

Afetos contemporâneos e comunicação – algumas perspectivas

Francisco Beltrame Trento¹ e Thiago Siqueira Venanzoni²

1 Doutorando do Programa de Estudos Pós-Graduados em Comunicação e Semiótica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) na Linha de Pesquisa Cultura e Ambientes Midiáticos. Bolsista CNPQ. Mestre pelo programa de Pós-Graduação em Imagem e Som (PPGIS) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). francisco.trento@gmail.com.

2 Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Meios e Processos Audiovisuais da Escola de Comunicações e Artes (ECA-USP) na Linha de Pesquisa Cultura Audiovisual e Comunicação com bolsa FAPESP. Membro do Grupo de Estudos de Linguagem: Práticas Midiáticas (MidiAto). thiago.venanzoni@gmail.com.

Resumo

Este presente artigo tem como objetivo discutir um método de análise da Comunicação pelos conceitos de "afeição" e "afeto" em Spinoza, a partir do comentário de Gilles Deleuze. Visa-se, dessa forma, abrir debate para uma fenomenologia dos afetos, presenciado, sobretudo, nos meios maquínicos de comunicação. Até por esse motivo, classificamos o método a ser apresentado como uma projeção contemporânea dos conceitos modernos de Spinoza. Em um segundo momento, propomos pensar a comunicação a partir dos afetos e agenciamentos para além do "humano", adotando uma ontologia achatada que dialogue com a possibilidade das comunicações entre coisas ou seres viventes. Para isso, ainda que de maneira muito concisa, traremos algumas discussões da "ontologia orientada às máquinas" (BRYANT, 2014) ou a "ontologia orientada aos objetos" (HARMAN, 2011).

Palavras-chave

Comunicação, afeto, Spinoza, ontologia.

Abstract

This present paper aims to discuss a method to analyze the communication field related to Spinoza's concepts of "affection" and "affect", via the commentaries of Gilles Deleuze. We aim to open a debate over a phenomenology of affects, specially felt in the machinic communication media. So, for this reason, we classify the method to be presented as the projection of contemporary modern concepts of Spinoza. In a second moment, we propose thinking communicational processes observing their affects and assemblages beyond the Humanist perspective while adopting a flattened ontology that establishes the possibility of communication between things and living beings. Albeit in a very concise manner, we'll bring some discussions on the "machine oriented ontology" (BRYANT, 2014) theoretical framework or the "object oriented ontology" (HARMAN, 2011).

Keywords

Communication, affect, Spinoza, ontology.

Pontos de luz

Me sinto contente

Me sinto muito contente

Ouso dizer completamente contente

Me arrisco a falar

Me sinto feliz

Me sinto muito feliz

Ouso dizer completamente feliz

Me sinto completamente

Completamente

(SALOMÃO, 2014)

O primado da ética em Spinoza³

Gilles Deleuze apresenta em seu artigo sobre as éticas de Spinoza, intitulado *Spinoza e as três éticas* (DELEUZE, 1997, p. 177), uma tese bastante sofisticada a respeito do que seria um primeiro estágio ou elemento, como ele mesmo coloca, desse conceito no filósofo holandês: os Signos ou os afetos. Os outros dois elementos, apenas a título de conhecimento – pois não serão utilizados neste momento – são as Noções ou conceitos e as Essências ou perceptos (percepções).

A partir desse artigo, escrito no começo da década de 1990 e um dos últimos do filósofo francês, Deleuze trará Spinoza para uma concepção contemporânea de linguagem a partir do seu conceito de Signo. Para Baruch de Spinoza, diz Deleuze, um signo é sempre um “efeito”. Com essa informação, é possível introduzir o conceito de corpo e tudo o que envolve essa ideia aos pós-estruturalistas. Escreve Deleuze: “um efeito é, previamente, o vestígio de um corpo sobre outro, o estado de um corpo que tenha sofrido a ação de um outro corpo: um *affectio*” (DELEUZE, 1997, p. 177). De alguma forma, e veremos ao longo deste artigo, o corpo estará

³ Decidimos adotar o modo mais comum de se referenciar ao filósofo, Spinoza, ao invés de sua versão mais próxima da nossa língua, Espinosa.

o tempo todo como pano de fundo da narrativa, como algo que pulsa na descrição dos signos spinozistas, e não só. Dessa forma, só podemos conhecer nossas afeições pelas ideias que temos dos signos.

O que faz Deleuze, em seu comentário sobre Spinoza, é situá-lo em um tempo histórico, como um moderno que apreende conceitos a partir de um existencialismo, mas, ao mesmo momento, decodifica, ou apresenta, um acontecimento contemporâneo ressurgido no próprio conceito de afeição. Resta dizer, também, que tal conceito, da forma como nos é apresentado, remonta “a verdade” em Santo Anselmo de Cantuária – o que é o próprio método de debate escolástico, proposição-objeção-resposta –, que afirma só ser possível existir o homem imperfeito se há a compreensão, ou a ideia, do homem perfeito, o próprio Deus. Analogamente, é a mesma indicação lógica que Jacques Lacan utiliza para decodificar o sentido do gozo e do desejo, como iremos trabalhar mais adiante neste mesmo artigo. Apenas para dizer que, para Lacan, o gozo aparece no sujeito a partir de uma idealização, o que conceitua como “gozo de Deus”.

