se aquecem e se colocam mais ou menos em suas posições convencionais. Soado o apito, no entanto, cada jogador adota uma postura especulativa e toma um rumo completamente solitário e próprio, não respeitando sequer a demarcação prévia do campo. Quanto à bola, esta permanece no centro, intocada. O “jogo”, ou o não-jogo, avança, irradiado em velocidade usual, e os jogadores lentamente se distanciam de qualquer possibilidade de formação de um time com uma meta comum. Revela-se, assim, que o campo que percorrem não é o mesmo, sua suposta homogeneidade não passando de pura ilusão de ótica e de *doxa*. O que parece lhes importar é a invenção de outros jogos, a partir de planos a serem produzidos para o pensamento, o que exige um esforço rigoroso, geralmente solitário, no sentido de se estranhar o já sabido, suspeitar dos caminhos e das lógicas silenciosas do pensamento, para fazê-lo girar e funcionar de modo diverso.

Notas

¹Cf. FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, I*. Paris, Gallimard, 1976, p. 124-125.

²Cf. DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Rio de Janeiro, Editora 34, 1992, especialmente p. 209-226.

³Cf. *idem, ibid.*, p. 221.

⁴*Idem, ibid.*, p. 222-223.

⁵Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. *Qu'est-ce que la philosophie?*. Paris, Minuit, 1991, p. 7-17.

⁶Cf. FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, II*. Paris, Gallimard, 1984, p. 15.

⁷Cf. DELEUZE e GUATTARI, *ibid.*, p. 32-33.