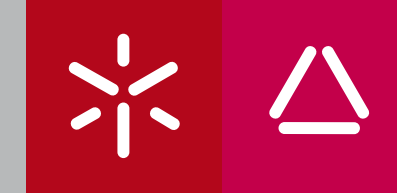




Universidade do Minho
Instituto de Ciências Sociais

Manuel António Carneiro
Gaspar de Melo Albino

Contributos para o estudo semiótico
das representações geométricas
da realidade: a semântica da matéria
e a geometria como expressão





Universidade do Minho
Instituto de Ciências Sociais

Manuel António Carneiro
Gaspar de Melo Albino

**Contributos para o estudo semiótico
das representações geométricas
da realidade: a semântica da matéria
e a geometria como expressão**

Tese de Doutoramento em Ciências da Comunicação
Especialidade de Semiótica Social

Trabalho realizado sob a orientação do
Professor Doutor Moisés de Lemos Martins

Agradecimentos

Ao Professor Doutor Moisés de Lemos Martins, pela orientação, confiança e apoio demonstrados ao longo deste processo.

Aos meus colegas do Instituto Politécnico do Cávado e do Ave, em particular à Doutora Paula Tavares, Diretora da Escola Superior de Design, ao Doutor Pedro Mota Teixeira, Diretor do Departamento de Arte e Comunicação, e ao Doutor Nuno Martins, Diretor do curso de Design Gráfico.

À Joana e a todos aqueles que me apoiaram, incentivaram e, de alguma forma, contribuíram para a feitura deste trabalho.

Declaração de Integridade

Declaro ter atuado com integridade na elaboração da presente tese. Confirmando que em todo o trabalho conducente à sua elaboração não recorri à prática de plágio ou a qualquer forma de falsificação de resultados.

Mais declaro que tomei conhecimento integral do Código de Conduta Ética da Universidade do Minho.

Universidade do Minho, ___ de Abril de 2016

Nome completo:

Resumo

Contributos para o estudo semiótico das representações geométricas da realidade: a semântica da matéria e a geometria como expressão

O objetivo fundamental desta tese é o de confrontar diferentes sistemas e metodologias das *ciências sociais* com a presença, significado e intervenção dos diferentes *modos de ser geométricos* que esses mesmos sistemas e metodologias implicam, e como ambos atuam na *realidade social* como um todo.

Defendendo uma posição epistémica de considerável relativismo, e cruzando a presença de factos sociais com processos cognitivos, comprovámos que o processo resultante do desenvolvimento das geometrias, desde as primeiras sistematizações do Renascimento até ao advento das *geometrias não-euclidianas* durante o século XIX, teve uma importância fundamental no desenvolvimento das *ciências sociais*, incluindo todas as disciplinas afeitas à realidade social no seu todo, especificando e problematizando o caso do *design como prática social*.

Comprovámos também que, a topologia – disciplina e especialidade da área da matemática, oriunda da revolução cognitiva que aconteceu no século XIX com o aparecimento das já referidas geometrias não-euclidianas – foi de grande importância na produção teórica das *ciências sociais*, principalmente na seminal produção dos autores *pós-estruturalistas*.

O corpo de análise desta tese está dividido em duas grandes partes: a *semântica da matéria*, e a *geometria como expressão*.

A primeira parte é constituída por três diferentes processos de análise do *elemento de maior plasticidade semântica* no sentido mais abrangente possível do que se possa entender por *signo-matéria*. São então feitas três análises a esse *elemento semântico* por nós previamente definido: uma análise *diacrónica*, uma análise *sincrónica*, e uma análise em *profundidade*.

A segunda parte empreende o exercício de analisar as tentativas de isenção dos diferentes *sistemas geométricos*, propondo considerá-los pela sua expressividade como *modos de ser*, retirando as consequências desta mesmas considerações para um *renovado significado das ciências sociais no seu todo*.

Abstract

Contributions to the semiotic study of geometric representations of reality: the semantics of matter and geometry as expression

The fundamental objective of this thesis is to compare different systems and methodologies of the social sciences with the presence, meaning and involvement of different *geometrical ways of being* that these systems and methods involve, and how both work in *social reality* as a whole.

Supporting an epistemic position of considerable relativism, and crossing the presence of social facts with cognitive processes, we proved that the resulting process of the development of the different geometries, from the first systematization of the Renaissance until the advent of *non-Euclidean geometries* in the nineteenth century, had a fundamental importance in the development of the social sciences, including all disciplines concerning to the social reality as a whole, specifying and questioning the case of *design as a social practice*.

We also proved that topology – a discipline and a specific area of mathematics, arising from the cognitive revolution that took place in the nineteenth century with the emergence of the aforementioned non-Euclidean geometries – became a subject of great importance in theoretical work of social sciences, especially in the seminal production of *poststructuralist authors*.

The whole of the present thesis analysis is divided into two parts: the *semantics of matter* and *geometry as an expression*.

The first part consists of three different processes of analysis of *the semantic element of maximum plasticity* in the broadest possible sense of what can be understood as *sign-matter*. Three kinds of analysis are then approached on this semantic element previously defined: a *diachronic* analysis, a *synchronic* analysis, and a *in-depth* analysis.

The second part of our work undertakes the exercise of analyzing the attempts of impartiality of the different *geometric systems*, proposing them for their expressiveness as *ways of being*, taking the consequences of these considerations for a *renewed significance of the social sciences as a whole*.

Índice

Índice de imagens	x
Introdução	1
1. Metodologia	
1.1. Método de percolação	7
1.2. Hermenêutica do método geométrico	9
1.3. O problema epistémico do <i>estar no meio</i>	
1.3.1. O sistema <i>em aberto</i>	16
1.3.2. A linguagem <i>antropomórfica</i> medeia a realidade <i>transcendental</i>	20
1.3.3. (Des)antropomórfico ou antropológico?	23
1.3.4. Do encantamento <i>visual</i> ao somático <i>desantropomorfizado</i>	25
1.3.5. Tornemo-nos objetos	29
1.3.6. <i>Facto social vs processo cognitivo</i>	33
1.3.7. Cegos no reino de Narciso	41
1.3.8. “O meio é a mensagem” é a <i>mensagem do meio</i>	45
1.3.9. <i>O eixo por onde tudo gira, gira à volta de tudo</i>	57
2. Definições	
2. 1. Definição de <i>força semântica</i>	63
2.1.1. Espectro de força semântica	71
2.1.2. Leitura <i>diacrónica</i> da força semântica	73
2.1.3. Leitura <i>sincrónica</i> da força semântica	75
2.1.4. <i>A força semântica é força expressiva</i>	79
2.2. Definição de <i>elemento semântico</i>	85
2.2.1. <i>O conceito é o elemento de maior força semântica</i>	85
2.3. Definição de <i>modo de ser geométrico</i>	87
2.4. Definição de <i>plasticidade semântica</i>	91
2.4.1. <i>O sonho como elemento de grande plasticidade semântica</i>	94
2.4.2. <i>A plasticidade da razão</i>	96
2.5. Definição de <i>design</i> como <i>desígnio</i> e do <i>designer</i> como um <i>percolador</i>	102

2.5.1. O que não pretendemos definir	105
2.5.2. Um <i>projeto</i> é uma ação simbólica de transferência de valor	106
2.5.3. O paradoxo do <i>design como desígnio</i> é a melhor definição	112
2.5.4. <i>Design</i> como representação (do futuro)	114
2.5.5. Hermenêutica do <i>design</i>	119
2.5.5.1. O designer é um <i>percolador</i>	121
2.5.5.2. O <i>geómetra</i> e o <i>designer</i>	122
2.5.5.3. O modo de ser moderno: o <i>designer</i> e o seu duplo	124
2.5.5.4. O <i>design</i> é mediação e está <i>no meio: entre o desejo e a esperança</i>	129
2.5.5.5. O valor é a matéria prima do <i>projeto</i> , mas o não atribuído é a matéria prima do <i>design: a incerteza</i>	134

3. O problema da verdade

3.1. A verdade como existência	141
3.2. A verdade como conformidade	143
3.3. A verdade <i>na</i> linguagem	151

4. Semântica da matéria

4.1. Plasticidade da matéria	161
4.1.1. O oleiro arquetípico (Platão)	167
4.1.2. Substância: a matéria atribuída (Aristóteles)	171
4.1.3. Matéria sólida (Estoicos)	177
4.1.4. A <i>luz da matéria</i> e o plano da imaginação (Proclo)	180
4.1.5. A matéria da retórica renascentista	186
4.1.6. <i>Matéria intensiva: entre o tudo e o nada</i> (Leibniz)	191
4.1.7. <i>Torre de Papel</i>	211
4.2. A matéria como totalidade	216
4.2.1. Legalidade absoluta	238
4.2.2. A <i>física</i> cartesiana e a <i>química</i> dos corpos de Espinosa	243
4.2.3. A diferenciação local (a <i>desocultação</i>)	250
4.2.4. A leitura da <i>Ética</i> é uma <i>passagem</i> iniciática	259
4.2.5. A <i>Ética</i> como um labirinto de espelhos	266
4.2.6. O <i>nó borromeano</i> no ponto cego do espelho	272

4.2.7. <i>A ilusão dialética é o desejo localizado</i>	293
4.2.8. <i>Do fluxo do desejo ao imanentismo aberto</i>	307
4.2.9. <i>A dobra do tempo</i>	
4.2.9.1. <i>Diferentes modos de tempo</i>	319
4.2.9.2. <i>Sob a esperança de Zambrano e o desejo de Lacan jaz o tempo histórico</i>	321
4.2.9.3. <i>O Homem entre a espera d'aqui e a carta d'além</i>	325
4.2.9.4. <i>Lapsos temporais, desencontros, e a semântica da carta</i>	330
4.2.10. <i>A verdade é a carta: autonomia local na Ética de Espinosa</i>	342
4.2.11. <i>Vesica Piscis ou o sujeito universal: a iteração da unidade consigo mesma</i>	368
4.3. <i>Encruzilhada no fundo da matéria: ou o tédio profundo, ou uma esperança cega</i>	398
5. A geometria como expressão	429
5.1. <i>Da Geometria do Poder (desejo) à Geometria do Espaço (liberdade)</i>	453
5.2. <i>A infra-linha do Ser</i>	458
5.3. <i>A propósito de uma representação na obra “As Origens da Geometria” de Michel Serres: a dimensão como infra-linha da modernidade</i>	471
5.4. <i>Simetria, superfície e profundidade do corpo expandido</i>	494
5.5. <i>Breve história da expansão do conceito de superfície</i>	503
5.6. <i>O corpo superfície das Ciências Humanas</i>	543
6. Conclusões: da mão como ideia à ideia do corpo, uma proposta de investigação pedagógica	565
Bibliografia	571

Índice de imagens

Todas as imagens que não estiverem referenciadas são da autoria do autor desta tese.

Imagem 1: reinterpretação do *nó borromeano* a partir de um desenho de Jacques Lacan: **página 280.**

Imagem 2: dois desenhos, feitos à mão por Jacques Lacan, interpretando um esquema do *nó borromeano*, situando o *corpo*, o *real*, e o *simbólico*, numa das interpretações, e, na outra, através dos símbolos da sua enigmática gramática, a representação, identificados nas interseções destes elos, do *objeto pequeno a*, do *sentido*, do *imaginário*, e da *identidade*. Estes desenhos são apresentados em (Soler, 2003: 93). **Página 281.**

Imagem 3: reinterpretações do *nó borromeano* de Jacques Lacan apresentando quatro variações possíveis deste esquema psicanalítico: uma primeira interpretação delimitando ou fechando todos os elos, as outras três como sendo o resultado do fechamento alternado de cada um deles. **Página 284.**

Imagem 4: reinterpretação do *nó borromeano* considerando todos os elos sem limite definido. **Página 293.**

Imagem 5: reinterpretação do *nó borromeano* considerando duas variantes de solipsismo: a) o fechamento absoluto do sujeito na *imaginação*; b) a abertura absoluta do sujeito da *imaginação*. **Página 350.**

Imagem 6: reinterpretação de uma ilustração de um labirinto constituído por uma serpente de duas cabeças, representando o tema mítico do “Fio de Ariadne”, apresentado pelo mestre pintor Lima de Freitas na sua obra “o labirinto” (Freitas, 1975: 153). **Página: 356.**

Imagem 7: reprodução de um esquema apresentado por Gilles Deleuze e Félix Guattari nas páginas 104, 105 do Volume 2 da obra *Mil Platôs* (Deleuze & Guattari, 1995b): **Página 360.**

Imagem 8: transformação da *linha de Ariadne* (uma entidade bidimensional) numa entidade tridimensional (um *laço de Möbius*) salientando a equivalência, possível através da topologia, entre o *zero* e o *um* como elementos limite da representação do *continuum*: **Página 367.**

Imagem 9: os seis níveis da discursividade das figuras em Proclo, para o qual as figuras sensíveis tinham o mesmo grau de existência das figuras inteligíveis. Este esquema pretende representar os diferentes planos de visualização do *plano de luz* proposto por Proclo, e descritos por Peg Rawes (2008:58): **Página 376.**

Imagem 10: a variação do símbolo da *Mandorla* e do signo do zodíaco *Peixes*, retirado do livro “sacred geometry, Philosophy and Practice” (Lawlor, 1982: 34): **Página 379.**

Imagem 11: Cristo representado dentro da figura da *vesica piscis*, retirado do livro “sacred geometry, Philosophy and Practice” (Lawlor, 1982: 34): **Página 379.**

Imagem 12: *vesica piscis* em relação com o segmento-unidade AB: **Página 381.**

Imagem 13: o segmento AB como unidade abstrata: **Página 389.**

Imagem 14: o segmento AB como unidade decimal: **Página 392.**

Imagem 15: o segmento AB como unidade decimal relacionado com a divisão em três partes iguais através da comparação geométrica produzida por paralelismo: **Página 392.**

Imagem 16: a razão de ouro, ou proporção dourada, apresentada como uma progressão algébrica, a partir da *iteração ilimitada da unidade consigo mesma*: **Página 394.**

Imagem 17: construção de um retângulo de ouro de acordo com a forma descrita pelo matemático renascentista Luca Pacioli (1447-1517): **Página 394.**

Imagem 18: construção de sucessivas raízes quadradas até à raiz quadrada de cinco: **Página 395.**

Imagem 19: construção de um retângulo de ouro através da $\sqrt{5}$ (geométrica): **Página 395.**

Imagem 20: construção de um retângulo de ouro através da $\sqrt{5}$ (algébrica): **Página 395.**

Imagem 21: gráfico baseado na representação, proposta por Hervé le Bras, da relação entre a unidade e a proporção dourada (Le Bras, 2000: 235): **Página 395.**

Imagem 22: representação de uma banda ou *tira de Möbius*, o exemplo mais simples de uma superfície topológica (*variedade*) *não orientável*, reinterpretação de imagem em (Diogo, 2012: 141): **Página 414.**

Imagem 23 e 24: Modelo apresentado na exposição “MECHANE, Homens, Máquinas e Grandes Pedras”, representando a hipotética forma de construção da *Anta Grande do Zambujeiro*, junto à aldeia do Valverde, no concelho de Évora: **Página 442.**

Imagem 25 e 26: conjunto considerado como sendo representativo das variações encontradas até hoje dos diferentes tipos de exemplares das pedras neolíticas da Escócia: **Página 442.**

Imagem 27: sequência de imagens que descrevem de forma intuitiva a produção topológico de um plano projetivo reproduzidas a partir das que David S. Richeson apresenta no seu livro “A Pérola de Euler, A Fórmula dos Poliedros e o Nascimento da Topologia”, editado em Portugal em 2015, nas páginas 189 e 190: **Página 447.**

Imagem 28: fotografia tirada por Gjon Mili a Pablo Picasso enquanto este desenha com luz um centauro no ar no ano de 1949. Imagem acedida a partir de um artigo online de Ben Cosgrove [<http://time.com/3746330/behind-the-picture-picasso-draws-with-light/>], acedido em 22/02/2016]: **Página 466.**

Imagem 29: obra de M. C. Escher intitulada “Galeria de Arte”, datada do ano de 1956, apresentada na página 72 do livro “Gravura e Desenho, Prefaciado e comentado por M. C. Escher” pela editora Köln: Taschen: **Página 476.**

Imagem 30: representação de uma corda com doze nós, que aparece na página 124 do livro “Time Stands Still, New Light on Megathitic Science” de Keith Critchlow: **Página 478.**

Imagem 31: fragmento de uma representação apresentada por Michel Serres, na sua obra “As origens da geometria”, na página 107 da edição portuguesa referenciada na bibliografia, de forma a ilustrar um dos paradoxo de Zenão: **Página 480.**

Imagem 32: representação apresentada por Michel Serres, na sua obra “As origens da geometria”, na página 107 da edição portuguesa referenciada na bibliografia: **Página 483.**

Imagem 33: imagem da obra “Underweysung der Messung”, de Albrecht Dürer (1471-1528), considerada a primeira representação impressa de duas vistas coordenadas, representando uma hélice cónica em vista de frente (alçado), e vista de cima (planta) (Lefèvre, 2004: 228): **Página 485.**

Imagem 34: imagem de Albrecht Dürer, da obra póstuma “Hierin sind begriffen vier Bücher von menschlicher Proportion”, do ano de 1528, onde se apresenta uma série de projeções das vistas do poliedro envolvente a um torso, de forma a controlar as proporções da sua representação: **Página 486.**

Imagem 35: visualização interpretativa da proposta de quadro *gramático-cartesiano* de Michel Foucault, na sua seminal obra “As palavras e as coisas”: **Página 512.**

Imagem 36 e 37: desenho em perspetiva (1569), e planta do projeto da Praça do Capitólio em Roma (1567), ambos de Miguel Ângelo, (Xavier, 1997: 68): **Página 519.**

Imagem 38: representação das três operações que compõem o teorema de Girard Desargues (1591-1661): *homologia*, *homotetia* e *afinidade*. Estes desenhos são produzidos por nós mas baseados, quer na síntese de B. A. Rosenfeld (1988: 136-140), das transformações projetivas de Desargues, quer na explicação feita por Field & Gray (1987: 161-167) destas mesmas transformações: **Página 521.**

Imagem 39: representação da relação homológica das diferentes curvas cónicas tendo em consideração o ponto de vista projetivo. Esquema baseado em proposta de B. A. Rosenfeld (1988: 135): **Página 522.**

Imagem 40: representação do grafo solução do problema das *pontes de Königsberg*, que Leonhard Euler (1707-1783) apresentou em 1736. A figura baseia-se na mesma representação na obra "A Pérola de Euler, A fórmula dos poliedros e o nascimento da topologia" de David S. Richeson: **Página 523.**

Imagem 41: ilustração do livro "Flatland, o País Plano", de Edwin Abbott Abbott (1838-1926), situada na página 116 da edição portuguesa de 2001: **Página 525.**

Imagem 42: tabela descrevendo a sequência de poliedros formados pela sucessiva eliminação de um dos vértices, demonstrando a *fórmula de Euler*. Esta tabela é semelhante à apresentada na página 80 do livro "A Pérola de Euler, A Fórmula dos Poliedros e o Nascimento da Topologia", de David S. Richeson. Nesta mesma imagem aparece uma representação gráfica dos diferentes sólidos, do cubo ao tetraedro, ilustrando a dita fórmula, esta representação é da nossa autoria: **Página 528.**

Imagem 43: conjunto de exemplos de sólidos não convexos: côncavos, com furos, e com ocos (Richeson, 2015: 163-165): **Página 529.**

Imagem 44: conjunto dos três primeiros *símplices de Poincaré*: a reta, o triângulo e o tetraedro, que são elementos isomorfos do *ponto* em dimensões superiores (Richeson, 2015: 268): **Página 535.**

Introdução

Qualquer investigação começa *no meio*. *Rizomático* pela contingente necessidade do momento, em estrutura de árvore por necessidade identitária, este estudo e investigação propõe-se *percolar* por autores que escreveram sobre sistemas de representação humanos, cosmologias onde a presença de conceitos geométricos se fez notar.

Partindo da convicção de que a revolução cognitiva resultante da *descoberta das geometrias não-euclidianas* no século XIX, que culminou na formação da disciplina matemática da *topologia*, teve importância fundamental no desenvolvimento das ciências sociais da modernidade, tomámos como nosso objetivo fundamental confrontar os diferentes sistemas e metodologias dessas mesmas ciências, com a presença, significado e intervenção dos diferentes *modos de ser geométricos* que esses mesmos sistemas e metodologias implicam. Partimos na expectativa de encontrar, através deste confronto e problematização, novos ou renovados *procedimentos cognitivos* úteis às várias disciplinas das ciências humanas, especialmente para as práticas das disciplinas afeitas ao *design* entendido como *um conjunto de práticas sociais conscientemente interventivas na sociedade*.

Na metodologia definimos o nosso método inicial de abordagem à investigação. O *método de percolação* – método inspirado no processo característico utilizado pelo historiador da ciência e filósofo Michel Serres – foi-nos imprescindível na produção de cruzamentos inesperados através de uma grande quantidade de informação histórica e conceptual.

De acordo com a natureza da nossa investigação defendemos uma posição epistémica de considerável relativismo, onde cruzamos a presença de factos sociais com processos cognitivos. Neste sentido, não adotando nenhum sistema ou método específico, deixamos o *sistema em aberto* de forma a possibilitar a surpresa da experimentação através do confronto de posições e de *modos de ser*, utilizando somente a ferramenta inicial de *percolação*.

Através deste método inicial de *percolação* identificámos quatro *conceitos-ferramenta* fundamentais para a análise dos sistemas geométricos. Duas propriedades: a *força semântica* e a *plasticidade semântica*, e dois elementos: o *elemento de maior força semântica*, e o *elemento de maior plasticidade semântica*. Estes elementos, embora poucos em número, provaram ser eficazes e robustos na descodificação e reinterpretação dos diferentes sistemas abordados.

Para além de definirmos estes quatro conceitos ainda aí dedicamos um espaço à definição de *modo de ser geométrico* e à definição do significado que utilizamos do termo *design*.

A definição de *modo de ser geométrico*, inspirada no *modo de ser* heideggeriano, e nos conceitos de *assinatura epistémica* de David Lachterman (1989) e de *figura-geométrica-estética* de Peg Rawes (2008), é fundamental porque define o que procuramos identificar nos diferentes sistemas de representação do real através das quatro ferramentas apresentadas, que com ele perfazem o nosso esquema de análise.

Se a definição que apresentamos de *design* serve somente para determinar a palavra, para delimitar o significado problemático deste termo, é porque não queremos particularizar nenhuma das possíveis especificidades que lhe estão afeitas. Assim, neste longo subcapítulo das definições dedicado à definição de *design*, apenas especificamos o que queremos dizer com a seguinte frase: o design é *um desígnio projetado, tendo em vista o seu fim inalcançável*.

A análise que fazemos às diferentes possibilidades de considerar a *verdade*, tem como objetivo esclarecer como entendemos enfrentar a questão da *semântica da verdade apodítica*, questão obrigatória em qualquer análise que se preste a ter como objeto os diferentes sistemas que concernem à(s) geometria(s) e às suas estruturas axiomáticas. A questão é deixada *em aberto*, mas predeline-se o que essa *abertura do sentido da verdade* implica neste trabalho.

O corpo de análise está dividido em duas grandes partes: a *semântica da matéria*, e a *geometria como expressão*.

A *matéria* é aqui entendida como sendo o *signo-matéria*, no sentido mais abrangente possível: como o *elemento de maior plasticidade semântica* dos sistemas de abordagem à realidade considerados.

Assim, suportados nas nossas ferramentas conceptuais, encetámos a análise da *semântica da matéria* sob os três aspetos que reconhecemos serem essenciais à determinação da *força semântica* deste signo, tendo em conta as três possibilidades formais de leitura: *diacronia*, *sincronia*, e *profundidade*. Desta forma, a análise foi considerada, respetivamente: pela sua *plasticidade*, como *totalidade*, e como *limite* de significação.

A *plasticidade da matéria* é considerada *através* de um suporte *cronológico* descrevendo a *narrativa da transformação do conceito de matéria* ao longo do pensamento da *Cultura Ocidental*.

Num segundo momento, sob o ponto de vista da totalidade, o *signo de maior plasticidade semântica* configura um único e totalizante *plano de unicidade*. Neste sentido tomamos como constante, ou *baixo contínuo*, o exemplo paradigmático da *substância infinita* da *Ética* de Espinosa, e, repercutindo-a, perscrutamos *todas as possibilidades de significação* que conseguimos destrinçar, confrontando este signo com outros *signos de unicidade* (o *racionalismo* clássico, o *desejo* em Jacques Lacan, o *materialismo dialético*, o *tempo* como *devir* histórico).

Num terceiro momento, abordamos os *fundamentos ou limites de significação* do signo da matéria, ou seja *os limites semânticos radicais* do *elemento de maior plasticidade semântica* nas representações de realidade consideradas.

A segunda parte do nosso corpo de análise pretende considerar a *geometria como expressão*, termo que identifica um determinado conjunto de sistemas que se querem, não sem polémica, *libertos de qualquer tipo de expressão*. Ou seja, o termo *geometria* engloba aí todos os sistemas que, em si mesmos, são exemplos de *tentativas de isenção* em relação a tudo o que é oriundo do sujeito individual.

Se, numa primeira abordagem, a dicotomia entre *convencionalismo* (origem social) e *ontologia* (origem transcendente) se faz contrastar de forma inequívoca

no que concerne às *diferentes tomadas de posição* na determinação da *origem destes sistemas geométricos*, descobre-se, entretanto, que a determinação da *origem da geometria*, tal como Edmund Husserl (1859-1938) a considerou, já identifica, sem no entanto o afirmar claramente, uma outra abordagem à realidade social que a geometria descendente de Euclides (euclidiana) não poderia configurar.

A *topologia*, última transformação da geometria herdada pela *cultura ocidental moderna da Antiguidade Grega*, *reconfigura a própria semântica da origem da geometria*, destituindo-lhe a natureza *ontológica* e reconfigurando-a como um problema *ôntico*. A *origem*, tal como todos os outros significados que estão subjacentes à geometria euclidiana: a projeção, o ponto, o espaço, *a sombra da caverna de Platão*, etc., e, por fim, o signo englobante de *superfície* como *variedade topológica*, ganham renovados significados, ampliando a sua *plasticidade semântica* através da abordagem *aqui e agora* da intuição fenomenológica.

Assim, a *origem* perde o seu valor semântico, que apontava para a única ontologia possível (*ontológica*), para se reconfigurar como um elemento presente no *aqui e agora* de um sujeito determinado (*ôntica*), que Martin Heidegger (1879-1976) desvendará como sendo um determinado *modo de ser*. Propomos que estes diferentes *modos de ser* de origem fenomenológica, que operam como conjuntos de determinações locais, produzindo diferentes representações de totalidade, foram identificados à imagem das formalizações produzidas pela matemática ao longo de todo o século XIX, que se iniciou com a crise cognitiva das *geometrias não-euclidianas*, e culminou, já no início do século XX, com o advento da *topologia*.

Entretanto, identificamos um poderoso mecanismo de análise semiótica, ao qual denominamos – inspirados num termo de Marcel Duchamp (1887-1968) – por *infra-linha do Ser*, tendo-o reconhecido como uma constante, como uma propriedade comum, quer ao *traço* heideggeriano e derridiano, quer à *barra saussuriana*, quer à *dobra* deleuziana, quer ao *infra-fino* duchampiano, e que identifica *o elemento de maior força semântica em ato*.

Seguidamente, sob o mote de uma representação apresentada por Michel Serres na sua obra *As Origens da Geometria*, analisamos o *conceito de dimensão* sob um ponto de vista histórico, problematizando *o lugar do sujeito na representação da modernidade produzida pela Revolução Francesa*.

Ainda consideramos uma proposta de *centro deítico do corpo expandido da modernidade*, através de uma síntese em três elementos semióticos, ou *infra-linhas: simetria, superfície e profundidade*, destrinchando-lhes as propriedades pelo contraste com outras tríades semelhantes em diversos autores. Se a *superfície* se equivale ao conceito de *dimensão* analisado anteriormente, a *profundidade* repercute o signo-fundamento da *liberdade*, e a *simetria* o fenómeno da *identidade*.

À evolução do importante *signo de superfície* dedicamos o subcapítulo intitulado: “Breve história da *expansão do conceito de superfície*”. Tal como na análise da *plasticidade da matéria*, também aqui recorreremos a um fio cronológico condutor, descrevendo sucintamente a transformação do signo que a *superfície* foi representando, e que se *expandirá* desde a ilusão cenográfica do Renascimento até à plataforma multidimensional que estuda as possibilidades radicais das ilimitadas ilusões cenográficas da modernidade, numa progressão que enfatiza a problemática crescente da *ubiquidade e pregnância do signo da ilusão*, até ao *momento* em que essa mesma ilusão se torna *objeto-ferramenta de construção e/ou controlo da diferentes possibilidades de realidade*, com o aparecimento, na matemática, da disciplina da topologia.

Por fim, fazemos uma panorâmica através da ubíqua *influência da topologia nas metodologias da sociologia e das ciências sociais em geral*, através da análise dos exemplos de alguns dos autores mais relevantes, e de alguns dos temas mais pertinentes da atualidade, tendo como fio condutor *o corpo superfície das ciências humanas*.

Post Scriptum:

Por vezes as notas de rodapé são de uma dimensão considerável, isto é causa de *aqui serem consideradas como raízes*. Por vezes estas notas são fundamento do que se diz e, simultaneamente, são outro caminho por onde se pode ir. As notas de rodapé são, desta forma, alimentadoras do texto e por ele alimentadas: outros caminhos que deixámos *por lá* em aberto.

Da mesma forma, os textos em epígrafe não são somente ilustrações do que seguidamente se apresenta. Por vezes – também estes – são como um ramo de uma árvore do qual não se vê o termo, a luz, ou o limite cimeiro da página não o deixa ver. Também outros caminhos se poderão por aí seguir.

1. Metodologia

1.1. Método de percolação

O termo *percolar* é utilizado por Michel Serres como definidor dum método de investigação: suportado na ideia de espaço topológico definido como a “ciência das vizinhanças e das transformações contínuas ou rasgadas” (Serres, 1996: 146), a “teoria da percolação” tem como fundamento etimológico “o verbo *colare*, de onde deriva o francês *couler*, [que] significa precisamente filtrar. Num filtro, um dado fluxo passa enquanto um outro não” (*Ibidem*: 84). Acrescente-se, à ideia de *filtro*, a ideia de *mistura*, e conseguimos ter uma definição esclarecida da *pesquisa por percolação*¹. A mistura é inevitavelmente originada nos “movimentos [da diferença] no espaço” topológico (Serres, 1997a: 102), este espaço é inspirado no espaço *monadológico* de Leibniz, do qual falaremos mais tarde neste trabalho.

De forma sucinta podemos definir o método de percolação como o de um investigador que, ao passar pelos seus diferentes campos de investigação inicial, altera as suas convicções, as suas crenças, os seus objetivos, ou o sentido de algo previamente dito, movimentando-se num *espaço topológico*².

¹ Marshall McLuhan descreve a forma como pessoas em África que não estavam alfabetizadas, *liam* imagens da mesma forma que Michel Serres define a atividade de *percolar*: “A alfabetização dá às pessoas o poder de focalizar um pouco à frente da imagem de modo a poder captá-la, por inteiro, num golpe de vista. As pessoas não alfabetizadas, não havendo adquirido esse hábito, não contemplam os objetos como o fazemos. Ao contrário, percorrem os objetos e imagens como costumamos fazer com uma página impressa, segmento por segmento. Não têm, portanto, um ponto de observação exterior à cena, ou ao objeto. Deixam-se absorver por ele e o passam a viver. Os olhos não o vêem em perspectiva, porém taticamente, por assim dizer. Os espaços euclidianos que dependem muito de separar a vista do tato e do som não lhes são conhecidos” (McLuhan, 1972: 66).

² Foi Bernhard Riemann (1826-1866) quem pela primeira vez estendeu a geometria diferencial para espaços *n*-dimensionais. Aqui nós adotamos a definição interpretada por Deleuze & Guattari dos espaços de Riemann. Este espaço constitui uma leitura sob o ponto de vista local partindo dos pontos de vizinhança imediata sem a utilização de referenciais métricos, mas apenas lendo relações. É um espaço que, embora seja contínuo, é absolutamente heterogêneo. Por ser lido de forma *local* e *não projetiva*, podem ser consideradas leituras não visuais: tácteis, polifónicas (sonoras), polifónicas (olfativas, gustativas) etc.: “Os *espaços de Riemann* são desprovidos de qualquer tipo de homogeneidade. Cada um é caracterizado pela forma de expressão que define o quadrado da distância entre dois pontos infinitamente próximos (...). Segue-se que dois observadores vizinhos num espaço de Riemann podem localizar os pontos na sua vizinhança imediata, mas não podem localizar os espaços de relação entre si sem uma nova convenção. Cada vizinhança é como um retalho de espaço euclidiano, a ligação entre uma vizinhança e a seguinte não é definida e pode ser afetada num número infinito de maneiras. O espaço de Riemann no seu sentido mais geral apresenta-se, desta forma, como um conjunto amorfo de peças que estão justapostas mas não ligadas entre si.’ É possível definir esta multiplicidade sem nenhuma referência a um sistema métrico, em termos de condições de frequência, ou antes, de acumulação, de um conjunto de vizinhanças: estas condições são inteiramente diferentes daquelas que determinam os espaços métricos e as suas quebras (embora a relação entre os dois tipos de espaços resulte). (...) Têm conexões, ou relações tácteis. Têm valores rítmicos que não se encontram em mais lado nenhum, embora possam ser transmitidos num espaço métrico. Heterogêneo numa variação contínua, é um *espaço suave*, desde que o espaço suave seja *amorfo* e *não homogêneo*. (...) quando, independente da métrica, aparecem determinações que não podem ser parte de outro, mas que estão conectadas por um processo de frequência ou acumulação” (Deleuze & Guattari *cit. em* Plotnitsky, 2003: 102, 103).

O *percolador* é mais uma linha do que um ponto, uma linha às curvas, que se desvia e trespassa, que evita ou confronta. Aquilo que a modifica a *ela* também não ficará incólume, *estando tudo ligado a tudo*, pelo menos em possibilidade, sendo desta forma possível fazer caminhos inesperados, ou encontrar becos sem saída *aparente*, descobrindo que as *co*-incidências podem ser tão valiosas como enganadoras³, e que as desilusões podem ser tão desconcertantes como esclarecedoras. Este método é mais táctil do que visual, ou antes, é somático, trabalha localmente, *tateia*, tenta compreender a simultaneidade durante o seu percurso quase musical⁴, surpreende-se, não só com o que é *imanentemente* novo, mas também, com uma reminiscência renovada, que reaparece surpreendentemente.

Podemos dizer que o investigador procurará essa *surpresa*⁵ tendo como sentido a expectativa que essa mudança inesperada *aconteça*. Procura a *eureka* mas não evita a *desilusão*. Isto nada mais é do que um *processo*, ou *círculo espiralado hermenêutico* de descoberta⁶.

³ Lima de Freitas num artigo postumamente editado em 2006 intitulado “Newton, Físico-Alquimista, Precursor da Transdisciplinaridade”, refere uma ideia, também ela cara a Michel Serres, de um “terceiro incluído” da física quântica, para se referir ao perigo das coincidências e à riqueza possível dos paradoxos aparentes, utilizando uma “lógica ternária, para lá da binária, na qual o axioma aristotélico do terceiro excluído (não há um terceiro termo T que seja ao mesmo tempo A e não-A) dá lugar a uma lógica ternária do *Tertium datum* (com três componentes, A, não-A e T, onde T é o ‘terceiro incluído’, paradoxalmente e ao mesmo tempo A e não-A)” (Freitas, 2006: 39).

Esta nova lógica “(...) permite a evidência experimental e teórica dos pares contrários que se excluem mutuamente, mas que estão paradoxalmente presentes num mesmo fenómeno, pressentidos e experimentados ao longo dos séculos pelos adeptos de Hermes (a *coincidentia oppositorum* da filosofia hermética), estudados hoje pela psicologia das profundezas e surgidos à tona da experimentação científica, no nosso século, com a mecânica e a física quântica. Basarab Nicolescu enumera a título de exemplo, alguns desses pares de opostos: onda e corpúsculo, continuidade e descontinuidade, separabilidade e não-separabilidade, causalidade local e causalidade global, autonomia e dependência, visível e invisível, manifesto e não manifesto, simetria e quebra de simetria, reversibilidade e irreversibilidade do tempo. Para Nicolescu, ‘a revolução quântica consiste precisamente na emergência do terceiro incluído, pelo estudo da Natureza’” (*Ibidem*: 40).

⁴ “O método mosaico não só é ‘muito mais fácil’ no estudo do simultâneo que é o campo auditivo, como é a única abordagem relevante. Com efeito, o mosaico ou pintura ‘bidimensional’ é o modo pelo qual há a suavização do campo visual como tal, a fim de que possa haver o máximo de intercâmbio entre todos os sentidos” (McLuhan, 1972: 72); McLuhan cita Gorg von Bekesy, numa obra intitulada *Experiments in Hearing (Experiências com a audição)*: É possível discutir duas formas para abordar um problema. Uma, que se pode denominar de método teórico (...). Outra, que se pode chamar de método mosaico, considera cada problema por si mesmo, com pouca referência ao campo no qual se encontra, e procura descobrir relações e princípios existentes na área circunscrita” (Gorg von Bekesy *cit. em* McLuhan, 1972: 72).

⁵ “(...) o inesperado não está no exterior, mas no âmago do pensamento, como a impossibilidade de pensar que dobra ou escava o fora. Que haja um dentro do pensamento, o impensado, é já o que a idade clássica afirmava quando invocava o infinito, as diversas ordens de infinito. E, a partir do século XIX, são sobretudo as dimensões da finitude que irão dobrar o fora, constituir uma ‘profundidade’ (...) um dentro da vida, do trabalho e da linguagem, no qual o homem se aloja” (Deleuze, 2005: 131).

⁶ “Na perspectiva de Heidegger e Gadamer, o círculo hermenêutico é, apesar do seu nome, menos um círculo, que por definição nos reconduz incessantemente ao ponto de onde partimos e é nesse sentido vicioso e estéril, do que uma espiral que continuamente se alarga e abraça novas formas de questionar e compreender a questão que nele nos envolve. (...) E sendo verdade que entramos nele em função de uma projeção e antecipação de um sentido, de um conjunto de preconceitos, não é menos verdade que descobrir o sentido das suas partes implica a necessidade de rever essa projeção inicial e de reconhecer a sua natureza conjectural e provisória” (Verde, 2009: 84).

O *sentido pragmático* faz-nos rasgar um processo contínuo para retomarmos outro. Este acontecimento é uma decisão, um *acordar*, poderá até ser um desistir, ou pelo contrário, um novo desafio⁷. Como se *Narciso rasgasse* a superfície enganadora ao acordar do seu êxtase – onde caminhava num *fluxo cíclico perfeito* que tinha encontrado no seu próprio *reflexo* – por causa da queda de uma pequena gota de água. Esse pequeno agitar vem sempre de fora do *círculo legalizado*⁸, e é isso que se acredita aqui que Michel Serres quis significar com o seu “rasgar” topológico.

1.2. A hermenêutica do método geométrico

Utilizaremos as *leituras geométricas* como formas operativas de *diálogo* com outras formas de pensar. Relacionaremos, por intermédio de operações geométricas, o pensamento de diferentes filósofos com os avanços tecnológicos da sua época; utilizaremos pensamentos matemáticos para falar de *sentimentos*, *valores éticos* e *valores estéticos*, desenharemos esquemas para analisar raciocínios algébricos (tal como era feito pela racionalidade clássica até meados do século XIX); utilizaremos *poesia* para compreender conceitos topológicos, *percolaremos* pelo meio dos autores, de pergunta em pergunta, até alcançarmos conclusões, que serão sempre provisórias e, na melhor das hipóteses, terão outra pergunta no final do seu caminho.

Tipicamente, o *método geométrico clássico* parte de um problema que implica em si mesmo a solução. O que o geómetra faz é decompô-lo nas partes constituintes, ou seja, identifica as propriedades do problema já resolvido. Depois volta a utilizá-lo noutras situações, onde encontre a presença da identidade que previamente tinha conhecido e *reconstruído*. Esta forma de

⁷ Bragança de Miranda refere a situação de desespero do marinheiro, no conto “Descida ao Maelström” de Edgar Allan Poe, como um momento em que o conhecimento se desprende das *amarras da esperança*: “O saber como diversão, em todos os sentidos da palavra... Do desespero vem a diversão e da diversão uma nova esperança. (...) Porque a esperança imemorial da tradição era baseada na ilusão de uma estabilidade perfeita, existente ou a existir. Agora, trata-se de uma esperança nova, propiciada por um saber formado pela instabilidade, pelo vórtice, pelo abismo.” (Bragança de Miranda, 2006: 44)

⁸ O exemplo de racionalismo radical de Espinosa é o exemplo paradigmático deste *reflexo eterno*. Na sua tese, Lisete Rodrigues defende que a *Ética* de Espinosa se constitui como um plano de “legalidade absoluta”, do qual falaremos mais à frente neste trabalho, onde qualquer elemento, sujeito ou objeto, é considerado como “parte entre partes”, com uma “duração comprometida com o exterior e com os outros que o povoam” (Rodrigues, 2008: 212). Esse plano, construído ou eternamente existente, suporta uma “grelha de valores” construída pelo humano. Neste plano, todo o existente é permeável, não mediado, e em consequência, todo o singular é permeável (*Ibidem*). A legalidade absoluta é, naturalmente, como a *narcose de Narciso*.

proceder não identifica os *elementos semânticos*, ou seja, os constrangimentos contextuais de um questionamento inicial. É, por isso, por si só, um método insuficiente⁹.

Acompanhemos Henri Bergson¹⁰ (1859-1941), na forma como ele descreve o processo de dedução geométrica:

“Começamos pela dedução. O mesmo movimento pelo qual eu traço uma figura no espaço engendra-lhe as propriedades; estas são visíveis e tangíveis nesse próprio movimento; eu sinto, eu vivo no espaço a relação da definição com duas sequências, das premissas com a conclusão. Todos os outros conceitos dos quais a experiência me sugere a ideia apenas em parte são reconstituíveis *a priori*; sua definição será portanto imperfeita e, por rigoroso que seja o encadeamento da conclusão às premissas, a dedução na qual esses conceitos entrarem, participará dessa imperfeição. Mas, quando traço grosseiramente sobre a areia a base de um triângulo e começo a formar os dois ângulos na base, sei de um modo certo e compreendo absolutamente que, se esses ângulos são iguais, os lados também o serão, a figura podendo então girar sobre si mesma sem que nada seja mudado. Eu o sei bem antes de ter aprendido geometria” (Bergson, 2005: 230).

O método geométrico está, então, obrigado a *apontar* para uma *presença*, uma realidade, uma exterioridade anterior e posterior ao ato geométrico. Existe sempre um *fora* do sentido nas representações geométricas. Tal como Alberto Coffa (1935-1984) se refere em relação à *definição de “definição”* por parte de Gottlob Frege (1848-1925) e Bertrand Russell (1872-1970) como sendo "um método de construir novos significados a partir de antigos" (Coffa, 1983: 7), o geômetra procede numa tradição que lhe orienta o perguntar, existindo sempre a

⁹ Veremos, no subcapítulo “A matéria da retórica renascentista”, que este *método geométrico*, como nós o estamos a denominar aqui, é, na realidade, um método já presente na tradição aristotélica como um processo retórico. Um exemplo paradigmático deste mecanismo retórico é o do filósofo renascentista Giacomo Zabarella (1533-1589), que descreve um processo biunívoco, como um pêndulo: da criação de efeitos a partir de causas ao descortinar das causas a partir dos efeitos (Lachterman, 1989: 158). Marshall McLuhan refere este mesmo método em Edgar Allan Poe. No seu texto, de 1846, intitulado “A Filosofia da Composição” Poe descreve-o como um método de construção narrativa: “consiste em tomar como ponto de partida a solução do problema, ou o efeito visado. Recua-se, depois, passo a passo para o ponto de onde se teria de começar a fim de alcançar a solução ou efeito. Tal é o método dos romances policiais, do poema simbolista e da ciência moderna” (McLuhan, 1972: 77). É de pertinente anotação o processo metodológico que McLuhan apresenta a este propósito. Recuperando a ideia de metonímia psicanalítica ele refere que a análise não deve tomar este caminho, recuando os sucessivos momentos de transformação de um produto tecnológico, deve, pelo contrário: “Acompanhar os contornos do processo, como se faz na psicanálise, onde esse método proporciona o único meio de evitar o produto do processo, isto é, neurose ou psicose” (*Ibidem*).

¹⁰ Bergson, Henri (2005) *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes.

presença de uma necessidade de explicação de como é que *ele*, como ser humano, pode “estabelecer a relação em questão” (*Ibidem*).

Pensemos como um geómetra. De acordo com a geometria utilizada podemos ser um observador *objetivado* num ponto fisicamente acessível, como podemos também ser aquele que o *desenhou*, encenando um ponto de vista, *convencendo* quem lê (texto, imagem, som, espaço arquitectónico, objeto de fabrico industrial, mitologia, ou teleologia científica), mas acreditando na experiência, ou acreditando na *encenação* da experiência do *ponto de vista individual*¹¹, definindo o nosso *habitus*¹², de acordo com os preceitos que Pierre Bourdieu (1930-2002) descreveu da relação sujeito-objeto num *campo social*, de inspiração leibniziana:

“(…) este ‘ponto em que coincidem todas as perspetivas’ mais não é do que o campo onde (...) os pontos de vista antagónicos se enfrentam segundo procedimentos regulados e se integram progressivamente, graças ao confronto racional” (Bourdieu, 2008: 158).

O *movimento* que vai do ponto de vista para o *ponto em que coincidem todos os pontos de vista*, é um volte face dimensional. Deixamos as duas dimensões da folha de papel ou do ecrã e *dobramos, redobramos, desdobramos, fundamos* de novo, fundamentamos a representação no sentido que Gilles Deleuze quis dar a *dobra*¹³, sem sairmos *daqui*, do *meio* escrito ou desenhado, em ecrã ou numa folha de papel. *Percolaremos* mais como uma *linha* do que como um *ponto*,

¹¹ Tal como Pierre Bourdieu descreve a sua própria posição na sua obra *Razões Práticas, Sobre a teoria da ação*: “O espaço social engloba-me como um ponto. Mas este ponto é um ponto de vista, o princípio de uma vista tomada a partir de um ponto situado no espaço social, de uma perspectiva definida na sua forma e no seu conteúdo pela posição objetiva a partir da qual é tomada” (Bourdieu, 1997: 13).

¹² “Os ‘sujeitos’ são na realidade agentes atuantes e cognoscentes dotados de um sentido prático (...) sistema adquirido de preferências, de princípios de visão e de decisão, (...) de estruturas cognitivas duradouras (que são no essencial o produto da incorporação das estruturas objetivas) e de esquemas de ação que orientam a perceção da situação e a resposta adoptada. O *habitus* é essa espécie de sentido prático do que se deve fazer numa situação dada (...)” (Bourdieu, 1997: 26).

¹³ Tal como Sousa Dias observa, na obra de Gilles Deleuze, todas as noções são “noções não de coisas mas de circunstâncias de uma coisa (casos, modos, espaços e tempo, etc.). Exatamente como o conceito de dobra. (...) o conceito é geral (A dobra) sem ser universal, é a noção ideal de uma variação contínua” (Sousa Dias, 1995: 30). Deleuze utiliza, também, o conceito de dobra fazendo-o equivaler ao ato de fundar: “Fundar (...) é sempre dobrar, encurvar, recurvar – organizar a ordem das estações, dos anos e dos dias” (Deleuze; 2000: 434). E a mesma coisa acontece com o ato de pensar: “Pensar é dobrar, é duplicar o fora com um dentro que lhe é coextensivo” (Deleuze, 2005: 160). A dobra é um ato fundador, um ato de pensar, ou mesmo um “movimento peristáltico” (*Ibidem*: 130), que constitui o *dentro do fora*. A dobra é uma operação de reconhecimento da problemática, herdada de Descartes, do indivíduo autónomo e, em simultâneo, nascido no meio que o originou, do sujeito que quer ser origem e que é originado por algo que desconhece.

como já o referimos. Isto quer dizer que o caminho deixa um *rasto*¹⁴, que podemos encontrar mais tarde ou que deixamos, inevitavelmente, em *aberto*.

Este *percolar* é como o *fio de Ariadne* mas num labirinto com infinitas possibilidades de saída. Movemo-nos pela *força sedutora* do fascínio pelo conhecimento, na *dúvida* em movimento obrigatório¹⁵ e não pelo medo do *Minotauro*.

O *efeito* será sempre *efeito* no momento em que se apresenta a *ilusão*. Temos no *método de indução* o exemplo paradigmático desta ilusão (ou crença) no efeito:

“(...) a indução (...) repousa sobre a crença de que há causas e efeitos, e de que os mesmos efeitos se seguem às mesmas causas. (...) ela implica que a realidade seja decomponível em grupos que em termos práticos podem ser tomados como isolados e independentes” (Bergson, 2005: 233).

A indução (e, por causalidade, também a dedução) suporta-se, assim, na crença básica, mas produtiva, da causalidade. Desde que a ilusão nos seja insinuada ela estará sempre *presente*, e a existência nunca mais poderá ser ingenuamente afirmada¹⁶. Já há muito que se fez do discurso uma forma suspeita (falaremos do problema da verdade mais à frente).

No fim o que resta é uma descrição de um real suportado num conjunto de premissas, na melhor das hipóteses, coerentes entre si, mas que necessitam de uma entidade que lhes atribua significado, uma crença exterior (imaneente ou transcendente).

¹⁴ Este rasto pode ser interpretado por uma frase utilizada por J. Domingues para descrever o pensamento de Régis Debray: "Segue o rasto que as ideias deixam no movimento de fecundarem" (Domingues, 2010: 179). Não temos, no entanto, a "tentação de assimilar o real ao racional", precisamente porque a nossa intenção é, tal como a de J. Domingues sob este aspeto, de não fechar o paradigma mediológico (*Ib.*: 180). Salvaguardamos que a possibilidade de o racional estar intimamente ligado à cognição do real é, ainda, para nós uma possibilidade forte e a tomar em consideração.

¹⁵ "A dúvida da dúvida é um estado de espírito fugaz. Embora possa ser experimentado, não pode ser mantido. Ele é a sua própria negação. (...) Oscilando como oscila, entre o cepticismo radical (do qual duvida) e um positivismo ingénuo radicalíssimo (do qual igualmente duvida), não concede ao espírito um ponto de apoio para fixar-se" (Flusser, 2012: 23).

¹⁶ Baruch de Espinosa (1632-1677), no seu *Tratado sobre a reforma do entendimento*, refere precisamente esta presença ubíqua da ilusão a partir da insinuação da vacuidade da imaginação. Essa insinuação é de imediato tomada como capaz de destituir qualquer ontologia na imaginação: "(...) nós distinguimos a Ideia Verdadeira das outras perceções e mostramos que as ficções, as ideias falsas e outras têm a sua origem na imaginação, isto é, em algumas sensações fortuitas, por assim dizer, e isoladas, que não provêm do próprio poder da mente (...) desde que saibamos que a imaginação é uma coisa vaga e pela qual a alma sofre, e saibamos também, simultaneamente, como nos libertamos dela por meio do entendimento (...) pouco importa o que capto, desde que soube que é algo vago, etc." (Espinosa, 1971: 78, 79).

É por isso que nós não tomamos as *co-incidências* como *acontecimentos* mais bem qualificados do que os erros (*não-conforme* à referência) para referir a *expressão geométrica*, ambos são aprendizagens onde se justapõem diferentes constatações:

“(...) a duração que se escoa sobre a duração que se escoa e que, desde então, o resto parece ter então de coincidir, pela mesma razão que faz com que os terceiros lados de dois triângulos que se superpõem coincidam se os dois primeiros lados já coincidem entre si. Mas minha imaginação só procede assim porque fecha os olhos a dois pontos essenciais. Para que o sistema de hoje pudesse ser superposto ao de ontem, seria preciso que este último tivesse esperado aquele, que o tempo se tivesse detido e que tudo se tivesse tomado simultâneo a tudo: é o que acontece em geometria, mas apenas em geometria. A indução, portanto, implica em primeiro lugar que no mundo do físico, como no do geômetra, o tempo não conte. Mas implica também que as qualidades possam superpor-se umas às outras como as grandezas” (Bergson, 2005: 235).

É precisamente pela presença do tempo que as premissas iniciais mudam, nem que seja subjetivamente: a repetição é sempre segunda, e a confirmação é sempre terceira:

“Não há factos de repetição na história, mas a repetição é a condição histórica sob a qual alguma coisa de novo é efetivamente produzida. (...) *A repetição é uma condição da ação antes de ser um conceito de reflexão.* (...) o absolutamente novo é (...) apenas repetição, a terceira repetição, desta vez por excesso, a repetição do futuro como eterno retorno” (Deleuze; 2000: 170).

Desta forma a conclusão é sempre provisória, pois a descrição poderá ser outra, com outro conjunto de premissas, também elas coerentes entre si, mas onde o resultado – a *expressão* –, e/ou o significado – a *semântica* – serão diferentes. Ou seja, não só a *sintaxe* aplicada muda, de acordo com a contingência da necessidade de novas ferramentas, como a *semântica* de uma dada *ferramenta*

também muda, porque a sua contextualização mudou. É isto que Gilles Deleuze quer dizer com a sua *derivação*¹⁷.

As atividades do geómetra – medir, projetar, relacionar, construir – são práticas que utilizam as linguagens de diferentes geometrias. É medindo, projetando, relacionando e construindo que pretendemos refletir. Para isso poderemos “medir sem medir”¹⁸, questionar a projeção no sujeito¹⁹, relacionar relações com relações, reconstruir, retraduzir, desconstruir²⁰, podendo mesmo utilizar o conceito pessoano de “engenharia espiritual”²¹.

Em nosso entender, apenas deste modo podemos manter uma leitura crítica, não perdendo nenhum dos três aspetos que Gilles Deleuze refere na sua leitura de Espinosa:

¹⁷ Talvez possamos relacionar a *derivação deleuziana* com o *conceito heideggeriano de Ge-Stell*. Se em Deleuze a *derivação* não se fixa em nenhum termo, a *fixação* de Heidegger pelo termo *Gestell* parece ter sido causada por questões *meramente técnicas ou operatórias*, e com intencional ironia, na abordagem da relação entre o *Ser e a técnica*. Irene Borges-Duarte apresenta este conceito – que nós consideramos curiosamente próximo do *plano da imanência* identificado por Sousa Dias em Deleuze – da seguinte forma: “*Ge-Stell* é, pois, uma palavra-imagem, um *emblema* – no mais puro sentido kantiano, o ‘esquema’ do projeto cibernético do mundo: é a *forma* da obediência das coisas ao domínio técnico-científico do homem ocidental. Esta ‘forma’ não é *a priori* no sentido kantiano: mas é *a priori* para a compreensão *épocal* do ser. Não é um dispositivo fixo, mas o produto do *devoir* e produtor de conformações em *devoir*: momento culminante de uma *metamorfose* contínua” (Borges-Duarte, 2014: 190).

¹⁸ Tales não utiliza mais do que - citando Michel Serres - “uma analogia no espaço formal das transposições”. Os arquitetos egípcios, muito antes de Tales, já reproduziam modelos reduzidos das pirâmides. Ele conjugou o fazer com a abstração, mediu sem medir, demonstrou: “*se preferes não fazer cálculos, nesse caso, demonstras*” (Serres, 1997a: 243).

¹⁹ Foucault, de certa forma, virou para o interior da cultura ocidental a forma como Marcel Mauss “destilava” a sua informação como etnólogo. O “Facto Social Total” era não apenas “a soma das diversas instituições que entram na sua composição, mas também, o conjunto das diversas dimensões por referência às quais se define a individualidade de cada um dos que vivem e nele participam” (Augé 2006: 43).

²⁰ John P. Leavey, tradutor inglês da obra: *Introdução à Origem da Geometria de Edmund Husserl*, de Jacques Derrida, diz num artigo, em modo de posfácio à mesma obra, intitulado “*contrapunctus and translation*”, que Derrida nunca terá dado a sua tradução como definitiva, tendo declarado que: “a questão da desconstrução é também por completo a questão da tradução” (Derrida *cit. em* Leavey, 1988: 184). A desconstrução é a retradução de uma língua noutra, ou antes, é a informação, ou aprendizagem que se retira desta operação de tradução, e é por natureza provisória.

²¹ A vívida descrição que Rui Ramos faz de Fernando Pessoa, independentemente das polémicas associadas a convicções políticas ou a verdades históricas, transmite a forma de proceder a que nos referimos acima, no texto. Para todos os efeitos fica aqui a transcrição dessa forma de proceder, criadora de ilusões e de realidades, que Rui Ramos descreve. Está repleta de alusões e *subentendidos*, que se podem facilmente tornar em *mal-entendidos*, mas descreve, precisamente aquilo que queremos especificar com *engenharia espiritual*: “(...) A cultura que Pessoa estava interessado em criar definia-se, em primeiro lugar, pela negação das formas de identificação individual até aí vigentes, isto é, o cristianismo. A hostilidade ao catolicismo, aliás, é o traço mais contínuo da obra de Pessoa. Para efetuar esta mudança, Pessoa confiou nos meios que havia de ‘engenharia espiritual’ (...). Em que consistia esta ‘engenharia’? (...) Pessoa desmentiu a importância dos factos na vida das sociedades e dos indivíduos. Só existem impressões. Por isso, tudo aquilo em que fizermos os outros acreditar poderá existir. Mas para criar impressões, é impossível agir por meios racionais ou lógicos (...) escrevendo sob o nome de Álvaro de Campos, Pessoa explicou que o seu objetivo era a ‘irracionalização das atividades que não são (pelo menos ainda) racionalizáveis’. O sentido desta frase percebe-se melhor se a relacionarmos com a atividade a que Pessoa mais esteve ligado, o comércio e a publicidade. Na década de 20, além de fazer a correspondência estrangeira de firmas comerciais em Lisboa, colaborou na primeira agência de publicidade (...) Foi ele o autor do *slogan* da Coca-Cola, “primeiro estranha-se, depois entranha-se” (a bebida seria apreendida pela Direcção-Geral de Saúde de Lisboa, dirigida por Ricardo Jorge). Na *Revista de Comércio* chamou a atenção para a importância de apresentar, distribuir e publicitar as mercadorias, e para o prévio ‘estudo psicológico do mercado’ (...) Pessoa deve ter sido um dos primeiros a conceber a ‘indústria intelectual’ como composta de três facetas: a arte, o ensino, e ‘os trabalhos de publicidade, informação e editorial’. (...) Talvez por causa da sua sensibilidade publicitária, Pessoa foi dos poucos a perceber, nos anos 30, que Salazar devia o seu prestígio a outra coisa que não a obra financeira” (Ramos, 1994: 662-664).

“(...) toda a gente é capaz de ler Espinosa e retirar da sua leitura grandes emoções, ou de por completo renovar a sua percepção, mesmo compreendendo mal os conceitos espinosistas. Inversamente, um historiador da filosofia que apenas compreenda os conceitos de Espinosa, não possui uma compreensão suficiente. São necessárias as duas asas, como o dizia Jaspers, filósofos e não filósofos, na direção de um limite comum. São necessárias em todo o caso estas três asas para fazer um estilo, um pássaro de fogo” (Deleuze, 1996: 100).

As três leituras aqui presentes, assim o compreendemos, são a leitura analítica (distanciamento e racionalidade), a leitura emocional (envolvimento e experimentação) e o sentido comum, que propicia um *produto* consistente deste duplo exercício.

Acredita-se que é nas próprias técnicas construtivas de um sistema que se encontram simbologias, virtualidades, transcendências, percepções, “pontos cegos”, resumindo: os *modos de ser* das estruturas conceptuais da(s) geometria(s).

Não se pretende fazer da “Geometria” a deusa quimérica das respostas teológicas, políticas, ou teleológicas da existência, ou da leitura de algum *conceito obscuro da matéria*²². Mas, pretende-se procurar, nas diferentes leituras de realidade que estes complexos e ricos sistemas de comunicação propiciaram, propiciam e propiciarão à nossa, aparentemente, fátua realidade, diferentes naturezas enunciadoras de valores sociais, diferentes soluções, diferentes percepções, suportados na definição da *geometria como expressão*.

Ou seja, propomo-nos identificar diferentes *procedimentos cognitivos* que acreditamos serem de grande utilidade na prática do *design*, não só na resposta

²² Bergson afirmava que *a matéria é geometria*: “(...) nossa ciência descobre uma infinidade de mudanças infinitesimais que se inserem cada vez mais exatamente umas nas outras à medida que se leva a análise mais longe: de tal modo que, ao termo dessa análise, a matéria seria, ao que nos parece, a própria geometria” (Bergson, 2005: 236). O pensamento bergsoniano é indício, precisamente, de uma interpretação não especializada acerca do que se estava a passar desde os finais do século dezanove na física (a obra *A Evolução Criativa* é publicada ainda na primeira década do século vinte), que se digladiava entre a ideia de átomo e a de corpúsculo. Robert Blanché refere, acerca deste facto, a “dissolução da substância”, a “conceção eletrónica da matéria”, e a “geometrização relativista da física”, onde “a realidade dos últimos elementos tende a decompor-se em ‘gás algébrico’. (...) os diversos atributos da coisa substancial, *res*, são-lhe progressivamente retirados. O real repousa num fundo de irrealidade; a infra-estrutura do mundo macrofísico tem apenas uma ‘existência fantasmática’. [De tal modo que] A revolução quântica (...) não se reduz aos dois grandes princípios reguladores da experiência, o do determinismo causal e o da conservação da substância” (Blanché, 1983: 71). A leitura bergsoniana implica uma complicação acrescida. A matéria que a geometria é, de facto, é meramente uma imagem, no sentido mais generalizado de *imagem* que Bergson atribui: uma representação virtualizada e provisória. Voltaremos a referir esta particularidade do sistema bergsoniano mais à frente neste trabalho.

técnica da representação objetiva de um projeto (uma *projeção no futuro*), mas também na definição e na contraposição de diferentes formas de *enfrentar* esse mesmo futuro na procura de novas soluções, utilizando diferentes formas de perceber a(s) realidade(s) através de procedimentos geométricos. Estes procedimentos são, mais do que modos de ver, ou modos de proceder (metodologias), são *modos de ser*, no sentido ontológico que Martin Heidegger (1889-1976) lhe deu²³.

1.3. O problema epistémico do *estar no meio*

1.3.1. O sistema *em aberto*

Aconteceu um trabalho enorme, encetado como uma tentativa de consenso epistémico, por autores como Edgar Morin²⁴, ou Jean-Louis Le Moigne²⁵, ou, antes destes por Gaston Bachelard (1884-1962)²⁶, na senda de uma epistemologia mais *versátil* do que as propostas racionalistas da modernidade clássica.

A *Sistémica* é a denominação da proposta de Le Moigne para esta área de estudo, definindo-a como uma disciplina onde *o provisório é assumido como estrutural*. Esta disciplina é, então, uma *epistemologia experimental*²⁷, conceito que Le Moigne recupera de Warren Sturgis McCulloch (1898-1969), ou uma *meta-epistemologia*²⁸, proposta oriunda de Edgar Morin, constituída por uma atividade *modelizadora*, mas contextualizada e provisória, aquilo que o

²³ Um modo de ser é a configuração do *Dasein*, do “horizonte de possibilidades” do “ser no mundo”. Ou seja, é o conjunto de todas as possibilidades de existência do ser atribuído a um mundo atribuído. Por exemplo, no *sujeito kantiano* o tempo e o espaço são conceitos imprescindíveis da realidade porque constituidores da realidade do sujeito reflexivo no sistema de Kant. Neste caso, qualquer existência é espacial e temporal, ou, de outro modo transcendental, inacessível num sentido ilimitado (Paisana, 1992).

²⁴ Morin, E. (2001) *Introdução ao Pensamento Complexo*. Lisboa: Instituto Piaget.

²⁵ Le Moigne, J. (1996) *A Teoria do Sistema Geral*. Lisboa: Instituto Piaget.

²⁶ Bachelard, G. (2006) *A Epistemologia*. Lisboa: Edições 70.

²⁷ “(...) a sistémica define-se de bom grado por uma *epistemologia experimental*. Ao amadurecer, a sistémica assegura-se dos seus próprios fundamentos epistemológicos; e por este empreendimento contribui de forma decisiva para a reconstrução do discurso epistemológico contemporâneo” (Le Moigne, 1996: 325).

²⁸ Como o próprio Edgar Morin o diz: “A epistemologia tem necessidade de encontrar um ponto de vista que possa considerar o nosso próprio conhecimento como objeto de conhecimento, quer dizer, um meta-ponto de vista, como no caso de uma meta-linguagem se constitui para considerar a linguagem tornada objeto” (Morin, 2001: 66). Ou seja: “(...) uma epistemologia sem outro fundamento a não ser a sua própria rotação recursiva: uma epistemologia complexa pela qual *todo o conhecimento adquirido sobre o conhecimento se torna um meio de conhecimento que esclarece o conhecimento que permitiu adquiri-lo*” (Le Moigne, 1996: 325).

neomarxista Alberto Toscano, não sem alguma crítica, denomina por *abstração quente*²⁹.

No sentido desta intenção *agregadora* surge-nos também o pensamento de Ernesto Mayz Vallenilla (1925-2015)³⁰, que não dá atenção à *metodologia* mas à *metafísica*. Atenta, não à forma como o conhecimento é adquirido e se define, mas à substituição da metafísica, inerente ao sentido atual de ciência, por uma outra *mediação não física mas técnica*, uma *meta-técnica*. Tenta responder aos mesmos problemas epistémicos e agregadores do conhecimento na sua generalidade, tal como a *Sistémica*, mas de forma mais radical e utópica – no sentido contrário de *tópica* –, ou seja, sem princípio de ação absoluto. Na sua própria terminologia, poderíamos dizer, de uma forma *trans-localizada*.

Vallenilla propõe uma nova forma de pensar,

"uma modalidade de logos ou pensar no humano – trans-humano, meta-humano – cujas formas, leis e princípios não são idênticos nem similares aos que enformam e sustentam o discurso humano" (Vallenilla, 2004: 13).

A sua proposta consiste na libertação da investigação científica do suporte espaço-temporal da linguagem humana, substituindo-o por um pensar:

"não antropomórfico, antropocêntrico nem geocêntrico – cujos correspondentes configuram uma alteridade trans-humana e trans-finita" (*Ibidem*).

Para isso ele promove a utilização de *dispositivos des-antropomorfizadores*, os quais já são, hoje em dia, utilizados pela ciência como *interfaces das leituras* não disponíveis diretamente aos sentidos receptores humanos³¹.

Na *meta-técnica*, nem a natureza é racional, nem o racional é real, ao invés, o racional é técnico e a natureza é *trans-técnica*. Por outras palavras, a natureza

²⁹ "(...) parece que hoje em dia a abstração não se pode mais dar ao luxo de ser desvinculada da vida. De facto, de acordo com um certo pragmatismo vulgarizado, a teoria é uma função, como uma caixa de ferramentas, onde as ferramentas (i.e. os conceitos) eles mesmos, deverão estar abertos a uma constante e contextualizada modelização. A *abstração fria* de ontem deve ser substituída por aquilo que podemos chamar *abstração quente*" (Toscano, 2008: 58).

³⁰ Vallenilla, E. M. (2004) *Fundamentos da Meta-técnica*. Lisboa: Edições Colibri.

³¹ "(...) em vez dos clássicos microscópio ou telescópio – concebidos para utilizar ondas luminosas e potenciar, mediante o emprego de espelhos e cristais, a constituição e funcionamento do olho humano – hoje o homem 'vê' servindo-se de ondas de som ou invisíveis a olho nu, tal como ilustra o uso do sonar ou dos instrumentos que empregam o ultra-som, os raios X ou outros do espectro eletromagnético, conseguindo-se dessa forma uma 'visão' mais perfeita que a proporcionada por artefactos simplesmente antropomórficos" (Vallenilla, 2004: 14).

transcende a leitura antropomórfica da racionalidade, e o real é mediado pelos *planos de tradução* “meta” e identificado nos *planos de atribuição* “trans”, que são *emanações desantropomorfizadas*, acedidas pela *mediação* de diversos interfaces ou *meta-artefactos* de *retradução antropomorfizadora*.

Diz então que:

“(…) os trans-fenómenos e trans-realidades que o logos meta-técnico inteligibiliza não são ficções, i-realidades nem simples números (‘inteligibilia’), mas correlatos trans-rationais perfeitamente detetáveis mediante instrumentos de natureza trans-ótica, de alcance trans-finito e, por consequência, trans-humano” (*Ibidem*: 135).

O resultado profundo desta proposta de Vallenilla enfraquece, paradoxalmente, os objetivos assumidos pelo autor. Os problemas da linguagem e os problemas inerentes à sua mediação não ficam resolvidos pela *retradução desantropomorfizadora* por intermédio de máquinas como propõe. Sendo a *razão* um *dispositivo* constituído por *ferramentas conceptuais* de origem humana, *ela* é antropomórfica, e, desta forma, a linguagem que lhe dá suporte vê anulada a sua capacidade de alcançar o *real não subjetivo*, mesmo depois da sua *tradução desantropomorfizada*.

Não contestamos o facto da linguagem ser uma realidade ubíqua ao ser humano. Muito pelo contrário, partimos mesmo do pressuposto de que a realidade é problematizada por esta *ubíqua mediação*. E concordamos com Vallenilla ao considerar a natureza antropomórfica em todas as linguagens humanas, mesmo as mais formais e abstratas. No entanto, a solução de Vallenilla constitui uma contradição: não é possível aceder à sua *trans-realidade* a partir da sua trans-*racionalidade*, o acesso é sempre atribuído a uma outra mediação, cada “trans” é mais um novo plano de *retradução*. A iteração sucessiva dum plano mediador a seguir a outro plano mediador não se consegue resolver a não ser numa projeção *transcendental* de características kantianas, e, portanto, antropomórficas no sentido que Vallenilla queria evitar.

É talvez neste sentido que Edgar Morin e os apologistas da *Sistémica* referem que, a *impossibilidade de fechamento de qualquer sistema consistente*, provado

formalmente e matematicamente por Kurt Gödel (1906-1978) nos anos trinta do século vinte, implica uma única possibilidade de consenso através da existência de uma *plataforma comum*, de um *meta-sistema* de aprendizagem, numa dinâmica de *ultrapassagem do conhecimento* e de crescimento³², onde a razão não é um dado *a priori*, e os processos deverão fundamentar-se externamente, de forma a evitarem ciclos viciosos³³ e mantendo a *tolerância* em relação “aos mistérios”³⁴.

O *fascínio* e a *paixão* parecem reger, no fim de contas, toda a *sistémica do desvelar eterno*³⁵. Impossibilita-se racionalmente a possibilidade de uma *totalização racionalizante*, abrindo ao *primeiro plano* do discurso científico outras formas de perceber, de abordar, de fazer, de perguntar, que não garantem mais *objetividade* do que o racionalismo antes vigente, mas que, no entanto, abrem a possibilidade para a legitimação de *diferentes modos de ser* dentro da procura do conhecimento científico, que não eram considerados anteriormente, e não são, de facto, menos *reais*.

Suportada na *evidência lógica* desvendada por Gödel, da *certeza* de eterna abertura dos sistemas lógicos³⁶, qual é o motor que faz acontecer, na *Sistémica*,

³² “O teorema de Gödel (...) demonstra que num sistema formalizado está pelo menos uma proposta que é irresolúvel: esta irresolubilidade abre uma brecha no sistema, que então se torna incerto. Evidentemente, a proposição irresolúvel pode ser demonstrada num outro sistema, até num metasistema, mas este comportará também a sua brecha lógica” (Morin, 2001: 68). “(...) pode ver-se aí também um incentivo à ultrapassagem do conhecimento, à constituição do metasistema, movimento que, de metasistema em metasistema, faz progredir o conhecimento, mas faz, sempre ao mesmo tempo, aparecer uma nova ignorância e um novo desconhecido” (Morin, 2001: 68, 69).

³³ Edgar Morin adverte que: “A razão não é dada, a razão não gira sobre rodas, a razão pode autodestruir-se, por processos internos que são a racionalização. Esta é o delírio lógico, o delírio da coerência que deixa de ser controlada pela realidade empírica” (Morin, 2001: 171).

³⁴ Diz-nos Edgar Morin já em mote de conclusão: “Creio que a verdadeira racionalidade é profundamente tolerante em relação aos mistérios” (Morin, 2001: 172). Esta *tolerância* de uma razão *não dada* é paradoxal pois, se não é dada qual a sua origem? Não fazendo a razão parte de um *a priori* ela deverá ser *a posteriori*? De novo permanece a pergunta: qual a sua origem, então? A razão é dada, não *diretamente* pela natureza, mas antes por uma *construção cultural humana*, podemos mesmo dizer, somente pela *Cultura Ocidental*. Morin finaliza este pensamento relevando a *tolerância*, que é característica do *local onde a possibilidade da diferença se pode encontrar*. Na realidade ele acredita, “crê”, tal como inicia esta frase. Acredita na *plasticidade da razão*, termo utilizado por Robert Blanché ao qual nos referiremos mais à frente, ou seja na *capacidade plástica da razão em enfrentar* o impensável.

³⁵ “(...) onde se afirma esta ‘ânsia de saber’, esta criatividade contrária à inocência, o seu imperativo tem um poder irresistível. Caso exemplar, ele próprio, deste dinamismo, Freud subestimou a sua força dominadora. A possessão por um problema intelectual, puro ou aplicado, por uma fome absoluta da forma estética, por uma constelação que resiste ao campo da ciência, é a experiência de uma libido – que pode mesclar-se de loucura e de crime – mais compulsiva do que a do sexo. Que pulsão orgásmica é tão forte como o desejo concentrado, ao longo de oito anos impassíveis, de descobrir a solução do teorema de Fermat? (...) Hoje, gastam-se biliões com experiências que poderão ou não lançar uma luz hipotética sobre a ‘matéria negra’ do cosmos. Com eros, mas mais imperiosamente e com maiores custos privados ou públicos, esta incansável indagação do ser e da substância, esta exigência de certo modo maníaca de inteligibilidade, não é negociável” (Steiner, 2011: 142).

³⁶ O Teorema de Gödel sobre a incompletude da aritmética formal, diz que “(...) se uma teoria *Z* intuitivamente correta, i.e. consistente, da Aritmética, nos é dada, então é possível determinar a existência de uma fórmula verdadeira $(\forall x) A(x)$ que não é demonstrável em *Z*. Esta fórmula tem como número de Gödel *K* e intuitivamente exprime o seguinte: para todo o *x*, *x* não é o número da demonstração da fórmula cujo número de Gödel é *K*” (Lourenço, 1986: 124).

a *ultrapassagem do conhecimento*? Ou seja, o que os faz *mover no eterno acumular de conhecimento* e na fuga aos *ciclos viciosos*?

Estamos, portanto, na *Sistémica*, *no meio* de um *mistério*, motivados pelo nosso *fascínio* e *vontade* de conhecimento. Talvez que a *liberdade como fundamento do fundamento* em Heidegger responda, pelo *fundo*, a esta *vontade de saber*, a este desejo de *ultrapassagem*, que os *mistérios* promovem aos *utilizadores de sistemas*:

“A ultrapassagem (...) só acontece numa ‘vontade’, que, como tal, se projeta em direção a possibilidades de si mesma. Esta vontade (...) não pode (...) ser um querer determinado, um ‘ato de vontade’, oposto a outros comportamentos (por exemplo, representar, julgar, alegrar-se). Todos os comportamentos radicam na transcendência (...) aquilo que segundo a sua essência antecipa projetando algo (...) é o que chamamos *liberdade*.”
(Heidegger, 1998: 85)

Também Edgar Morin tem que enfrentar, inevitavelmente, tal como Vallenilla, a *presença da transcendência* na representação do desconhecido. O que a *Sistémica* propõe tem o mérito de possibilitar outras abordagens que não as classicamente racionais – positivistas ou estruturalistas –, mas fundamenta-se, citando as próprias palavras de Morin, num "movimento que, de metassistema em metassistema, faz progredir o conhecimento" (Morin, 2001: 68, 69).

A *iteração dos planos* coloca Morin *no meio*, único local possível de se manter na estabilidade, ou de iniciar um caminho de mudança, e ainda aqui ele terá que se reivindicar de um *fora* ao sistema pois que, citando Moisés de Lemos Martins:

“O que importa de facto ao sistema é a sua homeostase, o seu equilíbrio e estabilidade. No sistema, o indivíduo não age, reage” (Martins, 2002a: 23).

1.3.2. A linguagem *antropomórfica* medeia a realidade *transcendental*

Refutámos a tese de E. Mayz Vallenilla pela incapacidade em identificar nela uma possibilidade de estancamento do iterar ilimitado das retraduições *desantropomorfizadoras*, no entanto o problema fundamental do sistema da

meta-técnica está na própria intenção de resolver a relação local do ser humano através de meios transcendentais que lhe são alheios em absoluto.

É por isso que Nelson Goodman refutaria facilmente Vallenilla com uma simples constatação. Diz ele na sua obra *Ways of Worldmaking*:

“Não podemos testar uma versão comparando-a com um mundo indescritível, inalcançável, impercetível (...)” (Goodman, 1978: 4).

Vallenilla, de forma acutilante e rigorosa, apresenta e demonstra, em inúmeros e pertinentes exemplos de análise etimológica, a ubiquidade do *espaço/tempo*, bem como do *sentido da visão*, presentes por toda a linguagem humana. Desta forma clarificou a ubíqua presença do *referencial antropomórfico* nas línguas ocidentais de origem latina ou grega, bem como nas mais abstratas linguagens formais da matemática e da lógica (Vallenilla, 2004: 16).

No entanto, parece-nos que a *anulação do nosso ponto de vista humano*, mesmo que possível de alguma forma que, ainda para mais, Vallenilla não propõe, não é necessariamente enriquecedora para o *conhecimento humano*, nem tão pouco, para o *conhecimento humano do Universo*.

Quando *olhamos* para aquilo que não compreendemos fazemo-lo em *presença* daquilo que compreendemos: ou *transcendentalizamos conceitos* previamente adquiridos ou tomamos hipóteses que se nos apresentam *virtualmente*. Na primeira atitude *abordamos* uma *transcendência*, no segundo caso *somos abordados* por uma *imanência*. Mas, e aqui está o ponto nevrálgico da questão, estamos sempre dentro da *arena de discussão humana*, estamos dentro da *linguagem antropomórfica* que nos limita a cognição, mas que, por outro lado, juntamente com a memória, nos possibilita a análise, o raciocínio, a previsão, etc., através do *pensamento* e da *consciência*³⁷.

³⁷ António Damásio refere uma estrutura inata do pensamento:“(...) já antes do aparecimento da humanidade, os seres eram seres. Num dado ponto da evolução, surgiu uma consciência elementar. Com essa consciência elementar surgiu uma mente simples; com uma maior complexidade da mente veio a possibilidade de pensar e, mais tarde ainda, de usar linguagens para comunicar e melhor organizar os pensamentos. E para nós, no presente, quando vimos ao mundo e nos desenvolvemos, começamos ainda por existir e só mais tarde pensamos. Existimos e depois pensamos e só pensamos na medida em que existimos, visto o pensamento ser, na verdade, causado por estruturas e operações do ser” (Damásio, 1995: 254). No entanto *a abordagem ao pensamento não se coaduna com uma discussão meramente psico-biológica*, Damásio sabe disso conscientemente: “(...) esta situação resulta, em primeiro lugar, do facto de que temos sentimentos – não apenas emoções mas sentimentos –, em particular os sentimentos de empatia, através dos quais tomamos conhecimento da nossa simpatia emotiva natural para com os outros. (...) a situação resulta de dois dons biológicos, a

Neste sentido, podemos considerar a *consciência* como uma *construção*. Não uma construção como um *programa de software*³⁸, mas uma *construção* que será sempre *expressão* de uma *entidade-sujeito* inserida *no* meio, ou seja, como o *comportamento*, ou *expressão* de um determinado *modo de ser*³⁹. Falaremos detalhadamente deste *elemento semântico* num dos próximos subcapítulos.

Voltando a Vallenilla, a identificação dum potencial *enriquecimento semântico* da realidade universal, e a possibilidade de que inesperados novos questionamentos possam surgir através do desenvolvimento de dispositivos tecnológicos e científicos de leitura, na realidade não é muito diferente daquilo que Aristóteles dizia obter-se através da observação atenta da *imanência da Natureza*, perscrutando a *matéria como pura potencialidade*⁴⁰, o que faria de Vallenilla um aristotélico, possibilidade antagónica ao seu *querer desantropomorfizador*.

Acrescente-se que a crença quase mitológica de Vallenilla nos dispositivos ou instrumentos *meta-técnicos* aponta sempre para uma representação transcendental e para o *silêncio e cegueira da linguagem* quanto ao representar cosmológico de Deus:

“A alteridade divina (...) seria também uma construção meta-técnica, que, como tal, programaria uma sintaxe que o homem deveria decifrar através das suas manifestações trans-finitas – trans-óticas, trans-rationais e trans-

consciência e *memória*. Partilhamos a consciência e memória com outras espécies, mas não há dúvida de que a consciência e a memória atingem um grau e uma sofisticação extraordinariamente grandes nos seres humanos” (Damásio, 2003: 302). A atribuição de um “grau de consciência” não é explicado mas salvaguarda uma certa hierarquia à “dignidade humana”. Esta hierarquia, como veremos mais à frente nesta tese, é em si problemática. A diferenciação do homem e da natureza é problematizada por Giorgio Agamben, ao se referir a uma “máquina antropogénica (...) constituída por uma série de espelhos nos quais o homem, olhando-se, vê a própria imagem sempre já deformada com feições de macaco. (...) Na iconografia medieval, o macaco tem na mão um espelho no qual o homem pecador deve reconhecer-se como *simia dei*. Na máquina ótica de Lineu, aquele que recusa reconhecer-se como macaco torna-se um (...). Por isso, no fim da introdução ao *Systema*, Lineu, que definiu Homo como o animal que é apenas se ele próprio reconhece não ser, deve suportar que macacões em trajés de críticos lhe subam aos ombros para com ele gozarem”. (Agamben, 2013: 44, 45)

³⁸ “Pode bem ter sido a ideia cartesiana de uma mente separada do corpo que esteve na origem, pelo meio do século XX, da metáfora da mente como programa de software. De facto, se a mente pode ser separada do corpo, talvez fosse possível compreendê-la sem recorrer à neurobiologia, sem qualquer necessidade de saber neuroanatomia, neurofisiologia e neuroquímica. É interessante e paradoxal que muitos investigadores em ciência cognitiva, que julgam serem capazes de investigar a mente sem qualquer recurso à neurobiologia, não se considerem dualistas. (...) A separação cartesiana pode estar também subjacente ao modo de pensar de neurocientistas que insistem que a mente pode ser perfeitamente explicada em termos de fenómenos cerebrais, deixando de lado o resto do organismo e o meio ambiente físico social – e, por conseguinte, excluindo o facto de parte do próprio meio ambiente ser também um produto das ações anteriores do organismo” (Damásio, 1995: 256).

³⁹ Falaremos mais pormenorizadamente da definição de *modo de ser* no subcapítulo que define o conceito de *elemento semântico*. Mas, resumidamente, podemos dizer que o *modo de ser* é, no pensamento de Martin Heidegger (1889-1976), a configuração do *Dasein*, ou seja, do “horizonte de possibilidades” do “ser no mundo”. Desta forma “todo o comportamento humano é sempre caracterizado como uma simples possibilidade de ser do *Dasein*. Mas então, comportando-se o *Dasein* existe já sempre num horizonte de possibilidades, isto é como ser no mundo (*In-der-Welt-sein*) uma vez que o mundo (...) não é mais que o horizonte de possibilidades do *Dasein*” (Paisana, 1992: 130).

⁴⁰ Falaremos da definição de matéria em Aristóteles com mais pormenor no capítulo “A semântica da matéria”.

humanas – a fim de se aproximar, sem os prejuízos que até agora prevalecem, do autêntico problema de Deus e do seu sentido.

(...)

Se não se quisesse despojar Deus de uma suposta ‘perfeição’, pelo menos teria que despojar-se a ‘perfeição’ de todo o significado e limite antropomórfico, antropocêntrico e geocêntrico.

O que implica isto? Simplesmente pensar em Deus, exigindo ao homem humildade e respeito perante o universo e a vida que, para além das suas palavras e dos seus olhos, resplandece e fala silenciosamente e invisivelmente” (Vallenilla, 2004: 136).

A proposta de Vallenilla é, por este motivo, paradoxal no sentido em que, se a linguagem se deve calar em relação à representação cosmológica, como é que ela irá mediar a *trans-mediação* de Deus com o homem? A linguagem, na *meta-técnica*, é o elemento aglutinador do sistema e simultaneamente é o elemento que se deve anular ou *neutralizar*.

Torna-se, então, evidente que todas as projeções transcendentais, todas as representações do inacessível terão forçosamente que ser mediadas pelas linguagens antropomórficas.

1.3.3. (Des)antropomórfico ou antropológico?

Qual é a *intenção* de Vallenilla ao pretender um acesso *desantropomorfizado* ao real? Porque é que o real terá que ser forçosamente não antropomórfico?

Se Vallenilla considera a *verdade fora* da natureza cognitiva humana, numa *transcendência*, ele não se afasta muito de Kant, muito menos do pensamento *Romântico* posterior a Kant, que problematizou esta ausência de forma *absoluta*, desacreditando o *sujeito reflexivo kantiano* e *mergulhando* no *sublime*⁴¹. No entanto ele descreve vividamente o problema da linguagem no seu todo, e da

⁴¹ “Para o romantismo o elemento do sublime, entendido como dominação transcendente ou simplesmente como outro, adquire uma autonomia tal que acaba por aniquilar qualquer posição com carácter transcendental (isto é de um sujeito que encontre nele próprio as regras). Ora é sempre máxima preocupação de Kant não deixar que a primazia do sujeito transcendental seja posta em causa” (Marques, 1992: 28).

agregação das diferentes disciplinas do conhecimento como problema emergente do *sentido teleológico* de uma sociedade humana suportada na sua *capacidade tecnológica*. O sujeito *meta-técnico* está *entre* duas plataformas, uma “meta”, que interioriza, outra “trans” que *projeta* sobre um além desconhecido e incognoscível.

A posição de Vallenilla poderá clarificar-se, se a contrastarmos com a *Antropologia da Ciência* de Bruno Latour⁴².

Vallenilla quer responder às mesmas problemáticas que Latour, mas este parte precisamente do pressuposto contrário ao do primeiro. Se Vallenilla quer agregar o conhecimento alterando o enfoque *metafísico* para *meta-técnico desantropomorfizando*, Bruno Latour, pelo contrário, altera o enfoque filosófico-epistemológico para um enfoque *antropológico*, no seu entendimento duma nova disciplina, a *Antropologia da Ciência*.

Ambos se questionam, tal como Aristóteles, acerca de uma possibilidade de *comunhão* entre os homens dentro da civilização, ou mais restritamente, no caso de Latour e Aristóteles, dentro da *pólis*.

Se Vallenilla se preocupa em criar um espaço de *consenso teleológico universal*, Aristóteles e Bruno Latour não o intentam fazer. Mais ainda, Latour quer *polemizar* precisamente o consenso científico, referindo o *medo* da “lei da rua” como causa da *inumanidade da ciência*, apontando para uma presença social esquecida por Vallenilla, da contingência de sermos *seres humanos no espaço da comunidade*. Parece que Latour, no seguinte excerto, quer responder a Vallenilla:

“Para escapar à ameaça da lei da rua que faria tudo vil, monstruoso e inumano, nós deveremos apoiar-nos em qualquer coisa que não seja de origem humana, que não tenha nenhum traço de humanidade, qualquer coisa que seja puramente, cegamente e friamente exterior à Cidade. A ideia de um mundo completamente exterior, inventada pelos epistemólogos, é a única maneira pela qual os moralistas tentam evitar tornarem-se as presas de uma lei da rua. Somente a inumanidade pode parar a inumanidade. Mas

⁴² Latour, B. (2001) *L'espoir de Pandore*. Paris: Éditions La Découverte.

como imaginar um mundo exterior? Já alguém viu tamanha extravagância? Não há problema. Nós faremos do mundo um espetáculo visto do interior.

Para construir tal situação paradoxal, nós devemos imaginar um *espírito-dentro-do-seu-recipiente*, totalmente desconectado do mundo, acedendo apenas por um estreito canal artificial. (...) É porque queríamos proteger-nos dos excessos da rua que precisávamos de um mundo totalmente exterior” (Latour, 2001: 20).

A necessidade de *isenção absoluta* indicia, segundo Latour, o medo da “lei da rua”, ou seja, a isenção advém do *medo* dos conflitos sociais, dos interesses individuais. O que Latour *acredita* é que essa *presença* dos interesses sociais é inevitável no discurso científico. O que Vallenilla não consegue *resolver*, como vimos, embora com um cuidado etimológico muito pertinente, é precisamente aquilo que quer *evitar*: a *linguagem humana*⁴³.

A lógica é do domínio do *Homem*, a isenção é do domínio da *lei do Homem*. Sem aceitarmos nenhuma lei totalizadora deveremos apresentar o nosso ponto de vista acompanhado de uma antropologia no terreno, aqui e agora, *percoladora*.

1.3.4. Do encantamento *visual* ao somático *desantropomorfizado*

Onde a proposta de Vallenilla se nos apresenta mais pertinente, ainda assim, é menos na perspectiva *metafísica* (que ele salienta) que na perspectiva *sociotécnica* (que ele quase mistifica).

É na constatação da possibilidade, também defendida por Marshall McLuhan (1911-1980)⁴⁴, de que a *cognição humana* é alterada pela sua envolvente tecnológica, que nós encontramos a *meta-técnica* como problematizadora de novos pontos de vista e de inovadoras perguntas sobre a sociedade humana.

⁴³ Definimos *linguagem* pelo sentido de “jogo” adoptado por Ludwig Wittgenstein (1889-1951) na segunda fase do seu pensamento (o *segundo* Wittgenstein). Descreveremos noutra subcapítulo esta definição com mais pormenor. Mas, de forma sucinta, a linguagem é um jogo que opera dentro de um determinado contexto linguístico dado, onde os *termos* ou *elementos* têm um sentido relativo ao contexto. Não só *semanticamente* como, por vezes, as próprias regras de *sintaxe* são alteradas pelo contexto, modificando-se desta forma todo o *sistema*.

⁴⁴ McLuhan, M. (1972) *A galáxia de Gutenberg; a formação do homem tipográfico*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo

Neste seguimento, citemos o paralelismo que José António Domingues faz entre Marshal McLuhan (1911-1980) e Régis Debray, sob o paradigma da *mediologia*⁴⁵, atribuindo o mesmo *modo de ser antropológico* a ambos:

"O homem habita uma experiência técnica e é por ela processado, dirá McLuhan, ou definido, dirá Debray. A mediação técnica é, por conseguinte, um modo de ser antropológico" (Domingues, 2010: 23, 24).

Vallenilla aparentemente pertence a outro *modo de ser*. O seu intento mais expressivo é precisamente a *desantropomorfização* da mediação humana com o real *transcendental*, aquilo que ele denomina por *supra-natureza*⁴⁶, libertando a humanidade dos seus preconceitos limitadores.

É o próprio McLuhan que refere a técnica não somente como *expandindo* a nossa cognição, mas como definidora dos nossos próprios *constrangimentos* cognitivos mais profundos:

" (...) [a] nossa tecnologia eléctrica tem consequências para nossas percepções e hábitos de ação mais comuns e que tais consequências estão recriando rapidamente em nós os processos mentais dos homens mais primitivos. Elas não afetam propriamente nossos pensamentos e ações, matéria em que estamos treinados para ser críticos, mas afetam nosso mais comum senso de vida, o qual cria os vértices e as matrizes de pensamento e ação" (McLuhan, 1972: 57).