Retornando, essas afeições, coloca Deleuze, é o que seria conceituado como signos ‘escalares’. A partir desse momento, o comentador estabelece em sua descrição modelos de signos dentro da teoria spinozista como baliza de compreensão. Signos escalares, diz, são os “que exprimem nosso estado num momento do tempo e se distinguem assim de um outro tipo de signos” (DELEUZE, 1997, p. 178). É algo que ocorre no instante, um corte no tempo que determina um aumento ou uma diminuição da nossa existência em relação ao estado que precedeu o momento atual. Não se trata de uma comparação reflexiva entre dois estados, do que era para o que está, mas, diz Deleuze, “cada estado de afecção determina uma passagem para o ‘mais’ ou para um ‘menos’: o calor do sol me preenche, ou, então, ao contrário, sua ardência me repele” (DELEUZE, 1997, p. 178).

Com essa conceitualização primeira dos signos em Spinoza, Gilles Deleuze já nos apresenta um interessante caminho para se refletir a comunicação e os conceitos de linguagem, uma vez a afeição não sendo meramente um efeito de

um corpo sobre o outro, de forma ligeira, mas também um efeito sobre a “própria duração, prazer ou dor, alegria ou tristeza” (DELEUZE, 1997, p. 178). Apresentado nesses parâmetros, o discurso que circula, nas falas, nas imagens, em qualquer coisa da linguagem, do mundo visível, são formas de afeições signicas, que aguardam em nós uma reação ao objeto que inferiu nosso corpo: um afeto.

Aqui, portanto, Deleuze sai do reducionismo conceitual para ampliá-lo em direção ao signos spinozistas quando considera o efeito como causa na duração. Como já foi apresentado, ele induz a ideia muito pertinente a suas obras de devir, de passagem, “variações contínuas de potência que vão de um estado a outro” (DELEUZE, 1997, p. 178). Nessa ampliação conceitual, o filósofo francês apresenta, dentro da ética em Spinoza, um segundo momento da dialética, que funda-se no afeto. Ou seja, após apresentar as variantes de afeição, traz o seu devir. Ou, como descreve Spinoza, o “afeto como afeições do corpo” (SPINOZA, 2011, p. 98). A partir disso, adentra em outra variação signica em Spinoza, a dos signos vetoriais, do tipo alegria-tristeza. Existem, portanto, variantes de Signos para Deleuze, o que abordaremos no tópico a seguir.

Do conceito de natureza e os sete signos

A natureza, para Spinoza, apresenta-se como a ideia de essência. Ele afirma pertencer à essência “aquilo sem o qual a coisa não pode existir e nem ser concebida e vice-versa, isto é, aquilo que sem a coisa não pode existir e nem ser concebido” (SPINOZA, 2011, p. 51). Ou seja, existe no tratado da natureza, e da natureza dos afetos, algo que afirma esse conceito, que, sem este, ele é reduzido, inexistente. Isso ficará claro quando Spinoza, em uma das suas proposições, diz sobre o corpo que afeta, e o corpo que é afetado, e a natureza que o envolve:

Se o corpo humano é afetado de uma maneira que envolve a natureza de algum corpo exterior, a mente humana considerará esse corpo exterior como existente em ato ou como algo que lhe está presente, até que o corpo seja afetado de um afeto que exclua a existência ou a presença desse corpo (SPINOZA, 2011, p. 67).

Esse preâmbulo resume grande parte dos comentários deleuzianos em suas conceitualizações de Spinoza, o que perpassa todo o texto, bem como a ideia de corpo. A partir dele, Gilles Deleuze estruturará os signos e suas combinações possíveis na leitura da ética spinozista. Sobre os signos escalares, retoma a ideia já apresentada e os define de forma mais aprofundada:

Os signos escalares dividem-se em quatro tipos principais: os primeiros, efeitos físicos sensoriais ou perceptivos, envolvem tão somente a natureza de sua causa, são essencialmente *indicativos* e indicam nossa própria natureza mais do que outra coisa. Em segundo lugar, nossa natureza, sendo finita, retém daquilo que a afeta somente tal ou qual característica selecionada (o homem animal vertical, ou racional, ou o que ri). Esses signos são *abstrativos*. Em terceiro lugar, sendo o signo sempre efeito, tomamos o efeito por um fim, ou a ideia do efeito pela causa (visto que o sol esquenta, acreditamos que ele é feito “para” nos esquentar; já que o fruto tem um gosto amargo, Adão acredita que ele não “deveria” ter comido). Neste caso, trata-se de efeitos morais, ou se signos *imperativos*: Não coma deste fruto! Põe-te ao sol! Os últimos signos escalares, por fim, são efeitos imaginários: nossas sensações e percepções nos fazem pensar em seres suprassensíveis que seriam sua causa última, e, inversamente, nós nos figuramos esses seres à imagem desmesuradamente aumentada daquilo que nos afeta (Deus como sol infinito, ou então como Príncipe ou Legislador) (DELEUZE, 1997, p. 178-179. Grifos do original).