Num ponto, ainda, McLuhan e Vallenilla coincidem de forma muito clara: a atribuição de uma preponderância *prejudicial* ao sentido da visão na cognição humana exige a pertinência das propostas em análise e a valorização dos *outros* sentidos numa unidade íntegra. Ou seja, tornam pertinente a valorização do *somático* como unidade sensorial *na cognição humana*.

Diz-nos Vallenilla:

⁴⁵ Domingues, J. A. (2010) *O paradigma mediológico, Debray depois de McLuhan*. Covilhã: LabCom.

⁴⁶ A supra-natureza é "um recurso que permite superar os limites da exclusiva interpretação *ótico-lumínica* das respetivas realidades e fenómenos (...) não são só capazes de revelar novas e transfiguradas manifestações, mas estas podem ser inteligibilizadas, ordenadas e interpretadas com a ajuda de códigos que, pela sua própria natureza, são omitidos ou eliminados dentro de uma sintaxe simplesmente ótico-lumínica dominada pelos preconceitos antropomórficos, antropocêntricos e geocêntricos que lhe andam associados" (Vallenilla, 2004: 105).

“Apesar de o ótico ser o eixo primordial do sistema cinestésico do homem (...) é inegável que o sentido da vista, inserido como se encontra na unidade funcional de um soma ou corpo, atua habitualmente como ingrediente de uma indiscernível totalidade sinérgica integrada pelos dados provenientes dos demais sentidos. Especial relevância – no caso específico do homem – têm a este respeito as componentes auditivas e tácteis, ainda que noutros seres vivos possam também detetar-se – formando uma unidade funcional com o visual – estímulos ou mensagens sensoriais provenientes do olfato ou outras fontes de sensibilidade.

Mas esta fusão do ótico na unidade de um sistema cinestésico – apesar de ser perfeitamente constatável – foi ignorada ou falseada sistematicamente. Com efeito, destacando a sua preeminência – mas isolando-o dos restantes sentidos – o ótico constituiu-se em fundamento exclusivo da *ratio humana*, fazendo da *vidência* e da *evidência* não só traços definidores da mesma, mas até protofundamentos privativos da sua genealogia” (Vallenilla, 2004: 28, 29).

McLuhan, também ele referindo a *separação cognitiva* dos sentidos, descreve uma hegemonia do plano visual sobre as outras formas de cognição, salientando a eminência de uma mudança cognitiva:

“(...) as mesmas distorções da realidade que associamos a nossas convenções de percepção abstratamente visual também invadiram a matemática, a ciência e as artes verbais da lógica e da poesia. E com o começo, no século passado, das geometrias não-euclidianas, da lógica simbólica e da poesia simbolista, confirmou-se a mesma descoberta. Vale dizer, a codificação da experiência em um plano só, linear, visual e sequente é completamente convencional e limitada. Está em perigo de ser posta de lado hoje em dia, em toda a área da experiência ocidental” (McLuhan, 1972: 87).

Quer McLuhan, quer Vallenilla, consideram que a separação e sobrevalorização cognitiva da visão constrange a cognição humana. Se o segundo considera a *expansão* da cognição pela sua absoluta *isenção antropomórfica*, McLuhan

encontra precisamente no *tribalismo* antropológico a *imagem teleológica* do que se seguirá⁴⁷.

Vallenilla *propõe uma solução* de futuro, McLuhan *prevê* o futuro. Independentemente do prestígio e comprovação empírica de muitas das propostas geniais de McLuhan, temos que concordar que o seu discurso – não *propondo*, antes *prevendo* – tem muito mais *força retórica* do que o de Vallenilla. Ainda assim, o *telos mcluhaniano* não é menos *desantropomorfizador* do que a *supra-natureza* de Vallenilla. Comprovemo-lo voltando a J. A. Domingues:

"Na sequência da dinâmica da tradução, e, numa fase posterior, a tradução do nosso corpo nas extensões das mãos, dos pés, dos dentes, segue-se a extensão tecnológica da consciência, a tradução do sistema nervoso em técnica eletromagnética. Auspícia Mcluhan: 'numa fase posterior bem poderia ser o verter a consciência também no mundo do computador'" (Domingues 2010: 115).

De certa forma a expansão tecnológica descrita por McLuhan produz uma *anulação do sujeito* pelo desenho da sua própria *teleologia*, ou seja pelo *modo de ser* que é proposto: sigamos o sentido da *mensagem do meio* e encontraremos num *futuro* próximo a representação desantropomórfica que Vallenilla propõe como *solução*⁴⁸.

Narciso olha para o seu próprio reflexo e transforma-o no seu sentido teleológico, segue *servilmente* o *sentido narcótico* da sua própria anulação:

"O mito de Narciso vai ao encontro dessa hipnose causada pelas diversas extensões. Narciso, o mito, relata a história do jovem que contemplando uma extensão sua na água se tornou insensível ao amor da ninfa Eco. Atraiu-o a imagem de si mesmo, rendeu-se a ela. O ponto importante do mito, segundo McLuhan, é o facto de que o homem se sente fascinado por qualquer extensão sua em qualquer material diferente dele, ao ponto de se converter em seu servo" (*Ibidem*).

⁴⁷ "(...) as descobertas eletromagnéticas recriaram o 'campo' simultâneo de todos os negócios humanos de modo que a família humana existe agora sob as condições de uma 'aldeia global'. Vivemos num único espaço compacto e restrito em que ressoam os tambores da tribo. E isto, em tal grau, que a preocupação pelo 'primitivo' é hoje em dia tão banal quanto a do século dezanove pelo 'progresso' e igualmente irrelevante para nossos problemas" (McLuhan, 1972: 58).

⁴⁸ E não só de Vallenilla. De referir a já clássica posição de Norbert Wiener de que: "(...) o facto de não podermos telegrafar, de um lugar para outro, o padrão de um homem, parece dever-se a dificuldades técnicas e, em especial, à dificuldade de manter um organismo em existência durante tal radical reconstrução" (Wiener, 1984: 102).

1.3.5. Tornemo-nos objetos

Entremos *dentro do espelho*⁴⁹. *Tornemo-nos nos objetos* de forma a podermos anular este encantamento venenoso. Observemos o fenómeno do *ponto de vista do objeto*.

Da mesma forma que as tecnologias alteram a *cognição* do mundo no indivíduo, também podemos considerar que a sociedade se *espelha* nas suas tecnologias. Podemos, como o faz Isabel Stengers⁵⁰, *objetivar* o sujeito tal como *subjetivamos* o objeto⁵¹:

“A conceção clássica entre sujeito e objeto é produto de uma divisão polémica. O sujeito livre é aquele que se purificou, de uma vez por todas, da opinião. Sabe que tem a ver apenas com objetos, cuja modalidade de existência é absolutamente distinta da sua. Sabe como referir-se a esses objetos, a sua relação jamais deve ter algo de comum com o modo como se relaciona com outro sujeito. De um ou de outro modo, o poder, a iniciativa e a pergunta cabem ao sujeito, enquanto o objeto está do lado da causa, do lado daquilo a cujo respeito os sujeitos discutem e emitem juízos” (Stengers, 2000: 153).

Mudássemos o termo “sujeito” por “senhor”, e “objeto” por “escravo”, e leríamos, ainda assim, um dos sentidos possíveis aqui implicados⁵². Por isso, Stengers também parece responder a McLuhan de forma irónica quando diz que:

⁴⁹ “O espelho é a máquina arcaica por excelência, contendo todas as máquinas ‘futuras’” (Bragança de Miranda, 2008: 31).

⁵⁰ Stengers, I. (2000) *As políticas da Razão, Dimensão Social e Autonomia da Ciência*, Edições 70: Lisboa.

⁵¹ Bertrand Russell descodificava o problema da objetivação lógica da relação sujeito-objeto quando o *objeto também é sujeito*, como o problema do paradoxo de *uma classe que se contém a si mesma*. Desta forma Russell descortina, através da sua experimentação lógica, ou *empirismo lógico*, o significado profundo da necessidade imperiosa da existência de singularidades para a possibilidade do raciocínio lógico (Abbagnano, 1979: 130, vol. 11). Tal como Peirce já o tinha feito para os signos semióticos, Russell dividiu os conceitos em três espécies, 0, 1 e 2, *conceitos individuais* (*primeirade* peirciana), *propriedades* (*segundidade* peirciana), e *propriedades de propriedades* (*terceiridade* peirciana). A grande diferença é que Russell afirma a possibilidade desta iteração continuar indefinidamente (*Ibidem*). Mais tarde Tarski definirá estas *espécies* como diferentes *níveis de linguagem*: “(...) no caso das antinomias sintáticas, a distinção dos níveis da linguagem, estabelecida por Tarski (§20), permite-nos considerar que a mesma proposição possa ser verdadeira a um dado nível e falsa a outro. Assim, a frase ‘eu minto’ pode ser verdadeira ao nível daquilo que Tarski chamava a linguagem objeto, e falsa se for auto-reflexiva, isto é, se for compreendida como incluindo-se a si própria. Esta solução, que faz uso do teorema de Gödel (§794), é defendida por Carnap (Logical Syntax of Language, §60) e por Quine (Mathematical Logic, 1940, Cap. VII; From a Logical Point of View, VII, 3)” (*Ibidem*: 131).

⁵² Norbert Wiener, na sua obra “Cibernética e Sociedade” – com o intrigante subtítulo: “O uso humano de seres humanos” – descreve precisamente a situação de absolutismo do sujeito perante o seu objeto: “Quando dou uma ordem a uma máquina, a situação não difere essencialmente da que surge quando dou uma ordem a uma pessoa” (Wiener, 1984: 16). Este facto, para Wiener, é indício de que “(...) comunicação e controlo fazem parte da essência da vida interior do homem” (Wiener, 1984: 18). A comunicação como mediação do controlo, torna-se o domínio onde máquina e pessoa são semanticamente igualizadas. Por isso Wiener afirma: “Para mim, pessoalmente, o facto de o sinal, em seus estágios

“O olho representa por antonomásia a concepção 'técnico-social' do ser vivo. Exige ser definido como instrumento, meio em vista de um fim. O olho é feito para ver. Reclama uma concepção do ser vivo que configure o ideal de uma sociedade regida por uma harmónica divisão do trabalho. Cada órgão, juntamente com o olho, faz o que deve fazer para o bem do organismo, e isto confere a inteligibilidade final às partes” (*Ibidem*: 160).

Este ponto de vista, original e perspicaz, de Stengers, aponta para o erro comum de hierarquização do sujeito sobre o objeto. A sua proposta faz o sujeito e o objeto trocarem, à vez, de posição hierárquica:

“O ser interrogado, ao serviço do saber, não se deixa impugnar sem que, incontrolavelmente, a questão científica adquira sentido também para ele. Aqui o objeto olha, escuta e interpreta o sujeito” (*Ibidem*: 169).

A discretização, a separação dos sentidos sensitivos humanos em *partes*, que McLuhan identifica na *tecnologia*, identifica-os Stengers na *sociedade*, numa “concepção do ser vivo” onde “o olho, faz o que deve fazer” numa “harmónica divisão do trabalho”.

intermediários, ter passado por uma máquina em vez de por uma pessoa, é irrelevante, e em nenhum caso altera significativamente minha relação com o sinal” (*Ibidem*: 16). Acrescentando para o final da obra: “Quando átomos humanos são arrematados numa organização que os usa, não em sua plenitude de seres humanos responsáveis, mas como dentes de engrenagem, alavancas e bielas, pouco importa que eles sejam feitos de carne e sangue. O que seja usado como peça de uma máquina, é, de facto, uma peça dessa máquina. Quer confiemos as nossas decisões a máquinas de metal ou a essas máquinas de sangue e carne, que são as repartições oficiais, os vastos laboratórios, os exércitos e as companhias comerciais e industriais, jamais receberemos respostas certas às nossas perguntas se não fizermos perguntas certas” (Wiener, 1984: 183).

Elias Canetti (1905-1994), por outro lado, associa “coisa” e *escravo* de um ponto de vista próximo à ideia de Stengers acima apresentada, relevando de um ponto de vista não originalmente marxista a mesma problemática relação entre *sujeito* e *objeto*, ou, aqui, entre *coisa* e *pessoa*, acrescentando o ponto de vista funcional, tal como em Wiener: “A *coisa* é, essencialmente, impenetrável. Ela pode ser esticada ou empurrada, mas não pode receber ou armazenar comandos. Um escravo pode legalmente ser contabilizado como uma *coisa* que é propriedade de alguém, mas isso é enganoso; um escravo é um animal que é propriedade de alguém. Um único escravo pode ser comparado a um cão domesticado. O cão foi separado da sua matilha; foi isolado e colocado sob as ordens de seu mestre. Quando as suas próprias ambições colocam em conflito as ordens do seu proprietário ele é convencido a desistir dessas ambições e em troca é alimentado por seu mestre.

Quer para o escravo, quer para o cão, os comandos e os alimentos provêm da mesma fonte, e neste eles se assemelham a uma criança. Naquilo em que eles são essencialmente diferentes de uma criança é na sua relação com as transformações. Nas suas brincadeiras a criança pratica todo o tipo de transformações que podem ser capazes de ter utilidade mais tarde, e os seus pais ajudá-la-ão com estes jogos, continuamente incentivando-as a adquirir novas transformações. A criança continua a crescer de maneiras muitas diferentes, e quando já dominou as suas transformações é recompensada sendo promovida ao estatuto de adulto.

Isto é o oposto do que acontece com um escravo. Assim como o mestre não permite que um cão persiga o que bem entender, limitando a sua caçada às suas próprias necessidades ou desejos, do mesmo modo o mestre do escravo afasta para lá dos seus limites a situação de chegar a uma sequência de metamorfoses, de transformações. O escravo não deve fazer isto, e não deve fazer aquilo, mas existem algumas coisas que ele deve fazer uma e outra vez; e quanto mais simples e mais limitadas estas operações forem, mais provável é o seu mestre o obrigar a fazer. A diferenciação de funções não precisa de danificar o equilíbrio da transformação dum homem enquanto ele ainda está autorizado a executar uma variedade de operações, mas, logo que ele se restrinja a uma única operação espera-se obter dele tanto quanto possível, no menor tempo possível, isto é, para ser ‘produtivo’ ele torna-se o que não podemos deixar de descrever como um escravo” (Canetti, 1962: 383).

Vívida maneira de explicar que o *distanciamento objetivo* do sujeito é, muitas vezes, encobridor de pontos de vista tão ou mais pertinentes para a análise, que, por de trás de uma proposição acerca de uma representação do real, existem forças, lutas de poder no silêncio do *não dito*. Ou que, por imposição de uma *auto-representação ilusória* a nossa percepção antecipa erradamente, aceita uma representação como uma inevitabilidade, ou, por e simplesmente, não vê, ou vê como *Narciso*⁵³.

Para Isabel Stengers, percebemos de acordo com um conjunto de *filtros sociais* (mais *simbólicos* do que *técnicos*, mas nem por isso menos *reais*) que nos são impostos pela sociedade desde que nascemos.

O outro lado, o da *subjetividade do objeto*, descreve-o muito bem Jean Baudrillard (1929-2007), sob o mote da *posse* e da *raridade*:

“(…) a posse do objeto ‘raro’, ‘único’, é evidentemente o fim ideal da apropriação; mas de um lado a prova de que tal objeto é único jamais será dada em um mundo real, de outro a subjetividade sai-se muito bem sem isso. A qualidade específica do objeto, seu valor de troca, depende do domínio cultural e social. Sua singularidade absoluta ao contrário lhe vem do facto de ser possuído por mim – o que me permite nele reconhecer-me como ser absolutamente singular” (Baudrillard, 1989: 98).

Aqui o simbólico é tornado irrisório, o objeto é *processualmente possuído* pela homogeneização de tudo porque compreendido num mesmo sistema geral, sempre derivando, narcísico.

Tal como refere Zulmira Ribeiro Tavares, em posfácio à obra de Baudrillard⁵⁴, este assume uma inteligibilidade total

⁵³ Giorgio Agamben refere o ponto de vista *biosemiótico* de Jacob von Uexküll (1864-1944) para ilustrar a impossibilidade da mesma *imagem do mundo* (*Unwelt*) ser comum a diferentes espécies animais, afirmando a *impossibilidade de relação* entre sujeito (animal-predador: aranha) e objeto (animal-presa: mosca): “Os dois mundos perceptivos da mosca e da aranha são absolutamente incommunicantes e, contudo, tão perfeitamente em acordo que se diria que a partitura original da mosca, a que se pode igualmente chamar a sua imagem originária ou o seu arquétipo, age sobre a da aranha de tal modo que a teia que esta tece pode ser qualificada de ‘mosqueira’. Se bem que a aranha não possa e modo algum ver o *Unwelt* da mosca (Uexküll afirma, formulando um princípio que viria a ter sucesso, que ‘nenhum animal pode entrar em relação com um objeto enquanto tal’, mas apenas com os portadores de significado próprios), a teia exprime a paradoxal coincidência desta cegueira recíproca” (Agamben, 2013: 63).

⁵⁴ Baudrillard, J. (1989) *O Sistema dos Objetos*. São Paulo: Editora Perspetiva.

“(...) daquilo que nela se apresenta como irracional ou inconsciente.”
(Tavares, 1972: 215).

As diferentes linguagens não se coadunam com um mesmo espaço, os diferentes objetos são tão nivelados, ou tão niveladores, como o são os diferentes sujeitos:

“(...) as linguagens objeto e as meta-linguagens não se encontram sempre em um espaço homogêneo, não se dão necessariamente em uma só extensão e os problemas inerentes à língua objetivada e à língua como instrumento de objetivação se inserem numa complexíssima rede de práticas e processos talvez nunca redutíveis a um só modelo” (Ibidem).

À derivação do sujeito cartesiano, Isabel Stengers responde – tal como Leibniz, de que falaremos mais tarde – trocando as posições. *Objetivemos* o sujeito que o objeto se subjetiva automaticamente. *Subjetivemos* o objeto que o sujeito se mostrará na sua outra face, mostrará *o fora do dentro*, como já referimos na sua versão deleuziana.

Baudrillard sabia disto plenamente, *utilizava-se a si próprio* através da forma mais pessoal de ironia, do humor, rindo-se de si mesmo, autocriticando-se, desta forma, ele lia a realidade simbólica dos objetos que o espelhavam a ele e a “nós”. Não existe melhor defesa a uma crítica do que a fazermos nós mesmos. Critiquemo-nos através dos nossos próprios objetos os quais nos propiciam individualidade.

Tornemo-nos, portanto, objeto. Já o aconselhava Pierre Bourdieu (1930-2002) para melhor satisfazermos as necessidades académicas de isenção e verdade⁵⁵.

⁵⁵ Bourdieu ao referir a dificuldade que existe em articular a natureza reflexiva da sociologia, que é “uma construção social de uma construção social”, ou seja que “existe no próprio objeto” (Bourdieu, 1997: 122), define a reflexividade como “um meio particularmente eficaz de reforçar as hipóteses de se aceder à verdade ao reforçar as censuras mútuas e ao fornecer os princípios de uma crítica técnica, que permite controlar de forma mais atenta os fatores susceptíveis de alterar o sentido da investigação” (Ibidem: 123).

“Um trabalho de objetivação só é cientificamente controlado em proporção da objetivação que se fez previamente sobre o sujeito da objetivação. Por exemplo, quando pretendo objetivar um objeto como a universidade francesa na qual me incluo, tenho como objetivo, e devo sabê-lo, objetivar toda uma faceta do meu inconsciente específico que pode ser um obstáculo ao conhecimento do objeto, sendo todo o progresso no conhecimento do objeto inseparavelmente um progresso no conhecimento da relação com o objeto (...) tenho tantas mais hipóteses de ser objetivo quanto mais tiver completamente objetivado a minha própria posição” (Bourdieu, 1997: 128).

1.3.6. Facto social vs processo cognitivo

Não deixa de ser extraordinário que Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895) ilustrem a revolucionária mudança de abordagem à realidade, que constitui a sua *inversão do pressuposto idealista herdado de Hegel*, com uma referência sociotécnica de um dispositivo *revolucionariamente* visual: a *camera obscura* como reflexo do fenómeno mais vasto da *modificação social* (dizemos nós, inspirados em McLuhan, que também é uma *modificação cognitiva*) que estava a acontecer desde o dealbar tecnológico da *Revolução Industrial*:

“A consciência [*das Bewusstsein*], nunca pode ser outra coisa senão o ser consciente [*das bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo real de vida. Se em toda a ideologia os homens e as suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa *Camera obscura*, é porque este fenómeno deriva do seu processo histórico de vida da mesma maneira que a inversão dos objetos na retina deriva do seu processo diretamente físico de vida.

Em completa oposição à filosofia alemã, a qual desce do céu à terra, aqui sobe-se da terra ao céu. Isto é, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou se representam, e também não dos homens narrados, pensados, imaginados, representados, para daí se chegar aos homens em carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos, e com base no seu processo real de vida” (Marx & Engels; 1982: 14).

Não é, então, de surpreender que a tese de McLuhan, sob o ponto de vista *sociotécnico*, se aproxime do ponto de vista *económico-social* de Marx & Engels em alguns procedimentos, e que simultaneamente se revele profundamente diferente nas intenções e resultados, descortinando-se a clivagem de ambas as abordagens, mas também a sua aproximação nas significações mais profundas.

As diferenças (e, por isso mesmo, as aproximações), acreditamos, sustentam-se principalmente em dois aspetos: a *representação teleológica* e o *foco* de investigação. Da primeira destas questões falaremos num dos subcapítulos seguintes, a segunda é precisamente a diferença fundamental que analisamos aqui.

Os marxistas, mesmo os neo-marxistas contemporâneos, consideram a *abstração do capital*, ou seja a *tecnologia do dinheiro*, originária da *abstração da troca*. McLuhan considera a *atividade de comercialização* como a origem da tecnologia da *escrita fonética*, e esta como a origem da *troca comercial* mais *abstrata* que é o *dinheiro*.

Se os primeiros atentam ao facto social⁵⁶, McLuhan atenta aos fluxos tecnológicos. Se os primeiros consideram o processo tecnológico como uma consequência das condições de vida da sociedade, onde existem *presenças virtuais* manipuladoras, condicionadoras e opressoras, o segundo considera as mudanças sociais como resultado das conquistas tecnológicas. Para McLuhan, é pelas *mudanças cognitivas* que as diferentes tecnologias causam, que acontece a mudança do sentido próprio da existência do indivíduo e do coletivo.

Diz-nos McLuhan:

“O alfabeto fonético, diferentemente dos complexos pictográficos criados pelos grupos de escribas eclesiásticos para a administração dos templos, era um código estilizado para o comércio. Era fácil para qualquer pessoa aprender a usar e adaptava-se a qualquer língua” (McLuhan, 1972: 245).

O *efeito abstrativo* da linguagem, para McLuhan, é causa de uma economia do pensamento, de uma, podemos dizer assim, *ergonomia operativa*: era mais “fácil” do que os “complexos pictográficos” da cultura religiosa.

Por outro lado Alberto Toscano refere que

“para Marx (...) a abstração antecede o pensamento. Mais precisamente, é a atividade social da abstração que joga o papel essencial na análise da abstração real. (...) a abstração é para ser primeiramente pensada como o efeito de uma ação espaço-temporal ou processo” (Toscano; 2008: 70).

O que quer dizer que a *abstração* é, para Toscano, não um *efeito*, mas uma *atividade* e uma *presença* imprescindível em toda a envolvente social. A inevitabilidade do seu acontecer altera a sociedade transformando-a, e, em

⁵⁶ “(...) o facto é uma construção coletiva (...) é na interação entre quem apresenta o facto como tal e quem o reconhece e tenta ‘replicá-lo’ para o falsificar ou confirmar que se constrói o facto comprovado e certificado” (Bourdieu, 2008: 36).

simultâneo, a *abstração* é o pano de fundo de todos os elementos semânticos importantes na sociedade: o valor, o poder, as emoções, os sonhos, etc.

Vejamos o exemplo que Alfred Sohn-Rethel (1899-1990) refere:

“a passagem, testemunhada por dentro da história, da engenharia arquitetônica da medição por cordas no Egito, à geometria Grega [foi uma repercussão direta da] generalização intrínseca na quantificação do valor das mercadorias promovido pela cunhagem de moedas” (Sohn-Rethel *cit. em* Toscano, 2008: 70, 71).

A criação do espaço euclidiano, onde se desenvolve a geometria grega, é reflexo da “quantificação do valor das mercadorias”. Sohn-Rethel não atenta aos processos tecnológicos mas aos processos de transferências de valores. Ora o valor é um conceito social, um elemento semântico diretamente a apontar para a realidade social⁵⁷.

Se para os marxistas a *abstração* é real⁵⁸, para McLuhan a abstração é uma ficção. Tudo se passa como um processo entre tecnologias sem a presença da mediação social:

“(...) o número, linguagem da ciência, é ele próprio uma ficção para retransladar a ficção do espaço euclidiano para o espaço auditivo e tátil” (McLuhan, 1972: 243).

A questão da homogeneidade, para o pensamento marxista, é uma *questão de poder*, outro elemento semântico vividamente social, de tal modo que, citando de novo Isabel Stengers:

⁵⁷ Michel Serres adopta uma abordagem que não é nem absolutamente cognitiva nem social. Já nos referimos com algum pormenor à sua metodologia da *percolação*. A sua posição considera tanto a cognição como o social influenciados pelos comportamentos geológicos da natureza, apresentamos aqui um exemplo do seu método, onde a geometria *nasce* do apagamento, pelas cheias do rio Nilo, das marcas das propriedades agrícolas, e pela atividade da monocultura, uma força natural e um evento da sociedade humana, religião e sentido prático, cidade e selva, tudo se mistura para Michel Serres: “Heródoto conta a origem da geometria. Em crescimento, o Nilo transborda e inunda os campos em redor. Sacerdotes ou peritos, sábios ou agrimensores, aqueles que ele denomina os harpedonaptas redistribuem aos camponeses ou aos proprietários as parcelas cuja inundação acabou de apagar os limites. (...) O rio e a sua enchente não se opõem às ações conjugadas ou sucessivas do religioso e do cultivador, mas ajudam-nos neste trabalho, ou mesmo, melhor que ajudantes, procedem no seu lugar e em seu local, algumas vezes. Pelo excesso para além da estiagem, o rio apaga não só os limites, mas elimina a população inteira dos seres vivos que vegetam neste espaço ou neste campo. Tudo é arrancado, expulso, o espaço torna-se homogêneo, coberto de areia movediça, liso expurgado dos equilíbrios provocados pelos impedimentos” (Serres, 1997b: 43).

⁵⁸ “(...) uma abstração real é também uma relação, ou mesmo uma coisa, que então se torna um pensamento” (Sohn-Rethel *cit. em* Toscano, 2008: 71).

"a dominação da abstração é o que o capitalismo pressupõe e efetua no processo de mercantilizar, quando qualquer produção concreta é reduzida ao seu valor de troca num regime de equivalência generalizada" (Isabel Stengers *cit. em* Toscano, 2008: 72).

McLuhan recorre à homogeneização, não para referir questões sociais, mas questões de percepção e cognição, de tal modo que, mesmo o “passado” e o “futuro” aqui referidos abaixo, são-no de modo a descrever *processos* cognitivos:

“Homogeneidade, uniformidade e repetibilidade eis as notas componentes básicas de um mundo novo a emergir da matriz audiotáctil. Os gregos usaram esses componentes como ponte ligando o presente ao passado, mas não o presente ao futuro” (McLuhan, 1972: 93).

A abstração do tempo não tem em McLuhan nenhuma consequência social direta. Os gregos da Antiguidade, na narrativa d’ *A Galáxia de Gutenberg*, apenas se modificam no cerne da sua cognição. *A sociedade*, na proposta de McLuhan, é apenas subentendida a partir dos relatos dos *fluxos de transferência tecnológica*, ela é subsidiária destes.

Assim não acontece sob o prisma neo-marxista. Embora a *abstração* anteceda o pensamento ela não é um *a priori*, mas um objeto da cultura. Ela não implica uma resposta transcendental advogada por um *kantismo*⁵⁹ velado. Ao invés, a *abstração* é imanente à tradição social imbuída de *materialismo histórico*⁶⁰, onde as forças de trabalho e de produção promovem ou impugnam as suas diferentes manifestações. Ela nunca é senão *contingência e convenção*:

“(…) construir uma complexidade empírica contra a mortificante força da linguagem e do conhecimento seria simplesmente reinscrever, numa veia intelectual, a bifurcação da natureza. A abstração deve antes ser *re-*

⁵⁹ “Que haja conhecimentos independentes da experiência é um facto, segundo Kant. Todo o conhecimento universal e necessário é independente da experiência, dado que a experiência (...) não pode dar valor universal e necessário aos conhecimentos que derivam dela. (...) A matemática e a física pura (os princípios da física newtoniana) contêm indubitavelmente verdades universais e necessárias, portanto independentes da experiência. (...) E dado que se chama transcendental todo o conhecimento enquanto concerne, ‘não já os objetos’, mas o nosso modo de conhecê-los enquanto deve ser possível a priori’, assim haverá uma doutrina transcendental dos elementos e uma doutrina transcendental do método” (Abbagnano, 1976: 110, 111, vol. 7).

⁶⁰ “(...) consiste em atribuir aos fatores económicos (técnicas de trabalho e de produção, relações de trabalho e de produção) peso preponderante na determinação dos acontecimentos históricos. O pressuposto desse cânon é o ponto de vista antropológico defendido por Marx, segundo o qual a personalidade humana é constituída intrinsecamente (em sua própria natureza) por relações de trabalho e de produção de que o homem participa para prover às suas necessidades. A ‘consciência’ do homem (suas crenças religiosas, morais, políticas, etc.) é resultado dessas relações, e não seu pressuposto” (Abbagnano, 1992: 652).

concebida como interna ao conceito de natureza, imanente à construção da natureza” (Toscano, 2008: 64).

O investigador *marxista* não *observa* somente, ele *age no interior de uma estrutura já abstraída* que ele não pode reconstruir de raiz pois isso equivaleria a “reinscrever (...) a bifurcação da natureza” (*Ibidem*), considerando a abstração como uma propriedade inerente ao próprio *conceito de natureza*.

Desta forma, o marxista desmistifica qualquer abstração desde o início, o que lhe proporciona um ponto de vista, embora muito objetivo, assumidamente tendencioso. Com o intuito de mudar a sociedade, dificilmente age, ele *re-age*. Mas, não será isso que estamos sempre a fazer quando, ao propormos soluções, ao descrevermos aquilo que consideramos, o fazemos em cima de uma estrutura, com os meios de que dispomos, inseridos no *meio*?

Se o *processo de abstração* é o produtor dos *valores* na sociedade, ele é, por isso, o principal indício da diferenciação social. É precisamente por isso que os marxistas atentam à *abstração* como realidade. Alberto Toscano refere o “capitalismo cognitivo” (*Ibidem*: 72) como o domínio onde a teoria é um “produtor e monitor de abstrações” (*Ibidem*) e se transforma em mercadoria:

“(…) quando as abstrações, elas mesmas, se tornam o objeto de investimento e de especulação, e quando os produtores e meta-produtores, por sua vez, se tornam mercadorias (produtos)” (*Ibidem*: 72, 73).

McLuhan não aponta para atos conscientes de luta pelo “poder cognitivo”. A ilusão, a hipnose, a narcose, para ele, que convocam a *cognição coletiva* de uma sociedade, é provocada sub-repticiamente pelas tecnologias:

“É necessário (...) compreender a força e o poder de penetração das tecnologias, isolando os sentidos e, deste modo, hipnotizando a sociedade. A fórmula para a hipnose é um ‘sentido de cada vez’. E a tecnologia nova possui a força de hipnotizar porque isola os sentidos. E então, segundo a fórmula de Blake: ‘Eles passam a ser o que viam’ (ou percebiam)” (McLuhan, 1971: 362).

A *força* e o *poder*, agora aqui, não são simbólicos, não são realmente forças e poderes sociais. Eles provêm de um fluxo impercetível que trespassa toda a

sociedade em questão, são *absolutamente invisíveis* para a sociedade. Mais do que invisíveis, estas forças e estes poderes, *não são sequer cognoscíveis* para os seus utentes. O poder está noutra lugar, num algures e em ninguém. A força provém sub-repticiamente das tecnologias ou próteses utilizadas.

McLuhan tem o mérito de ter ido mais longe do que qualquer outro da sua geração em levar até às últimas consequências a sua leitura processual da tecnologia. No excerto abaixo ele faz atuar o conceito atualmente denominado por *discretização*⁶¹, ao qual chama de “segmentação”, desde a produção científica e visão cosmológica de Newton, passando pela visão política de Adam Smith, até ao pensamento no interior do sujeito individual, onde a consciência se descobre construída pelo processo de *discretização*.

É uma retórica soberba. Não assumindo nada mais do que um processo tecnológico, por onde a humanidade passa *em fluxo*, fluindo de um ponto a outro, das *leis* até à *expressão*, do coletivo ao individual, da civilização até à tribo. A história fez, de novo, depois de Hegel, um círculo completo? Não, a história para McLuhan passa em fluxos e refluxos. Deixemos as palavras ressoarem:

“As leis da mecânica de Newton, latentes na tipografia de Gutenberg, foram traduzidas por Adam Smith em leis para governar a produção e o consumo. De acordo com a predição de Pope do transe automático ou ‘robô-centrismo’, Adam Smith afirmou que as leis mecânicas da economia aplicavam-se igualmente às coisas do espírito: ‘Nas sociedades ricas e comerciais, pensar e raciocinar passam a ser, como qualquer outra ocupação, negócio particular, a ser desempenhado por muito poucas pessoas, as quais abastecem o público com todo o pensamento e razão a ser possuído e usado pelas enormes multidões que labutam e sofrem’.

Adam Smith é sempre fiel ao ponto de vista visual e fixo e sua consequente separação de faculdades e funções. Nessa passagem porém, Adam Smith parece pressentir que o novo papel do intelectual consiste em canalizar a consciência coletiva (...) o intelectual não mais vai dirigir a percepção e o

⁶¹ A discretização de informação é a ação de recolha de uma realidade por amostragem, de modo que existe um elemento discreto dessa amostragem. (...) recolha em intervalos de tempo e/ou espaço; e quantificação: a amplitude dessa amostragem. (Ribeiro, 1994: 30, 31)

juízo individuais, mas sim, explorar e comunicar a inconsciência de massa do homem coletivo. O intelectual viu-se novamente restituído ao papel do vidente primitivo (...) ou herói (...). Daí por diante a literatura entra em guerra consigo mesma e com a mecânica social dos objetivos e motivações conscientes. A matéria da visão literária irá ser, com efeito, coletiva e mítica, enquanto as formas de expressão e comunicação literárias serão individualistas, segmentárias e mecânicas. A visão será tribal e coletiva; a expressão, particular e vendável” (McLuhan, 1972: 358).

Temos que fazer justiça à brilhante e visionária análise de Marshall McLuhan. Foi protagonista principal na descodificação do fenómeno de modificação da nossa percepção e cognição humanas pela identificação da presença ubíqua dos meios tecnológicos⁶².

Produziu uma leitura profunda e única da *cultura do livro* sob o ponto de vista *sociotécnico*, fazendo uma análise rigorosa da mudança social, política e cognitiva que acarretou, acarreta e acarretará ainda, mesmo agora, mais de cinquenta anos depois de ter sido editada a primeira edição de “A Galáxia de Gutenberg”.

Ainda assim, o *ponto de vista cognitivo* não consegue ser mais abrangente do que o *ponto de vista social*, ou, nos exemplos aqui apresentados, do ponto de vista *neo-marxista*.

O social, no seu sentido mais prosaico é o de *ver e ser visto, ouvir e ser ouvido*. É nesta arena dos conflitos humanos que se descobre a mais *sintética* e complexa de todas as relações: a relação entre um sujeito e um objeto que também é sujeito. No entanto este sujeito individual é construído, socialmente construído dirão os neo-marxistas, tecnologicamente construído diria Marshall McLuhan.

Se é certo que estamos cegos à tecnologia que nos limita a cognição, também é certo que as restrições são elas próprias factos sociais. Acreditamos que o pré-conceito totalizante fragiliza ambas as partes. O observador de processos cognitivos e o observador de fenómenos sociais representam hoje em dia uma

⁶² Marshal McLuhan atribui a genial descoberta desta mudança cognitiva a partir dos pressupostos sociotécnicos a Harold Innis de tal modo que afirma em tom de respeitosa reverência que Innis “(...) foi o primeiro a perceber que o processo de mudança estava implícito nas formas da tecnologia dos meios de comunicação. Este meu livro representa apenas uma nota de pé de página à sua obra, visando explicá-la” (McLuhan, 1972: 82).

relação de complementaridade que nos descobre investigando *por dentro o fora, e por fora o dentro*⁶³.

Fluxos interpretativos diferentes representam uma espécie de partitura, nem sempre harmonizada, de conteúdos de conhecimento. Esta é a nossa proposta epistémica.

A *matéria* de relacionamento é ironicamente aqui a própria *escrita limitadora dos sentidos*, a linguagem como ferramenta de questionar e polemizar, forma direta de ação a partir da linguagem (escrita, falada, desenhada, dançada, calculada, expressa, etc.).

Nem a *sociedade* consegue tudo abranger, nem a *tecnologia* consegue tudo explicar. Se para David Lewis-Williams⁶⁴, arqueólogo sul-africano de fundamento marxista, toda a abstração, bem como a produção de imagens⁶⁵ ou de sonhos⁶⁶, tem origem na capacidade humana de socializar e partilhar as suas memórias pela linguagem⁶⁷, e o sonho nada mais é do que uma patologia, um *autismo generalizado* da condição do ser humano que somos⁶⁸. Para W. D. O'Flaherty⁶⁹ a complexidade das crenças não se coaduna com a mera análise racional mas, antes, com a problemática de definir o que a realidade realmente é e pode ser, através das possibilidades da experiência existencial que nos são propostas por

⁶³ É pertinente referir a descoberta esclarecedora de Heidegger, que, segundo Irene Borges-Duarte, aponta já para esta *manipulação cognitiva* (salientemos a natureza etimológica da palavra *manipular* que é oriunda da palavra *mão*): "(...) a essência da técnica (...) consiste num vigor imperativo, cujo poder escapa ao controlo do homem. (...) Pensar a técnica parece, então, ser a suprema manifestação de um 'agir', que o pensar já é desde a sua origem, de um 'fazer que supera toda a *praxis*', ainda que consista apenas 'num dizer', num trazer à palavra que desvela, revelando o véu do acaso do ser na sua última morada.

A pergunta pela técnica torna-se, portanto, essencial à própria determinação do pensar" (Borges-Duarte, 2014: 164).

⁶⁴ Lewis-Williams, D. (2002) *The Minde in the Cave*. Londres: Thames & Hudson.

⁶⁵ "(...) a construção de imagens não teve somente lugar no mundo espiritual, ela também enformou e, incrementalmente, criou esse mundo. Toda a imagem torna visível uma presença escondida. (...) ao longo do tempo as imagens construíram e modificaram o mundo espiritual quer materialmente (nas cavernas), quer conceptualmente (nas mentes das pessoas). O mundo espiritual, tal como o mundo social acima dele, era, em certo grau, maleável; as pessoas envolviam-se nele e, até certo ponto, modificavam-no. Em maior parte dos casos, esta modificação tomava a forma de adicionar novas imagens àquelas que já lá estavam, ou começando a criar um novo painel por inteiro. Mas, em alguns casos, parecem ter existido tentativas de remover imagens que já lá estavam previamente" (Lewis-Williams, 2002: 210).

⁶⁶ "Sonhos e visões são (...) inevitavelmente desenhados na socialização do eu, e nos conceitos do que é ser humano, conceitos esse que mudam com o tempo" (Lewis-Williams, 2002: 191).

⁶⁷ "(...) o *Homo Sapiens* podia sonhar, tal como nós compreendemos o termo, e falar acerca dos sonhos, mas os *Neandertais* não o podiam fazer: eles, com a sua memória primária particular, não se podiam lembrar dos seus próprios sonhos, apesar de deverem ter passado por estados de sono REM. Nem podiam apreender visões, mesmo que algum vizinho *Homo Sapiens* lhes mostrasse como induzir estados alterados de consciência, e, mesmo que eles conseguissem entrar num estado alterado (o que provavelmente poderiam fazer), não teriam uma lembrança significativa do que se tinha passado durante esse estado" (Lewis-Williams, 2002: 191).

⁶⁸ "As pessoas não têm outra solução senão socializarem o limite autista do espectro. Elas identificam-no com algumas das suas experiências de acordo com conceitos socialmente construídos acerca do sonho. Isto também é verdade na trajetória intensificada, induzida – visões e alucinações" (Lewis-Williams, 2002: 191).

⁶⁹ O'Flaherty, W.D. (2003) *Sonhos, ilusão e outras realidades*. Lisboa: Assírio & Alvim.

diferentes culturas, e pela forma como cada cultura especificamente considera o sonho⁷⁰.

1.3.7. Cegos no reino de Narciso

O único mito que Marshall McLuhan propôs foi o *mito tecnológico*. Citemos W. D. O’Flaherty:

“Os mitos não provam coisa alguma: limitam-se a contar-nos o que para eles é uma verdade, e nós aceitamo-la ou não; ou essa verdade está de acordo com uma experiência que nos é familiar ou não” (O’Flaherty, 2003: 223).

Embora toda a sua estrutura ideológica estivesse fundamentada na sociedade capitalista, ou, como ele refere, numa “sociedade de mercado” (McLuhan, 1971: 362) onde ele próprio produziu a sua obra, o seu *ponto de Arquimedes* é a cognição como percepção e interpretação das possibilidades do real, impulsionada pela necessidade humana de expansão pela tecnologia.

Manuel Castells continuou a tradição sociotécnica que foi por ele encetada. Da *Galáxia de Gutenberg* até à *Galáxia Internet*⁷¹ passaram-se mais de trinta anos. Claro que a realidade social mudou. Castells atua como um sociólogo com uma grande massa de informação estatística, fruto da explosão da Internet e das possibilidades de cruzamento de informação atuais.

Para ele “A Internet é o tecido das nossas vidas” (Castells, 2007: 15). O seu discurso aponta para a sociedade “em rede”, onde o acesso à “informação” é o seu mais importante tópico. Considera a Internet “sem dúvida, uma tecnologia da liberdade” (*Ibidem*: 317) onde os “protestos contra a globalização” são o “ponto de vista de uma minoria ativa e incluem grupos de interesses com uma visão muito limitada do estado do mundo” (*Ibidem*: 318).

⁷⁰ Abordaremos o trabalho de O’Flaherty com mais pormenor no subcapítulo “O meio é a mensagem’ é a mensagem do meio”, apresentado seguidamente.

⁷¹ Castells, M. (2007) *A Galáxia Internet, Reflexões sobre Internet, Negócios e Sociedade*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian

Isto foi dito por Castells no início da primeira década do milénio. O seu ponto de vista é indubitavelmente importante para a sociedade atual. Castells conseguiu construir um ponto de vista tecnológico imbuído de um sentido social otimista, mas cauteloso, defensor do sistema capitalista, e suportado num grande apanhado de informação estatística, “empírica”, como o próprio refere, para fundamentar as suas convicções. Diz mesmo, noutra de suas obras⁷², que a própria revolução tecnológica da Internet nasceu no contexto da sociedade de sistema capitalista:

“A revolução da tecnologia de informação foi instrumental na implementação de um processo fundamental de reestruturação do sistema capitalista dos anos 80 para a frente. No processo, esta revolução tecnológica foi ela mesma enformada, no seu desenvolvimento e manifestações, pela lógica e interesses do capitalismo avançado” (Castells, 2000: 13).

Ao analisar o colapso da antiga URSS e da “perestroika”, atribui o insucesso da sociedade da Rússia à sua “letargia em assimilar e usar os princípios do informacionalismo encarnado nas novas tecnologias” (*Ibidem*: 14).

Este *informacionalismo* é a nova “estrutura social” por ele proposta. Fundamenta-se na ideia de que as sociedades “se organizam à volta dos processos humanos estruturados por relações historicamente determinadas de produção, experiência e poder” (*Ibidem*: 14, 15).

A solução metodológica encontrada por Manuel Castells é classicamente sociológica: fundamenta-se num conjunto de parâmetros que acumula de diferentes instituições e amostras demográficas.

De modo nenhum a primeira obra de Marshall McLuhan se assemelha a esta. Não existem lá dados demográficos. A base do seu trabalho fundamenta-se em literatura de especialidades muito diferenciadas, é essencialmente constituída por estudos ligados à literatura e à filosofia, que se justificam de acordo com o tema.

⁷² Castells, M. (2000) *The Rise of The Network Society*. Austrália: Blakwell Publishing.

O seu método poderia ser descrito numa única frase da sua autoria, como sendo um “modelo de mosaicos de percepções e observações ” (McLuhan, 1971: 353). E este processo parece-nos muito próximo do de Michel Serres, o qual inspirou um nosso capítulo anterior. Serres encontra na etimologia da palavra “mosaico” um significado surpreendente:

“Mais do que passar e correr, a música percola. Sempre muito sensata no seu arcaísmo, mas bastante sábia para reunir as nossas técnicas mais avançadas, a nossa língua denomina *mosaïque* (mosaico) o fato de Arlequim, de pedaços, desenhos, formas e cores, diversos e separados, mas cujas tintas e motivo podem transpor ou não as fronteiras entre peças, difundir através delas a sua invasão, de tal modo que esta arte, simultaneamente digital e contínua, expande-se ou estira-se sem partir e corta-se no sentido da fractura: justamente, a mistura diz-se, também, corte. Ora o termo mosaico repete, quase homofonamente, a palavra música, a sua raiz” (Serres, 1997b: 36).

Encontramos nesta proximidade de metodologias, entre Serres e McLuhan, a relevância de uma propriedade da linguagem que McLuhan não quis valorizar precisamente porque, para ele, esta propriedade é indício do poder narcotizante da linguagem: a sua *multidimensionalidade semântica*, ou seja, a capacidade de uma linguagem poder *atuar* em dimensões sensoriais, e cognitivas em geral, que não a sua.

Uma frase de Marshall McLuhan parece ecoar ainda para os dias de hoje:

“Quando uma sociedade está encerrada dentro de determinado e fixo relacionamento sensorial, ela é completamente incapaz de encarar outra situação” (McLuhan, 1971: 362).

Parece que, para McLuhan, estávamos, estamos, e estaremos sempre, condicionados sensorialmente pelo que a envolvência tecnológica nos disponibiliza, e nesse sentido a *sociedade universal ligada em rede* também

executa um determinado fechamento cognitivo que não podemos descortinar no aqui e agora *do meio*. Estamos, assim, *cegos no reino de Narciso*⁷³.

Não deixa de ser quase irônica a forma como A. N. Whitehead consegue exaltar a *ilusão*, identificando-a como “ilusão livre”, num surpreendente paralelo com o “plano da imanência” deleuziano⁷⁴:

“Todos conhecemos a fábula de Esopo onde um cão deixou cair um pedaço de carne por querer abocanhá-lo no seu reflexo na água. Não devemos, porém, julgar demasiado severamente o erro. Nos estádios iniciais do progresso mental, o erro na referência simbólica é a disciplina que promove a liberdade imaginativa. O cão de Esopo perdeu a sua carne, mas avançou um passo no caminho para uma imaginação livre” (Whitehead, 1987: 25, 26).

Resta descobrir se este avançar não se repercute incessantemente como o mecanismo do *espelho contra espelho*, das inúmeras camadas deste plano que, por tão frágil, é indestrutível⁷⁵.

⁷³ Irene Borges-Duarte, em *Arte e Técnica em Heidegger*, também salienta este mesmo problema do *fechamento cognitivo*. Analisa uma resposta dada por Heidegger às questões éticas e morais do século XX. afirmou ele: “tudo funciona”. Esta observação salienta o facto de que o ponto de vista técnico, também ele, pode cegar, pode encerrar a necessária abertura ao mundo. Ou, por palavras de Borges-Duarte, constituir um *encerramento da compreensão do mundo*: “O poder que se manifesta na técnica, mas que não é ele mesmo do tipo técnico, consiste numa certa maneira de se impor ao homem, atribuindo-lhe um lugar ou posto e provocando-o a que atue com a correspondente (com)postura, isto é, exigindo que se comporte no mundo, com as coisas e com os outros, de determinado modo: aquele que é requerido pela sua função. O que, assim, acontece é a universalização das ‘relações meramente técnicas’. Que quer isto dizer?”

O homem deseja e procura, com a sua inteligência e o seu saber, alcançar o bem-estar. Graças ao progresso técnico-científico pode disfrutar cada vez mais desse melhor nível de vida. Habitua-se a ele e deseja conservá-lo e aumentá-lo cada vez mais. Portanto, incrementa a intervenção técnica a todos os níveis e em todos os campos, racionaliza o seu comportamento individual e social em aras dessa finalidade. Desse modo, aquilo que parecia não ser nada mais do que um meio (a técnica) para alcançar um fim (o bem estar) transforma-se no próprio motor do progresso social e, dessa forma, acaba por se impor ao homem com a pregnância sub-reptícia não tanto de uma ordem, mas de uma evidência: é ‘o que há que fazer’, a ‘maneira como há que comportar-se’. Progredir é, por exemplo, racionalizar o uso das matérias-primas, dos meios e sistemas de produção e da mão-de-obra, enquanto elos necessários da cadeia produtiva. Neste esquema tão simples e óbvio, a relação entre a natureza, o homem e os produtos que este, com o seu trabalho elabora a partir daquela, é ‘meramente técnica’. É (...) em virtude desse procedimento que *tudo funciona*. Para que assim continue a ser, há que reproduzir até ao infinito a relação assim definida. O homem fica encerrado dentro do círculo ou engrenagem determinantes de uma modalidade de compreensão do mundo, de que só pela reflexão poderá distanciar-se. Difícil reflexão, porquanto está habituado a não reparar no ‘sinistro’ desta situação que, normalmente, até considera ser desejável” (Borges-Duarte, 2014: 16, 17).

⁷⁴ Sousa Dias identifica como *plano de imanência* o “horizonte virtual, feito de movimentos infinitos, que os conceitos ocupam nele selecionando acontecimentos (...)” (1995: 48). Este plano é “pré-filosófico”, “pré-conceptual”, “horizonte compreensivo implícito”, (*Ibidem*). É particularmente pertinente a proximidade à procura “ante-predicativa” efetuada por Heidegger e à *epoché* husserliana. Se nestas duas formas de atuar ainda se coloca o problema da *causalidade* em relação ao *livre-arbítrio*, em Deleuze a *derivação* encontra na causalidade um mero pretexto entre outros para encontrar sempre artificializada uma realidade transcendente porque encontra sempre outra possibilidade de força idêntica, ou seja, encontra-a como provisória, efêmera. A iteração acaba por encontrar outra e outra forma: “(...) o plano de imanência é o movimento (a face do movimento) que se estabelece entre as partes de cada sistema e de um sistema ao outro atravessados todos, mistura-os, e submete-os à condição que os impede de ser absolutamente fechados. Ele também é um corte; mas (...) não é um corte imóvel e instantâneo, é um corte móvel, um corte ou perspectiva temporal” (Deleuze, 2004: 87).

⁷⁵ Falaremos desta questão da indestrutibilidade, de um plano que tão rapidamente desaparece como reaparece de novo, no subcapítulo “A plasticidade da Matéria”.

1.3.8. “O meio é a mensagem” é a *mensagem do meio*

Como acreditamos, ficou demonstrado atrás que o pensamento marxista ou de inspiração marxista contemporâneo, pela sua *natureza sociológica*, apela a um forte contraste metodológico em relação à análise cognitiva de McLuhan.

McLuhan parte da ação imanente da *artificialidade humana*, os marxistas partem da imanência da *racionalidade da natureza* (ou do *real*)⁷⁶. O primeiro toma *Narciso* por metáfora do perigo, como já vimos, os segundos tomam *Mnemosina*, a deusa da memória e do esquecimento, irreduzível ao presente, ambígua e necessária a todo o tipo de transcendência, ela é a metáfora de toda a perigosa atividade de *abstração ideológica*⁷⁷ que fecha no ciclo eterno da representação transcendental toda a deriva teleológica possível.

Encontramos, no entanto, uma comum intenção teleológica: McLuhan toma o sujeito em frente do seu reflexo, os marxistas tomam a sociedade em frente do seu reflexo, ambos alertam para a enganadora limitação interpretativa à qual a sociedade humana está sujeita criando “sistemas fechados” e narcotizantes (diria McLuhan) ou transcendências cíclicas e despóticas (diriam os marxistas).

Se McLuhan observa a *cognição humana*, outros pensadores, imbuídos de um marxismo renovado, consideram a possibilidade de uma *cognição dos objetos*. Não como se estivéssemos a falar, à laia de uma narrativa de ficção científica, de

⁷⁶ José Barata-Moura defende o seu ponto de vista racionalista e marxista da seguinte forma: “(...) a racionalidade não é uma mera virtualidade passiva que se possui como atributo acionável, não é uma mera disposição teórica que se conserva como património originário, mas um exercício funcional concreto que a partir da prática se estrutura e nela encontra o seu terreno quotidiano de efetivação. (...) a racionalidade apresenta-se, não como uma qualificação unilateralmente privilegiada, mas como um sistema de determinações: não como um potencial abstratamente fixado, mas como um poder concreto que dialeticamente se reconfigura; não como uma ordem de pura intelectualidade, mas como instância estruturadamente prática.

A pergunta pela condição do humano rasga-nos, assim, o horizonte da racionalidade. (...) É que o concreto da racionalidade humana (que se procura e que historicamente se exerce também) corresponde, na realidade, a um sistema complexo de determinações que transcende a mera hierarquização ou subordinação de um elenco contemplativo, ativo ou volitivo de capacitações à superior função reitora do intelecto ou do entendimento.

Como concreto que constitutivamente é, a racionalidade envolve, por conseguinte, a consciência em geral, a atividade prática, mas também – e a título incontornavelmente integrante – a afetividade, o desejo, a vontade, a imaginação. (...) A racionalidade é questão de ser e, por isso, é questão de prática. É no seu horizonte que a nossa humanidade se exerce, questiona, aprofunda e desenvolve” (Barata-Moura, 1990: 155, 156).

⁷⁷ “(...) a Ideia é como um fundamento a partir do qual os presentes sucessivos se organizam no círculo do tempo, se bem que o puro passado que a define ainda se exprima necessariamente em termos de presente, como um antigo presente *mítico*. Este era já todo o equívoco da segunda síntese do tempo, toda a ambiguidade da Mnemosina, pois esta, do alto do seu passado puro, ultrapassa e domina o mundo da representação: ela é o fundamento, em-si, númeno, Ideia. (...) Ela [Mnemosina] é irreduzível ao presente, superior à representação; e, todavia, ela apenas torna circular ou infinita a representação dos presentes (mesmo em Leibniz ou em Hegel é ainda Mnemosina que funda o desdobramento da representação no infinito). A insuficiência do fundamento é ser relativo ao que funda, assumir as características daquilo que funda e provar-se através dela. É mesmo neste sentido que ele é circular: ele introduz o movimento na alma, mais que o tempo no pensamento. Da mesma maneira que o fundamento é, por assim dizer, ‘dobrado’, devendo precipitar-nos num além, a segunda síntese do tempo ultrapassa-se em direção a uma terceira síntese, que denuncia a ilusão do em-si como ainda sendo um correlato da representação” (Deleuze; 2000: 167, 168).

inteligência artificial, mas no sentido em que o *Narciso* de McLuhan pode ser uma *multidão*, e os espelhos poderão ter uma palavra a dizer⁷⁸, poderão aconselhar tão bem ou melhor que as *impa*-ciências humanas.

Também Jon Agar⁷⁹ observa uma narrativa a partir dos objetos. Ele afirma que, da *máquina analítica* de Henry Babbage (Agar, 2001: 14-20) à *máquina universal* de Alan Turing (*Ibidem*: 85-100), não é o mundo que se está a transformar num computador, é o computador que representa a materialização da burocracia e do governo capitalista, de tal modo esta máquina universal que o computador é foi idealizada tal como o mundo que a concebeu (*Ibidem*: 148)⁸⁰.

Considerando a proposta de Jon Agar, podemos reenviar a questão de McLuhan para a sua própria interpretação da sociedade: poderá ter sido a própria *sociedade tecnológica* onde ele, McLuhan, se inseria, a proporcionar a consideração das tecnologias como elementos influenciadores e transformadores da cognição humana?

Não é o computador o *retradutor* de diferentes mediações noutras, sob uma mediação escrita, de zeros e uns? Sendo assim, ainda estamos no domínio da linguagem.

Diz-nos McLuhan:

“Linguagem é metáfora no sentido que não só armazena como *transporta* ou *traduz* a experiência de um modo para outro. Dinheiro é metáfora no sentido em que armazena habilidade e trabalho e também traduz uma habilidade em outra. Mas a base ou princípio de toda essa troca e tradução, ou metáfora, encontra-se em nosso poder racional de traduzir todos os sentidos um no outro” (McLuhan, 1972: 22).

⁷⁸ Bruno Latour faz uma descrição vívida de uma sociedade feita de *Narcisos*: “Entre uns e outros a sociedade interpôs os seus filtros (...) essa ‘sociedade’ ela mesma, não era mais que uma série de espíritos dentro do seu recipiente, muitos espíritos e muitos recipientes, certamente, mas cada um deles apresenta-se agora e sempre como uma criatura extraordinária: um espírito separado de todo mundo contemplando um mundo exterior. Que progresso! Se os prisioneiros já não estavam nas suas células isoladas, eles estavam, no presente, confinados ao mesmo dormitório, à mesma mentalidade coletiva” (Latour, 2001: 13, 14). Latour acrescenta uma crítica direta à linha de pensamento de McLuhan: “Durante esse século, contudo, uma segunda solução foi proposta, que ocupou muitos espíritos brilhantes. Essa solução consiste em extrair do seu recipiente uma parte somente do espírito e fazer de seguida aquilo que se impõe, ou seja, oferecer-lhe novamente um corpo e colocar esta montagem em contacto com um mundo que não será mais um espetáculo a contemplar mas uma extensão de nós mesmos, habitado, evidentemente, e não reflexivo” (*Ibidem*: 15).

⁷⁹ Agar, J. (2001) *Turing and the Universal Machine, The Making of the Modern Computer*. Cambridge: Icon Books.

⁸⁰ Voltaremos a abordar esta obra de Jon Agar mais à frente no nosso trabalho, no capítulo “A geometria como expressão”, especificamente, no último subcapítulo deste, denominado: “O *corpo superfície* das Ciências Humanas”.

É pertinente identificar o que realmente tem a função de *mediador* aqui. Não é a *tradução como processo* que medeia esta transformação da linguagem em dinheiro. Não é a *metáfora* que medeia, nem a *tradução* de “todos os sentidos um no outro” – que, aliás, é o mote de “A Galáxia de Gutenberg” de McLuhan⁸¹. O que neste parágrafo faz a função de mediação é “o nosso poder racional”. A *racionalidade* encontra-se a mediar os sentidos, como se fosse o *interface entre o ver e o ouvir*, ou o tocar, ou entre a *linguagem* e o *dinheiro*.

Não interessam os *conteúdos*, a mensagem está *no meio*, fundamentada pela *razão*, mediadora de todos os sentidos. Continua McLuhan:

“Nossos sentidos corpóreos ou privados não são sistemas fechados, mas se traduzem infundavelmente um no outro nessa experiência que chamamos consciência” (*Ibidem*: 22).

Descobrimos aqui o mais importante encontro entre McLuhan e os marxistas: a razão é a mediadora do *fluxo mcluhaniano*. O fluxo é mediado, é lido, é decodificado pelo “poder da razão”, e a consciência é uma experiência de tradução (suportada, portanto, na linguagem) entre os diferentes sentidos.

É por isso que encontramos na obra de Vallenilla uma importância crucial. Esta é precisamente a questão principal para ele. Se é certo que não lhe dá uma solução, ele delinea de forma muito precisa o problema da *mediação* da linguagem sob os auspícios da razão.

A racionalidade da linguagem, e todos os seus

“(…) princípios lógico-sintáticos possuem como horizonte de sentido, base e inteligibilidade, a concepção substancialista da alteridade espacio-temporal que assinala Aristóteles” (Vallenilla 2004: 16).

Vallenilla dá o exemplo das operações lógicas de negação e de afirmação:

“A negação e/ou o ato de negar (...) significam – pelo menos na sua camada judicativa ou preposicional – separar, afastando, algo de algo. (...) Semelhante separar – no qual, como é evidente, se supõe um espaço –

⁸¹ McLuhan, M. (1972) *A galáxia de Gutenberg; a formação do homem tipográfico*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

realiza-se mediante um distanciar, rejeitar, ou não admitir, excluindo de um determinado âmbito ou esfera aquilo que se nega. (...) O mesmo acontece - apesar de em sentido oposto - no caso da afirmação e/ou ato de afirmar (...) em vez de separar, segundo Aristóteles, une dois termos (...) o que, como é evidente, deixa transparecer um significado espacial. Unir, na verdade, significa reunir: colocar uma proposição ao lado de outra, verificar a sua admissão ou inclusão num determinado âmbito ou esfera” (*Ibidem*).

A questão do espaço e do tempo na linguagem, consideração que denota uma notória herança kantiana, é signo de *evidência antropomórfica* para Vallenilla. O que quer dizer que o próprio *telos* da razão se associa com o *telos* estético dos *fins sem fim* de Kant.

Tomemos a forma particularmente acutilante de Gilles Deleuze ver a questão:

“(...) Kant põe em realce que não somente os fins supremos são fins da razão, como ainda a razão não estabelece outra coisa senão ela própria ao estabelecê-los. Nos fins da razão, é a razão que se toma a si mesma como fim. Há, pois, *interesses* da razão, mas, além disso, a razão é o único *juiz* dos seus próprios interesses. Os fins ou interesses da razão não são julgáveis nem pela experiência nem por outras instâncias que permaneçam exteriores ou superiores à razão” (Deleuze, 2012: 9).

Lembremos aqui que foi Kant quem, pela primeira vez no estudo da metafísica ocidental, colocou a condição dos objetos na dependência da *condição de conhecimento*, ele:

“(...) substitui um centro fixo por um outro, ou seja onde estava um objeto fixo, com as suas qualidades, passa a estar o sujeito também com as suas capacidades bem pré-determinadas” (Marques, 1992: 17).

Neste sentido, Kant fez com que o *eixo da razão rodopiasse sobre si mesmo*, fazendo o cosmos girar à sua volta. Ao *cogito ergo sum* de Descartes, acrescentou-lhe Kant o *tempo* e o *espaço*, e chamou “X” ao *ser*, uma incógnita onde deverá estar o sujeito mas que possibilita a substituição variável⁸². O sujeito

⁸² Della Volpe coloca a questão do sujeito “atribuído”, e por isso, contingente e convencional, pela necessidade dos *a priori* nos juízos sintéticos: “(...) nem o princípio de razão suficiente distingue os juízos sintéticos dos analíticos, mas sim, se os primeiros devem entender-se *a priori*, com esta denominação não se pode querer dizer nada mais que, nestes, o predicado se funda necessariamente *de certa maneira* na *essência* do conceito de sujeito. (...) este problema, ‘de onde

objetiva-se, ou antes, o *X* pode ser *sujeito*, *objeto do sujeito*, *sujeito objeto do sujeito*, etc. Deleuze faz a última pergunta sobre este caso:

“A última pergunta é: como se explica que o objetivo final seja também fim último da natureza? Quer dizer: como se explica que o homem (...) possa ser fim último da *natureza sensível*? (...) Esta realização é possível sob duas espécies de condições: condições divinas (...); e condições terrestres (...) uma realização do próprio Soberano bem, ou seja, uma conformidade do sensível com uma finalidade mais alta (...)” (Deleuze, 2012: 100).

A liberdade, em Kant, é definida pela *lei do homem*, de tal modo que “o conceito de liberdade deve realizar no mundo sensível o fim imposto pela sua lei” (*Ibidem*). A liberdade é o fundamento da realização do mundo com o fito num “Soberano bem” não definido a não ser pela “determinação prática das Ideias da razão” (*Ibidem*). E, por isso, a *liberdade* manifesta-se como “uma conformidade do sensível com uma finalidade mais alta” (*Ibidem*), finalidade esta que, em si mesma se fundamenta na *liberdade*.

Deleuze conclui:

“Na medida em que o fim último é unicamente o objetivo final, ele é objeto de um paradoxo fundamental: o fim último da natureza sensível é um fim que esta natureza não pode bastar para realizar. Não é a natureza que realiza a liberdade, mas o conceito de liberdade que se realiza ou efetua na natureza” (*Ibidem*: 101).

A liberdade é *conceito dela mesma*, por isso tem em Kant o estatuto maior de categoria: “cada categoria é um desses pontos de vista supremos” (Marques, 1992: 18). A liberdade é, tal como Heidegger o descortinou em Kant, fundamento do fundamento:

“O fundamento tem o seu aspeto confuso, porque promana da liberdade finita. Ela própria não pode subtrair-se àquilo que dela brota. O fundamento, que promana ao transcender, remonta à própria liberdade e esta, como origem, torna-se ela própria ‘fundamento’.

começar para transcender no meu conceito o próprio conceito e dizer dele mais do que nele foi pensado’, nunca será resolvido enquanto as condições de conhecer forem ‘atribuídas’, ‘como faz a lógica’, apenas ‘ao intelecto’” (Della Volpe, 1984: 21).

A liberdade é o fundamento do fundamento. (...) enquanto tal fundamento, a liberdade é o ‘abismo’ [sem-fundamento] do estar-aí. Não como se o comportamento livre e individual fosse desprovido de razão, mas a liberdade, na sua essência como transcendência, põe o estar aí, como poder ser, perante possibilidades que se abrem diante da sua escolha finita, isto é, no seu destino” (Heidegger, 1998: 105, 107).

Podemos agora considerar que Vallenilla tenta *atirar* (tal como Kepler fez com os *focos* da hipérbole, atirando-os para o infinito) o fundamento para o incognoscível, sob uma mediação “meta” de uma *emanação* “trans”, fundamentada numa liberdade outra que não a do entendimento. Esta liberdade é, pelo contrário, inacessível ao entendimento, o que torna a sua proposta num paradoxo teleológico: Vallenilla está no local onde o que é traduzido é *legível*, mas *não sabe o que traduziu* realmente. Ele está num meio incompreensível e sem sentido onde as meta-técnicas descodificam em formas inteligíveis algo que pode ser absolutamente incongruente, pois não existe a garantia da natureza ter um fundamento racional. Voltamos, na realidade, a um ponto de vista Aristotélico onde a potencialidade da natureza só existe como sentido dentro da *pólis*. Vallenilla torna este ponto mais crítico pois coloca toda a compreensão no reino da *doxa*, no reino da opinião. O ser humano de Vallenilla *está no meio de um dilema irresolúvel*, tem o poder de se alterar a si mesmo mas não tem a consciência dos resultados dessa alteração, o *telos* é autotélico, e portanto negativamente narcísico:

“(...) atuando sobre a envolvente da natureza inata, graças aos recursos e potencialidades da engenharia genética, a sua intervenção pode modificar tanto os códigos geradores como as funções e fins de qualquer ser natural (incluindo os próprios)” (Vallenilla, 2004: 106).

Neste sentido McLuhan responde atentamente ao paradoxo. Sem, também ele, lhe dar uma solução, apresenta, ainda assim, um modo de atuação perante o facto. No que difere de Vallenilla é na estratégia de abordagem. McLuhan, também *está no meio*. Ele sabe-o muito bem. Mas, se o *meio é a mensagem*, ele

próprio não se posiciona, apenas produz mecanismos de “sístole-diástole”⁸³ pela escrita:

“(...) a galáxia, ou constelação de eventos sobre que se concentra o presente estudo, é ela própria o mosaico de formas em perpétua interação pelo qual se operou e se opera a caleidoscópica transformação (...)” (McLuhan, 1972: 15).

Tal como o mecanismo de *dobra leibniziana*, estamos no *meio mcluhaniano*, num

"único espaço compacto e restrito em que ressoam os tambores da tribo" (*Ibidem*: 58).

O homem como programa de computador é a possibilidade de uma entidade se desvincular do seu corpo. Tal como a proposta cartesiana, o *meio desta mensagem* é notoriamente o *meio racional da razão* que se auto-fundamenta.

Sob os auspícios do *fundamento do fundamento*, identificado por Heidegger, descobrimos, então, que *a razão é o motor gerador* em McLuhan, porque o *fascínio* aqui já não é alimentado por mais nada do que a extensão da razão, da sua expansão espontânea⁸⁴, independentemente do que se queira considerar como mecanismo de transmissão.

Expandir o expandido é como ser *fundamento do fundamentado*, continuamos sob o jugo da racionalidade, e esta não só se impõe, como é o *epicentro em si mesma*.

Imaterial (mas também insubstancial porque à razão nada mais é atribuído do que esse lugar de *sístole-diástole*, ou seja, um *motor* que faz movimentar o

⁸³ "Juntos, letras e números constituem poderosa máquina de sístole-diástole para produzir e retraduzir os modos da atenção, percepção e consciência humana num sistema de 'dupla tradução', tal como o que empolgou profundamente os primeiros humanistas da Renascença" (McLuhan, 1972: 245).

⁸⁴ George Bataille (1897-1962) propõe, na sua obra *A Parte Maldita precedido de A Noção de Despesa*, uma leitura da sociedade humana partindo do pressuposto de que a humanidade tem este *comportamento espacial de expansão* como uma resposta ao recebimento maciço de energia vinda do Sol. Os organismos vivos, na situação em que "os jogos de energia à superfície do globo" o determinam, recebem, em princípio, mais energia do que aquela que é necessária para a manutenção da vida. A energia excedente pode ser utilizada no crescimento de um sistema (por exemplo de um organismo). Se o sistema deixa de poder crescer, ou se o excedente não pode por inteiro ser absorvido no seu crescimento, passa a ser necessariamente requerido perdê-lo sem ganho. Citando Bataille: "Despendê-lo de bom grado ou não, gloriosamente ou, caso contrário, de maneira catastrófica" (Bataille, 2005: 62). Na energia da "parte maldita" a permutação é total, tudo se equivale igualmente numa uniformidade monótona, onde o "átomo", o elemento que se permuta incessantemente é a "energia", elemento que a tudo responde e a tudo marca com o signo da abstração, e onde a expansão como necessidade tudo justifica. A estratégia de George Bataille é *atirar em espelho*, principalmente ao pensamento positivista, a forma absurda que pode assumir uma *leitura totalizadora*.

fluxo), a mensagem do meio segue como uma *linha saussuriana* S/s → s/S⁸⁵, um plano, uma fronteira, um *diafragma*, que rodopia na eterna atribuição *do significado que é Significante que é significado...*⁸⁶, expandindo-se pela simples vontade ou necessidade de expansão.

Talvez por isso o geógrafo Gunnar Olsson⁸⁷ diga que:

“Enquanto o nosso contacto imediato com o S [de significante] passa pelos cinco sentidos do corpo – visão, ouvido, tato, cheiro e gosto – o s [de significado] pertence ao sexto sentido da cultura” (Olsson, 2007: 80).

Acreditamos na possibilidade de que o ponto de vista de McLuhan seja resultado da tecnologia do computador⁸⁸. *Ele está no meio*, e a sua mensagem está já *metaforizada*. Ou seja, *não é “importante” porque não tem poder*. Tal como o desenho manual ou a pintura artística deixaram de ter o seu *valor de mercadoria na feira das curiosidades*, também a escrita se banaliza numa produção desenfreada onde existem mais escritores que leitores.

No entanto *o meio é a ceda da Rota da Ceda*, ou *o sonho dentro do sono*.

A cultura Indiana Antiga consegue responder de forma impressionante a este deambular problemático da realidade. W. D. O’Flaherty⁸⁹ analisa, no manuscrito indiano *Yogavāsistha*⁹⁰, um conto intitulado *O Rei Que Sonhou Ser um Intocável e Que ao Acordar Descobriu Que Isso Era Verdade*.

⁸⁵ “O signo é um mapa, apesar de em muitas formas. Por vezes uma palavra, por vezes um gesto, uma pintura, uma escultura, uma árvore, um carro, um fato, uma moeda, um gene, um ícone, um índice, um símbolo, um amigo que perdemos, uma criança perdida, o quem sabe o quê... Paremos!

Tal como eu faço, então o signo dos signos toma a forma minimalista da hélice dupla, que daqui em diante se processa como S/s ou como s/S quando o S está pelo ‘Significante’, e o s pelo ‘significado’, e o “/” pela barra que na mesma assentada mantém juntos e separados, o S e o s” (Olsson, 2007: 79).

⁸⁶ Podemos, neste sentido, acompanhar Robert Blanché quando este afirma que: “A redução de toda a proposição à forma atributiva harmoniza-se com uma filosofia da substância; a função do termo médio explica-se pela ideia de uma causalidade da essência, porque ‘o médio é a causa’ e ‘a essência é o princípio dos silogismos’. Donde de facto a estreiteza desta lógica, hoje bem reconhecida” (Blanché & Dubucs, 2001: 64). No entanto não seríamos justos ao colocarmos o seu raciocínio a par do erro escolástico da fundamentação pela substância, pois McLuhan considera cada sentido humano (visão, olfato, tato, audição, paladar) como planos cognitivos entre outros possíveis, reconfigurando a ideia de substância aristotélica de uma forma mais próxima ao plano de imanência deleuziano, de que falaremos mais aprofundadamente mais à frente neste trabalho.

⁸⁷ Olsson, G. (2007) *Abysmal, A Critique of Cartographic Reason*. Chicago, Londres: The University of Chicago Press

⁸⁸ Otl Aicher (1922-1991) ao referir-se ao arquiteto Louis Henry Sullivan, a à sua doutrina da *form follows function* (a forma segue a função) refere uma possível aproximação ao que aqui anotamos sobre o contexto social que envolve tecnologicamente o próprio McLuhan. Afirma Aicher que: “A época da máquina é a aplicação da mecânica celeste de Newton à técnica e à economia. [de tal modo que] (...) a função sob a impressão da época, foi entendida rapidamente como uma relação linear mecanicista, entre esforço e propósito, no sentido do mero utilitarismo” (Aicher, 2001: 144). Do *utilitarismo à tecno-sociedade* vai o pequeno passo de lhe acrescentar o *desejo narcísico*.

⁸⁹ O’Flaherty, W.D. (2003) *Sonhos, ilusão e outras realidades*. Lisboa: Assírio & Alvim.

⁹⁰ Organizado por Sir Thomas Walker Arnold (1864–1930), encontra-se na Chester Beatty Library, segundo a autora. “O *Yogavāsistha* é um longuíssimo texto sânscrito, consistindo em nada menos que 27.687 estrofes. Foi provavelmente composto em Caxemira, algures entre os séculos VI e XII da nossa era (a sua data, como a da maioria dos textos

A história, de forma sucinta, pode ser descrita da seguinte forma: um dado rei indiano, estando na sua corte, recebe a visita de um mago que lhe proporciona uma viagem por uma realidade onde ele deixa de ser um rei e torna-se num *intocável*, um homem da casta mais baixa da sociedade indiana. Esta experiência, para o rei, é uma experiência de uma vida inteira. Ele sai do palácio num cavalo e perde-se no deserto, conhece uma rapariga *intocável*, casa, tem filhos, envelhece, e morre dando-se em sacrifício a comer à sua família numa trágica e prolongada época de seca e fome. Acorda então desta experiência, e está de novo na sua corte rodeado pelos seus cortesãos, tinham passado poucos instantes. Entretanto o mago desaparece à sua frente, era uma “ilusão divina”. No dia seguinte o rei vai à procura da aldeia onde vivera a sua experiência que se prolongou pelo período de dezenas de anos. Descobre que este curto momento da sua vida real deixou indícios inquestionáveis da sua existência. Na sua procura o rei consegue encontrar todos os elementos dessa vida que ainda persistiam, a aldeia onde viveu, os homens e mulheres, objetos, paisagens, locais, entre outros. Encontra, por fim, uma mulher que tinha sido a sua sogra nessa outra vida, que lhe confirma tudo aquilo pelo qual ele passou. Volta para o seu palácio “onde as pessoas saudaram o seu regresso” (O’Flaherty 2003: 232-234).

O’Flaherty contrasta esta narrativa com outra do mesmo manuscrito, intitulada: *O Brâmane Que Sonhou Ser Um Intocável Que Sonhou Ser Um Rei*. Esta, sendo ainda mais complexa, apresenta, também, ao seu protagonista uma experiência

“(…) como se vivesse um sonho desperto, uma ilusão, uma rede mágica de enganar.

Recordou então que Visnu [entidade divina indiana] lhe prometera demonstrar o enorme poder da ilusão, e percebeu que a sua enigmática experiência fora essa mesma demonstração” (*Ibidem*: 236).

A comparação feita por O’Flaherty entre as duas narrativas leva-a a descobrir que ambas podem coexistir num mesmo registo de complementaridade, mas em

indianos, é ainda muito discutida). Ao longo deste extenso argumento filosófico, o Sábio Vasistha narra cerca de cinquenta e cinco histórias; muitas são Parábolas breves, mas muitas outras são leituras barrocas e elaboradamente poéticas de aventuras complexas. (...) são histórias dentro de uma história (...) o *Yogavāsistha* na sua totalidade é um metatexto, colmatando os supostos hiatos do antigo texto em que alega basear-se, como acontece com as diversas versões populares do *Rāmāyana*” (O’Flaherty, 2003: 230).

reflexão. O que é real numa das narrativas é sonho na outra, e o que é sonho numa é realidade na outra:

“A comparação das duas histórias é justificável na medida em que os próprios hindus tenderiam a compará-las. O *Yogavāsistha* narra mais de cinquenta histórias, mas estas duas estão entre as mais longas e importantes, e ambas são muito conhecidas na Índia. Os hindus terão seguramente notado (...) as extraordinárias similitudes entre os dois contos. Lavana é um rei que sonha que é um Intocável num crematório e que depois volta a ser rei. Gadhi é um brâmane que primeiro sonha estar num crematório (o seu próprio lugar de morte) e, mais tarde, que é um Intocável numa aldeia de Intocáveis, que finge ser um rei, que depois de desmascarado volta a ser um Intocável, e que acaba por regressar a brâmane. (...) Quando confrontados os padrões de Gadhi e de Lavana, poderá parecer que Lavana surge a meio da história de Gadhi: um rei que recorda ter sido um Intocável (...). O que é real para Lavana torna-se uma símile para Gadhi, e o que é real para Gadhi é apenas um símile para Lavana” (*Ibidem*: 237-239).

O espelho contra espelho não poderia ser melhor analisado. A complexidade e profundidade desta análise de O’Flaherty ultrapassa o contexto em que aqui nos referimos. No entanto, ela especifica de forma rigorosa e objetiva o facto problemático da realidade da linguagem. Por um lado podemos meramente ler a sequência solipsista que poderíamos também ler em Descartes, mas por outro podemos ler a “caleidoscópica transformação” de McLuhan, que não é necessariamente solipsista, tenta, antes de mais, tirar partido da experiência desse fluxo constante de simbolização, e encontrar o que nele próprio consegue quebrar o seu ciclo ou o seu *feitico*. Ou, por outras palavras, onde se encontra a abertura para o *indizível*, e para o *invisível*. O seu ponto fixo, ou *ponto de Arquimedes*, como já referimos, é a *razão* sobre o crivo da *cognição*, e ele *percola* por entre as significações.

Se, no ponto de vista marxista, se viciam provisoriamente os dados de uma análise por se considerar que *o real é intrinsecamente racional* (caso dos neo-marxismos mais radicais), também se vicia a perceção considerando que todos os assuntos humanos são tecnológicos, e que tudo se resolve numa eficiência

onde, como aprofundaremos em capítulos seguintes, a *verdade do meio* é absolutamente transparente quando é *absolutamente eficiente*. Quando assim acontece a mediação da linguagem não se vê, ela *está conforme*.

A mensagem do meio descobre-se quer na generalização, quer na importância dada a um detalhe. Ela exige uma presença exterior e uma presença interior, mas também os seus desdobramentos, o *interior do exterior* e o *exterior do interior*.

Eis a mensagem do meio: *a possibilidade do meio possibilitar*. Heidegger tinha razão ao atribuir à *liberdade o fundamento do fundamento*⁹¹. A definição de *liberdade* é que se problematiza também. A *liberdade* é profundamente ética e profundamente política, mas também profundamente cognitiva e estética. Torna-se presente pela *volição*, está de acordo com uma definição de *conforto*, define a *ergonomia do pensamento* da única possibilidade do discurso individual: estar no meio. Kafka responderia desta forma:

“Há um destino, mas nenhum caminho; aquilo a que chamamos caminho é a hesitação” (Kafka, 2008: 50).

Problemática da *sincronia* mas *ironia do destino*. O *dever* não se descobre cíclico, falaremos disto na nossa análise da *verdade como existência*. A *hesitação* e a *decisão* alternam. De facto é a *hesitação* o domínio de todas as possibilidades⁹², mas aí reside um *mistério*, ou uma *dúvida insolúvel*, dependendo da *forma* de abordagem ao problema. Mistério – ou problema – do *livre arbítrio*⁹³.

Numa leitura diacrónica, tal como a fornecida pela teleologia marxista, não existe um destino causal absoluto, ou seja, uma transcendência. O *veneno de Mnemosina* é desta forma neutralizado, ele só é veneno porque nos queremos *individuais transcendentalizados*, não descobrindo sentido de outra forma.

⁹¹ Giorgio Agamben diz precisamente que: “(...) a categoria suprema da ontologia de Heidegger enuncia-se: deixar ser” (Agamben, 2013: 124).

⁹² Gaston Bachelard (1884-1962) identifica este momento de hesitação como o *telos* da sua pesquisa em *A Filosofia do Não*. O “novo espírito científico” encontra-se na “zona em que o espírito pensa, hesitando, em que ele se arrisca fora da sua própria experiência, em que ele se oferece com uma tranquila imprudência a todas as polémicas” (Bachelard, 2009: 82).

⁹³ Para o Bergson de Gilles Deleuze a questão do livre arbítrio é resolvida pela indeterminação: “(...) o cérebro é apenas um intervalo, hiato entre uma ação e uma reação. O cérebro não é de modo nenhum um centro de imagens donde se possa partir, mas constitui ele próprio uma imagem especial entre outras, constituindo no universo acentrado das imagens um centro de indeterminação” (Deleuze, 2004: 92).

Evoluamos então. *Evitemos* a nossa Torre de Babel, diria McLuhan, pressentindo *outras dimensões do ser*. Ou *avancemos* para uma sociedade melhorada, com menos diferenças sociais, diriam os marxistas, pressentindo a ação *injustamente* diferenciadora nos *mitos transformados em sonhos*.

As diferentes *dimensões do ser* possibilitarão identificar nos sonhos realidades que alteram os próprios desejos individuais e coletivos.

A mensagem do meio é *calibrada* por diferentes dimensões. McLuhan diria: diferentes sentidos *somáticos*; e os neo-marxistas diriam: diferentes sentidos da *abstração*. Ambos, *somáticos* e *abstratos*, sob os auspícios da *razão*.

“O meio é a mensagem” é o espaço entre dois momentos de hesitação, é constituído pelas restrições e pelas possibilidades fornecidas por essas restrições. O momento de hesitação em si mesmo é o *momento de todas as possibilidades*, é o fora de qualquer sistema. Na linguagem é a poesia, é a *mensagem do meio pelo próprio meio*⁹⁴.

⁹⁴ Georges Bataille também se posiciona *metodologicamente* de forma crítica neste contexto. Numa tentativa de exteriorização científica à própria ciência, refere que um mito pode ser *contentor* e não *conteúdo*. Ou seja, a estrutura teleológica dum mito – tal como aqui o *mito tecnológico* – não é diferente das construções do entendimento científico sacralizado: “Por mais deslumbrante que a forma mítica seja enquanto destruição extenuante do ser, da sua primeira aparência indistinta, e não simples representação, pode passar-se de um conteúdo a um contentor, a uma forma circunstancial que embora a ciência provavelmente não acolha parece não diferir das habituais construções do entendimento” (Bataille, 2007: 68).

1.3.9. O eixo por onde tudo gira, gira à volta de tudo

“O engano é de julgar que o que se move, são elementos quaisquer, exteriores às qualidades. Mas as próprias qualidades são puras vibrações que mudam ao mesmo tempo que os pretensos elementos se movem” (Deleuze, 2004: 20, 21).

“(…) aperceber-se, não de algo que o sujeito tem diante de si, mas sim aperceber-se – como o fundamento de todo o aperceber-se de alguma coisa – de estar aqui, de estar incorporado no lugar em que o sujeito habitava: o seu corpo” (Zambrano, 1994: 27).

Se este capítulo quer demonstrar alguma coisa é que a *função epistémica* só poderá ser agregadora de um posicionar incerto, de um *estar no meio*, entre os dois polos que Yuri Lotman descreve da seguinte forma:

“As afirmações ‘Tudo é múltiplo e não se pode descrever com nenhum esquema geral’ e ‘Tudo é único e não fazemos mais do que tropeçar com as infinitas variações dum modelo que não varia’ repetem-se, duma forma ou de outra, continuamente na história da cultura (...) e não é por acaso: tais afirmações descrevem diferentes aspetos do mecanismo unitário da cultura e são inseparáveis, na sua recíproca tensão, da essência desta” (Lotman *et al*, 1981: 58).

Lotman especifica *o ponto* de onde observa, expliquemo-lo: quer a *unicidade*, quer a *multiplicidade* podem ambas ser então consideradas sob a *linha temporal* da “história da cultura”, não podendo *ser em simultâneo* são-no numa *diacronia*, movimento alternado que lhes possibilita, de facto, *estarem em simultâneo* no rescaldo da representação⁹⁵. Ou seja, a memória, ou a deusa Mnemosina, trata

⁹⁵ N. P. Pereira em *O espaço e o Tempo, Intraligações*, refere precisamente este paradoxo na relação entre mística e dialética, contrastando um ponto de vista psicanalítico com um ponto de vista dialético: “Na mística (...) existe a experiência da unidade. A dialética é o instrumento que a linguagem utiliza para expressar a unidade na diversidade e a diversidade na unidade. Tudo é colocado num movimento conjuntivo, num processo copulativo e numa marcha coincidencial. Por esta razão, a linguagem mística reveste-se de paradoxos: Deus é tudo e Deus é nada. O mundo é infinito e o mundo é finito” (Pereira, 1998: 37).

de colocar as duas possibilidades incompatíveis no mesmo plano de representação sob os auspícios do *tempo histórico*.

José António Domingues propõe um modelo de J. J. Wunenburger, de forma a, conseguir, também, apreender o encontro de forças contrárias. Este modelo constitui-se por dois paradigmas: o “paradigma arquimédico” [inspirado em Arquimedes], sob a metáfora do *eixo*: é aquele que identifica, num mundo instável, um ponto de vista estável; e o “paradigma hipocrático” [inspirado em Hipócrates], sob a metáfora do *pêndulo*: é aquele que identifica, num mundo estático (*estável*), um ponto de vista dinâmico⁹⁶.

Depois disto, redefinimos de forma sucinta o nosso objetivo: poremos à prova diferentes sistemas de representação e abordagens ao real, partindo do pré-requisito da *ubiquidade da linguagem*, assumindo-nos como *estando no meio*, na *mediação que problematiza o real*.

Quer a representação do *real*, quer a representação do *ponto fixo*, *para onde estão ligadas*, ou para onde *apontam*, todas as expressões geométricas, *estão em movimento*. Este eixo, este *ponto de vista* que agora propomos é obrigatoriamente móvel, mesmo que tudo aparentemente rode à volta dele. Observamos os sistemas de representação geométrica da realidade a partir do espaço ou fronteira entre o múltiplo e o uno *por onde tudo passa e que passa à volta de tudo*⁹⁷.

Neste sentido, propomo-nos considerar as ciências como atribuições problemáticas do saber, onde a própria ideia de *fronteira* problematiza um sentido espacial, localizado e delimitado, indiciando a presença de elementos

⁹⁶ “A questão do modelo que pode apreender o encontro de forças contrárias faz nascer a problemática do equilíbrio dos contrários, o ponto de junção. J. J. Wunenburger agrupa em dois paradigmas este problema, um, o paradigma arquimédico e, outro, o paradigma hipocrático. De acordo com o paradigma arquimédico, o equilíbrio assenta no uso de artefactos (balanças), procurando definir, idealmente e abstratamente, um centro de gravidade e as condições de uma imobilidade. As teorias saídas deste paradigma privilegiam, na maioria, a figura da anulação das forças opostas. De acordo com o paradigma hipocrático, o equilíbrio caracteriza-se pelas pequenas oscilações em torno de um centro de gravidade fictício. O paradigma arquimédico segue o modelo de equilíbrio do fiel da balança, procura explicar a estabilidade num mundo em devir instável, e o paradigma hipocrático segue o modelo do pêndulo oscilante, pressente sob a ordem uma alteridade em movimento. Um propõe um equilíbrio de repouso, se assim se pode dizer, que resulta da igualdade constante de duas forças que atuam continuamente segundo direções diametralmente opostas, o outro propõe um equilíbrio de movimento que resulta da ação simultânea de forças iguais, mas que prevalecem uma sobre a outra, alternadamente, à custa de agentes exteriores” (Domingues, 2010: 62).

⁹⁷ A propósito deste *eixo* que também é o *sujeito da escrita*, John P. Leavey, no prefácio à sua tradução para inglês da obra *Introdução à Origem da Geometria de Edmund Husserl*, de Jacques Derrida, diz acerca das conclusões de Derrida no que concerne à fenomenologia de Husserl: “a pura percepção não existe: nós somos escritos apenas pela escrita (...) pela instância dentro de nós que governa sempre a percepção, seja ela interna ou externa. O ‘sujeito’ da escrita não existe se com isto quisermos dizer que ele é algum tipo de solidão soberana do autor. O sujeito da escrita é um sistema de relações entre estratos: o Plano Místico, da psique, da sociedade, do mundo. (...) a ‘sociologia da literatura’ é cega à guerra a à manha – cujas questões são as origens do trabalho – entre o autor que lê e o primeiro leitor que dita. A *socialidade da escrita como um drama* requer uma disciplina inteiramente diferente” (Leavey, 1978: 4).

geométricos na própria *integração epistémica*, que implica em si mesma, tal como a *antropologia das ciências* o especifica, uma pluralidade de leituras heterogéneas (não só epistemológicas, mas também ontológicas, psicológicas, políticas, etc.)⁹⁸, onde a(s) geometria(s), como sistemas que são de acesso ao real, propõem novas abordagens de ver, de atuar e de *domínio cognitivo* na sua generalidade.

Consideramos a(s) geometria(s) como *linguagens com potencial agregador* (admitindo, é claro, a existência de outras linguagens com potencial agregador não especificadas aqui⁹⁹); servindo, quer como linguagens operativas, quer como metalinguagens de tradução e retradução de linguagens heterogéneas e de diferentes origens, científicas e disciplinares¹⁰⁰, onde o conhecimento está sempre imbuído da *mistura* – sem que a *certeza* nos seja necessária¹⁰¹ – entre aquilo que desperta *emoções* e aquilo que resolve *problemas*, entre a *promessa* da previsão do futuro e a *urgência* do problema imediato.

Se, é certo, poderemos nunca encontrar o “real”, ou seja, promovemos já a “morte da realidade”¹⁰², ainda assim, encontramos sempre novas linguagens, nem que seja no momento em que as não compreendemos. Este facto, porque a

⁹⁸ Na nota à imagem 1.1 da página 24 do seu livro *L'espoir de Pandore*, Bruno Latour especifica de forma esquemática que: “Para a antropologia das ciências não faz sentido nenhum falar separadamente de epistemologia, ontologia, psicologia ou de política – para não falar de teologia. Em suma, falar como se a ‘natureza’ estivesse ‘fora’, o espírito ‘dentro’, o social ‘abaixo’, e Deus ‘acima’” (Latour, 2001: 21).

⁹⁹ Sob o ponto de vista pós-moderno o eixo que roda à volta de si mesmo é considerado dando destaque à ideia de *analogia* como *paralelismo* entre dois tipos diferentes de conhecimento. N. P. Pereira, glosando Boaventura Sousa Santos coloca-o da seguinte forma: “(...) a ciência pós-moderna sabe que nenhuma forma de conhecimento é, em si mesma, racional; só a configuração de todas elas é racional” (Pereira, 1998: 24). A questão que nós não podemos ratificar desta afirmação é a sua peremptória posição sobre a realidade irracional de uma abordagem finita, e por isso parcial, à realidade. Nós não discordamos da dúvida, mas não concordamos com a certeza deste *saber* de que o conhecimento, sob qualquer das suas formas limitadas, não tenha acesso à racionalidade, ou seja, que é *irracional*. A definição pela negação, característica dos conceitos transcendentais kantianos, não poderá totalizar a natureza de qualquer proposição positiva pela sua natureza dialética de definir negando. O paradoxo continua lá, mas a racionalidade sabe, em certa medida, relacionar-se com o paradoxo.

¹⁰⁰ “O conhecimento especializado é resultado da tradução de um nome próprio para um dado nível de abstração. O conhecimento global, então, seria o resultado da tradução de todos os níveis de abstração para um nível neutro, por exemplo, o nível da linguagem filosófica. O logicismo com a sua linguagem *ad hoc* inventada, é sinal de que a epistemologia está despertando para a sua função de tradução na fase atual da conversação ocidental. O facto em si pode ser interpretado como sintoma importante de esvaziamento do sentido de ‘realidade’, da intelectualização do intelecto, da dúvida da dúvida” (Flusser, 2012: 86).

¹⁰¹ “Nós não aspiramos nem à certeza absoluta de um contacto com o mundo, nem à absoluta certeza duma força transcendente que se opõe à rua indisciplinada. A certeza *não nos faz falta*, porque nós nunca sonhamos em dominar o povo. Para nós, não existe inumanidade que deva ser parada recorrendo-se a uma outra inumanidade. Os humanos e os não humanos são-nos suficientes. Nós não temos necessidade de um mundo social para quebrar a coluna vertebral da realidade objetiva, nem de uma realidade objetiva para silenciar a rua” (Latour, 2001: 22).

¹⁰² “O crime perfeito é o de uma realização incondicional do mundo pela atualização de todos os dados, pela transformação de todos os nossos atos, de todos os acontecimentos em informação pura – em resumo: a solução final, a resolução antecipada o mundo, por clonagem da realidade e extermínio do real pelo seu duplo” (Baudrillard, 1996: 48).

incompreensão não precisa de ser provada¹⁰³, levanta o véu para o significado do que Michel Serres quer dizer no seu *Hermes*¹⁰⁴ quando afirma que

“(…) comunicar é viajar, traduzir, trocar: passar para o sítio do Outro, assumir a sua palavra como versão, menos subversiva que oblíqua, comercializar objetos pagos. Eis Hermes, deus dos caminhos e encruzilhadas, das mensagens e dos mercadores” (Serres, 1968: 10).

Prolifera pelo comum dos mortais o poder de Hermes. Da troca, da relação, do meio, surge-nos este eixo gravitacional como se fosse um *ponto de Arquimedes* por onde se consegue mover o mundo que se move connosco.

Estamos no meio mas não no centro, esta é a constatação a que a modernidade chegou no seu crescimento¹⁰⁵. A razão do meio é $S/s=s/S$, em que o importante é “/”, a linha divisória, o eixo, a *mensagem do meio*, a superfície topológica de um diafragma flexível e resistente precisamente por não dar nenhuma resistência: retire-se uma camada, rasgue-se o tecido, que aparecerá outro. Superfície separadora, rede cartesiana, sudário de Cristo¹⁰⁶, mas também a *pele da serpente pessoana*:

“[A Serpente] assume forma com que, e em que, se nega, porque como passa sem rasto reto, pode deixar o que foi, visto que verdadeiramente o não foi. Deixa a Cobra do Éden como a pele largada, deixa Saturno e Satã como a pele largada, as formas que assume não são mais que peles que larga” (Fernando Pessoa *cit. em* Patrício, 2013: 135).

¹⁰³ Quando refiro que a *incompreensão* não precisa de ser provada, considero-a como uma evidência para quem lê. O leitor é, por definição, um *descodificador limitado*. Ou seja, existe um domínio no seu *campo perceptivo* que ele *sabe* não *entender* o sentido. Heidegger, segundo Giorgio Abamben, refere-se a este facto como distintivo do humano enquanto tal: “Enquanto o conhecimento místico é essencialmente experiência de um desconhecimento e de um velamento enquanto tal, o animal não se pode reportar ao não aberto, permanece excluído mesmo do âmbito essencial do conflito entre desvelamento e velamento” (Agamben, 2013: 85).

¹⁰⁴ Serres, M. (S/D) *A Comunicação*, Porto: Rés-Editora; Edição original: Serres, M. (1968) *Hermes ou La Communication*. Paris: Éditions de Minuit.

¹⁰⁵ Gilles Deleuze refere a forma geométrica de Henri Bergson para descrever este estar no meio *descentradamente*: “(…) os biólogos falam duma ‘sopa pré-biótica’, que tornou o organismo vivo possível (...) é neste ponto que apreciam, no universo acentrado, esboços de eixos e de centros, uma direita e uma esquerda, um alto e um baixo” (Deleuze, 2004: 92).

¹⁰⁶ “Mendigos consumados, Diógenes, São Francisco e Jesus Cristo (...) mostraram-nos claramente e de forma admirável o mínimo de ter no ser e do sujeito. Por mais públicas, políticas e ofertadas que estas vidas modelo pareçam ter sido, não deixou por isso de haver ocasiões em que três corpos se encontravam numa túnica sem costura ou num tonel redondo (...) O único homem verdadeiramente universal, o mendigo, miserável, pode definir-se, em última análise, como o único animal político: triunfo da sociologia. Não, o homem não consegue viver sem abrigo, isto é, publicamente, sem vida privada” (Serres, 1997a: 52).

A *barra saussureana*, a *rede cartesiana*, o *meio mcluhaniano*, a *tradução derrideana*, a *dobra leibniziana/deleuziana*, atentam ao domínio de Hermes, mas também de Mnemosina e de Narciso.

A melhor forma de descrever esta dinâmica do eixo é pela forma como um rei indiano sonhou que sonhava estar a sonhar, que era um mendigo, um *intocável* que sonhava que estava a sonhar que era um rei.

Acordamos em momentos que os matemáticos interpretam como enganadores. As evidências provisórias proporcionam-nos sensações.

Se não temos certezas, temos convicções: um ser humano tem em comum com outro ser humano mais do que aquilo que os diferencia. Isto nada mais é do que uma crença. Mas, no contexto de uma *ergonomia do pensamento* é profilático encontrar uma representação da *esperança*. Mesmo que seja uma miragem *ela* é, com certeza, um oásis de perguntas¹⁰⁷.

¹⁰⁷ A abertura à imanência, a este oásis de perguntas é, citando Moisés de Lemos Martins: “ (...) o acolhimento no presente de um outro como enigma.” (Martins, 2005b: 191)

2. Definições

2.1. Definição de *força semântica*

“Aquilo que pertence ao fora é a força, porque ela é essencialmente relação com outras forças: é em si mesma inseparável do poder de afetar outras forças (espontaneidade) e de ser afetado por outras (receptividade)” (Deleuze, 2005: 136).

A *força semântica*¹⁰⁸ é a *capacidade de influência* que um dado elemento significante, ou *elemento semântico*, tem para com uma dada *entidade atribuidora*, ou *modo de ser*¹⁰⁹.

O domínio onde a *experiência geométrica* acontece é um campo particularmente homogêneo. A fluência entre diferentes elementos, tais como *pontos*, *linhas* e *planos*, esconde a *diferença semântica* que entre eles existe¹¹⁰.

A lei de Buridan (atribuída ao frade francês dos inícios do século XIV Jean Buridan, de tradição aristotélica) diz que:

¹⁰⁸ O conceito de *força semântica* por nós utilizado é inspirado no conceito com o mesmo nome definido e problematizado por Alberto Coffa (1935-1984) no seu artigo de 1983 intitulado *Geometry and Semantics: an examination of Putnam's Philosophy of Geometry*, onde o define através da análise do sentido que Hilary Putnam lhe atribuiu. Alberto Coffa, inspirado de forma brilhante na crítica que faz a Hilary Putnam, apresenta um método muito preciso de *análise semântica dos dispositivos racionais* da geometria: “Podemos encontrar nos escritos de Putnam uma variedade de escritos e máximas compreendidos como partes de uma doutrina da força semântica e, particularmente, da referência. Em diferentes momentos ele disse-nos que a referência é determinada (i) pela coerência, (ii) implicitamente, pelas nossas teorias, (iii) pela causalidade, ao introduzir eventos, (iv) por Natureza, por uma via *mesmo_{TP}* (mesmo tipo natural) [*same_{NK}* (same-natural-kind)] e (v) pela divisão do trabalho linguístico. Parece que Putnam considera tudo isto como aspetos ou elementos de uma doutrina semântica unificada” (Coffa, 1983: 14, 15).

¹⁰⁹ Jean-Paul Resweber define “intensidade do valor”, “nível de reconhecimento”, ou “grau de investimento” do sujeito, de uma forma que consideramos próxima ao que aqui queremos esclarecer como *força semântica*. Acreditamos, no entanto que o termo por nós utilizado, e que estamos aqui a definir, é mais sintético e esclarecedor para os fins que nos interessam. Resweber, ao comparar os valores quantitativos com os valores qualitativos, refere que: “É do conhecimento geral que os pretensos valores quantitativos, tais como, por exemplo, as ações da bolsa ou as cotações monetárias, dependem, e muito, de fatores psicológicos, afetivos e relacionais; ao invés, os valores qualitativos, tais como o mérito e a cota de popularidade de uma pessoa, obcecada pelo conhecimento, garante do seu poder, não conseguiram a priori escapar ao olhar contabilista, ao cálculo estatístico, nem mesmo aos constrangimentos financeiros. Assim, encontra-se, no princípio mesmo desta dupla avaliação, um gesto de crédito transponível para cada um dos registos da linguagem. O que significa quanto esta operação entre a quantidade e a qualidade constitui um impasse para uma determinação essencial do valor: a da intensidade. Esta exprime o grau do investimento com que o sujeito se entrega a uma causa, a um objeto, a uma personalidade ou a um ideal. Define o nível de reconhecimento, que cada um atribui a um mesmo símbolo, que o liga aos outros” (Resweber, 2002: 26, 27).

¹¹⁰ “Na aritmética, por exemplo, a introdução de uma operação adicional (tal como a adição, subtração ou a multiplicação de números) é requerida de modo a produzir as relações entre elementos. Em geometria, dois pontos são relacionados entre si por causa da diferença externa que é gerada pelas operações de direção ou de medição que os liga” (Rawes, 2008: 14).

“a referência a uma expressão E deve ser especificada de alguma forma que não envolva primeiro a determinação da verdade onde a proposição E ocorre” (Coffa, 1983: 8).

Por outras palavras, a lei de Buridan diz-nos que a *força semântica* é independente da teoria, ou seja, da proposição *em si*.

No entanto, em geometria, um dado elemento que reclame fazer constituir, ou ser constituído, ou que ratifique, ou altere outro elemento, tem que pertencer ao mesmo grupo de coisas em que a proposição se fundamenta. Ou seja, os elementos da geometria *constituem-se pela mesma forma de experiência* que aquilo que constituem¹¹¹.

A atribuição numa representação, em última instância, vem de fora. Mas a leitura de um *espaço contínuo*, que permite um fluxo *sem falhas* entre elementos diferentes e heterogêneos, nos sistemas geométricos consistentes, localiza em elementos específicos a *zona cega* onde a *diferença* se vai *esconder*, ou se vai fazer representar.

Estes elementos, ou *confins*¹¹², poderão ser: o infinito, o zero, a linha do horizonte, o ponto de fuga, o centro de inversão da geometria inversiva¹¹³, uma superfície, a função do *limite* no cálculo matemático¹¹⁴, a definição de *contínuo*¹¹⁵, os números *imaginários*¹¹⁶, etc.

¹¹¹ Esta lei parece estranha ao desenrolar construtivo da geometria. Alberto Coffa observa, glosando Hermann von Helmholtz (1821-1894), que “os axiomas da geometria apresentam um elemento reminescente da ideia de Kant de como a experiência é constituída. De modo a um objeto ser qualificado como confirmador ou falsificador de uma proposição geométrica ele deve, é claro, estar entre as coisas de que reclama fazer parte. Mas, Helmholtz constatou que a única forma efetiva de dizer se um objeto está no espectro de referência dos axiomas geométricos, é ver se os axiomas são verdadeiros ou falsos em relação a ele” (Coffa, 1983: 8).

¹¹² O *confim* é um termo utilizado por Omar Calabrese (1949-2012) que nós referiremos no capítulo seguinte. O *confim* é um tipo de elemento semântico que, numa dada representação se refere ao seu exterior. De forma sintética poderíamos atribuir, por exemplo, ao ponto de fuga central no Renascimento o termo *confim* de Calabrese.

¹¹³ A geometria inversiva pode ser descrita de forma muito clara pelas palavras de H. S. M. Coxeter: “(...) a afirmação óbvia de que as linhas e os planos são círculos e esferas de raio infinito pode ser substituída pela proposição sofisticada de que as linhas e os planos são aqueles círculos e aquelas esferas que passam por um ponto ‘ideal’ denominado ‘ponto no infinito’ (...)” (Coxeter, 1980: 77).

¹¹⁴ A função de limite é basilar para o cálculo diferencial e integral (ou cálculo infinitesimal), que foi descoberto/inventado por “Newton e Leibniz, pelos anos de 1670-1680. O cálculo diferencial tem por conceito central o de derivada e a sua origem na busca das tangentes nas curvas, enquanto que a noção de integral tem na sua origem no cálculo de áreas delimitadas pelas curvas ou volumes delimitados pelas superfícies. Os cálculos diferenciais e integrais estão ligados: o cálculo de uma integral implica muitas vezes a determinação de uma primitiva, ou seja a operação inversa da derivação.” (Mashaal, 2007: 48) “Newton (...) utilizou um argumento que se tornou o principal princípio do cálculo (...). Ao invés de afirmar que [o resultado] era um número infinitesimal (talvez $1/\infty$), ele simplesmente dizia que o valor da sua taxa de mudança (...) [era, por exemplo] $2x + o$, e que este ‘tendia para $2x$ tal como o tendia para 0 (zero)’. Por outras palavras, a taxa aproximava-se cada vez mais de $2x$, embora nunca chegasse lá realmente” (Clegg, 2003: 124).

¹¹⁵ “O problema da continuidade é dos mais importantes da Ciência e dos que mais têm sido estudados e debatidos em todos os tempos.

Todos eles se encontram na dependência *inicial* da *atribuição analógica*, na *linha saussureana* definida como: $S/s \rightarrow s/S$ (o *Significante* ao *significado* é tal como o *significado* ao *Significante*), que agora se descobre ser: $S/s = s/S = 1$ (a *razão entre o Significante e o significado é igual à razão entre o significado e o Significante, e essa razão é a unicidade*)¹¹⁷.

A *unidade, unicidade ou Uno* é o *elemento semântico* de maior força em toda a *seqüência infinita de inferências aristotélicas*. Mas, a toda esta *iteração infinita*, escapa todo o universo dos *números irracionais* e de aspetos surpreendentes da razão e possibilidades do real, que, embora lhe sejam *infimamente* próximas, lhe estão fora do alcance¹¹⁸.

Numa representação, os elementos de *maior força semântica* têm a capacidade de se tornar em *conceitos*¹¹⁹, ou seja, de serem considerados *a priori*, de terem uma presença *exterior* à representação: *anterior e posterior*, se quisermos pensar *temporalmente*; *para além e aquém*, se quisermos pensar *espacialmente*; mas

Todos nós temos a noção intuitiva de continuidade como de uma *variação que se faz por gradações insensíveis*. Quer seja o movimento de um automóvel sobre uma estrada, oposto ao movimento que teria sobre a estrada um canguru; quer seja a variação de comprimento de uma barra metálica com a temperatura, oposta à variação que se obteria *cortando ou soldando* bocados à barra; em qualquer fenómeno a respeito do qual falemos de *continuidade*, entendemos sempre variação por graus insensíveis.

Mas, na continuidade, há mais alguma coisa que isso: *naquilo que para nós é a imagem ideal de continuidade – a linha reta – há mais do que simples variação por gradações insensíveis*. A reta ultrapassa, em riqueza interior de estrutura, esse simples variar gradualmente, sem saltos, sem, como habitualmente se diz, soluções de continuidade” (Caraça, 1989: 57).

¹¹⁶ “(...) seja a um número real, qualquer; não existe $\sqrt{-a^2}$, isto é, não existe nenhum número real x tal que $x^2 = -a$.

Como negar esta negação? Criando um símbolo novo que satisfaça, se possível, às leis habituais do cálculo, e por meio do qual se possa exprimir $x^2 = -a^2$. Isto é o que diz o método; trata-se agora de lhe dar a realização (...). 1.^a O símbolo i satisfaz ao maior número possível das leis operatórias habituais (...) [e satisfaz ainda] à seguinte lei (...) $i^2 = -1$. (...) [conseguimos definir o número imaginário por] negar[mos] a não existência da raiz, (...) [desta forma obtém-se] uma expressão simbólica que se conseguiu pela introdução da nova entidade – unidade imaginária, i ” (Caraça, 1989: 164).

¹¹⁷ Jacques Lacan (1901-1981) tinha uma percepção intermutável de *significante* (S) e *significado* (s). Nesta representação em forma de equação da relação *sígnica*, ele “(...) salientou que a barra entre o *significante* e o *significado* não deve ser compreendida como a barreira entre o *inconsciente* e o *pré-consciente*, representado o mecanismo psíquico da repressão, nem uma proporção ou fração, indicando a razão entre duas variáveis. Ao invés, ele chama a atenção de que a barra deve ser lida como uma ‘fronteira real, quer dizer, um salto entre o *significante* flutuante e o *significado* flutuante.’ (...) Enquanto que no esquema de Saussure o *significante* e o *significado* estão localizados por cima e por baixo da barra respetivamente; na versão de Lacan a sua posição tornou-se intermodal” (Nobus, 2003: 53).

¹¹⁸ Bento de Jesus Caraça (1901-1948) descreve de forma muito clara e intuitiva, na sua obra *Conceitos fundamentais de Matemática*, a relação entre *números racionais* e *números irracionais*, ambos pertencendo ao conjunto dos *números reais*, de tal forma que a barra da razão “/” entre dois números naturais se pode facilmente estabelecer como paralela à barra da relação entre *significante* e *significado*: “(...) enquanto para definir um número racional, bastam dois números naturais – o seu numerador e o seu denominador – para definir um número real são necessárias duas infinitudes de números racionais, visto que os elementos constitutivos da definição são duas classes (A) e (B) do corte e estas classes têm, cada uma delas, uma infinidade de números. Por exemplo, enquanto na definição do número racional $7/5$ entram apenas os números 7 e 5, combinados pela operação da divisão, o número real irracional $\sqrt{2}$ é definido como o número que separa a classe dos números racionais r tais que $r^2 < 2$ da classe dos números racionais s tais que $s^2 > 2$, isto é, como o número maior que toda a infinidade dos r e menor que toda a infinidade dos s .

É claro que (...) os números racionais são números reais e, portanto, têm também uma definição em que figuram duas infinitudes de números (por exemplo, 1 é o número real que separa a classe dos números racionais m/n em que $m < n$ da classe dos números racionais m/n em que $m > n$)” (Caraça, 1989: 62, 63).

¹¹⁹ “Deve ser possível desenvolver, *a priori* do conceito, uma imagem mais completa do que aquela oferecida pelo conceito ele mesmo. (...) Este poder generativo das abstrações lembra-nos a noção aristotélica de *enteléquia* [ser em acto, plenamente realizado], o princípio pelo qual os universais geram particulares” (Arhheim, 1969: 174).

também, *significantes e não significantes*, se quisermos pensar *existencialmente*; ou, *atraentes e repugnantes* se quisermos falar *emocionalmente*, ou *fascinantes e assustadores*, como a interpretação do *sublime* em Kant¹²⁰ na sua versão desestruturante, assim interpretada pelos românticos do século dezanove¹²¹. Ou mesmo onde o sentido da oposição dialética não *faz sentido*, dando origem ao domínio da *expressão por si mesma*, como é o caso da utilização de símbolos como “?”, ou “!”, que Gustavo Bernardo refere, de forma perspicaz, no seu prefácio à obra *A Dúvida* de Vilém Flusser, referindo-se ao título de um anterior artigo deste autor:

“Quando contemplamos a imagem de ‘?’, sentimos um clima que contrasta com o clima conclusivo do signo ‘.’. E com o clima imperativo do signo ‘!’. O signo ‘?’, assim como os outros dois, não podem ser pronunciados, não podem ser falados em si, isolados – torna-se difícil até lê-los porque sequer a leitura silenciosa é possível. Só podemos traduzi-los como ‘pontos’: ponto de interrogação, ponto final, ponto de exclamação. Os três signos-pontos não apenas definem o sentido como o clima das frases; logo, são signos existenciais” (Bernardo, 2012: 7).

Hermann von Helmholtz (1821-1894), citado por Coffa, observou que certo tipo de proposições, como o *princípio de causalidade* ou o *princípio da medição*, têm um comportamento diferente de outros tipos de proposições. Diz Helmholtz que “até as termos, não as podemos provar” (H. Helmholtz *cit. em* Coffa, 1983: 8).

Helmholtz identifica uma *presença* mais complexa neste tipo de proposições, que implica, não um antes e um depois, como o exige a *lei de Buridan*, mas um *agora* que denuncia, nos axiomas da geometria – entre os quais a *causalidade* e

¹²⁰ “A experiência estética do sublime será porventura a que corresponde ao jogo entre faculdades onde mais claramente se verifica o trabalho em primeiro plano da imaginação. Ou pelo menos aquele tipo de jogo em que a imaginação se surpreende numa vã tentativa, por assim dizer não legal, de afrontar os limites do entendimento e da sensibilidade.(...) As referências que Kant faz, a propósito do sublime, a uma imaginação que se dilacera: [ela pretende ‘alcançar o seu máximo e nesse esforço para se estender, mergulha em si mesma’ (N 88)], a um abismo (*Abgrund*) em que imerge na própria apreensão do sublime (...) uma via de acesso a uma *estética que não se confina a uma mera teoria do belo*, entendido este quase sempre como o objeto de uma estética do apolíneo e da harmonia entre formas e entre estas e o sujeito. Agora de alguma forma o prazer é visto como desprazer, o belo como o assustador ou pelo menos o que não é racionalmente concebível. (...) uma ‘conformidade a fins sem fim’ (*Zweckmaessigkeit ohne Zweck*)” (Marques, 1992: 24).

¹²¹ “Para o romantismo o elemento do sublime, entendido como dominação transcendente ou simplesmente como outro, adquire uma autonomia tal que acaba por aniquilar qualquer posição com caráter transcendental (isto é de um sujeito que encontre nele próprio as regras). Ora é sempre máxima preocupação de Kant não deixar que a primazia do sujeito transcendental seja posta em causa. (...) [A tese] fundamental de Kant é que a conformidade a fins deve ser entendida sempre num sentido idealista e não realista (...)” (Marques, 1992: 28).

a *medição* se incluem –, a ideia kantiana de como a experiência se constitui, ou seja, o processo *transcendental em Kant*.

A. Marques identifica esta *presença*, na estética da *Crítica da Faculdade do Juízo*, como uma entidade autônoma e recursiva:

“O próprio conceito de uma *conformidade a fins sem fim* (...) que para Kant singulariza o estético poderá incluir já por si essa referência a um *agora* que tem no seu próprio acontecer o seu *telos*” (Marques, 1992: 27).

Kant identificou com rigor a *natureza do conceito* e a sua *expressão transcendental*, sob a égide da representação tridimensional e temporal, tal como David Lachterman (1944-1991) o resume:

“(...) os conceitos têm o propósito de dar espaço ou tempo ao conceito, no qual ele se exhibe a si mesmo, ‘realizar-se’ a si mesmo num médium de outra forma a ele estranho” (Lachterman 1989: 13).

A razão torna-se *dependente* da percepção, não só para a rectificação do que é certo ou errado, do que é verdadeiro ou falso, como também na *orientação* para onde ela se deve dirigir, para onde ela (a razão) se deve *realizar*:

“(...) a liberdade da razão, com respeito à formação e à imposição de conceitos, é simultaneamente uma nova e mais abstrata sujeição à ‘natureza’ perceptual, pois somente esta última mantém uma aparentemente inalterável autoridade sobre o que pode ou não ser ‘real’, mesmo quando ‘real’ quer dizer apenas aquilo que é dado (ou materializado) do fenómeno para o qual a razão sistematicamente se dirige” (*Ibidem*: 54, 55).

A razão, não tendo a capacidade de *dirigir*, depende da sua base *a priori*. O “*X*” de Kant terá que ser, ou empírico, ou *a priori*¹²². Em ambas as situações não há de modo nenhum uma *possibilidade única*¹²³.

¹²² ‘A priori’ quer dizer ‘verificável sem recurso à experiência para além do que necessito compreender e analisar’, e ‘sintético’ quer dizer, ‘verificável somente por outra coisa (X) para além do entendimento e da análise’. Se sentirmos a ‘outra coisa’, o X só poderá ser alguma experiência extra-linguística, disto se concluindo que os termos são incompatíveis e o ‘sintético a priori’ está vazio. Mas, enquanto eu tenho dificuldades em perceber o que é que o X de Kant pode ser, sou forçado a admitir – pois por ‘experiência’ Kant quer dizer informação que chega a nós pelos nossos *sentidos* – que permanece a possibilidade lógica de algum fator não sensível por onde uma síntese possa ser obtida. Teremos então uma afirmação desde já sintética, por causa do fator extra, e *a priori* porque esse fator não sensorial extra, não será o que Kant chama por ‘experiência’. Tal X poderá ser algum tipo de percepção interior ou ‘insight!’” (Trudeau, 1987: 110).

¹²³ “(...) a possibilidade lógica de um conceito (...) não faz nada para a garantia da sua ‘possibilidade real’. A ausência de contradição interna é a ‘marca lógica da possibilidade’, pela qual o objeto (*Gegenstand*) do conceito é distinguido do *nihil*

Abre-se então um novo *espaço de possibilidades*: podemos ter outros conceitos *a priori* que não somente, ou sequer, o *tempo* e o *espaço*, que se sabe serem convencionados¹²⁴.

É assim que Poincaré e Hilbert acrescentarão à constatação de Helmholtz o facto de que a raiz das proposições geométricas não é *epistémica*, diretamente ligada ao conhecimento, mas *semântica*, diretamente ligada à *constituição da realidade*, de tal modo que, não só “até as termos, não as podemos provar” como “assim que as possuímos já é tarde demais para as podermos testar” (Coffa, 1983: 9).

É desta forma que:

"a semântica dos realistas removeu a velha confusão idealista entre conceito e objeto, tornou-se possível compreender o papel das máximas reguladoras como constituindo, não os objetos de conhecimento – o que quer que isso signifique – mas antes os conceitos nos termos em que nós os pensamos" (*Ibidem*).

Heidegger tentou ser mais *generalizador* que Kant, e que Husserl, ao se referir ao *X* do *espaço* e do *tempo* como *um* modo de ser, e não *o* modo de ser. Se considerarmos uma análise hermenêutica de como o signo “nós” funciona no domínio do pensamento do *outro* (uma análise próxima da abordagem husserliana de *horizonte*, apenas substituindo o “nós” por “alguém”), *objetivamos um dado sentido de comunidade* separado do discurso *de quem* o analisa. Heidegger tentou, neste processo, ir *mais além, para lá* mesmo da *predicação existencial*, substituindo “alguém” por “ente”.

Os elementos que, embora tenham uma *presença* que assegura todas as outras, não têm uma atribuição completa dentro de um sistema, são aqueles que indiciam e que apontam para uma *exterioridade* e uma necessidade de

negativum. (...) A necessidade conceptual (...) é separada da possibilidade 'real', quer dizer, a possibilidade (mas nunca a necessidade) de que deve existir 'algum' exterior ao entendimento que responda aos seus predicados de julgamento" (Lachterman, 1989: 109).

¹²⁴ “Para Newton, a questão do tempo possuía um caráter absoluto: o tempo não era nem podia ser meramente uma questão de relógios 'vulgares'. A partir do momento em que Einstein exigiu um procedimento para dar significado ao termo 'simultâneo', afastou-se da doutrina do tempo absoluto” (Galison, 2005: 19). “(...) Einstein (...) pôde demonstrar que dois acontecimentos, que eram simultâneos num referencial, não eram simultâneos noutra. Consideremos que a medição do comprimento de um objeto em deslocação depende sempre da realização de medições simultâneas da posição de dois pontos (se você quiser saber o comprimento de um autocarro em movimento, convém-lhe medir a posição da frente e a da retaguarda do autocarro ao mesmo tempo). Como a determinação do comprimento exige as medições simultâneas da frente e da retaguarda, a relatividade da simultaneidade levava a uma relatividade dos comprimentos – no meu referencial, um pau a passar por mim, com um metro de comprimento, será medido como tendo menos de um metro de comprimento” (*Ibidem*: 23).

esclarecimento semântico. Harald Høffding (1843-1931) chamava por “resíduo irracional” esta presença nas representações científicas¹²⁵. Estes elementos são aquilo que nós denominamos por *elementos de maior força semântica*.

Quando falamos do *elemento de maior força semântica* de um dado sistema geométrico apenas nos queremos referir aqui a elementos de *sistemas de representação geométrica da realidade*, e não a *comunidades inteiras*, tal como os antropólogos fizeram até meados do século XX. Ou seja, não queremos considerar uma imagem estilizada do ser humano, tal como Marcel Mauss o fez ao se referir ao *facto social total*¹²⁶.

Os conceitos são *indícios* da forma de *considerar a realidade* num dado sistema, ou, num dado *modo de ser*.

É precisamente aquilo que Martin Heidegger quer dizer quando define o transcendental em Kant como aquilo que restringe e, simultaneamente, aquilo que possibilita:

“Para Kant, o transcendental tem a ver com a ‘possibilidade’ (o que possibilita) daquele conhecimento que não ilegitimamente ‘salta por cima’ da experiência, isto é, que não é ‘transcendente’, mas é a própria experiência. O transcendental proporciona assim a delimitação (definição) essencial ainda que restritiva, mas apesar de tudo simultaneamente positiva, de conhecimento não transcendente, isto é, do conhecimento ontico possível ao homem enquanto tal” (Heidegger, 1998: 39).

Esta *possibilitação* transcendental é formadora de um *telos*, de uma direção, de um sentido, de tal modo que:

“Àquilo *em direção ao qual* o estar-aí como tal transcende damos o nome de *mundo* e definimos agora a transcendência como *ser-no-mundo*. O mundo

¹²⁵ “(...) Høffding nas suas ‘Memórias’ (...) ao abordar as suas relações epistolares com Meyerson, afirma que *ambos tinham detetado a existência de um resíduo irracional que, por maiores que fossem os progressos da ciência, permaneceria sempre*. (...) Bastaria que uma pequena parte da realidade não fosse possível de uma descrição simultaneamente causal e espaço-temporal para que se pudesse falar da existência de qualidades, ou seja, de algo não quantificável. Poder-se-á eventualmente quantificar a fronteira dessa pequena parte da realidade, mas basta que não se consiga quantificar o seu interior, e aqui já nem sequer digo descrever causal e espaço-temporalmente, para que possamos falar de uma diferença qualitativa” (Moreira, 2004: 112, 113).

¹²⁶ O *facto social total* de Marcel Mauss é definido por Marc Augé da seguinte forma “(...) a soma das diversas instituições que entram na sua composição, mas também, o conjunto das diversas dimensões por referência às quais se define a individualidade de cada um dos que vivem e nele participam.” (Augé, 2006: 43) Ou como denota Vergílio Ferreira num artigo denominado *Questionação a Foucault e a algum estruturalismo* que prefacia a tradução portuguesa de “As palavras e as Coisas”: “Como numa obra de arte em que todos os elementos se harmonizam (...) o saber de uma época forma um todo em que cada elemento se harmoniza com esse todo, forma um todo em que cada setor do saber se coordena com todos os outros setores, como se uma só obra houvesse, realizada por um só autor” (Ferreira, 1998: 24).

constitui a estrutura unitária da transcendência; enquanto pertencente a tal estrutura, o conceito de mundo chama-se *transcendental* (Ibidem: 37).

O *transcendental aponta*, no entanto, apenas para uma integração de um *ente* com todos os outros, ele apenas é uma “reunião”:

“(…) Transcendência significa então: estar integrado no resto dos entes que se podem multiplicar continuamente até ao ilimitado. Mundo é então o termo para tudo o que é, a totalidade, como a unidade que determina o ‘tudo’ como uma reunião, e não mais além” (Ibidem: 39).

Por ser uma reunião de carácter transitório ou contingente, o transcendental – ou seja o *ôntico*, e não a transcendência ontológica – alerta para a etimologia da palavra “Kosmos”. Heidegger atribui à descrição de um “Kosmos” como sendo um estado do *ente*, e este, como *vértice* de uma *transformação*:

“*Kosmos* (...) significa ‘estado’, isto é, o como o ente, e decerto na *totalidade*, é. Por isso, *Kosmos houtos* não designa um reino do ente como exclusão de outros, mas este mundo do ente em contraste com um mundo diferente *do mesmo ente*” (Ibidem: 43).

O “Kosmos” não é *transcendente*, ou seja, não é assumido como incognoscível ao *atribuidor*. Ele é transcendental, o que significa que o *atribuidor* de um “Kosmos” atribuí-lhe uma certa arbitrariedade, um *sentido provisório*. O “Kosmos” responde a um sentido *ôntico*.

O *ente* anterior à significação inicia-se numa *presença ante-predicativa*, ele não se pode atribuir a si mesmo, esta *presença* transcende-o no sentido em que *lhe não é cognoscível*. É por isso que o *Mundo do ente* é que indicia realmente o *problema ontológico*¹²⁷.

O problema de fundo heideggeriano já não é o *problema do horizonte da razão husserliano*, mas a *significação como origem*. Como chegar ao *ante-predicativo* senão de forma indireta? Como *ser* antes de *significar*? (Embora a questão possa ser feita às avessas: como *significar* antes de *ser*? Como *significar* o *ser*?) Ou

¹²⁷ Leibniz referia-se ao *pensamento*, na sua obra *Profession de foi de la nature contre les athées*, de 1668, citado por José Manuel Heleno no prefácio a *Princípios da Natureza e da Graça, Monadologia*, que o pensamento é o “*não sei quê* que nós sentimos quando sentimos que pensamos” (G. W. Leibniz, *cit. em* Heleno, 2001: 13). É possível que Heidegger tenha aqui vindo se inspirar para o seu *conceito* de *presença*.

como Heidegger por fim perguntou: "Qual o sentido do ser do ente?" (Paisana, 1992: 120).

Heidegger pergunta-se pela *objetualidade* do *objeto*, ou seja pela propriedade de *ser objeto*, concluindo que o sentido desta existência não é *único*, que a "presença não pode ser reduzida à objetividade (...) mas inversamente é a objetividade que é um modo da presença" (*Ibidem*).

Assim, já *na significação*, ou seja, *na representação*, encontramos a *força semântica* no contraste entre um *significado* e a *referência real* através de um *elemento semântico*¹²⁸. Este *elemento semântico* está situado entre o *sujeito* ou *Mundo* (sem predicação que não a *existência*, e portanto com *força semântica igual à Unidade, ao Uno, ou ao Absoluto*) e o *ente*¹²⁹ (sem *predicado existencial* e, portanto, com *força semântica igual a zero, ao nada ou ao incognoscível*).

A *força semântica* situa os *elementos semânticos* entre estes dois extremos, que *lhes* possibilitam uma *identificação*, e por vezes uma *hierarquia*, dentro do campo de significação ou sistema em que estão presentes.

A *força semântica* não *está* no *elemento semântico*, ela manifesta-se pela forma como este é *utilizado* ou como este *atua*, indicando a forma como é *pensado* e como é *compreendido*, definindo a extensão da sua causalidade, e da sua pertinência para uma *definição do real* do seu *atribuidor*¹³⁰.

2.1.1. Espectro de força semântica

Como iniciámos esta definição, reiteramos agora que *a força semântica* é a *capacidade de influência* que um dado elemento significativo, ou seja um *elemento semântico*, tem para com uma dada *entidade atribuidora*.

Mas ao falarmos aqui de *força* não estamos obrigatoriamente a referir-nos a um valor *quantitativo*. A quantificação de uma *força* não é obrigatoriamente a

¹²⁸ A definição pormenorizada de elemento semântico é apresentada a seguir. No entanto, de forma sucinta, podemos definir um *elemento semântico* como uma entidade significativa num dado *sistema de representação do real*, que o indicia pela sua incompletude. Ou seja, por indiciar a incompletude do sistema, aponta simultaneamente para uma *representação de um real*, transcendental ou imanente, e para um *modo de ser* que *representa* esse real.

¹²⁹ "(...) como o ser é sempre o ser de um ente, a questão ontológica tem assim de ser colocada a um ente" (Paisana, 1992: 145).

¹³⁰ Sobre pressupostos heideggerianos poderíamos considerar a *força semântica* equivalente a uma proposta de graduação da *presença*, a uma *força presencial*.

maneira mais pertinente de *hierarquizar* os elementos de uma representação pela sua *força semântica*.

A *força semântica hierarquiza pela distribuição* que o *atribuidor*, de acordo com o seu *modo de ser*, *atribui* aos diferentes elementos existentes no sistema de representação em causa. Esta distribuição não implica obrigatoriamente uma *especialização* dos elementos semânticos mais do que uma *sensualização* dos elementos semânticos, ou de uma hierarquia *emocional* ou *sentimental*.

Um *elemento semântico*, como dissemos, está situado entre o *sujeito* e o *ente*, ou o *mundo* e o *nada*. A *força semântica* situa-se, desta forma, entre estes dois extremos, que possibilitam uma identificação hierarquizadora dentro do campo de significado ou sistema em que está presente o *elemento semântico* em causa.

Um exemplo esclarecedor destes dois extremos de um *modo de ser* é descrito por Blaise Pascal (1623-1662)¹³¹ quando este reflete acerca dos indivisíveis na matemática e na geometria, e da sua heterogeneidade.

Entre os diferentes elementos *indivisíveis*, dois deles são, de forma relevante, os mais *problemáticos* na representação aritmética, o zero (0) e o infinito (∞) ou totalidade (*1* ou *Um* ou *Uno*).

A problemática do *1* foi por nós referida atrás. A *unicidade* de uma realidade *infinita* implica uma *iteração infinita*. Ou uma transcendentalização idealista (Kant), ou uma homogeneidade semântica inferencial (Aristóteles).

Assim, Pascal, ao constatar que

“(…) um indivisível multiplicado tantas vezes quantas quisermos, está tão longe de poder ultrapassar uma extensão que não pode nunca formar senão um só e único indivisível” (Pascal, 2003: 34, 35).

já que, multiplicando *nada por nada* o resultado é *nada*, ou *tudo por tudo*, o resultado é *tudo*, conclui que

“(…) os indivisíveis não são do mesmo género que os números [pois] (...) dois indivisíveis não fazem uma extensão” (*Ibidem*: 36).

¹³¹ Pascal, B. (2003) *Do Espírito Geométrico e da Arte de Persuadir*, Porto: Porto Editora

Ou seja

“(...) o zero não é do mesmo género que os números, visto que, se o multiplicarmos, não os pode ultrapassar: o que faz com que seja um verdadeiro zero de extensão” (*Ibidem*).

O “zero” é um exemplo paradigmático (embora não o queiramos *idealizar* ou *absolutizar* pois qualquer outro número inteiro será também paradigmático à sua maneira) do que nós queremos significar com elemento de *maior força semântica*. Pascal vê extensões e não números, ou seja, magnitudes e não valores numéricos. O *zero* representa o *nada* de extensão, ele é notoriamente *confim* da representação de uma geometria analógica ainda dependente do ato de desenhar.

Este exemplo serve para ilustrar o porquê da *quantificação* não poder responder ao nosso intento. A própria questão do “valor”, tal como a de “quantificação”, têm, a elas inerente, uma *restrição semântica* que nós não queremos aqui especificar.

A *força semântica* aponta, então, para um *modo de ser* específico, ou para um contexto específico de um *modo de ser*.

2.1.2. Leitura *diacrónica* da força semântica

Podemos fazer uma leitura diacrónica da *força semântica*. Este facto já foi por nós mencionado ao referirmos o processo pelo qual Yuri Lotman abarcou a *unicidade* e a *pluralidade* de forma a poder referi-las a um único termo, a “cultura” sob uma leitura diacrónica, *neutralizando* intencionalmente a *força semântica* que estas perspectivas antagónicas e incompatíveis podem ter noutros *modos de ser*.

Alberto Coffa, citando Putnam, ilustra a *movimentação da força semântica* pela *presença* histórica de um termo linguístico ao longo do *tempo histórico*.

Coffa refere o exemplo de Putnam da palavra “chrysos” (em latim *aurum*), palavra que significava em grego antigo, e portanto para Aristóteles, *ouro* num

sentido quimicamente pouco rigoroso. A sua definição antiga fundamenta-se quase somente na experiência visual. Este termo é comparado com o *elemento químico ouro* da atual tabela periódica utilizada na química. É, então problematizada a possibilidade de determinar qual seria a mudança da *força semântica ao longo do tempo* deste mesmo termo, qual seria a possibilidade de fazer uma *leitura arqueológica* da significação semântica do significado de “chrysos” e daquilo que perdeu ao longo do tempo no seu significado, ou seja, aquilo que seria comum entre o que queria significar para Aristóteles e para os cientistas atuais¹³².

O ouro é um determinado elemento químico com um certo valor monetário (as suas propriedades assim o possibilitaram: a sua fácil divisibilidade, a sua durabilidade e a sua portabilidade) – hoje em dia mais pela sua raridade e *convencionalismo* do que pelo seu aspeto. Embora também fosse um metal valioso na Antiguidade Clássica, ele era pensado de acordo com aquilo que a etimologia da palavra ainda hoje indica, a cor amarela e o seu aspeto brilhante. As formas de avaliar a sua pureza, ou mesmo a sua atribuição química, não tendo grande acuidade na antiguidade, poderiam induzir na atribuição da mesma palavra a outro metal com a mesma aparência, ou ser uma atribuição a vários tipos de metais.

Podemos assim admitir que uma *linha diacrónica* é já de si um *elemento semântico* que *delimita e particulariza* o seu próprio *campo de forças semântico*. Esta delimitação só é possível pela *tradução sincrónica* considerando algum tipo de *estabilidade semântica*.

O exemplo dado por Putnam ilustra a necessidade de *constância semântica* numa leitura histórica para que esta tenha algum tipo de significado relevante.

¹³² “De forma a mostrar que a extensão da palavra, para Arquimedes, ‘chrysos’, era a mesma que o nosso ‘ouro’. Putnam pede-nos que imaginemos que existe um objeto *X* de tal forma que (i) *X* não é ouro, (ii) podemos determinar por meio de testes que *X* não é ouro, mas (iii) Arquimedes não podia distinguir *X* de ouro verdadeiro. Ele argumenta, como se segue, que apesar de (iii), *X* não estava na extensão do ‘chrysos’ de Arquimedes.

Assumamos que Arquimedes viaja no tempo para o presente trazendo com ele *X* e a sua linguagem. Depois de executar os testes a que aludimos em (ii) ‘ele tinha a possibilidade de verificar a regularidade empírica ‘*X* comporta-se de forma diferente do resto das coisas que eu classifico como *chrysos* em vários aspetos’. Eventualmente ele concluiria que ‘*X* pode não ser ouro’.

Que *X* podia não ser ouro Arquimedes sabia-o antes da sua viagem. A questão é saber se ele tem agora alguma razão para pensar que *X* não é ouro, e Putnam não lhe consegue oferecer nenhum argumento para a conclusão que não peça a questão. Porque, falando estritamente, existem testes que indicam ou que *X* não é ouro, ou que o resto das coisas que ele chamava ‘chrysos’ não é ouro, ou que elas sejam, na realidade, todas ouro, mas de diferentes tipos” (Coffa, 1983: 22, 23).

No entanto, releva, simultaneamente, a *especificidade* da história como disciplina científica, e os seus problemas epistemológicos específicos. Ou antes, naquilo que nos interessa aqui, o seu *específico modo de ser* uma *expressão diacrónica*¹³³.

2.1.3. Leitura *sincrónica* da força semântica

A *força semântica* pode, também, ser definida *sincronicamente*. Desta forma, como também é já implícito em muito do que aqui foi falado, a leitura *sincrónica* é, também ela, uma nova especificação da *força semântica*.

Como vimos acima, toda a *transcendência* tem como pano de fundo a *presença* da *sincronia*. A identificação do *espaço* e do *tempo* como os elementos de *maior força semântica* da realidade transcendental em Kant é oriunda do *pressuposto sincrónico* de um sujeito reflexivo.

Também já referimos, a propósito da *ilusão das coincidências*, no subcapítulo “Hermenêutica do método geométrico”¹³⁴, que na geometria, o *ato de medir*, tal como qualquer *inferência indutiva*, precisa da *simultaneidade*. Entre o início e o fim da *medição*, ou da *constatação*, a leitura necessita de manter o mesmo plano de referência de forma a estabelecer a comparação.

Mas também a *tradução* necessita de *sincronia* pois são necessárias duas línguas ou linguagens que *coexistam* para se efetuar a *tradução*¹³⁵.

¹³³ Numa longa nota, com o título “Nota sobre as três repetições”, a nota número 12, do Capítulo II, de *Diferença e Repetição*, que se prolonga pelas páginas 172, 173 e 174, Gilles Deleuze diz o seguinte: “A teoria da repetição histórica de Marx, tal como aparece particularmente no *Dezoito de Brumário*, gira em torno do seguinte princípio, que não parece ter sido suficientemente compreendido pelos historiadores: a repetição, em história, não é uma analogia ou um conceito de reflexão do historiador, mas, primeiro que tudo, uma condição da própria ação histórica. Em páginas bastante belas, Harold Rosenberg trouxe à luz este ponto: os atores, os agentes da história podem criar a condição de se identificarem com figuras do passado; é neste sentido que a história é um teatro. (...)”

Segundo Marx, a repetição é cómica quando muda bruscamente de direção, isto é, quando, ao invés de conduzir à metamorfose e à produção do novo, forma uma espécie de involução, o contrário de uma criação autêntica. O disfarce cómico substitui a metamorfose trágica. Mas parece que, para Marx, esta repetição cómica ou grotesca vem necessariamente depois da repetição trágica, evolutiva ou criadora (...) quando os dois primeiros momentos adquirem uma independência abstrata, ou se tornam géneros então é o género cómico que sucede ao género trágico, como se o fracasso da metamorfose, elevado ao absoluto, supusesse uma antiga metamorfose já feita” (Deleuze, 2000: 172).

¹³⁴ Também lá citamos Henri Bergson. Mas, para um melhor esclarecimento repetimos aqui parte desse parágrafo citado: “Para que o sistema de hoje pudesse ser superposto ao de ontem, seria preciso que este último tivesse esperado aquele, que o tempo se tivesse detido e que tudo se tivesse tomado simultâneo a tudo: é o que acontece em geometria, mas apenas em geometria. A indução, portanto implica em primeiro lugar que no mundo do físico, como no do géometra, o tempo não conte. Mas implica também que as qualidades possam superpor-se umas às outras como as grandezas” (Bergson, 2005: 235).

¹³⁵ “(...) ao traduzir, até mesmo e sobretudo da forma mais inócua (...) estão a veicular-se, ao mesmo tempo, *dois mundos*: o do texto a traduzir e o do próprio tradutor” (Borges-Duarte, 2014: 31).

Para o fim que nos propomos, uma das utilidades maior da *leitura sincrónica da força semântica* é utilizada no *ponto de vista do meio*. O *estar no meio* necessita da sincronia, esta é a definição mais específica do conceito de *presente espacializado*, tendo na sua *estabilidade* um sentido local prático, operando nas tomadas de decisão.

Neste sentido a forma mais consistente onde pode ser considerada a *força semântica sincronicamente* é naquilo que Pierre Bourdieu (1930-2002) considera como um *campo de forças sociais*¹³⁶.

O *campo* é um *espaço topológico de forças* (no caso de Bourdieu, *forças sociais*). As *forças* implicam sempre um causalidade exterior ao campo. Estas *forças* são um elemento que aponta para a *incompletude da representação*, elas são “o princípio gerador que funda essas diferenças” (Bourdieu, 1997: 32), são o princípio da “distribuição das formas de poder” (*Ibidem*).

Na realidade, no *campo* de Bourdieu só é possível a leitura através da “transformação da estrutura da distribuição das propriedades atuantes” (*Ibidem*), ou seja através de uma *leitura diacrónica*.

Desta forma, um *campo sincrónico* é já de si um *elemento semântico*. No exemplo de Bourdieu ele é conscientemente *delimitado e particularizado* no seu próprio *campo da forças semântico*¹³⁷, mas, a forma como o campo é decodificado, a forma como é *lido*, depende da *tradução diacrónica*.

Sob pressupostos e intenções diferentes, apresenta-nos Noam Chomsky a necessidade de um “sistema de conhecimento e de crença” (Chomsky, 2006: 4), agora já não apontando para *forças sociais* mas para um *sistema cognitivo*

¹³⁶ (...) todas as sociedades se apresentam como espaços sociais, quer dizer estruturas de diferenças que só podemos compreender de veras na condição de construirmos o princípio gerador que funda essas diferenças no plano da objetividade. Princípio que não é senão a estrutura da distribuição das formas de poder ou das espécies de capital que são eficientes no universo social considerado – e que variam, portanto, segundo os lugares e os momentos.

Esta estrutura não é imutável, e a topologia que descreve um estado das posições sociais permite fundar uma análise dinâmica da conservação e da transformação da estrutura da distribuição das propriedades atuantes e, através delas, do espaço social. É o que entendo significar quando descrevo o espaço social global como um campo, quer dizer, ao mesmo tempo como um campo de forças, cuja necessidade se impõe aos agentes que nele se encontram cometidos, e como um campo de lutas no interior do qual os agentes se enfrentam, com meios e fins diferenciados segundo a sua posição na estrutura do campo de forças, contribuindo assim para conectar ou para transformar a sua estrutura (Bourdieu, 1997: 32).

¹³⁷ A leitura topológica que Pierre Bourdieu faz de um *campo de forças*, é uma dessas possibilidades de leitura de um *campo semântico de forma sincrónica*. Neste caso um *campo de forças social*. Ele salvaguarda, também, uma *leitura diacrónica*, de forma a ler as mudanças dentro do *campo social*.

(*Ibidem*). Querendo analisar o comportamento desse sistema ele necessita de “isolar o sistema de competência linguísticas que [o] subtende” (*Ibidem*).

Se em Bourdieu a *sincronia* era assumida como *necessidade provisória*, aqui ela é definida como um *telos*, um *objetivo*. Alcançar uma *gramática universal* possibilitaria, tal como a constância da *velocidade da luz* para Einstein, um *ponto de Arquimedes* para uma *sincronia universal*¹³⁸.

A leitura sincrónica é aqui um “modelo perceptivo” (*Ibidem*: 149), tal como em Bourdieu, só que a aplicabilidade é mais abrangente porque, enquanto para o sociólogo a sua representação sincrónica lhe serve como *ponto de partida*, para o linguista Chomsky ela é um *objetivo utópico*, implicando um sistema generativo, onde a estrutura genética, o *design* da “gramática generativa”, tal como a semente de uma planta, indica, no seu estado *letargicamente sincrónico*, uma *diacronia pré-estabelecida*¹³⁹.

A *força semântica da sincronia* é muito diferente para Bourdieu e para Chomsky. Para o primeiro ela serve como uma espécie de *reagente*, a intenção é que as convicções iniciais mudem, trazendo novas perspectivas que produzirão conhecimento acerca do campo social especificado. Para o segundo o pressuposto não é evolutivo. Chomsky quer encontrar aquilo que se mantém constante nas linguagens¹⁴⁰:

“Em cada uma destas gramáticas há elementos idiossincráticos particulares, a seleção dos quais determina uma linguagem humana específica; e há elementos universais gerais, condições na forma e organização de qualquer

¹³⁸ “Os princípios da gramática universal providenciam um esquema altamente restritivo ao qual qualquer linguagem humana se deve conformar, assim como as condições específicas que determinam como é que a gramática de qualquer uma destas linguagens pode ser usada” (Chomsky, 2006: 55).

¹³⁹ “Um modelo perceptivo que relaciona estímulos e perceptos pode incorporar um certo sistema de crenças, certas estratégias que são usadas para interpretar estímulos e outros fatores – por exemplo, a organização da memória. No caso da linguagem, o termo técnico para o sistema de crenças subentendido, é ‘gramática’ ou ‘gramática generativa’. Uma gramática é um sistema de regras que geram uma classe infinita de ‘perceptos potenciais’, cada um com os seus aspetos fonéticos, semânticos e sintáticos, a classe de estruturas que constitui a linguagem em questão” (Chomsky, 2006: 149, 150).

¹⁴⁰ A *epistemologia*, tal como a linguística de Chomsky, depende de um *telos* identificado como “redução epistemológica”, onde se identifica um objetivo de generalização, na tentativa de criação de uma *plataforma comum*, ou seja, de uma *comunidade científica*: “Em sua versão tradicional, a *redução ontológica* implica que as supostas entidades dos níveis não fundamentais da realidade (química, biológica, etc.) não são mais que entidades ou agregados de entidades pertencentes ao nível considerado fundamental (físico). Portanto, o reducionismo ontológico é uma tese metafísica eliminativista, que admite a existência real e objetiva de um único nível de realidade, onde os restantes níveis só possuem uma existência meramente subjetiva ou aparente. A *redução epistemológica* se refere à dependência lógica entre as teorias científicas: uma teoria pode ser reduzida a outra quando pode ser deduzida daquela. Assim, o reducionismo epistemológico resulta ser uma tese epistemológica segundo a qual a ciência pode (ou deve) ser unificada, deduzindo-se todas as teorias científicas a partir de uma única teoria privilegiada” (Labarca *et al*, 2013: 1257).

linguagem humana que formam a matéria para o estudo da ‘gramática universal’” (Chomsky, 2006: 62).

Bourdieu necessita da comparação entre dois momentos diferentes, de duas *sincronias* diferentes. Acreditando que o “real é relacional”, alusão ao hegeliano “o real é racional”, Bourdieu faz uma *sincronia de sincronias*:

“(...) a comparação só é possível entre sistema e sistema e que a investigação de equivalências diretas entre traços isoladamente considerados, quer sejam à primeira vista diferentes, mas ‘funcionalmente’ ou tecnicamente equivalentes, quer nominalmente idênticos, pode levar-nos a identificar em termos indevidos propriedades estruturalmente diferentes ou a distinguir sem razão propriedades estruturalmente idênticas” (Bourdieu, 1997: 6).

A *sincronia* é um *elemento semântico fraco* para Bourdieu, é um elemento *enganador* embora com alguma importância retórica. Ele pressupõe desde logo o seu próprio preconceito:

“(...) tenho tantas mais hipóteses de ser objetivo quanto mais tiver completamente objetivado a minha própria posição (...)” (Bourdieu, 2008: 128).

Para Chomsky, pelo contrário, o *elemento sincrónico*, identificado como “esquema inato”, é, simultaneamente, teleológico e originário. É portanto de importância capital, criando o *sentido* da pesquisa e atribuindo uma função:

“A função do psicólogo, então, divide-se em várias sub-tarefas. A primeira é descobrir o esquema inato que caracteriza a classe de linguagens possíveis – que definem a ‘essência’ da linguagem humana. Estas sub-tarefas pertencem ao ramo da psicologia humana conhecido por linguística; é o problema da gramática universal da teoria linguística contemporânea. A segunda sub-tarefa é o estudo detalhado do real caráter da estimulação e da interação organismo–ambiente que agrupa o mecanismo cognitivo inato numa operação” (Chomsky, 2006: 78).

2.1.4. A força semântica é força expressiva

Alberto Coffa refere que Kant deu duas definições diferentes do que queria significar com “juízo analítico” (Coffa, 1983: 2).

A primeira é associada diretamente ao significado de *juízo sintético*. As definições usualmente referidas de *juízo analítico* e de *juízo sintético* kantianos são explicadas de forma muito clara por Richard Trudeau, sob o ponto de vista da *teoria dos conjuntos*:

“Em todos os juízos nos quais existe uma relação entre sujeito e predicado (eu falo apenas de julgamentos afirmativos, sendo a aplicação aos negativos fácil), essa relação pode ser de dois tipos. Ou o predicado B pertence ao sujeito A, como algo contido (embora convertido) no conceito A; ou B está fora da esfera do conceito A embora ligado a ele de alguma forma. No primeiro caso eu chamo ao juízo analítico, ao último sintético (...). No primeiro nada é acrescentado pelo predicado ao conceito do sujeito, mas o conceito é somente dividido nos seus conceitos constituintes que foram sempre concebidos como existentes nele mesmo, embora confusamente; enquanto o último acrescenta ao conceito do sujeito um predicado não concebido como existindo nele, e não extraído dele por nenhum processo de mera análise” (Trudeau; 1987: 108).

Se esta definição do que é *sintético* acompanha perfeitamente o sentido empírico da *analogia*, de um juízo *a posteriori*, a natureza do sentido de um juízo *sintético a priori*, cria um paradoxo difícil de colmatar:

“‘A priori’ quer dizer ‘verificável sem recurso à experiência para além do que necessito compreender e analisar’, e ‘sintético’ quer dizer, ‘verificável somente por outra coisa (X) para além do entendimento e da análise’. Se sentirmos a ‘outra coisa’, o X só poderá ser alguma experiência extralinguística (...). Mas, enquanto eu tenho dificuldades em perceber o que é que o X de Kant pode ser, sou forçado a admitir – pois por ‘experiência’ Kant quer dizer informação que chega a nós pelos nossos *sentidos* – que permanece a possibilidade lógica de uma síntese poder ser obtida por algum fator não sensível. Teremos, então, uma afirmação desde já sintética, por causa do fator *extra*, e *a priori*, porque esse fator não sensorial extra, não é o

que Kant chama por ‘experiência’. Tal *X* poderá ser algum tipo de percepção interior ou ‘insight’” (Trudeau; 1987: 110).

Trudeau coloca por fim a possibilidade de uma “percepção interior”, mas na realidade esta solução revela um problema que já era herdado por Kant, de Descartes: as ideias estarem absolutamente separadas da realidade.

Kant resolveu o solipsismo cartesiano atribuindo um *sentido prático* aos conceitos, criando um conjunto *a priori* de conceitos reguladores da definição de realidade. Tendo como centro o *sujeito reflexivo racional, transcendentalizou* o espaço e o tempo, tal como Kepler fez com os focos da hipérbole¹⁴¹, fazendo da “intuição geométrica pura” (Rawes, 2008: 4) o elo de ligação entre o domínio do sensível e o domínio do transcendental. Estas *projeções kantianas* constroem um modo de ser específico, suportado numa convicção de que a *geometria* é de natureza universal, dando acesso a opiniões *aparentemente* incontestáveis, mas separadas da natureza contingente da *realidade material*.

Se bem que Kant tenha resolvido o problema do *solipsismo cartesiano*, não resolveu o problema do seu próprio *idealismo* e *psicologismo*.

No entanto, Alberto Coffa refere uma “imagem química do conceito” (Coffa, 1983: 2) em Kant para descortinar uma segunda forma de juízo analítico, suspeitando de que, nesta versão menos clara mas mais próxima do *conceito produtivo*, da aplicação do conceito à realidade, existe uma influência das “pequenas percepções” de Leibniz¹⁴²:

“(…) Kant pensou que, quando olhamos para a Via Láctea a olho nu, nós vemos realmente todas as estrelas, e que o telescópio meramente nos ajuda a ver distintamente o que já estava obscuramente presente na representação

¹⁴¹ “Kepler introduz o termo foco – ‘fogo, terra’ – sob a influência do termo local de ignição, utilizado por Ibn al-Haythan e outros autores orientais, nos seus trabalhos sobre a ótica, para designar o foco de uma Parábola, muitas vezes denominada por ‘espelho incendiário’. O ‘olho direcionado à mecânica’ de Kepler mostra que, quando escreveu esta obra ele já sabia a importância dos focos na mecânica celeste (...). Kepler já tinha consciência de que ‘o foco invisível da parábola’ fecha a linha reta DK e todas as linhas retas paralelas a ela.” (Rosenfeld, 1988: 135, 136) Ou seja, todos os raios de luz que são reflectidos pela superfície parabólica finalizam o seu percurso nesse ponto, o *foco*, produzindo o aquecimento e incendiando qualquer objeto combustível que lá fosse colocado.

Na explicação da construção de uma parábola encontra-se aquela que é considerada pelos historiadores da matemática como sendo a primeira vez que um autor ocidental se refere a um “ponto no infinito”: “Uma Parábola contém apenas um foco D dentro da figura, o segundo deve ser imaginado no eixo da cônica, dentro ou fora dela, numa distância infinita do primeiro (...)”. (Ibidem: 135) Esta nota também aparecerá de novo no subcapítulo “A plasticidade da matéria”, mas como aqui se torna também de extrema pertinência repetimo-la de forma a apoio à compreensão do texto.

¹⁴² “(...) um sistema filosófico que não cessa de nos alertar para a tirania e a doçura das pequenas percepções. São elas, aliás, que constituem o sal da vida, gerando uma inquietação permanente no indivíduo e a concomitante impossibilidade de existir um mero equilíbrio, antes um estado de tensão que é a marca da harmonia” (Heleno, 2001: 12, 13).

original. Isto não é suporte somente para representações intuitivas, como a que agora consideramos, mas para os conceitos também. Então, exceto para os casos limitados mais simples, os conceitos têm sempre constituintes dos quais podemos não ter consciência, e que podem ser descobertos por meio do telescópio intelectual da análise” (Coffa, 1983: 2).

Kant considera, em certa medida, os *conceitos* como *objetos reais* de uma natureza especial, dos quais só se conhece uma parcela, uma parte finita, um fragmento.

Esta presença fragmentária do conceito, em Kant, pode ser considerada como uma estrutura generativa de potencial ilimitado que deve ser observada pelo “telescópio intelectual da análise”, como se as ideias se prolongassem sempre para além da compreensão, antes e depois do sujeito que raciocina, e pudessem produzir e apresentar surpreendentes inovações em novos conceitos, inconcebíveis antes das operações mentais serem *efetuadas*.

Os conceitos de *espaço* e de *tempo* têm, então, a propriedade de estar presentes, quer na domínio das ideias, quer no domínio do sensível. Sendo mediados pela geometria, que é uma “intuição sem extensão”¹⁴³, eles constituem os *elementos de maior força semântica* do sistema kantiano, possibilitando que a realidade possa ser analisada pelo *pensamento racional*.

É desta forma, como já falámos, que os *realistas* conseguiram descortinar o equívoco *idealista* entre *conceito* e *objeto* em Kant, ao constatarem que os *conceitos*, de facto, não apontam para o *conhecimento* mas para a *realidade*, ou seja, definem a *forma como a realidade se constitui*.

O *idealismo* de Kant tem um *sentido prático*, e é por isso que a *realidade* é uma presença constante. No entanto esta é *relativizada* pela *mediação* constante dos limitados e enganadores *sentidos sensíveis* do ser humano.

¹⁴³ “Na Crítica da Razão Pura a relação entre a geometria e o espaço existe na forma de intuição ou julgamento *a priori*. A geometria, diz-nos Kant, é um conhecimento intermediário, porque é intensiva, é uma intuição sem extensão da ciência espacial que é a matemática. No entanto a intuição também existe na nossa ‘intuição sensível’ extensa, no espaço e no tempo, os quais constituem o nosso ‘sentido exterior’ (i.e. espaço) e o nosso sentido interior (i.e. o tempo). Então a intuição é, quer a forma ‘pura’ absoluta do conhecimento geométrico, quer as formas espaciais e temporais da nossa sensibilidade. Como resultado disto, a geometria, o espaço e o tempo são *a priori*, irreduzíveis a simples conceitos ou ideias. (...) Kant argumenta que a sua ‘filosofia especulativa’ possibilita à sensibilidade ser uma condição transcendental, a qual não é meramente determinada pela evidência empírica *a posteriori* (...). Como resultado disto, a sensibilidade existe nas formas extensas da intuição do espaço e do tempo, mas é, no entanto *a priori*, isto é, o espaço e o tempo são experiências empíricas mas também são ideias *a priori*” (Rawes, 2008: 12).

Desta forma, os *a priori* kantianos podem ser considerados como uma *necessidade cognitiva* de conformidade prática, descobrindo-se que a *realidade* tem, em Kant, uma *presença somática* constante pela centralidade que o *sujeito reflexivo* tem no sistema kantiano.

Peg Rawes¹⁴⁴ descobre, na mudança da *função da imaginação* da *Crítica da Razão Pura* para a *Crítica do Juízo*, um forte indício de que a base kantiana da constituição do real se suporta na *consideração estética e somática* do conceito de *sublime geométrico*, e não numa suposta *representação teleológica* de um *progresso científico*:

“(...) existe uma peculiar forma estética de geometria na mudança da *Crítica da Razão Pura* (1781 / 1787) para a *Crítica do Juízo* (1790). Nesta transição, o conhecimento externo, objetivo e geométrico torna-se interiorizado na forma de experiências sensíveis estéticas e *atos estéticos* de construção. O sujeito estético de Kant constitui uma figura viva pela qual a geometria e a estética se reencontram porque a geometria é encarnada no sujeito reflexivo através do seu poder estético de construção” (Rawes, 2008: 1).

Para Kant existem dois tipos de imaginação, um *a priori* e *sintético*, que ele diz ser a *imaginação produtiva*, e outro, *a posteriori*, partindo das percepções empíricas previamente adquiridas, a que chama *imaginação reprodutiva*.

Desta forma, a *reprodução* provém da experiência e a *produção* provém da transcendência. A *reprodução* é secundária e a *produção* é originária¹⁴⁵. No entanto a produção da imaginação, constituindo

“(...) a ligação entre o sujeito e o sublime transcendental, dando atenção às suas tentativas para compreender as magnitudes (...) é uma operação estética por duas vias: primeiro, (...) enceta operações matemáticas ou geométricas na sua tentativa de tornar cognoscente o sublime, assumindo-o

¹⁴⁴ Rawes, P. (2008). *Space, Geometry and Aesthetics, Though Kant and Towards Deleuze*. Nova Iorque: Palgrave MacMillan.

¹⁴⁵ “A imaginação existe em duas formas, produtiva e reprodutiva; quando é *a priori* e sintética, ela é produtiva. Kant descreve que é a ‘faculdade da representação original do objeto (*exhibito originaria*), que conseqüentemente precede a experiência (...) Então, a sensibilidade, como uma cognição pela qual as formas da aparência podem ser geradas na *Crítica da Razão Pura*, desenvolve-se como uma faculdade encarnada no sujeito. Em contraste, quando a imaginação produz imagens de ‘percepções empíricas’ previamente adquiridas Kant diz-nos que os seus poderes são reprodutivos” (Rawes, 2008: 27).

sob 'limites' formais ou magnitudes, gerando assim um limite interno 'agitado' e indeterminado no sujeito (...); segundo (...) a agitação mental que resulta das tentativas do indivíduo compreender o sublime, e o seu inevitável fracasso em o fazer, produz, quer uma forma particularmente intensiva de sentimento de desprazer originado pela 'inadequação da imaginação', quer, também, uma forma de prazer sentido na afirmação da intencionalidade da razão" (*Ibidem*: 23).

Estas operações da imaginação são descritas de uma forma bastante operativa, mesmo quando Kant salvaguarda que tudo se passa no pensamento e não na ação de desenhar propriamente dita. No entanto a *força semântica* destas operações mentais *atrai* o executante para uma *perfeição inalcançável*:

"Esta pura, e precisamente por causa desta pureza, sublime ciência da geometria, parece comprometer alguma da sua dignidade se confessar que, no seu nível elementar ela precisa de instrumentos para construir os seus conceitos, mesmo que apenas dois: o compasso e a régua. Estas construções por si só são chamadas geometria, enquanto aquelas de uma geometria superior são chamadas mecânica, porque, para construir os conceitos da geometria superior, precisamos de máquinas mais complexas. No entanto, mesmo quando chamamos ao compasso [Zirkel] e à régua [Lineal] (*circinus et regular*) instrumentos, não queremos dizer os instrumentos reais, os quais não conseguem produzir essas figuras [círculo e linhas retas] com a precisão matemática, mas somente como a forma mais simples que estas figuras podem representar para a nossa imaginação *a priori*, [um poder] que nenhum instrumento pode igualar" (Immanuel Kant, *cit. em Rawes*, 2008: 25).

Coffa identifica nas duas diferentes definições de julgamento analítico em Kant, duas diferentes funções, uma de *clarificação* das definições iniciais implicadas num conceito, outra de *ampliação* desse conhecimento. Os *julgamentos ampliativos* dependem de *operações sintéticas*, e, neste sentido, da observação empírica, a sua natureza torna-se mais problemática porque este tipo de julgamento é, quer sintético, quer analítico.

Estas operações sintéticas têm obrigatoriamente de ser *a priori*, elas são *conceitos*, que, por serem *clarificadores*, são *conceitos produtivos*.

Se pudéssemos atribuir um sinal expressivo aos *conceitos produtivos* ele seria o sinal de reticências "...", normalmente utilizado como expressão de uma frase que não se finalizou, para representar um discurso que foi cortado, interrompido, surpreendido, que é por ser *incompleto*¹⁴⁶. O *conceito produtivo* nunca seria uma expressão de mera ordenação, de algo que continua de forma idêntica e ilimitadamente, como sucede com o sinal "etc."

A *secreta realidade* presente nos *conceitos produtivos*, bem como nas *pequenas percepções*, talvez seja o subtil elo de ligação entre Leibniz e Kant. De tal modo que as "pequenas percepções" são em ambos o pano de fundo, o *elemento semântico* mais enigmático, cuja *força* é tão desmesurada que nunca se deixa conceptualizar. Leibniz descreve-a de forma particularmente poética:

"Cada alma conhece o infinito, conhece tudo, mas confusamente; como ao passear-me no litoral do mar, e ouvindo o grande ruído que ele faz, ouço os ruídos particulares de cada vaga, cujo ruído total é composto, mas sem os discernir; mas estas percepções confusas são o resultado das impressões que todo o universo faz sobre nós" (Leibniz, 2001: 28).

A *força semântica sussurra* mais do que força. O fascínio é muito mais poderoso que a coerção. O poder de um *elemento semântico* não se avalia, observa-se, descobre-se, reencontra-se, desaparece quando deixa de ser pertinente, útil, necessário, ou fascinante. Mas, quanto mais poderoso é o *elemento semântico* mais a realidade lhe está implicada e mais *expressiva* é a sua presença, mesmo que invisível ou silenciosa.

A *força semântica* é, assim, a legitimação da *expressividade da linguagem*. Se um *conceito construtivo* é uma pergunta enriquecida de prolongada novidade, podendo mesmo ser-lhe atribuído um potencial ilimitado (como os conceitos de *espaço* e de *tempo* em Kant), e a *expressão* é exteriorização de uma

¹⁴⁶ Acerca do poder semântico das reticências, é pertinente referir aqui o que Anibal Fernandes (tradutor da obra de George Bataille com o título em português: *O Ânus Solar (e outros textos do Sol)*) descreve numa entrevista que Bataille deu a Madeleine Chapsal. Aí ele discorre acerca de Nietzsche: "- Para Nietzsche – *tinha (...) dito a Madeleine Chapsal* [em entrevista] – o que ele chamou a morte de Deus deixava um vazio terrível, qualquer coisa quase vertiginosa e dificilmente suportável. No fundo é mais ou menos o que acontece quando se tem consciência, pela primeira vez, do que significa a morte, daquilo que ela implica. Tudo quanto somos revela-se frágil e perecível, aquilo em que baseamos todos os cálculos da nossa existência está destinado a dissolver-se numa espécie de bruma inconsistente... Terei terminado esta frase?"

- 'Julgo que sim' – respondeu ela sem contar, talvez, que o seu assentimento abrisse oportunidade a uma frase com a inconfundível assinatura do entrevistado:

- Se não está terminada, não exprime mal o que eu quis dizer..." (Fernandes, 2007: 22).

subjetividade compreendida e aceite pela sua *comunidade linguística*, a total abertura de um conceito significa o máximo estatuto, ou seja a máxima *força semântica*, e é aqui que a expressão ganha a máxima *significação* e o máximo *envolvimento* do sujeito.

2.2. Definição de elemento semântico

“(...) o que é um elemento? Esta marca, este traço, o hífen, a linha, em geral a nota, no sentido em que Leibniz usava estas palavras. E no plural: um conjunto destas notas. Conjunto geralmente agrupado numa tabela ou numa tábua de pontos e de traços, em linhas e colunas, bem arrumadas” (Serres, 1995: 109).

Um *elemento semântico*, como dissemos, está situado entre o *sujeito* e o *ente*, ou o *mundo* e o *nada*.

Embora numa representação exista a necessidade de uma atribuição exterior para que ela signifique, nos sistemas geométricos consistentes, a leitura de um *espaço contínuo* localiza em elementos específicos a *zona cega* onde a *diferença* se vai *esconder*, ou se vai fazer representar. Estes elementos *constituem-se pela mesma forma de experiência* que aquilo que constituem.

Estes são aquilo que denominamos por *elementos semânticos de um sistema geométrico de representação da realidade*. Já referimos alguns exemplos como o infinito, o zero, a linha do horizonte, o ponto de fuga, etc.

2.2.1. O conceito é o elemento de maior força semântica

Também já especificamos que, dentro do conjunto destes *elementos semânticos* de um *sistema geométrico de abordagem ao real*, os elementos de *maior força semântica* são aqueles que o *atribuidor* do sistema considera como *anteriores* e

posteriores à sua ação. Ou seja, que têm a capacidade de se tornar *conceitos*. Estes elementos, embora pela sua *presença* assegurem todas as outras, também não têm uma atribuição completa dentro de um sistema.

Os *conceitos* são os elementos semânticos que *indiciam* e que *apontam* para uma *iteração ilimitada*, e para a necessidade do seu *esclarecimento semântico* de forma a compreendermos a representação em causa.

A nossa análise suportar-se-á na constatação da *ubiquidade da linguagem*¹⁴⁷ que, como já expusemos anteriormente, problematiza o acesso a uma *realidade não mediada* e, como falaremos mais à frente, problematiza uma definição de *verdade não contingente*.

Para constatarmos essa problematização do real pela linguagem, procuraremos os *elementos semânticos* agregadores de cada sistema, como se de categorias kantianas se tratassem – embora de possível *semântica variável*, para investigar a natureza heterogénea do pensamento geométrico.

Procuraremos identificar os fundamentos, as aberturas ou *confins*¹⁴⁸, os limites¹⁴⁹, as *totalidades*¹⁵⁰ de sistemas de abordagem ao real. A expectativa é encontrar, nestes *signos de incompletude*, *elementos* ou *ferramentas conceptuais* de análise, de impulso heurístico e poético, para utilização nas práticas do design e no ensino da(s) geometria(s) nos cursos de design na atualidade.

¹⁴⁷ Segundo Nelson Goodman " Podemos ter palavras sem um mundo, mas não podemos ter um mundo sem palavras ou outros símbolos." (Goodman, 1978: 6) Acreditamos que, mesmo estas *palavras sem mundo* têm *sempre* mundo pois a sua existência depende da sua expressão, no momento em que se tornam existência pelo discurso ou pelo pensamento do sujeito. O momento da expressão da linguagem é para nós semelhante ao que Jacques Lacan identificava na poesia: "A tese de Lacan sobre a poesia é contundente: ele coloca o poeta ao lado do profeta, o que significa que a poesia pertence à dimensão do dizer puro (*le dire*). É o dizer menos estúpido, uma vez que só a poesia (ou a profecia) consegue dizer algo de novo, mesmo único, utilizando velhos e desgastados significantes. A poesia produz novos significados, e com estes novos significados, novas perspetivas sobre a realidade. (...) Existem dois tipos de significados: a *significação* é o significado estando como que gramaticalmente determinado, produzido e fixado pela sintaxe. É o que estamos a procurar quando tentamos explicar um texto. O *sentido* é aquela parte do significado que não é redutível à significação. É um facto que, depois de se terem explicado as significações gramaticais e semânticas de um texto, podemos sempre perguntar: mas o que significa isto? Conforme estamos a dizer, a poesia pertence a este último registo, portanto, ao sentir" (Soler, 2003: 96).

¹⁴⁸ "O *confim* de um sistema (também cultural) é entendido num sentido abstrato: como um conjunto de pontos que pertençam ao mesmo tempo ao espaço interno de uma configuração e ao espaço externo. Do ponto de vista interno, o *confim* faz parte do sistema, mas delimita-o. Do ponto de vista externo, o *confim* faz parte do exterior, seja este ou não, por sua vez, sistema. Assim, o exterior é dele separado ou por oposição (se for um outro sistema), ou por privação (não é um sistema)" (Calabrese, 1999: 61, 62).

¹⁴⁹ "(...) um limite é um *confim* de valores de um 'contorno' em que todos os pontos gozam da mesma função. Se, pois, se abate o limite, com isso mesmo se eliminará o contorno, ou ser-lhe-á criado um outro" (Calabrese, 1999: 63).

¹⁵⁰ Harald Høffding (1843-1931) terá definido "totalidade" num sentido operativo próximo ao que estamos aqui a falar: "A totalidade é (...) uma *Ideia*, no sentido kantiano da palavra, quer dizer, um pensamento que coloca constantemente novos problemas e que não se pode realizar em nenhuma intuição nem em nenhum raciocínio acabado. É uma hipótese de trabalho que, mais do que resolver os problemas que se lhe colocam, faz surgir novos problemas" (Harald Høffding *cit. em* Moreira: 90).

Acreditamos que, independentemente da sua força ou *pertinência semântica variável*, todos estes *elementos semânticos agregadores*, ou *conceitos*, identificam e relevam as problemáticas relações: sujeito/objeto; sujeito/realidade; sujeito/sujeito; objeto/realidade; ou as suas variantes, possibilitando, quer a *objetivação do sujeito*, quer a *subjetivação do objeto*, admitindo que *o objeto pode ter ponto de vista*, ou que a *expressão* pode ser originada em zonas *sem atribuição*, ou que o sujeito pode ser *manipulado* pelo objeto, etc. Tentando, desta forma, identificar novos métodos e mecanismos percetivos e cognitivos de abordagem ao real.

2.3. Definição de *modo de ser geométrico*

Contingentes ou eternos, pragmáticos ou abstratos, os *sistemas geométricos de representação do real* têm um conjunto de intenções que são iniciadas pelas suas regras, pelos seus constrangimentos, e pelos seus resultados ou comportamentos¹⁵¹.

Propomos considerar estes *sistemas* de intenções como *modos de ser*¹⁵², formas de entrada (ou de saída) (d)numa realidade problematizada pelo *discurso geométrico*.

Os *elementos de maior força semântica*, os conceitos, são atributos dos *modos de ser*, no sentido que Martin Heidegger identificou em Kant, como já falado.

Difícil de intuir mas uma ferramenta hermenêutica de extrema *profundidade* (e não obrigatoriamente de assumida *utilidade*) o *modo de ser predicativo* está *obrigatoriamente dentro da linguagem*¹⁵³.

¹⁵¹ "(...) toda a referência mantida aberta é um comportamento" (Heidegger, 1995: 27).

¹⁵² O sistema de Martin Heidegger (1889-1976) considera o "ser do ente" anterior ao ser do sujeito transcendental kantiano. O que quer isto dizer é que a *entidade* surge antes da *identidade*, o "ser-no-mundo" heideggeriano é a forma como o *ente*, a entidade *ante-predicativa*, a *entidade que ainda não se atribui a si mesma a qualidade de sujeito estando, ainda assim, já atribuída*, se integra com as outras entidades, que transcendentalmente se "podem multiplicar continuamente até ao ilimitado. Mundo é então o termo para tudo o que é, a totalidade, como a unidade que determina o 'tudo' como uma reunião, e não mais além" (Heidegger, 1998: 39). Desta forma: "(...) segundo Heidegger, todo o comportamento humano é sempre caracterizado como uma simples possibilidade de ser do Dasein. Mas então, comportando-se o Dasein existe já sempre num horizonte de possibilidades, isto é como ser no mundo (*In-der-Welt-sein*) uma vez que o mundo (...) não é mais que o horizonte de possibilidades do Dasein" (Paisana, 1992: 130). Assim, o modo de ser é a configuração do Dasein, do "horizonte de possibilidades" do "ser no mundo".

¹⁵³ "Significar, instaurar o sentido, é (...) sem dúvida, um problema da linguagem. (...) significar é também um problema epistemológico, um problema sobre a possibilidade de um saber e sobre a possibilidade da sua construção. É, além disso,

Salvaguardamos que esta *linguagem* – apropriando-nos aqui dum conceito forjado por Noam Chomsky, mas não assumindo a certeza, que poderia estar implícita, de um *consenso semântico universal*¹⁵⁴ – é uma *linguagem de profundidade*¹⁵⁵ que está dependente da *semântica* objetual e da *semântica subjetivante*. Ou seja, para além de apontar para *um real*, também indicia um *sujeito que aponta*. Ou, por outras palavras, para além de uma *semântica*, também deveremos ter em conta uma *hermenêutica*¹⁵⁶.

O que queremos dizer com *modo de ser* também acompanha de muito próximo o que David Lachterman¹⁵⁷ propõe como sendo uma “assinatura epistémica”. Este termo é utilizado de modo a identificar, em sistemas de caris geométrico/matemático, “a forma, ou formas, em que se tornam certos atos e modos de conhecimento” (Lachterman, 1989: 143), clarificando os *limites ontológicos* definidos pelas *condições de possibilidade e inteligibilidade* da “estrutura discursiva” (*Ibidem*) da obra em questão.

“Esta assinatura é tanto um resultado da retórica como o é da lógica e da sintaxe, [podendo] a estrutura discursiva dessa obra (...) ser promovida ao estatuto de entidade geométrica com bom fundamento” (*Ibidem*).

Peg Rawes define um elemento semelhante mas acrescentando-lhe propriedades estéticas, considerando mesmo que esse elemento identificador é uma “figura-

um problema hermenêutico, que coloca as questões da verdade, validade e legitimidade das representações feitas” (Martins, 2002: 29).

¹⁵⁴ O objetivo de Noam Chomsky, que implica objetivos políticos e sociais, talvez nunca venha a ser *universalizado*. Acreditamos que, para além da proposta de uma *gramática universal* não ser possível, também o objetivo de alcançar algo tão *totalizante* não terá nunca o consenso internacional. Acreditamos, no entanto que a (in)tolerância das relações políticas internacionais necessita destes *pontos de Arquimedes*, de uma legitimação dos acordos de entendimento. A proposta da *gramática universal* como *telos universal* é em si mesma uma forma de epistemologia de fundamentos muito problemáticos.

¹⁵⁵ “A estrutura profunda (*deep structure*) está ligada à estrutura de superfície por certas operações mentais – na terminologia moderna, por transformações gramaticais. Cada linguagem pode ser considerada como uma relação particular entre som e significado. Seguindo a teoria de Port-Royal até às suas conclusões lógicas, então, a gramática de uma linguagem tem de conter um sistema de regras que caracterize as estruturas, profunda e de superfície, a relação transformacional entre elas, e – se é para acomodar o aspeto criativo do uso da linguagem – fá-lo sobre um domínio infinito de estruturas emparelhadas profundas e de superfície. Para usar a terminologia que Wilhelm von Humboldt usou em 1830, o locutor faz um uso infinito de meios finitos. A sua gramática deve, então, conter um sistema finito de regras que geram infinitamente múltiplas estruturas profundas e de superfície, apropriadamente relacionadas. Tem também de conter regras que relacionem estas estruturas abstratas a certas representações de som e significado – representações que, presumivelmente, são constituídas de elementos que pertencem à fonética universal e à semântica universal, respetivamente. Em essência, este é o conceito de estrutura gramatical como tem sido desenvolvida e elaborada hoje em dia. As suas raízes estão claramente encontradas na tradição clássica (...)” (Chomsky, 2006: 15).

¹⁵⁶ O termo hermenêutica que aqui utilizamos refere-se à interpretação contemporânea da hermenêutica e não à tradicional leitura do significado dos textos bíblicos. Já nos referimos anteriormente ao que queremos dizer com o método hermenêutico no método de percolação, descrevendo o círculo hermenêutico de Heidegger e de Gadamer citando F. Verde (2009: 84, 85). Acrescentamos aqui, de forma a esclarecer melhor o termo neste contexto, que o objetivo de uma investigação hermenêutica é, segundo M. Costa, “reabrir incessantemente o discurso em direção ao ontológico, para lá do fechamento que a linguística estrutural opera por necessidade metodológica” (Costa, 1995: 50).

¹⁵⁷ Lachterman, D. (1989) *The Ethics of Geometry, A Genealogy of Modernity*. Routledge: Nova Iorque e Londres.

sujeito geométrica”, ou “figura-estética geométrica”, de cada um dos sistemas que aborda¹⁵⁸. Estas figuras são “formas de atuação estética e geometricamente únicas, e não objetos ou diagramas do conhecimento científico” (Rawes, 2008: 2).

Estas *figura-sujeito geométricas* são identificadas através da “relação entre o sujeito e as intuições geométricas espaço-temporais que são derivadas da experiência material encarnada”, representando as “pontes entre os procedimentos e objetos geométricos científicos (...) e as inevitáveis intuições estéticas espaço-temporais do sujeito sensível” (*Ibidem*: 5).

Concordamos com Peg Rawes ao considerar que “as formas *a priori* da intuição geométrica podem dar origem a [diferentes] modos de expressão matemáticos e estéticos” (*Ibidem*). Este é precisamente um dos tópicos principais da nossa investigação.

Assim, o *objeto geométrico*, se acompanharmos o pensamento de Edmund Husserl (1859-1938), é já em si mesmo um *objeto intencional* ou *elemento semântico* identificador de um tipo de consciência¹⁵⁹, ou, acompanhando Heidegger, um *modo de ser*. O que quer dizer que o *objeto geométrico* representa, desde o primeiro contacto *fenomenológico*, uma tentativa de *universalidade a partir da subjetividade*¹⁶⁰, e apresenta-se *imediatamente*, ou seja, sem mediação, *sustentando-se* apenas no que se apresenta à *percepção*, que é a sua própria fundamentação significadora¹⁶¹.

Admitindo a possibilidade de uma *realidade única*, como pano de fundo de toda a Humanidade, poder-se-ia crer que estes *objetos ideais* eram *imediatos* a qualquer sujeito individual, e constituiriam, por isso, uma *intenção universal*, caso existisse também uma *linguagem universal de entendimento*.

¹⁵⁸ Rawes, P. (2008). *Space, Geometry and Aesthetics, Though Kant and Towards Deleuze*. Nova Iorque: Palgrave MacMillan.

¹⁵⁹ “(...) a consciência, devido ao seu caráter intencional, não é algo que se encerra em si mesmo, ao inverso ela caracteriza-se por visar sempre algo, por ser consciência-de” (Paisana, 1992: 61).

¹⁶⁰ “(...) como a objetividade da intenção *significativa* mais não é que a sua *necessidade* e *universalidade* (...) a intencionalidade, ultrapassando as limitações provocadas pela naturalização da consciência, permite que a objetividade se constitua a partir de atos subjetivos” (Paisana, 1992: 61).

¹⁶¹ “Será apenas a nível perceptivo, pelo qual o objeto é visado, e é dado de modo imediato, que poderei eventualmente confirmar ou infirmar quaisquer juízos ou presunções que visam o objeto ele mesmo. Só então poderemos dizer que o sentido ou intenção *significativa* se encontram efetivamente *fundados*” (Paisana, 1992: 62).

Desta forma ou a *realidade* última é *racional*, ou seja, tem uma *natureza racional*, e a *razão* tem uma plasticidade maior do que aquela que lhe podemos desde já descortinar. Ou é *irracional* e, neste caso é incognoscível, pelo menos para o pensamento suportado na linguagem.

Assim, aproximando-nos da definição de Peg Rawes, cada *sistema geométrico de abordagem ao real* que utilize conceitos geométricos (tais como: *ponto, linha, reta, plano, medida, paralelismo, ângulo, etc.*, *elementos semânticos* dos sistemas geométricos) identifica uma *figura-sujeito geométrica* que “é uma expressão de uma forma radical de intuição sensível e, em alguns casos, de razão sensível” (2008: 5), onde se constitui uma relação inevitável entre a *razão* e a *intuição* geométricas encarnadas num dado *modo de ser*, e numa determinada forma de considerar a *possibilidade de consenso universal*.

É por isso que, se determinados conceitos são os *elementos de maior força semântica* num dado sistema de representação, eles podem ser *elementos derivados* noutra sistema¹⁶², e podem ser potenciadores de novas possibilidades cognitivas através de pontos de vista técnicos mas também estéticos, pragmáticos mas também poéticos, objetivos mas também expressivos.

As abordagens ao real a que nos temos referido: o *círculo hermenêutico heideggeriano*, a *sociologia marxista*, o *campo social bourdieusiano*, o paradigma da *mediação mcluhaniana*, o *horizonte-nós* husserliano, a *tradução derrideana*, e a *dobra deleuziana/leibniziana*¹⁶³, serão aqui postas à prova de forma a se poder estabelecer um espaço de possibilidade de reflexão e análise das *possibilidades expressivas dos sistemas geométricos de abordagem ao real*.

O nosso objetivo, suportados em diferentes sistemas geométricos, é o de especificar diferentes *modos de ser* possíveis de descrever a realidade. A nossa expectativa é que estes modos poderão ser novos, ou renovados *mecanismos cognitivos* de abordagem ao real, que possam ser úteis ao pensamento e práticas de *design* e das ciências sociais no geral.

¹⁶² Por exemplo, o elemento *ponto* pode ser determinante no funcionamento duma dada geometria, tal como o *conceito de superfície* noutra, ou o *conceito de relação* noutra, ou a *definição de limite* noutra, etc.

¹⁶³ O pensamento de Leibniz na sua obra denominada *Monadologia*, e a interpretação que Deleuze lhe deu, atribuindo-lhe a invenção do conceito de *dobra*, serão abordados com maior pormenor no subcapítulo “Plasticidade da matéria”.

2.4. Definição de *plasticidade semântica*

A *plasticidade semântica* é a força conjunta da capacidade de um *elemento semântico* ser objeto de diferentes predicções (a amplitude da sua *polissemia* ou pluralidade de significações), com a sua capacidade para *influenciar a definição do real* da entidade atribuidora (a sua *força semântica*, tal como definido anteriormente).

Por outras palavras, a *plasticidade semântica* é a relação entre a heterogeneidade de formas ou atributos que podem representar o *elemento semântico* e a sua *capacidade expressiva*, ou seja, a sua capacidade de *tradução*: do racional em emocional, da subjetividade em objetividade, do atual em virtual, entre outros exemplos; e vice-versa, do emocional em racional, da objetividade em subjetividade, da memória em presença, etc.