A esses últimos, Deleuze afirma serem signos hermenêuticos ou interpretativos, justamente por inferir um afeto dentro do imaginário, da realidade no sentido de ser aquilo que é compreendido na linguagem. Em conclusão, o filósofo francês construirá relações entre os signos e suas combinações trazendo o capítulo de outra obra de Spinoza, *O tratado teológico-político*, como um acréscimo à primeira instância da ética que discorre, diz ele, sobre a potência do cômico e a profundidade da análise. Conceitua Deleuze: “Há, portanto, quatro signos escalares de afeição, que poderiam denominar-se: os índices sensíveis, os ícones lógicos, os símbolos morais, os ídolos metafísicos” (DELEUZE, 1997, p. 179).

Deleuze apresenta, na sequência, como um processo subsequente às afeições, os signos vetoriais de afeto, ou, o vetor de aumento ou de diminuição, do crescimento e do decréscimo, sempre nesse conceito variante, de identidade

na diferença⁴, e, mais importante, de intensidade. São duas espécies de signo, conceitua Deleuze, “denominadas potências aumentativas e servidões diminutivas” (DELEUZE, 1997, p. 179). O filósofo francês ainda acrescenta a esses uma terceira espécie de signos dessa demanda, que seria denominada como ambígua ou flutuante, ou, “quando uma afecção a um só tempo aumenta e diminui sua potência, e nos afeta ao mesmo tempo de alegria e de tristeza” (DELEUZE, 1997, p. 179). Diante disso, dessa combinação constante entre os signos escalares e vetoriais, há, portanto, sete signos que resultam afeições geradoras de afetos, entretanto, afirma Deleuze: “os afetos supõem sempre afeições de onde derivam, embora não se reduzam a elas” (DELEUZE, 1997, p. 179).

Os signos vetoriais se relacionam com os escalares e vetoriais com vetoriais – dependendo, portanto, do dado de linguagem percebido pelo corpo –, sendo comum a todos eles a associabilidade, a variabilidade, a equivocidade ou a analogia. Ou seja, os signos ocupam espaço a partir dessas características que os igualam e os fazem relacionarem-se entre si. Dessa forma, é possível afirmar que há uma cadeia associativa, também podendo ser adotada como cadeia de significantes, que corresponde à linguagem, ao imaginário, logo, ao signo do afeto. Tais significantes, no âmbito da linguagem, podem ser interpretados de acordo com uma tradição, sobretudo quando a relaciona com o discurso, com a própria lógica, etc.

Se os signos são, como as palavras, convencionais, é precisamente porque operam sobre signos naturais e classificam apenas sua variabilidade e equivocidade: os signos convencionais são Abstratos que fixam uma constante relativa para cadeias de associações variáveis (DELEUZE, 1997, p. 179-180).

Ou, como pode ser interpretado em Lacan, e veremos mais adiante, o signo depende de uma linguagem para afetar o sujeito, este inserido nessa linguagem, dentro de uma condição lógica.

4 Essa noção de “identidade na diferença”, que pode ser percebida em Hegel na dialética do senhor e do escravo, e em Merleau-Ponty no conceito de deiscência, do visível e do invisível, é algo que ganhará força dentro de uma filosofia posta como contemporânea, da qual Spinoza não fez parte, mas Deleuze reitera a sua importância ao gerar um estatuto a esse conceito que lá já estava.

Ainda a respeito desse aspecto, Gilles Deleuze será mais expositivo em sua apresentação sobre os signos spinozistas e essa questão dos signos naturais e o que afeta ao sujeito:

As distinção convencional-natural não é pois determinante para o signos, como tampouco o é a distinção Estado social-estado de natureza; até os signos vetoriais podem depender de convenções, como as recompensas (aumento) e as punições (diminuição). Os signos vetoriais em geral, isto é, os afectos, entram em associações variáveis tanto quanto as afecções: o que é crescimento para uma parte do corpo pode ser diminuição para outra parte, o que é servidão de um é potência de outro, e uma ascensão pode ser seguida de uma queda e inversamente (DELEUZE, 1997, p.180).

É possível pensar, portanto, que para Spinoza e Deleuze há um mundo pré-afeto, já posto e que existe, a partir dessa leitura, uma entrada do sujeito no mundo da linguagem e sua submissão aos signos. Interessante associar, ainda, essa ideia com o que diz Alfred North Whitehead sobre o afeto. Aqui, no comentário de Steven Shaviro:

Para Whitehead, o afeto precede a cognição, e tem um escopo muito maior do que a cognição. Entendimento e moralidade portanto também devem ser subordinados à estética. É somente depois que o sujeito constituiu ou sintetizou seus sentimentos [dos afetos], e de seus encontros com o mundo, é que ele pode entender o mundo – ou mudá-lo (SHAVIRO, 2009, p. 14, tradução nossa; grifo nosso)⁵.

Vale lembrar que a ética e a relação dos afetos em Spinoza, pelas quais apenas passamos brevemente, são um dos desdobramentos possíveis de sua obra, que propõe, ela toda, um sistema ontológico da Imanência. Ainda em relação aos afetos e signos, Spinoza trata, em muitos momentos, das relações entre corpos e signos, tema sobre o qual discutiremos no próximo item.

5 Do original: "For Whitehead, affect precedes cognition, and has a much wider scope than cognition. Understanding and morality alike must therefore be subordinated to aesthetics. It is only after the subject has constructed or synthesized itself out of its feelings, out of its encounters with the world, that it can then go on to understand that world – or to change it" (SHAVIRO, 2009, p. 14).

Corpos em Spinoza

Os signos não se referem diretamente a objetos, e sim são afetos e afeições que se dialogam entre si e se remetem uns aos outros: “os signos remetem aos signos” (DELEUZE, 1997, p. 180). Ainda, os signos, com suas variações de potência e escalas de afeição, têm como ordenação o acaso, algo fortuito, que está ligado aos corpos e seus encontros. Com essa concepção trazida por Deleuze a respeito dos signos Spinoza, tem-se as bases fundantes para compreender a dimensão do conceito de corpo para o filósofo holandês. Introduz Gilles Deleuze a esse respeito:

Os signos são efeitos: efeito de um corpo sobre outro no espaço, ou afeição; efeito de uma afeição sobre uma duração, ou afeto. Na esteira dos estoicos, Spinoza fende a causalidade em duas cadeias bem distintas: os efeitos entre si, sob a condição de que as causas, por seu turno, sejam apreendidas entre si (DELEUZE, 1997, p. 180).

Bem como os signos se remetem aos signos, para Spinoza, os corpos se remetem aos corpos, ou, os efeitos se remetem aos efeitos, “por isso é necessário compreender o ‘efeito’ não só casualmente, mas opticamente” (DELEUZE, 1997, p. 180). Sendo assim, se faz necessário entender o corpo, a partir dos signos da linguagem, e o que Spinoza conceituará como sombra.

O afeto é um traço de afeição, efeito sobre um corpo e gerador de um signo. Ou seja, todo afeto gera marcas em que é afetado, é uma causalidade e, comenta Deleuze, também deve ser analisado opticamente. “Os efeitos remetem aos efeitos, assim como os signos remetem aos signos: consequências separadas de suas premissas” (DELEUZE, 1997, p. 180). E o que é afeição, portanto? É aquilo que transcreve no corpo, que precede o afeto (sua causa). O afeto, que é efeito e é signo para Spinoza, são sombras, “que se movem na superfície do corpo, sempre entre dois corpos” (DELEUZE, 1997, p. 180).

Espinosa retoma as duas acepções do termo sob a unidade de um conceito que compreende ao mesmo tempo uma afeição corporal e uma modificação mental. O afeto concerne, portanto, primeiramente ao corpo enquanto pode ser modificado em virtude de sua natureza e de

suas partes. Sua condição de possibilidade reside na existência de um modo finito da extensão cuja natureza assaz composta o torna apto a ser disposto de um grande número de maneiras tanto no nível de suas partes quanto na totalidade. O afeto se funda, portanto, sobre uma física do corpo humano concebido como indivíduo complexo. É preciso notar, porém, que ele não é exclusivo do homem, pois pode aplicar-se a indivíduos muito compostos como os animais ou o corpo político. Embora sua natureza difira da natureza humana, os animais estão sujeitos aos afetos e notadamente ao desejo de procriar (JAQUET, 2011, p. 103).

Como afirma Deleuze, o conceito de sombra em Spinoza é bastante sofisticado por também se distanciar da ideia, em Leibniz, que vê – próximo de uma inspiração barroca – “o Sombrio (*fuscum subnigrum*) uma matriz, uma premissa, de onde sairão o claro-escuro, as cores, e mesma a luz” (DELEUZE, 1997, p. 180). Para Spinoza, ao contrário do que coloca o filósofo alemão, tudo é luz, sendo a sombra um efeito resultando da luz, “um limite da luz sobre os corpos que o refletem (afecção) ou o absorvem (afecto): está mais próximo do Bizâncio que do Barroco” (DELEUZE, 1997, p. 180).

É fundamental pensar os signos ou efeitos, as afeições e o corpo a partir da ideia de sombra, pois dessa forma se tem a real dimensão do esquema teórico que Spinoza apresenta. Somos, portanto, seres que percebemos a sombra de um corpo sobre o nosso corpo. Só temos refletida a sombra e não o corpo, cabendo a esse o papel do intangível, inacessível. Só conseguimos notar seus efeitos, o claro-escuro:

O claro-escuro é ele mesmo um efeito de esclarecimento ou de assombramento da sombra: as variações de potência ou signos vetoriais constituem os graus de claro-escuro, já que o aumento de potência é um esclarecimento, a diminuição de potência, um assombramento (DELEUZE, 1997, p. 181).