Inspiramo-nos aqui nos conceitos de *capacidade semântica* e de *elasticidade da língua*, criados por Andrey Kolmogorov (1903-1987), e utilizados por Yuri Lotman (1922-1993), referentes à *polissemia* e à *força semântica* de um texto poético, de modo a *calcular* a “entropia de uma linguagem” num determinado texto.

Yuri Lotman descreve desta forma a operação:

“(…) a entropia da linguagem (E) é composta por duas grandezas: uma determinada capacidade semântica (e_1) – isto é, a capacidade de a língua, num texto de extensão determinada, transmitir uma certa informação semântica – e a elasticidade da língua (e_2) – isto é, a capacidade de transmitir um mesmo conteúdo de vários modos equivalentes; e_2 é, portanto, a fonte de informação poética” (Lotman *et al*, 1981: 14).

Não concordamos, no entanto, com a ideia de que é possível que este valor de *entropia* alguma vez atinja o zero, como o afirma Lotman:

“Se $e_2 = 0$ – seria o caso das linguagens artificiais, da ciência, que excluem por princípio a possibilidade de sinonímia – então essa linguagem não pode constituir material poético” (*Ibidem*).

A acreditar nesta *pureza das linguagens artificiais* e da ciência, teríamos que acreditar num plano não mediado de comunicação, onde, paradoxalmente, não haveria espaço para a linguagem, entidade nascida na mediação entre seres humanos.

Mesmo o mais exigente dos convencionalismos, ou o mais *crente* dos realistas, terá que concordar que existem sempre *resíduos poéticos*, ou seja, a presença de *elementos polissêmicos*, em qualquer *sistema de representação*. Estes resíduos não só são inevitáveis como são bem acolhidos por um ponto de vista destinado a pesquisar a *capacidade expressiva* e que perscruta os *elementos primitivos* (aqueles que necessitam de uma *explicação empírica*) nos *sistemas de representação do real*.

Os *elementos semânticos* necessitam inevitavelmente da *experiência* para serem explicados, e, simultaneamente, *enformam* a própria experiência. Esta dicotomia dos *elementos semânticos* é ainda mais notória nos *conceitos*, os *elementos de maior força semântica*, como foi especificado anteriormente. Os conceitos, por isso, definem as contingências e possibilidades de um dado *modo de ser*.

A *plasticidade semântica de um conceito* é diretamente proporcional à sua *força semântica* pois a *versatilidade* e a *ubiquidade* dão *resistência* a um *conceito*. Quanto maior a *indefinição* de um conceito mais ele se aproximará do *pano de fundo* de uma representação, e desta forma da sua infraestrutura, exprimindo a sua própria *versatilidade semântica*. Por outro lado, quanto menor a *especificação* maior a *generalização* do *conceito*, maior a sua *ubiquidade*.

Da mesma forma que não concordamos com a noção de uma linguagem destituída de polissemia, também não podemos concordar que exista a situação oposta, a de uma *linguagem totalmente entrópica*, fazendo da *entropia* a propriedade identificadora da poesia como tal.

Averincev, que, tal como Lotman, pertenceu à *escola de semiótica russa*, cita T. S. Eliot, que identifica na atividade poética uma operação de homogeneização do meio entrópico da realidade:

“(...) este elemento de heterogeneidade nos materiais que o poeta reduz à unidade por uma operação do seu espírito está presente em toda a poesia” (T. S. Eliot *cit. em* Lotman *et al*, 1981: 172).

A analogia faz *tudo atribuir a tudo*. Homogeneidade dita *no* discurso, a *inferência analógica* foi generalizada, desqualificando a poesia. A *semiótica russa*, imbuída de um *racionalismo realista*¹⁶⁴, embora *não o queira fazer*, parece, desta forma esquecer o poder *realizador* da poesia, bem como o poder *expressivo* da racionalidade.

Quer nos discursos matemáticos, quer nos poemas mais impressionistas, a *analogia* persiste em trazer à tona a necessidade destes dois extremos da linguagem: o fundo empírico e murmurante de tudo o que não está qualificado, e a luz enganadora dos ciclos tautológicos¹⁶⁵. Ou seja, a anulação completa de uma hierarquia simbólica num caos *barbaramente plural*, ou a mais simples de todas as hierarquias, a da *unicidade, tiranicamente una*. Ambos estes extremos são impraticáveis, como paradoxalmente o próprio Lotman, já por nós aqui referido, disto tinha consciência.

Como extremos da condição de uma linguagem, a *absoluta pluralidade* e a *unicidade totalizante*, são, em si mesmas, *dois estados radicais onde a própria linguagem não pode existir*.

Se a *força semântica* quebra a *unicidade totalizante*, ou seja, a *linha ilimitada de iterações inferenciais*, pela sua ação hierarquizante. A *plasticidade semântica*

¹⁶⁴ O termo "realista" aqui apresentado refere aquilo que Stewart Shapiro define como a atitude realista na matemática, o "realismo na ontologia" é "o ponto de vista que acredita que pelo menos alguns objetos matemáticos existem objetivamente. De acordo com o realismo ontológico, os objetos matemáticos são *prima facie* abstratos, acausais, indestrutíveis, eternos e não dependem do espaço e do tempo. Como os objetos matemáticos partilham estas propriedades com as formas Platónicas, o realismo na ontologia é por vezes chamado 'Platonismo'. (...) Se a matéria de que a matemática trata for como estes realistas dizem que é, então as verdades das matemáticas são independentes de qualquer coisa contingente acerca do universo físico, e de qualquer coisa contingente acerca da mente humana, da comunidade dos matemáticos, e assim por diante. O que é a aprioridade? (...) o realismo ontológico é deixado com um profundo problema epistémico. Se os objetos matemáticos são, de facto, abstratos, e por isso causalmente isolados dos matemáticos, então como é que é possível aos matemáticos terem qualquer tipo de conhecimento deles?" (Shapiro, 2007: 6).

¹⁶⁵ "(...) uma elocução é tautológica se contém uma redundância e diz a mesma coisa duas vezes seguidas por diferentes palavras (...). Em lógica, no entanto, uma tautologia é definida como uma proposição que não exclui nenhuma possibilidade lógica – 'Ou está a chover ou não está a chover.' Outra maneira de definir é dizer que a tautologia é 'verdadeira em todos os mundos possíveis.'

(...) todas as fórmulas são construídas a partir de constituintes elementares 'p', 'q', 'r', etc. Uma fórmula é uma tautologia se for invariavelmente verdadeira, independentemente de os seus constituintes elementares serem verdadeiros ou falsos. Então, no primeiro axioma $(p \vee \neg p) \supset p$, o único constituinte elementar é 'p'; mas não faz diferença nenhuma quer se 'p' é assumido como verdadeiro ou assumido como falso - o primeiro axioma é verdadeiro em ambos os casos" (Nagel, 2001: 53).

quebra a *absoluta pluralidade*, ou seja a *absoluta não atribuição*, pela sua versatilidade criativa e contingente.

É por isso que, mesmo se a *força semântica* for *intensa*, sem o igual valor de *plasticidade semântica* o *elemento semântico* perecerá rapidamente. Pois que, se a *plasticidade* evoca transformação a *força* evoca intensidade. Se a *força* evoca hierarquia, a *plasticidade* evoca permanência.

2.4.1. O sonho como elemento de grande plasticidade semântica

A *plasticidade de um signo* torna-o num *elemento fugidio*, ou seja, de difícil definição ou delimitação, quando a sua *força semântica* é desconsiderada pelos *valores* de uma dada cultura.

No *sonho*, por exemplo, a sua grande *plasticidade semântica* parece tomar proporções incomensuráveis no momento em que se lhe retira qualquer tipo de *poder semântico*. Por exemplo a *esperança*, que tem óbvio efeito *profilático* numa sociedade, necessita do *trabalho onírico* para se desenvolver.

Mesmo a proposta *materialista* de David Lewis-Williams, a qual já nos referimos no subcapítulo “Facto social vs processo cognitivo”, subsiste numa racionalidade suportada pela teleologia marxista do *progresso* da civilização humana.

Para Lewis-Williams *sonhar* é somente “uma parcela do funcionamento eletroquímico dos neurónios” (Lewis-Williams, 2002: 190) e é uma atividade que acontece numa grande quantidade de espécies animais para além do humano. O *sonho* e o *sono* são atividades meramente funcionais, onde o *sonho* é desconsiderado como “o limite autista do espectro” de significação¹⁶⁶. Para além disto, a significação dos *sonhos*, bem como todo o tipo de análises dos *sonhos*, incluindo as psicanalíticas, são “um mito moderno”¹⁶⁷, e só têm interesse porque são socializadas como tema de conversação em muitas sociedades¹⁶⁸.

¹⁶⁶ “As pessoas não têm outra solução senão socializarem o limite autista do espectro. Elas colocam em algumas das suas experiências de acordo com conceitos socialmente construídos acerca do sonho. Isto também é verdade na trajetória intensificada, induzida – visões e alucinações. (...) Sonhos e visões são, desta forma, inevitavelmente desenhados na socialização do eu, e nos conceitos do que é ser humano, conceitos esses que mudam com o tempo” (Lewis-Williams, 2002: 191).

¹⁶⁷ “O conteúdo dos sonhos neles mesmos não é significativo. No entanto as pessoas sentiram sempre a necessidade de ‘explicar’ os sonhos, seja como vozes dos deuses ou invasões por demónios. As mais recentes análises por freudianos e jungianos são simplesmente formas modernas de dar significado aos sonhos. São, em sentido estrito da palavra, um mito

Para Mahmoud Sami-Ali¹⁶⁹ pelo contrário o *sonho* é extremamente relevante e não acontece somente no *sono*. *Sonhar* acontece socialmente na vigília, acordado, e intimamente no *sono*, a dormir. Neste sentido, a *anulação semântica* do *sonho*, adoptada por alguma produção científica, tal como também por Lewis-Williams, é considerada por Sami-Ali como um ato psicológico (ou mesmo psicopatológico) de *banalização*:

“O conteúdo vivido dos sonhos é suposto existir (...) O que é do domínio das neurociências é o sono paradoxal (...) Que o sonho possa ser por vezes banal ou que uma teoria saída da neurobiologia o torne banal, nos dois casos está-se perante um ser de superfície, que se une ao que parece. Aqui, a transparência é total e a claridade definitiva” (Sami-Ali, 2002: XXVII).

Um racionalismo radical parece rondar o pensamento que deprecia em absoluto a dimensão onírica do sonho. Quando isto acontece, a presença do onírico reaparece pela *porta dos fundos*, ou seja, pela abertura que qualquer representação do real apresenta nos seus *elementos de maior força semântica*, os seus *conceitos*.

Numa visão marxista a sua *teleologia* apresenta uma representação de um futuro complexa, assente numa ideia de *progresso histórico* que se desvincula de qualquer tipo de presença volitiva, pulsão subjetivante ou conceito transcendental. Mas a *projeção* num futuro acarreta, mesmo na terminologia materialista, uma *presença virtual* que se assemelha à produção onírica.

A *plasticidade semântica* do *sonho*, da função onírica, proporciona-lhe, independentemente da *força semântica* que lhe seja momentaneamente atribuída, um espaço, presença, ou função, ubíquo ao que significa *ser humano*¹⁷⁰. Podemos mesmo dizer que o *modo de ser humano* não pode abdicar

moderno que tenta dar significado a uma experiência humana que não requer esse tipo de explicação” (Lewis-Williams, 2002: 191).

¹⁶⁸ “(...) parece que os cães e outros animais sonham. (...) Mas – e este é o ponto chave – eles não se lembram dos seus próprios sonhos, nem os partilham, porque eles têm somente uma forma limitada de consciência primária à sua disposição (...). Os seres humanos, por outro lado, podem lembrar-se dos seus sonhos, e têm a possibilidade de conversar uns com os outros acerca dos seus sonhos. Têm, desta forma, a possibilidade de socializar sonhando: as pessoas de uma dada comunidade concordam, mais ou menos, com o que é que trata o sonho” (Lewis-Williams, 2002: 191).

¹⁶⁹ Sami-Ali (2002) *O Banal*, Lisboa: Dinalivro.

¹⁷⁰ Como já o referimos em nota anterior Lewis-Williams considera que os sonhos e as visões são produzidos através da socialização, e é através desta produção que a definição de humano se define e se vai alterando ao longo do tempo histórico (Lewis-Williams, 2001: 191).

do *sonho* como um dos *elementos semânticos* de maior *força* e *plasticidade*. Se o considerarmos um *conceito* ele será, tal como o espaço e o tempo, uma *dimensão produtiva*. Se o desconsiderarmos como um estado de *narcolepsia*, ele será, ainda assim uma *dimensão*, mas agora disfuncional, irreal, problemática, destrutiva.

Muitos outros exemplos se podem encontrar da relação entre a *força semântica* e a *plasticidade semântica* de um dado *elemento significativo* num sistema de representação do real. Esta relação, e as suas variações em relação a um dado *sistema de representação do real*, informam das possibilidades interpretativas do próprio sistema, e das intenções dessas interpretações (psicológicas, sociais, políticas, metafísicas, físicas, químicas, biológicas, etc.), fornecendo a uma interpretação, não só o que *é* observado, mas também o *como* pode ser observado *diferentemente*.

2.4.2. A plasticidade da razão

Talvez possamos falar de uma *plasticidade da razão*, ou seja de uma *plasticidade semântica da razão*. Robert Blanché (1898–1975) refere precisamente esta plasticidade a propósito da interpretação dual da física moderna no que concerne à *matéria*, na problemática da representação do *átomo* como *corpúsculo* ou como *onda*:

“Em cada uma das etapas de descida ao infinitamente pequeno assistiu-se, desde há um século, a esta luta entre a tendência fenomenalista e a tendência causalista (...) mecanismo contra energetismo” (Blanché, 1983: 72), de tal modo que “(...) à medida que ele [o filósofo] se interroga sobre o grau de plasticidade da razão, é natural que, sem com isso querer privilegiá-los, ele se interesse mais particularmente pelas perspectivas dos que pedem à razão que se torne flexível e quebre com as suas antigas estruturas” (*Ibidem*: 74).

Podemos assim falar de uma *plasticidade semântica* do signo “razão”. A *razão* terá de se confrontar com outras *formas de pensamento*, *melhorando*, desta forma, o seu *poder* de atuação na arena humana do diálogo e do conhecimento.

Um exemplo paradigmático desta necessidade de *plasticidade da razão* acontece nos *números naturais*, ou seja, nos *números inteiros positivos*, o coração da álgebra, eles próprios irredutíveis à lógica racional, tal como Gödel o provou nos anos trinta do século vinte.

Douglas Hofstadter refere que:

“Gödel destruiu as esperanças daqueles que acreditavam que o pensamento matemático era capturável pela rigidez dos sistemas axiomáticos, tendo desta forma forçado os matemáticos, os lógicos e os filósofos a explorarem o misteriosamente novo abismo que ele irrevogavelmente encontrou, separando a demonstrabilidade da verdade” (Hofstadter, 2001: xii-xiv).

Na realidade os *números naturais* são um infindável *interface de tradução e retradução do real* (e portanto de natureza empírica em si mesmos). Hofstadter atribuiu a este facto o mais importante contributo do trabalho de Gödel:

“O maior rasgo de génio de Gödel (...) foi ter constatado que os números são um médium universal para a incorporação de padrões de qualquer tipo, e que por essa razão, proposições aparentes, referindo somente números, podem de facto codificar proposições acerca de outros universos de discurso. Por outras palavras, Gödel viu por baixo da superfície da teoria dos números, constatando que os números podem representar qualquer tipo de estrutura” (*Ibidem*: xviii).

Antes disto, no século XVII, Descartes descobriu que a *plasticidade semântica* dos números possibilita o aumento de *plasticidade semântica* do espaço, embora problematizando-a:

“ Uma vez que o elemento-espaco do ponto perdeu seu último e persistente resíduo de visualidade e, ao invés de ser representado para os olhos e como intersecção de linhas coordenadas, passou a definir-se como um grupo de três números independentes, não havia mais qualquer objeção essencial à substituição do número 3 pelo número real n . A noção de dimensão modificou-se radicalmente. Não era mais uma questão de considerar metricamente as propriedades de um ponto com referência a sua posição num sistema intuitivamente visível, mas a das dimensões em número

ilimitado que representavam as propriedades inteiramente abstratas de um grupo de números” (Oswald Spengler *cit. em* McLuhan, 1972: 88).

Aquilo que pode ser, pelos nossos pressupostos, denominado por *plasticidade semântica dos números naturais* é, por Marshall McLuhan considerado *não real*. Ou seja, pela sua direta relação com a *tecnologia da escrita fonética*, os *números*, para McLuhan, são, no seu conjunto, um mecanismo de tradução e retradução considerado como *artificial e ficcional*:

“As letras fonéticas, que constituem a linguagem e forma mítica da cultura ocidental, têm o poder de traduzir, ou reduzir, todos os nossos sentidos num senso de espaço visual e ‘pictórico’, ou ‘fechado’.

Mais que qualquer outro, o matemático percebe o caráter arbitrário e fictício desse espaço visual contínuo e homogêneo. Por quê? Porque o número, linguagem da ciência, é ele próprio uma ficção para retransladar a ficção do espaço euclidiano para o espaço auditivo e tátil” (McLuhan, 1972: 243).

É desta forma que McLuhan, de uma só assentada, neutraliza a *força semântica* do espaço euclidiano, dos números e da matemática, particularizando-os dentro da sua narrativa tecnológica. Ao identificar a origem dos números e da geometria na criação da tecnologia da escrita, McLuhan atribui-lhes convencionalidade e artificialidade:

“(...) o espaço euclidiano linear, plano, reto e uniforme (...) é produto da alfabetização, sendo desconhecido do homem pré-alfabetizado ou arcaico” (*Ibidem*).

Se McLuhan atribui a origem dos números à escrita fonética, Keith Critchlow¹⁷¹ propõe, com satisfatória sustentabilidade, a existência de práticas geométricas, e portanto, de práticas numéricas aplicadas em comunidades pré-históricas bem anteriores à existência de qualquer tipo de escrita complexa¹⁷².

¹⁷¹ Critchlow, K. (2007) *Time Stands Still, New Light on Megalithic Science*. Edimburgo: Floris Books.

¹⁷² “É razoável pensar que os astrónomos megalíticos praticavam geometria à escala da mão; isto constitui um sentido económico elementar. Dificilmente se conseguiria executar um alinhamento programado e massivo de pedras, sem primeiro verificar que as intenções e cálculos estavam corretos – quer no sentido ‘desenhado’ do termo, quer em algum tipo de modelo tridimensional. O uso de fios de cabelo, da divisão de fios de palha, galhos talhados de forma pormenorizada, e uma superfície de argila, poderiam processar modelos em miniaturas extremamente precisos, que poderiam ter sido construídos no centro de uma círculo prospetivo de pedra. Foram executadas experiências práticas utilizando uma tábua de argila como ‘fundo’ dos desenhos geométricos. Os resultados foram suficientemente satisfatórios para indicarem que isto poderia ter sido um método de esboço adequado como materiais prontamente disponíveis à

Na realidade, este facto não contraria em nada a teoria de McLuhan, pois a sua proposta nada tem que ver com factos históricos ou arqueológicos diretamente. O que ele afirma é que os números deixaram de possuir (pela nossa terminologia) a *força semântica* que tinham antes do advento da tecnologia da escrita fonética.

Os *números* para os humanos pré-históricos, e pré-alfabéticos, possuíam características fascinantes, mágicas até, que a escrita fonética e, particularmente os algarismos os fizeram perder em favor de um sentido mais eficiente da sua operacionalidade¹⁷³ nas trocas comerciais.

Já na Antiguidade Clássica, a utilização das *Khalix* (pequenas pedras) pelos matemáticos pitagóricos, enriqueciam os números de significantes somáticos. Estas pequenas pedras eram simultaneamente, visuais, espaciais, tácteis e generativas, como um jogo¹⁷⁴.

Esta reduzida cognição do humano condicionado às suas *próteses*, realça a importância dos diferentes *modos de ser* no enriquecimento cognitivo da sociedade humana. A *razão* de Euclides queria ser *versátil* o suficiente para ser consensual, tal como a razão em Kant ou em Descartes¹⁷⁵.

A *plasticidade da razão* advém-lhe precisamente do seu poder retórico. Se, para McLuhan, os números são artificiais e ficcionais é porque a sequência do fluxo tecnológico que descreve (partindo da discretização proposta pela escrita

comunidade megalítica” (Critchlow, 2007: 139, 140). Foram encontrados muitos objetos pré-históricos que representam formas geométricas complexas. Entre os mais misteriosos estão as esferas neolíticas esculpidas em pedra da Escócia que representam divisões exatas de esferas, como se utilizassem a projeção esférica, e representando os cinco sólidos platónicos, e surpreendentemente, as relações geométricas duais (cubo com octaedro e icosaedro com dodecaedro), mas mais de mil anos antes de Platão (*Ibidem*: 161-181).

¹⁷³ “(...) o trabalho dos árabes a este respeito é notavelmente diferente do que o que encontramos em Euclides. Onde este último parece quase sempre se esforçar por manter vivo o sentido da tensão entre o aritmético (quer dizer, estritamente métrico), e as versões geométricas de proporcionalidade, de tal modo que ele omite afirmar ligações cruciais entre elas quando a oportunidade aparece ou o pressiona, os seus comentadores e críticos islâmicos tomam o cálculo ou a computação como o *telos* da matemática e redistribuem o peso dos seus ingredientes de acordo com isso” (Lachterman, 1989: 43).

¹⁷⁴ “Todos os matemáticos clássicos utilizavam pequenas pedras ou seixos com os quais faziam a sua matemática. Para Pitágoras e Platão estas pedras eram denominadas *Khalix*, que se tornou na palavra *Calcis* (pedra) no Latim, de onde provém a etimologia da palavra cálculo. A manipulação de números mórficos (contas esféricas) permitiram a matemáticos como Pitágoras e Platão ver a aritmética e a geometria como íntegras entre si. Estas contas eram simultaneamente uma fortaleza e uma primeira figura ‘sólida’ – a pirâmide de quatro pedras (ou tetraedro). Platão referiu muitas vezes a unidade, a dualidade, a triplicidade, etc., de tal forma que a qualidade dos valores numéricos era considerada por de baixo e por cima da sua mera quantidade aritmética. Calcular com esferas dava simultaneamente acesso a uma integração completa entre o número no espaço, como estereometria (ou geometria), e as qualidades *per se*, como aritmética” (Critchlow, 2007: 9).

¹⁷⁵ Em relação ao carácter consensual de Kant e de Descartes falaremos mais à frente no subcapítulo: “A verdade como conformidade”.

fonética) identifica logicamente os números como elementos discretos de leitura do real. O que McLuhan não especificou foi o que quer dizer com ficção e com realidade. O plano semântico da *Galáxia de Gutenberg* é descrito, precisamente, num livro constituído por caracteres discretos e, portanto, da mesma natureza artificial e ficcional dos números que tenta neutralizar¹⁷⁶.

Já falámos, noutro subcapítulo, da constatação de que a mensagem do “meio é a mensagem” é a *mensagem do meio*. A descoberta de Gödel cria um abismo que McLuhan não conseguiu resolver. A natureza discreta dos números é a origem da natureza discreta da computação. Em verdade, o mecanismo de *sístole-diástole* dos *números* é uma máquina ilimitada de produção de símbolos. Ela acompanhou desde sempre o discurso de McLuhan. Mesmo sendo *ficcional*, é na *máquina das máquinas* da cultura do computador, como concluímos anteriormente, que McLuhan *foi produzido*.

A *razão* tal como o *sonho* são sempre *elementos semânticos* de grande *plasticidade*, a sua presença como *signos nómadas* possibilita-lhes viajarem pelas representações. Mesmo quando as desqualificam elas reaparecem renovadas e surpreendentes, pois na sua natureza está implícita a definição de ser humano¹⁷⁷.

Se o prestígio da razão é evidente, a necessidade do sonho, ou da projecção onírica é inevitável.

Podemos então sintetizar a definição de *plasticidade semântica* como uma das formas de caracterizar os *elementos semânticos* de um sistema de representação geométrica do real. É a qualidade semântica que proporciona quer as

¹⁷⁶ Otl Aicher refere a descoberta, por parte de Wittgenstein da multidimensionalidade da linguagem na tentativa contrária de a trazer finalizada: “Acreditou ter criado um sistema fechado para falar da verdade, com o qual se poderiam separar as proposições sem sentido das proposições verdadeiras; um tipo de cosmologia lógica. Acreditava que assim ficariam resolvidos os problemas da filosofia.

Mais tarde Wittgenstein dá a volta à sua concepção. Agora descobre que os nossos conceitos não são unívocos mas, ao invés, têm muitas dimensões” (Aicher, 2001: 153).

¹⁷⁷ Barata-Moura diz mesmo que: “(...) a racionalidade, mais do que capacidade ou potência unilateral de circunscrito pendor intelectual, definindo em abstrato, como habilitação particular ínsita, a dignidade do homem, constitui, porventura, antes dimensão estruturante da própria humanidade” (Barata-Moura, 2004: 10). Não concordamos, no entanto com a sua suposição de que: “Talvez não seja, então, uma mera ‘faculdade’ entre várias outras disposições, disputando concorrencialmente com elas (...) a dominância ou supremacia hegemónica, mas a própria *estrutura articulante* do sistema concreto e em devir de determinações, assimetricamente organizado, que o ser humano (...) no fundo é” (*Ibidem*). Pelo contrário, pensamos que essa assimetria da razão implica, ou antes, é forte indicio da existência de outras dimensões da realidade e do conhecimento onde ela se vai sustentar.

coincidências quer os equívocos, mas é o *motor da criatividade* e da dinâmica do uso de uma linguagem.

Pois se a própria matemática está *contaminada* pela presença do real contingente e humano, também a poética contém, no seu sentido profundo, elementos de racionalidade e de estruturação da realidade, mesmo em exemplos mais *desestruturantes*. De tal modo que, a poesia, tal como Heidegger a entendia, foi o meio fundamental para o aparecimento da filosofia¹⁷⁸.

Ambas, racionalidade e poesia, expressam profundos conhecimentos acerca do que é ser humano. Ambas podem ter *utilidade*, e ambas podem ser *fascinantes*. É por isto que a *plasticidade semântica* servirá para reconhecer, nos diferentes sistemas de representação, os *elementos semânticos* que serão mais relevantes para a *ação criativa* (racional, poética, política, estética, etc.) sobre o real.

¹⁷⁸ “Difícilmente haverá um aspeto (...) das relações (...) entre filosofia e poética, entre o estilo performativo e o argumento filosófico, entre os poetas e os filósofos *in propria persona*, que não ocupe um lugar absolutamente determinante nos ensinamentos de Heidegger. Das ‘*dichtende Denken*’, die ‘*denkende Dichtung*’ – o ‘pensamento como poesia’, a ‘poesia como pensamento – habitam o coração da sua ontologia, do seu evangelho do ‘Ser’. Este dom da poesia, a *Dichtungsvermögen*, que constitui ao mesmo tempo a condição primordial e última do homem, é a origem dessas tentativas de uma síntese do sujeito e do mundo percebido que potenciam a atividade filosófica de Anaximandro ao próprio Heidegger. Nascida da poesia, a filosofia, no fim dos tempos, regressará ao ‘grande oceano da poesia’” (Steiner, 2011: 204).

2.5. Definição de *design* como *desígnio* e do *designer* como um *percolador*

“Todos os comportamentos radicam na transcendência (...) aquilo que segundo a sua essência antecipa projetando algo (...) é o que chamamos *liberdade*” (Heidegger, 1998: 85).

De forma sucinta, o que tentaremos tornar claro nas páginas que se seguem é que o termo *design*, que por nós será considerado ao longo de todo o nosso trabalho, é equivalente ao termo *desígnio*, com todas as implicações que estão inerentes a esta equivalência.

Esclareceremos com algum pormenor a ideia de que *um design é um desígnio projetado, tendo em vista o seu fim inalcançável*. De uma forma simplista, mas clarificadora, poderemos introduzir a problemática desta questão com a seguinte *evidência*:

“Não podemos pensar no fim puro e simples do que quer que seja pois fim é limite e é necessário estar dos dois lados do limite para o conceber” (Pereira, 1998: 46).

É por isso que a *definição de design* – como *definição do novo* por excelência – só poderá ser *aberta* pela *ferida do paradoxo*. Ou seja, por ser paradoxal, a *definição de design como desígnio*, não *esconde* o problema do *criador criado*, implícito na *definição de designer como indivíduo social* que cria algo de novo no *campo* onde ele mesmo se encontra e se *cria e recria constantemente* a ele mesmo.

A *definição de definição* é ela própria imbuída de paradoxo. Tal como já o referimos anteriormente¹⁷⁹, e acompanhando Gottlob Frege (1848-1925) e Bertrand Russell (1872-1970), uma *definição* é "um método de construir novos significados a partir de antigos" (Coffa, 1983: 7), e neste sentido, o que se *constrói*, para ser *novo*, ou depende de uma determinada noção de *dever*, de um futuro com a potência regeneradora do *absoluto*, ou depende de um *Universo*

¹⁷⁹ Ver o subcapítulo “Hermenêutica do método geométrico”.

onde nada se cria mas tudo se transforma. É o problema dos *universais considerados*: ou são transcendentais ou contingentes, ou são descobertos ou são inventados. Mas ambos produzem situações paradoxais.

Não assumindo pressupostos absolutamente consensuais (tais como o espaço-tempo absolutos de Kant), nem, tão pouco, afirmando uma relatividade absoluta, queremos manter a própria definição de *design* em aberto – nem sempre o paradoxo provoca o estatismo –, acreditamos que a dinâmica do paradoxal *define* o suficiente para podermos utilizar o termo *design* de forma esclarecedora.

Design é, não só um *projeto de um fim*, como também uma *representação do futuro*. Por isso a sua *existência* estabelece-se no domínio da *promessa*, e, neste sentido, no domínio da polémica, no interior da *polis*: não pode existir *design* sem *política*.

Mas, paradoxalmente, a *política* não pode existir sem um *design prévio*, sem que a *grelha hipodâmica*¹⁸⁰, a grelha quadriculada da organização da cidade, lhe estabeleça as condições de *transferência simbólica* que lhe permitam o movimento do seu discursar¹⁸¹ (quer nas infraestruturas possibilitadoras, quer no sentido de: “o que fazer”).

Esta constatação suporta-se no ponto de vista, por nós anteriormente proposto na nossa metodologia, de contrastar o *socioeconómico* com o *técnico-cognitivo*. Assim, podemos dizer que, se o *designer* é mais um *mecânico* do que um *orador* é porque o ponto de vista *político* se torna num *problema técnico*, e simultaneamente, a *técnica* se descobre como *ação política*.

Também constataremos mais à frente que a *matéria prima do design*, o seu horizonte de atuação, é a *incerteza*, o não atribuído, o mundo desqualificado trazido à superfície.

¹⁸⁰ A grelha hipodâmica, “a cidade em quadrícula” desenvolvida por Hippodamos, natural de Mileto, era: “uma organização ideal que resolveria as deficiências da cidade natural ou histórica, que se havia criado ao longo dos anos.” (Goitica, 1997: 53) Esta sistematização do espaço só será sistematização do espaço todo, muitos séculos mais tarde, os gregos: “(...) não consideravam a grelha como um instrumento regular intangível, mas antes como uma regra, um guia, uma garantia da ordem de construção da cidade” (Delfante, 1997: 51).

¹⁸¹ Moisés de Lemos Martins refere que o “(...) mito fundador da argumentação é paralelo (...) ao mito que funda a geometria. Heródoto (Vº século antes de Cristo) atribui a sua invenção aos egípcios, que todos os anos eram obrigados a reparar os prejuízos causados pelas cheias do Nilo. Tratar-se-ia, das duas vezes, de uma questão de limites desfeitos, num caso pelo rio, noutra pelo tirano. Como restabelecer os limites das propriedades? A geometria é dada como resposta para as catástrofes naturais; a argumentação como resposta para as catástrofes culturais. Christian Plantin (1996: 4-5), que estabelece este paralelismo, entende que esta oposição é de um caráter exemplar na distribuição das tarefas que realiza: aquilo que é feito pelas palavras, é por elas que pode ser desfeito” (Martins, 1998: 115).

É por isso que o *designer* identifica o seu *duplo* quando este já não o é: ele é produto de uma determinada abordagem cognitiva, mas também é produtor de novas formas de cognição. Por um lado, descobre-se a *natureza visceral* a irromper do interior mais sofisticado da cidade. Por outro, desvendam-se os interesses, vontades ou pulsões sociais na determinação da *natureza da própria natureza*.

Reiteramo-lo: o *design* encontra-se nesta fronteira, entre *o criado e o criador*, ou seja, entre o *desejo* e a *esperança*, é mediador de representações e mediado pela representação, vive no fluxo narcísico do desejo como instigador e instigado, sedutor e seduzido, esclarecedor e ilusionista, cientista e místico, poeta e desmistificador.

Não estando dependente de uma representação transcendente, o *design* não pode ser somente um *desígnio localizado que resiste a um desígnio de totalidade*, um querer subjetivo que luta contra um querer transcendental. Esta resistência seria somente um *modo de ser projetual*, uma reação espectável, de acordo com uma representação transcendente de uma entidade interior ambígua (um sujeito *criador criado*) sobre uma entidade exterior ubíqua (totalidade que inclui o sujeito que nela atua).

O *design* é, então, um *desígnio construtivo*, e, principalmente, *volitivo*, onde a *vontade* é atributo do sujeito individual, que é, por definição, *incompleto*.

Desta forma o *design*, como *modo de ser*, é obrigatoriamente um *modo aberto*, incompleto, improvisado, onde o *projeto* se descobre como anulação do *livre arbítrio*, e o *design* como uma ultrapassagem cognitiva do *projeto*.

É por isso que *design* não é projeto. O *design* é o *fora* ao sistema projetual: no momento de projetar, quando o problema se encontra *definido*, o problema encontra-se, em verdade, também, já *resolvido*. O *design* trata da definição do problema no sentido de ter em conta o antes e o depois do *projeto ser projetado*. Se o projeto é *transferência de valor* o *design* é criador, trata-se de *inovação* e não de *conformidade*.

Eis que esta é a atividade do *percolador*, como o definimos anteriormente, inspirados em Michel Serres. Mas também é a atividade do *usuário*, tal como

Michel de Certeau (1925-1986) o descreve¹⁸² através das práticas de *bricolage*, das *maneiras de fazer*¹⁸³. É, também, uma *arte nómada*¹⁸⁴ ou recoleitora, à laia de Gille Deleuze e Félix Guattari (1930-1992). É uma *retórica*, sob o ponto de vista do *orador pragmático*¹⁸⁵ de Richard Rorty (1931-2007). Enfim, é o *viajante percolador* que se identifica com o “fantasma de um terceiro homem (...) entre o próximo e o longínquo” (Serres, 1997a: 29) que *taticamente* se situa no *aqui e agora* do espaço da civilização humana.

No *design*, a *projeção* e a *construção* substituem *localmente* a *transcendência* do *tempo* e do *espaço*. É por isso que o *futuro* que ao *design* concerne é o futuro na representação, que tem a sua quota-parte política, emocional, científica, pragmática, ilusória e esclarecedora, mas essencialmente *provisória*.

No que se segue, começamos pelo que não pretendemos definir porque a definição pelo negativo, partindo de restrições, já por si configura um *domínio*. Um sentido que é tanto tecnológico como ecológico, transcendente porque inalcançável como último reduto da *matéria*, mas imanente na sua atualidade, de acordo com as representações de *mundo* e de *humano* que o *designer* tem ao seu dispor.

2.5.1. O que não pretendemos definir

Não temos o objetivo de identificar nenhum *campo social*, não pretendemos caracterizar nenhuma *profissão*, nem sequer descortinar o *não dito*, os silêncios que estão inerentes na atualidade às disciplinas e áreas de atuação às quais este

¹⁸² Certeau, M. (1998) *A invenção do cotidiano – Artes de fazer*. Petrópolis: Editora Vozes.

¹⁸³ “Essas ‘maneiras de fazer’ constituem as mil práticas pelas quais usuários se reapropriam do espaço organizado pelas técnicas de produção socioculturais. [trata-se de] distinguir as operações quase microbianas que proliferam no seio das estruturas tecnocráticas e alteram o seu funcionamento por uma multiplicidade de ‘táticas’ articuladas sobre os ‘detalhes’ do quotidiano; (...) exumar as formas sub-reptícias que são assumidas pela criatividade dispersa, tática e bricoladora dos grupos ou dos indivíduos presos agora nas redes de ‘vigilância’. Esses modos de proceder e essas astúcias de consumidores compõem, no seu limite, a rede de uma antidisdisciplina (...). Essas práticas colocam em jogo uma ratio ‘popular’, uma maneira de pensar investida numa maneira de agir, uma arte de combinar indissociável de uma arte de utilizar (...). [trata-se ainda de procurar] captar a dispersividade e a plasticidade dos enunciados ordinários, combinações quase orquestrais das partes lógicas (temporalização, modalização, injunções, predicados de ação, etc.) cujas dominantes são sucessivamente determinadas pela circunstância e pela urgência conjuntural” (Certeau, 1998: 42-44).

¹⁸⁴ “(...) a produção de intensidades a partir de um grau zero, para a matéria da variação, para o meio do devir ou da transformação, para o alisamento do espaço. Poderosa vida não orgânica que escapa dos estratos, atravessa os agenciamentos, e traça uma linha abstrata sem contorno, linha da arte nómada e da metalurgia itinerante” (Deleuze & Guattari, 1997: 223).

¹⁸⁵ Falaremos de novo no orador do pragmatismo, e de Richard Rorty, no capítulo “O problema da verdade”.

nosso trabalho, acreditamos, poderá se dirigir com alguma utilidade: o *design* e o *ensino em cursos de design*.

Sabemos da problemática em definir uma disciplina tão diversificada em áreas de conhecimento e profissões como o é a disciplina do *design*. E, nesse sentido, apresentaremos uma definição, não das *profissões*, nem da *disciplina do design* como *área científica*, mas do conceito para o qual a palavra “design” deve *apontar* nesta tese, ficando assim restringido o seu significado, mais pela sua generalidade do que pela sua objetivação, que seria sempre condicionada por um conjunto heterogêneo de especificidades impossível de abordar pela vasta abrangência e diversidade do tópico¹⁸⁶.

Também não pretendemos encontrar uma *teoria unificadora dos sistemas de aplicação do(s) design(s)*, nem um *método universal do design*, nem sequer encontrar as propriedades de um possível *Sistema Geral do Design* que respondesse a todas as formas de modelização das abordagens ao real. Acreditamos que a pluralidade de discursos é tão grande quanto a pluralidade de *designs* que existem e poderão vir a existir no futuro.

2.5.2. Um projeto é uma ação simbólica de transferência de valor

Na ação de *projetar* não se trata de *inovação* mas de *conformidade*, e só isso é o bastante para *projeto* não equivaler a *design*. *Projetar*, em definição, *aplica* o conhecimento previamente estabelecido de acordo com propostas expectáveis e determinadas *a priori*, a executar de acordo com uma determinada conformidade, com um determinado conjunto de contingências *a priori*.

O *modo de ser projetual* inspirou-se, durante a *Revolução Industrial*, na tradição geométrica ocidental para erguer o seu próprio edifício retórico. Se estes

¹⁸⁶ Gui Bonsiepe problematizou esta questão já nos anos setenta. Sendo a forma mais usual de institucionalização de uma disciplina a sua implementação nas instituições de ensino, diz Bonsiepe, em relação ao ensino do Design, na edição portuguesa, atualizada, de 1992, o seguinte: “Não é possível formular um plano de estudo para a formação do designer industrial de aceitação geral porque os sistemas de instrução são muito diferentes de país para país e, por outro lado, não existe ainda um conceito generalizado dos objetivos profissionais nem uma autointerpretação universalmente aceite do papel do designer industrial. Como é óbvio, a atividade do designer é fortemente influenciada pela situação sociopolítica na qual se insere: a imagem profissional de um designer industrial numa sociedade capitalista altamente industrializada é diferente da imagem do designer num país socialista industrializado, e ainda diferente da periferia” (Bonsiepe, 1992: 189).

pressupostos ajudaram a construir uma ideia de progresso e inovação, tal como ajudaram a construir as catedrais medievais, não implicam por si só a ideia de inovação e de criatividade que são o fundamento da significação do termo *design*.

Obviamente, não queremos aqui afirmar que o mesmo *modo de realidade* tem sido perpetuado pela prática continuada do *projeto*. O que queremos dizer é que as mudanças tecnológicas, nas sociedades ocidentais, não advêm dos atos projetuais, embora a eles possam estar associadas, a sua origem é outra.

Os atos projetuais, mesmo que sejam atos *inovadores*, estão normalmente apoiados na realidade social existente. A *inovação* não advém do ato em si de projetar, embora *possa ter origem nas consequências desse ato*. O que quer dizer que, se o projeto é inovador, nunca o é por si mesmo: a intenção do ato de projetar não é criar mas manter a conformidade com o objetivo.

O *projeto* é sempre projeto de alguma coisa. Tal como a *consciência*, segundo os pressupostos fenomenológicos de Husserl, é *consciência de alguma coisa*, também o projeto é *intencional*¹⁸⁷. No entanto, independentemente desta intencionalidade, o circuito cognitivo do *projetista* está fechado dentro do espectável, dentro do previsto de acordo com as estrutura cognitivas *a priori*. Ou seja, “o sentido é determinado pela relação ao objeto intencional” (Paisana, 1992: 52), mas é uma relação pressuposta, resolvida.

Esta característica do ser projetual já estava presente no pensamento de Platão. Na retórica da tradição platónica, com origem pitagórica, nada se procura de realmente novo, nada se cria, apresenta-se o que *aparentemente sempre existiu*, enaltece-se o mito da *anamnese* fazendo dos pressupostos existentes entidades eternas¹⁸⁸. Embora tenha algum fundamento pedagógico, esta retórica esconde ou evita a heterogeneidade e os paradoxos que a realidade faz aparecer, na tentativa de lhe *definir* uma representação estável.

¹⁸⁷ “Afirmar que a consciência é intencional, é afirmar que as vivências, enquanto atos, têm um sentido, não se encerram sobre si mesmas mas visam essencialmente um objeto. É precisamente este sentido ou caráter intencional que permite ultrapassar a simples determinação espaço-temporal empírica da vivência” (Paisana, 1992: 46).

¹⁸⁸ “Ao problema do aprender é dedicado o Ménon. Segundo o princípio erístico, não se pode aprender nem o que se sabe nem o que não se sabe: visto que ninguém procura saber o que se sabe nem pode procurar saber se não sabe o que procurar. A este princípio opõe Platão o mito da anamnese. A alma é imortal e nasceu muitas vezes e viu todas as coisas quer neste mundo, quer no Hades: não é, pois, de espantar que possa recordar o que antes sabia” (Abbagnano, 1976: 108, vol. 1).

Essa estabilidade é necessária para se poder recriar a *unicidade* do plano projetual, ou seja, a *plataforma comum* necessária para *tentar* minimizar a inevitável *equivocidade*¹⁸⁹. Eis a grande importância do projeto.

No entanto a unicidade é conseguida às custas de um fechamento cognitivo onde, tal como Heidegger o descobria no *agathon* platónico¹⁹⁰, o domínio daquilo que é verdadeiro, daquilo que é compreensível, e mesmo daquilo que *é*, é determinado desde logo pela lei da *polis* – não só do que *existe*, mas daquilo que é passível *ser*. As *restrições cognitivas* definidoras da forma de olhar, de agir, de pensar, constituem-se na *unicidade* como formas *totalizadoras*, úteis numa determinada economia funcional de controlo, ou de eficiência, de acordo com determinadas premissas, mas cega à criatividade, ao *pensamento paralelo*, ao inexplorado, ao impensado, ao invisível, ao indizível, ao não dito, que são domínios onde o *design* deverá se socorrer para existir. Não é que o *design* tenha que ser uma atividade de resistência, porque a resistência apenas se determina por o ser a alguma outra coisa, mas a sua atividade deve estar no domínio do inesperado, de uma espécie de oposto dissonante e não contrário ou antagónico.

Vilém Flusser (1920-1991)¹⁹¹ refere-se ao termo “projeto” com um sentido muito próximo ao de um *desígnio localizado* que resiste a um *desígnio da totalidade*. Ou seja, o *projeto* originado na resistência e na *aparente inconformidade*¹⁹² de um indivíduo perante um todo que o ultrapassa, que o transcende, e neste sentido aproxima-se de uma *revisão kantiana* do significado de *projeto* e de *projeção*, que poderia já ser configurada como uma forma de *fazer design*.

No entanto, se nos atentarmos à atribuição da origem dos *projetos humanos*, descobrimos que Flusser parece localizá-la numa espécie de *vontade pura*¹⁹³,

¹⁸⁹ Se a univocidade é “(...) a condição que permite a comunicação entre gerações de investigadores, independentemente da distância, e assegura a exatidão da tradução e a pureza da tradição” (Derrida, 1978: 100, 101), ela não é, de facto, praticável. Segundo Derrida: “O equívoco é a marca congénita de qualquer cultura. A (...) hipótese de uma linguagem unívoca e universal é (...) absurda e contraditória” (*Ibidem*: 103).

¹⁹⁰ “O problema do *agathon* [transcendência em Platão] é apenas o ponto culminante da questão central e concreta acerca da possibilidade fundamental e proeminente da *existência do estar-aí* na polis. (...) o *agathon* é aquela *hexis* (domínio) que tem em seu poder a possibilidade de verdade, compreensão e até do ser e, decerto de todos os três simultaneamente na unidade” (Heidegger, 1998: 79).

¹⁹¹ Flusser, V. (2012) *A Dúvida*. Coimbra: Annablume, Imprensa da Universidade de Coimbra.

¹⁹² A inconformidade é aparente porque o sujeito do projeto funciona dentro do sistema de funcionamento, ela é, de facto uma reação: “No sistema, o indivíduo não age, reage” (Martins, 2002a: 23).

¹⁹³ Falaremos mais à frente da *crítica da vontade pura kantiana*, feita por Jacques Lacan, no subcapítulo: “Do fluxo do desejo ao *imanentismo aberto*”, contido no capítulo: “Semântica da Matéria”. A crítica de Lacan à ética de Kant, que acompanhamos através de Alenka Zupančič, reconhece um circuito fechado paradoxal entre o ser e a impossibilidade do dever ser, onde o fundamento da ética é a própria ética, onde *o desejo puro é a lei*.

fazendo-a pertencer a um específico *modo de ser* originado na resistência a uma entidade exterior ubíqua (totalidade, inevitabilidade), pela *projeção* de uma entidade interior ambígua (indivíduo criador/criado):

“A palavra ‘projeto’ é um conceito com o qual a filosofia existencial opera (*Entwurf*); de acordo com essa escola de pensamento estamos aqui existindo, porque para cá fomos jogados (*geworfen*). Duas situações podem resultar desse nosso estarmos jogados para cá: podemos continuar caindo passivamente para dentro do mundo das coisas que nos envolve e oprime, caindo em direção à morte, ou podemos virar-nos contra as nossas origens das quais fomos jogados, transformando coisas que nos envolvem em instrumentos que testemunham a nossa passagem – podemos projetar-nos” (Flusser, 2012: 54, 55).

Qual o resultado desta “nossa” projeção? Ao *nos virarmos* contra “as nossas origens” ficamos delas dependentes pela sua negação. Não é esta a forma pela qual, por exemplo, definimos *infinito*, negando o *finito*? Não é a *origem* ela mesma uma representação? Negar ou afirmar os pressupostos é, naquilo que estamos a ter em consideração aqui, precisamente a mesma coisa: o *projeto* não pode sair do sistema onde está inserido.

A “nossa passagem”, que Flusser refere, ainda é uma *passagem designada, sobrecodificada*¹⁹⁴, deixando de fora o *livre arbítrio*. Definir *design como projeto* não é uma definição rigorosa também porque não deixa *em aberto* a possibilidade da existência do *sujeito autónomo*, ideia ainda não contrariada por nenhum facto científico, e que, pelo menos, pertence ao domínio do *bom senso ocidental*, à possibilidade de uma *ética* e de uma estrutura de *sociedade participativa*.

Por outro lado, Gödel provou a impossibilidade lógica do *fechamento* de qualquer sistema formal de segunda ordem, perpetuando esta rica e frutuosa *impossibilidade*, quer na *lógica*, quer na *matemática*, mas também, e principalmente, na realidade onde a inovação acontece.

¹⁹⁴ Dentro do grupo que Deleuze e Guattari identificam como *máquinas abstratas*, as máquinas que operam na *univocidade* de um único *estrato*, são as “(...) *máquinas abstratas sobrecodificadoras ou axiomáticas*, que realizam as totalizações, homogeneizações, e conjunções de fechamento” (Deleuze & Guattari, 1997: 232).

O projeto, se surpreende, é porque não foi suficientemente *eficiente* dentro dos seus pressupostos iniciais. *Ultrapassou*, dentro dum determinado sistema, os efeitos expectáveis. Este é o momento, que já referimos, em que *o projeto é causa da inovação*, isto claro se essa for *identificada*. A questão aqui é que não é a atividade de projeto, nem do projetista, que *identificam* esta inovação accidental. Para o projetista, e para o projeto, ainda só aconteceu uma *anomalia*.

É pela generalização *aparentemente* irónica dos conceitos, fazendo uma analogia entre a *escrita* e a *imagem*, que Flusser descortina na definição de *projeto* o identificador da *ação simbólica* por excelência.

Desta forma, a *frase* (estrutura gramatical de uma língua) é um processo que tem a *predicação* como *objeto do seu projeto*:

“A frase tem dois horizontes: o sujeito e o objeto. Ela é um processo que se projeta de um horizonte rumo ao outro. Mais exatamente: algo se projeta na frase de um horizonte, que é o sujeito, rumo ao horizonte, que é o objeto, e este algo é o predicado. A frase é um projeto dentro do qual o projétil (o predicado) se projeta do sujeito em demanda do objeto. Sujeito e objeto, horizontes que são do projeto, não participam propriamente da sua dinâmica. São as partes estáticas do projeto. O predicado, a missiva, o míssil que se projeta ao longo do trajeto que une um sujeito e objeto para formar o projeto, é a verdadeira mensagem da frase” (Flusser, 2012: 54).

As “partes estáticas”, o *sujeito* e o *objeto*, são os pré-requisitos deste *modo de ser projetual*. Como sabemos, pelo que já foi referido nos capítulos das metodologias, a este *sujeito* é atribuído o *telos* histórico da *Cultura Ocidental*, é o *sujeito escrito do alfabeto fonético*¹⁹⁵.

Talvez, pelo esquematismo da sua apresentação, Flusser desvende a sua natureza profunda, esta *transferência proposicional* faz lembrar a forma de operar de um *ábaco*: numa linha transporta-se uma conta de um lado para o outro. A *transferência de valor* não resulta numa criação propriamente dita, apenas é uma *transferência*. O *mundo como projeto* é, por isto, e para Flusser, um *modo de ser*

¹⁹⁵ “Os pressupostos latentes na segmentação tipográfica, e no conhecimento aplicado pelo método de fragmentação de artes e ofícios e a especialização de tarefas sociais, eram tanto mais aceitáveis quanto mais alargava a tipografia seus mercados. Esses mesmos postulados presidiam à formação do espaço, tempo e mecânica newtonianos” (McLuhan, 1972: 360).

que necessita, antes de tudo, de uma base de sustentação previamente especificada, onde acontece a *transferência de valor*. O *mundo como projeto* apenas transfere, ele não *cria* nem *destrói*.

Não podemos, portanto, tomar a definição de *design como projeto* com a abrangência que se assumirá aqui para *design*. O acesso à realidade determina-se na experiência, que é uma forma de relação de uma entidade – o *sujeito* – com outra que é, por definição, *inesperada*, *imprevisível*, entre outros atributos que apenas podem ser referidos pela sua negação – tais como *infinito*, *inalcançável*, *inimaginável*, etc.

No sentido do ponto de vista, absolutamente e provisoriamente hipotético, de um *mundo projetado*, o *designer criaria* uma solução, mas também *queria* uma solução. Ou seja, para além do fator *resolutivo* existiria um fator *volitivo* já especificado. A simples operação de mudança de ponto de vista, ou de *plano de representação*, faz-nos descobrir que essa criação poderá, então, já existir, ou *virtualmente*, ou *potencialmente*, tendo sido apenas *desvelada*, etc. A criação pode, desta forma, ser considerada um *encontro* e não uma *criação*, e ao *designer* não se deixa aqui senão a função de *mediador*, e nenhum tipo de *livre arbítrio*. O *designer*, mais ainda, deixa de ser profissional para ser um cliente vorazmente conduzido para um desejo pré-estabelecido por uma entidade desconhecida.

Existe, na definição de *designer*, a necessidade da sua coexistência com um *ponto cego*, uma zona em aberto por onde o impensável, o invisível, o indizível, o *agenciamento*¹⁹⁶, toda a realidade do negativo possa aflorar.

O *projeto* é, assim, e antes de tudo, uma *ação simbólica* mediada e mediadora, que *transfere* mas não *cria*, que *prevê* mas não *imagina*, onde a *surpresa* é somente a *não* conformidade com *ele*. *Tudo funciona*. Nada mais *há* no projeto *bem sucedido*.

¹⁹⁶ “Todo o agenciamento é, em primeiro lugar, territorial. A primeira regra concreta dos agenciamentos é descobrir a territorialidade que envolvem, pois sempre há alguma(...) O território cria o agenciamento. O território excede ao mesmo tempo o organismo e o meio, e as relações entre ambos (...). Em cada agenciamento é preciso encontrar o conteúdo e a expressão, avaliar sua distinção real, sua pressuposição recíproca, suas inserções fragmento por fragmento. Mas, se o agenciamento não se reduz aos estratos, é porque nele a expressão torna-se um *sistema semiótico*, um regime de signos, e o conteúdo, um *sistema pragmático*, de ações e paixões” (Deleuze & Guattari, 1997: 218, 219).

2.5.3. O paradoxo do *design como desígnio* é a melhor definição

Noutra obra sua¹⁹⁷ Vilém Flusser define *design* pela sua etimologia:

“Em inglês, a palavra *design* é quer um substantivo, quer um verbo (o que diz muito sobre a natureza da língua inglesa). Enquanto substantivo significa – entre outras coisas – ‘intenção’, ‘propósito’, ‘plano’, ‘intento’, ‘fim’, ‘atentado’, ‘conspiração’, ‘figura’, ‘estrutura de base’, e todos estes significados (e outros) estão em estreita relação com os de ‘astúcia’ e de ‘insídia’. Na qualidade de verbo (*to design*) significa ‘arquitetar algo’, ‘simular’, ‘conceber’, ‘esboçar’, ‘organizar’, ‘agir estrategicamente’. O termo deriva do latim *signum*, que quer dizer ‘signo’, e conserva a sua antiga raiz. Assim, do ponto de vista etimológico, design significa ‘desenho’.” (Flusser, V.; 2010: 9)

Flusser finaliza a sua *definição etimológica* com uma palavra que, ironicamente ou não¹⁹⁸, em português também significa – tal como a palavra inglesa “design”, quer um *verbo* – na primeira pessoa do presente do indicativo, quer um *substantivo*: (*eu*) *desenho*, (*o*) *desenho*.

Mas a sua definição aponta para significados diversos. A palavra “design” é, na sua origem inglesa, polissémica e heterogénea, o que torna este anglicismo um termo de difícil definição objetiva.

Na realidade, nenhum dos termos referidos por Flusser se coaduna com aquilo que entendemos por *design*, embora todos, ou quase todos apontem para *lá*. Para nós *design* significa também, e principalmente, *desígnio*, no sentido mais literal de *destino projetado tendo como origem o seu fim*, tal como Edmund Husserl entendia uma “ideia-fim”¹⁹⁹ ao falar do *telos* histórico da filosofia, ou

¹⁹⁷ Flusser, Vilém (1999) *The Shape of Things – A Philosophy of Design*, Reaktion Books: Inglaterra

¹⁹⁸ O comentário à palavra “desenho” em português aqui feito é uma alusão à presença de Vilém Flusser no Brasil durante mais de 30 anos, onde aprendeu português e escreveu em português. O tradutor para a língua inglesa, Martin Pawley, faz uma pequena biografia no seu prefácio a este conjunto de artigos referindo a fuga de Flusser da Alemanha para o Brasil na altura da Segunda Guerra Mundial (Pawley, 1999: 11). Esta citação é retirada da tradução portuguesa que é notoriamente subsidiária da tradução inglesa. Não tivemos acesso ao original em alemão, mas a mesma frase na edição inglesa também não esclarece, aliás, apresenta outro significado: “The Word is derived from the Latin signum, meaning ‘sign’, and shares the same ancient root. Thus, etymologically, design means ‘de-sign’.” (Flusser, 1999: 17) A palavra hifenizada dentro de aspas quer dizer “do signo” em italiano, mas a tradução continua a ser, mesmo aqui, algo ambígua.

¹⁹⁹ Segundo J. Paisana, para Husserl “Seria apenas na medida em que teríamos acesso a uma *filosofia-prévia*, isto é, a uma *philosophia perennis*, que poderíamos compreender e valorizar a história da filosofia, como caminhando para um ‘telos’, isto é, para o estabelecimento da *fenomenologia transcendental*. Só o advento da fenomenologia transcendental nos permitiria claramente compreender a *ideia-fim* (Zweckidee [ideia-propósito]) que mais ou menos obscuramente, sem nunca ter sido levada à consciência de si, teria movido do interior a história da filosofia” (Paisana, 1992: 325).

como Martin Heidegger se referia aos *constrangimentos* de um determinado *modo de ser*²⁰⁰.

No entanto, a transcendentalização, aqui, implica sempre uma situação provisória. A *definição*, por ser, *por definição*, fechada em si mesma, não pode ser o *elemento semântico* aqui aplicado. O *fim* de um objeto de *design* está *em aberto*, é sempre outro *início problemático* por si mesmo. Tal como Mário Moura (2011) o refere na sua tese²⁰¹, o *objeto de design existe* na arena social na sua natureza *polémica*:

“Um objeto de design mantém a sua pertinência por causa de todas as negociações e disputas de que é alvo, e não apesar delas. É lembrado porque é discutido, defendido e atacado” (Moura, 2011: 305).

Assim, podemos afirmar que a definição de *design como desígnio* é mais abrangente do que a de *design como projeto*, e, simultaneamente, releva no conceito de “design” o seu próprio paradoxo: o *design* é o ato de criar ou encontrar soluções a problemas por parte de um *designer* que foi *criado* por uma (ou numa) realidade que o ultrapassa, segundo Kant, *temporal e espacialmente*, segundo Alenka Zupančič, operando através de uma *ilusão dialética*²⁰².

É o eterno problema do *platonismo*, do *criador criado*, ou da *criação que cria*²⁰³. Não queremos, nem esconder este facto, nem tão pouco pretendemos resolvê-lo em absoluto. Apenas afirmamos a obrigatoriedade da presença deste paradoxo numa possível definição de *design*.

David Lachterman cita T. S. Eliot (1888-1965) para se referir a este paradoxo:

“Temos o direito de dizer que o mundo é uma construção. Mas não de dizer que é a *minha* construção, porque dessa maneira 'eu' seria tanto a 'minha' construção do mundo como ele própria o é.” (1989: IX)²⁰⁴

²⁰⁰ Como já nos referimos com algum pormenor no subcapítulo “Definição de modo de ser geométrico”.

²⁰¹ Moura, M. A. (2011) *O Big Book, Uma Arqueologia do Autor no Design Gráfico*. Dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Belas Artes da Universidade do Porto.

²⁰² Ver definição de ilusão dialética mais à frente neste trabalho: no capítulo “A semântica da matéria” o subcapítulo “A *ilusão dialética* é o desejo localizado”.

²⁰³ Falaremos desta questão no subcapítulo “O oleiro arquetípico (Platão)”, dentro do contexto do capítulo “A semântica da matéria”.

²⁰⁴ “We have the right to say that the world is construction. Not to say that it is my construction for that way 'I' am as much 'my' construction as the world is” (T. S. Eliot *cit. em* Lachterman, 1989: IX).

O *construtor*, sentido parcial do que é um *designer*, constrói a partir de partes, *elementos* previamente existentes. O *designer*, sentido *limitado* do que é o *criador*, cria sempre a partir do que *já lá está*, materialmente, virtualmente, ou, sob o ponto de vista do *sujeito kantiano*, transcendentalmente. A *transcendentalidade* dos conceitos, forma projetiva de lidar com a condição humana de estar mergulhado no *meio*, resulta, ou de um *paradoxo*, ou de uma *ilusão*. No entanto este é o estatuto do *designer* enquanto tal, convivendo com o paradoxo do *criador criado*, do observador que olha para onde não é suposto. O *designer* é o pesquisador de novas cognições, *procura aquilo que não procura*, encontra a solução para outro problema que não aquele que o fez procurar. Por vezes *cria* novos problemas, e nem sempre isso é negativo.

2.5.4. Design como representação (do futuro)

O paradoxo de ser *designador que foi designado*, faz do *designer*, e do *design*, objetos construídos, representações sustentadas pela *civilização da cidade*, pela *doxa* que almejava expandir o seu *reticulado* para fora das suas muralhas, onde a ordem da *pólis* não se reconhece nem é reconhecida.

O *designer* atira-se ao desconhecido com as ferramentas que conhece. Inventa, descobre, inova, engendra, improvisa e por fim *encena* o seu feito. Tal como Arquimedes o fez em Siracusa, pondo a flutuar, à distância e sem esforço, um “enorme barco”, tendo, atempadamente, é claro, preparado bem a encenação:

“Assistamos à façanha [descrita por Plutarco]: ‘Fez puxar para terra, mediante grandes esforços de uma numerosa mão-de-obra, um navio de transporte de três mastros da marinha real; mandou que para ele subisse um grande número de homens, além da carga habitual e, sentado à distância, sem esforço, com um gesto tranquilo da mão, acionou uma máquina com diversas roldanas, de maneira a dirigir para ele o navio fazendo-o deslizar sem estremeções, como se ele vogasse sobre o mar’. Segundo outros historiadores, ele pôs ‘simplesmente’ a flutuar um enorme barco construído nos estaleiros de Siracusa para o rei Ptolomeu. Mas fosse qual fosse, a proeza foi tamanha que, segundo Proclo – comentador de

Euclides do século V d.C. –, ‘a partir desse momento Arquimedes podia ser acreditado sobre tudo o que quisesse’” (Authier, 1995: 132).

Mesmo o grande matemático e inventor que foi – *geómetra* e *designer*, Arquimedes teve que lidar com o poder e força da política da cidade, tornando-se num ilusionista²⁰⁵. O *design* apresentava-se, então como agora, embora sem esta nova denominação, sob o auspício da representação, da promessa, enfim, do futuro em crescendo: mais poderoso, ou – melhor ainda – talvez mesmo mágico... Arquimedes não *enganava*, apenas *convencia o senso comum*²⁰⁶.

Como já constatámos, o *design* não se coaduna somente com a ideia de *projeto*. Esta particularização do conceito de *design* artificializa-o e particulariza-o como conceito mais do que aquilo que ele especifica. O *design* seria somente o produto da *ação humana*, tal como David Lachterman o problematiza:

“Sob o sinal do fazer ou da construção, a modernidade é uma forma vazia, realmente, a forma de uma projeção infinitamente iterada, mas é-o porque ela é receptiva a todas essas possibilidades de conteúdo que carregam a marca da ‘fabricação’ humana no seu sentido mais liberal. A projeção, então, pertence à ideia da modernidade, como a antecipação programática da infinita sequência dos feitos humanos” (Lachterman, 1989: 5).

Não pretendemos sequer restringir a nossa definição de *design* à sua *presença* como *atributo da cultura humana*. Uma planta, um vegetal, dentro de determinado contexto, considerando o seu crescimento, tem o seu *desígnio* e, portanto, o seu *design*²⁰⁷. O *Universo*, cíclico ou não, perfeitamente definido pela sua *circularidade*, ou numa *linha* de um devir temporal heterogéneo, tem sempre

²⁰⁵ “O dispositivo que Plutarco nos relata faz de Arquimedes um ilusionista. É o papel que deve assumir o sábio para o impor ao poder” (Authier, 1995: 133).

²⁰⁶ A ideia de senso comum é aqui utilizada como ferramenta de retórica social. N. P. Pereira, citando Boaventura de Sousa Santos, diz que “o senso comum faz coincidir causa e intenção; subjaz-lhe uma visão do mundo assente na ação e no princípio da criatividade e da responsabilidade individuais. O senso comum é prático e pragmático, é exímio em captar a profundidade horizontal das relações conscientes entre pessoas e entre pessoas e coisas. (...) O senso comum é retórico e metafórico; não ensina, persuade” (Pereira, 1998: 24). Este é o domínio de *natureza cénica*, podemos dizê-lo, do *design* na sociedade. Não sendo o único domínio social do *design*, ele é o que o torna socialmente *presente*.

²⁰⁷ Tal como Bruno Munari (1993) descreve, em *A arte como ofício*, as particularidades da cana de bambu: “A fibra retilínea e longitudinal desta planta está provavelmente relacionada com a velocidade de crescimento. A bambu é quase um perfilado vegetal, um tubo verde com separações interiores a intervalos regulares, que se manifestam no exterior por uma saliência circular, como que para indicar um ritmo de crescimento. A natureza oferece-o gratuitamente, em diferentes dimensões, e já envernizado. (...) Formas simples como a gota de água, ou formas complexas como o louva-a-deus, são todas elas construídas segundo a lei da economia construtiva. Numa cana de bambu, a espessura do material, o seu diâmetro decrescente, a sua elasticidade, a disposição dos nós, correspondem a leis económicas precisas: mais largo em cima e mais estreito em baixo, seria absurdo; mais rígido quebrar-se-ia, mais elástico não aguentaria o peso da neve. Erros construtivos que não podem ser controlados na estética das coisas, mas que se dão na técnica natural e lógica da construção” (Munari, 1993: 79-82).

o seu *desígnio*, o *design de Deus* ou das forças sucessivas de uma *causalidade absoluta*, independentemente do quão ilusório que isso nos possa parecer.

Este *design oriundo da Natureza* é bem explicitado pelo exemplo paradigmático do *gnómon*, que Michel Serres descreve como sendo a primeira “inteligência artificial”. Bem entendido, este não é o artificial propriamente dito, mas uma autonomia, ou antes, um automatismo sem intenção ou vontade:

“Para nós, um automatismo realiza-se sem que a vontade ou a intenção participe nele” (Serres, 1995: 91).

Então, o *gnómon* é:

“(…) o quadrante solar [que] servia pouco para dizer a hora, de maneira que o relógio não o substituía de modo algum, mas, enquanto instrumento de pesquisa científica, mostrava um modelo do mundo, dando o comprimento da sombra ao meio-dia dos dias mais longos e mais curtos, e, portanto, indicando equinócios, solstícios e latitude do lugar, por exemplo: portanto, mais observatório que relógio” (*Ibidem*: 78).

É por isso que o *gnómon* é *aquilo* que:

“(…) compreende, decide, julga, interpreta ou distingue, régua que permite conhecer” (*Ibidem*).

Desta forma, Michel Serres conclui que:

“(…) a inteligência artificial não data de ontem. Desde a origem da ciência, existem coisas ou estados de coisas que a história das nossas línguas associa às atividades mentais, como se estes artefactos, *gnómon*, fio-de-prumo, régua ou compasso, esquadro, passassem pelos sujeitos do pensamento. (...) o sujeito humano do pensamento data de uma época recente: a inteligência artificial é mais antiga que a inteligência no sentido estrito, concebida como uma faculdade do espírito, ela própria reduzindo-se, a palavra indica-o expressamente, a uma possibilidade de fazer. O ‘eu penso’ (em francês – Je pense) tem trezentos anos enquanto o *gnómon* diz que conhece há mais de três milénios” (*Ibidem*: 91).

Serres *objetifica* o próprio *designer-criador*. Ou seja, de forma ainda mais generalizada, considera o sujeito do *eu penso* cartesiano, também ele, uma construção, um objeto construído pela civilização ocidental. O designer *construtor construído* encontra aqui o seu paradoxo mais evidente. A natureza é *artificializada* numa forma tão eloquente como o artificial é *naturalizado*²⁰⁸.

Pressupomos que os discursos têm e constituem sempre uma *presença* que lhes é *exterior*. *Forças, intenções, incompreensões, etc.*, são *elementos semânticos* que indiciam a incompletude de um sistema, e, de acordo com a *capacidade expressiva* ou *plasticidade semântica* que possuem, indiciam a *natureza do modo de ser* em questão, os seus *habitus* particulares²⁰⁹, e o seu *domínio de possibilidades* específico, onde o impensado, o incognoscível, o invisível, manifestam a sua presença, e onde os fenómenos têm diferentes significados em diferentes *escalas ou dimensões do real*¹⁰.

O *design* é, não só *projeto de um fim*, mas uma *construção do futuro*. Ou seja, não só um *projeto* como uma *representação*. Muitas vezes, esta representação tem o estatuto de *inevitabilidade* suportado numa *crença*, ou mesmo num discurso da *retórica científica, religiosa, política* ou de interesses específicos: económicos, profissionais, científicos, etc.

Assim, podemos sintetizar dizendo que o *futuro* é o *domínio do design*. Neste aspecto está muito ligado à natureza de *ação política*, ao sentido da *promessa*, mas acrescentando um *como*, uma *retórica de ação técnica* num *espaço mítico* tecnicamente legitimado.

Gui Bonsiepe, define-o pela *geração do novo*:

"(...) o design faz emergir novas realidades que ainda não existiam antes.
(...) O design é a geração de uma realidade que ainda não existia."
(Bonsiepe, 1992: xviii)

²⁰⁸ Voltaremos a referir este complexo e problemático conceito do *gnómon*, como Michel Serres o analisa e interpreta, no subcapítulo "A *infra-linha* do Ser", remetemos, para lá a explicação desta problemática destituição do ser pensante.

²⁰⁹ "Os 'sujeitos' são na realidade agentes atuantes e cognoscentes dotados de um sentido prático (...) sistema adquirido de preferências, de princípios de visão e de decisão, (...) de estruturas cognitivas duradouras (que são no essencial o produto da incorporação das estruturas objetivas) e de esquemas de ação que orientam a perceção da situação e a resposta adoptada. O *habitus* é essa espécie de sentido prático do que se deve fazer numa situação dada" (Bourdieu, 1997: 26).

²¹⁰ Pierre Bourdieu descreve a existência de uma presença coletiva, um "demónio de Maxwell", com uma função controladora atribuída a uma entidade não localizada. Ele especifica esta presença no sistema escolar, onde a cognição é limitada às propostas existentes, e o *não dito* não é identificado, tal como não o é o *não pensado* (Bourdieu, 1997: 27).

A definição de Bonsiepe parece deixar de fora a *descoberta*, atribuindo à atividade do *design* a *criação* de realidades. No entanto, quer os *problemas*, quer as *soluções acontecem na realidade*, são *imanentes* à realidade, e não dela separados ou idealizados.

A leitura da definição de Bonsiepe depende do que atribuímos ao termo *realidade*. Se por *realidade* nós quisermos significar a *polis*, a *doxa*, então a definição está correta, o *design* “faz emergir”, do *fundo racional* de toda a *potencialidade*, “novas realidades”. Mas se a definição de *realidade* conceder *presença* ao *desconhecido* (e, inerentemente, ao *fascínio* e ao *desejo*), então os processos referidos poderão estar já presentes no *cosmos representado*, muito embora *não atribuídos*, e a definição de Bonsiepe estará incompleta.

A *natureza ontológica* e *teleológica* do *design* em Bonsiepe, e outros, caracteriza uma sociedade pelo ponto de vista tecnológico e produtivo (*económico*): *produzir* realidades a partir de um *horizonte de possibilidades*, ou a partir de um *modo de ser técnico*, sustentado numa *representação do futuro*.

Bonsiepe não esconde a sua intenção política, contrapondo a racionalidade de uma sociedade socialista à *anarquia* da sociedade capitalista, os valores do *uso* aos valores da *troca*²¹¹. Desta forma ele salvaguarda a coerência do seu discurso afirmando claramente o sentido da *representação* onde o seu conceito de *design funciona*.

O *design* tem sempre inerente, quer como atividade (*fazer um design*), quer como propriedade (*ter um design*), uma dada representação, onde a *projeção* e a *construção* são *transcendências* (ponto de vista kantiano), ou *virtualidades* (ponto de vista materialista-marxista – *ilusão dialética* de Alenka Zupancič) obrigatórias.

O *design* é, desta forma, um específico *modo de ser*, mesmo na sua maior generalidade, que implica estas duas *iterações eternas*, a *projeção* e a

²¹¹ “Uma racionalidade socialista contrapõe à anarquia da produção de mercadorias, dominado pelo princípio do valor de troca; a criação de valores de usos articulados num sortido de produtos economicamente nocionais. Tal substituiria a variedade de mercadorias e de tipos que nasceram desmesuradamente, permitindo a satisfação de mercadorias maioritárias. (...) um universo socialista não nasce através da diminuição da irracionalidade capitalista, mas é, sim, qualquer coisa de qualitativamente novo. Uma racionalização dos consumos deve correr paralelamente a uma racionalização da produção” (Bonsiepe, 1992: 109).

construção. Estas podem, hipoteticamente, substituir o *espaço* e o *tempo* propostos por Kant. Elas são-lhes similares, apenas divergindo na atribuição: as primeiras (projeção e construção) são do *sujeito individual* (o *designer*), as segundas (espaço e tempo) são, ou de *Deus*, ou *convenções*²¹². As primeiras assumem-se *localizadas*, as segundas assumem-se *generalizadas*, mas são os fundamentos dos desígnios em causa.

A *condição localizada* afirma uma abertura inequívoca na representação que indicia. É neste sentido que o *designer* tem a potencialidade de abrir novas possibilidades, consciente ou inconscientemente, partindo de uma *representação do futuro* necessariamente incompleta²¹³. Se a *estratégia* configura um olhar para o mapa ou representação dos seus objetivos de forma a orientar as *ações táticas*, ainda *nela* estamos no domínio do *projeto*. É que no *design* o próprio mapa pode estar em causa, e o *projeto* ser apenas um *momento* ou um *prolongado engano*.

2.5.5. Hermenêutica do *design*

“(...) o sujeito usa a língua e é por ela usado” (Martins, 2004: 12).

De forma *suficiente* podemos explicar o que queremos dizer com *modo de ser* pela interpretação sintética que Victor Margolin faz de Heidegger:

“Heidegger vê a imagem do mundo como um fenómeno sujeito a um permanente conflito, descrevendo-o como uma ‘luta entre visões do mundo’. Segundo o filósofo, as afirmações que fazemos relativamente à condição do mundo justificam o modo como atuamos sobre ele: a Ética passa assim a ser mais do que uma mera questão de certo e errado, numa ordem moral universalmente aceite. Assim, o valor das ações humanas ganha significado

²¹² Nos finais do século XIX e princípios do século XX, antes da Teoria da Relatividade de Einstein ter vingado como base absoluta do tempo universal: “(...) pelos salões e ao longo dos condutores do Departamento das Longitudes e da École Polytechnique, um universo técnico no qual diplomatas, cientistas e engenheiros, utilizavam convenções internacionais para manobrar as redes imperiais de espaço, tempo, telégrafos e mapas em colisão” (Galison, 2005: 193).

²¹³ Poderemos citar Michel Serres, que embora fale, não de design, mas de filosofia, não deixa de ser aqui pertinente porque refere um utensílio que implica uma espécie de futuro muito imediato, a chave que abre uma porta é como um procedimento que abre para um dado futuro: “(...) uma única chave não abre todas as fechaduras (...) Se houver apenas uma, será uma chave mestra. A filosofia não consiste em fazer desfilar as soluções já encontradas que permite obter determinado método, ou toda a espécie de problemas que esse método resolve. Porque não existe um método universal” (Serres, 1996: 128).

através da imagem do mundo em que os atores acreditem estar a viver”
(Margolin, 2014: 43).

O que não é absolutamente esclarecido por Margolin é que a *imagem do mundo* de um *modo de ser heideggeriano* pode não ser *visual*, ou sequer, *humana*²¹⁴. E, mais importante ainda, – ele não refere que o *sujeito* que *crê* pode ser somente uma *presença*, um *objeto presente ao ente* – de forma talvez contraintuitiva mas inerente à definição de Heidegger – de um sujeito que é incapaz de aceder à sua própria significação (à entidade *ante-predicativa*) já que “só interpretamos o que já compreendemos”²¹⁵.

Isto releva que a metodologia *hermenêutica* – a disciplina que estuda a tentativa de compreensão do sujeito de um dado discurso – é, sempre, em certa medida, uma *auto-hermenêutica*. O acesso a uma nova significação é feito por *contraste antropológico* numa *fronteira cognitiva* onde o objetivo de compreender o *outro* resulta da *intenção de mudança* da nossa própria forma de compreender²¹⁶.

O *design* é também uma disciplina de fronteira, tal como a hermenêutica. Só que, enquanto a *hermenêutica* intenta *compreender*, o *design* intenta *criar*: projetar e construir.

É por isso que o designer se descobre no meio, entre, na fronteira. Alberto Carneiro tinha uma excepcional capacidade de explicar o desenho de projeto, ou seja, o trabalho do designer ou, para o caso, do arquiteto:

“(…) o problema a tratar é o sujeito deste desenho, aquele que representa e se representa – o sujeito objeto do sujeito – o sujeito no seu corpo – o assunto essencial em cada projeto, entendido como percurso refletido da aprendizagem pessoal” (Carneiro, 1995: 13).

²¹⁴ Giorgio Agamben refere que Heidegger se inspirou no trabalho de Jacob von Uexküll, (1864-1944), o precursor da biosemiótica, para a sua investigação “(...) acerca da relação do animal com o seu ambiente e do homem com o seu mundo” (Agamben, 2013: 70). Neste trabalho Heidegger afirma que: “O animal está fechado no círculo dos seus desinibidores precisamente como o está, de acordo com Uexküll, nos poucos elementos que definem o seu mundo perceptivo” (*Ibidem*: 72). De tal modo que um animal “se entra em relação com outro, pode encontrar apenas aquilo que incide sobre o ser-capaz e que assim o põe em movimento. Tudo o resto não está, *a priori*, em condições de penetrar no círculo do animal” (Heidegger *cit. em* Agamben, 2013: 73).

²¹⁵ “A equação tradicional do pensamento hermenêutico (...) é a sequência incompreensão, interpretação e compreensão, mas Heidegger inverte-a e amputa-a do primeiro dos seus termos. É inerente aos nossos básicos envolvimentos práticos com o mundo que o compreendamos sempre – já, e nesse sentido só interpretamos o que já compreendemos, o que podemos identificar e singularizar como foco de atenção” (Verde, 2009: 53).

²¹⁶ “(...) a antropologia é ela mesma um lugar onde ideias provenientes de outros lugares se confrontam, misturam e combinam como resultado não tanto de procurar compreender o outro como outro, mas como alguém que nos diz ou mostra algo capaz de nos obrigar a reconsiderar e mover a perspetiva a partir da qual estamos habituados a considerar algum assunto ou questão” (Verde, 2009: 64).

2.5.5.1. O designer é um *percolador*

“Criar é recomeçar” (Borges-Duarte, 2014: 228).

Existe, no *modo de ser projetual*, uma incompletude, tal como María Zambrano (1904-1991)²¹⁷ se referia em relação ao *sujeito humano* possuidor de uma *consciência individual*. O sujeito “padece da sua própria transcendência”, a sua *incompletude* projeta-se, acionando o *fluxo temporal*. O *sujeito individual* é inconcebível num *eterno presente* precisamente porque ele é *incompleto por natureza, é finito por definição*²¹⁸.

Por isso podemos dizer que o *designer* – aquele que pratica o *design* – está *no meio*, inserido *num mundo*. É, neste sentido, um *percolador*, atividade já por nós definida anteriormente²¹⁹.

Otl Aicher (1922-1991) fala precisamente num processo próximo do *percolar*:

“O ser humano não tem somente o conhecimento dum ser natural, mas também o de um ser cultural. O círculo de regulação, que consiste em fazer, comparar e corrigir, para logo desembocar numa nova sequência, que, de novo, consiste num corrigido fazer, comparar e corrigir, torna possível um pensar criativo, um pensar cultural. Este pensar que não é somente recetivo, mas também projetivo, consta de projetos, de lances no desconhecido” (Aicher, 2001: 45).

Podemos, assim, esclarecer o sentido da *atividade do design* como sendo, simultaneamente, mediada e mediadora, de tal modo que:

²¹⁷ Zambrano, M. (1994) *Os Sonhos e o Tempo*. Lisboa: Relógio D'Água.

²¹⁸ O *sujeito*, para Maria Zambrano, não é simplesmente um suporte, um ponto fixo, já completo, mas “um núcleo vivente que vai mais além de onde está (...) se não se transcendesse a si mesmo, não teria de se padecer a si mesmo, de padecer a sua realidade” (Zambrano, 1994: 19). O ser humano é o ser que “padece da sua própria transcendência”, está sempre distante de si mesmo, não conseguindo atingir-se, chegar a *si mesmo*, “padece” de si. Esta *transcendência* manifesta-se-lhe como “esperança” que é uma certa forma de origem da vontade, mas não é instinto, nem inteligência. A *esperança*, para Zambrano, é “um simples instrumento da luta face ao meio” (*Ibidem*: 20). É pelo “padecer da sua própria transcendência” que o homem se salvaguarda de uma realidade onde tudo seria *presente*, onde, *rodeado pelo ser sem ser ele mesmo*, só “padeceria” como que em sonhos, sem nunca acordar. O tempo seria o puro movimento sem etapas (*Ibidem*: 21).

²¹⁹ No subcapítulo “O meio é a mensagem” é a mensagem do meio” concluímos que a *liberdade* é profundamente *ética* e profundamente *política*, mas também profundamente *cognitiva* e *estética*. Neste sentido a sua presença *indicia-se* pelos acontecimentos oriundos da *volição*, a orienta-se por uma determinada definição de *conforto*. Esta *ergonomia do pensamento* traduz a única possibilidade do discurso individual, que se define como: *estar no meio mas não no centro*.

“Fazer mundos [*worldmaking*] (...) começa sempre a partir de mundos que estão previamente ‘à mão’, o fazer é um refazer” (Goodman, 1978: 6).

O *design* é projeto e construção, mas também recoleção, *nomadismo*²²⁰, improvisação, etc. É uma disciplina *no* presente, que aponta *para* o futuro inerente a uma dada representação que, também ela, *deverá* mudar.

2.5.5.2. O *geómetra* e o *designer*

Gui Bonsiepe, define o domínio de atuação do *designer* como uma “metodologia de ação num determinado campo de solução de problemas” (Bonsiepe, 1992: 208), respondendo a um *quando*, a um *quê*, e de acordo com um *como*. No entanto reconhece que a dificuldade está precisamente na *identificação*, ou seja, na *perceção* e *cognição* do problema²²¹. Considera, por isso, as metodologias como “instrumentos de navegação” (*Ibidem*), *meras* ferramentas heurísticas, não existindo receitas ou *algoritmos de execução* na resolução de um problema de *design*²²².

Não há receitas, portanto, não há leis ou regras fixas na *prática do design*, o que faz desta disciplina um campo não inteiramente *científico*²²³. A solução está, desde o início, na dificuldade em *definir o problema*. A *compreensão*, tal como já

²²⁰ Aqui nómada é o que vê do exterior, *à distância*: “Na planície onde os acampamentos efémeros dos nómadas mal se perfilam na linha do horizonte, os impérios, esses, erguem os seus palácios e os seus templos. Por entre as areias onde os rebanhos vão pascer uma erva rala, os impérios espalham a fecundidade dos canais” (Zumthor, 1998: 41).

Mas também o *nómada* que se sabe *dentro desse fora* que é a sociedade, que tem consciência de que está *no meio mas não no centro*: “O que exprime o lance de dados é que pensar provém sempre do fora (...) um pensamento que vem de um fora mais distante do que todo o mundo exterior, logo mais próximo do que todo o mundo interior. Será que devemos chamar Acaso a este fora? (...) o lance de dados exprime a mais simples relação de forças ou de poder” (Deleuze, 2005: 158, 159).

²²¹ “(...) As funções não são dadas. São, antes de mais, linguísticas, e com tal são inventadas. (...) O designer inventa funções ao observar as preocupações humanas que sempre se encontram no espaço da contingência social e histórica” (Bonsiepe, 1992: xix).

²²² “Um algoritmo é uma técnica ou mecanismo que prescreve a forma de atingir um fim preciso (...) Uma técnica heurística define um modo de comportamento tendente a um objetivo que pode ser definido com precisão, pois sabemos que coisa é mas não sabemos onde se encontra. A técnica heurística prescreve as regras gerais para atingir objetivos gerais mas não indica com precisão o caminho para atingir um objetivo já estabelecido, como o algoritmo faz” (Beers, S. cit. em Bonsiepe, 1992: 206).

Também John Chris Jones acompanha esta opinião: “O método matemático de afirmar as suas proposições em poucos símbolos abstratos, e na manipulação dos símbolos de modo a encontrar uma solução é útil para os designers somente no sentido em que o problema é estável e que as suas suposições não vão ser alteradas de modo a resolver conflitos entre os objetivos e os detalhes. Mas, porque modificar o problema de modo a encontrar uma solução é a parte do problema mais desafiante e difícil do design, é justo dizer-se que as matemáticas são úteis somente na optimização, i.e. para encontrar a melhor solução para um problema que já foi previamente definido. Quando um problema de design pode ser descrito matematicamente pode também ser resolvido automaticamente dentro de um computador sem a intervenção humana” (Jones, 1992: 12).

²²³ “O design não poderá nunca ser uma ciência, apesar de poder ser objeto de investigação científica e poder, talvez, encontrar as suas fundamentações nas ciências” (Bonsiepe, 1992: xvii).

no *Renascimento* Leonardo da Vinci o sabia, significa o *controle* do problema. Ou seja, a *definição* do problema já é, em certa medida, a *solução*.

Neste sentido, um método formalizado, tal como Bonsiepe o descreve, respondendo a um programa através de um *método do designer*, não seria diferente daquele por nós já descrito como tradicional na *prática do geômetra*, onde o problema resolvido contém as propriedades do problema por resolver, sendo a solução apenas a reencenação da sequência já conhecida.

Paul Valery descreve Leonardo como o

“(...) herói a quem importava menos dominar e abater os monstros do que avaliar-lhes os mecanismos; (...) sobre eles não há vitória mais completa do que compreendê-los” (Valery, 2005: 64).

Esta *voracidade* de Leonardo não é diferente da *voracidade acumulativa do “sujeito da frase”* de Flusser:

“O objeto, meta do projeto que é a frase, é aquilo contra o qual o projeto investe, o que o projeto procura, o que investiga. Se alcançado em cheio, será como que engolido pelo sujeito, podendo figurar como atributo do sujeito numa frase subsequente” (Flusser, 2012: 56).

Os *Elementos* de Euclides apresentavam uma retórica pedagógica com esta natureza acumulativa: de passos mais simples a passos mais complexos, como que subindo na *catedral da geometria*. No entanto, a descoberta desses passos e desse conhecimento *claramente* apresentado, suportado na *evidência*, esconde os enormes esforços, procuras, hesitações, e criatividade, de quem chegou pela primeira vez à sua solução.

Os *Elementos*, ainda assim descolorado dos dramas humanos que o compuseram, não deixam de indiciar o caráter heurístico da inovação e da criatividade que acreditamos ser a natureza e o coração do design, onde a *tentativa-erro* é um método tão útil quanto a *poesia*, onde a *racionalidade* é tão pertinente quanto a *emoção certa no momento certo*.

A qualidade funcional da *geometria* no *design* (e em muitas outras áreas e atividades humanas) está, em grande parte, na sua forma *versátil* e *portátil* de

acumular conhecimento. Mas o *geómetra*, por definição, não indica a solução, ele apenas sabe *como* utilizar uma determinada solução. A *identificação do problema* tem um caráter originário, e é este trabalho que nós identificamos como o trabalho do *designer*.

2.5.5.3. O modo de ser moderno: o designer e o seu duplo

“O eco responde ao eco. Tudo se repercute.”²²⁴

Podemos desde já afirmar com segurança que, embora não sendo absolutamente formalizável, o termo *design*, mesmo no seu sentido mais geral e abrangente, contém uma dada *especificidade*. Essa especificidade do *design*, como indício que é de um determinado *modo de ser*, reconhece-se, como vimos, em duas atividades/conceitos: a *projeção* e a *construção*.

De forma a tentarmos encontrar a origem da natureza construtiva do *design*, atentaremos à explicação, feita por David Lachterman, do que implica *ser moderno*, identificando a sua origem em Descartes, sob o mote da *construção*, como *autoconstrução*:

“Nem o indígena, nem o estrangeiro, são produto das ideias auto-geradas. De acordo com isto o *eu* fictício do *Discourse* mantém igual distância de ambos (indígena e estrangeiro) de modo a assegurar um ponto arquimediano do qual iniciar toda a sua nova ciência, do *eu* se manter *atopos*, afastado, estrangeiro. A sua casa natural [do eu], não é a *Agora*, mas a oficina privada do mecânico” (Lachterman, 1989: 137).

Eis um dos principais requisitos do *design* como *forma de ser e proceder*. A sua origem provável no dealbar da *Modernidade Ocidental* significa o ato prenunciador da *revolução tecnológica* que conhecemos por *Revolução Industrial*. O *mecânico* não é o *orador* da polis, aqui parece que se coloca no lugar de um

²²⁴ Dedicatória do pintor Georges Braque a Martin Heidegger (Borges-Duarte, 2014: 226).

juiz²²⁵. Ele não se desloca por *entre*, pelo *meio* das palavras, ele *mede e opera vindo de fora*²²⁶, situa-se num *não-lugar*, o da *geometria transcendental*, termo utilizado de forma precisa por Michel Serres:

“(…) existe um nós transcendental que tem como objeto uma Terra transcendental, aquela que, na realidade, todas as geometrias e topologias da história, antiga ou futura, medem ou descrevem.” (Serres, 1997b: 264, 265)

Este *elemento semântico*, este “nós transcendental”, é o *consenso*, é o elemento agregador de maior generalização. Nele se descobre o *inacabamento* da representação. Esse inacabamento indicia de forma precisa a condição do *designer* pelo qual o termo *design* significa, simultaneamente, um processo determinado e o resultado determinado por esse processo. É o construir, edificar e identificar os *desígnios* onde, surpreendentemente, o seu *objeto* altera e determina, quer *objetos*, quer *sujeitos*, indiscriminadamente.

Marshall McLuhan foi dos primeiros a constatar o facto de que as tecnologias influenciam a *cognição* humana e que, por este facto, alteram a própria *conceção do que significa ser humano*²²⁷.

Podemos, então, considerar o *design* como uma atividade com *sentido duplo*. Por um lado como *produto* do *designer*, e por outro como *produtor* de novas formas de *cognição*. Reativo e ativo por direito próprio, o *objeto do* (ou de) *design* é em si mesmo *design*.

O ato criador é sempre criador de um *duplo*. Narciso fascinou-se pela sua própria imagem. Marshall McLuhan descortinou a ação inconsciente, sub-reptícia, de Narciso sobre si mesmo, tal como já referimos anteriormente. Descobriu neste

²²⁵ Outro exemplo desta forma mecânica de pensar a ontologia humana é descrita por Carlos Lineu (Carolus Linnaeus) (1707-1778) ao descrever o seu trabalho de classificação, como se operasse as suas distinções estando numa *oficina de sapateiro*: “(...) devo limitar-me como o sapateiro à sua bancada de trabalho e considerar o homem e o seu corpo como um naturalista que não consegue encontrar outro caráter que o distinga dos macacos se não o facto destes últimos terem um espaço vazio entre os caninos e os outros dentes” (Carlos Lineu *cit. em* Agamben, 2013: 40).