A ideia de sombra em Spinoza, como apresenta Deleuze, se relaciona com o que Jacques Lacan dirá brevemente em seu Seminário 10, *Angústia*, sobre o conceito de afeto. É possível relacionar, ainda, a sombra do corpo em Spinoza como sendo o imaginário lacaniano, e o corpo, no conceito do mesmo filósofo, como o Real, ou, o que é intangível, inalcançável, o núcleo que pulsa. De fato,

se pudéssemos alocar em um campo o afeto, este seria, sem dúvida, o do imaginário e do simbólico. Prosseguindo, ao invés de dizer o que é o afeto, Lacan por dizer o que ele não é: “não é o ser e muito menos o sujeito em forma bruta” (LACAN, 2005, p. 23). Ainda assim pode-se afirmar que o afeto, para o filósofo, é uma manifestação da linguagem, de algo que está dentro da linguagem: um fenômeno do pré-consciente, inconsciente e consciente. Ou, para ser criterioso ao estilo retórico adotado pelo francês, o afeto é a linguagem nos afetando. Veja que aqui Lacan também se conecta ao que foi dito anteriormente de um mundo pré-afeto, e que o sujeito precisa estar na linguagem para manifestar e ser manifestado pelos signos, ou pelo simbólico-imaginário.

No seminário em questão, Jacques Lacan vai apresentar alguns métodos para introduzir o conceito de afeto e chegar em sua análise fundamental sobre o *Signo do desejo*, que se conhece pela máxima lacaniana, já abordada em sobejo: o desejo é sempre o desejo do Outro⁶. Neste momento não nos importa articular o conceito de desejo em Lacan, ainda que consideremos importante um debate mais profícuo sobre esse conceito e os tratados apresentados em comunicação, já elaborado em algumas literaturas da área. Porém, julgamos necessário para a articulação do debate deste artigo pontuar uma posição metodológica com a qual o filósofo francês articulará outros conceitos em sua exposição: a de que não existe uma catalogação⁷ possível do afeto que não resulte em um impasse.

Jacques Lacan citará um artigo publicado por David Rapaport em 1953 sobre a assunção de uma teoria freudiana dos afetos, até por ser um dos grandes estudiosos de Sigmund Freud na Europa e nos Estados Unidos. O psicanalista francês apresenta tal artigo, pois ele enumera três catalogações de afeto sem que uma consiga se impor à outra, ou, o que seria a própria redução conceitual.

6 Para Deleuze e Guattari (2010), entretanto, o desejo “de” é maquínico, ou seja, é produzido por determinadas máquinas que nos agenciam, distinto do desejo como produção ou esforço de permanecer na existência, de Spinoza. (DELEUZE; GUATTARI. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. I. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010).

7 Nota-se que em Deleuze, ao longo de todo o percurso narrativo de seu texto, não há uma tentativa de catalogação aos moldes que Lacan criticará, mas a de perceber que os signos spinozistas geram uma resultante derivada de dois conceitos fundantes, e o que de fato importa: de afeição e afeto. Ou seja, não há contradição entre o que um e outro dizem.

Não convém apresentar essa passagem do discurso lacaniano que, entretanto, serve-nos como norte para se pensar o que chamamos de políticas do afeto na comunicação durante este percurso.

Talvez um dos pontos relevante a se destacar dessa conferência, para nós da comunicação, é a crítica à abordagem mais antropológica que faz Lacan sobre o conceito de afeto, em igual medida à feita aos freudianos. Faz referência, nesse ensejo, a uma forma cartesiana de tipificar o afeto, como diz, em seu estado biológico, sociológico e cultural, “como se bastasse revelar posições análogas, em níveis supostamente independentes, para fazer algo diferente de destacar não mais uma classificação, porém uma espécie de tipo” (LACAN, 2005, p. 29). E prossegue reafirmando um caminho sempre persistente a seus escritos: “A experiência, ao contrário, conduz-nos a terceira via, que colocarei sob o indicador da função da chave. A chave é aquilo que abre e que, para abrir, funciona. A chave é a forma pela qual funciona ou não a função significante como tal” (LACAN, 2005, p. 30). Para tanto, a perseguição lacaniana também direciona-se à (uma) ontologia.

Logo, buscamos em nossa proposta metodológica exatamente o que propõe Jacques Lacan na análise, uma ideia de afeto que signifique na comunicação contemporânea. Ou, se apropriando do termo, a chave (conceito) que serve para abrir o objeto em proposição neste artigo e lançar um caminho, adentrar por uma porta.

Afeto e comunicação para além do humano

André Lemos, em seu livro *A comunicação das coisas*, ao referenciar a *Teoria ator-rede*, do antropólogo Bruno Latour, ressalta que é preciso pensar a comunicação que se dá entre as coisas, dado o atual cenário no qual a internet das coisas é talvez a melhor representação de objetos senscientes que se comunicam entre si: objetos conectados a redes telemáticas que se agenciam e que também agenciam os seres humanos. Tal afirmação não é um determinismo tecnológico, mas sim a apresentação de uma situação em que isso é evidente e “observável”

com maior clareza. Entretanto, ao adotarmos uma ontologia plana⁸, não estamos admitindo uma superioridade das máquinas em relação aos seres vivos ou vice-versa, mas admitindo a complexidade dos agenciamentos e dos afetos que se dão entre objetos e máquinas corporais ou incorpóreas. Ou seja, ao falarmos de máquinas, não estamos nos referindo ao que é conhecido como máquina como senso comum, mas a partir das reflexões de filósofos como Gilles Deleuze e Félix Guattari e outras abordagens que possuem influência. Para Levi R. Bryant (2014, p. 239) Spinoza apresenta uma ontologia da imanência, visto que para o filósofo holandês as noções dele de Deus e de natureza são coincidentes:

A ontologia de Spinoza, por exemplo, seria uma ontologia da imanência, visto que Deus e a natureza são concebidos como sendo um e a mesma coisa. Aqui Deus não é um soberano que organiza e legisla sobre todas as outras coisas, mas é sinônimo com essas coisas. Em contraste, as ontologias de Descartes e Leibniz seriam ontologias verticais porque Deus fica acima de todo o ser, organizando-o, criando-o, legislando-o (BRYANT, 2014, p. 239, tradução nossa)⁹.

O filósofo norte-americano Levi R. Bryant, em seu livro *Onto-cartography: an ontology of machines and media* (2014), segue desenvolvendo sua “machine-oriented ontology” (MOO), descrevendo uma ontologia na qual existem máquinas corporais e incorpóreas. Para o autor, uma máquina é “tudo aquilo que funciona como meio para outra máquina não somente quando amplifica ou estende um órgão do sentido, mas também quando modifica a atividade de uma outra máquina” (BRYANT, 2014, p. 33, grifo do original).

A partir de uma duplicidade de máquinas incorpóreas e corporais, podemos efetuar um deslocamento daquilo que entendemos por mídia, do círculo antropocêntrico para o campo dos afetos: entre corpos e corpos, corpos e discursos, signos e signos, máquinas corporais ou incorpóreas. Lembramos que o incorporal

8 O filósofo Manuel DeLanda desenvolve uma teoria de uma ontologia “achatada” (*flat ontology*), a partir de distintas influências, como de Gilles Deleuze, que é relacionada por alguns dos livros aqui citados (DeLANDA, 2013).

9 Do original: “Spinoza’s ontology, for example, would be an ontology of immanence because God and nature are conceived as one and the same thing. Here God is not a sovereign that organizes and legislates over all other beings, but it synonymous with those beings. By contrast, Descartes’ and Leibniz’s ontologies would be vertical ontologies because God stands above being, organizing it, creating it, legislating it” (BRYANT, 2014, p. 239).

precisa de um corporal para se manifestar, poder se reproduzir e, portanto, não se trata de uma entidade transcendental. As máquinas incorporais podem ser detectadas por “vários sistemas como a televisão, o rádio, os jornais, formam mentes e afetos, indicando os problemas com os quais as pessoas deveriam se preocupar, como se devem vestir, quais normas devem seguir, etc.” (BRYANT, 2014, p. 99).

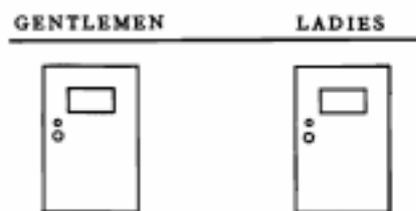


Figura 1 - As portas dos banheiros masculino e feminino.

Reprodução de Lacan (2006, p. 500), presente também em Bryant (2014).

Trazendo para o campo da Comunicação, Bryant (2014, p. 129) retoma um exemplo dado por Jacques Lacan, ao descrever como um sistema de signos pode de fato influenciar no modo de agir de indivíduos e seus corpos. Os letreiros das portas do banheiro, feminino e *masculino*, de fato, existem em sua materialidade, são máquinas corporais, sendo elas acessíveis à nossa percepção ou não. Entretanto, os signos do letreiro, ao entrarem em relação com o indivíduo que os lê, trazem sua dimensão de máquina incorporal, afetando os sistemas de relação que se dão entre os entes. O signo, de fato, não muda o “objeto” porta do banheiro, mas as relações entre os entes ao se depararem com ele. Podemos dizer que o componente incorporal das placas nas portas afetou o mundo das relações físicas, visto que homens ou mulheres tenderão a passar por determinada porta ou não, caso desejem contestar o sistema de valores heteronormativo. Mas, ainda assim, seria formado um novo signo que também seria afeto, na perspectiva da linguagem em Lacan. Entretanto, adotaremos um achatamento ontológico (*flatness*), pensando tanto os corporais ou incorporais como máquinas que se agenciam e sobre as quais podemos especular e discutir as redes de

relações de poder que emergem entre elas. Desta maneira, o achatamento não é um esvaziamento político, ele é em si algo de político, ao retirar do humano o centramento do universo das coisas. O humano, e a comunicação humana, neste prisma, podem ser vistos como participantes de uma ecologia de entes que se afetam. Uma ecologia, que por si só, tem um caráter anárquico:

Uma ontologia achatada é deste modo, uma ontologia *anárquica*. Não há um “ponto máximo de chegada” em um mundo de máquinas. Há somente planos imanentes de máquinas afetando e sendo afetadas por outras sem uma dimensão suplementar que estrutura todas as suas interações. Uma ecologia é uma rede de máquinas sem um princípio governante. Consequentemente todas as ecologias são anárquicas (BRYANT, 2014, p. 116. Tradução nossa. Grifo do original)¹⁰.

Adotar essa perspectiva, para nós, não significa abandonar a análise das discursividades em jogo na política das comunicações, mas também considerar os afetos que atuam no campo pré-cognitivo e pré-significante. Significa pressupor que isso também é comunicação e admitir o poder de agência de todos os entes corporais ou não sobre outros. É possível trabalhar a comunicação tanto no campo de sua discursividade, enunciabilidade e materialidade, mas também não deixando de atentar para uma visão ecológica, no sentido definido acima, dos afetos produzidos nas relações entre humanos e não humanos, entre todo tipo de máquinas. Bryant propõe uma ontologia orientada às máquinas, descentralizando o pensamento humano como promotor e definidor do estatuto ontológico da relação entre objetos. O autor, desta forma, apesar de compartilhar alguns pressupostos do realismo especulativo, distancia-se um pouco do campo da ontologia orientada aos objetos, definido por Harman (2011).

Pensar as relações entre corpos, seja a partir de uma teoria de afetos e signos, seja a partir das relações maquínicas, envolve também a produção de uma outra maneira de pensar a espacialidade emergindo das relações entre os objetos ou humanos que se comunicam e se relacionam. Bryant (2014) propõe

¹⁰ Do original: “A flat ontology is thus an *anarchic* ontology. There is no ultimate ground within a world for machines. There are only immanent planes of machines affecting and being affected by one another without a supplementary dimension that structures all their interactions. An ecology is a network of machines without a single governing principle. Hence all ecologies are anarchic” (BRYANT, 2014, p. 116).

a utilização de uma concepção topológica de espaço ao invés da tradicional, newtoniana. Para o autor, o espaço topológico é distinto do espaço newtoniano. O primeiro precede aos objetos, enquanto, no segundo, o espaço é fruto dos objetos, emerge deles. Deste modo, as distâncias no primeiro existem conforme a métrica, enquanto no topológico, quanto aos caminhos e aos tipos de rede pelos quais se deve passar de um objeto a outro (BRYANT, 2014, p. 144-145):

Em uma concepção topológica de espaço, os assuntos são um pouco diferentes. Onde uma concepção Newtoniana de espaço concebe o espaço como um compartimento *pré-existente* nos quais as máquinas são abrigadas, uma concepção topológica do espaço trata-o como *decorrente* das máquinas. Em uma concepção topológica, *o espaço é concebido como uma rede de caminhos entre máquinas ou nodos* produzidos por máquinas. O primeiro ponto é notar aqui que, sob o guarda-chuva de uma concepção topológica de espaço, não há um único espaço que tudo abarca contendo todas as máquinas. Na medida em que o espaço é composto de caminhos haverá distintos espaços dependendo da estrutura de caminhos entre as máquinas. Em segundo lugar, as noções de proximidade e distância são distintas em uma concepção topológica de espaço (BRYANT, 2014, p. 144. Tradução nossa. Grifo do original)¹¹.

A descentralização da subjetividade humana como primado das relações ontológicas também é clara quando o autor cita a "*alien phenomenology*", de Ian Bogost. Essa pressupõe que, apesar de não possuir um estatuto do Real, a fenomenologia *alien*, apesar de imprecisa, é mais ética. A especulação pode ser mais ética do que o humanismo:

Apesar de nossas fenomenologias alienígenas serem falíveis e certamente não nos entregam uma experiência em primeira pessoa do mundo como é para uma determinada máquina, nós, no entanto, somos capazes de fazer um número de inferências sobre com quais fluxos outras máquinas podem interagir causalmente e de modo significativo, bem como quais tipos de operações elas produzem em resposta a esses fluxos. Nossa

11 Do original: "In a topological conception of space, matters are very different. Where a Newtonian concept of space conceives space as a *pre-existent* container in which machines are housed, a topological conception of space treats space as *arising from* machines. In a topological conception, *space is conceived of as a network of paths between machines or nodes* produced by machines. The first point is to note here is that under a topological conception of space, there will not be a single, all-embracing space containing all machines. Insofar as space is composed of paths there will be different spaces depending on the structure of paths between machines. Second, notions of proximity and distance become different under a topological conception of space" (BRYANT, 2014, p. 144).

fenomenologia *alien* sempre será imperfeita, mas como vimos, mesmo sendo imperfeitas como são, são no entanto preferíveis ao fechamento epistêmico de um humanismo que aborda todo o ser do modo como é para nós (BRYANT, 2014, p. 64. Tradução nossa. Grifo nosso)¹².

Esse deslocamento da obra de Bogost (2012), como descrito acima por Bryant (2014), nos mostra um campo de possibilidades para pensar os agenciamentos comunicacionais para além da comunicação humana, uma possibilidade de modo especulativo de estudar a comunicação. Atenta tanto para suas materialidades, máquinas midiáticas pelas quais enunciados são difundidos e produzidos, mas também é, portanto, um deslocamento ontológico, uma tentativa de posicionar-se a partir de uma perspectiva que não é a do “humano”. É uma perspectiva que admite a existência de um mundo inter-relacional de afetos e agenciamentos para além do salto alto do humanismo, apesar da superação desse ser uma tarefa difícil e trabalhosa de ser realizada.