²²⁶ “Se fosse necessário definir o todo, fá-lo-íamos pela Relação. É que esta não é uma propriedade dos objetos, é sempre exterior aos seus termos. Ela é igualmente inseparável do aberto, e apresenta uma existência espiritual ou mental. As relações não pertencem aos objetos, mas ao todo, na condição de não o confundir com um conjunto fechado de objetos” (Deleuze, 2004: 22).

²²⁷ Como já por nós referido no subcapítulo “Do encantamento visual ao somático *desantropomorfizado*”: “(...) [a] nossa tecnologia eléctrica tem consequências para nossas percepções e hábitos de ação mais comuns (...). Elas (...) afectam nosso mais comum senso de vida, o qual cria os vértices e as matrizes de pensamento e ação” (McLuhan, 1972: 57).

fenómeno a metáfora da evidente envolvimento da tecnologia na cognição humana, e na própria definição de *ser humano*.

As *próteses humanas* recriam o próprio ser humano fora dele. A tentativa de duplicação está profundamente implicada no pensamento moderno do *design como projeto*. O *futuro duplicado* foi confundido com um *futuro criado*. Esta é a ilusão do auto-endeusamento do *cogito ergo sum* cartesiano²²⁸, para o qual:

"A mente não é reflexo da natureza mas a sua fonte generativa e criativa"
(Lachterman, 1989: IX).

Michel Serres faz uma interpretação do clássico problema do *terceiro homem*²²⁹, identificando com precisão o desdobramento ilimitado da *imagem do Homem* e do seu solipsismo.

Da mesma forma que consideramos esta iteração ilimitada da imagem do Homem, podemos encontrar no *design* de um objeto, no seu *uso*, no seu *destino*, no seu *fim*, etc., uma dada *origem*, uma dada *autoria*, um determinado *início*, etc., tal como, no *desígnio* humano a origem, a autoria, o início, etc. especificam um fim, um destino, um uso, etc.

Assim, a *ilimitada iteração* no problema do *terceiro homem* é aqui uma *solução* fundamentadora de um sujeito sempre em movimento, no sentido do *infinito*, independentemente do que se atribuir ao seu significado.

Justifica-se desta forma o porquê da "*mathesis universalis* cartesiana" requerer:

"(...) uma vontade infinita, se não mesmo um intelecto infinito, assegurando a passagem da resolução de problemas à *l'infini*" (*Ibidem*: X).

E que Nietzsche aponte para uma iniciativa humana de *salvação artificial*:

²²⁸ "Na leitura da modernidade (...) ser 'moderno', no seu sentido mais exato e exaltante, é ser levado por esta trajetória desde a construção matemática (no seu sentido técnico preciso) ao auto-endeusamento" (Lachterman, 1989: IX).

²²⁹ No subcapítulo "A verdade como conformidade" utilizaremos esta importante e crucial interpretação que Michel Serres faz do significado do problema, clássico na filosofia, do *terceiro homem*. Deixamo-lo no entanto também aqui de forma a facilitar a compreensão do texto: "(...) para o pensar, diz Platão, é preciso conceber, num outro mundo totalmente separado deste, uma ideia de homem ou o homem ideal. Aquele participa deste. Como conceber os dois, o teórico e o abstrato em conjunto, responde Aristóteles, sem formar a ideia abstrata de um terceiro, na qual participarão? E como, mais uma vez, conceber os três, o homem deste mundo, o da primeira teoria e o segundo da segunda, sem um quarto que... este argumento ao infinito, dito do terceiro homem, bem longe de criticar ou destruir o lugar abstrato inteligível das ideias ou das formas, contribui para o descrever e fundamentar (...). O abstrato jaz no fundo desse abismo, infinitamente longínquo, mas infinitamente próximo" (Serres, 1995: 107).

“A nossa salvação assenta, não em conhecer, mas em criar!” (Friedrich Nietzsche *cit. em* Lachterman, 1989: XII)

A crítica de Lachterman à modernidade²³⁰ leva-o a observar uma nova crença – *moderna* – no *momento presente*, numa *eterna atualidade*, de tal modo que a própria ideia de *progresso*, em analogia com o *crescimento* de um ser vivo, problematiza uma finitude que não se admite como suficiente para os anseios de um modernismo radical:

“A ‘Modernidade’ apesar de particular nesta empreitada genérica de periodização, não se considera a si mesma como uma instância específica entre muitas, mas como a *única*, por ser o período histórico consumado. (...) num duplo sentido: como o período ‘final’ que envolve num fechamento permanente todas as anteriores épocas expondo as imperfeições destas, considerando-se como um período sem fim temporal. O seu fim imanente ou *telos*, é infinito. Por isso, a imagem de crescimento da infância histórica até à história adulta, muitas vezes figurando na retórica inicial dos modernos tem de ser abandonada assim que aqueles que a usavam se lembraram que o desenvolvimento para adulto é naturalmente seguido pela insanidade e a morte.

(...)

Ser moderno significa agora: pertencer ou possuir uma parte de um *projeto*, uma empresa *projetando-se* a si mesma por antecipação num futuro sem limites. (...) mede-se qualquer presente pela sua atenção ao futuro, por mais negros que sejam os detalhes ou o *design* deste último” (Lachterman, 1989: 2).

Podemos dizer que o *modo de ser moderno*, tal como Lachterman o descreve, implica uma *relação eterna* com o passado no sentido de o negar, de o querer ultrapassar, de querer crescer, qual *Torre de Babel...*, projetando-se numa

“(...) crença de que se tem recursos necessários para fazer o futuro com o passado, ou, mais precisamente, garantir que nada irá verificar (ou mesmo, retardar prolongadamente) a expansão progressiva do poder”. (*Ibidem*: 6)

²³⁰ Irene Borges-Duarte, na nota 24 da página 52 do seu livro *Arte e Técnica em Heidegger*, também refere esta crítica ao processo do modernismo ocidental em Heidegger, como um destino que culmina : “(...) ao dar como verdade do ser humano o seu poder de criar, intrinsecamente inquietante, na medida em que criar significa *fazer-violência*, provocar o emergir do ser, Heidegger situa na própria origem a *ambivalência ontológica*, o ser e o caráter mortal dos humanos. A desresponsabilização ética do homem, pela sua imersão num destino que o transe e transcende, pode nesse sentido ser interpretada como uma aceitação implícita da inelutabilidade trágica do processo histórico do Ocidente, que vê culminar na realidade alemã” (Borges-Duarte, 2014: 52).

Este poder, enganador ou não, do humano em se projetar, desvela que

“(...) a projeção é em si mesma sustentada pelo trabalho da construção.”
(*Ibidem*)

Narciso projeta no seu reflexo o seu fascínio e curiosidade. O *novo* aparece aí como enganadoramente o *mesmo*. O tempo fará Narciso num único momento: a *plena satisfação* daquele que *não é*, porque nele não existe *movimento*.

Bragança de Miranda²³¹ também refere este duplo construído:

“O mais metafísico e o mais concreto balançam em torno desses eixos frágeis, verdadeiros bastões com que tateamos o mundo e que não passam de utensílios do mundo. Tão mais potentes porque são duplos, apontando numa dupla direção, que são outras trajetórias dentro da ‘via de sentido obrigatório’ que o mundo é” (Bragança de Miranda, 2006: 11).

O *dever* é sempre incerto, a incerteza faz parte da sua definição, ou antes, da sua *indefinição* ou abertura. A pergunta que se faz – mais em forma de *oração* do que dialética – é, sabemo-lo de antemão, para uma resposta outra que não a que lhe responde. A realidade pergunta de novo à pergunta mal engendrada²³².

O *design* cria um *dever provisório* que, por sua vez, se duplica e fornece ao *designer* o *duplo* desse *dever*. Uma vez este reflexo é satisfatório, outras não. O perigo não *está* na satisfação mas, precisamente no *engano* que é sempre uma constatação, uma evidência *a posteriori*. Mas, também o engano é *preciosíssimo*, pois implica a sobrevivência do *designer*, a sua ultrapassagem da experiência que o enganou²³³. O duplo só se descobre quando já não o é. Descortina-se, assim, que a atividade do *designer* é objetivamente incerta, opera num campo

²³¹ Bragança de Miranda, J. A. (2006) *Queda sem fim seguido de Descida ao Maelström, de Edgar Allan Poe*. Lisboa: Nova Vega.

²³² Eis a explicação da frase de entrada deste subcapítulo: “A pergunta, o deter-se interrogante ante a livre doação do ser sem figura, é um rogar, quase uma oração. Não, decerto, à maneira da religiosidade tradicional do Ocidente, mas antes mais próximo do que Georges Braque soube entender quando dedicou a Heidegger uma litografia com as palavras ‘O eco responde ao eco. Tudo se repercute’” (Borges-Duarte, 2014: 226).

²³³ Bragança de Miranda salienta, em relação ao protagonista, ao pescador do conto *Queda sem fim seguido de Descida ao Maelström, de Edgar Allan Poe*: “Se calhar o ter recobrado a fala é a grande lição do pescador, e não a sua heroicidade (...).

Não é, portanto, por heroicidade que o pescador sobreviveu. (...) A visão é a primeira a desaparecer na indistinção provocada pelo terror, e depois dela vem a mudez. Recobrar uma e outra não pode ser seguir a via anterior” (Bragança de Miranda, 2006: 37). A experiência enganou o irmão do protagonista da história que, por não querer abandonar o barco, onde se sentia mais seguro, foi sugado para dentro do vórtice gigantesco. Pelo contrário, o sobrevivente salvou-se porque se atirou ao mar (ao desconhecido) preso a uma barrica que era um flutuador mais leve, de tal modo que: “A via seguida pelo sobrevivente joga coma a fragmentação, o ruído e a velocidade enquanto ‘língua’ inumana do vórtice que é preciso aceitar apesar de incompreensível” (Bragança de Miranda, 2006: 41).

incerto. Não sabe o que faz?²³⁴ A responsabilidade tem de ser partilhada com o próprio mundo²³⁵.

2.5.5.4. O *design* é mediação e está no meio: entre o desejo e a esperança

Podemos agora considerar o *design* como uma atividade *mediadora* e simultaneamente uma atividade simbólica *mediada* por *representações*:

"A representação introduz na experiência o afastamento e produz novo absolutismo, resultante de novo trabalho, técnico. Da transformação das coisas em signos, dos objetos em signos, passa à produção de objetos, de coisas, a partir de signos" (Domingues, 2010: 70).

Vilém Flusser ainda descobre algo mais na etimologia das palavras para a possível definição do *modo de ser* da *realidade do projeto*:

"As palavras 'sujeito' e 'objeto', se consideradas etimologicamente no sentido da 'língua pura', não deveriam dar margem a muita confusão. 'Sujeito' é aquilo que está no fundo do projeto (*sub-jectum*). 'Objeto' é aquilo que obsta o projeto (*ob-jectum*)" (Flusser, 2012: 63).

Aqui o *objeto* é reconfigurado como um *obstáculo*. Paradoxo do sujeito, o *intransponível* e o *desejado* andam sempre aparelhados: quando um é ultrapassado o outro desaparece. Toda a definição que considera o espaço do

²³⁴ Michel Serres refere a invenção da *Bomba Atômica* como exemplo paradigmático da violência que o conhecimento científico aplicado pode implicar. De tal modo que: "Pagamos a ilusão do progresso, sobretudo a de não ter arcaísmos a perseguir-nos; infelizmente não é bem assim, o arcaísmo está sempre presente e a ciência não o elimina. Agora estamos em perigo porque a cultura, que tinha como função digerir lentamente esses arcaísmos, corre o risco de ser destruída por uma ciência desprovida dessa função. (...) A ciência tem todos os poderes, todo o saber, toda a razão, mas também todos os direitos, claro, toda a plausibilidade ou legitimidade, de certo, mas ao mesmo tempo todos os problemas e terá em breve todas as responsabilidades. Eis de súbito um tempo curiosamente dobrado, porque repentinamente tudo se concentra num dado lugar" (Serres, M.; 1996: 123, 124).

Elias Canetti também refere a "bomba" como a representante do poder de autodestruição: "Todo o terror de um poder sobrenatural que vem para punir e destruir a humanidade tem agora a ele acoplado a ideia de 'bomba', e isto é algo que um único indivíduo pode manipular. Está nas suas mãos. Um governante terreno pode agora desencadear a destruição, superando todas as pragas com que Deus visitou os Egípcios. O Homem roubou o seu próprio Deus. Ele destruiu-O levando consigo o Seu arsenal de destruição e terror" (Canetti, 1962: 468).

²³⁵ A propósito da *incerteza* da ação, Jacques Lacan (1901-1981) terá enfatizado a dúvida dos efeitos da ação psicanalítica mesmo utilizando a abordagem, que ele acreditava lhe daria um maior distanciamento, da formalização matemática na interpretação e tomada de decisão da sua prática clínica. Se os elementos base da leitura do inconsciente são os *matemas* ("átomos de conhecimento" que unem *fonemas* – átomos fonéticos da linguística, com *mitemas* – partes pertencentes aos mitos), ainda assim os riscos são muitos, não só clínicos, mas mesmo políticos. (Glowinski *et. al.*, 2001: 111) Como ser isento? "Se o único ensinamento valioso é aquele que pode ser transcrito num *matema*, então, o papel do professor é reduzido ao máximo: transmitir uma elaboração sem ter nada a ver com isso." (*Ibidem*) Esta resposta paradoxal tem inerente, acreditamos, esta caráter localizado do sujeito que não pode controlar todas as consequências dos seus atos. Mesmo utilizando as melhores ferramentas de isenção ao seu dispor a expressão ainda assim persiste, bem como as suas consequências.

possível e da *liberdade*, como Heidegger o identificou brilhantemente²³⁶, se utiliza da negação: *intransponível* (*não* transponível), mas também, *ilimitado* (*não* limitado), ou mesmo *infinito* (*não* finito), ou seja, *transcendental*.

A origem da repetição pode assim ser atribuída ao *desejo* e à falta dele, à *vontade* e à *sujeição*. A *representação da repetição* é esclarecida por Gilles Deleuze:

“(…) há sempre repetição em função daquilo que não se é e daquilo que não se tem. (...) As forças que asseguram a repetição, isto é, a multiplicidade das coisas para um conceito que é absolutamente o mesmo, só podem ser determinadas negativamente na representação” (Deleuze; 2000: 431).

Podemos assim dizer que a *completude* faz desaparecer o *objeto como objetivo* (ou seja como desejo). Jean Baudrillard, neste campo, faz uma observação tão imprevisível quanto clarificadora:

“(…) o objeto único é precisamente apenas o termo final em que se resume toda a espécie, o termo privilegiado de todo um paradigma (virtual, encoberto, subentendido, pouco importa) que em suma é o emblema da série.

La Bruyère, nos seus retratos em que ilustra a curiosidade como paixão, descreve-nos um colecionador de gravuras: ‘Tenho, diz ele, uma grande mágoa que me obrigará a renunciar às gravuras pelo resto de meus dias: possuo tudo de Collot, excepto um, que, na verdade, não é uma das melhores obras. Ao contrário, é uma das menores, mas que me completaria Callot. Trabalho há vinte anos para recuperar esta gravura e começo a perder as esperanças de vir a possuí-la: é muito duro!’ Sente-se aqui com uma evidência aritmética a equivalência vivida entre toda a série menos um e o seu último termo ausente. (...) Trata-se de um objeto único, determinado por sua posição final e dando assim a ilusão de uma finalidade particular. (...) não cessou de atingir a qualidade pela quantidade (...). É aí que se pode falar de simbolismo do objeto, no sentido etimológico (*symbolein*) quando se resume uma cadeia de significações em um só de seus termos. O objeto é símbolo, não de qualquer instância ou valor exterior

²³⁶ Como analisado anteriormente na: “Definição de *modo de ser geométrico*”.

mas antes de tudo, da série completa de objetos da qual é o termo (ao mesmo tempo que da pessoa da qual é o objeto)” (Baudrillard, 1989: 99, 100).

A sequência completa, o fechamento do círculo, o cumprimento do objetivo (desejo) é, sempre, o *eterno retorno do mesmo*. Todos estes processos se parecem com a base mecânica que é a *roda dentada*, que repete a mesma operação vezes sem conta, produzindo *igualmente* a mesma atribuição, neutralizando-a, destituindo-a de *raridade* ou *nobreza*, de uma origem, ou seja, de *significado* ou *valor*²³⁷.

Das primeiras prensas mecânicas, e dos caracteres tipográficos de chumbo de Gutenberg, aos teares mecânicos da Inglaterra oitocentista, foi renascendo o sentimento antigo da repetição das estações do ano agrário. Esperava-se, no final da *Idade Média*, o *fim do Mundo*, e, no entanto a Primavera voltou sempre a aparecer, mesmo durante os anos da *Peste Negra*²³⁸.

O *mundo como projeto* precisa da sua *roda dentada*, dos seus *elementos* reutilizáveis, dos seus pré-requisitos, dos seus *a priori*, como Kant bem o sabia e definiu de forma enganadoramente perentória²³⁹.

O processo deste *mundo projetual* como um *estaleiro eterno* já foi descrito de forma precisa e eloquente pela narrativa bíblica da Torre de Babel²⁴⁰. Aí se descobre uma personagem coletiva, numa história eternamente inacabada, e

²³⁷ Espinosa encontrou uma solução para se resolver a si mesmo num espaço absolutamente racional, característico da radicalização de um espaço absolutamente causal. Ele descortinou a sua condição local e limitada descodificando-a como forma de liberdade tática. O seu raciocínio, no *Tratado sobre a reforma do entendimento*, considera a impossibilidade de encontrar uma origem causal absoluta para os *feitos dos homens* como um indício de que o *homem moderno cartesiano* (embora não utilizando estes termos) não é totalmente possuidor do controlo do seu próprio destino. Não sabendo a origem, não sabe o sentido mais profundo da sequência: “Sabido qual o Conhecimento que nos é necessário, vejamos a Via e o Método pelo qual conheçamos por tal conhecimento as coisas que é necessário conhecer. Para que isto se faça, temos de considerar primeiramente que não se procederá aqui a uma investigação até ao infinito. Quer dizer, para se encontrar o método ótimo de investigar a verdade, não é necessário outro método para investigar o método de investigar a verdade; e para procurar este segundo método não é forçoso um terceiro; e assim até ao infinito; pois, dessa maneira, nunca se alcançaria o conhecimento da verdade e mesmo um conhecimento qualquer. Acontece aqui o mesmo que ocorre com os instrumentos materiais onde seria legítimo argumentar do mesmo modo. Para formar o ferro temos necessidade de um martelo e, para ter um martelo, é necessário fazê-lo. Para isso precisamos de outro martelo e de outros instrumentos, para cuja posse são necessários outros instrumentos; e assim ao infinito. No entanto, por esta maneira, seria vão que alguém se esforçasse em demonstrar que os homens não têm poder algum para forjar o ferro” (Espinosa, 1971: 38, 39). Aqui é apresentada de outra forma, aquilo a que Heidegger se referia como *liberdade*, ou seja o *fundamento do fundamento*, de que falaremos com mais pormenor no subcapítulo “*A verdade é a carta*: autonomia local na *Ética* de Espinosa”. Espinosa tem, por isso, plena noção de *estar no meio*, da sua situação *tática* e não absoluta.

²³⁸ A Peste Negra aconteceu com maior intensidade em meados do século XIV, tendo nesta altura, por causa desta doença, morrido milhões de pessoas por toda a Europa.

²³⁹ Falaremos mais à frente nesta tese da questão da verdade em Kant no subcapítulo “A verdade como conformidade”.

²⁴⁰ Zumthor, P. (1998) *Babel ou O Inacabamento, Uma reflexão sobre o mito de Babel*. Lisboa: Editorial Bizâncio
Referiremos de novo a questão da *Torre de Babel* na nossa análise à *Semântica da Matéria*, no subcapítulo “A Torre de Papel”.

eternamente redescoberta²⁴¹, onde a elevação sustentada no entendimento sucumbe “a um perpétuo recomeço” (Zumthor, 1998: 46).

A necessidade dum *sentido teleológico renovado* tornou-se imprescindível com a modernidade nascente. O *progresso*, como sentido necessariamente *em crescendo* do conhecimento científico, necessitava dos ciclos repetitivos da produção, mas, ainda mais, de uma *representação do futuro* que augurasse *esperança*.

É por este processo, em forma de *Torre de Babel*, que Buckminster Fuller²⁴² (1895-1983) descreve o caminho da humanidade, numa *cadeia ininterrupta* de sentido ascendente, da *Terra à Lua*:

“Em três quartos dos bilhões de noites que os humanos passaram a bordo do planeta Terra, a Lua foi o seu companheiro noturno mais íntimo. Por milhões de anos os humanos assumiram como óbvio que ninguém tocaria realmente na Lua. Aqueles que não achavam isso óbvio eram, obviamente, lunáticos – que ‘andavam na Lua’.

(...)

Existiam, obviamente as primeiras coisas a ser feitas, a ser alcançadas – as segundas coisas antes das terceiras e 7308 coisas antes das 7309 coisas. Algumas demorariam mais do que outras. Haveria um padrão de ‘start-ups’ e de ‘lead-ins’ de diferentes durações temporais. Este complexo padrão (...) seria conhecido por ‘the critical path’. O caminho crítico da generalidade da história da evolução tecnológica humana envolvia dois milhões de coisas que deveriam ser feitas antes do primeiro lançamento na primeira viagem Terra- Lua, de ir e voltar.

Felizmente, os primeiros humanos, não tendo nenhum conhecimento de que o que estavam a fazer levaria algum dia a que os humanos visitassem com segurança a Lua, já tinham efetuado um milhão dessa tarefas essenciais

²⁴¹ “Babel possui (...) uma dupla existência: a sua história foi dita, mas ela não cessa de se fazer. (...) Ela filia-se no símbolo, se admitirmos que este nunca é totalmente decifrável, nem jamais inteiramente transcrevível no nosso código – pois fica sempre um resto.

Um tal inacabamento do sentido confere a este último, ao mesmo tempo que uma fragilidade relativa e uma fugacidade aparente, muita plasticidade: oferece-a aos questionamentos de cada nova geração... no caso de esta sentir a necessidade de remontar à fonte! (...) A narrativa babeliana só conhece uma personagem coletiva e sem nome” (Zumthor, 1998: 16).

²⁴² Buckminster Fuller, R. (1981) *Critical Path*. Nova Iorque: St. Martin's Press.

antes que o Presidente Kennedy alocasse os fundos federais necessários para alcançar o outro milhão” (Buckminster Fuller, 1981: xviii, xix).

Vívida descrição de um processo tecnológico ou da atuação de uma *máquina abstrata deleuziana*²⁴³. Aqui, nenhum fator essencial foi deixado de fora: a origem a-histórica da *presença lunar*, a *naturalidade*, indício da inevitabilidade do *primeiro milhão de passos* do conhecimento necessário. A presença essencial de uma *causa política* alimentada por um *mito ancestral*. E, por fim, a glorificação do poder numa determinada conjuntura.

Depois, chegou-se à Lua. Facto que *a* modificou (à Lua) permanentemente. Não como satélite do planeta Terra mas no que há de mais profundo num signo, a sua transcendência ou imanência, enfim, a sua *presença*, ou antes, a sua *incompletude*. Fechou-se um ciclo, *morreu um rei, longa vida ao rei!*

Maria Zambrano, respeitando a tradição oriunda de Kant, inspirada pela sensibilidade de Bergson, denomina este signo – cuja Lua foi um poderoso significante – por *esperança*:

“A esperança não é um simples alentar, tem os seus eclipses, as suas quedas, as suas exaltações, a sua momentânea submersão, a sua ressurreição” (Zambrano, 2003: 37).

O *desejo* e a *esperança* perfazem as duas forças maiores no sujeito moderno. Se o primeiro é a causa da incompletude do sujeito localmente, num *plano virtual*, a segunda é uma projeção no futuro, num *plano transcendental*. Veremos mais à frente que estes dois fluxos confluem na definição do *Ser Humano*²⁴⁴. Aqui, para a definição possível de *design* é importante salientar a ubiquidade destes dois elementos: o *design* opera precisamente neste domínio, entre a virtualidade do *desejo* e a transcendência da *esperança*, num iterar ilimitado e incompleto...

²⁴³ “Cada máquina abstrata é um conjunto consolidado de matérias-função (*phylum* e *diagrama*). Isto se vê claramente num ‘plano’ tecnológico: um tal plano não é composto simplesmente por substâncias formadas, alumínio, plástico, fio elétrico, etc., nem por formas organizadoras, programa, protótipos, etc. mas por um conjunto de matérias não formadas que só apresentam graus de intensidade (resistência, condutibilidade, aquecimento, estiramento, velocidade ou retardamento, indução, transdução...), e funções diagramáticas que só apresentam equações diferenciais ou, mais geralmente, ‘tensores’” (Deleuze & Guattari, 1997: 227).

²⁴⁴ No subcapítulo “O Homem entre a espera d’aqui e a carta d’além” no capítulo da *Semântica da Matéria*.

2.5.5.5. O valor é a matéria prima do projeto, mas o não atribuído é a matéria prima do design: a incerteza

“A surpresa apaga-se no reino da certeza, oculta-se clandestina” (Borges-Duarte, 2014: 152).

O *não atribuído* é aquilo que pode ser *semanticamente transformado* de forma mais ampla. É o contingente. É tudo aquilo que não está ainda na *pólis*, na trama reticular da organização civilizacional da cidade. Nem sequer é o invisível, é tudo aquilo que não pode ser referido. É o *não dito*, mas também o *não pensado*. Enfim, é tudo aquilo que ainda não passou pelo crivo do *design*. A *matéria do design* é aquilo que não tem – ainda – *valor acrescentado*.

Desta forma, o *design* desempenha um papel fundamental numa determinada *realidade fundando* a atribuição do real. Aqui, tudo o que é real tem um *desígnio*. No *mundo do design* o real é o referido, o dito, o visível, o funcional, o desejado, em suma, o *significativo*. A sua *função* é transformar o não referido em referência, o não dito em ditame, o inútil em funcional, o invisível em visível, o menos valioso em mais valioso, o *nada* em *tudo o resto*. Enfim, é o *mundo do desqualificado* que se traz à superfície.

Em verdade, a *força semântica* que propicia a presença do *design* como atividade e como significado é, ela própria, constituída pelos *valores sociais em presença*. Esta constatação não é particular da atividade do *design*, mas de qualquer atividade que nasça num *meio social*. Friedrich Hegel (1770-1831) tinha particular sensibilidade para este facto:

“Como pensamento do mundo, ela [a filosofia] só aparece no tempo depois de a realidade ter completado o seu processo de formação e de ter ficado pronta” (Hegel *cit. em* Barata-Moura, 1990: 127).

Mas este espaço do *pensamento construído sem que o construtor disso se aperceba*, é precisamente o espaço tecnológico que McLuhan descreveu. Hegel pertence ao processo que estava (está?) a acontecer. Ele pertence à *Pré-*

revolução Industrial, como é evidente na continuidade que dá a Descartes e a Kant.

O *horizonte do design* pode desta forma ser descrito como o mundo dos elementos *a designar*. O mundo daqueles elementos que contêm em si mesmos a geração potencial do seu crescimento, mesmo, e principalmente, se a solução, definição ou causa, não se apresentam *imediatas*, mas onde a *atenção* e o *desejo* estão *em presença*.

O *designer* atenta a todo o campo de possibilidades, quer de questionar, quer de resolver, quer de projetar, ou construir, *problemas*. Ele *age* no campo de possibilidades que lhe foi disponibilizado, e sobre os problemas que se lhe apresentam, como acontecimentos ou acidentes, mas, sempre, surpreendendo-se²⁴⁵. Fora do espaço de previsão que é o do *mundo como projeto*, o *designer* é tanto um *criador* quanto um *improvisador* apetrechado com um determinado conjunto de *ferramentas conceptuais* que o podem tanto ajudar como comprometer.

Procurar ou encontrar, criar ou reproduzir, só se distinguem no momento presente, *em ato*, pois a *criação* tem origem na mesma realidade que a *reprodução*, ambas podem mudar rapidamente de estatuto dependendo da abrangência de significado do que é *especificado*.

Mario Moura²⁴⁶, por exemplo, propõe o *redesign* do próprio *design*, aparentemente não saindo com intencionalidade do plano inferencial a que já Aristóteles recorria para *iterar atributos* ilimitadamente. Desta forma ele consegue polemizar o conceito de *design* e a sua possível *neutralidade* social e política, sem, no entanto, lhe descortinar uma possível definição:

“Seria tentador propor um rebranding do design, que o afastasse das suas conotações mercantis, mas seria talvez mais interessante um debranding do design. Seria possível então, finalmente, pensar o design como um modo de intervenção pública, que conseguisse colocar a ênfase do seu discurso tanto no Cliente, como no Público” (Moura, 2008: 26).

²⁴⁵ “O problema, como objeto da Ideia, encontra-se do lado dos acontecimentos, das afecções, dos acidentes, mais que do lado da essência teorematizada” (Deleuze, 2000: 311).

²⁴⁶ Moura, M. (2008) *Design em tempos de crise*. Porto: Braço de Ferro.

Talvez que o indício da não neutralidade política do *design* como atividade, que Mário Moura discrimina entre “liberais” e “de esquerda”²⁴⁷, seja o *elemento semântico* pertinente que abre a possibilidade doutros *modos de ser* exteriores à *pólis*, ou seja, exteriores à polémica.

Sendo politicamente afirmativo, o *design* abre a possibilidade de atentarmos à política, e de olharmos de *dentro para fora* para uma dado sistema de representação socioeconómico, e descortinar a influência dos diferentes poderes sociais sub-reptícios que enformam a sua produção, expressão e definição²⁴⁸.

Mas, sabendo dessa sua característica implícita, podemos, também, considerar a *ontologia da representação política* em si mesma sob o ponto de vista do *design*. Olhando desta forma podemos observar, tal como o *nómada* que olhava para *Babel*, de *fora para dentro*. A partir deste *não lugar* (não atribuído) descobrimos a *grelha hipodâmica* da civilização ocidental como indício *construtivo* da própria génese da prática *política* da *cultura humana*²⁴⁹.

A *política* nasceu dentro da *cidade*, por de trás dos muros protetores do caos da *natureza*, mas com a constante ameaça do *caos político*. Mas estar *dentro* da cidade implica a eterna presença do *fora*, espacial ou temporal, que é *distraidamente esquecido* ou *intencionalmente representado* de acordo com interesses, vontades ou mesmo pulsões não controladas. Este interior indicia a *presença* de uma entidade para onde se lança tudo o que não tem atribuição, como se se *lançasse o lixo para debaixo do tapete*, fazendo sempre da *natureza* o *local problemático da representação civilizacional*.

Ao considerarmos o *design* como uma atividade imbuída de um *sentido político*, implicamo-lo, simultaneamente, como *modo de ser tecnológico e narcísico*. Já nos referimos anteriormente a esta *parceria cognitiva* entre o *ponto de vista*

²⁴⁷ “(...) muitos designers, não necessariamente de direita, acreditam que o design deve evitar a política de todo – essencialmente a velha ideia modernista da neutralidade do design. (...) se os partidários do design neutro veem o conjunto dos designers como uma profissão, os partidários do design político, pelo contrário, veem-no como um *público*. A divisão corresponde, em muitos aspetos à oposição entre a direita neo-liberal e a esquerda liberal. No primeiro caso, deixou de se acreditar na capacidade da esfera pública resolver os problemas da sociedade, preferindo acreditar em soluções privadas de natureza económica ou tecnológica, enquanto no segundo, ainda se acredita num debate público – ou seja, político – como solução para esses problemas. (...) atualmente, a própria ideia do design ter um discurso público é de esquerda” (Moura, 2008: 36).

²⁴⁸ Já referimos anteriormente o ponto de vista analítico de Pierre Bourdieu sobre este tópico.

²⁴⁹ “No momento em que as ciências do homem começam a delinear os contornos da sua *facies*, os *enfants sauvages*, que aparecem cada vez mais frequentemente nos limites das cidades da Europa, são os mensageiros da inumanidade do homem, as testemunhas da sua fragilidade e da falta de um rosto próprio” (Agamben, 2013: 49).

socioeconómico e o *ponto de vista* técnico-cognitivo²⁵⁰. É também este o sentido que Bernard Stiegler quer dar aos seus termos: *pró-tese*, *pró-teticidade* e *pró-posição*²⁵¹. São os termos identificadores do que *já lá está*: do sentido teleológico (o conhecimento da mortalidade inevitável, e do passado, por exemplo); do *de-feito*, e, respetivamente, da perfeição; etc.

Ao colocarmos à definição de *design* o problema mais vasto da *definição de desígnio humano* – a presença do seu *duplo narcísico* – descobrimos a *presença* de um novo *elemento semântico* extremamente perturbador: a natureza, *physis* ou matéria. Este é o *elemento de maior plasticidade semântica* que uma representação de mundo possível, ou *designado*, pode tornar presente no contexto do humano²⁵².

Não por acaso, Josep Muntañola²⁵³ descobre o *melhor design* nas

“(...) atividades extremas (...) [estas] são mais inteligentes e mais interessantes que outras situações mais ‘equilibradas’ que obtêm somente a mediocridade causal ou axiomática” (Muntañola, 1978: 28).

As *situações extremas* (tais como guerras e cataclismos) levam o ser humano social a desapegar-se das contingências políticas mais próximas da *retórica*. As *situações extremas* trazem ao de cima os problemas ontológicos, os valores, a ética no imediato da ação. Em verdade, acontece aqui a *política* no seu sentido visceral, mas também a *religião* no seu sentido mais profundo.

Os mitos são muitas vezes lembranças extremas respondendo mais a pulsões²⁵⁴ do que a factos. Talvez por isso ninguém tenha acreditado na experiência do

²⁵⁰ Já analisámos, mais atrás nesta tese, a possibilidade dos pontos de vista de Marshall McLuhan e dos neo-marxistas se poderem complementar num ponto de vista mais rico, no subcapítulo “*Facto* social vs *processo* cognitivo”.

²⁵¹ “Pró-tese significa ‘colocado-lá-em-frente.’ Pró-teticidade é o ser já-lá do mundo, e também, conseqüentemente, o ser já lá do passado. Pró-tese pode ser traduzido literalmente como pró-posição. Uma prótese é o que está proposto, colocado na frente, com antecedência; técnica é o que é colocado diante de nós [la technique est ce qui nous est proposé] (num conhecimento originário, uma *mathesis* que nos ‘pro-põe’ coisas). O conhecimento da mortalidade é conhecimento de pró-posição, mas através destes tipos de conhecimento que são *tekhnai*; de uma maneira profunda e diversificada, é o conhecimento de um ‘primordial’ de-feito: o de-feito da qualidade, de ter que ser, o destino como predestinação. A pró-posição ou tecnicidade convoca o tempo. No mito protagoriano, Hermes e Hermeneia procedem a partir de Prometeu. Também é conhecimento político, a hermenêutica e o conhecimento hermético de *aido* e *dike*, ‘vergonha’ ou ‘honra’ e ‘justiça’ ou ‘lei’ [droit], um conhecimento que é comum a todos, ao contrário das formas especializadas de conhecimento, o *tekhnai*: o conhecimento de um de-feito que, neste contexto, não é a consciência moral, mas a natureza política do cidadão” (Stiegler, 1998:236).

²⁵² Também falaremos deste elemento semântico no próximo capítulo intitulado: “A Matéria como ideia”.

²⁵³ Muntañola, J. (1978) *Topos y Logos*, Kairós: Barcelona.

²⁵⁴ “Termo criado em França, em 1625, derivado do latim *pulsio*, para designar o ato de impulsionar.

Empregue por Sigmund Freud a partir de 1905, tornou-se um grande conceito da doutrina psicanalítica, definido como a carga energética que se encontra na origem da atividade do organismo e do funcionamento psíquico inconsciente do homem” (Roudinesco & Plon; 2000: 619, 620).

marinheiro no conto de Edgar Allan Poe, *Descida ao Maelström*²⁵⁵. Bragança de Miranda analisa-o²⁵⁶, e nele descobre e descreve a relação do humano civilizado com a *physis*, a natureza *quase* incognoscível, *quase* inconcebível, do abismo, do vórtice e da queda.

O que é assustador, enigmático e fascinante, não é propriamente a *escala* do grande vórtice que engole a embarcação do marinheiro, mas a *indiferença da natureza* perante este facto:

“Que as metáforas de Poe sejam todas retiradas da ‘natureza’ não é casual, pois o *nihilismo* tem na *physis* a sua face exterior. A neutralidade da ‘natureza’ é, num sentido ainda enigmático, inumana. Que em Auschwitz as paredes não se rebelassem, que o gás não se ‘arrependesse’, é o escândalo do silêncio de Deus, mas também uma falha no humano” (Bragança de Miranda, 2006: 33).

A referência a Auschwitz é uma imagem expressiva do que falámos acima: a natureza entra pela *porta dos fundos*, o *Deus ausente* é idêntico à *física natural* na independência e indiferença em relação ao que acontece dentro da *polis*, dentro da civilização²⁵⁷. Por *dentro* e por *fora* da cidade, da *civilização*, o caos desgovernado e irracional irrompe das formas mais inesperadas e incompreensíveis. No reino da *absoluta incerteza* surge-nos uma forma mais absoluta de *esperança*. *Citemos a citação* que Bragança de Miranda faz de Edgar Allan Poe, na voz do marinheiro:

“Tendo afeito o meu espírito à perda completa da esperança, libertei-me de uma boa parte daquele terror que a princípio me fizera perder a compostura” (Edgar Allan Poe *cit. em* Bragança de Miranda, 2006: 38).

No desespero uma libertação. Eis um exemplo do momento *criativo* que Josep Muntañola refere. Na *Natividade* o parto é sempre doloroso. O saber parece ser uma atividade mais prazerosa, mesmo que o aprendiz esteja à beira do abismo:

²⁵⁵ “É interessante que a experiência do abismo seja fundamentalmente a de um pescador, i.e., um homem simples do povo, e não um ‘louco’, como ocorre na Gaia Ciência de Nietzsche. Contudo, tal como o louco de Nietzsche, ninguém acredita nele” (Bragança de Miranda, 2006: 36).

²⁵⁶ Bragança de Miranda, J. A. (2006) *Queda sem fim seguido de Descida ao Maelström, de Edgar Allan Poe*. Lisboa: Nova Vega.

²⁵⁷ “(...) o Deus ausente, indiferente às relações dos homens, tem o mesmo estatuto que a nuvem de átomos, no sentido em que as suas ações de solitário ou de pluralidade permanecem eternamente independentes do que faz correr os povos” (Serres, 1995: 115).

“O saber como diversão, em todos os sentidos da palavra... Do desespero vem a diversão e da diversão uma nova esperança. (...) Porque a esperança imemorial da tradição era baseada na ilusão de uma estabilidade perfeita, existente ou a existir. Agora, trata-se de uma esperança nova, propiciada por um saber formado pela instabilidade, pelo vórtice, pelo abismo” (Bragança de Miranda, 2006: 44).

A fronteira mais enigmática reflete-nos aquilo que somos. Procurando a esperança o marinheiro encontrou o desespero, liberto dela volta a encontrá-la.

O *design* trabalha aqui, na fronteira desenhada pela *incerteza*. Na sua maior intensidade (no desespero) poderá surgir o melhor dos *designs* possível. Mas mesmo isto é *incerto*...

Um jesuíta do século XVII, Athanasius Kircher, no seu tratado *Turris Babel*, concluía, suportado em cálculos precisos, a impossibilidade da construção da Torre:

“(...) avalia-se sem custo a superfície da base que deve possuir uma estrutura vertical com esta dimensão; obtém-se assim o volume ocupado pela totalidade do edifício. Conhece-se, por fim, o peso do pé cúbico de tijolos recoberto de betume. Resulta destes dados que a Torre acabada teria constituído para o nosso planeta uma carga de tal ordem que ele se despenharia fora do sistema solar, QED.” (Zumthor, 1998: 215).

Foi talvez a narrativa da Torre de Babel a primeira forma da humanidade querer atingir a Lua. Três séculos mais tarde, no século XX, os Estados Unidos da América levaram lá o primeiro homem, mas não construíram uma torre da mesma forma: deixaram de sustentar os tijolos numa argamassa tão pesada – no sentido newtoniano de peso e gravidade –, para, com a *leveza da luz* que sustentou a *Teoria da Relatividade*²⁵⁸, construírem a primeira bomba atômica.

²⁵⁸ Enquanto que para Newton o tempo possuía um carácter absoluto, para Einstein a *velocidade da luz* possuía um carácter absoluto. Se Newton identificou uma força invisível que *tudo cola* – a gravidade, Einstein identificou um fenómeno que *tudo afeta*, a velocidade da luz.

3. O problema da verdade

3.1. A verdade como existência

“É como se, estudante e professor, de igual modo, estivessem a ser convidados a considerar para si mesmos reencarnar no tempo aquilo que já tinha sido feito durante todo o tempo e por isso nunca pela primeira vez” (Lachterman, 1989: 121).

Já Platão (Sec. IV a.C.) implicava a verdade com a existência, mas esta verdade está “para além do que é próprio de si *vir a ser*” (Prigogine, 1997: 12). A existência, assim inalcançável, tem um carácter paradoxal, pois nem *é*, nem *será*, estranhamente porque *sempre foi*.

Não por acaso a eternidade é acima referida no passado, Ilya Prigogine defende que a verdade só é possível acompanhada dum *presença* existencial denominada “seta do tempo”, um *fluxo irreversível* que possibilita o sentido²⁵⁹.

Ainda assim, o problema da verdade não pode estar apenas numa *força*²⁶⁰ direcional que *diga* de onde se vem e para onde se vai.

De facto o *problema* da verdade platónica é a sua ambição de totalidade. O *problema*, aqui, está na *solução* apresentada para a verdade.

Esta *voracidade* simbólica parece radicar no pensamento moderno desde Descartes (1596-1650). A proposta cartesiana tem a força retórica de apelar à exaltação do ser que *lê*. Descartes dirige-se ao leitor criando um lugar em que ele (Descartes) e o leitor são *um só* (embora saibamos do artifício²⁶¹). Nas palavras

²⁵⁹ Prigogine, I.; col. Stengers, I. (1997) *The end of certainty: time, chaos, and the new laws of nature*, The Free Press: New York.

²⁶⁰ "A autoridade vem de fora à linguagem". (Bourdieu *cit. em* Martins, 2002: 98); "Aquilo que pertence ao fora é a força, porque ela é essencialmente relação com outras forças: é em si mesma inseparável do poder de afetar outras forças (espontaneidade) e de ser afetado por outras (recetividade)" (Deleuze, 2005: 136).

²⁶¹ "(...) o que há de peculiar na primeira pessoa é que o seu ponto de vista torna impercetível a distinção entre ser e aparência. Os meus estados mentais conscientes são aquilo que parecem ser e parecem ser aquilo que são: que outra coisa queremos dizer afinal, com 'consciência'? O conhecimento na primeira pessoa é notoriamente incapaz de sair da esfera da subjetividade e de formar o conceito de uma ordem objetivamente independente. É que o conceito de uma tal ordem é o conceito de uma divergência potencial entre ser e aparência" (Scruton, 2010: 52, 53).

de Merleau-Ponty, era “necessário, primeiro, idealizar o espaço, conceber esse ser perfeito no seu género, claro, manobrável e homogéneo” (2002: 41) de forma a “libertar o espaço” (*ibidem*). Mas o problema desse *espaço* era ele não ter “nenhuma espessura verdadeira” (*ibidem*).

Nasceu com Descartes o *lugar* do intelecto, a ideia de uma atividade intelectual potencialmente livre, autocontrolada e independente do mundo e da história (Verde, 2009: 14), apenas para se descobrir que essa liberdade acontece num *espaço sem espaço*, num tempo *intemporal*, num *cogito ergo sum* tautológico²⁶².

Mas o âmago do argumento cartesiano deixa transparecer uma intenção socializante de conciliação. Segundo Ilya Prigogine, glosando Stephen Toulmin, foi durante uma época de grande instabilidade política e de guerra, acalentada por dogmas religiosos entre católicos e protestantes que Descartes “começou a sua procura por um tipo diferente de certeza, que todos os humanos, independentemente da sua religião, pudessem partilhar” (Prigogine, 1997: 184, 185).

Identificamos, apoiados numa perspectiva histórica, o problema cartesiano da verdade, não como um problema existencial, mas como um problema de *consenso*, como o problema social do estabelecimento da verdade, que já não se aloja na sua possibilidade de *ser*, mas na possibilidade de *ser comum*.

Podemos agora voltar à argumentação platónica e descobrir nela a atividade da *pólis grega*²⁶³ e a confrontação entre Platão e os Sofistas.

A verdade como existência necessita de um fundamento, dum termo de validação que a *diga* como tal. Não seja ela, antes de tudo, uma *palavra*²⁶⁴.

²⁶² Para Wittgenstein “(...) não é possível isolar antecipadamente uma propriedade, como a tautologia para o Cálculo Proposicional clássico (...)” (Lourenço, 1986: 97).

²⁶³ No prefácio às obras de Platão *Timeu* e *Crítias*, Rudolfo Lopes diz o seguinte: “Ao agir como ordenador/organizador, [o demiurgo] assemelha-se bastante a um administrador ou, em última análise, a um político, se a sua tarefa pretende impor a ordem onde ela não existia; metaforicamente, transmuta a anarquia do caos em sociedade cósmica. A este respeito, a própria palavra *dêmiourgos* confirma essa orientação semântica, pois, noutros contextos, pode significar, precisamente, ‘magistrado’” (Platão, 2011: 42).

²⁶⁴ “O poder das palavras é apenas o poder delegado do porta-voz. A autoridade chega de fora à linguagem, esta apenas a representa, a manifesta, a simboliza” (Martins, 2002: 135).

3.2. A verdade como conformidade

“A universalidade da verdade brota da universalidade da relatividade, pela qual toda a coisa atual particular põe sobre o universo a obrigação de com ela se conformar” (Whitehead, 1987: 39).

Kant (1724-1804) estava convicto da sua própria dúvida em relação ao alcance da racionalidade humana, principalmente aquela fomentada na sua época, hoje denominada por *racionalismo*²⁶⁵. Sobre este aspeto, podemos fazer uma ponte segura entre ele e Wittgenstein²⁶⁶. No entanto a sua intenção não é muito diferente da de Descartes: ele queria ser consensual.

Se Descartes acompanhava Platão ao considerar a existência de um domínio não mediado de acesso à verdade, a *inteligibilidade pura* (Detlefsen, 2007: 252), Locke (1632-1704) atribuía a verdade, de forma precisamente oposta, à contingente *realidade sensível*. O primeiro acreditava num domínio eterno como *legislador* do real, o segundo atribuía à imediaticidade dos dados sensíveis o único veículo de *certificação* do real (*ibidem*). Em ambos à verdade é atribuída realidade. Ou se *alcança a realidade* pelas proposições ditas acerca *dela* através da *força da razão*²⁶⁷, e então estas proposições são *verdadeiras*. Ou se *alcança a verdade* pelas experiências feitas *até ela* através da *exaustão da experiência*, resultando, destas constatações, generalidades *reais*.

²⁶⁵ “Kant insistia em que a presunção humana de que a humanidade possuía verdades incondicionais acerca da realidade, especialmente quando fundamentada nas aparentemente absolutas e universais verdades da lógica formal, acabaria inevitavelmente em contradições e paradoxos conceptuais” (Shapiro, 2007: 78).

“Apesar de Kant tomar como ponto de partida a teoria clássica da verdade, que define a verdade como conformidade do conhecimento com o seu objeto, é da mesma forma claro que a filosofia kantiana – que de muitas maneiras se afasta significativamente da filosofia clássica – não pode ficar satisfeita com tal definição de verdade, implicando, como o faz, uma conceção pré-kantiana da relação entre sujeito e objeto. O objeto ao qual o conhecimento deve corresponder só pode ser um objeto da experiência possível, o que quer dizer que tal objeto é já ‘mediado’ pelas condições *a priori* (subjetivas) da sensibilidade. Para além disso, Kant estabelece como *conditio sine qua non*, como ‘condições negativas’ de qualquer verdade, um critério lógico que ele define como conformidade do conhecimento às leis gerais e formais do entendimento e da razão. O *conditio sine qua non* de qualquer verdade é, então, a conformidade do conhecimento consigo mesmo. A questão da conformidade do conhecimento com o ‘objeto’ somente aparece depois” (Zupančič, 2000: 65).

²⁶⁶ Segundo Juliet Floyd: “Kant insistia em que a humana presunção de que a humanidade possuía verdades incondicionais acerca da realidade, especialmente quando fundamentadas nas aparentemente absolutas e universais verdades da lógica formal, acabaria inevitavelmente por chegar a contradições e paradoxos conceptuais” (Floyd, 2007: 78).

²⁶⁷ “Descartes precisa (...) de estabelecer a existência nem que seja de um único ser independente de si mesmo, em relação ao qual se possa situar como parte de um mundo objetivo” (Scruton, 2010: 53).

Kant quis *construir* uma síntese entre o racionalismo de Descartes e o empirismo de Locke, dividindo a intuição em dois tipos. Uma *intuição pura* que fornece as *formas* da experiência, e uma *intuição empírica* que fornece a *matéria* ou conteúdo (*ibidem*).

Na realidade Kant resolveu a questão alterando a *função de verdade* associada ao seu sistema de pensamento²⁶⁸. A verdade kantiana é conscientemente *relativa* ao seu sistema, em que os fundamentos são, em certa medida, *cartesianos a priori* e *lockeanos a posteriori*. Onde a verdade é uma conformidade entre ver e pensar, desenhar e calcular, projetar e experimentar, atividades *próprias* da *realidade*, e que precisam de *espaço* e de *tempo*. São estes os *a priori* kantianos que correspondem a *intuições imediatas da realidade*, quer nos domínios da maior espiritualidade religiosa ou estética, quer na mais quotidiana das tarefas.

Em Kant a verdade quer-se *conformada* aos elementos invariáveis da *intuição pura* que se *confirmam* na realidade sensível²⁶⁹. É a verdade com uma dupla função: de *orientação* e *controle*, suportada nas *invariâncias* de modo a resolver e compreender todas as contingências e *variâncias* da realidade sensível, e enriquecida pela frutuosa troca entre as *idealidades* e o mundo sensível na mediação feita pelas *representações em esquema* da geometria²⁷⁰.

²⁶⁸ “Apesar de Kant tomar como ponto de partida a teoria clássica da verdade, que define a verdade como conformidade do conhecimento com o seu objeto, é da mesma forma claro que a filosofia kantiana – que de muitas maneiras se afasta significativamente da filosofia clássica – não pode ficar satisfeita com tal definição de verdade, implicando, como o faz, uma concepção pré-kantiana da relação entre sujeito e objeto. O objeto ao qual o conhecimento deve corresponder só pode ser um objeto da experiência possível, o que quer dizer que tal objeto é já ‘mediado’ pelas condições *a priori* (subjetivas) da sensibilidade. Para além disso, Kant estabelece como *conditio sine qua non*, como ‘condições negativas’ de qualquer verdade, um critério lógico que ele define como conformidade do conhecimento às leis gerais e formais do entendimento e da razão. O *conditio sine qua non* de qualquer verdade é, então, a conformidade do conhecimento consigo mesmo. A questão da conformidade do conhecimento com o ‘objeto’ somente aparece depois” (Zupančič, 2000: 65).

²⁶⁹ “‘Formal’ significa efetivo, ‘objetivo’ significa representado. Quanto mais realidade for representada pela ideia maior a realidade daquilo que a produz” (Scruton, 2010: 53).

²⁷⁰ Peg Rawes propõe a tese de que: “O conhecimento geométrico lógico, torna-se, não somente discursivo, nas operações da alma e da memória, mas também se torna, o ato discursivo de desenhar figuras geométricas, o que demonstra uma mudança da natureza da geometria, de uma ordem axiomática do conhecimento, derivada externamente, para um procedimento estético interno” (Rawes, 2008: 31). Esta interpretação da *Crítica da Faculdade do Juízo*, de Kant, é acompanhada por António Marques no seu Prefácio à mesma obra na tradução portuguesa. Assim, enquanto que, na *Crítica da Razão Pura*, a imaginação era referida somente à produção dos esquemas para as categorias do entendimento, “(...) é possível defender que o cerne da teoria da reflexão na terceira Crítica se encontra numa diferente mobilidade dada à faculdade de imaginação (*Einbildungskraft*) no conjunto das outras faculdades” (Marques, 1992: 21). Assim, “(...) a imaginação entra (...) num jogo com as outras faculdades intelectuais, isto é, a razão e o entendimento, situação que até aqui não fora tematizada” (Marques, 1992: 21). Do resultado desta nova natureza da imaginação acontece que “O conceito de jogo passa a estar na primeira linha, sublinhando certamente a presença do anímico, do inventivo e até do inesperado que caracteriza afinal a experiência estética.” (*Ibidem*: 22) Através desta remodelação da imaginação como faculdade por direito próprio, Kant considerou como analisável aquilo que Alberto Coffa denomina por *imagem “química” de um conceito* (a qual já referimos anteriormente) onde “(...) os conceitos têm sempre constituintes dos quais podemos não ter consciência, e que podem ser descobertos por meio do telescópio intelectual da análise” (Coffa, 1983: 2).

A orientação que Kant propõe, o *sentido* do seu sistema, augura a *invariabilidade* da forma ou do modo de proceder, com o fito de controlar a *variabilidade* da matéria ou do conteúdo. A verdade como invariância, ou antes sob o auspício da *invariância*, é uma definição mais genérica do que a verdade como *eternidade*, no sentido em que é mais *versátil*. A prática do fazer e do dizer é acompanhada da presença constante do *espaço* e do *tempo* kantianos. Na realidade o *seu* espaço e o *seu* tempo foram por ele contextualizados na sua *Antropologia*²⁷¹. Kant estava profundamente consciente de que a ação concertada da cidade nos inícios da *Revolução Industrial* teria que ter como *pano de fundo* um sistema coerente e, antes de tudo, consensual, de regras²⁷² de conduta moral, técnica e estética.

A verdade como conformidade²⁷³ implica, como a própria palavra indica, uma forma que atua sobre a *matéria* e uma *instituição* de referência que define as regras de conformidade atuantes nas *massas* de população²⁷⁴.

Sob este aspeto a verdade problematiza-se ainda mais no discurso “neo-pragmatista” de Richard Rorty. Para ele “(...) não existe diferença pragmática entre natureza da verdade e o teste da verdade”, de tal modo que “o teste de verdade (...) não é (...) ‘comparação com a realidade’” (Rorty, 1999: 30).

²⁷¹ Segundo Peg Rawes “a imaginação ‘produtiva’, da *Crítica do Juízo* está especialmente preocupada com modos encarnados de atos técnicos e estéticos do pensamento geométrico” (Rawes, 2008: 10). Este conceito de *imaginação* será foco de análise numa das últimas obras de Kant. Na *Antropologia sob um ponto de vista pragmático*, datada de 1798, ele define uma *Antropologia* que “estuda a estrutura da sensibilidade, os sentidos e a imaginação no indivíduo” implicando-a com a produção do “juízo reflexivo na imaginação”, que é um ponto fulcral da sua obra anterior (acima referida: *Crítica do Juízo*) (*ibidem*: 26).

²⁷² “ (...) a consideração de linguagem como ação humana – aponta para a necessidade de um sistema de regras que não seja totalmente arbitrário e convencional. Assim, entre semântica e pragmática há um ‘comércio’ imprescindível e frutuoso: a noção de significado ganha com a interrogação da dimensão prática, e esta última requer ou fundamenta-se na possibilidade de um sentido estritamente linguístico, com uma certa independência da diversidade dos usos” (Soares, 2005:16).

²⁷³ Heidegger di-lo-á mais tarde, com um léxico próximo do utilizado na atividade industrial: “A não-verdade da proposição (não correção) é a não conformidade do enunciado com a coisa” (Heidegger, 1995: 21).

²⁷⁴ “Rapidamente as pessoas compreenderam que esse ‘Ego transcendental’, como o chamou Kant, era uma ficção, um castelo de areia, uma posição de compromisso numa negociação complicada a fim de evitar a si mesmo a perda completa do mundo, para o completo abandono da busca da certeza absoluta. Ele foi substituído por um candidato mais razoável, a *sociedade*” (Latour, 2001: 13).

A referência de Elias Canetti (1905-1994) aos Egípcios, e ao povo Judeu, poderá também aqui ser apropriada ao *povo de Kant*. A ordem dos relógios e o espaço das fábricas, ordenados e produtivos, necessitam da *repetição* para o seu funcionamento. Canetti, ao se referir à multidão, especifica que, na multidão fechada: “O limite impede o aumento desordenado mas também torna mais difícil para a multidão dispersar, e assim adia a sua dissolução. Desta forma, a multidão sacrifica a sua oportunidade de crescimento ganhando em poder de permanência. É protegida de influências externas que poderiam tornar-se hostis e perigosas, e sustenta a sua esperança na *repetição*. É a expectativa de remontagem (reassembly) que permite aos seus membros aceitar que cada dispersão aconteça. O edifício está há espera deles; existe por sua causa, e, contanto que lá esteja, eles poderão encontrar-se da mesma maneira. O espaço é deles, mesmo durante as vazantes, e, em seu vazio, lembra-lhes das cheias” (Canetti, 1962: 17).

Podemos mesmo encontrar o conceito de “imaginação produtiva”²⁷⁵ de Kant, *neutralizado* no pensamento *pragmático* de Rorty: o seu relativismo absoluto em relação à linguagem concretiza-se no absoluto nivelamento semântico²⁷⁶. Para Rorty, Kant foi o *conciliador* por excelência da “oposição entre ciência e religião, razão e superstição, tomando um problema científico não resolvido – a natureza do conhecimento – e transmutando-o numa questão acerca da *possibilidade* do conhecimento” (*Ibidem*: 214).

Rorty critica Kant por ter tomado “de empréstimo o prestígio da ciência”, conseguindo o protagonismo da sua filosofia porque mostrava “como ter simultaneamente o melhor da religião e da ciência” (*ibidem*: 215) num mesmo sistema conciliador, desconsiderando as duas disciplinas numa *exaltação pessoal*.

A crítica de Rorty não deixa de produzir um discurso de continuação em relação à tradição kantiana e a toda a *tradição* filosófica ocidental. Ele move-se no *seu* espaço *literário* de equivalências semânticas, onde, Hegel poderia, e deveria, ter substituído a filosofia pela literatura como o *assunto* do seu *romantismo*²⁷⁷. Descobre os seus antecedentes em James e Nietzsche, os quais foram a “primeira geração a não acreditar que possuía a verdade” e não faziam caso em encontrar respostas para essa verdade (*ibidem*: 219).

O pragmatismo toma a verdade dos discursos pelos seus *efeitos* ou pelos seus *usos*, por aquilo que eles *fazem* e por aquilo que *fazem* com eles, com a força ilocucionária e com a forma como se argumenta ou como se exprimem pontos de vista (Martins, 2002: 133). Foca-se no “vocabulário da prática mais do que o da teoria, da ação mais do que da contemplação” (Rorty, 1999: 234).

²⁷⁵ No primeiro livro da *Antropologia...*, denominado “Da faculdade cognitiva do Em Si”, Kant diz-nos que a *imaginação* é um modo de sensibilidade, ou seja, a *imaginação* é a “faculdade das ideias intuitivas” (Kant *cit. em* Rawes), por ela o sujeito consegue ter a intuição do objeto “sem a presença do objeto” (*ibidem*). Para Rawes a imaginação em Kant é “capaz de produzir imagens ou noções do espaço e do tempo que são derivadas de um sentido gerado internamente, independentemente de objetos externos ou empíricos” (Rawes, 2008: 26, 27).

²⁷⁶ O pragmatismo (...) não erige a Ciência como um ídolo para preencher o lugar anteriormente ocupado por Deus. Vê a ciência como um género de literatura (...). Assim, vê a ética como não sendo mais ‘relativa’ ou ‘subjéctiva’ do que a teoria científica (...). A física é uma maneira de tentar enfrentar com êxito várias porções do universo; a ética é uma questão de tentar enfrentar com êxito outras porções” (Rorty, 1999: 45).

²⁷⁷ “Hegel fez em estilhaços o ideal de Kant da filosofia-como-ciência, mas criou (...) um novo género literário, um género que exibía a relatividade da significância da escolha do vocabulário (...) O romantismo que Hegel trouxe à filosofia reforçou a esperança que a literatura pudesse ser o assunto sucessor da filosofia – que aquilo que os filósofos tinham estado a procurar, os mais recônditos segredos do espírito, eram para ser descobertos pelos novos géneros a emergir” (Rorty, 1999: 217, 218).

Já Sócrates constatava a fragilidade dos signos, sujeitos a modificações de sentido e de significado, e a grande dificuldade em os investigar pela sua natureza mutável no uso social (Soares, 2005: 11).

Se a verdade não pode ser alcançada em absoluto pela linguagem, não deixa de ser verdade que a possibilidade do significado tem nela (na verdade) uma das suas principais funções ontológicas.

O pragmatismo valoriza a verdade em todas as diferentes formas de conformidade, tal como uma força comprometida entre outras: disputas sociais, ilusões, preconceitos, idealidades, desejos, emoções, etc. Esta constatação afirma a forte evidência de que os processos de significação têm a sua origem nas ações práticas intencionais e racionais do contexto social humano (Soares, 2005: 15, 16).

A maior crítica para o pragmatismo, o maior erro que se pode cometer segundo o ponto de vista pragmático, está na consideração de que todo o conhecimento é linguagem²⁷⁸.

No entanto, a linguagem tem a *natural apetência* para ser, quer o meio de transmissão do “assim denominado mundo mental” (Chomsky, 2006: IX), quer uma máscara deformadora e enganadora do pensamento (Soares, 2005: 14), pois *ela* não deixa de ser o veículo, o medium *mais utilizado* para descrever, concertar, analisar, prever, calcular, etc., tudo aquilo que se possa considerar realidade, e tudo aquilo que se possa considerar *conforme* aos pressupostos de um real. Em *verdade*, apenas por ela, pela linguagem, podemos *dizer* quer a *verdade* quer a *mentira*.

Embora, para um neo-pragmatista, asseverar a verdade ou a mentira não seja relevante, a não ser nas suas consequências *práticas do uso* sob a tutela da conformação, é neste espaço que se *interfere*, se cria *ruído*, se *dissimula*, onde acontecem os mal-entendidos. Podemos mesmo dizer que, no espaço da linguagem, aquele que *mente* é o que se torna *visível*: para um pragmatista

²⁷⁸ “(...) uma legião de filósofos (...) consumiram os últimos cem anos tentando (...) separar a ciência da não-ciência. Fizeram isto porque pensaram que a ideia de que podemos explicar o sucesso científico em termos da descoberta da Linguagem da Própria Natureza deve, de algum modo, estar certa” (Rorty, 1999: 268).

mentir bem pode ser considerado falar *verdade*²⁷⁹. A *verdade* da linguagem é absolutamente transparente quando é *absolutamente eficiente*. Quando assim acontece a mediação da linguagem não se vê, ela *está conforme*²⁸⁰.

Podemos mesmo dizer, como Isabelle Stengers²⁸¹, que

“(...) a nossa ficção, posta assim à prova, não passa da nossa crença no poder que a verdade, se for verdadeira tem de denunciar a ficção” (2000: 170).

Ou seja, citando Kafka num dos seus muitos momentos de franca clarividência²⁸²:

“A verdade é indivisível, não pode por isso reconhecer-se a si própria, quem a quer reconhecer, tem de ser a mentira” (Kafka, 2008: 103).

Diz-nos, então, Rorty:

“Os platônicos gostariam de ver uma cultura guiada por alguma coisa de eterno. Os positivistas gostariam de ver uma cultura guiada por alguma coisa de temporal (...). Mas ambas a querem *guiada*, constringida, não abandonada aos seus próprios dispositivos” (Rorty, 1999: 41).

Coloquemos o *homem autónomo* de Rorty, abandonado “aos seus próprios dispositivos”, lado a lado com o *terceiro homem*²⁸³ de Michel Serres, que, precisamente, também se refere a Platão, agora *descrito por* Aristóteles:

²⁷⁹ Na realidade, tal como o especifica Douglas Hofstadter, existe uma hierarquia formal entre demonstração e verdade, plenamente demonstrada por Kurt Gödel: “A possibilidade de demonstração é uma noção mais fraca que a verdade” (Douglas Hofstadter *cit. em* Livio, 2012: 331).

²⁸⁰ Gilles Deleuze, ao referir que Espinosa “(...) faz da causa de si o arquétipo de toda a causalidade (...). (SD: 59), conclui que: “(...) como o falso enquanto falso não tem forma, a ideia inadequada não se reflete sem libertar o que nela há de positivo: é falso que o sol esteja a duzentos pés, mas é verdadeiro que eu o veja a duzentos pés” (*Ibidem*: 66). Alfred North Whitehead concluiria o seguinte em relação ao pragmatismo: “Nenhum aspeto útil de coisa alguma pode haver, a não ser que admitamos o princípio da conformação, pelo qual o que já está feito se torna uma determinante do que está a fazer-se. O caráter óbvio do aspeto pragmático é simplesmente o caráter óbvio da percepção do facto de conformação” (Whitehead, 1987: 44).

²⁸¹ Stengers, I. (2000) *As políticas da Razão, Dimensão Social e Autonomia da Ciência*, Lisboa: Edições 70.

²⁸² A referência a Kafka poderia ter um paralelo na obra de Fernando Pessoa. Menos sucinto, menos sintético e por isso não incluído no texto principal, mas fica aqui registado em nota de rodapé. Diz-nos Manuel Ferreira Patrício na sua obra *No Labirinto messiânico de Fernando Pessoa*, o seguinte: “Façamos a pergunta: de que modo acreditava Fernando Pessoa no Quinto Império? Dêmos a resposta: acreditava como sendo este um grande mito nacional. O mito não é a verdade, não é sequer uma verdade, o mito é uma mentira. No entanto, a verdade é que ‘o mundo conduz-se por mentiras; quem quiser despertá-lo ou conduzi-lo terá que mentir-lhe diretamente (...)’” (Patrício, 2013: 112). A mentira aqui referida é interpretada como provocação, estímulo, perguntar à verdade, estimular a verdade a revelar-se. Resumindo, quer-se aqui significar com mentira o ato hermenêutico de revelar, assumindo a verdade como problemática e polémica.

²⁸³ “A imagem (talvez mais solipsista do que simplesmente introspecionista) de um sujeito que exclusivamente pode descrever os seus estados mentais, corresponderá à verdadeira imagem do cogito cartesiano? O que este na verdade

“(…) para o pensar, diz Platão, é preciso conceber, num outro mundo totalmente separado deste, uma ideia de homem ou o homem ideal. Aquele participa deste. Como conceber os dois, o teórico e o abstrato em conjunto, responde Aristóteles, sem formar a ideia abstrata de um terceiro, na qual participarão? E como, mais uma vez, conceber os três, o homem deste mundo, o da primeira teoria e o segundo da segunda, sem um quarto que... este argumento ao infinito, dito do terceiro homem, bem longe de criticar ou destruir o lugar abstrato inteligível das ideias ou das formas, contribui para o descrever e fundamentar (...). O abstrato jaz no fundo desse abismo, infinitamente longínquo, mas infinitamente próximo” (Serres, 1995: 107).

O resultado deste encontro inusitado, entre Rorty e Serres, é a constatação de um movimento, uma *presença*, talvez o *tempo*. Uma alternância, uma *iteração*, onde *interior* e *exterior* se definem numa fronteira difusa, num *ponto cego*²⁸⁴, numa *dobra*²⁸⁵, verdade ou mentira? Realidade ou ficção? *Ser ou não ser*? Nunca decidido, nunca definitivo²⁸⁶.

Ambos, afinal, têm um pressuposto comum (não lhe chamemos *a priori*, para não parecermos kantianos), a representação do Homem, ou da Humanidade sob essa condição solitária do *indivíduo*²⁸⁷: num, o orador²⁸⁸, no outro, o viajante²⁸⁹.

realiza é uma operação de autoconhecimento a partir da perspectiva da 3ª pessoa: nada do que em mim ocorre se apresenta à consciência, a não ser porque é pensável e descritível precisamente dessa perspectiva” (Marques, 2003: 23, 24). Diz-nos, ainda A. Marques, numa nota de rodapé que: “A perspectiva do observador é sempre da 3ª pessoa, mesmo que o observador seja eu que me observo a mim próprio” (Marques, 2003: 26).

²⁸⁴ “Durante milhares de anos o infinito foi uma noção conveniente que era vislumbrada pelo canto do olho. Olhe-se para ele diretamente e ele desaparecerá, mas mantenha-se o infinito marginalizado e ele tornará possível o cálculo, e toda a matemática que dele depende, na física e na engenharia” (Clegg, 2003: 158).

²⁸⁵ “O tempo torna-se sujeito porque é o dobramento do fora e, a este título, faz com que todo o presente entre no esquecimento, mas conserva todo o passado na memória, o esquecimento como impossibilidade do retorno, e a memória como necessidade do recomeço. Durante muito tempo Foucault pensou o fora como uma espacialidade última, mais profunda do que o tempo, são as últimas obras que voltam a dar uma possibilidade de pôr o tempo no fora, e de pensar o fora como tempo, sob a condição da dobra” (Deleuze, 2005: 146).

²⁸⁶ “O sujeito definitivo do conhecimento intersubjetivamente válido é idêntico aquela comunidade ideal de comunicação que está sempre já contrafactivamente antecipada em qualquer comunidade que alcança uma compreensão sobre o significado e a verdade e que, além disso, está, contudo, sempre para se realizar” (Soares, 2005: 73).

²⁸⁷ Richard Rorty ao tentar fazer uma distinção entre dois tipos de “textualistas”, que define como: “pessoas que escrevem como se nada existisse além de textos” (Rorty, 1999: 207), refere o crítico literário Harold Bloom e o filósofo Michel Foucault. O primeiro “é um pragmatista à maneira de James, ao passo que Foucault é um pragmatista à maneira de Nietzsche. O pragmatismo aparece em James e Bloom como uma identificação com as lutas de homens finitos. Em Foucault e Nietzsche aparece como um desprezo pela própria finitude, como uma demanda de alguma força poderosa, inumana, à qual possamos submeter a nossa identidade. A maneira de Bloom lidar com os textos preserva o nosso sentimento de finitude humana comum ao movimento de vaivém entre o poeta e o seu poema. A maneira de Foucault lidar com os textos é concebida para eliminar totalmente o autor – e na verdade a própria ideia de ‘homem’. Não tenho nenhum desejo de defender o inumanismo de Foucault, e todo o desejo de louvar a consciência da nossa sorte comum de Bloom. Mas não sei como apoiar estas preferências com argumentos (...)” (*ibidem*). Rorty acaba esta análise com uma constatação meramente estética mas notoriamente preferindo situar-se no humanismo.

²⁸⁸ “Poder-se-ia dizer, esquematizando, que a pragmática escorraça tanto o cientista (desmistificador), como o poeta (remitificador), dando o lugar ao orador” (Martins, 2002a: 154, 155).

²⁸⁹ “(...) neste espaço intermédio ergue-se, transparente, invisível, o fantasma de um terceiro homem, estabelecendo a permuta entre o mesmo e o outro, encurtando a passagem entre o próximo e o longínquo (...). Mais do que descrevê-lo ou

Voltemos à frase de Alfred North Whitehead (1861-1947), que iniciou este capítulo. Se *conformarmos*, não o objeto *novo*, mas o *todo* à novidade do objeto, descobrimos um novo plano, um *plano de imanência*²⁹⁰, onde a verdade deixa-se ser *conformável*: o *todo*, antes referência conformadora da verdade, é agora *conformado* pelos *objetos* que *surgem*. Uma verdade, portanto, *inconfirmável* e *inconformada*.

Uma verdade assim é *transparente*, estranhamente *presente* e não se vê, é virtual²⁹¹. *Está na linguagem*, ou antes, por traz do *plano velado* da linguagem²⁹². É provisória, torna-se suspeita²⁹³; num *objeto*, numa *função*, numa *propriedade* em ambos os sentidos, de posse e de característica.

Porque pergunta Gilles Deleuze (1925-1995): “Qual é hoje a nossa luz e qual é a nossa linguagem, ou seja, a nossa ‘verdade’?” (Deleuze, 2005: 156, 157) O veículo *contém* o fundo e o veículo *é* o fundo, dentro da pergunta está a sua resposta, Deleuze sabe-o, está a falar apontando para Foucault. O significado muda rapidamente, cada nova situação, por mais particular que seja, faz a frase de novo significar *coisas* diferentes, e toda a estrutura à sua volta se altera também, incluindo a *verdade*, a *luz*, a “*verdade*”, e, por fim, a própria *linguagem*.

defini-lo, quero tornar-me nele, nesse viajante que explora e reconhece, entre dois espaços afastados, esse terceiro lugar” (Serres, 1997a: 29).

²⁹⁰ Sousa Dias define de forma muito clara e sucinta duas ideias complexas de Deleuze, o “plano imanente” e o “nómada” intrinsecamente ligados um ao outro: “Deleuze qualifica o plano de imanência como ‘pré-filosófico’ (...) é condição interior da produção de conceitos, e há que traçá-lo sempre de novo, como uma intuição sempre específica. Pré-filosófico, o plano é-o porque traçado, em cada caso, como o pressuposto da construção de conceitos. (...) Mas o plano não é um conceito global (...) um Universal primeiro. É pré-conceptual, é ele que os conceitos vêm povoar. (...) é (...) o horizonte compreensivo implícito (...). Ele é o horizonte virtual, feito de movimentos infinitos, que os conceitos ocupam nele selecionando acontecimentos (...) ‘cristalizando’, tornando consistente essa mobilidade ilimitada.” (1995: 48); “(...) um fundo delirante (...) o plano imanente é (...) o plano que este pensamento pode reivindicar como exclusivo (...). Ele constitui (...) aquilo a que Deleuze chama a imagem do pensamento (...)”.(Sousa Dias; 1995: 49); “Plano comum das filosofias, mesmo que estas não o pensem como auto-imanente mas como imanente ‘a’ outra coisa, por exemplo como plano transcendente ou então transcendental, ou se deem como ‘objetos’ realidades efetivas, acontecimentos já efetuados, já transcendidos: porque ainda aí o que a filosofia faz é (...) proceder por imanência” (Sousa Dias; 1995: 56).

²⁹¹ “(...) a relação das diferentes expressões de uma Ideia com a sua problemática virtual descreve uma espécie de encaixe quase fractal. É por isso que o ‘transporte dialético’ não é metafórico, mas real e unívoco, na mesma linha de continuidade” (Deleuze; 2000: 25).

²⁹² “(...) Num aspeto (...) o estruturalismo e a pragmática comungam do mesmo ponto de vista: a linguagem não descreve a realidade, não a diz em verdade, apenas a significa” (Martins, 2002a: 127).

²⁹³ “A escrita é um meio que não retém a recordação, mas que a reativa. (...) de remédio, a escrita devem veneno do olhar. Não sobretudo porque o anestesie (...) mas porque o arma, reativando a memória para o combate social. O veneno é aqui uma metáfora bélica, que confirma a escrita como um poder e que por conseguinte a torna suspeita” (Martins, 2002a: 125, 126).

3.3. A verdade *na* linguagem

“(...) nenhum exemplo inventado pode ser tão expressivo quanto o que é encontrado na experiência vivida da verdade” (Lacan, 2002: 417).

Voltemos aqui, precisamente a este *ponto nesta folha* ou ecrã, a *este* momento de leitura²⁹⁴, a este *ponto*. Visível pela página branca, e sonoro pela *escrita alfabética*, mas sempre em *movimento*, outro e depois outro.

Impossível dizê-lo melhor do que pelas palavras de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961): “Sobre a linha que une os meus olhos ao horizonte, o primeiro plano esconde sempre os outros (...)” (Merleau-Ponty; 2002: 39).

Onde o primeiro plano, o plano da “verdade” ilocucionária, se apresenta como o mais enganador, por ser o mais transparente, também se esconde o plano último, que, por isso, é o mais profundo.

Merleau-Ponty pode estar também a referir-se a um sintoma somático, uma *claustrofobia latente*, numa possível prisão interior (a pior e mais efetiva prisão)²⁹⁵. A presença de uma *ordem restritiva* nesta *película* primeira²⁹⁶, herança cartesiana²⁹⁷, mas também, por fim, indício de que o interior *toca* no

²⁹⁴ “(...) o poema (...) é sobretudo uma hipótese de sentido entre muitas, mas uma hipótese que nos passa pelo corpo *agora*, uma hipótese de sobrevivência no presente. No poema não existe futuro, ainda que ele possa apontar para lá” (Barrento, 2014: 16).

²⁹⁵ “(...) o que há de peculiar na primeira pessoa é que o seu ponto de vista torna impercetível a distinção entre ser e aparência. (...) O conhecimento na primeira pessoa é notoriamente incapaz de sair da esfera da subjetividade e de formar o conceito de uma ordem objetivamente independente. É que o conceito de uma tal ordem é o conceito de uma divergência potencial entre ser e aparência” (Scruton, 2010: 52, 53).

“(...) o círculo cartesiano permanece como uma das grandes dificuldades de todo o método da dúvida. Se o génio Maligno me *pode* realmente enganar quanto às minhas percepções mais claras e distintas, não há esperança de se poder provar seja o que for que não se autocomprova do mesmo modo que ‘eu existo’ e ‘eu penso’. Terei assim de ficar aprisionado dentro do meu próprio ponto de vista subjetivo, e portanto privado de qualquer conhecimento de um mundo objetivo. (...) Não existe um ponto de vista exterior à razão do qual a razão possa ser julgada” (Scruton, 2010: 56).

²⁹⁶ O termo *película* aqui utilizado é inspirado no termo *membrana* de Lury Lotman referido na sua obra *A semiosfera*, aqui por intermédio de O. Calabrese, como sendo um limite específico que atua como um filtro semântico, como um “filtro ou membrana: tudo aquilo que está fora do sistema pode ser nele introduzido na condição de ‘traduzir’ (no sentido próprio: ‘levar através de’) os elementos externos em elementos internos, adequando-os à coerência do sistema (por exemplo, ao seu código)” (Lury Lotman *cit. em* Calabrese, 1999: 62).

²⁹⁷ Wittgenstein mostrou que: “(...) a tradição cartesiana esboçou uma imagem compulsiva, uma imagem a que ‘estávamos presos (...)’. E dela não podíamos sair, porque ela própria estava na nossa linguagem, a qual nos parecia repeti-la implacavelmente” (Rorty, 1999: 37). Esta problemática da película, ou plano, como uma constante do sujeito reflexivo ocidental, será falada mais à frente neste trabalho, não deixa, no entanto, de ser interessante referir aqui aquilo que McLuhan também descrevia, na sua obra *A galáxia de Gutenberg*, como algo bastante próximo deste *plano ubíquo*, e de duas formas bastante distintas, uma convencional e outra factual. *A convencional* revelando-a como estando a desaparecer: “(...) a codificação da experiência em um plano só, linear, visual e sequente é completamente convencional e limitada. Está em perigo de ser posta de lado hoje em dia, em toda a área da experiência ocidental” (McLuhan, 1972:

exterior²⁹⁸. A ordem exterior condiciona a ordem interior contrariando a *autonomia dos indivíduos abandonados* “aos seus próprios dispositivos” (Rorty, 1999: 41), sem saberem que os receberam de *herança*. E, vice-versa, o interior profundo condicionando o exterior que parece torná-lo irrisório. Ou, utilizando um termo psicanalítico, a *projeção*²⁹⁹ no exterior é produzida pelo interior profundo, *orgânico*, subconsciente, anterior ao ser e ao “ser”, anterior à linguagem, incoerente, confuso, ruidoso.

É precisamente a *incoerência aparente* que indicia algo³⁰⁰, e não a absoluta transparência de uma *linguagem perfeita*³⁰¹.

Ludwig Wittgenstein (1889-1951) tinha-o descoberto depois de arduamente tentar encontrar onde *se agarrar nessa película invisível*³⁰² que, afinal, acreditava ele, talvez só fosse *indizível* (incapaz de ser dita) porque se não tinha chegado ainda ao seu limite (a *tautologia era* sempre verdadeira, desse por onde desse: na realidade nada dizia³⁰³), porque não se tinha chegado ao seu *fundo*³⁰⁴, porque

87). Propõe. no entanto uma *forma factual* deste plano ubíquo herdado da razão cartesiana, identificando-o como uma película emergente: “(...) as descobertas eletromagnéticas recriaram o ‘campo’ simultâneo de todos os negócios humanos de modo que a família humana existe agora sob as condições de uma ‘aldeia global’. Vivemos num único espaço compacto e restrito em que ressoam os tambores da tribo” (McLuhan, 1972: 58).

²⁹⁸ “O fora não é um limite fixo, mas uma matéria movediça animada por movimentos peristálticos, dobras e dobramentos que constituem um dentro: não uma coisa diferente do fora, mas exatamente o dentro do fora” (Deleuze, 2005: 130).

²⁹⁹ Termo utilizado por Sigmund Freud a partir de 1895, essencialmente para definir o mecanismo da paranoia, e mais tarde retomado por todas as escolas psicanalíticas para designar um modo de defesa primário, comum à psicose, à neurose e à perversão, pelo qual o sujeito projeta em outro sujeito ou num objeto desejos que provêm dele, mas cuja origem desconhece, atribuindo-os a uma alteridade que lhe é exterior” (Roudinesco & Plon; 2000: 597).

³⁰⁰ Wittgenstein descobre indícios de uma entidade outra, de um “interior” de outro nas “(...) formas linguísticas expressivas que introduzem assimetrias inultrapassáveis entre a perspectiva da 1ª pessoa e a da 3ª. Por exemplo, a frase, na 1ª pessoa, ‘tenho uma dor’ considera-se assimétrica da frase, na 3ª pessoa, ‘ele tem uma dor’, sendo intuitivo que em relação à primeira aquele que a profere tem uma autoridade que não se revela na segunda frase. (...) Muitas vezes esses estado de dor, tristeza, etc. não são óbvios e essa (...) opacidade, permite-nos ver ali um interior, algo que ali se passará, mas que também não posso observar. (...) um interior cuja lógica não seja independente será pouco mais do que um falso interior. (...) A quebra do vínculo infalível entre a expressão e o que é expresso, a consequente obtenção de uma lógica própria (que nos pode permanecer desconhecida) para o interior, pressupõe o aprofundamento do estudo das relações entre as formas expressivas e o material psicológico das vivências, sensações, ou da experiência interna em geral” (Marques, 2003: 13-16).

³⁰¹ Gilles Deleuze, ao referir às ideias adequadas e inadequadas de Espinosa observa que: “(...) como o falso enquanto falso não tem forma, a ideia inadequada não se reflete sem libertar o que nela há de positivo: é falso que o sol esteja a duzentos pés, mas é verdadeiro que eu o veja a duzentos pés” (Deleuze, SD: 66). O *princípio do erro* tem aqui como referente retificador a espinosista *substância infinita de Deus*.

³⁰² Willard Quine (1908-2000) utiliza o termo “seamless” para definir esta ubiquidade, esta presença constante, para ele enganadora e provisória mas perfeitamente lisa, sem defeitos, sem costuras, um sistema de crenças de tal maneira imersivo que se torna invisível: “(...) tudo na rede é logicamente conectado a tudo o resto na rede, pelo menos em princípio. (...) nenhuma parte da rede tem a possibilidade de ser conhecida *a priori*” (Shapiro, 2007: 14).

³⁰³ “(...) Wittgenstein (...) mostra e faz admitir que as leis lógicas são ‘tautologias’, quer dizer, enunciados puramente formais, vazios de todo o conteúdo, que se tornam verdades quando lhes atribuímos um conteúdo, seja ele qual for. Eles não dizem propriamente nada por si sós, mas permitem-nos dizer de outra maneira o que tínhamos dito primeiramente. Elas regulam apenas as transformações da linguagem e só têm relações com o discurso. Wittgenstein mantém-lhes nada menos que o seu caráter absoluto: enquanto um enunciado, é em si, tautológico ou não, as leis lógicas são necessárias e têm um valor eterno. Conceção imediatamente desmentida com o aparecimento das novas lógicas que, seguindo o exemplo das geometrias não euclidianas, se constroem sobre o abandono ou a modificação deste ou daquele axioma da lógica clássica e, em primeiro lugar, pela rejeição da lei do terceiro excluído. Com a pluralidade das lógicas, tornou-se

ela (a linguagem) ainda não tinha *manifestado nenhum erro* suficientemente profundo para *dizer* que *existe*³⁰⁵.

Talvez o ilimitado não fosse espacial³⁰⁶, talvez a *iteração* de alguns, poucos elementos, pudesse ser a prova de que podemos localmente provar a lógica do infinito, do *além*.

William von Humboldt (1767-1835) falava do “uso infinito de meios finitos” (Chomsky, 2006: IX) para se referir à linguagem, acreditando que as diferentes línguas do mundo eram cada uma o seu próprio *mundo*, fronteiras linguísticas como se de entidades vivas se tratassem.

Gottlob Frege (1848-1925) substituiu analiticamente o *espaço/tempo* pela *iteração*³⁰⁷. Perscrutando os números naturais, tentou defini-los de forma absolutamente analítica. Observou que

“uma enunciação que envolva números envolve também a predicação de um conceito de outro conceito” (Demopoulos, 2007: 134).

Em seguida introduziu o conceito de *operador cardinal* que definiu como “o número de *Fs* é o mesmo que o número de *Gs* se, e somente se, os *Fs* e os *Gs* estão numa relação de um-para-um.” (*ibidem*).

necessário reconhecer, como o foi no século precedente para a geometria, a sua relatividade” (Blanché, 1983: 107, 108).

³⁰⁴ “(...) a forma apenas fascina ‘quando temos já a força de compreender a força no seu fundo’. Interroguemos pois a forma até chegar ao fundo” (Martins, 2002a: 131).

³⁰⁵ Wittgenstein detetou uma fronteira, uma *presença volitiva* nas assimetrias criadas pelos verbos cognitivos na primeira pessoa do presente do indicativo. Essa *presença* identificou-a ele pela simultaneidade de duas lógicas incompatíveis, pois: “(...) um interior cuja lógica não seja independente será pouco mais do que um falso interior.” (Marques, 2003: 15) Pelas próprias palavras de Wittgenstein: “Quando aspetos, gestos e circunstâncias não são ambíguas, então o interior parece ser o exterior; é somente quando nós não podemos ler o exterior que um interior parece ser exterior; é somente quando não podemos ler o exterior que um interior parece estar escondido atrás dele” (Wittgenstein *cit. em* Marques, 2003: 147, 148).

³⁰⁶ “Durante muito tempo Foucault pensou o fora como uma espacialidade última, mais profunda do que o tempo, são as últimas obras que voltam a dar uma possibilidade de pôr o tempo no fora, e de pensar o fora como tempo, sob a condição da dobra” (Deleuze, 2005: 146).

³⁰⁷ Tal como Peter Galison o descreve ao pormenor, na sua obra *Os Relógios de Einstein e os Mapas de Poincaré*, numa narrativa acerca das convenções temporais e da teoria da relatividade (Galison, 2005), sem tempo absoluto deixa também de existir espaço absoluto. Frege foi, neste sentido, um antecessor de Einstein: ao colocar a *iteração* como uma nova síntese do espaço e do tempo kantianos – tomando apenas esta sucessão, a mais simples de todas, renunciando ao *tic-tac* temporal, da mecânica dos relógios e da convenção, em favor da *enumeração dos números naturais*, como o descrevem William Demopoulos e Peter Clark: “(...) no caso da aritmética, o procedimento construtivo que é possível executar é apenas o processo de iteração em si mesmo.” (Demopoulos & Clark, 2007: 141) – Frege descobriu um segredo escondido no mundo dos signos, a natureza íntima da sucessão dos números: somente a *iteração* pode ter a versatilidade e a generalidade suficientes para abarcar os signos localmente, única forma de se evitar qualquer forma de transcendência num sistema que integre um sujeito individual (*ibidem*, 2007: 136), onde “a definição de ancestralidade é a chave para a solução de Frege raciocinar por indução o paradigma do raciocínio iterativo” (*ibidem*: 141, 142). Mais tarde Kurt Gödel provará que esta sucessão não se coaduna com uma estrutura fechada que a represente em absoluto, e que, conseqüentemente, a estrutura dos números naturais pode ser considerada como aberta, porventura empírica. Esta possibilidade de uma natureza empírica dos números naturais deita por terra, quer o programa do logicismo ao qual Frege pertencia, quer a estrutura em esquema sincrónico do sistema transcendental do *tempo* e do *espaço* propostos por Kant. Nenhuma destas considerações, do logicismo, ou do transcendental, são, em verdade, considerações absolutamente inquestionáveis.

Bertrand Russell chamou a atenção para a utilização do termo “números” na definição de Frege e utilizou o conceito de conjunto para definir os números³⁰⁸. A *Teoria dos Grupos* aparentemente conseguia sintetizar toda a matemática num sistema coerentemente fechado.

Por fim Kurt Gödel (1906-1978) descobriu que os números naturais têm obrigatoriamente um fundamento, ou *empírico*, ou fundamental (não existe uma formalização que os determine de forma absoluta, ou seja, *uma formalização mais formal* do que os próprios números naturais³⁰⁹). Resumindo: qualquer sistema (formal), para ser consistente, para ser logicamente *possível*, tem que possuir *no seu interior* proposições que não podem ser decididas dentro do sistema.

Esta abertura obrigatória da aritmética ao domínio do empírico (ou de um absoluto quase platônico) deu por findo o programa do positivismo lógico, e da sua tentativa de formalizar a matemática sob um conjunto limitado de inferências lógicas.

Não é verdade que se fechou um caminho. Meramente se assegurou a *impossibilidade* de não existir mais caminho incerto: todo o caminho é incerto, toda a matemática está *contaminada pelo real*³¹⁰, secreto, empírico, contingente,

³⁰⁸ “(...) as extensões destes conceitos são os ordinais finitos de von Neuman:

0 \emptyset

1 $\{\emptyset\}$

2 $\{\emptyset, \{\emptyset\}\}$

3 $\{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}$ ” (Demopoulos & Clark, 2007:137).

³⁰⁹ “(...) a ideia seminal de Gödel (...), prende-se com uma diferença essencial entre verdade e probabilidade (duas noções que Hilbert pensava, ou pelo menos esperava mostrar, que fossem co-extensivas). Se [no “paradoxo do mentiroso”] (...), substituirmos o predicado V pelo predicado de probabilidade Th_T (‘ser um teorema de T’) relativo à teoria aritmética T que Gödel tinha em vista, chega-se a uma situação muito diferente, que está longe de ser paradoxal no sentido estrito, ou seja, contraditória. Gödel prova, com efeito, e esta é uma questão essencial do seu apontamento, que a teoria T, tal como qualquer teoria análoga, ou seja, qualquer teoria que contenha, num sentido inteiramente determinado, ‘suficiente’ aritmética, é suficientemente ‘rica’ para que se possa exprimir e definir nela a propriedade ‘ser provável em T’. Isto era tomar Hilbert à letra, quando este, muito lucidamente, enunciava que as manipulações sintáticas a que davam lugar a atividade de prova eram estritamente análogas a operações elementares sobre inteiros naturais: as noções ‘metamatemáticas’ que descrevem os resultados dessas manipulações, tal como ‘ser uma fórmula bem formada da linguagem de T’, ‘ser uma prova em T’, podem ser identificadas, por meio de codificação, a noções relativas aos próprios inteiros naturais, tal como ‘ser par’, ou ‘ser a soma de três cubos’. Gödel avança mais um passo, e mostra que os raciocínios que dizem respeito a tais noções podem ser efetuados na própria aritmética, em suma, que a metamatemática pode ser, segundo a expressão consagrada, ‘arimetizada’” (Blanché & Dubucs, 2001: 374, 375).