Nesse sentido, outras formas de ver, perceber e se colocar na posição do outro para sentir o mundo, que diferem da separação sujeito/objeto vigente no ocidente, devem ser buscadas não somente nas produções acadêmicas europeias, mas também nas múltiplas epistemologias do sul (Boaventura de Sousa Santos). A obra de Eduardo Viveiros de Castro (2013) e o conceito do perspectivismo ameríndio são dos principais expoentes dessa possibilidade de aprender a partir de outros tipos de modos de existência, de novas formas de circulação dos afetos na busca de uma fuga do Antropocentrismo e de sua permanência no campo transdisciplinar da Comunicação, como já ressaltado pelo pesquisador André Lemos no livro acima citado:

12 Do original: “While our alien phenomenologies are fallible and certainly do not deliver a first-person experience of what the world is like for a particular machine, we are nonetheless able to make a number of inferences about what flows other machines are able to causally and meaningfully interact with, as well as the sorts of operations they carry out in response to these flows. Our alien phenomenology will always be imperfect, but as we well see, as imperfect as they are, are the nonetheless preferable to the epistemic closure of humanism that approaches all of being in terms of what is for us” (BRYANT, 2014, p. 64).

O Brasil é um contexto privilegiado para o estudo das dimensões reticulares e conectivas. Por vários motivos, mas em primeiro lugar por abrigar sabedoria e conhecimento não ocidentais que flanqueando-se à presença das epistemologias europeias confere ao contexto brasileiro uma especificidade propícia para a inovação e o desenvolvimento de perspectivas originais. Abaixo da linha do equador o social sempre foi mais complexo e nunca se limitou ao âmbito das atividades e das funções humanas. Entre os povos nativos, como amplamente sublinhado pelos estudos antropológicos e, em particular, pelas contribuições do Eduardo Viveiros de Castro, o social é trans-orgânico e não apenas antropomórfico. Ao lado dos animais e vegetais também os objetos são cidadãos, e, como no caso do machado Krakô, contadores de histórias e desenvolvedores de interações. É este um privilégio e uma vantagem própria dos cientistas brasileiros que poderão acompanhá-los ajudando-os a encontrar, no céu estrelado que se espelha nos mares das redes, a conexão mais fértil (LEMOS, 2013, p. 13).

Ainda que tratando de referenciais bibliográficos e conceituais que possuem diferenças notáveis, pensamos que este artigo, apesar de seus possíveis intra-enfrentamentos conceituais, possa ajudar a estabelecer uma visão da Comunicação que não fique presa nas viradas linguísticas ou humanística. Esperamos que leve em conta afetos e agenciamentos e que permita um modo de narrativizar os textos da Comunicação para além de certas amarras, lugares, citações comuns e vícios da academia. Lembramos que esse tipo de mirada já é pressuposto para distintos grupos de pesquisadores no Brasil que, para isso, referenciam e estabelecem diálogos com distintas referências da filosofia como, por exemplo, os estudos para além do humano de Vilém Flusser (FLUSSER, 2011; FELINTO; SANTAELLA, 2012) e propostas mais ensaísticas de abordagem da comunicação.

Referências

BOGOST, I. *Alien phenomenology, or what it's like to be a thing*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012.

BRYANT, L. R. *Onto-cartography: an ontology of machines and media*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.

DeLANDA, M. *Intensive science and virtual philosophy*. Bloomsbury Revelations Version. Londres: Bloomsbury Academic, 2013.

DELEUZE, G. "Spinoza e as três éticas". In: DELEUZE, G. *Crítica e clínica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.

DELEUZE; GUATTARI. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. I. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010.

FELINTO, E; SANTAELLA, L. *O explorador de abismos: Vilém Flusser e o pós-humano*. São Paulo: Paulus, 2012.

FLUSSER, V. *Vampyroteuthis infernalis*. São Paulo: Annablume, 2011.

HARMAN, G. *The quadruple object*. New York: Zero Books, 2011.

HARMAN, G. *Bells and whistles: more speculative realism*. New York: Zero Books, 2013. [Versão para Kindle]

JAQUET, C. *A unidade do corpo e da mente: afetos, afecções e paixões em Espinosa*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

LACAN, J. *Seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

LACAN, J. *Ecrits: the first complete edition in English*. Translated by Bruce Fink in collaboration with Heloi'se Fink and Russell Grigg. New York: W.W. Norton & Company, 2006.

LEMOS, A. *A comunicação das coisas: a teoria-ator rede e a cibercultura*. São Paulo: Annablume, 2013.

SALOMÃO, W. *Poesia total*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

SHAVIRO, S. *Without criteria: Kant, Whitehead, Deleuze, and aesthetics*. Londres: MIT Press, 2012.

SPINOZA, B. *Ética*. São Paulo: Autêntica, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. 5a ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2013.