³¹⁰ “Existem (...) três formas de olhar para a matemática. (...) A primeira é o mundo da matemática pura, o grande jogo, onde francamente não interessa se um conceito poderá alguma vez ter algum tipo de aplicabilidade no mundo real. (...) No outro extremo está a matemática, onde todos os conceitos matemáticos tem de ser fundamentados na realidade física. Não só isto exclui a utilização de *i*, a raiz quadrada de -1, mas, de forma discutível, não reconhece a existência dos próprios números negativos. (...) Mesmo o zero – sendo nada mais do que um espaço reservado para apoio ao cálculo – é tratado com suspeição. Existe algum ‘nada’ físico em algum lugar? Como é a sua aparência? Nós só o podemos ver como a ausência de alguma coisa. (...) Mas na prática há uma terceira forma. Uma que se situa entre a matemática pura e a real – a matemática aplicada. Esta é a matemática do pragmatismo. Está preparada para fazer uso dos elementos não

ilusório, irreal, ontológico, emocional, etc., e isso não a torna menos fascinante³¹¹ ou menos útil, mas alerta-nos para o facto de que a *Caverna de Platão* é a metáfora recorrente a atribuir a todo o tipo de representações totalizantes³¹². Faz-nos descobrir na linguagem, mesmo na mais formalizada de todas, a possibilidade de uma poética onde a verdade pode morar, por breves instantes, sob os auspícios da ficção, que é a forja da criação dos possíveis e de todo o tipo de representações de esperança e de redenção.

Se a verdade não pode radicar na linguagem é precisamente porque a linguagem não diz a existência, ela habita a existência do Homem. Tal como Walter Benjamin (1892-1940) o diz:

“(...) como a essência espiritual do ser humano é a própria linguagem, ele não pode comunicar-se por meio dela, mas tão somente nela” (Benjamin, 2015: 14).

Já os românticos do século XIX o sabiam, a linguagem faz acontecer³¹³, e de certo modo, tanto *faz* verdade, como *diz* a mentira (que é em si um *facto*, e guarda sempre uma *verdade* como tal).

Enfim, a linguagem *existe aqui*³¹⁴:

reais da matemática durante o processo, desde que, no final, não se chegue a um resultado irreal” (Clegg, 2003: 217, 218). Acrescente-se, a partir de um apontamento de Bourdieu, que “(...) Wittgenstein (...) lembra que as verdades matemáticas não são essências eternas saídas já completamente armadas do cérebro humano, mas produtos históricos de um certo tipo de trabalho histórico realizado segundo as regras e as regularidades específicas desse mundo social particular que o campo científico é” (Bourdieu, 1997: 40).

³¹¹ “(...) para Heidegger, o pensamento está profundamente enraizado na ‘palavra’, cuja fonte é o espanto” (Pereira, 1998: 51).

³¹² “(...) louca ilusão de que uma palavra última, latente nas cavernas da linguagem, permitiria um dia dizer tudo, sem reservas. Ao longo dos milénios, gerações de poetas cegos, de mãos estendidas como antenas da sua penumbra, haviam peregrinado em direção a este fim” (Zumthor, 1998: 203).

³¹³ Este dizer poético imbuído de romantismo é, também, e sempre, um fazer: “Entre os românticos (...) o discurso inspirado, além de veículo de conhecimento e comunicação, emerge plenamente como instrumento de poder. Profetizar significa articular o futuro, suprimir a contingência e o impossível; significa, sobretudo, submeter radicalmente o tempo à ordem da linguagem, e relaciona-se com o papel fundacional e regulador atribuído por Shelley à poesia no seu ensaio apologético. Acedendo à verdade profunda das coisas, o poeta não só antevê como participa na própria constituição da realidade futura (...)” (Bastos da Silva, 1998: 78, 79).

³¹⁴ O discurso poético, tal como uma oração religiosa, ou um diálogo expressivo, *diz do mundo* sem que se necessite a paridade *verdade/mentira*. Tal como uma imagem, a poesia diz sempre sim quer à positividade, quer à negatividade, ela é. O que quer dizer que ela é *discurso presente*: “(...) ‘a poesia não é outra coisa senão o acesso à palavra elementar, isto é, a descoberta progressiva da existência do ser-no-mundo’. O discurso poético exprimindo a abertura afetiva do Dasein é uma possibilidade que permite que a verdade venha ao ser do ente. É pelo discurso, e não necessariamente pelo discurso apofântico [discurso teórico], que o ente pode ser trazido à abertura do ser como tal compreendido a partir de uma eclosão de possibilidades, e não encerrado na simples efetividade do objeto” (Paisana, 1992: 163).

Também Irene Borges-Duarte refere que: “O homem é o *ai-ser*, porque na sua compreensão afetiva, e inteligente acolhe o ser na palavra. Por isso, na célebre carta a Beaufret de 1946, Heidegger chegará a dizer, numa das suas expressões mais citadas, que ‘a linguagem é a morada [*Behausung*] do ser’. Essa morada tem a sua forma mais pregnante e harmónica na poesia, que é o dizer ontológico por excelência, a forma mais pura e mais própria como o ser se deixa ver na palavra” (Borges-Duarte, 2014: 30).

"(...) a poesia entende menos dizer o mundo do que dizer-se a si mesma; menos relatar uma experiência do que constituí-la; menos designar o seu objeto do que chamar à existência aquilo que, antes de ser nomeado por ela, carecia de ser" (Zumthor, 1998: 204).

Bragança de Miranda referindo-se á *queda* no conto "Descida ao Maelström" de Edgar Allan Poe, descreve a linguagem como balizada entre a crença (a teologia), e a expressão (a poesia): "Mostrará Poe que a queda é sempre em direção à 'natureza', fonte de todo o inumano. Protegidos por cima pela 'teologia', protegidos por baixo pela 'poesia', o pensamento fica agora preso da sua queda absoluta, sem redenção possível. Não há razão para desespero, pois se a queda para a natureza é infinita, nunca cessaremos de cair. Aliás, cairemos tão mais violentamente quanto nos agarramos à ilusória segurança da Terra ou da Casa. De facto talvez tudo dependa da arte de cair" (Bragança de Miranda, 2006: 13). Esta *arte de cair*, que nós mais à frente neste trabalho nos referiremos como *um cair para cima tático*, tem origem numa forma específica de pragmatismo de natureza romântica, pois o romantismo e os românticos intuíram e demonstraram que "não há qualquer incompatibilidade entre o existencial e o alegórico ou o psicológico e o histórico, na medida em que a pregnância de cada resulta acrescida da sua combinação e, no fundo, cada plano de significado se constitui em organicidade cooperante com os restantes. (...) A teoria romântica do inconsciente confina, deste modo, com um particular entendimento do devir histórico" (Bastos da Silva, 1998: 62).

4. Semântica da matéria

“As coisas não participam do princípio formal puro da linguagem – o som. Só se podem comunicar umas às outras por meio de uma comunidade mais ou menos material. Esta comunidade é sem mediação, e infinita, como a de qualquer comunicação linguística; é mágica (porque existe também uma magia da matéria)” (Benjamin, 2015: 17).

Neste capítulo o nosso inquérito acompanhará o signo da *matéria* como fio condutor da análise.

A ideia do *signo-matéria* com o qual iremos *percolar* deve ser considerada identificando-se como o *elemento de maior plasticidade semântica* dos sistemas abordados, como definido anteriormente, acompanhando a ideia que Edmund Husserl tinha do termo:

“(...) o conceito de matéria é definido pela unidade da identificação total como sendo o que nos atos serve de fundamento à identificação” (Paisana, 1992: 87).

Neste percurso a *variação* terminológica do *signo-matéria* irá variar até ser foneticamente, e mesmo etimologicamente irreconhecível. Neste sentido o *signo-matéria* é o *elemento semântico agregador* que, somente por conveniência da *tradição filosófica* ocidental e da *tradição industrial* do *design*, estamos aqui a denominar por *matéria*. Ele poderá ser: barro, substância, luz, símbolo, palavra, lei, unidade, energia, desejo, lama, carne, lixo, etc., ao longo deste grande capítulo.

Desde que se estabeleceram pela primeira vez sistemas de interpretação do real, que a matéria é o *signo da simplicidade aparente*, e em simultâneo do *caos* não atribuído de tudo o que não se *compreende*, ou ao qual não se atribui diferenciação. A *matéria* rege as percepções que a cultura ocidental tem da separação entre natureza e civilização, mundo inanimado e vida, produto e matéria *prima*, inqualificável e determinado, é a *imagem bergsoniana*

*deleuziana*³¹⁵, no seu sentido mais abstrato e generalizador, mas é principalmente, e de forma ainda mais generalizada (a imagem, ainda assim, tem nela imbuído o sentido da visão, do visível), o *conceito sem conceito*, tal como Gilles Deleuze o descreve:

“(...) a identidade de um conceito só qualifica uma repetição se uma força negativa (de limitação ou de oposição) impedir ao mesmo tempo que o conceito se especifique e se diferencie em função da multiplicidade que ele subsume. A matéria (...) reúne estas duas características: fazer com que um conceito exista absolutamente idêntico em tantos exemplares quantas são as ‘vezes’ ou quantos são os ‘casos’; impedir que este conceito se especifique mais, em razão da sua pobreza natural ou do seu estado natural de inconsciência, de alienação. A matéria é, pois, a identidade do espírito, isto é, o conceito, mas como conceito alienado, sem consciência de si, posto fora de si” (Deleuze; 2000: 452).

Faz-se, então, o ensaio panorâmico das representações da *matéria* no pensamento ocidental desde Platão até à atualidade. Partindo de uma linha de pensamento que tenta identificar o *elemento de maior plasticidade semântica* em diferentes sistemas de pensamento, realizamos aqui um exercício analítico, colocando à prova as possibilidades deste signo tão volátil.

Dividimos a nossa análise em três momentos (ou subcapítulos), fazendo desta forma três diferentes abordagens. Uma primeira abordagem *diacrônica* da *plasticidade da matéria*, uma segunda análise *sincrônica* da *matéria como totalidade*, e, por fim, uma terceira análise em *profundidade* do significado do *signo de maior plasticidade semântica de um sistema ontologizado*.

Assim, apresentamos abaixo um breve descritivo destes três momentos:

³¹⁵ “(...) apenas como ‘imagem’ a matéria é absolutamente plástica para sofrer a forma e as suas deflagrações” (Bragança de Miranda, 2008: 74). Em nota de rodapé, na mesma página Bragança de Miranda refere ainda que: “O devir imagem do real corresponde a uma fase essencial deste processo, pois antecipa a plasticidade absoluta da matéria, implícita na curto-circuitagem da fabricação pelo *design*. Se a rigidez tem de ser abolida para se produzir uma plasticidade absoluta que tudo põe à disposição dos processos de formatação e reformatação, a imagem é um momento essencial da técnica contemporânea. Muito depende, para o bem e para o mal, da maneira com a plasticidade se irá impor” (*Ibidem*: 74). Diz-nos especificamente Deleuze, apontando para a linguagem do cinema: “[Em Bergson] Este conjunto infinito de todas as imagens constitui uma espécie de plano de imanência. A imagem existe em si, sobre esse plano. Este em-si da imagem, é a matéria: não algo que estaria escondido atrás da imagem, mas pelo contrário, a identidade absoluta da imagem que nos faz concluir imediatamente à identidade da imagem-movimento e da matéria. Digam que o meu corpo é matéria, ou digam que é imagem... A imagem-movimento e a matéria-escorrimento são estritamente a mesma coisa” (Deleuze, 2004: 86, 87).

- **A plasticidade da matéria:** Este subcapítulo, seguindo uma estrutura cronológica, traça a narrativa da *transformação* do conceito de matéria *ao longo do pensamento* da tradição ocidental. De forma a relevar e clarificar a natureza histórica desta primeira análise, *apresentamos no início do subcapítulo um resumo analítico dos diferentes momentos que serão aprofundados seguidamente.*

Desde Platão a Karl Marx faz-se a análise da *transformação semântica* deste signo. Do barro do oleiro arquetípico ao discurso materialista do capital, da luz da religiosidade medieval à retórica renascentista, do solipsismo idealista de Descartes à *Monadologia* de Leibniz. Ou, seguindo a ordem cronológica lá apresentada: desde o *Timeu* de Platão às inferências de Aristóteles, seguindo-se o *hyparchein* estoico e o plano da *luz* de Proclo, até à tela renascentista e à topologia de Leibniz, finalizamos com Hegel, *idealizador* da matéria, e com Marx, *materializador* do discurso. Por fim analisamos *as consequências da matéria feita linguagem.*

- **A matéria como totalidade:** Este subcapítulo considera *o signo de maior plasticidade semântica* em sistemas contidos num único *plano de unicidade*. De forma a relevar e clarificar a *natureza sincrónica* desta segunda análise também apresentamos, no início deste subcapítulo, um resumo analítico de forma a evidenciar a sua *forma recursiva*: da aparência de razão absoluta na *Ética* de Espinosa *voltamos* à razão como exercício através do qual perscruta os diferentes paradoxos que produz ou encontra. Estes paradoxos não são *becos sem saída*, produtores de absolutizações claustrofóbicas, mas mistérios profundos, produtores de exterioridades fascinantes (*a razão produz inevitavelmente o fora à sua própria representação*).

Tendo como pano de fundo o exemplo paradigmático da *substância infinita* de Espinosa, fazemos uma leitura analítica da sua *Ética*. Reconfiguramos, a partir daqui, o sujeito espinosista através do ponto de vista da *topologia da psicanálise* de Jacques Lacan. Analisamos a crítica que Lacan fez à ética de Kant suportados na leitura feita por Alenka Zupančič, reconhecendo, na sua proposta de *ilusão dialética*, uma solução possível de reinterpretação dos *fluxos ilimitados da unicidade da matéria lacaniana do desejo*. Analisamos, em seguida, a *matéria*

como fluxo do dinheiro, cruzando a posição psicanalítica de Lacan com os pontos de vista neo-marxistas. Tentamos, desta forma, caracterizar o *sujeito lacaniano do desejo* através do cruzamento do seu pensamento com os outros sistemas de abordagem ao real. Perscrutamos, depois, a *semântica e a plasticidade do tempo* contrastando a unicidade lacaniana com a fenomenologia de Maria Zambrano. Constituímos assim um paralelismo entre os dois signos de ausência, os dois *confins* presentes em ambos os sistemas: a *carta* em Lacan, e a *esperança* em Zambrano. Este paralelismo possibilitou-nos verificar a *plasticidade semântica da memória, do esquecimento, e da virtualidade*. Depois de plenamente definirmos o *signo lacaniano da carta* – o *signo do lugar da virtualidade numa representação* – no sistema de Espinosa, explicamos o *conceito de liberdade como limite: identitário* em Espinosa, mas *temporal* em Heidegger. Através deste importante signo lacaniano intentamos propor um significado da *presença do corpo como fundamento* através da leitura topológica da *Ética* de Espinosa, configurando-o como *um laço de Möbius* onde o fora e o dentro comungam do mesmo plano de unicidade. Por fim analisa-se a construção da *vesica-piscis*, símbolo dos primeiros cristãos e construção geométrica dos *Elementos* de Euclides, que, tal como Cristo foi *gerado e não criado*, representa a *interação da unidade consigo mesma*.

- ***Encruzilhada no fundo da matéria: ou o tédio profundo, ou uma esperança cega:*** Por fim abordamos os *fundamentos ou limites de significação* do signo da matéria. Da *planta de carne* de Georges Bataille (1897-1962) e da *matéria desarrumada* da antropóloga Mary Douglas (1921-2007), aos elementos da *tabela periódica* de Mendeleev (1834-1907) e ao *cromossomas* da genética, passando pelo *princípio da conservação da matéria* de Antoine Lavoisier (1743-1794), é o *fundo raso ou o abismo da significação* que aí analisamos.

4.1. Plasticidade da matéria

Num primeiro momento abordamos a matéria sob o ponto de vista do *Timeu* de Platão, onde a matéria é o barro *conformado* pelo *demiurgo* que cria todo o cosmos.

Descobrimos que o cosmos platônico é incapaz de satisfazer a sua própria exigência de causalidade absoluta, pois a narrativa demiúrgica não colmata a ausência de uma origem absoluta das *formas puras*. A entidade criadora é mediadora entre as formas arquetípicas e a matéria informe. O *demiurgo* representa a linha divisória, a mediação, entre o mundo das ideias e o mundo da matéria, mas carece de atribuição original. Ou seja, embora seja o criador de tudo, o demiurgo tem como modelos os arquétipos pré-existentes ao próprio criador. Paradoxo que atravessará o pensamento posterior, dos filósofos árabes até à escolástica medieval.

Por outro lado, a matéria é, para Aristóteles, uma potencialidade, e somente ganha presença pela sua atribuição como *substância*.

O sistema aristotélico tem como fundamento a existência de uma matéria destituída de qualquer atributo (a substância³¹⁶). Sendo o *sujeito* a entidade pela qual toda a atribuição é feita ele não pode ser atributo de nenhuma *coisa*. Assim sendo, matéria e sujeito têm a mesma atribuição semântica: o sujeito e a matéria são destituídos de atributos. Por outras palavras, a não predicção é em Aristóteles o fundamento de toda a predicção, fazendo problemáticas e ambíguas todas as noções aristotélicas de existência, tais como a de Deus, dos deuses ou do homem, todos eles podendo ser somente *pensamento de pensamento*. Descobrimos, assim, a impossibilidade do sistema aristotélico se libertar da sua própria cadência inferencial.

A observação da tradição geométrica de Euclides, relacionada com a tradição aristotélica, faz revelar o conceito de *fantasma*, proposto por Aristóteles, e

³¹⁶ Robert Blanché refere que “ (...) podemos desligar em pensamento a lógica de Aristóteles do conjunto da sua filosofia, tratá-la como uma teoria independente que, mediante alguns retoques se aguenta de pé sozinha; [e que] (...) a exposição dos *Primeiros Analíticos* é muito despojada, e pode ser seguida por quem ignora ou rejeita as teses fundamentais da *Metafísica* (...). Mas (...). Com efeito, tem realmente de constatar-se que a sua lógica se encontra exatamente adaptada à sua filosofia, tal como a dos estoicos o estará à deles. A redução de toda a proposição à forma atributiva harmoniza-se com uma filosofia da substância; a função do termo médio explica-se pela ideia de uma causalidade da essência, porque ‘o médio é a causa’ e ‘a essência é o princípio dos silogismos’. Donde de facto a estreiteza desta lógica, hoje bem reconhecida” (Blanché & Dubucs, 2001: 64).

reinterpretado pelos pensadores Estoicos, como um mecanismo virtual (não transcendental) de identificação da presença das figuras geométricas. Este fantasma é, simultaneamente, contingente e ideal, antecedendo as representações sintéticas *a priori* da geometria em Kant.

Os Estoicos negavam qualquer tipo de verdade universal. Portanto, a regra de preservar o significado e a estabilidade dos atributos na dialética aristotélica, a regra da precedência ou *hyparchein*, foi por eles reinterpretada. Agora a dialética depende somente do momento imediato, a significação tem que ser evidenciada pelo estar a ser, pelo presente do aqui e agora. Desta forma a virtualidade de uma ideia suportava-se sempre na *presença* imediata, o discurso não aludia senão ao que ali estava presente. *Compreender* era entendido tão prosaicamente como *compreendido pela mão*, e as inferências lógicas ou geométricas ganhavam um caráter provisório e contingente³¹⁷.

Este *sentido no momento presente* – um sentido *localizado* e contingente – fazia a leitura da matéria da forma mais empírica que o momento lhe poderia atribuir. A matéria tinha uma presença sólida, poderemos dizer mesmo tridimensional. Uma representação bidimensional, tal como acontecia nos *Livros dos Elementos* de Euclides, era considerada somente enquanto *fantasma*, mesmo quando aludia a uma *projeção ortográfica* de um *sólido platônico*.

Esta imposição do *aqui e agora*, suportada na sua *representação panteísta do mundo*, garantia aos Estoicos uma abstração plenamente coerente da interação entre a matéria e o sujeito, onde a ação da matéria se repercutia na expressão do sujeito.

Assim, a forma particular de percepção estoica possibilitou a identificação de diferentes estados da matéria, observáveis pelos sentidos no presente do *aqui e agora*. As formas da matéria são sempre *aquilo que são*. Não atribuindo às formas previamente estabelecidas uma hierarquia redutora, os estoicos garantiam uma grande dinâmica na sua percepção e cognição. Um resultado

³¹⁷ “Os estoicos, a despeito de recusarem praticar a eloquência, foram os únicos de todos os filósofos a considerá-la virtude e sabedoria. Para Cícero [historiador romano], sabedoria é eloquência porque somente pela eloquência pode o conhecimento ser aplicado ao espírito e ao coração dos homens. (...) E para Cícero (...) a técnica de aplicação do saber dependia, como o método romano de construção com tijolos ou blocos, da possibilidade de repetição uniforme e de segmentos homogêneos de conhecimento” (McLuhan, 1972: 48).

importante desta forma de perceber foi a inovadora leitura das formas geométricas, já não somente como figuras estáticas, mas como figuras contingentes e intermédias, estabelecendo uma ligação contínua, embora intuitiva, entre elas.

É no contexto desta tradição que o neoplatónico Proclo faz a sua análise aos *Elementos* de Euclides, obra fundamental da herança do conhecimento da Antiguidade para a cultura ocidental moderna.

Para Proclo, reinterpretando a materialidade estoica e a idealidade pitagórica, a matéria é *luz*. Esta constatação, mais espiritual do que sensitiva, desmaterializa a síntese estoica. A matéria torna-se, assim, presente como ideia desmaterializada, possibilitando uma maior abstração discursiva. Sendo *matéria luminosa* a matéria tornou-se, também, *matéria discursiva*.

A grande originalidade de Proclo, segundo Peg Rawes (2008), é a atribuição de um *plano da imaginação* na sua análise ao tratado geométrico de Euclides. As figuras geométricas, que agora são entidades luminosas, são produzidas pelo intelecto de forma não mediada, no *plano interior da imaginação*, por operações discursivas. As figuras geométricas *emanam* do fundo da matéria, dos arquétipos puros, dos “deuses desconhecidos”³¹⁸, projetando-se no *plano da imaginação, iluminadas pela razão*.

Este *plano onde tudo se projeta* é o primeiro sintoma de uma revolução cognitiva que se anuncia. Ele tornar-se-á rapidamente no plano da realidade e da evidência, onde não existem constrangimentos entre ideias e figuras extensas, possibilitando, não só, um espaço homogêneo para o discurso geométrico de Proclo, como também o espaço cenográfico, ou arena, onde a retórica renascentista explorará a representação do humanismo como um espelho de uma realidade problematizada.

³¹⁸ “Na *Secção XIV* das *Definições* analisando o termo ‘figura’ de Euclides (...) Proclo afirma que ‘uma figura é aquilo que é contido por qualquer fronteira ou fronteiras’ (...) É alguma coisa que resulta da mudança, aparecendo de um efeito produzido em coisas que estão presas ou divididas, ou diminuídas, ou adicionadas a, ou alteradas na forma, ou afetadas de muitas outras maneiras’. Demonstrando a discursividade da figura, Proclo sublinha a hierarquia das figuras em seis níveis: 1- figuras sensíveis da ‘arte’; 2- ‘habilidade ou perfeição da natureza’, 3- ‘corpos celestiais’ ou ‘formas inteligentes’; 4- ‘figuras das almas’; 5- ‘figuras inteligíveis’; 6- ‘deuses desconhecidos’” (Rawes, 2008: 57, 58). Apresentamos mais à frente, no subcapítulo da matéria como totalidade uma representação gráfica do sistema de Proclo contextualizado com importância da representação da *vesica piscis* como ícone da relação entre religião e razão na cultura ocidental. Aí será feito um paralelismo da tradição neoplatónica e aristotélica medieval com o tratado da *Ética* de Espinosa, tratado esse que configura um momento de cúmulo do racionalismo ocidental.

No Renascimento, o efeito cenográfico e a construção discursiva que valoriza mais a retórica do que a dialética, coloca a *presença* da matéria por detrás de uma *superfície* onde assentam as verdades transparentes, mas imateriais, de um racionalismo fascinado pela *luz do discurso*.

Este plano racional torna-se numa fronteira cognitiva entre a percepção do sujeito e a matéria imperscrutável e murmurante. O plano cartesiano suportar-se-á então na tautologia da proposição *penso logo existo*, onde todos os sujeitos, *isolados* pela sua própria definição, dependem da presença de Deus para acederem à realidade.

O discurso racional fundamenta-se, agora, num plano artificial, sobre camadas sucessivas. O fundamento racionalista barroco é circular e espiralado, fundamenta-se a si mesmo pela *dobra*, elemento formal que Gilles Deleuze encontra na *Monadologia* de Gottfried Leibniz (1646 – 1716).

No entanto, é precisamente a *Monadologia* uma das primeiras tentativas de quebrar este plano individual e solipsista do pensamento cartesiano³¹⁹. Para isso Leibniz propõe, segundo nossa interpretação, um mundo constituído por uma infinidade de *entidades cartesianas* ou *sujeitos cartesianos*³²⁰. Estas entidades ínfimas e infinitas, denominadas *mónadas*, são inspiradas no conceito euclidiano de ponto como sendo *aquilo que não tem partes*. Isoladas e cegas perante o mundo, *elas* apenas a *ele* acedem por intermédio de Deus, entidade racional e onnipresente que a tudo medeia. Ou antes, por ser absolutamente ubíquo, Deus, como entidade absoluta e racional, possibilita a *absoluta imediação* da razão.

³¹⁹ Analisaremos mais à frente neste trabalho uma outra tentativa, cronologicamente anterior, de resolver o problema cartesiano do solipsismo. Esta tentativa consubstanciou-se na obra *Ética* de Baruch de Espinosa (1632-1677), sob uma perspetiva completamente diferente da da *Monadologia*, embora alguns autores refiram a possibilidade de Espinosa ter sido uma influência fulcral, mas encoberta e não assumida, para Leibniz.

³²⁰ Segundo Roger Scruton: “Espinosa parece ter abolido os indivíduos da sua visão do mundo, reduzindo-os a propriedade de algo que nem é individual nem universal, mas um estranho híbrido metafísico: um universal que diz respeito a uma única entidade. A filosofia de Leibniz surgiu da tentativa de fornecer um conceito da substância individual e de usá-la para descrever um universo plural – na verdade um universo em que existe não uma única substância, mas substâncias em número infinito” (Scruton, 2010: 96). A realidade projetada por Descartes repercute-se nestes dois pensadores de forma muito diferente mas unida pelo sentido problematizado da presença de um indivíduo autónomo numa causalidade absoluta. A questão do indivíduo é muito cara a Leibniz, de tal modo que, se “Espinosa argumenta em favor da imortalidade humana; mas conclui que sobrevivemos apenas em parte, dispersos na mente infinita de Deus. Leibniz também acreditava na imortalidade, mas pensava que esta seria inútil se não significasse a sobrevivência da alma. E a alma é um indivíduo (...). Mas o que é um indivíduo?” (Scruton, 2010: 96, 97). Esta é a pergunta que a *mónada* leibniziana tenta responder na sua maior generalidade, este elemento fundamental da *Monadologia* é, precisamente, a *alteridade* da matéria no seu estado mais puro. Acreditamos que é precisamente esta individualidade, ou *elemento de individuação*, que Gilles Deleuze encontra na resolução da *mónada*: “As *mónadas* são cada uma e todas por si mesmas, enquanto que os corpos são *um, alguns* ou *muitos*. (...) As *mónadas* são unidades distributivas que seguem uma relação de parte com o todo, enquanto os corpos são coletivos – flocos ou agregados – que se seguem a uma relação de *uns-para-os-outros*” (Deleuze, 1993: 114).

Assim, a *Monadologia* é um mundo de infinitos pontos de vista, ou seja, uma infinidade de infinidades. Visão premonitória de uma interpretação topológica do espaço onde o plano de representação se tornará derivável e pluridimensional.

É por intermédio de dois atributos somente, a *magnitude* e a *intensidade*, que toda a diferença qualitativa se torna numa diferenciação quantitativa na *Monadologia*. Desta forma, a matéria deixa de ser um atributo para se tornar num limite de derivação: tudo estará entre a materialidade absoluta e a imaterialidade absoluta, em graus de aproximação, *entre a maior ou menor intensidade de materialidade*. Este *mundo do meio* faz derivar qualquer atributo (não só a matéria). Ou seja, através da *atribuição* criam-se dois extremos, dois limites de atribuição ou derivação, entre os quais se pode quantificar infinitamente.

A forma como Leibniz resolve o solipsismo de Descartes faz-se pela imediação *de tudo a tudo* por intermédio da atuação, interna a todas as mónadas, de um *Deus racional*. Este espaço muito particular é um espaço estruturado pela relação de todas as mónadas com uma única delas: *Deus*. Esta *mónada das mónadas* não está localizada a não ser no interior *imediato* (talvez comum) a todas as outras mónadas.

A ideia racionalista de um *espaço homotético*³²¹, ou seja, um espaço onde é ubíqua a presença do infinitamente pequeno e do infinitamente grande, possibilita a Leibniz considerar que um atributo é *realmente* infinitamente derivável. O mistério, ou a profundidade, encontra-se em todas e cada uma das pequenas derivações ou *pequenas percepções*, como ele próprio as definia. Estas percepções são *atividades* das mónadas que acontecem por meio de um atributo interno de *apetição*, e é por intermédio da *percepção* das mónadas que o universo da *Monadologia* se liga e interliga de forma *imediata* com a *racionalidade de Deus*.

Embora a *libertação* produzida pela *Monadologia* tenha expandido a superfície quadriculada do espaço cartesiano, a sua leitura sob a forma topológica, a que

³²¹ O que se quer aqui dizer com espaço homotético, é o espaço que possibilita a operação de *homotetia*, que consiste numa transformação geométrica que preserva as relações de proporcionalidade e de paralelismo entre figuras geométricas na mudança de escala (Coxeter, 1980: 68). Esta operação implica um conjunto de propriedades do espaço: *isotropia*, ou seja, ausência de hierarquias direcionais, espaciais ou outras; *homogeneidade*, ou seja, monotonia das propriedades de todo o espaço; e *equivalência em qualquer escala*, ou seja, o mais pequeno é equivalente ao maior num espaço cego à semântica escalar.

Gilles Deleuze e Michel Serres a submeteram, revela a presença de uma outra *prisão cognitiva*. A eterna derivação dos significados submete todo e qualquer atributo ao jugo de uma razão que se fundamenta a si mesma em círculo, numa *dobra*. *Fundamento de um fundamento, fundamento é*. Tal como a problemática do *terceiro homem*, a *Monadologia* encontra um *afundamento* através da iteração do mesmo, só se libertando das *infinidades* através de um *fantasma* considerado como um limite cognitivo – que se suspeita ser oriundo da inspiração de um filósofo inglês, mais físico, mas menos mecânico, do que Leibniz: Isaac Newton (1643-1727) –, um *nada*, que é o resultado constante de qualquer entidade ou coisa dividida pelo *infinito*.

É por isso que, aqui, podemos reinterpretar Leibniz através duma leitura semântica diferente. Se considerarmos, como ele próprio considerava, as *forças* como sendo mais reais do que o *movimento*, ou seja, se considerarmos as *forças pressentidas*, mas não percebidas (temporalmente) pelos sentidos externos, como tendo maior *força semântica* do que os fenómenos na percepção, descobrimos a presença de um exterior não explicado na *Monadologia*.

São precisamente estas forças internas da mónada, como suas expressões, que lhe possibilitam *percecionar em ato*, e que agregam todo o cosmos *monadológico*. Estas forças são físicas e metafísicas, *passivas*, quando se percebem na resistência da matéria em perdurar, e *ativas* e *expressivas*, como *conatus*, no interior da mónada. Interior e exterior interligam-se, não pela mesma atribuição, mas pelo *desconhecido* da sua *origem*, pela expressão das mónadas, cujo *impulso original* é desconhecido, e pela resistência da matéria, cuja *natureza* é desconhecida. A *força* é, pelo princípio de causalidade, sempre indício de um exterior à sua identificação, uma causalidade, identificando-se por isso como uma abertura, um *confim* na representação leibniziana. Este facto é indiciador de uma aproximação clara entre o pensamento de Leibniz e o de Espinosa³²².

Nas profundezas da mónada toda a razão é matéria, mas a sua expressão, a expressão da razão, vem de *fora*. Leibniz tinha disto consciência, o que

³²² Como veremos no capítulo seguinte, denominado: “A matéria como totalidade”.

pressupõe a proposta de A. Cardoso³²³ de que a intenção de Leibniz era *acolher uma infinidade de pensamentos, abrir* o seu sistema, com as mesmas armas da razão que Descartes, à pluralidade ilimitada do real. E ele terá sempre *razão* desde que se tenha sempre presente o *Deus racional* como *mediador*.

Por fim, constatamos que, a *linguagem*, através da sua presença ubíqua, na *cultura da escrita fonética*, é o *elemento de maior plasticidades semântica*, o elemento definidor, quer da matéria como elemento constitutivo do real, quer do sujeito como indivíduo construído na realidade mediada.

Todo o sentido do real na *cultura do Livro* (da *Bíblia*, bem como do *Grande Livro da Natureza*), primeiro escatológico, depois teleológico, e por fim histórico, consigna a matéria como um elemento, primeiro *fundamental*, com Platão, depois *imediato*, com os Estoicos, chegando ao Renascimento como algo *inacessível*. Estranhamente, Descartes nunca para *ela olhou* (para a matéria). Leibniz considerava-a, como a tudo o resto, um atributo derivável. Por fim Hegel idealizou a matéria para Marx materializar a ideologia, tornando toda a matéria em alguma forma de *linguagem*, e todo o atributo em alguma forma de *valor*.

4.1.1. O oleiro arquetípico (Platão)

A matéria é *tudo* o que não tem atributo³²⁴. Por este motivo a *ela* tudo pode ser atribuído. A tradução *eterna* de tudo em tudo implica o estado maior de *plasticidade semântica*.³²⁵

De forma a que esta *unidade*³²⁶ seja *moldável*, a matéria deverá ser primeiramente homogénea e una, dando posteriormente lugar às características secundárias da heterogeneidade e da pluralidade, tal como descreve Platão no *Timeu*³²⁷.

³²³ Cardoso, A. (1992) *Leibniz segundo a expressão*, Lisboa: Edições Colibri.

³²⁴ A matéria, segundo Aristóteles, "(...) é, realidade privada de qualquer determinação e que só possui esta determinação em potência (...)" (Abbagnano, 1976: 159, vol. 1).

³²⁵ Termo previamente definido neste trabalho no capítulo das metodologias. Inspirado no conceito de *capacidade semântica* e de *elasticidade* da língua utilizados por Kolmogorov, referentes à polissemia e à força semântica de um texto poético: É a capacidade poética de uma expressão ou elemento semiótico de um sistema. Por outras palavras, é a relação entre a sua força semântica e a sua polissemia, a sua capacidade para aludir a um real concreto e vivido e a heterogeneidade de formas ou atributos que representa.

³²⁶ "Um significa aquilo ao qual não se pode acrescentar nada... Um é a negação da negação" (Pereira, 1998: 39).

³²⁷ R. Lopes, no prefácio à obra *Timeu* de Platão refere que: "Quando o demiurgo fabrica a alma do mundo, fá-lo através de uma mistura em que entram as naturezas do Outro e do Mesmo (...)" (Platão, 2011: 26).

O *demiurgo*, entidade manipuladora mas intermediária, toma como modelos os arquétipos, que já *lá estão* antes de tudo *ser* realizado³²⁸. Desta forma *ele*, como construtor, empreende uma cópia, uma representação dos arquétipos originais, tal como “um artífice, que, antes de produzir alguma coisa, tem em conta uma forma da qual assimilará as propriedades que fará corresponder no material que trabalha” (Platão; 2011: 39).

O material aqui é comparável ao barro do oleiro, definindo no seu torno o *eixo* de uma ânfora ou jarro, antiga indústria de artefactos (ainda longe de uma Revolução Industrial) os quais:

“Ao descreverem uma forma vertical, simétrica em torno de um eixo de revolução, (...) ensinam ao camponês, ao artesão, ao negociante, o mesmo universo que os sacerdotes, urbanistas ou arquitetos tinham já projetado no monumental” (Serres, 1997b: 115).

Platão aprendeu com a cultura pitagórica a utilizar as “ferramentas teóricas órficas” (*Ibidem*: 29) constituídas pela matemática – nas vertentes geométrica e estereométrica, pela música, e pela astronomia (*Ibidem*: 30).

A *música* é som racionalizado, a *astronomia* é imagem racionalizada, ambas são racionalizadas pelo *número*³²⁹, ou seja pela *matemática*, que, aqui, é *geometria* plana e *projeção* das esferas celestes no plano³³⁰.

Nenhuma destas disciplinas se qualifica pelo tato, cheiro ou paladar, que são sentidos de *proximidade*. O trabalho à distância é privilegiado, e de *privilegiados*: distância espacial, temporal, emocional, olfativa, táctil. Este trabalho à distância está na base de todo o tipo de projeto: arquitetónico, político, musical, de calendarização. Podemos dizer que o *projeto* funciona antes de mais como previsão: do futuro, do clima, do comportamento do inimigo, das cheias no rio

³²⁸ R. Lopes refere que Timeu descreve a origem do processo de fabricação do mundo, por parte do demiurgo, “por meio de um ato intelectual de contemplação do arquétipo imutável (29a)” (Platão, 2011: 33). Constatando que “(...) se o mundo consiste numa entidade fabricada a partir de um arquétipo, significa que esse mesmo mundo é já por si uma representação (...)” (*ibidem*).

³²⁹ “O *Quadrivium* aparece partindo do mais reverenciado de todos os temas disponíveis à mente humana – o *Número*. A primeira destas disciplinas podemos chamá-la por *Aritmética*, a segunda por *Geometria* ou a ordenação do espaço como *Número no Espaço*, a terceira era a *Harmonia*, a qual, para Platão, queria significar o *Número no Tempo*, e a quarta a *Astronomia*, ou o *Número no Espaço e no Tempo*” (Keith Critchlow *cit. em* Lundy, 2010: 3).

³³⁰ A *estereometria* foi, sem o saberem os gregos, a primeira geometria projetiva “Uma das mais importantes projeções – já aplicada na antiguidade – é a projeção estereográfica. Esta é a projeção de uma esfera, partindo de um de seus pontos (o polo) sobre o plano tangente à esfera no ponto antípode do polo – o plano da base, ou num plano paralelo a este” (Rosenfeld, 1988: 121, 122).

Nilo bem como da posterior reorganização dos terrenos³³¹, previsões que alimentaram mais os discursos e as retóricas do poder do que a concretização real e efetiva³³².

Platão *encenava* pedagogicamente as práticas geométricas, tal como no *Ménon*, Sócrates:

"(...) meramente apontando para a diagonal desenhava no diagrama dando-lhe o nome aceite, não respondia à incomensurabilidade dessa linha em relação ao lado do seu quadrado; por isso, não se pode dizer que o rapaz [o Escravo] soubesse o que estava a ver" (Lachterman, 1989: 80).

Existe uma presença quase secreta, quase inconveniente, da experiência dos sentidos na geometria de Euclides³³³; do corpo e dos seus limites; do esforço do ferreiro e do pedreiro, e de como eles *lá desenharam*; da corda *esticada* que mede, compara, julga, decide e atribui; do erro e da tentativa, da experiência bem e mal sucedida, alquímica, astrológica, mecânica; do tempo; do movimento; do poder; enfim, do apontar da palavra "isto"³³⁴, que não pertence àquilo para a qual se refere, mas que dela (da *coisa*) depende inexoravelmente³³⁵.

A ubiquidade da matéria faz dela o destino do que acontece ao indivíduo depois de deixar de se manifestar como vivo na morte, e do seu corpo se degradar até ao desaparecimento. Para onde vai o seu *pensamento*? Renasce noutra forma

³³¹ "Heródoto conta a origem da geometria. Em crescimento, o Nilo transborda e inunda os campos em redor. Sacerdotes ou peritos, sábios ou agrimensores, aqueles que ele denomina os harpedonaptas redistribuem aos camponeses ou aos proprietários as parcelas cuja inundação acabou de apagar os limites. (...) o rio apaga não só os limites, mas elimina a população inteira dos seres vivos que vegetam neste espaço ou neste campo. Tudo é arrancado, expulso, o espaço torna-se homogéneo, coberto de areia movediça, liso expurgado dos equilíbrios provocados pelos impedimentos" (Serres, 1997b: 43).

³³² "Os números, primeiro, codificam os impostos, o comércio e os salários: nenhum problema de medida conhecido em todo o crescente fértil se dirige à natureza, como se os corpos não caíssem ainda. Todos, pelo contrário, quantificam o que passa pelas nossas relações. Mesmo a avaliação pelos harpedonaptas dos campos cultiváveis, que a enchente do Nilo apagou ou alterou os limites, procura resolver os contenciosos entre vizinhos pela força do Estado (...) Esta geometria primeira não mede qualquer terra, mas calcula o deve e haver de preferência, e os seus erros constantes de aproximação vão sempre no mesmo sentido: o interesse do faraó ou do mais forte" (Serres, 1995: 118).

³³³ "As soluções mecânicas representavam (...) uma descida inconveniente ao somático e às ligações ao trabalho manual (*banausos* – classe de trabalhadores manuais ou artesãos da Antiga Grécia) que renunciavam a ruína do 'bem da geometria' enquanto esta fosse cúmplice da ligação da mecânica com as artes da guerra" (Lachterman, 1989: 73).

³³⁴ "Não há uma coisa em geral, mas apenas estas coisas singulares e as singulares, antes de mais, são 'esta coisa'. Cada coisa é esta coisa e nenhuma outra" (Heidegger, 1992: 25).

³³⁵ "O que é um 'isto' não depende do nosso capricho ou da nossa vontade, mas, na medida em que depende de nós, depende também, em igual medida da coisa. (...) torna-se claro que não podemos ir diretamente até às próprias coisas; não porque ficássemos detidos no caminho, mas porque as determinações a que chegamos e que atribuímos às próprias coisas – espaço, tempo, o 'isto' – se apresentam como determinações que não pertencem à própria coisa" (Heidegger, 1992: 35).

pela *anamnese*³³⁶, mas – por hipótese – do mesmo *barro*³³⁷. O *material transmitido* pela alma à próxima vida é o *conhecimento*, mais precisamente a *geometria* como conhecimento arquetípico, *ecologia* do pensamento, *reciclagem* da matéria una ou unificada pelo discurso.

Que retidão, que lisura, que infinidade, que perfeição é esta do material manipulado pela geometria? Transparente como um cristal, moldável como o barro, estável como as montanhas mais longínquas, e leve como as nuvens mais voláteis, a *matéria geométrica* não se compromete com nenhum tipo de atributo, ela deixa-se manipular –pela *mão* do demiurgo – tal como se deixa *atribuir* em todo o lugar, traindo sempre a possibilidade de a alcançar. Pelo menos esta seria a expectativa de Platão³³⁸.

A *matéria* tanto *está* em *todo* o universo referencial, como *é* o *nada* referencial. Pode *delimitar* o vazio espacial, *definir* o silêncio sonoro, *ser* inodormente olfativa, como pode ser o cimento que *une*, o barulho ou ruído que *interrompe*, o aroma ou paladar que *seduz*, a massa que amolece, o plasma que escorre, o líquido que arrefece... *ela* pode ser limite como pode ser conteúdo, figura ou fundo, um quase nada ou um quase tudo...

Por ser manipulável a *matéria* pressupõe uma leitura consistente, previsível, e exterior ao *manipulador*. No entanto a sua manipulação só não é problemática quando *está compreendida*, quando a sua finitude possibilita a sua compreensão e realização³³⁹.

³³⁶ Para Platão o conhecimento é inato no sujeito da aprendizagem, pois a sua alma já reencarnou muitas vezes. Chama-se anamnese o mito do prévio conhecimento possuído pelas almas imortais: "(...)"(...) a anamnese exprime, em termos da crença órfica e pitagórica da cadeia dos nascimentos, a unidade da natureza das coisas e a unidade entre a natureza e a alma que torna possível a investigação e a aprendizagem" (Abbagnano, 1976: 108, vol. 1).

³³⁷ (...) quer o mito da anamnese, quer a doutrina da unidade da natureza, são explicitamente apresentados por Platão como hipóteses, semelhantes às que se servem os geómetras. A hipótese põe-se quando não se conhece ainda a solução de um problema e se antecipa esta solução deduzindo as consequências que podem depois confirmá-la ou refutá-la" (Abbagnano, 1976: 108, 109, vol. 1).

³³⁸ E de todos os geómetras *mais distraídos* até ao advento das geometrias não euclidianas no século dezanove, altura em que se intensificou a observação analítica dos *Elementos* de Euclides e se encontraram as insuficiências lógicas que alertavam para a presença do mundo empírico e circunstancial em muitas das suas definições e dos seus teoremas.

³³⁹ "Não podemos pensar no fim puro e simples do que quer que seja pois fim é limite e é necessário estar dos dois lados do limite para o conceber" (Pereira, 1998: 46).

4.1.2. Substância: a matéria atribuída (Aristóteles)

A matéria *extensiva está* – tem que estar – entre o *zero* e o *um*, como constatado de forma expressiva por Blaise Pascal (1623-1662)³⁴⁰ já na *Época das Luzes*. Ou seja, a matéria *está* entre o nada e a totalidade, atributos que revelam a fraqueza do argumento platônico, onde o *demiurgo* é apenas um *intermediário* e não a origem fundamental das *formas puras*, contrastando com a *versatilidade* do pensamento aristotélico que elimina a *separação ideal* do mundo. No entanto ambos são incapazes de responder à aporia de um *criador não criado* ou criado a partir do *nada: creatio ex nihilo*³⁴¹.

Aristóteles nada atribui à matéria a não ser uma “pura potencialidade que aguarda a chegada da forma para se tornar atual” (Whitehead, 1987: 37), como se o fundamento da matéria fosse absolutamente disponível, ou contivesse uma latência expectante, onde a forma possível, a substância³⁴², ganha um novo estatuto criador por si mesma, num “processo generativo pelo qual a forma possível adquire existência real” (Arhheim, 1969: 11).

A perfeição deixa de *estar* na forma e passa a *acontecer* no processo³⁴³. Sendo o Universo finito, *ele é* perfeito. Se é perfeito, é porque *está* completo. Sendo

³⁴⁰ Pascal reflete acerca dos indivisíveis, e da sua heterogeneidade. Entre eles, dois são de forma relevante os mais problemáticos da representação aritmética, o zero (0) e o infinito (∞) ou totalidade (*I* ou *Um*).

Pascal, ao constatar que “(...) um indivisível multiplicado tantas vezes quantas quisermos, está tão longe de poder ultrapassar uma extensão que não pode nunca formar senão um só e único indivisível (...)” (Pascal, 2003: 34, 35) conclui que “os indivisíveis não são do mesmo gênero que os números” pois “dois indivisíveis não fazem uma extensão, porque não são do mesmo gênero”. Ou seja “o zero não é do mesmo gênero que os números, visto que, se o multiplicarmos, não os pode ultrapassar: o que faz com que seja um verdadeiro zero de extensão” (Pascal, 2003: 36).

Esta constatação genial de Pascal foi antecessora do pensamento do matemático alemão do século dezanove Georg Cantor (1845-1918): “Durante milhares de anos o infinito foi uma noção conveniente que era vislumbrada pelo canto do olho. Olhe-se para ele diretamente e ele desaparecerá, mas mantenha-se o infinito marginalizado e ele tornará possível o cálculo, e toda a matemática que dele depende, na física e na engenharia. Cantor encontrou uma forma fixar o infinito, mantendo-o no seu lugar. (...) Para o tipo de infinito que contém todos os números naturais ele utilizou o nome \aleph_0 , pronunciado ‘alef-zero’, ou o som mais prosaico ‘alef-nulo’. *Alef* é a primeira letra do alfabeto hebraico, correspondendo ao *A*, ou ao *alfa* do grego. (...) Assim que conhecemos melhor este notável *não-número*, prova-se que ele exibe algumas propriedades estranhas. Por exemplo, acrescenta-se 1 a \aleph_0 , e teremos \aleph_0 . Similarmente, $\aleph_0 + \aleph_0 = \aleph_0$. No entanto isto são comportamentos que não devem parecer demasiado preocupantes. Por exemplo, não temos nenhum problema em aceitar que $0 + 0 = 0$, ou que $1 \times 1 = 1$ ” (Clegg, 2003: 158, 159).

³⁴¹ A aporia do *criador não criado* foi “(...) a mais intrincada aporia para todos os filósofos medievais, mas especialmente para aqueles nascidos nas comunidades muçulmanas e judaicas (...)” (Lachterman, 1989: 106). Este paradoxo acontece no encontro de duas vertentes da sua leitura. A primeira releva da ação *temporal* do agente criador da *essência* que o *tempo* é. A segunda releva da “equiprimordialidade ou coeternidade das essências” com este “Agente Divino” (Ibidem), necessitando as suas ações da *presença* dessas essências.

O filósofo muçulmano Ibn Sina responde, pelo argumento aristotélico da existência, da seguinte forma: “Tudo o que é necessariamente existente (...) é possivelmente existente (...). Considerado na sua essência é possível; considerado na relação real com esse outro ser [do qual depende] é necessário, e quando a sua relação com esse outro ser é considerada removida, é impossível” (Lachterman, 1989: 107).

³⁴² A substância “(...) é a causa primeira e o ser próprio de toda a realidade determinada” (Abbagnano, 1976: 157, vol. 1). “(...) considerar a forma separadamente de cada conteúdo particular só é um procedimento legítimo se a forma for, ao mesmo tempo, a substância, isto é, a essência necessária de uma coisa separada das suas particularidades contingentes (...)” (Ibidem: 183).

³⁴³ “A ação perfeita que tem em si o seu fim é designada por Aristóteles como ato final ou realização final (*enteléquia*). Enquanto o movimento é o processo que leva gradualmente ao ato aquilo que antes estava em potência, a enteléquia é o

completo, ele é *finito*³⁴⁴. É a imagem lógica do círculo. Não resolve o problema apenas o faz notoriamente problemático: um processo que vai da matéria à ideia, que traz ao primeiro plano quem faz e quem deseja³⁴⁵, mas descobre que nunca se alcança a perfeição idealizada – a *enteléquia* – numa geometria que tem como fundamento a operação de homotetia³⁴⁶, do infinitamente pequeno e do infinitamente grande, num espaço absolutamente contínuo, onde a ideia é *matéria substancial*.

Aristóteles conseguiu uma definição de matéria mais ampla, mais versátil do que a de Platão porque “exigia uma relação mais ativa entre universais e particulares” (Arhheim, 1969: 11). A preocupação de Aristóteles na análise do discurso, na retórica, no descortinar da lógica inerente à articulação dos “relativos”, afirma a matéria como *algo existente mas incerto*, de tal modo que:

“A questão da existência escorrega das suas amarras onto-teológicas para se tornar vagabunda dum mar sem limites de lógica formal” (Lachterman, 1989: 95).

Qual é o modo de Aristóteles se relacionar com o *Uno* que a matéria constitui? Sendo o cosmos aristotélico finito, ele tem de ser absolutamente sincrónico. O tempo é dado secundariamente e em *ato*³⁴⁷. O que transmite a *aparência* de tempo é a *aparência* de movimento. Ou antes, o movimento em potência provém do fundo da matéria e surge à *luz* do *intelecto ativo* que age sobre o *intelecto*

termo final (*telos*) do movimento, o seu acabamento perfeito. (...) a forma perfeita daquilo em que se torna; é a espécie e a substância” (Abbagnano, 1976: 165, vol. 1).

³⁴⁴ “O universo físico, (...) é, segundo Aristóteles, perfeito, finito, único e eterno. A perfeição do mundo é demonstrada por Aristóteles com argumentos apriorísticos, que não têm qualquer referência à experiência. Invoca a teoria pitagórica do número 3 e afirma que o mundo, possuindo todas as três dimensões possíveis (altura, largura e profundidade), é perfeito porque nada lhe falta. Mas se o mundo é perfeito, é também finito. Efetivamente, ‘infinito’ significa, segundo Aristóteles, incompleto: é infinito aquilo que tem falta de qualquer coisa, portanto aquilo a que pode juntar-se sempre alguma coisa nova. O mundo, ao contrário, não tem falta de nada: é portanto finito” (Abbagnano, 1976: 170, vol. 1).

³⁴⁵ O conceito aristotélico de infinito como incompletude salienta a *presença* de uma força definidora dessa incompletude, quase como um *ímã* que deseja, uma força gravitacional (referenciamos obviamente Newton), um sujeito *na* matéria?

³⁴⁶ “Está em nós bem enraizado o postulado de que o nosso espaço é tal que podemos aumentar ou diminuir quantas vezes quisermos uma figura, sem que para isso seja necessário deformá-la, o nosso tempo é tal que se pode atrasar ou acelerar à vontade o tempo sem que as leis da mecânica sejam afetadas. Daí a ideia de que, com uma redução ou um aumento suficientes, podemos sempre figurar aos nossos olhos o que se passa a qualquer escala e que, sobre esta mesma folha de papel, eu posso, à minha vontade, traçar o mapa do universo estelar ou desenhar o combate do fotão e do eletrão” (Blanché, 1983: 63).

³⁴⁷ Aristóteles considerava que o “infinito não pode ser uma coisa, não mais do que um número ou uma magnitude pode ser uma coisa. Em seguida perguntou se um corpo pode ter tal propriedade – se poderia existir tal coisa como um corpo infinito. Aqui ele contou com a sua própria definição de corpo como aquilo que ‘é limitado por uma superfície’ - como o infinito pela definição não pode ser completamente limitado ou não seria infinito, isto não fazia sentido. (...) Se não existe nenhum infinito, então o tempo deve ter um princípio e um fim, as linhas não podem ser infinitamente divididas, os números deverão, a determinada altura, parar. (...) Aristóteles salienta que a palavra ‘é’ pode querer dizer algo que é realmente existente ou alguma coisa que tem a potencialidade de existir. Talvez a resposta ao problema do infinito seja que ele só potencialmente existe” (Clegg, 2003: 31).

passivo, numa hierarquia de três funções da *Alma*, a *vegetativa*, a *sensitiva* e a *intelectiva*³⁴⁸. A *Alma* é a função *intelectiva* do corpo, o corpo é a função *sensitiva* da matéria à qual já se atribuiu previamente a função *vegetativa*. Ou, inversamente, a matéria ganha atribuição inicialmente pela sua natureza reprodutiva e nutritiva, enobrece-se quando começa a sentir, a desejar e a agir, e enaltece-se na *Alma intelectiva* quando ganha a capacidade de julgar e de decidir.

Neste *ponto mais alto* da matéria surge um novo problema, uma nova abertura, *suturada* com uma nova iteração de um novo argumento, *ferida* que abre de novo e de novo, cumprindo a *missão da filosofia hermenêutica*³⁴⁹. De quem é esta atividade cognitiva, vivificante como uma foco de luz? Responde Aristóteles:

“Deus (...) se é o que de mais perfeito existe, pensa-se a si próprio e o seu pensamento é pensamento do pensamento” (Aristóteles *cit. em* Abbagnano, 1976: 166, 167, vol. 1).

Da matéria desqualificada a Deus – que é o primeiro motor, e de Deus à última esfera, nunca *será* alcançado o número necessário de *motores* no seu movimento perpétuo e circular que responda satisfatoriamente à dúvida do “ser”.

A identificação do ser com a unidade³⁵⁰ faz suspeitar que o *intelecto ativo*, a *Alma*, como origem do sentir, do desejar, ou do querer, não tem um assentamento definitivo para Aristóteles. O seu fundo pode ser Deus, ou os deuses, ou, surpreendentemente, “eu”, ou o Homem³⁵¹. Aristóteles encontra a validade do ser na substância, e a validade da substância na existência necessária da matéria. A substância é o sujeito – eis a evidência, e o sujeito é matéria:

“(...) a substância é o sujeito (*ypokeimenon, subjectum*): aquilo de que qualquer outra coisa se predica, mas que não pode ser predicado de

³⁴⁸ “Aristóteles distingue três funções fundamentais da alma: a) a função *vegetativa* (...) b) a função *sensitiva* (...) c) a função *intelectiva*, que é própria do homem. As funções mais elevadas podem fazer as funções das inferiores, mas não vice-versa (...)” (Abbagnano, 1976: 173, vol. 1).

³⁴⁹ “A missão da filosofia hermenêutica será reabrir incessantemente o discurso em direção ao ontológico, para lá do fechamento que a linguística estrutural opera por necessidade metodológica” (Costa, 1995: 50).

³⁵⁰ “O ser e o uno devem de algum modo identificar-se, já que é necessário descobrir aquele sentido do ser, pelo qual o ser é uno e é também a unidade mesma do ser (...)” (Abbagnano, 1976: 154, vol. 1).

³⁵¹ “Se o intelecto ativo será do homem, de Deus ou de ambos, qual a sua relação com a sensibilidade, qual o significado da ‘separação’ que Aristóteles lhe atribui, são problemas que Aristóteles não estuda e que deverão ser largamente discutidos na escolástica árabe e cristã e no Renascimento” (Abbagnano, 1976: 174, vol. 1).

nenhuma outra coisa. E como sujeito é matéria, isto é, realidade privada de qualquer determinação e que só possui esta determinação em potência (...)" (Abbagnano, 1976: 159, vol. 1).

A cristandade falará da *carne* de Cristo, o Renascimento do corpo do Homem como medida de todas as coisas. A *primeira substância* de Aristóteles poderia bem ter sido esta: *o corpo com as mãos que manipulam e a voz que opina eloquentemente*. Neste sentido, a matéria *manipulável* estaria já, somente, dentro da pólis grega, seria *opinião*, contingente, *apontando para isto*³⁵².

Suspeitando Aristóteles das formas puras da geometria pitagórica-platônica, poderia ele vê-las de forma irônica como parte de um *treino* retórico, onde o discurso geométrico seria uma *arma* eloquente de persuasão. Onde a *verdade* que *lá* aparece teria origem no *ver* que se originou no sujeito que nasceu a ouvir e a *aprender a ver*, *guiado* pela grelha hipodâmica³⁵³ de forma a controlar melhor a *matéria já domesticada*, no interior da cidade grega.

A unidade aristotélica é, ela mesma, pluralidade: semelhança, similaridade e igualdade. O *um* do mesmo *ser* (*ousia*), o *um* da mesma *qualidade* (*poités*), e o *um* da mesma *quantidade* (*posótes*). Heterogeneidade da matéria já atribuída, ou seja, já substanciada, que promove cruzamentos.

Conhecesse Aristóteles a geometria projetiva e falaria de múltiplas dimensões da unidade como um *ponto multidimensional*³⁵⁴. Sendo a *dimensão* a espacialização do tempo, seria o equivalente ao tempo como *ato* da substância, ou seja, seria equivalente à sobreposição de todas as *ações* potenciais da substância no Uno atemporal.

³⁵² "Um impressionante campo de evidências filosóficas foi acumulado por Charles Kahn (e outros) que corresponde em muitos aspectos relevantes às percepções de Heidegger em relação ao sentido do verbo 'ser' no pensamento grego. O resultado chave dos estudos de Kahn (...) é que no Grego Clássico não há nenhum uso distintivamente 'existencial' de *einai* / *estin*, nem existe um verbo isolado que carregue de forma óbvia o tipo de força que nós temos o hábito de atribuir a locuções com a forma de 'x existe' (...)" (Lachterman, 1989: 93).

³⁵³ Aparece anteriormente neste trabalho a definição de grelha hipodâmica no subcapítulo "Definição de Design como *desígnio* e do *designer* como um *percolador*". Esta grelha era utilizada pela Antiguidade Grega na organização da cidade, foi desenvolvida por Hipodamos, natural de Mileto para resolver "as deficiências da cidade natural ou histórica, que se havia criado ao longo dos anos" (Goitica, 1997: 53). No entanto, esta sistematização do espaço só será sistematização do espaço todo, muitos séculos mais tarde, pois os gregos: "(...) não consideravam a grelha como um instrumento regular intangível, mas antes como uma regra, um guia, uma garantia da ordem de construção da cidade" (Delfante, 1997: 51).

³⁵⁴ "(...) os atos significantes e os atos intuídos nunca se encontram absolutamente fundidos, a identificação nunca é total e o preenchimento nunca é absoluto. (...) O objeto percebido surge através de uma multiplicidade de perspectivas ou perfis (...) de modo que ao tornarem-se efetivamente presentes algumas dessas perspectivas, outras são necessariamente visadas apenas de modo significativo" (Paisana, 1992: 83).

O domínio da atribuição é, para Aristóteles, o domínio do existente, de tal modo que:

"Não há nada maior ou menor, muito ou pouco, geral, relativo, que seja muito ou pouco, maior ou menor, ou relativo a alguma coisa, sem [também] ser alguma outra coisa por direito próprio" (Aristóteles *cit. em* Lachterman, 1989: 179).

A forma, problematizada por Aristóteles sob o pano de fundo da *matéria substanciada*, exige sempre uma *ação* que a justifique, ou seja, uma outra presença que lhe sirva de modelo. O passado aqui não faz *sentido* pois tudo se apresenta como já *lá* estando, na obscuridade da matéria. A forma é *iluminada* pelo intelecto ativo que a *reproduz*:

"O artífice que constrói uma esfera de bronze, tal como não produz o bronze, também não produz a forma da esfera que infunde no bronze. Mais não faz do que dar a uma matéria preexistente, o bronze, uma forma preexistente, a esfericidade. Se tivesse de produzir também a esfericidade teria de a tirar de alguma outra coisa, como retira do bronze a esfera de bronze; isto é, deveria haver uma matéria da qual extrairia a esfericidade e depois ainda uma matéria desta matéria e assim até ao infinito" (Abbagnano, 1976: 163, vol. 1).

Revela-se aqui de novo o iterar infinito da atribuição aristotélica. A matéria refere-se à matéria *pela* matéria, resta este fluxo. Para onde *ele* vai? Qual a origem, qual a intenção do *manipulador*?

A substância aristotélica é, simultaneamente, princípio e causa, e não é atómicamente decomponível, as partes não são idênticas ao todo. A matéria *com* um *desígnio*, podemos dizê-lo, é a substância.

Existe, desta forma, na matéria uma *força* que imprime no manipulador a sua própria vontade, que o *designa*, no sentido em que *lhe* atribui o seu próprio desígnio, o seu próprio destino³⁵⁵.

³⁵⁵ Este é o sentido em que a ideia de que: "(...) o conceito de força [para] (...) Leibniz era um conceito diferente do que é utilizado pela física moderna, [pois ele] (...) continuava a aceitar a premissa de que a força não é algo que age sobre um corpo para alterar o seu movimento, mas algo que os corpos possuem" (Westfall, 2001: 139), pode ser recuperada semióticamente como uma abordagem muito rica, embora a ciência atual a considere incorreta para fins do conhecimento dos fenómenos físicos.

Esta *predestinação* da matéria, aparentemente, não possibilita o livre arbítrio do *sujeito-substância*, a não ser que, inspirados pela procura de “atividades pré-geométricas” feita por David Lachterman (1989: 77) na geometria que herdamos da Antiguidade Grega, à matéria seja atribuído um

"(...) infinito potencial de ações singulares inimitáveis, nenhuma das quais pode em princípio ter direito a uma autoridade normativa (...)" (Lachterman, 1989: 78).

Lachterman descobre a presença de uma *metaprática social* no salto entre a inferência de “um conjunto de irrepetíveis ações de *primeiro grau*” e as operações construtivas “ideais” da geometria nos *Elementos* de Euclides. Reconhecer a necessidade de *normatividade* e de *repetição*, perante o *caos natural*, não pode ter uma *origem transcendente*, mas uma *origem contingente*. Tal como já referido acima, é dentro da *grelha hipodâmica*, mas com o *olhar somático*³⁵⁶ para o cosmos no seu todo, que a geometria dos *Elementos* se estabelece, sob a égide das representações políticas e religiosas.

A experiência dos sentidos, para Aristóteles, é menos uma ilusão do que uma *presença* contingente. Para ele, não é possível pensar sem um “fantasma” (Lachterman, 1989: 82). Esta *presença* é identificada como aquilo que é reminescente num diagrama geométrico, mas também como aquilo que é percebido num sonho. O *fantasma* ou *imagem* é sempre fantasma de alguma coisa, e, sendo no presente, ele é *sempre determinado* e nunca uma indeterminação genérica ou categorial (*Ibidem*: 84). A generalização e categorização é realizada pelo *nous*, o intelecto ativo. O *fantasma* como existência é intrinsecamente dual, de tal modo que “uma e a mesma entidade, é, *sendo* no seu direito próprio, e é, *como sendo* somente, no sentido em que *é de alguma outra coisa* que não ela mesma” (*Ibidem*).

Este *fantasma* aristotélico não é qualidade sem quantidade. Aristóteles desmascara a *geometria à distância*, onde a quantidade não é considerada e

³⁵⁶ É no estudo da *Ótica* de Euclides que se descobre a evidência da heterogeneidade e da origem empírica dos diagramas da geometria, que, mais do que auxiliares ao raciocínio, são imagens experienciadas e experimentais. Pelas palavras de David Lachterman: “A questão imediata é ainda até que ponto a percepção direta das relações ‘espaciais’ em geral, e já não de diagramas isolados, poderá avaliar as credenciais evidenciadas pelas construções diagramáticas. O impedimento para que esta mera mudança aconteça é precisamente a evidência do próprio Euclides do ‘desajustamento’ dos fenómenos óticos chave para os desejos dos geómetras. Ou seja, no *Teorema 8* da sua *Ótica*, Euclides prova que ‘magnitudes iguais a diferentes distâncias não são vistas como proporcionais [à razão d’] esses intervalos’ (mas de facto, à razão dos ângulos visuais); enquanto que no *Teorema 9* ele demonstra que magnitudes perpendiculares (em ângulo reto) à distância, parecem ser redondas (...)” (Lachterman, 1989: 80).

somente a proporção relativa das partes se reconhece, sem considerações de escala ou medida. Desconsidera precisamente essa *divisão* platónica entre o domínio das ideias e o domínio do sensível. O fantasma é *indisciplinado* porque contingente, a sua generalização tem sempre origem numa experiência particular: um triângulo é, sempre, um triângulo específico, com determinada dimensão em cada um dos seus lados, e não a *ideia* de triângulo *separada* da realidade material³⁵⁷.

4.1.3. Matéria sólida (Estoicos)

Os Estoicos tomarão a ideia do *fantasma de Aristóteles* de forma a torná-la ainda mais contingente e mais ativa, mas garantindo uma dinâmica no discurso que lhes augura um grande grau de controlo sobre a abstração³⁵⁸.

Para os Estoicos (que são *nominalistas* no sentido em que negam a realidade do universal) os conceitos não têm nenhuma realidade objetiva³⁵⁹. Negando qualquer tipo de universalidade, para eles a substância é aquilo que subsiste por si (Abbagnano, 1976: 15, vol. 2). Sendo a matéria inerte e absolutamente moldável, *ela* necessita de um *princípio ativo* que lhe atribua substância, este princípio é Deus como razão³⁶⁰.

Para eles tudo acontece no presente, todo o processo dialético é pelo que *está a ser*, uma presença no momento, descrita pela reinterpretação do conceito

³⁵⁷ Para Aristóteles: “A essência da magnitude não tem magnitude, tal como a essência da retintadade não é uma magnitude contínua (...). Como (...) todos os fantasmas (apesar de livres da matéria sensível) são de uma certa magnitude, nenhum fantasma pode ser uma semelhança de uma essência (...) e a qualidade icónica de um fantasma não o qualifica a partilhar ou usurpar a responsabilidade do intelecto quando é uma questão de pensar a essência de um item matemático” (Lachterman, 1989: 86).

³⁵⁸ Crisipo de Solis (280 a.C. - 208 a.C.) foi um filósofo estoico que “(...) ligou um teorema (...) à ideia (...) pois ambos os casos abarcam, sustentam na sua amplitude (...) a geração de infinitas instâncias dentro de determinados limites. O teorema de Euclides (...) não é acerca da natureza do paralelogramo em geral, mas refere-se indiretamente a todos os paralelogramos individuais (ou impressões mentais de paralelogramos) que podem, em princípio, ser ostensivamente invocados ou produzidos à luz deste teorema” (Lachterman, 1989: 101).

³⁵⁹ “A lógica de Aristóteles convém a uma filosofia da substância e da essência, é portanto uma lógica do conceito. Ora, os estoicos são nominalistas; para eles, não há géneros nem essências, as classificações são artificiais. O que caracteriza um ser não é a participação numa essência que lhe seria comum com outros seres e permitiria reuni-los numa classe natural, mas sim uma classe individual e concreta (...) razão porque nunca há dois indivíduos semelhantes, e por que também a definição já não se fez pela diferença específica, mas pela enumeração das particularidades. O pensamento incide sobre o individual, não avança segundo um encaixe e espécies e de géneros. Além disso, não incide propriamente sobre substâncias, sobre aquilo que é, mas sobre aquilo que sobrevém, sobre acontecimentos. O que as nossas proposições exprimem não é uma ligação entre dois conceitos, ideias intemporais, como homem e mortal, mas sim factos que sobrevêm no tempo, como *Dion passeia*, ou ligações entre factos, como *Se é dia há claridade*, ou *Se um homem foi ferido no coração morrerá*. (...) a marca distintiva da lógica estoica em relação à lógica peripatética era o facto de ser uma lógica das proposições e não já uma lógica dos nomes” (Blanché & Dubucs, 2001: 96, 97).

³⁶⁰ O *princípio passivo* é a substância privada de qualidade, isto é, a matéria; o *princípio ativo* é a razão, isto é, Deus que agindo sobre a matéria produz os seres singulares (Abbagnano, 1976: 17, vol. 2).

aristotélico de *hyparchein*³⁶¹. Nada do que *foi* interessa realmente, nada do que *será* se torna relevante, *futuro* e *passado* ou *são* ou *não são*. É este processo dialético que, para um estoico, é o conhecimento, o aqui e agora da significação, do *lekton*³⁶².

Tudo se passa numa relação entre *corpos comunicantes*, em que o sujeito – o *mental interior* – se move dentro, ou, mais corretamente, *por entre* a matéria *sólida*³⁶³. Existir é, aqui, ser *tridimensionalmente*, ser *onta* – matéria inerte mas sólida – vivificada pelo *lekta*, que é “o mental interior (...) intersubjetivo”³⁶⁴. Este domínio da significação – *lekton*, embora incorpóreo e sem o estatuto de existência atribuído à matéria sólida – *onta*, representa todos os factos contingentes da relação entre os corpos, ou seja, a presença no *aqui e agora*, no *hyparchein*.

As categorias aristotélicas estão aqui reduzidas a quatro³⁶⁵, numa hierarquia ligada pela significação, que vai do sujeito – aquele que substancia e é substanciado, à relação como ato.

Desta forma, para este *corporealismo* estoico:

³⁶¹ “Ao contrário de Aristóteles, para o qual *hyparchein* (e as suas variantes, tais como *enhyparchein*) serve primeiramente para indicar um atributo que ‘se mantém segundo a precedência’ da substância ou sujeito ao qual pertence e o qual, consequentemente, carrega tantos sentidos como as categorias do ser pelas quais o respectivo ‘sujeito’ é trazido para o discurso (...), os Estoicos parece que empregavam *hyparchein* primeiramente (mesmo univocamente) para referir ‘a presença no momento’ [*Gegenwärtigkeit*] de um acontecimento ou de um processo, a atualidade de alguma coisa tendo um efeito que resulta de uma causa e, por isso, [designa] uma atividade. Sinteticamente, este momento presente, acontecimento efectuado causalmente, é significado por um predicado; então, a proposição completa ‘Dion é prudente’ é verdade, só, e somente só, se Dion possui alguma qualidade material ativa (nomeadamente *fronésis*) em virtude da qual ele é corretamente descrito, agora, como executando a prudência (...)” (Lachterman, 1989: 98).

³⁶² “(...) os Estoicos elaboraram a doutrina do significado (*lekton*) que se manteve de fundamental importância na lógica e na teoria da linguagem: ‘São três – diziam eles – os elementos que se ligam: o significado, aquilo que significa e aquilo que é.’ (...) Destes três elementos conhecidos, dois são corpóreos, a voz e aquilo que é; um é incorpóreo, o significado” (Abbagnano, 1976: 15, vol. 2).

³⁶³ David Richeson dá uma descrição muito expressiva desta questão da leitura dos sólidos na intuição matemática: “Algumas definições assumem que os poliedros são objetos tridimensionais sólidos, enquanto outras requerem que sejam ocós, e compostos apenas por uma ‘pele’ bidimensional. Quem assume a primeira definição irá construir um poliedro de barro ou plasticina, enquanto quem adotar esta última fará um poliedro de papel. No início da história dos poliedros, a suposição era de que eles eram sólidos. Na verdade, durante muitos séculos, os poliedros foram chamados ‘sólidos’. Mais tarde, enquanto a teoria dos poliedros fazia a transição para a topologia, a suposição de considerar poliedros ocós foi ganhando força. Esta suposição permitiu que teoremas sobre poliedros pudessem ser generalizados a resultados sobre esferas e *toros*, que são, por definição, ocós” (Richeson, 2015: 42).

³⁶⁴ “Estes incorpóreos não são catalogados sem ambiguidade nas fontes antigas; entre eles, no entanto, estão o vazio, o tempo, o lugar (*topos*) e o ubíquo *lekta*, o mental interior mas de alguma forma intersubjetivo *significato* dos sons corpóreos e expressões escritas. (...) as qualidades próprias de um corpo, aquelas que partilha com outros corpos, e, finalmente, a situação na qual o corpo se encontra frente a frente com outros corpos, tudo isso conta como incorpóreos” (Lachterman, 1989: 98).

³⁶⁵ “Os conceitos mais gerais, aqueles que Aristóteles designara como categorias são reduzidos pelos Estoicos a quatro: 1º o sujeito ou substância; 2º a qualidade, 3º o modo de ser, 4º o modo relativo (...). Estas quatro categorias estão entre si numa relação tal que a seguinte encerra a precedente e a determina. Efetivamente, nada pode ter um caráter relativo se não tem um modo seu de ser; não pode ter um modo de ser se não possui uma qualidade fundamental que o difere dos outros; e só pode possuir esta qualidade se subsiste por si, se é substância” (Abbagnano, 1976: 15, vol. 2).

“Ser é ser corpóreo ou ser diretamente causado por um corpo, e, por isso, de ser capaz de causar uma impressão noutro corpo; ser inteligível, e por isso comunicável (...)” (Lachterman, 1989: 100).

Toda a matéria se liga e interliga *por uma* relação sempre contingente de significação. Esta relação entre os corpos, *representação conceptual ou cataléptica*³⁶⁶, é uma troca entre o intelecto que “prende e penetra o objeto” e a “representação que é impressa no intelecto pelo objeto” (Abbagnano, 1976: 14, vol. 2).

Lachterman³⁶⁷ fala de *impressionismo* – termo por ele cunhado para identificar um dos três elementos fundamentais da ontologia e da epistemologia estoica³⁶⁸ – para caracterizar o “trabalho dos corpos” que “deixa as suas impressões” disponibilizando ao *nosso* alcance [dos *sujeitos-substância* ou intelecto] “o que está ou esteve a acontecer”, permitindo ao intelecto “exprimir articuladamente o que [nele ou em *nós*] se impressionou” (Lachterman, 1989: 99).

A ideia de matéria era de tal modo somática e identificada com um *corpo sólido*, que o estoico Zenão, citado por Cícero (106 a.C. – 43 a.C.), se referia à *atividade da mão* para descrever a *compreensão* como a capacidade de *prender* um objeto³⁶⁹.

Sendo a totalidade uma totalidade corpórea de matéria inerte, é por uma força centrífuga, razão divina, princípio ativo, Deus, que tudo é dirigido e tudo é determinado.

Este Deus é, também ele, corpo. Poderíamos dizer o corpo de todo o cosmos, como um ser vivo, com os seus órgãos, as partes que se vão misturando, desenvolvendo e separando. O *panteísmo estoico* desenha uma esfera finita e perfeita, onde uma força centrífuga produz os acontecimentos sem *critério*

³⁶⁶ A esta relação entre os corpos, que Abbagnano denomina por representação cataléptica, Lachterman descobre dois momentos atribuídos pelos Estoicos, sendo a ação do objeto no sujeito a *kataléptika phantasiai*, e a expressão do sujeito acerca daquilo que o impressionou a *logikai phantasiai*.

³⁶⁷ Lachterman, D. (1989) *The Ethics of Geometry, A Genealogy of Modernity*. Nova Iorque e Londres: Routledge.

³⁶⁸ Sendo os outros dois elementos caracterizadores o *corporealismo* e o *nominalismo*, já aqui referenciados.

³⁶⁹ "Zenão (...) colocava o significado da representação cataléptica na sua capacidade de prender ou compreender o objeto. Ele comparava a mão aberta e os dedos estendidos à *representação* pura e simples; a mão contraída no ato de agarrar, ao *assentimento*; o punho fechado à *compreensão* cataléptica. Finalmente, as duas mãos apertadas uma sobre a outra, com grande força, eram o símbolo da ciência, a qual dá a verdadeira e completa posse do objeto" (Lachterman, 1989: 99).

aparente e sem *vontade* aparente, e onde tudo volta a *ser*, ciclicamente, de novo e de novo, numa cadeia inquebrável e interminável (Abbagnano, 1976: 18, 19, vol. 2).

Talvez o legado mais importante para a *plasticidade da matéria*, transmitido à modernidade pelos estoicos, seja precisamente a *saturação* dos seus *elementos intermédios*, resultante da sua inovadora leitura de *hyparchein*. Sendo cada *instância* um existente por direito próprio, cada *momento* de transformação de uma figura geométrica noutra – tal como uma elipse numa circunferência, ou uma hipérbole numa parábola – ganha um estatuto e uma presença expressiva que não eram considerados pelos gregos da Antiguidade³⁷⁰. É pela sensibilidade estoica ao imediato contingente que a sua leitura somática e física da geometria atribuía propriedades elásticas às figuras nela produzidas.

4.1.4. A luz da matéria e o plano da imaginação (Proclo)

Seria esta influência estoica no neoplatónico Proclo (412 – 485), que, segundo Peg Rawes³⁷¹, lhe propiciaria uma inovadora leitura da geometria dos *Elementos* de Euclides, e onde se descobre uma possível origem da interpretação kantiana da *função da imaginação* redefinida na terceira *Crítica* (*Crítica da Faculdade do Juízo*).

O que se torna de extremo significado aqui é que acontece uma mudança cognitiva radical entre o pensamento estoico e o pensamento neoplatónico. Se, para os Estoicos, a matéria equivale à *realidade sólida* no aqui e agora do *hyparchein*, para Proclo a realidade, embora contingente e não mediada, acontece pela *emanação* luminosa do *Nous*³⁷². A *luz imaterial* do Uno, e não a matéria sem atributo, constitui agora o suporte do conteúdo discursivo da *Alma*.

³⁷⁰ "A geometria dos Gregos era sintética e sinóptica. Ela lidava com figuras ideais como sendo totalidades discretas, não tendo em consideração a possibilidade de eles serem analisadas como elementos, dos quais elas são combinações ou funções. Então as relações entre as figuras era considerada externa. Cada uma era o que era: ninguém se lembrou de colocar a possibilidade de passar de uma para a outra. (...) A introdução da noção e do nome do infinito na geometria [que só aconteceu com Kepler] foi o princípio de uma grande mudança nos modelos matemáticos" (Latta *cit. em* Rawes, 2008: 95).

³⁷¹ Rawes, P. (2008). *Space, Geometry and Aesthetics, Though Kant and Towards Deleuze*. Nova Iorque: Palgrave MacMillan.

³⁷² Diz Proclo: "o espaço outra coisa não é senão a mais bela das luzes" (Proclo *cit. em* Panofsky, 1999: 49).

O *Nous* é a entidade invisível e não discursiva geradora de todas as formas ideais e não sensíveis. Estes *elementos* ideais são gerados por um processo de *emanação* oriundo de *Deus*, que é o *Uno* ou *Alma do Mundo*. Embora seja a origem e o *eixo* do fluxo imanente de todo o cosmos, a representação de Deus, permanece imóvel, também aqui destituída de vontade ou poder.

Esta *emanação* é o ponto mais alto da significação, é *luz* que contrasta com a profunda escuridão da *matéria incognoscível*, o *não ser*, a multiplicidade, a imperfeição e o mal³⁷³.

O *conhecimento*, apesar de estar hierarquicamente abaixo do *intelecto*, é superior à *opinião* pois “ (...) atravessa e *desdobra* o conteúdo incomensurável do *Nous* articulando a sua evidência intelectual *concentrada*, juntando de novo as coisas que distinguiu e remetendo-as de novo para o *Nous*” (Rawes, 2008: 39).

A *Alma* referida por Proclo, é ainda a alma platónica, a *alma mundi*. Toda a matemática, todos os elementos da geometria, todos os números estão nela presentes desde o princípio. O *Nous* é ubíquo a todo o cosmos, de tal modo que a *Alma* está “sempre a ser escrita e está sempre a escrever-se a si mesma no *Nous*.” (*Ibidem*: 42) No entanto ela “desdobra-se” de tal modo que: “(...) se o *Nous* é exemplo, a alma é cópia, se o *Nous* é tudo, a alma é tudo, discursivamente.” (*Ibidem*) A alma é, então, o *Nous* em movimento discursivo.

Assim, a *Alma* expressa discursivamente o conteúdo do *Nous* e ocorre em múltiplas formas. Estas múltiplas formas do ato discursivo são o “desdobrar” que “progride do *Nous* para a alma, assim como (...) [são] uma progressão da *Alma* para o *entendimento*.” Podemos ler a atividade da *Alma* como uma *progressão espiritual*, onde o discurso é inscrição, e a memória é lembrança, que se processam por atos de construção. (*Ibidem*) A análise da geometria Euclidiana como um *discurso geométrico* providencia a Proclo uma leitura inovadora causando a *desmaterialização* da síntese estoica.

³⁷³ “O *mundo corpóreo* supõe para a sua formação, além da ação da *Alma do mundo*, de um outro princípio de que derivam a imperfeição, a multiplicidade e o mal. Este princípio é a *matéria*, concebida por Plotino negativamente, como a privação da realidade e do bem. A *matéria* está no extremo inferior da escala no cimo da qual está Deus. Ela é a obscuridade que começa onde termina a luz, portanto, não ser e mal” (Abbagnano, 1976: 60, vol. 2).

Em certa medida podemos constatar aqui o fenómeno que Marshall McLuhan identificou como a *revolução cognitiva* causada por meio da escrita e da utilização do alfabeto fonético³⁷⁴. Isto torna-se *evidente* se pensarmos que os *Elementos* de Euclides são um conjunto de livros, uma espécie de alfabeto³⁷⁵ de carácter pedagógico³⁷⁶. Proclo apenas salientou aquilo que era evidente: a forma discursiva da obra de Euclides era também uma obra de retórica e de argumentação.

Sendo a Natureza, ao longo de todo o período medieval, considerada como um livro para ser contemplado, a sua compreensão era a forma privilegiada de alcançar o conhecimento do plano mais alto das ideias³⁷⁷. A grande vantagem deste *livro* era a sua plena homogeneidade e absoluta inter-relação no sentido de se tornar “um campo unificado de experiência”. (Marshall McLuhan *cit. em* Domingues, 2010: 154) Ou o campo husserliano da tradição do *presente vivo*³⁷⁸, que Jacques Derrida descreve como aquele onde “(...) a mesma coisa pode ser pensada através de momentos e atos absolutamente outros” (Derrida, 1978: 86).

Uma das diferenças mais pertinentes em relação aos platónicos originais, é que Proclo consegue, por intermédio do *pensamento dianoético* ou discursivo – e indo beber à tradição pitagórica original³⁷⁹, estabelecer uma ligação *contínua*, ou seja, não *mediada*, entre o sensível e o transcendente, por uma reinterpretação da *materialidade* estoica e da *idealidade* platónica:

³⁷⁴ Esta já clássica proposta de McLuhan de traduzir toda a significação sob as contingências do meio, transporta em si mesma a transformação que ocorreu com Proclo. A desmaterialização do mundo simbólico através dos códigos áudio-tácteis do número e da escrita fonética criaram uma “poderosa máquina de sístole-diástole para produzir e retraduzir os modos da atenção, percepção e consciência humana num sistema de ‘dupla tradução’ (...)” (McLuhan, 1972: 245).

³⁷⁵ “O termo *Elementos* que traduz, para latim e para algumas outras línguas, o título utilizado por Euclides e, sem dúvida antes dele, por Hipócrates de Quio, tem origem nas letras l, m, n, tal como o alfabeto recita ou soletra as primeiras letras gregas: alfa, beta, ou como o solfejo canta as notas: sol, fá; isto porque o título autêntico *Stoicheia* significa de facto as letras, precisamente entendidas como elementos da sílaba ou da palavra” (Serres, 1997b: 255).

³⁷⁶ Pelas próprias palavras de Proclo: “Nós chamamos ‘elementos’ àqueles teoremas cuja compreensão leva ao conhecimento do resto, e pelos quais as dificuldades neles são resolvidas. Como na escrita da linguagem, há certos elementos primários, simples e indivisíveis, aos quais nós damos o nome... e a partir dos quais qualquer palavras ou frase é construída, assim também na geometria como um todo, há certos teoremas primeiros que são o conjunto dos pontos iniciais para os teoremas que se seguem, sendo implicados em todos eles, e providenciando demonstrações para muitas conjunções de qualidades (...)” (Proclo *cit. em* Rawes, 2008: 55).

³⁷⁷ “O Livro da Natureza medieval era para *contemplatio*, como a Bíblia. O Livro da Natureza da Renascença era para *applicatio* e uso, como o caso dos tipos móveis de impressão” (McLuhan, 1972: 253).

³⁷⁸ John P. Leavey, no prefácio à tradução do livro “Edmund Husserl’s Origin of Geometry: an introduction” de Jacques Derrida, refere a interpretação de Derrida da questão do Presente Vivo de Husserl como sendo um acontecimento interior ao sujeito cognoscente individual, sendo considerado por Husserl em dois momentos, intersubjetividade, com um carácter de exterioridade, e intersubjetividade, com carácter interno (Derrida, 1978: 15). Esta questão já foi aqui referida anteriormente no capítulo “Objetivação do sujeito”.

³⁷⁹ “(...) a plenitude do ilimitado pitagórico, que é imanente em todos os domínios, (...) previne uma divisão de ser (...) entre o transcendental e os domínios sensíveis, que a linha divisória de Platão constrói na República” (Rawes, 2008: 50).

"Os elementos geométricos – isto é, os axiomas, postulados, proposições, problemas, teoremas, hipóteses e definições – são, quer transcendentais, quer sensíveis, ao invés de meras 'abstrações' sensíveis, ou altas formas da ideia" (Rawes, 2008: 37).

Parece que *as ideias*, tal como já Fílon (20, 30 a.C. – 40 d.C.), um dos precursores do neoplatonismo, as concebia, são *forças* que *formam a matéria* (Abbagnano, 1976: 57, vol. 2). Ou seja, a *presença* da ideia deixa de ser material ou mesmo *sensitivamente presente*, para se começar a configurar *virtualmente* como força, exigindo a atividade de uma nova entidade que a *presentifique* ao intelecto. A *imagem* ganha *força semântica* e, em simultâneo, começa a tornar-se *suspeita* porque o que *Ihe* atribuiu essa força foi o texto, a palavra escrita³⁸⁰.

É devido à ubiquidade do *nous* que existe sempre uma ligação, uma continuidade entre as formas *ideais* e as formas *sensíveis* na natureza. Esta ligação, entre as idealidades eternas e as formas sensíveis, é providenciada pela *imaginação*, que trabalha *discursivamente* "entre diferentes figuras", promovendo um *movimento* que apenas *nela* ocorre (*Ibidem*: 44).

A *imaginação* é para Peg Rawes a grande inovação de Proclo em relação à teoria platónica, renunciando o pensamento de Kant. Se as *ideias* são *forças*, a sua *presença* tem que ser instanciada por algum tipo de entidade ou *lugar* onde elas se expressam.

Para Proclo, a imaginação tem o poder de expressar as formas perfeitas precisamente porque *ela vive no interior do sujeito* que faz parte do todo que é o Uno, estando *mediatamente* ligada às ideias puras pelo intelecto. A imaginação atua, providenciando o acesso parcial do sujeito cognoscente ao Uno, expressando-se "no médium pela divisão, pela extensão e pela figuração" (Rawes, 2008: 45). Enquanto ela *trabalha* por e sobre o movimento, "os conteúdos do nosso entendimento ficam todos fixos sem nenhuma geração ou mudança" (*Ibidem*).

³⁸⁰ "Aquilo que pertence ao fora é a força, porque ela é essencialmente relação com outras forças: é em si mesma inseparável do poder de afetar outras forças (espontaneidade) e de ser afetado por outras (receptividade)" (Deleuze, 2005: 136).

O grande contributo de Proclo é – talvez mais ainda do que a identificação da função da imaginação no *discurso geométrico* – a descrição do *lugar* onde a produção das ideias, oriundas do ato de ver, *acontecem*, referindo-se pela primeira vez ao *plano da imaginação* onde tudo se *projeta*.

A imaginação para Proclo nada mais é do que essa *tela* ou *espelho* onde a alma projeta as ideias das figuras. Nas palavras do próprio Proclo:

“(...) assim como a natureza se mantém criativamente acima das figuras visíveis, também a alma, exercitando a sua capacidade para saber, projeta na imaginação, como num espelho, as ideias das figuras; e a imaginação, recebendo na forma pictórica estas impressões das ideias dentro da alma, pelos seus meios, possibilita à alma uma oportunidade de voltar às imagens, e se atente a si mesma” (Proclo *cit. em* Rawes, 2008: 46).

O conteúdo ubíquo do *nous*, apesar de invisível e não discursivo, propicia, como o próprio Proclo o afirmou, “ver num só relance a completude da totalidade” (Rawes, 2008: 36). Esta fluida relação entre ideias e matéria, através da imagem projetada no plano da *imaginação*, possibilita a simultaneidade do limite e do ilimitado na atividade de “recobrir e desvelar” das figuras geométricas, originando a *presença* duma “unidade sintética e infinita” (*Ibidem*), onde, num único relance, se compreende a infinita iteração ou *desdobramento* das figuras geométricas, sem que exista o constrangimento de uma magnitude extensiva.

O conceito de magnitude, ao gerar o *continuum extensivo*, releva a importância dialética dos conceitos de *limite* e de *ilimitado*, principalmente na utilização destes conceitos pelo *plano da imaginação*, interior – portanto não mediado – ao sujeito cognoscente.

Proclo entende que as magnitudes têm a propriedade da *infinita* divisibilidade porque é possível a sua *ilimitada* divisibilidade, quer na matéria extensa, quer pela imaginação. Ou seja, tendo a *imaginação* a faculdade de *ler* (que é uma ação *no tempo*), mas estando situada num *cosmos atemporal e finito*, ela pode criar uma discursividade ilimitada da operação de divisão, sem que isso subverta o saber *estático* do entendimento e das formas puras das ideias³⁸¹.

³⁸¹ “A magnitude tem em conta a divisibilidade de objetos geométricos extensos, no entanto ela também mantém intacta a irredutibilidade das ideias geométricas ideais (...). A magnitude constitui quer o limite quer o ilimitado na matéria extensa, mas não na matéria intencional do entendimento, tal como a ideia universal do círculo ‘simples e não extenso’.

A *presença* da *unidade* de Deus, sendo absolutamente ubíqua, está também presente *no sujeito pensante*, de tal modo que a relação entre o intelecto e as ideias puras é *imediate através* do plano da imaginação.

Embora a imaginação resulte como um *interface* entre o conhecimento e o domínio das ideias, ela própria pertence ao fluxo cíclico do todo unificado.

Tudo se processa “por via da semelhança das coisas que surgem com aquilo de que procedem” (Abbagnano, 1976: 64, vol. 2). O processo das *emanações* faz tudo retornar, como um *vir à tona*³⁸², sendo a imagem *índice de verdade*, e o plano da imaginação funcionando como um campo de experiência do real ali *projetado*, numa atividade de *desvelamento* e *recobrimento*.

Proclo distingue três momentos no processo de *emanação do ser* do Uno: a causa, que permanece imutável, a atuação por semelhança da causa através dos seus derivados, e o retorno do derivado à sua causa original. Esta relação dialética entre a causa e a coisa produzida procede por *entrelaçamento*, ou por dobragem, seguindo-se uma separação, e culminando na união com a causa, onde princípio e fim coincidem. (*Ibidem*) A dialética circular cria uma transferência sequencial entre os diferentes momentos aparentes, que, no final *co-incidem*³⁸³.

Neste processo Proclo descreve uma hierarquia das figuras da “discursividade geométrica” em seis níveis, que se inicia nas figuras sensíveis e prossegue até à *emanação incognoscíveis* dos “deuses desconhecidos”. A continuidade é garantida pelo *nous* que interliga as diferentes instâncias geométricas, desde o objeto contingente à unidade do Uno, onde coincidem o limite e o ilimitado³⁸⁴ (Rawes, 2008: 57-60).

Aqui, Proclo diz-nos que a magnitude e a forma não são produzidas, ‘pois tais objetos do entendimento são ideias desprovidas de matéria’ (...). Então, a magnitude está inerentemente conectada às entidades extensas, e (...) às figuras geométricas produzidas pela imaginação” (Rawes, 2008: 50).

³⁸² O aparecer *virado do fundo* aqui tem caráter positivo. A forma, embora seja infinitamente divisível, ainda aparece como tal. Deleuze problematiza precisamente esta questão em *Diferença e Repetição* pela referência ao inqualificável: “Alguma coisa do fundo sobe à superfície, e sobe sem tomar a forma, insinuando-se (...) existência autónoma sem rosto, base informal” (Deleuze; 2000: 437).

³⁸³ Numa interpretação suportada na *operação projetiva* sobre um plano, ao projetarmos ortogonalmente um segmento, hipoteticamente “A~A”, teremos a *coincidência* dos pontos. Se “A” for a proposição, “~A” for a sua negação, e o plano for considerado o “plano da realidade”, teremos no mesmo *momento* a coincidência da proposição e da sua negação. O paradoxo é *temporal*, a coexistência espacial implicará o acrescento de *uma nova dimensão ao real*.

³⁸⁴ “(...) apesar do movimento discursivo sustentar a transcendência do *nous*, do mundo, da alma e da razão, na forma dos poderes místicos do limite e do ilimitado, as reais mudanças *internas* entre as suas figuras não são definidas em termos analíticos” (Rawes, 2008: 60).

Se considerarmos a imaginação como uma *atividade psíquica de transição, encarnada* no sujeito cognoscente, poderemos atribuir a este *vaivém discursivo*, que *passa* através das figuras geométricas, uma ilimitada discursividade material de figuras geométricas sintéticas (*Ibidem*: 51). Peg Rawes afirma que este pequeno mas fundamental *salto cognitivo* de conceber a Alma, através do *plano da imaginação*, como produtora de uma *ilimitada discursividade material*, partindo de uma *temporalidade aparente*, aproxima-se da natureza dinâmica da utilização do esquematismo geométrico na *imaginação produtiva* da *Crítica do Juízo* (*Ibidem*: 47). Só que em Kant a temporalidade deste discurso, sendo aparente, implica a *subjetivação do espaço*, produzindo a *separação* entre a *profunda* e *obscura* matéria, e o *iluminado* e *liso* plano das ideias, ambos suportados pelo *espaço* e pelo *tempo*, unidos pelo *X*, e mediados, agora, pelas *aparências*.

4.1.5. A matéria da retórica renascentista

O período cronológico que separa Proclo de Kant – muito embora não sigamos aqui um estrito percurso histórico – permite-nos encontrar, na leitura estruturalista de Erwin Panofsky³⁸⁵, uma vívida descrição da transformação cognitiva e semântica implicada na *presença*, tão ubíqua quanto impositiva, de uma superfície que nasceu da pressuposição de um *plano da realidade*.

É neste plano ou película que a matéria vem *assentar*, projetada *de* uma *origem* que voltará a ter o estatuto platónico de *sombra* quando se descortinar que, por de trás de um plano outro plano se reconhecerá, e assim sucessivamente, num desvelamento sem fim, onde a única manifestação possível da matéria é a *aparência*.

Segundo Panofsky a Antiguidade Clássica fazia a identificação do espaço como aquilo que está *entre* os corpos, nunca descrevendo ou atribuindo um “espaço sistemático” ao todo (1999: 42, 43). A heterogeneidade do mundo sensível fazia

³⁸⁵ Aquilo que hoje em dia faz do pensamento estruturalista uma leitura limitada, não contemplando as assincronicidades de um sistema aberto, não deve ser impeditivo de ver em Erwin Panofsky, e na sua obra “A Perspetiva como forma simbólica”, um caminho viável de análise profunda da natureza racional e linguística da técnica da perspetiva. Citando o prefácio de C. S. Wood a esta mesma obra: “A perspetiva fez tábua rasa das distinções do idiomático” (Wood, 1999: 15).

com que os corpos não fossem assimilados por um sistema “homogêneo e infinito de relações dimensionais” (*Ibidem*: 45).

Sob a influência da tradição estoica e neoplatônica, Proclo descreveria uma leitura de um espaço *feito de luz*, onde imperava uma superfície contínua, homogênea e desmaterializada.

Este processo homogeneizador culminou no período *Românico*³⁸⁶. Nesta época “a superfície tornou-se superfície e nada mais” (*Ibidem*: 50). Para Panofsky é precisamente esta superfície que se torna ubíqua na expressão moderna do espaço. Agora, a toda a matéria é atribuído um espaço *liso*, todos os corpos são, antes de tudo, superfície, ou seja, são a *mesma substância*. De tal modo que:

“O estilo da superfície pura, desenvolvido pela pintura, teve no estilo da massa pura a sua contrapartida no campo da escultura” (*Ibidem*: 51).

A matéria com que se *trabalha* aqui, não é, de forma alguma, comparável com o barro húmido e maleável que, ao rodar pelo torno, é *tocado* suavemente pela mão do oleiro. Em certa medida a *existência* como tal ganhou uma nova atribuição, segundo David Lachterman:

“Na época medieval a questão da ‘existência’ perdeu toda e qualquer inocência que pudesse ter tido (...)” (Lachterman, 1989: 112).

A *matéria* que chega por fim ao Renascimento, pelo menos no *enquadramento* estruturalista de Panofsky, já não está liberta desta *película* saturada de linguagem. O *artista* terá que se *apoderar* do plano de representação de forma a poder *tocar* e *trabalhar* uma matéria que agora parece imaterializar-se na luz e no discurso, ou antes, na luz *do* discurso.

Acontecerá, segundo Leonel dos Santos³⁸⁷, uma renovada atenção pela linguagem por parte dos pensadores humanistas do Renascimento nos séculos XV e XVI. Estes, cultivarão, pela eloquência e pelo estudo da retórica, uma

³⁸⁶ “(...) o princípio segundo o qual o espaço é, simplesmente, cortado pela margem do quadro, começa a dar lugar a um outro princípio, o de que há uma superfície delimitada pela margem do quadro e essa superfície destina-se a ser preenchida e não contemplada através de... (...) a maneira de ver anterior, ou “olhar através de”, começa a tornar-se olhar próximo. (...) restabelece uma espécie de unidade, mesmo que esta seja só de cor e de luz (...) como disse Proclo ‘o espaço outra coisa não é senão a mais bela das luzes’ (...) À semelhança do que se verifica na Arte, o mundo é, pela primeira vez, considerado um contínuo. (...) Trata-se de um mundo de esperança e de corpos, mesmo que nele tudo seja remetido para a superfície” (Panofsky, 1999: 49).

³⁸⁷ Santos, L. R. dos (2004) *Linguagem, Retórica e Filosofia no Renascimento*. Lisboa: Edições Colibri.

“valorização do mundo humano (...) pela incontornável mediação da linguagem” (Santos, 2004: 7).

Uma esclarecedora imagem deste processo é-nos apresentada pela descrição que Paul Valéry faz da hipotética forma de pensar de Leonardo da Vinci:

“(...) este herói a quem importava menos dominar e abater os monstros do que avaliar-lhes os mecanismos; desdenhando trespassá-los de flechas, porque os atravessava com perguntas; superior a eles, mais do que vencedor deles, vem afirmar que sobre eles não há vitória mais completa do que compreendê-los (...)” (Valéry, 2005: 64).

A pergunta é *força* retórica, um exteriorizar que espera ter consequências, uma ação sobre o objeto para onde *aponta*. Leonardo Da Vinci domina os monstros ao compreendê-los pela linguagem escrita – e pelo desenho. Já não *trespassa* a matéria, como os estoicos faziam, mas, atravessando a linguagem e as palavras com a *mão assente na superfície*, Leonardo *traça* uma linha, contorna, ou seja, compreende³⁸⁸. Nas suas próprias palavras:

"O ar (...) está cheio de infinitas linhas retas e irradiantes, entrecruzadas e tecidas de maneira que nenhuma toma jamais o percurso de outra, e elas representam para cada objeto a verdadeira FORMA da sua razão”³⁸⁹ (Leonardo da Vinci *cit. em* Valéry, 2005: 53).

A linguagem torna-se desta forma a *matéria moldável da comunicação*, da literatura e da retórica, atuando nas dimensões política, antropológica, ontológica e teológica da sociedade Renascentista. Leonel dos Santos fala mesmo de uma “retorização do pensamento” (Santos, 2004: 7).

³⁸⁸ Martin Heidegger (1889-1976) recupera algo desta forma de pensar a *linha como controlo* – e não somente *contorno* –, na relação que faz entre *Gestell* e *Gestalt*. Irene Borges-Duarte refere, na sua obra “Arte e Técnica em Heidegger”, que: “(...) a verdade é firmemente acolhida na *figura*. ‘Ser criada’ significa ‘que a verdade é fixada na figura’. (...) Harmonicamente, a verdade aparece configurada na imagem. O conjunto do traçado – ou seja, o desenho – é, então, por sua vez: 1) a ‘juntura’ ou linha que une a verdade no seu aparecer (primeiro sentido de *Fuge*); 2) a ‘fenda’ ou sulco, que penetra na terra, deixando que a sua verdade transpareça e saia à luz (segundo sentido); e, finalmente, 3) a ‘fuga’ (no sentido musical), na qual a apresentação do tema da verdade se faz em vários momentos e a várias vozes e modulações tonais, de acordo com uma estrutura determinada de antemão, na qual cada traço ‘foge’ do anterior e procura caçar (lat. *Fugare*) o seguinte” (Borges-Duarte, 2014: 187). Recorreremos a esta imagem para a nossa análise da linha como signo da fugacidade do movimento, como *elemento semântico* da(s) geometria(s) que configura o *aqui e agora em ato*, a que denominaremos por *infra-linha*.

³⁸⁹ No original: “L’aria è piena d’infinite linie rette e radiose insieme intersegate ed intessute sanza achupatione luna dellaltra rapresantano aqualunche obieto la uera forma della lor chagione (Man. A, fol. 2)” (Valéry, 2005: 53).

É renovado o antigo debate platónico sobre a problemática dos *Sofistas*, aparecendo pensadores que adoptam a *Retórica* em detrimento da *Dialética* (*Ibidem*: 14). Define-se o Homem como “ser falante”, onde a linguagem *cria* vínculos, *liga* e *funda* a sociedade e a comunidade humana (*Ibidem*: 16).

Acreditava-se que a linguagem conseguia criar, ligar, e mesmo fundar aquilo que podemos denominar como *realidade social*. O discurso tem *força*, ilumina, atua, onde “a palavra é o intérprete da mente e como que o instrumento da própria razão” (*Ibidem*: 18), de tal modo que “a própria linguagem subministra à razão o instrumento e a matéria, na qual ela se exerce” (*Ibidem*).

O exercício da procura da verdade, transformou-se, pela mediação da linguagem, numa tentativa de *ação útil* e não absoluta (*Ibidem*: 15). A linguagem *age* sobre os homens, sendo a tarefa da Retórica “mover os ânimos”, “deleitar”, valorizando a dimensão volitiva e afetiva da linguagem (*Ibidem*).

A linguagem ganhou no Renascimento a capacidade, não só de *mediar* o sujeito e a *matéria*, como de *controlar* a *matéria*, como se a linguagem fosse um *interface*, um instrumento, ou um conjunto de ferramentas de controlo.

Mas, esta *matéria* renascentista, era efeito, *aparência* da matéria. O controlo era feito sobre uma outra mediação daquilo que agora se furtava a ser qualificado inteiramente, ou seja, substanciado. A matéria é, aqui, ilusão, efeito cenográfico e *construção* discursiva.

Segundo Lachterman este fenómeno é o início de um processo, que culminará com Descarte, de “mecanização dos modos de ver o mundo” (Lachterman, 1989: 71).

O filósofo Giacomo Zabarella (1533-1589) preannunciará, sem o saber, este processo, ao identificar na lógica o mecanismo de reconhecimento da verdade em qualquer instância. Por um processo de criação de *efeitos* a partir de causas (*Ibidem*: 158) e de descortinar as causas a partir dos *efeitos*, encontrados já na tradição aristotélica, ele acreditava poder fazer a ponte entre o universal e o particular. Diz-nos ele:

“A ordem resolutiva é um instrumento lógico pelo qual, da noção de um fim, que pode ser produzido e gerado pelo homem operando livremente, nós progredimos para os princípios a ser descobertos e conhecidos; depois de começarmos a nossa operação a partir destes princípios nós podemos produzir e gerar esse fim” (Giacomo Zabarella *cit. em* Lachterman, 1989: 159).

A *relação causal absoluta* parece ser suficiente para que o atributo de verdade – existindo uma equivalência entre verdade e *realidade* – fosse atribuído. A palavra verdade salientava a sua origem etimológica no *ver*, o sentido principal de todos estes acontecimentos, agora, sob o *ponto de vista* do indivíduo, como um ato retórico de *apontar, fazendo ver*.

A matéria do infinitamente pequeno e do infinitamente grande, apoiada nas discursivas operações da geometria euclidiana, propunham, por altura do século XVII, uma conceção de matéria em camadas sucessivas de conhecimento e de interpretação pelo olhar³⁹⁰, receptor da *imaterial* matéria da *luz*. *Abria-se* uma camada e encontrava-se outra.

De tal forma foi importante esta propriedade homotética da matéria, que a invenção do telescópio e, ainda mais a do microscópio, nas primeiras duas décadas deste século, fizeram exaltar as descobertas “de que existem formas de vida das quais nem sequer suspeitávamos, não [só] acima de nós, mas à nossa volta e dentro de nós” (Westfall, 2001: 84).

Diz-nos Descartes na sua obra *Mundo ou o Tratado da Luz*:

“Por um pequeno espaço de tempo, então, permita ao seu pensamento deixar este mundo de modo a poder ver todo um novo mundo, que eu farei nascer na presença do seu pensamento em espaços imaginários” (René Descartes *cit. em* Lachterman, 1989: 152).

³⁹⁰ Descartes, no ano de 1643 escreve à rainha Elisabeth, afirmando a dada altura da sua explicação: “por estes meios eu vejo mais claramente tudo o que estou a fazer” (Descartes *cit. em* Lachterman, 1989: 150). O ato de ver, o ato de desenhar, e o ato de construir tornam-se no ato de *fazer Ser*. De novo, pelas palavras de Descartes: “Podemos ver o que fazemos (contemplamos) enquanto estamos no próprio ato de fazer” (Descartes *cit. em* Lachterman, 1989: 151).

A matéria ganha uma nova e estranha atribuição, um distanciamento *fascinante*³⁹¹. Sob a superfície reticulada de uma *grelha hipodâmica absoluta*, sempre completamente coberta por um tecido, a *matéria oculta-se*, a superfície dobra-se, sobrepõe-se, justapõe-se. As *plicas*, ou pregas, *desesperam* mais do que enganam porque se podem desdobrar infinitamente³⁹². Descobrimos, então, desta forma paradoxal, que este poder que a superfície reticulada oferece, é também uma *prisão cognitiva* por onde se desliza eternamente na *aparência*.

4.1.6. *Matéria intensiva: entre o tudo e o nada (Leibniz)*

Atentemos a este pequeno diálogo de Michel Serres:

“Mas o que é, em geral, uma forma?”

Resposta: o liso com dobras. Como descrever, então, o liso?

Infelizmente, ele reduz-se ao ponto de vista” (Serres, 1997a: 47).

Foi Gottfried Leibniz (1646 – 1716) quem primeiro respondeu à *elasticidade infinitamente profunda* desta superfície ao lidar com as infinidades geométricas e os números infinitesimais, inventando, depois de muita polémica na atribuição da descoberta³⁹³, juntamente com Newton, a disciplina do *Cálculo Matemático*.

Confrontado com o sujeito “Descartes”³⁹⁴ e o seu ponto de vista completamente isolado na *sua* relação com Deus, Leibniz imagina uma imensidão absolutamente saturada de *pontos de vista: as mónadas são pontos de vista sobre o mundo que*

³⁹¹ Este distanciamento traduz-se numa forma de ver com um caráter estranhamente mecânico, como o demonstra a forma como William Harvey (1578-1657) interpreta o funcionamento do coração como uma máquina: “A essência da demonstração de Harvey da circulação do sangue reside na sua atenção às necessidades mecânicas do sistema vascular. Neste aspeto, o modo de pensamento mecanicista, tão espontâneo para a mente do século XVII, podia ajudar a ciência biológica. O coração funciona como uma bomba fazendo mover um fluido através de um circuito fechado de condutas, o sistema remanescente dos trabalhos de canalização que constituíam as complexas fontes admiradas pelos monarcas do século XVII” (Westfall, 2001: 89).

³⁹² Michel Serres descreve expressivamente o conceito de “plica” ou *dobra*, concordando com a atribuição leibniziana que Gilles Deleuze lhe dá: “A plica [ou *dobra*] implica o volume e começa a construir o lugar (...) a sua dobragem chega ao ponto de preencher o espaço” (Serres, 1997a: 45). A plica como ação é “implicação”, querendo isto dizer a “ação de dobrar” a “enorme quantidade de informação oculta no poço do lugar” (*Ibidem*). Realça ainda a ubiquidade deste dobrar constante, de tal forma que, diz Michel Serres: “(...) não vejo senão dobras e não tateio senão dobras; ou melhor, não habito senão nelas” (*Ibidem*: 46). Acrescenta ainda: “Eis o que descobriram a idade clássica e a barroca, e Leibniz e o seu cálculo: o embrião infinitesimal da forma, o átomo topológico da dobra, em paralelo com o átomo algébrico ou conjuntista de elemento; a partir deste momento e deste filósofo, tudo é dobra, e Gilles Deleuze tem razão ao dizer isso dele” (*Ibidem*: 47).

³⁹³ “(...) parece que Newton chegou aos conceitos originais mais cedo, mas Leibniz não era culpado de plágio, tendo desenvolvido em paralelo uma forma mais prática do que a de Newton. (...) foi a terminologia de Leibniz que ganhou o dia e é atualmente utilizada universalmente. Não falamos mais de fluxões (...) aprendemos cálculo” (Clegg, 2003: 116).

³⁹⁴ Michel Chasles (1793 – 1880) dizia que Descartes era uma *prole sine matre creata*, uma criança criada sem mãe (Lachterman, 1989: 149), como se a realidade do sujeito “Descartes” nascesse por geração espontânea do *cogito ergo sum*, do tautológico penso logo existo.

apenas comunicam com Deus. Economia do pensamento, segundo Michel Serres, que faz da *Monadologia*, obra seminal de Leibniz, o sistema de *menor custo* em termos de relações. Deus, a “mónada das mónadas” (Abbagnano, 1976: 139, vol. 6), não está *espacialmente* no meio, mas é o *único meio* pelo qual as mónadas se podem relacionar, e da forma mais *económica*³⁹⁵.

Compreende-se esta leitura *económica* por parte de Michel Serres já que, para ele, Deus e Hermes têm a mesma função em Leibniz. O deus das ligações e do comércio³⁹⁶, e o Deus das emoções e da moral, unem-se simbolicamente num espaço semântico saturado. São as ilimitadas relações *racionalmente subjetivas* com Deus que tudo unem, que tudo fazem *comunicar*.

Podemos considerar que estas *mónadas*, cada uma delas e todas juntas, são a ilimitada iteração do *sujeito cartesiano*³⁹⁷. Desta forma Leibniz consegue *sobrepôr* o ponto de vista *exterior* com o ponto de vista *interior*. Como Gilles Deleuze sinteticamente diz: “(...) o dentro será sempre o forro do fora” (Deleuze, 2005: 134). Leibniz resolve os problemas do espaço cartesiano *saindo* dele, de *fora para dentro*³⁹⁸. Ou seja, não é um problema de mudança de *direção*, aquele que se apresenta na *superfície incomensurável*, é, ao invés, um problema de mudança de *dimensão*, descobrindo, desta forma, uma infinidade de dimensões, *derivando* na atribuição: *quantificando* as qualificações e *qualificando* as

³⁹⁵ Deus é economicamente onnipresente e onnisciente com o mínimo de relações: “Deus estando onde as mónadas estão e onde elas não estão, onde elas vão e onde elas chegam, explicar a comunicação exclusivamente pelas relações com Deus torna-se *stricto sensu* passar pelo caminho mais curto possível, a dupla *omnipresença-co-presença* leva o caminho relacional a zero. O caminho mais curto de uma substância a outra é o caminho nulo de cada uma a Deus, mais o caminho de Deus a Deus, mais o caminho nulo de Deus a cada uma. É absolutamente impossível – matematicamente – encontrar uma solução em que se despenda menos” (Serres, 1968: 161). Deus é economicamente onnipresente com o mínimo de dimensões e de divisões: “O ‘feixe’ da harmonia é tal, que o seu vértice é onnipresente e as suas linhas relacionais têm comprimento nulo: por outras palavras, é centro em toda a parte e circunferência em nenhum sítio. (...) na realidade, o esquema difícil de ser *intuicionado* (à intuitionner), na comunicação universal, só é constituído *ab origine* pela operação divina que se produz na ausência de tempo (eternidade, pré-estabelecimento), a ausência de situação (essencial), o zero da medida (*compresença – compresence*), o zero da distância (*imediaticidade*), a impossibilidade da divisão (*espiritualidade*)” (*Ibidem*: 161, 162).

“(...) a Combinatória deve referir estes resultados ao mais ou menos grande número, e a Geometria ao mais ou menos longo caminho, quando a demonstração se estabelece *numero et mensura*. A perfeição do mundo monádico é o mínimo de despesa numérica e métrica para o resultado mais forte. Donde, o nosso cálculo e a nossa medição. A tese da Harmonia pré-estabelecida (*Harmonie préétablie*) é a mais económica, a mais simples, a mais razoável para o arquiteto divino que assegura o lugar para o melhor edifício: isso calcula-se e mede-se em termos de ciência leibniziana. Ela é, pois, inevitável” (Serres, 1968: 163).

³⁹⁶ “Voltando à terra ou mergulhando na corrente do sentido, comunicar é viajar, traduzir, trocar: passar para o sítio do Outro, assumir a sua palavra como versão, menos subversiva que oblíqua, comercializar objetos pagos. Eis Hermes, deus dos caminhos e encruzilhadas, das mensagens e dos mercados” (Serres, 1968: 10).

³⁹⁷ “Espinosa parece ter abolido os indivíduos da sua visão do mundo, reduzindo-os a propriedade de algo que nem é individual nem universal, mas um estranho híbrido metafísico: um universal que diz respeito a uma única entidade. A filosofia de Leibniz surgiu da tentativa de fornecer um conceito da substância individual e de usá-la para descrever um universo plural – na verdade um universo em que existe não uma única substância, mas substâncias em número infinito” (Scruton, 2010: 96).

³⁹⁸ “(...) Leibniz partilhava da opinião daqueles que sentiam que deveremos primeiro definir um sólido, depois uma superfície, e então uma linha” (Rosenfeld, 1988: 173).

quantificações, tal como, aliás, Descartes já o tinha, em certa medida, sugerido na sua abordagem à geometria das curvas cónicas e das suas variantes de ordem superior³⁹⁹.

A magnitude *unirá*, na *Monadologia*, *dimensão* e *intensidade*, tal como unirá todos os atributos sob o jugo da racionalidade absoluta de Deus, que é a manifestação absoluta da *luz da razão* (Cardoso, 1992: 125). Tudo está agenciado pela metafísica de um *deus racional*, de tal forma que a ciência *natural* só consegue aceder a um derivado do real, a uma *representação* do real⁴⁰⁰.

A magnitude mínima estabelece a *especificação* ou *tolerância* – mínima e máxima – do *rigor* necessário para o bom funcionamento das *engrenagens*, a partir da qual podemos, como o próprio Leibniz dizia ao descrever a sua “caraterística”, ou *analysis situs* – prenúncio da sua co-invenção, o *Cálculo*⁴⁰¹:

“(…) *escrever* a descrição de uma máquina, independentemente do quão complexa ela for, em caracteres que serão meramente as letras do alfabeto, e providenciando a mente com um método de conhecer a máquina e todas as suas partes, o seu movimento e uso, sem a utilização de nenhuma figura ou modelo, e sem a ajuda da imaginação. (...) Poderemos também dar a descrição precisa de coisas naturais, por exemplo, a estrutura de plantas ou de animais” (Gottfried Leibniz *cit. em* Rosenfeld, 1988: 173).

O conceito de *magnitude* estabelece a relação com a proximidade, maior ou menor dos mecanismos, mais *espirituais* do que materiais pois mais facilmente

³⁹⁹ Descartes apresenta o seu estudo das cónicas, apoiado no trabalho de Pappus (290 d.C. – 350 d.C.), determinando a solução das quádricas como suporte para poder desenhar curvas de ordem superior. Perdendo, a partir da ordem três – três dimensões representado o espaço intuitivo tridimensional - qualquer tipo de referência visual com o que seriam essas figuras geométricas, ele faz derivar todas as outras das curvas cónicas: elipse, parábola e hipérbole: “Se há três, quatro ou cinco linhas (não paralelas) no problema dado, podemos expressar o valor da linha desconhecida numa equação quádrica (uma de segundo grau); o lugar geométrico (*locus*) de todos os pontos que satisfaçam a equação é da primeira classe (o que compreende círculos, parábolas, hipérbolas e elipses). Ainda mais, o lugar geométrico pode ser construído por meios elementares, usando somente régua e compasso. Se houverem seis, sete, oito ou nove linhas no problema, então a equação será de terceiro ou quarto grau (Descartes agrupou-as segundo aquilo a que chamou segundo género ou classe) (...). Estes lugares geométricos (*locus*) podem ser construídos por meio de secções cónicas – portanto por curvas de uma classe mais simples. Para dez, onze, doze ou treze linhas, a equação será do terceiro género. Podemos construir o lugar geométrico (*locus*) da terceira classe por meio de curvas da segunda classe. (...) uma harmoniosa sequência que flui passo a passo, do mais simples para o cada vez mais complexo, *ad infinitum*” (Lachterman, 1989: 149). Esta forma de proceder de Descartes prenuncia os espaços multidimensionais de Riemann: “Certos aspetos da teoria das diferenciais de Riemann pode ser considerada como uma forma complexa da geometria analítica de Descartes (expressando a geometria em termos de coordenadas e de equações algébricas), assim como uma extensão do cálculo diferencial” (Plotnitsky, 2003: 102).

⁴⁰⁰ “A ciência natural é a representação do mundo tal como ele sistematicamente aparece, ao passo que o modo tal como realmente é só pode ser conhecido a partir dos princípios auto-evidentes do pensamento racional” (Scruton, 2010: 99).

⁴⁰¹ Carta a Christian Huygens (1629 – 1695) datada de 8 de Setembro de 1679.

se descrevem pelas *forças* do que pelas *formas*⁴⁰². A definição desta magnitude é uma definição discursiva *absoluta* ou *intensiva*, ou seja, é a *perfeita especificação da execução da ideia* que nunca é inteiramente alcançada, só o sendo aproximadamente⁴⁰³.

Leibniz considera nas *mónadas*, ou atributos, um limite sempre provisório, embora *absoluto*, onde a forma se realiza, se expressa, por aproximações⁴⁰⁴, em graus de especificação, numa continuidade fluida, de atributo em atributo, garantida pela *magnitude* que quantifica e qualifica simultaneamente. Desta forma, *quantidades* e *qualidades* são representadas numa relação contínua, sob o pano de fundo de um único conceito, como *intensidades* da *magnitude*.

O jogo discursivo de Leibniz é uma *dialética intensiva*⁴⁰⁵ onde os *opostos* são dois limites – são portanto *mónadas* por direito próprio – de uma possibilidade infinita de *opostos*, em que todo o existir dos possíveis se encontra no meio. É o *império do meio*⁴⁰⁶ onde os *opostos* são limites dos quais uma *mónada*, quer como atributo quer como identidade, se aproxima ou afasta por graduações, por intensidades.

⁴⁰² “A interpretação leibniziana de mecanismo anula o próprio mecanismo. O elemento constitutivo do mecanismo, reconhecido na força, revela-se-lhe de natureza espiritual” (Abbagnano, 1976: 136, vol. 6).

⁴⁰³ Heidegger reflete a relação da *ideia* com o *modo de ser* que por ela é indiciado, considerando que “(...) se representarmos a unidade do múltiplo dos fenómenos como perfeita, então surge a representação de um conceito global cujo conteúdo (realidade) não se deixa em princípio projetar numa imagem, isto é, em algo de intuível.” (Heidegger, 1998: 57) Desta forma “(...) as ideias, como puros conceitos racionais da totalidade, são representações do incondicionado” (*Ibidem*: 59). Heidegger cita diretamente a *Crítica da Razão Pura* de Kant para se explicar em relação a esta propriedade das ideias: “(...) contêm uma certa integralidade, que nenhum conhecimento empírico possível atinge, e a razão visa com elas apenas uma unidade sistemática, da qual procura acercar-se a unidade empiricamente possível, sem jamais a alcançar de um modo pleno” (Immanuel Kant *cit. em* Heidegger, 1998: 57). A *ideia*, para Kant, é a representação sem condicionantes, sem nada mais do que ela (daí a sua pureza). Esta representação equivale ao inalcançável, se a considerarmos no sentido do *construir* e da *operacionalidade*. Antes de Kant, através do seu *cálculo infinitesimal*, Leibniz terá *pragmaticamente* operado esta entidade – o infinito – como *uma entidade provisória e local*. A diferença desta questão, no problema kantiano, é colocada de forma esclarecedora por Heidegger, através da *ideia de mundo como totalidade*: “Como ideia, o conceito de mundo é a representação de uma totalidade incondicionada. (...) Mundo como ideia é, decerto, transcendente, ultrapassa os fenómenos mas de um modo tal que, enquanto sua totalidade, a eles é retro-referido (...). O conceito de mundo está (...) entre a ‘possibilidade da experiência’ e o ‘ideal transcendental’ e significa assim, no seu âmago, a totalidade da finitude da essência humana” (Heidegger, 1998: 63-65).

⁴⁰⁴ “Pensar é agir e não ver. Pensar o real é apreendê-lo não como dado mas como génese e sentido, como algo a existir. (...) A ideia é, portanto, expressiva não enquanto se limita a aludir à coisa, mas enquanto ela é atualização completa de um possível, enquanto noção completa” (Cardoso, 1992: 111, 112).

⁴⁰⁵ Peg Rawes utiliza o termo “plenitude discursiva”, ou *plenum*, para designar uma figura geométrica de carácter estético em Leibniz, figura que falaremos aprofundadamente a seguir, que define um espaço absolutamente ligado pela *relação*. Leibniz, nas suas próprias palavras caracteriza este *espaço*, ou *lugar geométrico*, da seguinte forma: “(...) toda a pessoa responde a tudo o que acontece no universo, de tal modo que aquele que tudo vê possa ler em cada um o que se passa em todo o lado” (Leibniz *cit. em* Rawes, 2008: 117).

⁴⁰⁶ “O princípio de determinação pelo qual se rege o exercício leibniziano do pensar, o seu modo peculiar de relação à linguagem, representa o esforço de constituição de uma via média, de um pensamento particular que afirma a sua universalidade fazendo ressaltar o sentido das diferenças, conferindo-lhes o estatuto de marcações no campo do sentido, que é um só, mas não dispõe de princípio único como referência, como seu elemento estruturador” (Cardoso, 1992: 135).

O conceito de magnitude representa, então, uma “diferenciação contínua” (Rawes, 2008: 102) onde, por exemplo, a *divisibilidade* e a *indivisibilidade* se tornam, sob o princípio da *magnitude*, em graus quantitativos de *diferença* e *intensidade* – *gradações* da diferença, e *gradações* da intensidade. Ou, entre a ideia – como forma intensiva ou mental – e a figura – como forma extensiva ou sensível – se formam *gradações* de discretização, de compreensão, de definição, por um lado, e de divisibilidade, informalidade e qualificação por outro, *diferenciando* “qualitativamente por graus” a maior *intensidade* ou a maior *extensividade* (*Ibidem*: 96).

As *derivações leibnizianas* colocam cada atributo numa *derivação infinita*, como se os opostos fossem os dois pontos *extremos* de uma *reta*, infinitamente afastados, que se implicassem na pertença a um *plano*, e, este, na pertença, não a um *espaço*, mas a um *hiper-plano*, no sentido em que a *gradação* de dimensões é *uma das* possibilidades de *abrir uma fenda na lisura do plano cartesiano*⁴⁰⁷:

A identidade torna-se assim equivalente a uma “operação diferencial (...), um princípio de uma série contínua de mudanças” (*Ibidem*: 118), estando em constante transformação ou em constante movimento. A identidade existe na diferença “entre uma magnitude e outra”, dentro de um espaço contínuo (*Ibidem*).

Esta leitura do conceito de *magnitude* é diferente de qualquer outra antes proposta. Leibniz faz uma mudança radical, de uma leitura quantitativa homogênea e indiferenciada, para uma leitura que consegue manter a fluida continuidade entre a diferenciação, a heterogeneidade, e a quantificação. (*Ibidem* 98)

A matéria é já, e somente, imaterial. Mas, mesmo neste sentido, o mecanismo dialético de Leibniz tem uma resposta: a imaterialidade é uma atribuição, quantifiquemo-la como uma magnitude. O quão *imaterial* é a matéria?

⁴⁰⁷ "Na sua obra *Um diálogo para a introdução da aritmética e da álgebra* (*Ein Dialog zur Einführung in die Arithmetik und Algebra*), publicado somente em 1976, Leibniz introduz um 'quadrado-quadrado real', em resposta à questão: 'Pode-se proceder em potências superiores?' diz: 'Posso fazê-lo interminavelmente' (...). Esta ideia de espaço multidimensional é um desenvolvimento da (...) ideia de Descartes (...)" (Rosenfeld, 1988: 173).

A matéria estará entre o absolutamente imaterial e o absolutamente material, *utilizemo-la* – pois que para Leibniz *pensar é agir* – mais aproximada a um ou a outro dos extremos, sabendo que a *pureza* não é alcançável, nem que seja porque a pureza é, também, *atributo* e sujeita à *quantificação*.

A este espaço contínuo e saturado atribui Peg Rawes⁴⁰⁸ uma *figura geométrica* a qual denomina por *plenum*. Tal como o *plano*, a *reta*, e o *ponto*, esta figura do *plenum* representa um *espaço*, ou antes, um *lugar geométrico*, onde acontecem, simultaneamente, a diferenciação da mónada e a continuidade da “infinita divisibilidade do Mundo” (Rawes, 2008: 14).

Segundo a mesma autora, é este *elemento* que distingue radicalmente o sistema de Leibniz da cosmologia neo-platónica de Proclo. A *Monadologia* não depende da intuição para preencher as diferenças entre diferentes *instâncias discretas* das figuras geométricas. A leitura de Proclo, não sabendo lidar com os incomensuráveis, embora considerasse figuras intermédias e interligadas, tinha sempre uma *natureza sintética*⁴⁰⁹ (*Ibidem*: 94), considerava sempre a necessidade da experiência analógica intuitiva.

Embora só no século dezanove se tenham definido rigorosamente os conceitos de continuidade⁴¹⁰ e de espaço multidimensional⁴¹¹, o *plenum* de Leibniz define

⁴⁰⁸ Rawes, P. (2008). *Space, Geometry and Aesthetics, Though Kant and Towards Deleuze*. Nova Iorque: Palgrave MacMillan.

⁴⁰⁹ “Em todos os juízos nos quais existe uma relação entre sujeito e predicado (...) essa relação pode ser de dois tipos. Ou o predicado *B* pertence ao sujeito *A*, como algo contido (embora convertido) no conceito *A*; ou *B* está fora da esfera do conceito *A* embora ligado a ele de alguma forma. No primeiro caso eu chamo ao julgamento analítico, ao último sintético (...). No primeiro nada é acrescentado pelo predicado ao conceito do sujeito, mas o conceito é somente dividido nos seus conceitos constituintes que foram sempre concebidos como existentes nele mesmo, embora confusamente; enquanto o último acrescenta ao conceito do sujeito um predicado não concebido como existindo nele, e não extraído dele por nenhum processo de mera análise” (Trudeau; 1987: 108).

⁴¹⁰ Richard Dedekind (1831-1916) define da seguinte forma o *conceito de continuum* “Verificou-se que todo o ponto da reta determina uma decomposição da mesma em duas partes, de tal natureza que todo o ponto de uma delas está à esquerda de todo o ponto da outra. Ora, eu vejo a essência da continuidade na inversão desta propriedade e, portanto, no princípio seguinte: ‘se uma repartição de todos os pontos de uma reta em duas classes é de tal natureza que todo o ponto de uma das classes está à esquerda de todo o ponto da outra, então existe um e um só ponto pelo qual é produzida esta repartição de todos os pontos em duas classes, ou esta decomposição da reta em duas partes” (Richard Dedekind *cit. em* Caraça, 1989: 60). Bento de Jesus Caraça descreve a continuidade como o corte de uma reta por um ponto, no conjunto algébrico dos *números reais*: “ (...) todo o corte da reta é produzido por um ponto dela, isto é, qualquer que seja o corte (*A*, *B*) existe sempre um ponto da reta que separa as duas classes (*A*) e (*B*)” (*Ibidem*). Assim, terá que ser especificado um novo conjunto, o conjunto dos números racionais (\mathbb{Q}), que não satisfazendo o axioma da continuidade de Dedekind-Cantor, mas que pertence ao renovado conjunto dos números reais (\mathbb{R}) (*Ibidem*: 62) (Caraça não utiliza a terminologia \mathbb{Q} e \mathbb{R} , mas, considerando somente um conjunto “*R*”. Acrescente, então: “Há cortes no conjunto (*R*) que não têm um elemento de separação em (*R*)? São esses elementos que nos vão criar os novos elementos de separação. Basta, para isso, dar a seguinte definição: - chamo número real ao elemento de separação das duas classes dum corte qualquer no conjunto dos números racionais; se existe um número racional a separar as duas classes, o número real coincidirá com esse número racional; se não existe tal número, o número real dir-se-á irracional” (*Ibidem*: 62, 63).

⁴¹¹ Foi Bernhard Riemann (1826-1866) quem pela primeira vez estendeu a geometria diferencial para espaços *n*-dimensionais. Aqui nós adoptamos a definição interpretada por Deleuze & Guattari dos espaços de Riemann. Este espaço constitui uma leitura sob o ponto de vista local partindo dos pontos de vizinhança imediata sem a utilização de

com precisão o que são *infinidades de infinidades*, possibilitando a leitura *discreta* dum espaço contínuo e *analítico*. Esta continuidade é possibilitada por duas descobertas: a *utilização funcional do infinito* (através da herança do *método de exaustão* de Arquimedes⁴¹², do estudo das cónicas feito por Kepler⁴¹³, e da operação de limite no *cálculo matemático*, oriundo das *fluxões* de Newton⁴¹⁴), e do simbolismo algébrico do próprio Leibniz⁴¹⁵.

Para Leibniz, uma única ideia, uma única substância pode ser tão *profunda* como todo o universo porque tudo se inter-relaciona *pelo interior* da própria *mónada*, abrindo o acesso á totalidade em toda a plenitude do cosmos sob a forma *imediata*⁴¹⁶. Cada potencialidade, cada *mónada*, pode expandir-se e reivindicar o *espaço todo* porque o conceito de magnitude é entendido como “um procedimento analítico de diferenciação infinita” (*Ibidem*: 93). É por isso que uma magnitude é, simultaneamente, intensiva e extensa, permitindo produzir

referenciais métricos, mas apenas lendo relações. É um espaço que, embora seja contínuo, é absolutamente heterogéneo. Por ser lido de forma local e não projetiva, podemos considerar leituras não visuais: tácteis, polifónicas (sonoras), polifónicas (olfativas, gustativas) etc. A definição mais pormenorizada encontra-se no capítulo das metodologias.

⁴¹² Newton foi receber ao *método de exaustão* de Arquimedes (287 a.C. - 212 a.C.) a base de inspiração para a solução das suas *fluxões*: “Através de uma análise geométrica, começando com uma trajetória quadrada e aproximando-a de um círculo como polígono limite com um número infinito de lados, demonstrou que a força total numa revolução está para a força do movimento do corpo (o seu momento, na terminologia atual) como a circunferência está para o raio (...). Se dividirmos a força total pelo tempo necessário a uma revolução $2\pi r/v$, podemos reduzir a resposta de Newton à fórmula hoje aceite para a força centrífuga ($F=mv^2/r$)” (Westfall, 2001: 148).

⁴¹³ “Kepler introduz o termo foco – ‘fogo, terra’ – sob a influência do termo local de ignição, utilizado por Ibn al-Haythan e outros autores orientais, nos seus trabalhos sobre a ótica, para designar o foco de uma Parábola, muitas vezes denominada por ‘espelho incendiário’. O ‘olho direcionado à mecânica’ de Kepler mostra que, quando escreveu esta obra ele já sabia a importância dos focos na mecânica celeste (...). Kepler já tinha consciência de que ‘o foco invisível da parábola’ fecha a linha reta DK e todas as linhas retas paralelas a elas” (Rosenfeld, 1988: 135, 136).

Na explicação da construção de uma parábola encontra-se aquela que é considerada pelos historiadores da matemática como sendo a primeira vez que um autor ocidental se refere a um “ponto no infinito”: “Uma Parábola contém apenas um foco D dentro da figura, o segundo deve ser imaginado no eixo da cónica, dentro ou fora dela, numa distância infinita do primeiro” (*Ibidem*: 135).

⁴¹⁴ Numa descrição da contenda entre Newton e Leibniz em relação à identificação, por parte da Royal Society, do inventor do cálculo diferencial, Brian Clegg refere que “Newton denominou o seu cálculo por ‘método das fluxões’, onde as suas ‘fluxões’ eram a taxa de mudança de algo (ao valor original que se estava a mudar ele denominou por ‘fluente’)” (Clegg, 2003: 110).

⁴¹⁵ “Num certo sentido, especialmente no caso da álgebra, talvez não exista nenhuma matemática que não seja lida ou escrita (...). O vincado simbolismo algébrico do Cálculo de Leibniz, ao qual ele dedicou especial atenção, e que ainda hoje utilizamos, confirma este argumento. Um exemplo gráfico (em ambos os sentidos) neste contexto é a sua invenção do símbolo \int para as integrais, um ‘S’ latino estilizado para ‘soma’, para referir uma soma contínua, e substituindo o Σ grego para os somatórios discretos (se possível infinitos), utilizados nos casos de somatórios de séries (convergentes) infinitas no cálculo diferencial” (Plotnitsky, 2003: 107).

⁴¹⁶ Pode-se fazer um paralelismo entre a representação cosmológica de Leibniz e a que Pierre Solié apresenta de um Universo psicanalítico, sincrónico e uno. A grande diferença está em que o “saber absoluto” aqui é exterior e em Leibniz é interno à mónada. Diz Pierre Solié que as “partículas elementares” não devem ser pensadas como contendo as suas propriedades, a sua informação, localmente, mas, pelo contrário, dever-se-á pensar que essas propriedades estão “fora delas, como um ‘saber’ da matéria, isto é, um ‘saber absoluto’, uma ‘informação absoluta’ *a priori*, interdependente da matéria (corpúscular, atómica e molecular), mas não exclusivamente nela localizada. (...) a informação não tem de se propagar de uma partícula para outra; ela habita, em suma, um domínio que relaciona sempre e por toda a parte todos os elementos do Universo. É onipotente e omnisciente. O Universo permanece sempre e por toda a parte ‘presente’ a si mesmo” (Cazenave, et. all.; 1993: 90). A ubiquidade de Deus é semelhante à de Leibniz, mas a forma da presença deste *Ser re-ligador* é externa, não evitando a separação proposta por Descartes e o seu solipsismo.

estados intermédios com diferentes *calibrações*. Estas *mónadas* são aquilo de que é constituído o universo leibniziano da *Monadologia*, cada uma delas é:

"(...) um agregado de substâncias espirituais, como um rebanho de ovelhas ou um monte de vermes. Precisamente por isso é infinitamente divisível. Mas os seus elementos últimos nada têm de corpóreo (...)." (Abbagnano, 1976: 138, vol. 6)

Esta imagem de Abbagnano descreve um agregado expressivamente orgânico, mas a *mónada*, a entidade mais simples deste agregado, não *contém* partes. É pela combinação destes *elementos simples* que tudo o resto é composto (Scruton, 2010: 97).

Embora não seja um átomo, a *mónada* é o elemento atómico da *Monadologia*, e foi inspirada no conceito de *ponto* apresentado na primeira definição dos *Elementos* de Euclides: "um ponto é aquilo que não tem partes" (Trudeau; 1987: 30). Figura geométrica onde se representa, precisamente, o paradoxo do limite e do ilimitado, do nada e da totalidade. O *ponto* é definido pela *não* atribuição. Em discurso kantiano poderíamos dizer, o ponto é definido pela *não* *predicação*.

Indivisível, porque sem partes, o ponto é também o limite intensivo do infinitamente pequeno. A *mónada* não é *somente* simples e sem partes, ela é uma *magnitude analítica*: um agregado indissolúvel, quando *é sem início*, ou seja, quando não tem localização (Rawes, 2008: 99); uma parcela infinitamente divisível de matéria extensa, quando localizada no espaço extenso (*Ibidem*: 102). A *mónada* é o limite ou confim⁴¹⁷ no cosmos leibniziano: uma *dobra* onde *interior* e *exterior* coincidem.

Estes *pontos-sujeito* ou pontos *metafísicos*, são completamente enigmáticos. Cada um deles é um universo fechado sobre si mesmo⁴¹⁸, ínfimo e simultaneamente infinito, ligado a todos os outros por um pequeno *filamento*,

⁴¹⁷ "O confim de um sistema (também cultural) é entendido num sentido abstrato: como um conjunto de pontos que pertençam ao mesmo tempo ao espaço interno de uma configuração e ao espaço externo. Do ponto de vista interno, o confim faz parte do sistema, mas delimita-o. Do ponto de vista externo, o confim faz parte do exterior, seja este ou não, por sua vez, sistema. Assim, o exterior é dele separado ou por oposição (se for um outro sistema), ou por privação (não é um sistema) (Calabrese, 1999: 61, 62).

⁴¹⁸ "As *mónadas* não têm janelas' – quer dizer, nada lhes é passado do exterior; cada um dos seus estados é gerado a partir da sua natureza interna" (Scruton, 2010: 98).

uma ideia: a ideia de Deus⁴¹⁹, um deus racional num cosmos racional, onde, por todo o lado existe uma “necessária harmonia com o divino” (*Ibidem*: 92).

As mónadas *expressam-se* por *ideias* ou predicados que constituem desígnios ou atualizações completas de possibilidade. Estas *ideias* são os termos mediadores, em constante atualização, da ação das mónadas sobre o real (Cardoso, 1992: 111, 112).

As *percepções* podem ser “distintas” ou “confusas”, de acordo com a atividade da mónada. A *distinção* advém do *conatus*, o esforço da mónada em resistir, em se manter *consciente* (Rawes, 2008: 109). Aqui, a *consciência* da mónada é a *percepção* no presente por meio de um “princípio interno”, a *apetição*, que se esforça por “alcançar o todo da percepção” (*Ibidem*: 105). A *percepção* é uma magnitude que potencia à mónada diferentes intensidades de “atenção”, diferentes “graus de harmonia entre ela e o mundo” (*Ibidem*: 104).

A *alma* ou *enteléquia* é um tipo de mónada na qual a *percepção* se distingue do “sentimento geral” pela *memória* e pela mudança de estados de *consciência*. De tal modo que “a perda de consciência nos sonhos, sono ou fantasia, não designa a perda da existência, ou da alma, mas a sua evidência em diferentes tipos de intensidade e percepção, que existem na Mónada” (*Ibidem*: 107). A *alma* distingue-se, assim, definindo-se como a *mónada* que tem *diferentes graus de consciência*.

A *mente* é a *alma racional*, o mais alto grau de consciência. Assim sendo, num cosmos unido pela onnipresença de Deus como *ser racional*, a *mente* é uma mónada com um tipo particular de “razão perceptiva” (*Ibidem*: 108), uma razão que percebe o “conhecimento das verdades eternas e necessárias” (*Ibidem*). Esta *alma racional* é mediada pelo *pensamento*, de modo a aceder ao real como *virtualidade*, onde a ideia é uma “atualização completa de um possível”. (Cardoso, 1992: 111, 112)

Leibniz, pela sua interpretação muito pessoal de *racionalidade*, apresenta uma conceção *transbordante* de ordem, onde a percepção da desordem, por parte das

⁴¹⁹ A. Cardoso diz mesmo que em Leibniz existe o primado da expressão da ideia como termo mediador, onde pensar “é agir e não ver” (1992: 111, 112). O pensar da ideia torna-se desta forma a expressão da racionalidade “transbordante” de uma “escala divina” que revela o limite da “nossa percepção” (*Ibidem*: 124).

almas, é causada pela sua própria incompletude perceptiva. A “escala divina” transcende a “economia da razão humana” (*Ibidem*: 124) Isto quer dizer que, a *percepção* ou mónada leibniziana, embora tenha acesso à totalidade do sentido do cosmos, não o consegue *nunca* compreender, queremos dizer, *abarcá-lo* como todo, por causa do seu limite, mais espacial que temporal.

As ideias (mais tarde com Kant serão os objetos da análise: os conceitos⁴²⁰) têm uma *profundidade abismal*, cada uma e todas, produzem infindáveis *pequenas percepções* em potência, *mundos* em potência, como já o dissemos. O universo *monadológico* implica que cada proposição vise sozinha um universo próprio de significação (*Ibidem* 135).

Segundo A. Cardoso⁴²¹, o sistema de Leibniz, não tendo elemento estruturador, pratica o exercício do pensar pelo *sentido da diferença* na sua maior amplitude. Às diferenças confere-lhes Leibniz o estatuto de “marcadores do campo do sentido” (*Ibidem*).

Embora esta infinita pluralidade ali possa prevalecer, segundo o mesmo autor, o sentido de fundo é só um: Leibniz consegue acolher a expressão de “uma infinidade de outros pensamentos” (*Ibidem*) por dentro de uma rede dinâmica de racionalidade e sistematização (*Ibidem*: 136) onde a *expressão interna da ideia* tudo liga.

A grelha *hipodâmica*, o espaço quadriculado dentro da pólis grega, transforma-se, com Leibniz, num imenso espaço “universal” em constante derivação. Diz-nos ele então, no seu texto intitulado “Da origem das Coisas a partir das Formas” de 1676:

“(…) este espaço universal é uma entidade por agregação, e é continuamente variável; por outras palavras, é um compósito de espaços vazios e cheios, como uma rede, e esta rede recebe continuamente outra forma, e então muda; mas o que persiste por entre esta mudança é o

⁴²⁰ “Talvez inspirado pelas ‘pequenas percepções’ de Leibniz, Kant pensou que, quando olhamos para a Via Láctea a olho nu, nós vemos realmente todas as estrelas, e que o telescópio meramente nos ajuda a ver distintamente o que já estava obscuramente presente na representação original. Isto não é suporte somente para representações intuitivas (...) mas para os conceitos também. Então, exceto para os casos limitados mais simples, os conceitos têm sempre constituintes dos quais podemos não ter consciência, e que podem ser descobertos por meio do telescópio intelectual da análise” (Coffa, 1983: 2).

⁴²¹ Cardoso, A. (1992) *Leibniz segundo a expressão*, Lisboa: Edições Colibri.

immensus nele mesmo. Mas o *immensus* nele mesmo é Deus, na medida em que ele é pensado estar em todo o lado, *i.e.* na medida em que ele contenha essa perfeição ou essa forma absolutamente afirmativa que é atribuída às coisas quando se diz estarem em algum lugar” (Gottfried Leibniz *cit. em* Rawes, 2008: 113).

Deus é *aquilo* que está entre a rede. Deus é *tudo* o que a rede atribui e muito mais. Ou seja, Deus é também o não atribuído, as *profundezas* do significado. Arriscamos interpretar este texto dizendo: *Deus é matéria*, aproximando de forma surpreendente Leibniz de Proclo e dos antigos estoicos. Mas, também, aproximando-o de Hegel e de Marx, porque a *matéria*, que é o Deus racional de Leibniz, é matéria *racional*. Tal como Michel Serres concluiu:

“(...) para Descartes, o racional é real, mas não posso saber se o real é racional; para Leibniz, pelo contrário, todo o real é racional, e a experiência não pode pois tomar a teoria erradamente” (Serres, 1968: 151, 152).

Leibniz olha ainda para a matéria pelo *microscópio intelectual* da operação homotética, de tal modo que:

“Cada porção de matéria pode ser concebida como um jardim de plantas ou como um lago cheio de peixes. Mas cada ramo de planta, cada membro de animal e todas as gotas dos seus humores são ainda um jardim ou um lago do mesmo género” (Gottfried Leibniz *cit. em* Abbagnano, 1976: 138, vol. 6).

No entanto, ao contrário dos seus antecessores, o *pensamento homotético* é por ele desproblematizado pela conceção de uma *magnitude* única. A *mónada* não implica somente, ou mesmo realmente, uma questão de dimensão espacial, é antes uma questão de *diferenciação de significado*, de distinção, e constante redefinição das entidades genéticas ou derivadas. Quase que, arriscamos afirmar, a derivação semântica em Leibniz é um prenúncio da observação que Gottlob Frege (1848-1925) fez em relação aos números naturais concluindo que “um conceito de outro conceito” tem sempre um valor semântico (qualitativo portanto) novo⁴²².

⁴²² “Frege diz-nos que o ‘pensamento fundamental’ no qual a análise dos números naturais ou ‘contáveis’ é baseado, é a observação de que uma enunciação que envolva números envolve também a predicação de um conceito de outro conceito, os conceitos numéricos são conceitos de ‘segunda ordem’, o que é o mesmo que dizer que conceitos de primeira ordem são ditos derivarem de conceitos de segunda ordem. (...) De forma a passar da análise das propriedades numéricas para os números, Frege introduziu um ‘operador cardinal’, o qual ‘definiu’ contextualmente pelo princípio

A homotetia, como operação do infinitamente grande e do infinitamente pequeno⁴²³, é identificada na *Monadologia*, sob influência platónica das “ideias inatas”⁴²⁴, pelo conceito leibniziano de “pequenas percepções”: a mónada percebe confusamente o *todo*, diferenciando intensivamente parcelas desse todo, impulsionada pelo *conatus*. Sob a metáfora do olhar diríamos que ela *olha* vendo o *todo* indistintamente: *tudo* ali está perante *ela*, mas não de forma consciente e distinta. Em certa medida existe uma ubíqua percepção por todo o cosmos leibniziano sem que aconteça uma consciencialização total localizada⁴²⁵.

Mas a mónada na sua maior dignidade, a *alma*, não funda a sua relação com Deus pela visão, de tal modo que ela *deixa de ver*, ou não vê, ou vê de outra forma⁴²⁶, *escrutina* de acordo com o seu alfabeto, *decifra*, por vezes, outras, não *entende*. Segundo A. Plotnitsky ela apenas *lê*.⁴²⁷ A atividade de ler da mónada é como a natureza do cálculo matemático inventado por Leibniz, já não utiliza as imagens. A mónada lê o *grande livro do Deus racional*, ou mesmo, segundo a leitura de Deleuze, ela *sonha lendo esse grande livro a partir dum fragmento*⁴²⁸.

$Nx\bar{F}x=NxGx\equiv F\approx G$ quer dizer, o número de Fs é o mesmo do número de Gs se, e somente se, os Fs e os Gs estão numa relação de um-para-um” (Demopoulos, 2007: 134).

⁴²³ “(...) a homotetia faz com que a variação coincida com a mudança de escala, tal como é o caso do comprimento de um gradiente geográfico. Tudo muda quando se faz intervir a flutuação no lugar da homotetia interna. Já não é possível determinar um ponto angular entre outros dois, independentemente da distância entre eles, mas ainda permanecerá a latitude de forma a sempre se poder fazer um desvio, fazendo de cada intervalo o lugar de uma nova dobra. É desta forma que vamos de dobra em dobra e não de ponto em ponto, e todos os contornos são desfocados para dar definição aos poderes formais do material em bruto que surge à superfície, e que é definido com o são tantos desvios e dobras suplementares” (Deleuze, 1993: 17).

⁴²⁴ “Leibniz (...), fiel à escola platónica, admitia intuições intelectuais inatas e puras, ditas ideias, as quais estariam na alma humana agora obscurecidas, e que analisadas e iluminadas com atenção nos forneceriam o conhecimento dos objetos como eles são em si mesmos” (Della Volpe, 1984: 19).

⁴²⁵ “Leibniz considera a natureza qualitativa da percepção como uma magnitude infinitamente divisível na forma de ‘pequenas percepções’ (...), ele descreve as diferentes qualidades da percepção nas quais diferentes estados podem ser observados, e, desta forma, tais percepções são consideradas ‘fracas... nas quais nada se destaca distintivamente’ (...), estas ‘pequenas percepções’ estão desejosas de estados de percepção ‘indireta’ ou ‘aproximada’, tais como o inconsciente ou os sonhos”. Mas na mónada a “percepção perdura continuamente”, pois a “perca de consciência no sono” não “resulta em substância não pensante” (Rawes, 2008: 105).

⁴²⁶ Não concordamos com a leitura de José António Domingues de que o sentido da visão responde inteiramente ao sentido do *ler racional da monadologia*, como aliás está claro no texto que não atribuímos ao ver um significado direto de ler, aqui. O contexto de Domingues é *mcluhaniano* e, embora não concordemos inteiramente com esta posição, prova a pertinência da *Monadologia* para o pensamento da atualidade: “Perde a audição, mas ganha a visão. A análise desta vitória confirma que a visão é o sentido mais perfeito para a ordem racional da modernidade, é o meio mais apto à propensão estática e identitária de perceber o mundo. A equivalência visão/razão é efetiva, a ordem do plano fisiológico metamorfoseia-se, prolonga-se no plano cognitivo. Assim como a apreensão do mundo pelo sentido da vista é monadológica, também a apreensão do mundo pelo pensamento o é” (Domingues, 2010: 168).

⁴²⁷ “(...) nós já não estamos a ver, estamos a ler. Leibniz começa a utilizar a palavra ‘ler’ assim que o interior atua na região privilegiada da mónada” (Plotnitsky, 2003: 107).

⁴²⁸ “(...) é bem conhecido que o livro total é tanto um sonho de Leibniz como de Mallarmé, mesmo que estes nunca tenham deixado de trabalhar em fragmentos” (Gilles Deleuze *cit. em* Plotnitsky, 2003: 107).

A atividade interna da mónada sustenta-se assim num espaço não mediado e absolutamente uniforme, o *Livro da Natureza*, uma *ilusão*, segundo Marshall McLuhan, oriunda da *Idade Média*.⁴²⁹

Embora carecendo de realidade, este espaço *hipotético* é aquele onde acontece a junção das letras e dos números, que constituíram uma

"(...) máquina de sístole-diástole para produzir e retraduzir os modos da atenção, percepção e consciência humana num sistema de 'dupla tradução'" (McLuhan, 1972: 245).

Segundo McLuhan, a grande novidade da modernidade foi a constatação de que o *Livro* já não é somente para *leitura*, para a contemplação, mas também se pode nele *escrever*⁴³⁰. A *inscrição* no *Livro da Natureza* tornou-se o desígnio do Homem. A *lisura* dessas folhas deixou de ser somente para tocar superficialmente, não interferindo, *acreditando*. Agora o homem moderno *lê* uma máquina como *lê* o sistema circulatório de um animal, ou *lê* o corpo humano como *lê* o mecanismo de um moinho, e constrói ambos, compreendendo-os, ultrapassando-os, criando-os.

A matéria tudo envolve, implicando com isso a mudança do sentido teleológico. Sendo a matéria o atributo – ou a falta dele – daquilo que é manipulável, *tudo é manipulável*. Já não apenas o discurso dos sofistas confinado à *Ágora*⁴³¹ pode ser tomado como manipulável por Platão, *apontando* para uma verdade eterna exterior, agora, a manipulação, imanente à *carne* do próprio manipulador, lançará os seus *efeitos* sob a forma de dor, emoções ou sentimentos, naquele que se atribui a si próprio como *fundamento* da razão. Talvez desta forma possamos acompanhar o *microscópio kantiano* sob o filtro de Deleuze e constatarmos que:

⁴²⁹ "Seja-nos permitido perguntar novamente por que motivo o alfabeto fonético criou a ficção do espaço, reto e uniforme? O alfabeto fonético, diferentemente dos complexos pictográficos criados pelos grupos de escribas eclesiásticos para a administração dos templos, era um código estilizado para o comércio. Era fácil para qualquer pessoa aprender a usar e adaptava-se a qualquer língua" (McLuhan, 1972: 245).

⁴³⁰ "Ninguém, com exceção de Rabelais, sentiu como Bacon o alcance e a significação da tipografia como conhecimento aplicado. Toda a Idade Média havia considerado a Natureza como um livro a ser esquadrihado à busca dos *vestigia dei*. Bacon tomou a lição da palavra impressa como sendo a de que se podia literalmente tirar a Natureza a limpo, numa edição nova e melhorada. Estava a entrever a ideia de uma enciclopédia. É essa completa aceitação da ideia de livro da Natureza, que torna Bacon tão verdadeiramente medieval e tão verdadeiramente moderno. Mas o abismo entre os dois aspetos era o seguinte: O Livro da Natureza medieval era para *contemplatio*, como a Bíblia. O Livro da Natureza da Renascença era para *applicatio* e o uso, como o caso dos tipos móveis de impressão" (McLuhan, 1972: 253).

⁴³¹ A *Ágora* é o nome atribuído ao espaço público, praça ou mercado, nas cidades gregas da Antiguidade.

“(...) as Ideias problemáticas são ao mesmo tempo os elementos últimos da natureza e o objeto subliminar das pequenas percepções. Deste modo, ‘aprender’ passa sempre pelo inconsciente, passa-se sempre no inconsciente” (Deleuze, 2000: 277).

A profundidade da matéria interior encontra a problemática do mistério da natureza exterior.

Qual o fundo por de trás do cosmos leibniziano? Como *olha* ele para a matéria inqualificável? Como a considera?

Gilles Deleuze propõe que o fundamento em Leibniz é circular, única forma de um fundamento *se fundamentar a si mesmo*. Deleuze faz do problema do fundamento um problema do *tempo* que *desliza* numa iteração de desapontantes ilusões. O *problema* deixou de ser o de uma superfície no espaço, para passar a ser o do seu desdobramento – da superfície como representação – no tempo.⁴³²

A *dobra* é a herança que Deleuze atribui a Leibniz, e não é pequeno, se for somente este o seu contributo às *futuras* gerações. Mas podemos descobrir nesta herança algo mais?

Diz-nos o geógrafo sueco Gunnar Olsson que “O Tempo é o espaço que não pode ser visto” (Olsson, 2007: 31), referindo-se à leitura gnómica do espaço pela sombra utilizado na Antiguidade por Eratóstenes de Alexandria⁴³³. É no sentido deste “não visto” que Deleuze, e antes dele Foucault, identificam o *fora* como

⁴³² “A insuficiência do fundamento é ser relativo ao que funda, assumir as características daquilo que funda e provar-se através dela. É mesmo neste sentido que ele é circular: ele introduz o movimento na alma, mais que o tempo no pensamento. Da mesma maneira que o fundamento é, por assim dizer, ‘dobrado’, devendo precipitar-nos num além, a segunda síntese do tempo ultrapassa-se em direção a uma terceira síntese, que denuncia a ilusão do em-si como ainda sendo um correlato da representação” (Deleuze; 2000: 168).

⁴³³ “(...) foi preciso muito pensar e muitos homens do mar se afogarem para que a medição dos meridianos chegasse ao mesmo nível de rigor da medição das latitudes. Na realidade não ocorreu antes dos meados do século dezoito, quando o *horologista* [relojoeiro] inglês John Harrison, sob constante pressão dos astrónomos da Associação das Longitudes, desenhou uma série de cronómetros que a tornou possível.

O que o *gnomon* há muito fez às paralelas das latitudes (nunca se cruzando, mas todas variando de comprimento, mais longas quanto mais perto do equador, mas curtas perto dos polos), as engrenagens de Harrison faziam-no agora para os círculos convergentes das longitudes (tidas como se intersetando nos dois polos, todas do mesmo comprimento). Deve-se salientar explicitamente que o estabelecimento da posição precisa de um ponto no espaço, uma vez mais, dependia de técnicas para determinar o momento exato de um ponto no tempo – o solstício de Verão para as paralelas, o nascer do Sol para os meridianos.

Deixe-se existir o tempo e teremos sombra. Deixe-se existirem estrelas e teremos direção. O Tempo é o espaço que não pode ser visto. E como uma miragem o velho Deus Sol reaparece de novo, apesar de que em novas roupagens, e sob outro identificador.

Intersectando os eixos principais do mapa de Eratóstenes, estavam as adicionais linhas de latitude e longitude, para o bem do que é mais conveniente eram desenhadas perpendicularmente umas às outras” (Olsson, 2007: 31).

sendo uma questão temporal e não espacial⁴³⁴, o *fora* como uma *projeção* e não como um distanciamento.

A *dobra* não é somente uma *presença* mas uma *possibilidade*: um ponto *ser* dois pontos sobrepostos, ou seja, uma *co-incidência*. A constatação da *ilusão*, ou mal entendido, ou paradoxo, só é possível pela mudança de *ponto* de vista – ou, mais genericamente, de *paradigma*. Acrescente-se que a ilusão só se constata em diferido, posteriormente: depois de ser *iludido sou* levado à *verdade*, que é, de novo, *ilusão*. Mas no caso de Leibniz ser levado à verdade é equivalente a ser levado à *razão pela razão*. No caso específico, aqui, da metáfora geométrica dos pontos coincidentes, a constatação é feita na *mudança* de dimensão, pela *rotação*. Para isto é, realmente, necessário *tempo*.

A ilusão é já de si um *encontro* de quem está à procura, de quem perscruta. Implica já, por si só, um encadeamento apofântico, uma relação objeto-sujeito com a *verdade*, um “horizonte de possibilidades” ou *Dasein*⁴³⁵.

Tomemos o *iludido em ato*, ele vê, constata, expressa, perante o que constata, aquilo que *quer*, ou que lhe é solicitado, exigido, provocado, ou estimulado – não se trata ainda de uma questão de livre arbítrio –, mas *ele*, ao expressar-se, não se enganou nem é enganado. A *expressão*, por ser presente, não *foi* contrastada com aquilo que expressa, ela *é*⁴³⁶. O *iludido*, se o for no presente, é sempre *outro*, é uma atribuição a outro que não aquele que *é*⁴³⁷, pois que para Leibniz

“(…) duas coisas indiscerníveis, quer dizer, duas coisas iguais, não podem ser duas coisas, devem ser a mesma, quer dizer, uma única coisa” (Leibniz *cit. em* Heidegger, 1992: 32).

⁴³⁴ Como já referido no capítulo sobre “A verdade como conformidade”, diz Deleuze acerca de Foucault: “Durante muito tempo Foucault pensou o fora como uma espacialidade última, mais profunda do que o tempo, são as últimas obras que voltam a dar uma possibilidade de pôr o tempo no fora, e de pensar o fora como tempo, sob a condição da dobra” (Deleuze, 2005: 146).

⁴³⁵ “(…) segundo Heidegger, todo o comportamento humano é sempre caracterizado como uma simples possibilidade de ser do Dasein. Mas então, comportando-se o Dasein existe já sempre num horizonte de possibilidades, isto é como ser no mundo (*In-der-Welt-sein*) uma vez que o mundo (...) não é mais que o horizonte de possibilidades do Dasein” (Paisana, 1992: 130).

⁴³⁶ “Na expressão não há qualquer distância, por mínima que seja, do sujeito que exprime relativamente ao material expressivo da sua vivência. Por isso eu não posso ‘ver’ a minha vivência e descrevê-la, ou então se o fizer já não estou a praticar um jogo de linguagem expressivo, mas sim descritivo” (Marques, 2003: 176).

⁴³⁷ Este facto lógico é denominado por falácia da analogia, ou “(…) a chamada Segunda Lei de Leibniz, segundo a qual a identidade entre dois objetos implica a sua ocorrência debaixo dos mesmos predicados, é usada na demonstração desta ocorrência sem se notar que na demonstração, entre os dois objetos, obtém apenas a relação de semelhança e não a identidade” (Lourenço, 1986: 35).

O corte deste *ser-agora*, do *ser da expressão da razão*, não pode ser explicado de forma mais precisa do que por Heidegger:

“(…) declarar o princípio de razão como ‘princípio básico’ e juntá-lo porventura ao princípio de identidade e ao de contradição ou até deduzi-lo a partir deste último não nos leva à sua origem, mas equivale a cortar cerce toda a ulterior inquirição” (Heidegger, 1998: 105).

Mas será que o corte leibniziano é um corte perfeito com o *fascínio*, com a descoberta na incerteza futura? Será ele um corte *plano* e de lisura *perfeita*? Será ele um desígnio impossível de colmatar pelas suas próprias *ferramentas*?

O cosmos leibniziano define-se pela essência de tudo o que é *expressão da razão*, e recomeça de novo e de novo, não já, como em Descartes, numa superfície, mas numa incomensurável *profundidade*. O que Heidegger define como corte torna-se na *Monadologia* numa iteração, formando um círculo hermenêutico espiralado⁴³⁸, onde a repetição, tal como o tempo, é *aparente*.

Os *enganos*, tal como as *verdades* deixam de ter *força* semântica no mundo da *representação*. A matéria *totalizou-se*. Encontramo-la agora de outra forma. Ainda podemos considerá-la como o barro: com a sua maleabilidade, textura, humidade. Mas incluímos agora, também, as mãos e o corpo do oleiro nesta consideração. E com ele, a vontade, o virtual, as emoções, a cultura humana, o olhar, ou mesmo o genoma, o alfabeto genético que a ciência atribui à estrutura da vida orgânica⁴³⁹, a única que se aceita como tal.

Concordamos com a síntese de A. Cardoso, atrás referida, de que a intenção de Leibniz é *acolher uma infinidade de pensamentos* – veremos mais à frente que a *Ética* de Espinosa também se presta a esta versatilidade –. Tal como Kant a seguir a ele, Leibniz quer ser consensual, mesmo quando abre uma ferida, uma

⁴³⁸ “Na perspectiva de Heidegger e Gadamer, o círculo hermenêutico é, apesar do seu nome, menos um círculo, que por definição nos reconduz incessantemente ao ponto de onde partimos e é nesse sentido vicioso e estéril, do que uma espiral que continuamente se alarga e abraça novas formas de questionar e compreender a questão que nele nos envolve. (...) E sendo verdade que entramos nele em função de uma projeção e antecipação de um sentido, de um conjunto de preconceitos, não é menos verdade que descobrir o sentido das suas partes implica a necessidade de rever essa projeção inicial e de reconhecer a sua natureza conjetural e provisória” (Verde, 2009: 84).

⁴³⁹ “Esquemáticamente, um gene é, para uma célula, o equivalente de uma palavra para uma linguagem escrita: o seu significado relaciona-se com um determinado arranjo linear de letras de um alfabeto. O alfabeto genético compreende somente quatro letras, mas os genes são longas palavras com centenas de letras. O mecanismo celular traduz o gene noutra palavra – a enzima –, que é também uma sequência linear mas constituída por letras de um outro ‘alfabeto’ químico. Entre estes dois alfabetos existe uma relação permanente e rigorosa que assegura uma decifração precisa e constitui o código genético” (Beisson, S/D: 9).

brecha de polémica é num espaço derivável. *Leibniz nunca perde a razão* desde que se considere que Deus está sempre presente como *mediador*.

Com a modernidade o sentido da visão tomou o lugar central do sentido de verdade de uma forma peculiar, não mais como *ilusão* mas como *efeito*, não mais o *observador* é enganado mas, como encenador, é *esclarecido*. Salientando aqui a origem etimológica de *esclarecer*, como *aclarar*, na claridade da *luz*.

A *substância* passou a ser *função*⁴⁴⁰. Da substancialidade à funcionalidade a leitura por agregados de pontos, ainda presente em Leibniz, transformou-se rapidamente numa leitura de campos funcionais dinâmicos⁴⁴¹.

É neste contexto *pré-funcional* que Leibniz “considera (...) a força como bastante mais real do que o movimento. O movimento não é real por si mesmo, como não são por si mesmos reais o espaço e o tempo (...)” (Abbagnano, 1976: 136, vol. 6).

A *força* para Leibniz é física e metafísica. É por uma espécie de *circuito interior* que todas as relações se tornam possíveis. O *conatus*, ou força ativa, interior à mónada – uma mónada que possui uma alma racional, um sujeito – *age* sobre um corpo, sobre a *força passiva* desse corpo.

A matéria é contrariedade, *força oposta*, força passiva porque sem atribuição dentro do significado (*Ibidem*). Esta força *cega* implica ela mesma um exterior não explicado, uma proveniência desconhecida, tal como a força do *canatus*, que é uma *força* proveniente do interior, implica um interior não explicado.

A visão não se *sobrepõe* ao tato em Leibniz, mas nenhum dos dois se sobrepõe ao *espírito*. A matéria é espiritual porque “(...) tudo é espírito e vida, porque tudo é força” (Abbagnano, 1976: 137, vol.6), mas também porque tudo é *lido* e *escrito* por Leibniz.

⁴⁴⁰ “A ideia de conservação substancial foi substituída, pouco a pouco, pela ideia racionalista da invariância funcional” (Blanché, 1983: 95).

⁴⁴¹ “(...) ao ser este espaço visualizado, organizado e construído a partir da categoria de função – em oposição aberta à sua ordenação feita pela categoria de substância ou com a ajuda de critérios baseados na mesma (...) em vez de se representar o espaço como um agregado de pontos, elementos ou átomos, justapostos ou contíguos entre si, hoje este concebe-se e maneja-se como uma estrutura funcional ou sistémica, que forma um campo ou totalidade dinâmica, cuja sinergia determina as suas eventuais formas e limites. Carecendo de todo o fundamento ou resíduo substancial (...)” (Vallenilla, 2004: 12, 13).

Relembremos que, para Fílon – pensador judeu imbuído de profunda religiosidade, e precursor dos neoplatônicos, já aqui referido – as ideias são *forças que formam a matéria*. De onde vêm essas forças? Tal como em qualquer discurso a força vem de fora, de fora da linguagem. Leibniz sabia-o muito bem.

As *forças* – físicas ou não – não se pressentiam apenas pela visão. Desde a Antiguidade, pelo menos, que se observa o Mar a *comportar-se* de acordo com a *presença*, ou ausência, da Lua no céu. Revelava-se a *força* ou efeito desta sobre aquele, *acreditava-se sem ver*. E isto tudo antes mesmo de Kepler se referir a *forças à distância*⁴⁴², ou de Newton afirmar que a *gravidade* existia⁴⁴³.

O vento, as marés ou o peso de um corpo, uniam-se pelo *indício* que apresentavam da presença de forças *não visíveis*, embora algumas fossem *tateáveis*, sentidas pela *pele*, outras eram pressentidas de forma inexplicável. A força comum em todos estes fenômenos fazia da matéria um conjunto de *eventos por onde as forças* secretamente atuavam⁴⁴⁴.

Poderemos encontrar a herança *somática* dos estoicos na presença de uma *força desconhecida* nas derivações infinitas da *Monadologia*?

Se os estoicos, com a sua postura expressa pelo *aqui e agora* do *hyparchein*, pressupunham um *princípio ativo*, constante *presença* que animava a matéria inerte, assim também o animismo renascentista projetava em tudo o que envolvia o homem toda a sua imaginação e fantasmagoria⁴⁴⁵, onde a causalidade

⁴⁴² “Kepler [demonstrou] (...) partindo do fluxo e do refluxo das marés, que esta força atrativa da Lua se estende realmente à Terra, atraindo a si as águas dos mares (...)” (Rupert Hall, 1988: 412).

⁴⁴³ Mesmo antes de Kepler “(...) William Gilbert (1544-1603), publicou um livro intitulado *De magnete* (...) [onde] levou a cabo a tarefa de estabelecer os factos básicos acerca do magnetismo através da investigação empírica.” (Westfall, 2001: 23) “(...) Gilbert identificava o magnetismo com a alma da Terra.” (*Ibidem*: 25) No entanto, a sua interpretação estava ainda marcada pelo espírito medieval de tal modo que “(...) considerava o norte e o sul como direções reais no Universo e considerava que a alma magnética da Terra existe com a finalidade de ordenar e organizar. A agulha magnética era o ‘dedo de Deus’ e o ferro privado do seu magnetismo vagueava perdido e sem direção” (*Ibidem*).

A. Rupert Hall é resolutivo na afirmação de que: “Manifestamente, ninguém inventou a teoria da atração gravitacional; ela cresceu através de muitos estágios diversos. E é também manifesto que a génese da teoria da gravitação universal se encontra em Kepler” (Rupert Hall, 1988: 413).

⁴⁴⁴ O próprio Newton tinha disto consciência, de que as causas estão ocultas: “Considero estes princípios não como Qualidades ocultas resultantes das Formas Específicas das Coisas, mas como Leis Gerais da Natureza, pelas quais são formadas as próprias coisas; a sua verdade é mostrada pelos Fenómenos, embora as suas Causas possam ainda não ter sido descobertas. Porque estas são Qualidades manifestas, e apenas as suas Causas são ocultas” (Isaac Newton *cit. em* Westfall, 2001: 159).

⁴⁴⁵ “Nunca se encontra matéria sem vida. Nem é possível encontrá-la sem percepção. (...) A atração magnética era de facto o principal exemplo das virtudes ocultas que imbuíam o universo animista do naturalismo renascentista. (...) O naturalismo renascentista era uma projeção da psique humana na natureza e toda a natureza era retratada como uma vasta fantasmagoria de forças psíquicas” (Westfall, 2001: 26).

de um racionalismo absoluto embrionário se tentava *fechar em círculo* nas fascinantes tentativas de criação de *máquinas de movimento perpétuo*⁴⁴⁶.

Por fim, o racionalismo do século dezassete se convencia da absoluta razão do universo e da sua transparência mecânica⁴⁴⁷. Fazendo a pergunta “como funciona?” abriam espaço para a pergunta “de onde vêm as *forças* que fazem funcionar?” Ou, de forma mais próxima à mediação escrita e fonética: “Qual o sentido?”. A matéria em Leibniz, sob o ponto de vista de um *mecânico espiritual*, ainda não se tinha *descarnado do desejo*, tal como aconteceria mais tarde com Kant, que consideraria o desejo como uma *faculdade universal*, separando-o da *matéria* (agora) *pura*, ao universalizá-lo⁴⁴⁸. Aqui, a emoção e a razão são intensidades diferentes de idêntica magnitude. O *espaço monadológico* a todos convida assente numa definição de racionalidade ainda fascinada pelo *espaço discursivo* que propicia.

Mas a aproximação *somática* de Leibniz aos estoicos não se encontra somente no caráter semântico da interpretação racional dos *factos* da natureza. As ideias e as formas imprimem a sua *força* simbolicamente, implicando, para além de uma *exterioridade* física ou natural (um *fora* espacial), também uma exterioridade não localizada (um *fora* não atribuído, interno, um *fora ideal* ou *virtual*)⁴⁴⁹.

⁴⁴⁶ “No início do seu livro de apontamentos sobre máquinas e mecanismos, *Madrid Codex I*, que ele criou por volta de 1490, Leonardo da Vinci, na altura tendo Ludovico Sforza de Milão como cliente, sugere que o seu tratado providenciará uma folga em relação a infrutíferos esforços, nomeadamente na tentativa de descobrir o movimento perpétuo. ‘Encontrei, entre as outras ilusões supérfluas e impossíveis do homem’, escreve, ‘a procura do movimento contínuo, denominado por roda perpétua.’ Ele continua, referindo que por muitos séculos todos aqueles que trabalharam no tema da hidráulica, e outros tipos de máquinas, consagraram ‘longas pesquisas e experiências com grandes expensas’ a este problema. ‘E, no final sempre lhes aconteceu o mesmo que ao alquimista, por uma pequena parte tudo perderam.’ (...) Leonardo poderia muito bem estar-se a referir às tentativas do seu contemporâneo mais velho, o arquiteto/engenheiro Francesco di Giorgio, em construir moinhos movidos a água em ‘água morta’ (*aqua morte*) por um sistema alimentado por um circuito contínuo de água. No entanto, a evidência de vários livros de notas atestam que o próprio Leonardo, em diversas ocasiões, investigou formas pelas quais tal máquina poderia funcionar” (Long, 2004: 117, 118).

⁴⁴⁷ “(...) o apelo de Descartes para a abolição do deslumbramento através da compreensão deu azo à convicção de que a natureza não contém mistérios impenetráveis, e é totalmente transparente à razão. Foi sobre estes alicerces que o século XVII construiu a sua própria concepção de Natureza, a filosofia mecanicista” (Westfall, 2001: 28).

⁴⁴⁸ Gilles Deleuze descreve o procedimento metodológico de Kant de modo alcançar uma definição rigorosa da “faculdade de desejar”: “A faculdade de desejar pressupõe uma representação que determina a vontade. (...) Mesmo quando uma representação é *a priori*, ela determina a vontade por intermédio de um prazer ligado ao objeto que representa: a síntese permanece assim empírica ou *a posteriori*; (...). Para que esta alcance a sua forma superior, é preciso que a representação deixe de ser uma representação do objeto, mesmo *a priori*. É preciso que seja a representação de uma forma pura. ‘Se tirarmos por abstração a uma lei toda a matéria, ou seja, todo o objeto da vontade como princípio determinante, nada mais resta que a simples forma de uma legislação universal.’ [*Crítica da Razão Pura*, Analítica, teorema 3.] A faculdade de desejar é, pois, superior, e a síntese prática que lhe corresponde é *a priori*, quando a vontade já não é determinada pelo prazer, mas pela simples forma da lei. Então, a faculdade de desejar já não encontra a sua lei fora de si mesma, numa matéria ou num objeto, mas em si mesma, diz-se autónoma.” (Deleuze, 2012: 13, 14) Falaremos mais à frente da *questão kantiana do desejo* relacionando-a também com Martin Heidegger (1889-1976) e Jacques Lacan (1901-1981).

⁴⁴⁹ Tal como já citado antes, o seguinte excerto de Gilles Deleuze, num texto denominado “Os dobramentos, ou o dentro do pensamento (subjetivação)”, em que analisa o pensamento de Michel Foucault: “Aquilo que pertence ao fora é a força,

Tal como numa circunferência se apresenta, de forma não visível, a *presença* de um centro como sendo a *força* que sustém, ou susteve, o movimento circular, também num *conceito* se apresenta a *força* invisível de uma prévia atribuição. Da mesma forma o oleiro *pressentia* a *força* de um eixo no centro invisível da ânfora que criava por rotação no seu torno. Os objetos racionais, principalmente os geométricos, estão repletos de *presenças veladas* que só serão descobertas pela *revolução das geometrias não euclidianas* no século dezanove.

A matéria suplanta a versatilidade do artesão. A partir da modernidade o cimento e as pedras da *catedral do conhecimento* serão feitos com o próprio *Homem*. Já não se traduz a afirmação “aquí!” como sendo um local onde se *afirma*, mas como um referencial nómada num *espaço topológico* todo ele *amaciado* pela civilização⁴⁵⁰. O percurso que se seguirá afasta-se da geometria euclidiana, a leitura deixa de ser *razão entre algo e algo* para passar a ser *relação de razões e relação de relações*. A *Monadologia* é um prenúncio da plasticidade dos espaços topológicos, reino absoluto da *relação*.⁴⁵¹

porque ela é essencialmente relação com outras forças: é em si mesma inseparável do poder de afetar outras forças (espontaneidade) e de ser afetado por outras (receptividade)” (Deleuze, 2005: 136).

⁴⁵⁰ Referiremos com pormenor, mais à frente neste trabalho, as repercussões que os conceitos da disciplina matemática da topologia tiveram no pensamento das ciências humanas, principalmente no subcapítulo “Encruzilhada no fundo da matéria: ou o *tédio profundo*, ou uma esperança *cega*” e ao longo de todo o capítulo intitulado: “A geometria como expressão”. O espaço topológico, normalmente referido como “variedade topológica”, é uma entidade multidimensional (poderá ter uma, duas, três, ou mais dimensões), desprovida de outra homogeneidade que não a das regras convencionadas para o gerar, e estas são idênticas em qualquer ponto, ou seja, independentemente da localização. Assim sendo, é ainda pertinente referir aqui que Gilles Deleuze e Félix Guattari utilizam a noção de *espaço de Riemann* – um espaço infinito-dimensional que é pré-requisito para a disciplina da topologia – para descrever uma representação de realidade crítica em relação ao espaço-tempo kantianos: uma realidade complexa e desprovida de qualquer tipo de homogeneidade ou de regras *a priori*. Neste espaço “(...) dois observadores vizinhos (...) podem localizar os pontos na sua vizinhança imediata, mas não podem localizar os espaços de relação entre si sem uma nova convenção. Cada vizinhança é como um retalho de espaço euclidiano, a ligação entre uma vizinhança e a seguinte não é definida e pode ser afetada num número infinito de maneiras. O espaço de Riemann no seu sentido mais geral apresenta-se, desta forma, como um conjunto amorfo de peças que estão justapostas mas não ligadas entre si.’ É possível definir esta multiplicidade sem nenhuma referência a um sistema métrico, em termos de condições de frequência, ou antes, de acumulação, de um conjunto de vizinhanças: estas condições são inteiramente diferentes daquelas que determinam os espaços métricos e as suas quebras (...). Têm conexões, ou relações tácteis (...). Heterogéneo numa variação contínua, é um espaço suave, (...) amorfo e não homogéneo” (Deleuze & Guattari *cit. em* Plotnitsky, 2003: 102, 103).

⁴⁵¹ “A ‘geometria’ e a ‘topologia’, embora ambas se refiram ao espaço, distinguem-se pela sua diferente proveniência matemática. A geometria (*geo-metria*) tem a ver com a medição, enquanto a topologia ignora as medidas e a escala e lida somente com a estrutura do espaço *qua* espaço (*topos*) e com as formas essenciais ou estruturas das figuras. Desde que deformemos uma dada figura continuamente (i.e. não separarmos pontos previamente ligados e, inversamente, não conectarmos pontos previamente separados) a figura resultante é considerada a mesma” (Plotnitsky, 2003: 99).

4.1.7. Torre de Papel

O *nómada* pode bem ter sido a testemunha privilegiada da ruína de uma grande cidade na Antiga Mesopotâmia⁴⁵². Esta *mónada em movimento* será menos um ponto que uma reta⁴⁵³. A linguagem que medeia a razão em Leibniz quer-se perfeita e originária tal como aquela que ligava os tijolos na interpretação medieval da Torre de Babel⁴⁵⁴, mas, em simultâneo, ela quer-se absolutamente versátil, tudo *compreendendo*, preparada para acolher, na dinâmica da sua derivação, todas as linguagens. Por outras palavras, Leibniz ainda é medieval em alguns aspetos do seu pensamento, e, simultânea e paradoxalmente, faz a ponte com os *pós-modernismos* do século XX.

A narrativa da Torre de Babel, tal como a matéria dos *tijolos* da sua torre, é de grande plasticidade, constituindo, ao longo da *linha da História*, um “processo em perpétuo retorno” de renovação e reinterpretação (Zumthor, 1998: 46). Tem na sua narrativa o sentido teleológico que irá transformar progressivamente o sentido histórico *cíclico* (suportado no *ponto*), num sentido *hiperbólico* (suportado na *reta*).

Expliquemos esta metáfora geométrica:

George Minois⁴⁵⁵ atribui a maior inovação dos profetas do judaísmo em relação aos profetas de outras religiões como sendo:

“(…) a afirmação de uma vasta conceção teológica da história, cujos episódios cruciais se situam no futuro e assim lhes permite representar um papel capital no presente para poder orientar este na direção ‘prevista’. Com o profetismo hebraico, é o futuro que determina o presente; as decisões

⁴⁵² “Ninguém duvida de que haja, na origem da narrativa bíblica, um acontecimento da história babilónica. Mas qual, e de que espécie? De ordem geral ou particular? O espanto, ou o terror suscitados, em nómadas de passagem, pelas técnicas, o aspeto, as funções da arquitetura monumental da baixa Mesopotâmia do II ou do III milénio antes da nossa era? Ou o espetáculo de uma das construções assim erigidas, até mesmo de uma catástrofe que a atingiu, ou a descoberta das suas ruínas impressionantes?” (Zumthor, 1998: 31).

⁴⁵³ “De abertura às forças que nos solicitam e nos exteriorizam, às linhas de devir que vêm de antes de nós, nos atravessam e prosseguem, sem princípio nem fim: devir é ser-entre, entre-ser, estar ‘no meio’, trocar o É pelo E, o ponto pela linha, a identidade pela multiplicidade, a fixação subjetiva pela mobilidade nómada (viagem, não no espaço mas em intensidade)” (Sousa Dias, 1995: 106).

⁴⁵⁴ “As ideias de ordem e de harmonia que a filosofia medieval criou desde muito cedo, numa perspetiva agostiniana, e que triunfarão com a escolástica, postulam, na origem de qualquer classificação, unidade e estrutura hierárquica. Resulta daí que a língua dos nossos começos foi perfeita, vindo cada uma das outras reproduzir parcialmente, na melhor das hipóteses, os traços dela. Esta opinião manteve-se contra ventos e marés nalguns pensadores, muito para além das descobertas do Renascimento” (Zumthor, 1998: 101).

⁴⁵⁵ Minois, G. (1996) *História do Futuro. Dos Profetas à Prospectiva*. Lisboa: Teorema.

devem ser tomadas em função das perspectivas anunciadas, da ‘promessa’ messiânica de salvação” (Minois, 1996: 50).

É desta forma que a leitura ancestral do cosmos como “uma sucessão interminável de ciclos idênticos” (*Ibidem*: 48) que fazia equivaler o conhecimento do passado com o conhecimento do futuro, onde “tudo é chamado a repetir-se” (*Ibidem*), se descobre num *devir histórico*, onde o desígnio se torna a principal força simbólica do *aqui e agora* destes povos orientados por uma *seta do tempo*, talvez a maior oferta do Deus inominável.

Voltando a Leibniz, reconhecemos que a *dobra* problemática tem a sua origem na natureza problemática do sujeito.

Já aqui referimos, no capítulo “Verdade como conformidade”, a descrição de Michel Serres do eterno problema do *terceiro homem*, e, neste seguimento, podemos mesmo afirmar que o *estar no meio*⁴⁵⁶ deleuziano é equivalente ao *estar aberto* heideggeriano⁴⁵⁷, e à *mensagem do meio* de McLuhan, como também já analisado no capítulo onde propomos a nossa leitura de *espaço do meio* como espaço epistemológico. O que une estes quatro discursos é sempre a problemática do *sujeito no meio da matéria* (mesmo quando o próprio corpo humano é *matéria*). *Acontecimento*, *presença* ou *fluxo*, implicam um *sentido*.

Qual a força que impulsiona este movimento? Qual o sentido teleológico da *matéria volitiva*, da *matéria com* um desígnio?

Existe um *elemento* de presença constante nesta apreciação da plasticidade da matéria: a *linguagem*. Sob a metáfora do *livro ela* quer aqui significar a ideia profunda de que a *mensagem do meio* de “o meio é a mensagem”, de Marshal McLuhan, é equivalente ao *estar no meio* de Gilles Deleuze, bem como, por inerência, ao *estar aí* de Heidegger.

⁴⁵⁶ Gilles Deleuze traduz este *estar no meio*, na sua obra *Diferença e Repetição*, por uma metáfora que foi buscar à observação descrita por Leibniz do som das ondas do mar. Deleuze traduz esta imagem recolocando o observador: agora, dentro do mar, o sujeito pensante tem que saber nadar, ou seja tem que, qual topólogo da realidade, aprender com o que o *aqui e agora* lhe disponibiliza: “A Ideia de mar, (...) como mostrava Leibniz, é um sistema de ligações ou de relações diferenciais entre partículas e dos singulares correspondentes aos graus de variação destas relações o conjunto do sistema encarnando-se no movimento real das ondas. Aprender a nadar é conjugar pontos notáveis do nosso corpo com os pontos singulares da Ideia objetiva para formar um campo problemático” (Deleuze; 2000: 277).

⁴⁵⁷ “Este aparecer da coisa no percurso do vir ao encontro consuma-se num âmbito aberto, cuja abertura não é criada pelo representar (...) mas [é] âmbito de referência. A referência do enunciado representativo à coisa é a consumação daquela relação que, originariamente e em cada caso, se põe em movimento como comportamento. (...) algo revelado enquanto tal (...) o ‘presente’ (...) chamado [também] de ‘ente’” (Heidegger, 1995: 27).

Harol Innis, citado por Marshall McLuhan, diz que: “o papel e as estradas eliminaram as cidades-estado e instalaram o individualismo em lugar do ‘animal político’ de Aristóteles” (1972: 97). A *grelha hipodâmica* expandiu-se, mas não para fora. Originária da Grécia Antiga⁴⁵⁸, foi tanto pelo *interior* do Império Romano como pelo *interior* do cidadão do Império que a cidade deixou de ser um local para se tornar numa realidade absolutamente ubíqua.

Voltaremos a falar deste manto, ou superfície absolutamente ubíqua, de onde nasceu a *topologia*, última transformação da geometria herdada pela Europa da Grécia da *Antiguidade*⁴⁵⁹. Por agora devemos atentar a que, o *fora dentro deleuziano* já se encontra aqui embrionário, na mentalidade do cidadão do Império Romano, muitos séculos antes de Leibniz lhe ter acrescentado uma dinâmica infinitesimal.

É desta forma que a *matéria como linguagem* é o culminar do *pensamento comestível*, tal como o filósofo e advogado do Império Romano, Sêneca (4 a.C - 65 d.C.) o dizia, aconselhando a que se *digerissem os pensamentos* dos outros, fazendo deles pensamentos nossos⁴⁶⁰:

“Não consintamos que nada do que em nós entra fique intacto, por receio de que não seja nunca assimilado. Digiramos a matéria: de outro modo, ela passará à nossa memória, mas não há nossa inteligência (*in memoriam non in ingenium*). Adiramos cordialmente aos pensamentos de outrem e saibamos fazê-los nossos, de tal modo que unifiquemos com elementos diversos assim como a adição faz, de números isolados, um número único” (Sêneca *cit. em* Foucault, 1992: 143).

É a *comestível* aprendizagem desta originária e iniciadora *narrativa do verbo*, que diz que a matéria foi tornada consciente pela *cultura do livro*, que produz o lugar onde o corpo ganha uma nova *presença*. Este lugar da discursividade interior do

⁴⁵⁸ Martin Heidegger, numa carta a Erhart Kätner (1904-1974), afirmava: “Parece-me muitas vezes que toda a Grécia é como uma única das suas ilhas. Não há nenhuma ponte até ela. Ela é um início” (Heidegger *cit. em* Borges-Duarte, 2014: 212).

⁴⁵⁹ Ver o subcapítulo “Breve história da *expansão do conceito de superfície*”.

⁴⁶⁰ Michel Foucault refere o seguinte, ao utilizar esta citação de Sêneca: “O papel da escrita é constituir, com tudo o que a leitura constituiu, um ‘corpo’ (*quicquid lectione collectum est, stilus redigat in corpus*). E, este corpo, há que entendê-lo não como um corpo da doutrina, mas sim – de acordo com a metáfora tantas vezes evocada da digestão – como o próprio corpo daquele que, as transcrever as suas leituras, se apossou delas e fez a sua respetiva verdade (...). Ela transforma-se, no próprio escritor, num princípio de ação racional” (Foucault, 1992: 143).

sujeito fez despoletar através da linguagem a separação em partes constituintes, do corpo afastado da mente mas, ainda assim de possível *manipulação*.

Talvez por isso se tenha exigido, no dealbar da modernidade, a anulação do ponto de vista individual, numa tentativa de igualar em isenção o Deus racional, mesmo que este não manifestasse sempre, quer nas descrições do *Antigo Testamento*, quer no *Grande Livro da Natureza*, uma *aparente* racionalidade constante⁴⁶¹.

A *manipulação*, como palavra que é, descreve uma ação através duma parte do corpo: a mão. O problema é *do* sujeito mas identifica-se melhor *na* matéria: no meio da matéria, ela mesma se *manipula*, sem se misturarem *manipulador* e *manipulado*, barro e oleiro. Tal como na Torre de Babel o que uniu foi o que separou, também aqui o que separa é o que une: a *linguagem*.

Depois de Descartes ter feito a sua proposta inverosímil, o seu “penso logo existo”, a pergunta que se seguiu foi: “O que é (a ideia no) pensar?”, que para Hegel se tornou: “O que *sou* eu que sou a razão?” e a matéria tornou-se *ideia*⁴⁶². Mais tarde, com Karl Marx, que terá invertido a pergunta de Hegel⁴⁶³, ficou: “Que matéria é esta que me faz ser?”, e a matéria tornou-se *linguagem*⁴⁶⁴, o real é, agora, racional e social. Se o real é racional – e todo o racional é, forçosamente, linguagem – então, sendo a matéria real, *a matéria é linguagem*.

⁴⁶¹ Foi o método de Gutenberg, de segmentação homogénea, para o qual séculos de alfabetização fonética haviam preparado o terreno psicológico, que esboçou as características do mundo moderno. (...) É o método do ponto de vista fixo ou especializado que insiste na repetição, como critério da verdade e da practabilidade. Hoje em dia, nossa ciência e método esforçam-se não por chegar a um ponto de vista, mas por descobrir como não ter um ponto de vista: não é o método fechado de limitação e perspectiva, mas o de ‘campo’ aberto e de julgamento suspenso” (McLuhan, 1972: 367).

⁴⁶² Hegel, na obra *Fenomenologia do Espírito*, equivale razão e consciência como realidade total: “A razão é a certeza da consciência de ser toda a realidade: assim, o idealismo exprime o conceito da razão.” (Hegel *cit. em* Abbagnano, 1976: 79, vol. 8); Ou, na obra *Filosofia do Direito*, equivale existência e razão: “Entender aquilo que é, tal é o objetivo da filosofia, pois aquilo que é, é a razão” (Hegel *cit. em* Abbagnano, 1976: 79, vol. 8).

⁴⁶³ “A consciência [*das Bewusstseins*], nunca pode ser outra coisa senão o ser consciente [*das bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo real de vida. Se em toda a ideologia os homens e as suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa *Camera obscura*, é porque este fenómeno deriva do seu processo histórico de vida da mesma maneira que a inversão dos objetos na retina deriva do seu processo diretamente físico de vida. Em completa oposição à filosofia alemã, a qual desce do céu à terra, aqui sobe-se da terra ao céu. Isto é, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou se representam, e também não dos homens narrados, pensados, imaginados, representados, para daí se chegar aos homens em carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos, e com base no seu processo real de vida (...)” (Marx & Engels, 1982: 14).

⁴⁶⁴ “A linguagem é tão velha como a consciência – a linguagem é a consciência real prática que existe também para outros homens e que, portanto, só assim existe também para mim, e a linguagem só nasce, como a consciência, da necessidade, da carência física do intercâmbio com outros homens. Onde existe uma relação, ela existe para mim, o animal com nada se ‘relaciona’, nem sequer se ‘relaciona’. Para animal, a sua relação com outros não existe como relação. A consciência é, pois, logo desde o começo, um produto social, e continuará a sê-lo enquanto existirem homens” (Marx & Engels, 1982: 22).

Tal como Marx, também H. Rudolf Hertz (1857-1894) queria *absolutizar* a linguagem, agora partindo da mecânica. Ludwig Wittgenstein (1889-1951) iniciou, a partir deste ponto de vista da mecânica de Hertz, o seu *Tractatus*⁴⁶⁵.

Por fim, em pleno século XX, a *matéria como linguagem* descobre um dos seus pontos mais alto nos *23 pares de cromossomas que especificam a espécie humana* (Vignaux, 2000: 67). A *manipulação* chegou ao seu ponto mais alto. Mas chegou *tecnicamente*, ou seja, narcisicamente, antes mesmo do conhecimento, no seu sentido profundo de *sabedoria*, acontecer⁴⁶⁶. Podemos mesmo dizer que o cientista genético não sabe das consequências plenas do seu ato. Retomaremos esta questão mais à frente⁴⁶⁷.

O problema ético depende do que significa *ser humano*. Esta *legalidade* difícil nunca é suficiente, nunca especifica e restringe todos os casos. A *lei* nunca é garante de que estas práticas de *brincar aos deuses* não se repercutirão violentamente no próprio *criador criado*, no *sujeito racional*, mas também, como o analisámos anteriormente na nossa definição de *design* e de *designer*, no duplo do *designer como tal*. Heidegger e Marx comungam deste pressuposto comum, a *história culminou aqui*⁴⁶⁸. Surge-nos a matéria absolutamente ubíqua. Eis o problema da *matéria como totalidade*, onde *tudo funciona*⁴⁶⁹.

⁴⁶⁵ “Em *Os Princípios da Mecânica*, Hertz apresenta as características que toda a linguagem deve possuir para descrever o mundo (do ponto de vista da mecânica). Wittgenstein modela de tal forma o *Tractatus* sobre esta obra que há razão para pensar o *Tractatus* como constituindo *Os Princípios de Todas as Ciências Naturais*. O *Tractatus* pretende também estabelecer os princípios da linguagem que possibilitem uma descrição particular, mas também, toda e qualquer descrição acerca do mundo” (Griffin, 1998: 33). As questões levantadas por Wittgenstein são muito importantes, por isso voltaremos a esta *proposta logicista* em vários momentos do nosso texto, e ao seu volte-face, o, assim denominado, *segundo Wittgenstein*, o segundo momento da obra de Wittgenstein, quando este reconhece a obrigatória abertura da linguagem ao mundo.

⁴⁶⁶ A imagem que surge a Narciso não é mais do que uma “imagem projetada de antemão”. O ser da linguagem é já um *ser conformado*: “A articulação do destino do ser na palavra e na obra humanas, o seu dizer que cria, levantando um mundo e elaborando a terra, não é senão um ‘dar imagem’, um deixar que o ser chegue a ter o ‘aspeto’ ao qual ele, na verdade, se conforma. O dar-se recíproco do ser-homem não é mais que o surgir de ambos sob uma imagem projetada de antemão” (Borges-Duarte, 2014: 205).

⁴⁶⁷ Falaremos desta questão em dois outros momentos, mais à frente neste trabalho: ainda no último subcapítulo deste capítulo, intitulado: “Encruzilhada no fundo da matéria: ou o *tédio profundo*, ou uma *esperança cega*”, mas também no último subcapítulo do capítulo “A geometria como expressão”, intitulado: “O *corpo superfície* das Ciências Humanas”.

⁴⁶⁸ “Tendo mostrado que o *Dasein* é inelutavelmente e fundamentalmente temporal, Heidegger argumenta que a principal corporização desta temporalidade é a história. (...) o futuro só tem sentido se for (...) uma herança, e na medida em que o *Dasein* é ele próprio um herdeiro-de. Na sua herança, o *Dasein* volta a descobrir as suas potencialidades, o seu vir-a-ser e o seu ser-para/em direção-a” (Pereira, 1998: 53).

⁴⁶⁹ Esta afirmação é uma referência ao que Heidegger quereria explicar com a expressão: “tudo funciona” – voltaremos a esta afirmação de Heidegger mais do que uma vez no nosso trabalho. Irene Borges-Duarte explica-a da seguinte forma: “(...) aquilo que parecia um mero meio (a técnica) para alcançar um fim (o bem-estar) transforma-se no próprio motor do progresso social e, desse modo, impõe-se ao homem como ‘o que há a fazer’, como ‘a maneira como comportar-se’. Progredir é, por exemplo, racionalizar o uso das matérias-primas, dos meios e sistemas de produção e da mão-de-obra no processo produtivo. Neste esquema tão simples e óbvio, da relação entre a natureza, o homem e os produtos que este a partir dela elabora com o seu trabalho, tal relação é ‘meramente técnica’. Graças a ela, tudo funciona. E para que funcione, há que reproduzir ao infinito tal relação” (Borges-Duarte, 2014: 201). Acrescenta Borges-Duarte que: “A

4.2. A matéria como totalidade

A natureza monista (unidade da realidade como um todo) de um *plano de unicidade* tem inúmeras repercussões na contemporaneidade onde o *signo de maior plasticidade semântica* flui pelas diferentes representações⁴⁷⁰: nas científicas, como *matéria e/ou energia*; nas políticas, como *poder*; nas económicas, como *dinheiro*; nas psicanalíticas, como *desejo*, nas psicológicas, como *emoções*; nas neurológicas, como *massa bioquímica*; nas ciências sociais, o *simbólico*.

Se o pano de fundo do que a seguir se apresenta é a *Ética* de Espinosa, é porque a matéria como *substância infinita de Deus* se constitui como exemplo paradigmático da ubiquidade deste signo fugidio.

Na *poesia* todos os signos são imiscuídos no *aqui e agora* da *expressão*. Talvez por isso não seja surpreendente que se descubra que é somente através de uma abordagem poética que o pensamento de Espinosa se consegue fazer entender em amplitude e profundidade. Quando nos referimos à *substância infinita de Deus* em Espinosa, é a uma *poesia do racionalismo radical* que realmente nos estamos a referir.

Se a *Ética* é um texto *iniciático* é porque a sua leitura deverá ser dupla, por um lado analítica e racional, e por outro emocional e criativa. Se, por um lado, a partir de uma leitura analítica tal como Roger Scruton (2001) a faz, a *Ética* nada nos dirá a não ser como peculiaridade histórica, por outro, a leitura *ingenuamente* emocional apenas se apresenta como um mundo enganado e ilusório. A leitura da *Ética* deverá ser, tal como Gilles Deleuze a propõe, uma tentativa de consenso entre a análise, a criatividade e a imaginação, ou, na

problemática heideggeriana da técnica (...). Não é um tema meramente sociológico ou político, nem sequer é propriamente ético ou, no geral, antropológico. É um acontecimento ontológico radical (...)" (*Ibidem*: 203).

⁴⁷⁰ Robert Blanché e Jacques Dubucs referem a presença, em Leibniz, de uma *semântica relativizada*, que nós consideramos próxima da nossa definição de *plasticidade semântica* da *matéria como razão*. Esta relativização da semântica releva, mesmo sob o ponto de vista generalista da lógica, a natureza topológica do pensamento leibniziano que, como veremos seguidamente, também se identifica em Espinosa na utilização de uma semântica variável, no *aqui e agora táctico*: "Contrariamente ao adágio 'absolutista' de Russell (...), as verdades lógicas não eram, para Leibniz, verdades relativas ao mundo 'real', distinguindo-se simplesmente das outras pela generalidade de vias empregues para estabelecê-las, mas eram antes verdades necessárias, ou seja, como ele comentava, satisfeitas em todos os 'mundos possíveis'. Isto sugere que a semântica adequada a uma linguagem que possua operadores modais como a necessidade, deve ser uma semântica 'relativizada', na qual as expressões são avaliadas não 'absolutamente', mas em cada ponto de um certo conjunto, podendo, por outro lado, o valor semântico atribuído a uma fórmula num ponto depender do valor dos seus constituintes imediatos além desse ponto" (Blanché & Dubucs, 2001: 393).

reinterpretação deleuziana de Peg Rawes (2008), como uma experiência *estética*, com consequências *éticas*, através de processos *técnicos*.

A posição do sujeito no *plano da unicidade*, que é o plano contemplado pelo espinosismo, faz ressaltar a problemática da definição de ser humano *constituído por aquilo de que se constitui*. Pergunta-se, então, pela possibilidade de uma plataforma comum onde as facetas mais profundas da natureza humana, naquilo que Giorgio Agamben identifica como a *ausência* ou a *ser sem rosto*, se podem perscrutar como entendimento, e, especificamente, como entendimento ético-ontológico do ser humano.

Espinosa, tal como todos os pensadores da *modernidade clássica*, coloca a *razão* como *elemento de maior força semântica* da sua hierarquia simbólica. Utilizando o método geométrico herdado de Euclides para constituir uma *relação imediata* com o seu leitor, ele produz *evidências como experiências pessoais* através do poder retórico da geometria, onde se identifica a presença imprescindível do *corpo* – ou a sua *expressiva ausência* – de forma a que a *derivação semântica* se estabilize em algum tipo de significado.

As *lacunas semânticas* que a *Ética* contém exigem abertura para um real que somente o *sujeito-leitor* pode fornecer. É por isso que o *sujeito-leitor* espinosista só poderá aceder aos efeitos provocados por esta realidade totalizadora se se identificar localmente, confrontado com a absoluta ubiquidade de um único signo em presença (a *substância infinita de Deus*), e do que isso significa e possibilita formalmente, sistemicamente, mas também emocionalmente e eticamente. É o *corpo do sujeito-leitor* que *faz das ideias propostas pela Ética ideias imediatas*, ultrapassando a sua ambiguidade semântica. As *afeções*, como *elementos da geometria espinosista*, têm de ser, antes de tudo, sentidas.

Se o sistema e o método se entrelaçam no pensamento de Espinosa é porque o sujeito espinosista é de *natureza táctica*. A operacionalidade local da *Ética* deve-se à *poderosa* definição, e hábil utilização, das *causas de si mesmas*, que são *tudo o que não pode ser definido senão como existente*. É nesta pequena e subtil opção inicial de Espinosa que se encontra o fulcro da *versatilidade* do seu sistema.

É desta forma que as ideias *imanentes* funcionam como se fossem *reagentes químicos* no sujeito-leitor, onde *efeito* e *causa* permutam o significado, e onde as ideias são *preexistências originais em presença: originais* porque, tal como as *ideias arquetípicas* de Platão, elas não têm causa, são (*aparentemente*) eternas; mas, *em presença* porque, tal como os *signos de primeidade* de Peirce⁴⁷¹, elas estão *aqui e agora*, e dependem da *experiência original* que as constitui, a *maior força semântica* tem sempre origem no *aqui e agora tático*.

O infinito, neste plano da *substância infinita de Deus*, é sempre uma entidade em tensão. Todas as entidades livres e autônomas, ou seja, que não têm causa, são entidades nunca resolvidas. A copresença de duas infinidades, para Espinosa, torna-se, quer *aparentemente* absurda – tal como Gilles Deleuze o descobre identificando, nos *escólios* da *Ética*, uma “cadeia feita de partes” (Deleuze, 1996: 99) –, quer produtora de *alteridade identitária*. Ou seja, duas entidades sem causa *aparente* são duas entidades distintas que estão *em presença*, mas que, no entanto, na profundidade do seu fundamento, pertencem à *substância infinita de Deus*.

A alteridade é assim produzida através das relações incomensuráveis entre *finito* e *infinito*, mas também entre outros pares de incomensurabilidades, como por exemplo, entre *retilíneo* e *curvilíneo* (*quadrar* a circunferência).

Neste sentido podemos dizer que Espinosa é exemplo paradigmático daquilo que Heidegger identificava como a característica essencial da cultura ocidental: “a abertura para qualquer medida” (Heidegger, 1995: 39). Esta *abertura*, de forma prosaica, pode ser considerada como o resultado da relatividade escalar provocada pela *natureza homotética* do espaço euclidiano (da equivalência entre o infinitamente grande e o infinitamente pequeno), considerada localmente na relatividade operativa proporcionada por uma racionalidade radical.

⁴⁷¹ “Peirce não esconde que a primeidade é difícil de definir, porque é mais sentida do que concebida: diz respeito ao novo na experiência, o fresco, o fugaz e conseqüentemente o eterno. (...) potências consideradas por si mesmas, sem referência ao que quer que seja, independentemente de qualquer questão sobre a sua atualização. E o que é tal como é por si mesmo e em si mesmo. É por exemplo um ‘vermelho’ também presente na proposição ‘isto não é vermelho’ como em ‘é vermelho’. Se se quiser, é uma consciência imediata e instantânea, tal como está implicada em qualquer consciência real que, ela, não é imediata nem instantânea. Não é uma sensação, um sentimento, uma ideia, mas a qualidade de uma sensação, de um sentimento ou de uma ideia possíveis. A primeidade é pois a categoria do Possível: dá consistência própria ao possível, exprime o possível, sem o atualizar, contribuindo ao mesmo tempo para um modo completo. (...) é a qualidade ou a potência, a potencialidade considerada em si mesma, enquanto que expressa. O signo correspondente é a expressão, não a atualização” (Deleuze, 2004: 138).

É desta forma que nos propomos reconhecer já em Espinosa o mecanismo da *dobra*⁴⁷², que Gilles Deleuze encontra em Leibniz: ao constatarmos que a interioridade do sujeito espinosista é incomensurável – bem como a sua exterioridade –, de tal forma que, à finitude de um *efeito* contrasta a infinitude da sua *causa*, descobrimos no sistema espinosista uma única, mas suficiente e imprescindível, *dobra*. Esta *dobra* situa-se entre o *pensamento* e o *corpo* como *consciência* e *identidade*. O *sujeito-leitor*, ou *corpo-leitor*, tem na consciência o *efeito finito* do pensamento como *causa infinita*, e no corpo a *causa finita* da matéria como *efeito infinito*. Eis que a *dobra*, a única *dobra* da *Ética*, se situa neste plexo, na ligação entre duas incomensurabilidades que não se conseguem resolver localmente, *em presença*: entre o corpo e a mente.

Assim, propomos que a experiência da leitura da *Ética* possa ser descrita como um passar por dentro de um *labirinto de espelhos*. Um *labirinto*, e não um *dédalo*, porque a *simetria* apresentada na *Ética* resulta de uma linha sinuosa que se desenrola por onde a *substância infinita de Deus* só pode ser o espelhar da representação antropomórfica que o próprio Espinosa quer, *aparentemente*, rejeitar.

Se o *Deus espinosista* é inescrutável, então ele só pode ser referido indiretamente. A *natureza tática* do pensamento de Espinosa revela que este *espelhar* não faz *ver* aquilo que se *quer* nele ver. Ao propor uma tentativa absolutamente racional da representação da *totalidade* a partir das possibilidades que o *aqui e agora* possibilitam, a *Ética* produz um *sentir*, uma experiência pessoal no sujeito-leitor, que tenciona fazer revelar o fundamento mais subtil do que significa ser humano e ser individual (o processo de *análise da individuação do sujeito racionalista por si mesmo*).

Suportados no sentido de *estádio do espelho*, que Jacques Lacan descreve como uma operação ontológica do sujeito social, que acontece através da projeção especular, descortinamos que o *sujeito narcísico da Ética* terá obrigatoriamente

⁴⁷² A tradução portuguesa da obra *Atlas* de Michel Serres refere a *dobra* como *plica*, recorrendo a uma *imagem homotética*: “A plica implica o volume e começa a construir o lugar, é verdade, mas, através da multiplicação ou multiplicidade, a sua dobragem chega ao ponto de preencher o espaço. Na implicação – refiro-me aqui à ação de dobrar e não ao conteúdo lógico da operação – reside o segredo do gigantismo e da miniaturização, da enorme quantidade de informação oculta no poço do lugar ao espaço” (Serres, 1997a: 45).

de *nascer* dentro da *arena social*, assente na *plataforma absolutamente legislada* da comunidade e das regras que o constituem como ser.

Prova disso é que o *amor*, como signo indispensável na *Ética*, não só identifica a obrigatoriedade do corpo como fonte de significação emocional, como desvenda, no destringer das consequências do que significa o *amor de Deus*, a identidade de *um Deus como um eco*⁴⁷³, uma ressonância, uma reflexão especular daquilo que o sujeito-leitor nele projeta.

É por isso que propomos identificar o ponto cego do *sujeito-espinosista*, refletido através da *Ética*, com o que Jacques Lacan denominou por *pequeno objeto a*.

Se Espinosa une a dualidade cartesiana da *mente* e da *matéria*, Lacan *entrelaça* o *real*, o *simbólico* e o *imaginário* no *nó borromeano* (um determinado tipo de nó inspirado na topologia matemática) que, no *intervalo* entre as suas ligações constitui um vazio: o *pequeno objeto a*. Este é o elemento primordial da constituição individual do *sujeito construído* na unicidade da linguagem, e inserido dentro da *arena social*, que nasce do reconhecimento do *outro como seu semelhante*, da identificação *intersubjetiva* do ser humano com os seus semelhantes através da linguagem.

Se o corpo em Espinosa é uma *presença ausente*, em Lacan ele é *discretizado pela linguagem*, dividido em partes, *medido*, ao qual se acede através da significação, através do elo *simbólico* do *nó borromeano*.

Lacan identifica, inspirado em Freud, um *índice* misterioso no sujeito em si mesmo, que intervém *simbolicamente* pelo interior do *sujeito/corpo*. Denominado por *sintoma*, este conjunto de formas do sujeito se relacionar consigo mesmo é o *modo de satisfação da jouissance*, ou seja, o modo de satisfação das forças (*sentido*) do desejo em si mesmo, das *pulsões* como sentido primordial, mas também da própria ausência de desejo, do *desejo de desejar*, ou ainda, do *desejo do desejo do outro*. Lacan acrescenta ao complexo e polifacetado termo de Freud a capacidade do *sintoma* produzir um determinado tipo de linguagem,

⁴⁷³ Tal como Georges Braque o escreveu numa sua litografia oferecida a Heidegger: "L'écho répond à l'écho. Tout se repercute" (Georges Braque *cit. em* Borges-Duarte, 2014: 226).

com um sentido próprio que é determinado pelas contingências sociais: o *sintoma* é um conjunto de mensagens *marcadas no corpo* pelo social.

Jacques Lacan é um caso particular daquilo que se denominou por *estruturalismo* nas ciências humanas. Ao revitalizar Freud ele apresentou uma nova interpretação da proposta socrática do “conhece-te a ti mesmo”. Partindo da análise dos mecanismos de identificação e individuação do sujeito social através de processos linguísticos, Lacan propõe uma *leitura do sujeito pelo sujeito que é outro*, observando a construção da realidade através das diferentes expressões linguísticas, quer dos seus pacientes, na sua prática clínica, quer da produção literária, quer da produção matemática na área específica da topologia (estudo de superfícies e *variedades* n dimensionais⁴⁷⁴), como análise local de propriedades geométricas (análise essa que poderá ou não ter leituras espaciais, mas que promove dinâmicas interpretativas inovadoras na análise semiótica em diferentes *dimensões* da realidade social humana).

A utilização que Jacques Lacan faz da matemática abre uma possibilidade nova ao perscrutar da *unicidade da plataforma da razão* através da própria razão, sem que, ainda assim, esta posição paradoxal se torne absolutamente incognoscível. Para ele, ao contrário do que se possa pensar, a matemática, tal como qualquer outra linguagem, mais do que uma mera ferramenta, é *produtora de realidade*, e simultaneamente é realidade. Ou seja, a matemática é produtora de novas formas de cognição e é em si mesma uma composição de factos reais que operam na construção, quer da realidade, quer do próprio sujeito inserido na sociedade. A matemática não é mais *real*, ou mais verdadeira, do que, por exemplo, a literatura. É por isso que podemos afirmar que Lacan não tinha

⁴⁷⁴ Uma *variedade* é uma entidade topológica constituída por n dimensões. Unidimensionalmente constituem-se circunferências, bidimensionalmente superfícies, tridimensionalmente constituem-se sólidos, mas a variedade pode constituir localmente a *aparência do espaço todo*. Luís Diogo define variedade, simplificada, da seguinte forma: “Uma variedade de dimensão n é um conjunto de pontos que, se nos aproximarmos muito de qualquer ponto, se parece com R^n [espaço n dimensional dos números *reais*], mas notemos que R^n é obviamente uma variedade. As esferas S^n também são. Consideremos a esfera de dimensão 2 [a superfície de uma esfera tridimensional]: se nos aproximarmos bastante desta superfície, ela irá parecer-se cada vez mais com um plano” (Diogo, 2012: 138). Szpiro define estas entidades de forma ainda mais informal: “Os matemáticos especializados em topologia procuram perceber quais os corpos que podem ser transformados noutros empurrando-os, apertando-os, torcendo-os. Em termos topológicos, uma esfera, um ovo ou uma caixa são considerados o mesmo objeto porque não têm buracos. Se estes objetos forem feitos de barro, podem ser transformados para adquirirem a forma uns dos outros apenas por deformação. Um *bagel*, um pneu e uma chávena de café são objetos só com um buraco, e portanto também são considerados corpos idênticos” (Szpiro, 2008: 26). As *variedades topológicas* configuram espaços abstratos que podem ser descritos através das suas propriedades locais, e a que Jacques Lacan recorreu para descrever estados psicológicos, ou seja, para a formalização das restrições psicológicas de um determinado sujeito, no seu próprio *aqui e agora* individual, mediado pela(s) linguagem(s).

intenção de uma *matematização da realidade*, mais do que de uma *socialização da matemática*.

Ao contrário do que se poderia pensar num relance inicial a alguns dos seus escritos, a matemática não é considerada por Lacan como uma metalinguagem, mas como um *índice de realidade*. Ou seja, a matemática é um elemento *em presença* que aponta para, e explicita, a realidade a que pertence, mas que também altera e complexifica, em retornos inesperados, a realidade onde é produzida.

Desta forma, a produção de poesia pode ser tanto literária como topológica (matemática), ou a objetivação do real pode ser expressa tanto por processos matemáticos como por processos literários, ou as emoções podem estar tanto *indiciadas* em deduções matemáticas como em manifestações artísticas. Esta atitude não põe de parte a modernidade (não é nenhuma *pós-modernidade*), coloca a realidade numa consideração holística, produzindo novas formas de leitura, novas possibilidades cognitivas. Esta possibilidade homogeneizadora de uma linguagem unitária da Natureza é fonte de fascínio no *Ocidente* desde, pelo menos, a cultura do *Renascimento* italiano.

Assim, se Lacan não foi o primeiro, nem o último, a perscrutar a linguagem da matemática na procura do sentido da humanidade – pois durante toda a história da cultura ocidental este caminho, tido como certo, sempre se negou a garantir certeza absoluta, sempre se negou ao fechamento completo no *encontro do humano consigo mesmo* – foi ele um dos que, de forma mais expressiva, depois da crise provocada por Kurt Gödel ao provar a impossibilidade do logicismo matemático (a impossibilidade de conversão de toda a matemática em processos da lógica formal), destronou a matemática do seu plinto simbólico, da sua função de reitor da verdade (tendo, ainda assim, um grande respeito e curiosidade pelas suas formalizações), ao considera-la, tal como a qualquer outra linguagem, sob os três aspetos do *nó borromeano*, como *real*, *imaginária* e *simbólica*, mediada por estes três elos inseparáveis que constituem a, e são constituídos na, realidade social. De certa forma, podemos dizer que Lacan *matematizou a psicanálise mas, por outro lado, psicanalisou a matemática*.

Na metodologia de Jacques Lacan a *matéria* é a *substância acionada pelo desejo*, e o *desejo* é um princípio universal onde o *tempo* e o *espaço* são apenas formas de *este* se manifestar.

Acompanhando a leitura que Alenka Zupančič (2000) faz do texto “Kant com Sade” de Lacan, descortinamos que Kant, embora tenha identificado corretamente o *desejo* no seu *excesso* como o elemento primordial da ética – ao contrário da ética escolástica que apontava para as *restrições* da *vontade* –, apresenta a ética fundamentada em si mesma, como uma representação *inalcançável* de objetos de desejo, onde o *desejo em estado puro* se apresenta como uma representação *autônoma*.

Lacan aponta precisamente esta falta: ao equivaler a *lei* e a *vontade* com o *desejo puro*, Kant não excluía aquilo que queria evitar. O “discurso perverso de Sade” (Zupančič, 2000: 2), era, pelo contrário, legitimado pela ética transcendente de Kant.

É este o problema da *ilusão transcendental*, que afirma a existência de algo e, simultaneamente, a impossibilidade de o alcançar. Kant apresenta uma *forma de ver* que é, simultaneamente, uma *forma de desejar*. Enganadoramente afirmado como universal, porque dado já em articulação com a existência – *a priori* –, o sistema transcendental kantiano torna a antiga *intenção restritiva da ética* num conjunto de *forças atrativas de desejo*.

Em contraposição a Kant, Alenka Zupančič apresenta uma *equação*, uma fórmula de resolução da problemática da verdade criando duas *dimensões cognitivas* diferentes para dois aspetos imprescindíveis da realidade: se a *análise* procura discernir a *verdade*, a *dialética* procura, através da *ilusão*, ou seja como *ilusão dialética*, colmatar a ausência inevitável do *fundamento de todos os fundamentos*, lugar semiótico onde a verdade nada consegue discernir.

O *engano da ilusão dialética* não deve, ao contrário do que acontecia com Kant, ser dissimulado. Pelo contrário, para Zupančič, a *ilusão dialética* deve ser assumida na sua natureza *virtual e localizada*. É por isso que o *tempo histórico* assegura que a realidade não assume desde logo o problema romântico da inacessibilidade do real, pois, embora advogue uma *realidade da ilusão*,

Zupančič não faz disto a implicação inversa: a *ilusão da realidade*. A realidade, embora problemática, *existe* e está acessível, no entanto a forma da sua existência deverá ser definida no *aqui e agora material do sujeito em sociedade*. Para Zupančič é por via *dialógica* que a lógica se constitui como realidade e que o acesso ao real se constitui na intersubjetividade do processo dialético.

A *equação* que Zupančič propõe pode ser feita equivaler com os três elementos constituintes do *nó borromeano*: a *análise* com o *simbólico* (plano reitor), a (*ilusão*) *dialética* com o *imaginário* (plano da ilusão), e o *real* com o *objeto da experiência* (plano da alteridade radical), redescobrimo-se mais uma vez a dinâmica operativa das ferramentas topológicas da psicanálise lacaniana.

Se atentarmos aos *fluxos de desejo*, pelo menos na cultura ocidental, eles configuram-se, em grande parte, como *fluxos de dinheiro*. É por isso que para os neo-marxistas, tais como a própria Zupančič ou Alberto Toscano (2008), o principal produto da *ilusão enganadora* – denominada *abstração real* – é a abstração da mercadoria, ou seja o *dinheiro*.

Utilizando as ferramentas analíticas de Lacan, descobre-se que o dinheiro, sendo o resultado de uma *metaforização* isoladora de qualquer significado semântico, se resume a um *desejo de poder desejar*. Não é o dinheiro que produz a imagem do desejo, é o próprio desejo que, não se conseguindo fixar em nenhuma imagem, em nenhum significante, produz o poder ubíquo do dinheiro.

O *desejo* funciona, sob o ponto de vista psicanalítico de Lacan, por entre, por baixo, sub-repticiamente por toda a realidade, quer consciente, quer inconscientemente, tal como “uma corrente heraclitiana” (Rabaté, 2003: 21)⁴⁷⁵. Por isso, se a consciência, tal como Friedrich Nietzsche (1844-1900) o observou, é uma *submissão a um todo* (Deleuze, S/D: 31), a vontade, orientada pelo sentido do *poder*, só poderá ser uma força sub-reptícia atuando involuntariamente no ser humano individual e desmascarada pelo seu excesso, pela sua *jouissance*.

⁴⁷⁵ É interessante referir que Edgar Morin parece descrever o *sujeito tático* de Espinosa sob este aspeto lacaniano do desejo quando afirma o seguinte: “Colocamos simultaneamente a possibilidade e a necessidade de unidade da ciência. (...) parece-nos que isso seja possível a uma teoria da auto-organização, aberta sobre uma teoria geral da *physis*. Física, biologia, antropologia deixam de ser entidades fechadas, mas não perdem a sua identidade” (Morin, 2001: 74, 75).

Assim se desmascara o vazio por detrás dos *fluxos de dinheiro* agora libertos da *mediação de Hermes*: o deus do comércio mas também do roubo, da música, dos oradores, dos pesos e das medidas, mas também das fronteiras (Harari & Bell, 1982: XXXI). Todos estes signos foram destituídos das suas máscaras pela unicidade deste fluxo.

É por isto que, se a *doxa* aristotélica se restringia à *polis* grega, a nova *doxa* da modernidade não sabe dos seus limites. O resultado desta perda é biunívoco: perdeu a sua origem e perdeu o seu *telos*. Neste sentido já não se pode recorrer a um *espaço cartesiano*, onde, *aparentemente*, a origem e a finalidade são premissas exigidas desde o início. Também *aparentemente* se não poderá recorrer a um espaço euclidiano, até porque Euclides não se comprometeu com um *espaço* único (Lachterman, 1989: 55-67).

Se Bragança de Miranda define uma melancólica queda infinita (Bragança de Miranda, 2006: 13) é porque ele se coloca *in situs*, no lugar dessa queda, ou seja, na cultura fluida do espaço topológico onde os limites herdados da polis grega deixam de estar presentes. Neste sentido, tal como um sujeito localizado dentro de uma *superfície ou tira de Möbius*, a *queda* de Bragança de Miranda é uma *queda para cima*, onde o dentro e o fora são contínuos e as direções são permutáveis.

É por isso que o perigo desta queda sem fim é oriundo de um sentimento temporal: a única coisa a fazer é esperar, mas uma espera sem esperança nem agravo. Eis que, do *deserto da melancolia* nos surge o *tédio*. Esta viagem foi empreendida por Martin Heidegger (1889-1976): na urgência o *desespero*, na espera a *esperança*, na desilusão a *melancolia*, para além do deserto da melancolia está o *tédio profundo*. Heidegger tenta descobrir *como* esperar, como *suportar* esta espera.

Se a *matéria feita desejo* contém uma plasticidade inquestionável, proporcionando um profundo perscrutar da natureza humana, *ela* também produz um limite insustentável na sua unicidade ao submeter toda e qualquer *força semântica* ao jugo do *desejo*. A sua maior premissa assenta na polaridade

entre a *submissão da consciência* e a anarquia selvagem do *inconsciente*. Eis que o fluxo de desejo se *detém*.

Kafka falava numa *hesitação*, aqui referimo-nos a uma *imobilização aberta*. Não uma imobilização do indivíduo, mas no sentido em que a *mobilização social* tem como centro um eixo sem referencial fixo – o ser humano –, onde a metáfora da *Torre de Babel* se identifica sempre como reconstrução do mundo na iteração individual do sujeito ocidental.

Moisés de Lemos Martins propõe-nos, como resposta a este sentido melancólico da modernidade ocidental, uma posição metodológica, um *immanentismo aberto*, que se constitui como “o acolhimento no presente de um outro como enigma” (Martins, 2005b: 191).

Eis que o problema do *fluxo da unicidade* se torna num problema temporal. Se a modernidade depende de um *signo* esse signo é o do *tempo*.

Se, quer o *tempo contínuo*, quer o *tempo discreto*, são tão enganadores como qualquer outro, ainda assim, mesmo depois de se desconsiderarem o espaço e o tempo kantianos, o signo que os sustenta tem uma enorme *força semântica*. Podemos mesmo dizer que o tempo é a *imagem do sentido* por excelência, do sentido como uma *força*. E o espaço é a *imagem da possibilidade* do sentido por excelência, da possibilidade como uma *espera*. Esta *força* pode não ter sentido nem causa, nem destino, ou seja, pode estar *desprovida de tempo*. Uma força assim – se em presença – ganha o sentido *emocional* da eternidade, *kantianamente presente*, inalcançável.

É Maria Zambrano quem pode acrescentar algo acerca da semântica do tempo nestas considerações. Fenomenologicamente observando a *presença de ser a si mesmo*, Zambrano identifica no *sujeito que dorme* um indício de uma ausência temporal, de uma descontinuidade entre o *sono profundo* e a *consciência*. Através da semântica *imediata* do corpo, observa as propriedades asincopadas da semântica do tempo, identificando num determinado sentimento a força do *sentido temporal*. Este sentimento temporal é a *esperança*, o *tempo da comunidade* refletido no sujeito individual, um tempo enigmático que tem origem

e repercussões no corpo, e que se identifica com o ímpeto, a força mobilizadora do *ser histórico*.

Quer o *anelo*, a ânsia em Zambrano, (definido como a manifestação da *esperança* no corpo do sujeito individual), quer o signo da *carta por ler* em Jacques Lacan, (signo fundamental para a psicanálise de Lacan, definido como a *presença* de uma imprescindível *ausência* na linguagem), descrevem um *telos* esvaziado de conteúdo que funciona como *operador emocional* da representação do *Homem* na linguagem.

Se, por detrás do signo da *carta por abrir* (que se define como o *significante que é significado de si mesmo*, ou como o *objeto da virtualidade* por excelência) se encontra a *alteridade radical*, ou seja, o *nada*; também no outro extremo do *espectro semântico* da *esperança* (que é um *impulso remoto do desejo local*) se encontra o *desespero*.

Se ambas as soluções apresentam uma negatividade irresolúvel na sua forma radicalizada, a forma que ambos, Zambrano e Lacan, consideram, apresenta a sua relevância somente no *aqui e agora do sujeito individual*: Zambrano propõe a sabedoria do *caminho do meio*, Lacan desconsidera a negatividade do *nada*, reconsiderando o *nada* como um *para além do princípio de realidade*.

Podemos assim considerar que, quer o *desejo*, quer a *esperança*, constituem caminhos para perscrutar a profundidade e a presença de um problema irresolúvel no ser *auto-fundado* do humanismo: a copresença incompatível do *individualismo* do sujeito ocidental e da totalizadora *unicidade da razão*.

Ao observar a ausência do tempo na experiência dos sonhos, Maria Zambrano descobre uma nova *plasticidade* da sensibilidade temporal subjetiva que encontra similitude na *plasticidade* do *tempo histórico*. Os lapsos de consciência do sujeito identificados no sono profundo, *entre* momentos de vigília, são por Zambrano considerados equivalentes ao apagamento da memória coletiva na transição geracional. O esquecimento e a degradação dos valores tradicionais do património civilizacional *entre* duas gerações terá sido a causa da tragédia na Europa da Segunda Guerra Mundial.

Quer Zambrano, quer Lacan, apresentam o *sujeito trágico* da tradição clássica, como um sujeito representado e em diferido. A simetria completamente definida faz ver perfeitamente a origem e o fim do herói trágico. Este é o sujeito que a história representa no *tempo histórico já encenado*.

Pelo contrário, o *sujeito tático* – o sujeito da expressão racional que identificamos na *Ética* de Espinosa – salvaguarda no signo da *carta fechada* a imprecisão da sua origem, bem como a dúvida no seu destino. A simetria mantém-se neste *sujeito da modernidade*, mas os limites tornam-se difusos, incertos. Nem origem, nem destino são possíveis de discernir pelo sujeito que se desvinculou da *memória*, para se sustentar, somente pela *força da razão*, no *aqui e agora* da sua condição.

Eis que a *carta* se descobre como signo clarificador da natureza enganadora do tempo social. É o tempo das cartas desencontradas que o escritor Franz Kafka (1883-1924) e a sua noiva Felice Bauer (1887-1960) trocaram, é o tempo intersubjetivo da simulação e do engano, é o tempo expectante no segredo da carta comprometedora da rainha, num conto de Edgar Allan Poe.

A carta lacaniana é *um significante que é significado de si mesmo*, é, *um objeto no lugar da falta de um objeto*, tem a função de *âncora* dos fluxos silogísticos da linguagem, constituindo-se como o lugar privilegiado onde situar a *esperança* e todos os indícios do *desejo* (no sujeito como fascínio, curiosidade, *dúvida*, etc., no *plano intersubjetivo* como responsabilidade, *dívida*, vergonha, *lei*, etc.). A *carta* é o elemento que sustenta a relação tensa entre a *alteridade absoluta do real* e a *unicidade abstrata do simbólico* através da atividade criativa da *imaginação* do sujeito.

Na *Ética* de Espinosa a *liberdade* é proporcionada pela presença da *verdade* como uma *carta que nunca se abrirá*. A *verdade*, porque não existe uma definição restritiva ou retificadora da *substância infinita de Deus*, é identificada com *o todo em presença*, e, neste sentido, ela é uma *presença absolutamente ubíqua* na realidade absolutamente legislada do sujeito-leitor da *Ética*. Não existe a possibilidade da verdade ser contrastada com a existência do seu contrário: a

mentira como engano é sempre uma impossibilidade no *aqui e agora* do *sujeito tático*.

Se a *liberdade*, como Heidegger o descortinou, é o *fundamento do fundamento*, é porque ela, *aparentemente*, necessita da *verdade* como reitora da destrinça da presença enganadora da mentira. Mas, de facto, Heidegger é apenas uma possibilidade na interpretação da *Ética*. Para Espinosa, nem mentira, nem verdade têm a *força semântica* suficiente para se vincularem à importância capital da *liberdade aqui e agora* que a *Ética* quer explicitar ou promover.

O sujeito espinosista constitui a sua autonomia a partir daquilo que a *ausência de causalidade* lhe proporciona, ou mesmo o obriga a ser. As entidades nunca resolvidas no *aqui e agora*, ausentes de fundamento, são as entidades a que Espinosa atribui autonomia e liberdade.

O sujeito leitor da *Ética* é *colocado* na situação precisa de se situar no *aqui e agora local*, na confrontação de conter em si mesmo uma causalidade que lhe é desconhecida. Esta posição formal do sujeito espinosista não estará muito longe do *problema do terceiro homem*, herdado da Antiguidade, de uma iteração ilimitada do sujeito que se vê a si mesmo, tal como um espelho contra espelho, sem contemplar nenhum fechamento. Já o constatamos antes, quer a interioridade, quer a exterioridade do sujeito espinosista são incomensuráveis.

Esta condição, também já o referimos acima, implica a necessidade da presença do corpo do sujeito para a existência da sua individualidade: o corpo fornece necessariamente, com a sua presença, a individualidade identitária do *sujeito-leitor da Ética*.

Se o *pequeno objeto* a laciano se encontra no plexo, na dobra entre o corpo e a mente do *sujeito-corpo-leitor espinosista*, a *carta* – o significante que é significado de si mesmo – encontra-se, na *Ética*, como a *verdade* que nunca se abre à sua negatividade.

A *carta* encontra-se na presença de uma virtualidade latente, de um *plano indicial* do todo, de uma presença do todo *aqui e agora*, de um todo verdadeiro mas difuso, *por clarear*. Tal como uma sombra, a *carta por abrir* é um

significante que, enquanto o for, também é *significado*: a luz fará desaparecer a sombra, a carta aberta deixará de possuir a *força semântica* da *carta fechada*.

Porque na *Ética* de Espinosa o sujeito-leitor se situa na condição local do sujeito individual, podemos afirmar que *ali* o sujeito é representado com um sentido provisório e tático. Tudo lá é *presença*. De tal modo que, se o *sujeito tático*, tal como o *sujeito trágico*, produz uma determinada simetria. Como já o referimos acima, não é, como neste, porque a sua origem e o seu destino estão perfeitamente delineados, mas, pelo contrário, porque se situa no meio de um percurso incompleto, em ambos os sentidos: não sabe, de forma imediata e completa, de onde veio nem para onde vai.

Mergulhado como está na sua situação local, o *sujeito tático* da *Ética* tenta descortinar a representação do todo a partir das propriedades locais, protagonizando uma espécie de *geometria de situação*, uma *nova* geometria que, pouco mais tarde, Gottfried Leibniz (1646-1716) instanciou pela primeira vez⁴⁷⁶; que Leonhard Euler (1707-1783) reconheceu olhando para as propriedades dos sólidos platônicos e, generalizando uma lei que hoje tem o seu nome para todos os poliedros, renomeou-a como *analysis situs*; e que, por fim, Henri Poincaré (1854-1912) estabeleceu pela primeira vez como um novo e fascinante ramo da matemática, iniciando a disciplina atualmente conhecida por *topologia* (Szpiro, 2008: 85-90).

Para Espinosa quer o *corpo*, quer o *pensamento*, quer a *alma*, se configuram na unicidade. Podemos então afirmar que a *Ética* configura um plano onde

⁴⁷⁶ Para Leibniz, ao contrário de Newton, o espaço é primeiro definido pelos objetos, não existindo um espaço absoluto que tudo alberga indiscriminadamente. Neste sentido ele: "(...) partilhava da opinião daqueles que sentiam que deveremos primeiro definir um sólido, depois uma superfície, e só então uma linha (Rosenfeld, 1988: 173), considerando a possibilidade de existência de objetos de mais do que três dimensões, dando mesmo um exemplo de objeto de cinco dimensões (*Ibidem*). Leibniz denominava a topologia (termo atual de um dos principais ramos da matemática) por geometria de situação ou característica. Assim, "(...) ao contrário de Descartes, Leibniz já não tentou reduzir toda a matemática à álgebra. Ao invés disso, ele considerou o cálculo diferencial e integral como matemática universal, e adiantou uma definição muito geral de *princípio de continuidade* (...). Uma das ideias de Leibniz que tiveram um papel extremamente importante na história da geometria está relacionado com a 'álgebra geométrica' compreendida num novo sentido. Leibniz apresentou esta ideia numa carta a Christian Huygens (1629-1695) datada de 8 de Setembro de 1679, (...) na qual diz: Ainda não estou satisfeito com a álgebra porque ela não dá os métodos mais rápidos ou as construções mais belas em geometria. (...) no que à geometria concerne, precisamos ainda de outra análise que é distintamente geométrica ou linear, e que representará *situações (situs)* diretamente como a álgebra expressa as *magnitudes* diretamente. (...) A álgebra é coagida a pressupor os elementos da geometria, esta característica por outro lado, suporta a análise até ao seu final. Se for completada da forma que eu penso, poderemos escrever a descrição de uma máquina, independentemente do quão complexa ela for, em caracteres que serão meramente letras do alfabeto (...) Poderemos também dar a descrição precisa de coisas naturais, por exemplo, a estrutura de plantas ou de animais. (...) Acredito que por este método poderemos tratar os mecanismos quase como a geometria, e poderemos até testar as qualidades dos materiais, porque isto normalmente depende de certas figuras nas suas partes sensíveis" (Rosenfeld, 1988: 172).

virtualidade e *realidade* coincidem na *substância infinita de Deus*. Neste sentido, a propriedade homogênea deste plano possibilita que uma abordagem topológica à sua leitura consiga encontrar algum esclarecimento semântico oriundo dos seus aspetos formais. É por isso que uma abordagem utilizando as ferramentas da topologia psicanalítica de Jacques Lacan consegue aqui produzir leituras surpreendentes.

Se, para Lacan, toda a linguagem indicia a realidade, para Espinosa toda a realidade é linguagem regida pelas leis da razão (o *Livro da Natureza*). Podemos, então, afirmar, aplicando os pressupostos de Lacan sobre os de Espinosa, que o *sujeito espinosista* se situa numa *virtualidade real*. Isto é, se real e virtual coincidem, a estrutura do *nó borromeano*, proposto pela *topologia psicanalítica* de Jacques Lacan, tem uma tal configuração na *Ética* que se torna evidente a necessidade da *presença do corpo* para que os três elos fundamentais da construção do sujeito não se desfaçam: para que o fluxo da *imaginação* se mantenha estruturado por uma configuração identitária no sujeito é necessária e imprescindível a presença do corpo como *corpo socializado* no elo *simbólico*, e como *corpo biológico* no elo com o real na mais profunda e incompreensível *alteridade radical*.

Jacques Lacan reconhece uma forma patológica que aqui poderia ser identificada no *sujeito-autor* da *Ética*, se esta possibilitasse, somente, uma única interpretação de leitura. Essa *quase-patologia* relaciona o corpo com a produção da identidade e é comum a todos os sujeitos *possuidores da linguagem*. Lacan denomina-a por *mentalidade*, podendo esta degenerar numa patologia onde o sujeito não se fixa em nenhuma autorrepresentação de si próprio, e a realidade deixa de ter qualquer tipo de consistência.

É por isso que a *Ética* de Espinosa só poderá ser compreendida como expressão da razão, o seu *signo de maior plasticidade semântica*. Sendo equivalente a todo o real, este signo tem que ser considerado e lido como: expressão da razão, razão expressiva, ou expressividade da razão. Aqui, a indefinição da *imagem do corpo* faz com que a razão tenha que ser *sentida*, tal como se de uma *reação química* se tratasse.

A expressão mais viva da linguagem traduz-se na produção poética, é por isso que reiteramos a afirmação de que o pensamento de Espinosa é uma *poesia da razão radicalizada*.

As consequências do *real ser racional* proliferaram posteriormente pelo pensamento ocidental, principalmente por Friedrich Hegel (1770-1831) e Karl Marx (1818-1883). Mas esta espécie peculiar de *pragmatismo racional* que reconhecemos em Espinosa é nele original e repercute-se diretamente em autores mais recentes na evolução das ciências humanas. Já bem dentro do século XX, através da tentativa, comum a Michel Foucault (1926-1984) e a Jacques Lacan, de definição de um sujeito no *aqui e agora* ausente de qualquer tipo de transcendência, se identifica Espinosa como a plataforma de uma herança comum que o revitaliza na passagem do *estruturalismo* para o *pós-estruturalismo* que *produziu* autores como Gilles Deleuze, Michel Serres ou o próprio Foucault.

Se a análise *semântico-topológica* descobre na *Ética* a forma de *uma linha sem início nem fim* – e não um círculo tautológico – é porque a única abertura na sua estrutura indicia que o texto de Espinosa tem que pertencer à realidade local de quem lê. Esta necessidade do *aqui e agora* é característica da sua intenção iniciática. O leitor só poderá aceder à verdade se a leitura o modificar e ele, tornando-o *outro*. Ou seja, tal como Nietzsche o referia, a tomada de consciência é uma *sujeição profunda*, uma modificação do ser, podemos nós acrescentar: é um *renascimento*. É isso que acontece num processo iniciático.

A questão do livre arbítrio, comumente apontada como problemática em Espinosa, não é de modo nenhum por este menosprezada se considerarmos a posição do sujeito espinosista *taticamente*, fazendo com que o livre arbítrio seja a *verdade como carta por abrir*, tal como referimos anteriormente. Se a autonomia do sujeito é imprescindível a qualquer ética, a sua *aparente* destituição, no sistema monista e absolutamente causal de Espinosa, é sempre provisória, e fulcro de uma tensão produtiva.

É por isso que é na produção da alteridade que reside a *presença* ou a necessidade desta autonomia do sujeito espinosista. O reconhecimento do *outro*,

nesta premissa unificadora e totalizante de uma única substância, torna-se *atual* através da incomensurabilidade sem causa aparente no *aqui e agora* dos objetos identificados como livres por Espinosa.

Sob um ponto de vista leibniziano poder-se-ia dizer que Espinosa torna possível a presença simultânea de duas *mónadas* a si mesmas, como se se pudessem identificar como semelhantes através da incomensurabilidade da sua origem comum, tal como dois indivíduos nascidos dentro da grelha nivelada pela civilização ocidental se reconhecem semelhantes e pertencentes a uma realidade comum, a uma *comunidade*. Eis que podemos aqui identificar a constituição da relação do sujeito com o seu semelhante tal como Jacques Lacan o definia no *estádio do espelho*, e que nós já o explicamos.

Onde a *releitura* da *Ética* equivale a um novo plano de realidade, iterando o seu labirinto simétrico em contextos que o reconfiguram em renovadas leituras semânticas, admitindo um *fora* à sua leitura, reconhecemos um *novo sujeito*, ou antes, reconhecemos que a natureza iniciática que lhe está inerente fará nascer um *outro* de forma tão radical que a copresença do sujeito e do seu duplo formaria um paradoxo intolerável, identificamos o local de uma representação dinâmica de um sujeito em movimento, de um *nómada*.

É por isso que a *Ética*, mesmo que descontextualizada do seu lugar histórico, se tem que reconhecer nascida dentro do contexto da *civilização da razão*, onde a iteração da unidade consigo mesma se identifica como *ícone* do sujeito individual, *aparentemente* autónomo, da civilização ocidental.

Identificamos desta forma, no sujeito espinosista, um *nómada dentro da cidade*, ou antes, e recorrendo à terminologia de Leibniz e de Deleuze, uma *mónada nómada* em derivação.

Se o sujeito cartesiano necessita do sentido orientador da presença mítica e *reliadora* de *Deus*, o sujeito espinosista torna a presença de Deus livre de qualquer sentido totalizador, restituindo ao sujeito a sua condição local, nascida na civilização, dentro da rede cartesiana da *polis* ocidental, numa nova iteração, mais *versátil*, da construção de uma constantemente renovada *Torre de Babel* a

partir do seu próprio corpo: a razão é sempre um *começar de um recomeçar* que pode ser acionado *localmente*.

Eis que, é na construção localizada, no *aqui e agora* do sujeito, que se reconhece a especificidade de uma cultura dita *Ocidental*, onde o *sujeito cartesiano*, tal como David Lachterman (1989) o dizia sarcasticamente, *se deu à luz a si mesmo*⁴⁷⁷.

Se em Espinosa se identifica um *sujeito tático*, também em Kant, através da função da *imaginação*, na sua terceira *Crítica (Crítica da Faculdade do Juízo)*, se reconhece a *natureza local* da produção do sentimento do *sublime*, ou seja, de um sujeito fenomenológico, ainda de origem medieval, e dependente, também ele, de uma origem no *aqui e agora tático*.

O sujeito reflexivo kantiano *funda-se localmente*. Para Kant, não sendo o *ser* passível de predicação, o *ser é*, sem mais. Desta forma, é produzida, no *sujeito reflexivo kantiano*, uma experiência sensitiva e emocional (subjetiva), quer do finito, quer do infinito, através dos métodos artísticos ou geométricos da imaginação (Rawes, 2008: 29-32).

Através de uma releitura do conceito estoico de *hyparchein*, que significa, na sua essência, a utilização do “isto” nas deduções geométricas da antiguidade, reconhecemos em Espinosa uma síntese da tradição escolástica oriunda, quer diretamente dos estoicos, quer dos seus interpretes árabes. Ao integrar, na *substância infinita de Deus*, as duas possibilidades da presença no *aqui e agora* do *hyparchein* (a estoica como *referencial*, e a de Ibn Sīnā (980-1037) como *causal*), Espinosa concebe um espaço, simultaneamente, *virtual* e *real*, onde o sujeito opera com *o que já lá está, com aquilo que lhe é constitutivo e que por ele se constitui*.

⁴⁷⁷ É interessante referir aqui que Alexandre Koyré (1892-1964) “(...) cita Descartes que resolve ‘não procurar nenhuma outra ciência, para além daquela que posso encontrar em mim mesmo, ou no grande livro do mundo.’ O resultado disto foi uma nova lógica e uma nova física, em conjunto com uma nova metafísica para orientar os problemas. Onde Freud tinha começado as suas pesquisas, com uma purificação, uma catarse, Koyré vê Descartes operando uma revolução baseada numa catarse da razão pela dúvida. Em tal ciência a alma humana está a estudar as suas próprias ações, analisando as suas próprias operações” (Burgoyne, 2003: 81). A conceção daquilo que mais tarde Gilles Deleuze denominará por *dobra* ou *plica* já estava implicado na leitura que Koyré faz de Descartes, leitura esta que também motivará Jacques Lacan a adotar a topologia (disciplina matemática que estuda as superfícies *n* dimensionais) como mecanismo de análise local do todo que a unicidade desta posição cartesiana do sujeito apresenta.

Só é possível que o *Livro da Natureza seja lido e seja leitor* se este *leitor que se lê a si mesmo* tome uma posição *tática*, em movimento, em derivação. Só a condição *tática* poderá proporcionar à racionalidade as possibilidades plásticas que garantem, a partir de uma *versatilidade absoluta, autonomia local* ao sujeito.

É por isso que, para este sujeito localizado, as *coincidências*, tal como os *enganos*, não existem, ou existem como *ausências* – são instâncias do signo da *carta por abrir lacaniano*, como já o referimos. Aqui, *tudo* é verdadeiro, *tudo* é perfeito, e as contradições nada mais são do que *simetrias* entre opostos que ainda não foram localmente *compreendidos*.

Não que, tal como Edmund Husserl (1859-1938) mais tarde considerou, as ideias intensivas se completem pelas mudanças sucessivas de pontos de vista, como se definíssemos um sólido através da *Geometria Descritiva* de Gaspard Monge (1746-1818), mas, antes, que um *ponto de vista* se equivale a uma *alteração emocional*, e a *dúvida*, ou seja, a *presença* de uma entidade contraditória, é um *princípio autónomo em si mesmo*.

Se o mergulho estoico de Proclo (412-485) se situa numa *superfície feita de luz*, o *mergulho emocional na razão*, feito por Espinosa, constitui-se em presença do *corpo* do sujeito. É este o elemento fundamental aqui: a premissa somática, quer em Espinosa, quer em Euclides, elucida que em ambos a presença do corpo é um lugar ausente que, na força da sua ausência, produz *o lugar de maior força semântica*: quer na *Ética*, quer nos *Elementos*, é o corpo antropomórfico que assentará, numa *simplificada ergonomia* (cognitiva, psicológica, económica, ecológica, etc.), nos *espaços deixados por preencher*.

Eis que a *origem do Ocidente*, que Edmund Husserl procurava na geometria, se descobre definitivamente provisória. Podemos mesmo dizer que esta propriedade, da *efemeridade do significado da razão*, se constitui como a principal propriedade do *sujeito racional do ocidente*, é esta relatividade incerta a sua mais *certa* origem.

Se os 13 livros dos *Elementos* de Euclides se iniciam, na *Proposição 1*, com a construção do triângulo equilátero, não é o resultado, mas o próprio procedimento da *iteração da unidade consigo mesma*, que revestirá o corpo de

Cristo sob a forma de *mandorla*, nas representações *Românicas* da cristandade medieval. Aquilo que a *vesica piscis* (bexiga de peixe) representa, não é a forma mas o procedimento: o símbolo onde se encontra Cristo resguardado pela geometria de Platão.

Descobrimos por fim que, o *sujeito universal* proposto pelo *Ocidente* a uma universalidade *maior que a dele*, se constitui como a simples *iteração da unidade consigo mesma*. É o indivíduo numa realidade absolutamente monista, onde a unicidade – esse elo de ligação semântica que tudo nivela – se inicia pela *semelhança*, descobrindo por este processo, inevitavelmente, a *diferença incomensurável* que daqui se origina, e que indicia o fundo murmurante da alteridade radical incognoscível.

A *vesica piscis* é assim uma *iteração de uma iteração*, indício desta natureza ocidental de considerar o fundamento como nascido do presente, do *aqui e agora* a-histórico da razão.

Este espaço de aparente neutralidade é, em verdade, o espaço kantiano da representação. Mas é-o no sentido em que qualquer sujeito, incluindo Kant, quando nasce se sujeita à *lei da cidade*, ou seja, nasce dentro da lei que o constitui.

É, assim, dentro da grelha organizadora da *polis*, que o *sujeito espinosista* se constitui numa simetria muito próxima à do *sujeito trágico*. No entanto, diferenciando-se radicalmente deste porque, destituído de definição, quer da sua origem, quer do seu destino, ele produz a simetria do *sujeito tático*.

Eis que o *terceiro momento do ato de fundar*, proposto por Gilles Deleuze, é aqui o momento original do fundamento do sujeito racional. O *sujeito tático da razão absoluta* só no presente, no *aqui e agora*, poderá nascer, renascer, permanecer, já situado na ontologia definida pela lei desvinculada de qualquer origem ou sentido.

Mas ao contrário da descrição deleuziana, onde o “passado (...) nunca foi presente” (Deleuze; 2000: 434), para o *sujeito tático*, o passado só se compreende *em presença*, no *aqui e agora à mão*, onde a *vesica piscis* se pode

desenhar e redesenhar, ou mais genericamente, iterar, com a dimensão da *unidade referência*, onde o mais importante é o procedimento construtivo.

O nascimento do *sujeito da racionalidade absoluta*, que tem origem no sentido de realidade que comumente denominamos por *Cultura Ocidental*, poderá ser simplificado, *destilado*, como uma instanciação, uma reconstrução da *Torre de Babel*. A ideia desta torre é a de que o sentido que ela constitui não é mais do que a mera expansão e iteração de uma ideia de unidade, tal como o empilhar de tijolos aparentemente iguais: as fundações são tão frágeis e estéreis como o seu percurso ascendente.

Por fim, felizmente, a razão resiste à sua absolutização. Se atentarmos à iteração da unidade com as suas descendências infinitesimais reconhecemos que os desencontros – por exemplo, da unidade com a sua *razão de ouro* – são ilimitados. Potenciais eternidades que apontam para a exterioridade obrigatória que as últimas consequências de um plano de unicidade produzem no sujeito universalizado por si mesmo, enganado pela sua própria reflexão narcísica, mesmo e sobretudo quando o seu corpo *coincide* com o corpo absoluto da totalidade do real.

4.2.1. Legalidade absoluta

A presença *absolutamente ubíqua* de um único *signo* faz dele o *signo de maior plasticidade semântica* e, simultaneamente, o principal indício da *incompletude* da representação. A *matéria* como *substância infinita* é esse signo na *Ética* de Baruch de Espinosa (1632-1677).

Se o *sujeito* que *reflete* sobre a *matéria* for ele próprio *matéria* podemos constatar duas situações: ou a *matéria* é o que não tem *atributo*, e, então, ao sujeito *nada* é atribuído *aqui* que o determine ⁴⁷⁸; ou a *matéria* está plenamente, *positivamente presente*, aqui como em qualquer *lugar*, e o sujeito está na “eternidade da plataforma e dos princípios genéticos de tudo o que existe e age: Deus ou Natureza” (Rodrigues, 2008: 231). Eis o plano de *legalidade absoluta* ⁴⁷⁹ da *Ética* de Espinosa.

Podemos mesmo dizer que a *matéria como totalidade* se equivale de forma muito precisa à *substância infinita* de Espinosa, ou seja, à *total atribuição da matéria como substância* ⁴⁸⁰. O *Deus sive natura* de Espinosa, quer, precisamente, significar esta *substância única*, infinita e indivisível (Rawes, 2008: 66).

Matéria e *substância* são equivalentes aqui porque, sob o ponto de vista totalizador que o monismo espinosista apresenta, o lugar onde *matéria viva* e *matéria inerte* se encontram, ou seja, o local do silêncio das definições

⁴⁷⁸ O ser de uma totalidade, como aliás veremos no final do subcapítulo seguinte, estará sempre *alojado* algures, ou seja, na representação do *confim* de um sistema. Em Espinosa o *confim* tem presença na *substância infinita de Deus*, e os signos, quer da *totalidade*, quer, e é o que aqui é pertinente, do *nada*, serão constantemente para *lá* remetidos. Esta posição da *presença* de um *nada*, e das suas consequências dialéticas, é colocada por François Châtelet (1925-1985), sob um ponto de vista hegeliano, contrastando as definições antagonistas: o *tudo* refere-se, pela negativa, ao *nada*, o existente, ao não-existente. Neste sentido o *problema do ser* tem de se referir ao *nada*, ou seja, ao não ser (Châtelet, 1993: 127). Espinosa responde a este problema hegeliano com um *Deus diferencial*, que a tudo se deixa atribuir, e portanto, a *totalidade*, tal como o *inexistente*, podem ser ambos realizados na *substância infinita de Deus*. Não que Hegel não tivesse razão na sua análise ao espinosismo, mas que Espinosa lha consentiria com toda a certeza, e, mesmo assim, não perderia a *razão* que apresenta na sua *Ética*.

⁴⁷⁹ Rodrigues, L. (2008) ‘Imanência e Alteridade na Teoria Ética de Espinosa’, *Philosophica*, 31: 212 – 217.

⁴⁸⁰ Hegel animará esta *totalidade* com o *movimento do espírito*, idealizando-a: “Hegel (...) enuncia a opção que se impõe a todo o filósofo: ‘Ou o espinosismo ou nenhuma filosofia’. (...) Este é um ponto de partida obrigatório, devido à sua afirmação da Substância; no entanto, está reservado à dialética pensar esta Substância como Sujeito, isto é, dotado de automovimento, enquanto em Espinosa permanece inerte e vazia. (...) Hegel entende os atributos como simples pontos de vista do entendimento sobre a Substância, que não possui, pois, qualquer diferenciação interna; indica como corrigir a inércia espinosista: pensado na *extensão* a partir do pensamento, isto é, introduzindo no processo o *movimento do Espírito*” (Moreau, 2004: 120). Neste aspeto Hegel acompanha uma tradição que vem desde Aristóteles: “Segundo Aristóteles, a razão tem de pensar, se não pensasse seria uma razão adormecida” (Buhr, 2004: 15). Joaquim de Carvalho também refere que certas interpretações, nomeadamente a hegeliana, consideram que “O *mos geometricus* [de Espinosa se] presta (...) a ser indiferentemente o método de qualquer solução filosófica havida por certa” (Carvalho, 1950: 71).

fundamentais de *vida* e de *humano*, é identificado na *infinitude de Deus*⁴⁸¹. Esse *plexo*, essa *fronteira*, *dobra* ou *confim*, ainda problematiza, na atualidade, as noções fundamentais da ética, da política, biopolítica, ecologia, genética, etc.

A presença de um *signo absolutamente ubíquo* é condição necessária para que a razão, o ponto de vista *quantificador* da razão, possa atuar de forma *totalizadora* numa determinada representação.

Esse plano absoluto ou signo fundamental, o *signo de maior plasticidade semântica*, é tão mais resistente quanto oferece menos resistência a novas atribuições. Ou seja, a sua *flexibilidade semântica* proporciona-lhe estar sempre *inacessível*, inalcançável, invisível, ou mesmo indizível, e, no entanto, *presente*, unificador, potenciador, *instigador*. O não dito, ou antes, o não atribuído não pode ser substância a não ser que esta seja *infinita* e *absoluta*.

Em relação à ciência física Roger Scruton observa que:

“Existe um equivalente atual do monismo de Espinosa na visão de que todas as transformações do mundo são transformações de uma matéria única – matéria para os newtonianos, energia para os seguidores de Planck e Einstein” (Scruton 2001: 60).

Desde Einstein que *massa* e *energia* são equivalentes na interpretação semântica dos cientistas, o que faz, também, com que *matéria* e *movimento* sejam equivalentes⁴⁸², dando maior atualidade a Espinosa do que a Hegel para efeitos de uma interpretação semântica da *Física Quântica* ou da *Teoria da Relatividade*.

⁴⁸¹ Robert Blanché (1898–1975) definia da seguinte forma substância: “A noção de substância liga intimamente duas ideias: a de um substrato que suporta os fenômenos e que seria, no nível mais profundo do ser, a realidade última (sub); e a da permanência desse substrato sob a mudança incessante dos fenômenos (stare). Este princípio de permanência da substância está estritamente ligado ao de causalidade: nada pode nascer de nada, uma criação *ex nihilo* é inconcebível como um facto sem causa; e se nada se cria, nada também, por razões de simetria, se perde. Uma tal afirmação de conservação, note-se, só tem um sentido preciso com uma condição dupla: que se saiba o que se conserva, qual é a verdadeira substância, e que esta substância tenha ainda uma quantidade que possa ser mensurável” (Blanché, 1983: 87). A questão problemática em Espinosa é a incomensurabilidade. Mas, como veremos é tanto um problema com a solução por ele apresentada sob uma abordagem, não transcendentalizada, mas localizada, e por isso, necessariamente imanente.

⁴⁸² “Um objeto, cujo conteúdo de matéria é medido pela massa, e o movimento puro medido pela energia, são transformáveis um no outro, e são, assim, aspetos diversos de uma mesma entidade. Esta conclusão, obtida por Einstein como consequência da teoria da relatividade especial, teve um número enorme de confirmações (...). O reconhecimento da equivalência massa-energia (...) significa que um objeto material pode ser transformado em movimento puro (energia cinética) de outros objetos, assim como é possível criar matéria à custa exclusivamente do movimento (quer dizer da energia cinética). A transformação tem lugar de acordo com as leis rigorosas da conservação de energia e quantidade de movimento” (Selleri, 2004: 153-155). Desta forma “ (...) a ciência não teria de considerar duas leis de conservação diferentes. A massa podia ser destruída e convertida em energia e, nessa medida, e energia podia ser destruída e convertida em massa. Apenas a soma total da energia e da massa do cosmos permanecia inalterável com o tempo; isto é, agora só existia um princípio da conservação da massa-energia integrado” (Guillem, 2004: 227).

Neste sentido podemos dizer que a *substância* de Espinosa se *transformou* em energia. No entanto, Deus como substância, *atomizou-se* num *ponto monádico* onde toda a energia do universo se faz representar localmente. O *todo* ganhou uma *natureza isotrópica*, ou antes, *democrática*: tudo influenciando tudo igualmente⁴⁸³.

Uma totalidade que a tudo e todos afeta da mesma forma e com a mesma intensidade, é, em verdade, – e principalmente de um ponto de vista *pragmático* – uma força neutra, aparentemente inócua, e, por isso, *incognoscível*. Talvez seja este poder tão grande e secreto, ou *deus desconhecido*⁴⁸⁴, que Martin Heidegger (1889-1976) quer invocar quando diz: “Tudo funciona”⁴⁸⁵, ou que Jacques Lacan (1901-1981) identifica como o *pequeno objeto a*⁴⁸⁶, central no

⁴⁸³ Falámos anteriormente da mónada de Leibniz, e falaremos do “ponto monádico” da física quântica mais à frente neste trabalho, mas a ideia aqui apresentada do paralelismo entre o espaço isotrópico da *física clássica* e o espaço igualitário da *política democrática*, é problematizado por uma aproximação a conceitos da *física quântica*. Nesta, a descrição do *corpúsculo* e da *onda* definem a *partícula atômica* que os possui. Se a *onda*, ou seja, a leitura *extensa*, pode ser quantificada, o *corpúsculo*, ou seja, a leitura *discreta*, só pode ser localizado. O valor da energia do *corpúsculo* aumenta de acordo com a precisão da sua *localização*, de tal modo que a *localização precisa* implica um valor energético astronómico, potencialmente infinito. Para se localizar o *corpúsculo* não se pode saber a quantidade de energia que ele contém. Temos, desta forma, toda a energia do Universo interligada, ou seja, de forma *imediatamente* presente na sua totalidade, a responder à localização da limitada singularidade de um *corpúsculo*. A descrição física do *corpúsculo* aproxima-o da definição que Leibniz deu de mónada. Em certa medida podemos dizer que o *corpúsculo* é a *ligação* que a *partícula* possui com todo o Universo e que, simultaneamente, a individualiza pela sua *localização* única (Croca, 2004: 129-151). Como já por nós citado anteriormente também, Harald Høffding (1843-1931) denominava este *elemento* de uma representação científica – o qual o *corpúsculo* será exemplo paradigmático – por “resíduo irracional” (Moreira, 2004: 112, 113). Embora não se saiba o que é o elemento indiciador do exterior à representação, o *corpúsculo*, ainda assim, indica o local dessa abertura. Ou seja, por uma leitura indireta se identifica o *confim* da representação.

⁴⁸⁴ “A tese de Heidegger é a seguinte: nem a política, nem a filosofia, nem nenhuma ação meramente humana podem operar mudança alguma, de modo imediato, na situação atual antes cunhada na expressão ‘relações meramente técnicas’. ‘Já só um deus nos pode ainda salvar.’ (...) não é importante saber que deus é esse (...) mas sim que (...) o homem de hoje, na fase terminal da modernidade, carece – no duplo sentido de falta e de necessidade – o vínculo com o não-ente, com o que, enquanto ausente, recusa qualquer figura óptica” (Borges-Duarte, 2014: 22, 23).

⁴⁸⁵ Como por nós já referido anteriormente no sub-capítulo “‘O meio é a mensagem’ é a mensagem do meio”, citando Irene Borges-Duarte: “O poder que se manifesta na técnica, mas que não é ele mesmo do tipo técnico, consiste numa certa maneira de se impor ao homem, atribuindo-lhe um lugar ou posto e provocando-o a que atue com a correspondente (com)postura, isto é, exigindo que se comporte no mundo, com as coisas e com os outros, de determinado modo: aquele que é requerido pela sua função. O que, assim, acontece é a universalização das ‘relações meramente técnicas’. (...) É (...) em virtude desse procedimento que *tudo funciona*. Para que assim continue a ser, há que reproduzir até ao infinito a relação assim definida. O homem fica encerrado dentro do círculo ou engrenagem determinantes de uma modalidade de compreensão do mundo” (Borges-Duarte, 2014: 16, 17).

⁴⁸⁶ “*L’objet petit a*, o objeto causa do desejo, ocasionalmente foi traduzido como ‘objeto *a*’ ou ‘objeto *petit a*’. Lacan considerou ser esta a sua formulação mais significativa e influente, e pode ser visto como aquilo que distingue a psicanálise como um modo de investigação da mesma forma que o número ou a quantidade distinguem a matemática ou os fenómenos físicos como tal. Está intimamente ligado à formulação da fantasia (...). É um conceito fundamental, mas, mais do que qualquer outro possui diferentes denominações e antinómias (...).

(...) deve ser feita distinção (...) entre um objeto de desejo e um objeto que causa o desejo. O *pequeno objeto a* pode ser introduzido como o *objeto causa do desejo*. Não é o que é desejado, mas o que define o desejo em movimento, e porque o desejo é metonímico, ele pode mover-se, pode ser deslocado de um objeto para outro.

(...) é a Freud que Lacan mais deve para a teorização do *pequeno objeto a*, porque o que estava implícito no seu trabalho, particularmente em ‘Para Além do Princípio do Prazer’, era algo que está para além do simbólico (Freud, SE, XVIII). Além disto, não há dúvida da influência de Heidegger na evolução de Lacan na conceptualização do desejo e do conhecimento, onde o *pequeno objeto a* - em diferentes formas - assume uma posição central” (Glowinski *et. al.*, 2001: 122-124).

“Lacan afirma (...) que ‘o inconsciente é a condição da linguística’, mas a linguística não tem poder sobre o inconsciente, porque deixa o *pequeno objeto a* como um espaço em branco que produz efeitos no inconsciente. Especificamente, neste ponto, ele aludiu ao facto de que o *objeto a* é o foco do ato analítico” (*Ibidem*: 127).

seu entendimento da psicanálise, e do qual atentaremos com pormenor mais à frente. O fundo da figura, o espaço entre os sólidos, o *nada*, o silêncio, o não dito, o invisível, a *lei*, não são tão totalizadores quanto este *signo fugidio*.

Se, dentro desta *grelha monadológica* – como Leibniz a descreveu – nós conseguirmos identificar um *para além*, estaremos, pelo menos, mais informados nela, mais precavidos se aceitarmos que nos situamos *no meio e não no centro*⁴⁸⁷. O Deus racional, que *religa* todas as mónadas *cegas* de Leibniz e as faz *ver*, poderá muito bem ser como o Deus de Espinosa, ou como a fascinante e horrorosa *neutralidade da natureza*, que Bragança de Miranda, com uma expressividade brilhante, tão bem consegue *mostrar*:

“(…) o *nihilismo* tem na *physis* a sua face exterior. A neutralidade da ‘natureza’ é, num sentido ainda enigmático, inumana. Que em Auschwitz as paredes não se rebelassem, que o gás não se ‘arrependesse’, é o escândalo do silêncio de Deus, mas também uma falha no humano” (Bragança de Miranda, 2006: 33).

A *matéria como totalidade* atribui um silêncio ao devir, destitui a *esperança* como *motivação*, torna a *alegria* e o *amor* em estados bioquímicos.

Descobriremos no que se segue que, embora a *substância infinita de Deus* se defina pela negação, ela *diz sempre que sim*⁴⁸⁸ – como uma espécie de eco. A

“O *objeto a* desempenha um papel único na construção da fantasia e na determinação da subjetividade linguisticamente estruturadas. Está na junção do simbólico, do imaginário, e do real, e representa um ponto de impossibilidade; é incognoscível mas tem efeitos (...) o sujeito do discurso de Lacan, é um sujeito do inconsciente, e o *outro* é o *pequeno objeto a*” (*Ibidem*: 128).

⁴⁸⁷ Jacques Lacan tentou abordar o inconsciente como um *para além* interior ao sujeito, mas um *para além* descentrado, suportado numa possível “ciência do sujeito - não o sujeito autónomo da consciência, mas o sujeito efêmero do inconsciente” (Nobus, 2003: 62). Para isso ele recorreu à disciplina da topologia (revolucionária na leitura das intuições geométricas), utilizando algumas figuras topológicas com características geometricamente *descentradas* para abordar o inconsciente: “A topologia é um ramo da matemática que se tornou conhecido no final do século XIX e que lida com os aspetos das figuras geométricas que se mantêm invariáveis enquanto estão em transformação. Como tal, um círculo e uma elipse são considerados topologicamente equivalentes porque o primeiro pode ser transformado na segunda através de um processo de deformação contínuo – isto é, um processo que não envolve corte e/ou colagem. Referências à topologia abundam nos textos de Lacan, e, superfícies topológicas, tais como a *laço de Möbius*, a *garrafa de Klein*, o toro, ou o *cross-cap*, surgiram de forma intermitente nos seus seminários a partir do início dos anos de 1960 até ao início dos anos 1970. (...) Lacan não definiu as transformações topológicas em geral como o equivalente a estruturas inconscientes, mas apenas aquelas que se aplicam a objetos não-esféricos, como o toro e o *crosscap* (também denominado por *plano projetivo*). A vantagem da topologia sobre a linguística vem, assim, exclusivamente das suas aplicações não esféricas, ou seja, aquelas transformações implementadas em objetos sem um centro. Se a crítica de Lacan à linguística estrutural resultou em grande parte do pressuposto inerente nesta última de um sistema linguístico total e totalizante centrado em torno da incidência primordial do significante, o seu recurso à topologia foi concebido para dar conta da própria ausência de um ponto nodal no inconsciente” (*Ibidem*: 63, 64).

⁴⁸⁸ “O reparo que Hegel fará a Espinosa, de ter ignorado o negativo e a sua força, acaba por ser a glória e a inocência de Espinosa, a sua própria descoberta. Num mundo minado pelo negativo, ele tem confiança suficiente na vida, no poder da vida, para problematizar a morte, o apetite assassino dos homens, as regras do bem e do mal, do justo e do injusto” (Deleuze, SD: 21, 22).

humanidade não se pode identificar na *dignidade* de um ser sem rosto⁴⁸⁹, nem na “máquina antropológica do humanismo”, que Giorgio Agamben tão certamente interpreta nos seus dois funcionamentos: *animalização do humano* e *humanização do animal*⁴⁹⁰. A humanidade tem que se descobrir e redescobrir constantemente, na incerteza e fragilidade da condição que é esta de *ser humano*.

A natureza poética providencia – assim estamos convictos – o complemento fundamental a este redescobrir dos fundamentos complexos da sociedade humana.

Tal como Jacques Lacan acreditava que a poesia procede do sentir e do dizer mais realizadores⁴⁹¹, acreditamos, também, que Espinosa – que sustentava os seus textos num raciocínio pristino – sabia que *toda a poesia* poderia por ali *passar*.

O Deus de Espinosa é o Deus de um *amor estranho*, mas que só é estranho porque não o queremos subscrever mas *delinear, delimitar, identificar transcendentalizado*. Fechado na racionalidade desconcertada que necessita de um sentido, ele metamorfoseia-se num amor inumano, indecifrável, *ilegal*. Aberta a um corpo que sente, deseja e se emociona, a *Ética*, na sua *legalidade absoluta*,

⁴⁸⁹ O “(...) ‘manifesto do humanismo’ que é o discurso de Pico della Mirandola, que inapropriadamente se continua a chamar de *hominis dignitate* ainda que não contenha – nem poderia, em caso algum, referir-se ao homem – o termo *dignitas*, que significa simplesmente ‘escalão’. O paradigma que apresenta é tudo menos edificante. A tese central do discurso é, com efeito, a de que o homem, tendo sido moldado quando todos os modelos da criação se encontravam esgotados (...) não pode ter nem arquétipo nem lugar próprio (...) nem escalão específico (...). Aliás, como a sua criação se deu sem um modelo definido (...) e deve moldá-la à sua vontade em forma bestial ou divina (...). Nesta definição através de uma ausência de rosto está a funcionar a mesma máquina irónica que três séculos mais tarde levará Lineu a classificar o homem entre os *Anthropomorpha*, entre os animais ‘semelhantes ao homem’. Porquanto não tem essência nem vocação específica, Homo é constitutivamente não-humano, podendo receber todas as naturezas e todas as faces (...). A descoberta humanística do homem é a descoberta da sua falta a si mesmo, da sua irremediável ausência de *dignitas*” (Agamben, 2013: 47, 48).

⁴⁹⁰ “Vejamos a máquina antropológica dos modernos. Esta funciona (...) excluindo de si como não (ainda) humano um já humano, isto é, animalizando o humano, isolando o não-humano no homem: *Homo alalus*, ou o homem-macaco. E basta avançar o nosso campo de investigação algumas décadas e, em vez deste inócuo achado paleontológico, teremos o judeu, ou seja, o não-homem produzido no homem (...) o animal isolado no próprio corpo humano.

Perfeitamente simétrico é o funcionamento da máquina dos antigos. Se, na máquina dos modernos, o fora é produzido através da exclusão de um dentro e o inumano animalizando o humano, aqui, o dentro, é obtido através da inclusão de um fora, o não-homem através da humanização de um animal: o macaco-homem, o *enfant sauvage* ou *Homo ferus*, mas também, e sobretudo, o escravo, o bárbaro, o estrangeiro como figuras de um animal em forma humana” (Agamben, 2013: 57).

⁴⁹¹ “A tese de Lacan sobre a poesia é contundente: ele coloca o poeta ao lado do profeta, o que significa que a poesia pertence à dimensão do dizer puro (*le dire*). É o dizer menos estúpido, uma vez que só a poesia (ou a profecia) consegue dizer algo de novo, mesmo único, utilizando velhos e desgastados significantes. A poesia produz novos significados, e com estes novos significados, novas perspectivas sobre a realidade.

(...) Existem dois tipos de significados: a *significação* é o significado estando como que gramaticalmente determinado, produzido e fixado pela sintaxe. É o que estamos a procurar quando tentamos explicar um texto. O *sentido* é aquela parte do significado que não é redutível à significação. É um facto que, depois de ter explicado as significações gramaticais e semânticas de um texto, podemos sempre perguntar: mas o que significa isto? Conforme estamos a dizer, a poesia pertence a este último registo, portanto, ao sentido” (Soler, 2003: 96).

e por isso, na sua total *permeabilidade*⁴⁹², pergunta *por dentro da própria Natureza*, iluminando *imediatamente*, ou seja, sem mediação, o leitor acerca da pergunta sobre si que ainda não tinha feito a si mesmo.

4.2.2. A física cartesiana e a química dos corpos de Espinosa

O *método geométrico*, quer em Espinosa, Descartes, Leibniz ou Kant – ou mesmo Copérnico e Kepler antes deles⁴⁹³, *construía* relações que eram simultaneamente *interiores* e *exteriores* ao sujeito⁴⁹⁴. Fazendo parte de ambas as *naturezas* – interna e externa – as relações do *método geométrico* proporcionavam o fundamento para o acesso à *realidade* por parte do *sujeito racional* de toda a *Modernidade Clássica*.

A geometria de Espinosa é a geometria de Euclides *totalizada* por um *racionalismo radical*. Segundo David Lachterman, a heterogeneidade de abordagens à existência, presente nos *Elementos* de Euclides, desaparece nas considerações dos *modernos*, colocando a *razão* no topo da hierarquia simbólica (Lachterman, 1989: 54).

Confrontada com a presença de uma concepção “pré-técnica” da geometria, e de um *consenso diplomático* euclidiano⁴⁹⁵ entre os dois polos incompatíveis do

⁴⁹² “(...) o *conatus*, confirma a existência de uma ‘teoria da ação’, pois essa *procura* faz aproximar ou repelir diferentes objetos. Esta teoria da ação é aparentemente espontânea. Na realidade ela deixa transparecer, se assim nos colocarmos sob um plano ‘matemático’ de existência, um plano de ‘legalidade absoluta’ onde qualquer elemento, sujeito ou objeto, é considerado como ‘parte entre partes’, com uma ‘duração comprometida com o exterior e com os outros que o povoam’. Esse plano, construído ou eternamente existente, suporta uma ‘grelha de valores’ construída pelo humano. Este plano ou plataforma é, obrigatoriamente ‘comunicável’, e, neste sentido, todo o existente neste plano é permeável, todo o singular é permeável por ser *na* plataforma comunicacional” (Rodrigues, 2008: 212).

⁴⁹³ “Tal como Copérnico antes dele, Kepler inspirou-se profundamente no neoplatonismo renascentista e assimilou o seu pressuposto de que o Universo fora construído segundo princípios geométricos” (Westfall, 2001: 2).

⁴⁹⁴ “Esta certificação da existência a partir de uma construção entra em jogo com a nossa capacidade intuitiva, com o poder da nossa intuição sensível (pois temos de ser capazes de perceber o que estamos a fazer) (...) [Johann Lambert (1728-1777)] dizia que ambas, ‘lógica e geometria, não requerem nada mais do que um ser pensante’, e que os sinais, que deverão substituir os diagramas figurados da geometria, ‘fazem-nos (...) chegar ao esforço seguinte (...), o nosso pensamento é transformado por uma série inquebrável de sensações (...) e de representações’. A cognição simbólica é um intermediário (...) entre a sensação e o pensamento puro genuíno” (Lachterman, 1989: 52).

⁴⁹⁵ “Euclides é um moderado, um *phrominos*. Ele não segue os radicais [platónicos] (...) movidos de modo (...) a eliminar qualquer referência à dimensão poética da matemática (...) Por outro lado, ele não mostra nenhuma inclinação em emular os adeptos de Menaechmus (...) deixando que a dimensão poética ensombre a teórica” (Lachterman, 1989: 67). Ou como o descreve Michel Serres: “(...) Aquele texto inicial de Euclides exprime, também, a estabilidade das coisas pesadas ou o acordo entre participantes? Aquele diálogo deixa ouvir um ruído objetivo ou o desacordo colectivo? O problema das origens múltiplas das formas matemáticas, a decifração das lendas que as relatam reduzem-se ao espaço, aberto ou fechado por esta conjunção ou por esta disjunção de desvio ou de coordenação, que indicam e descrevem, ambas, a intersecção, vazia ou cheia, destas duas utopias. Aqui jaz o lugar da fonte e da sua nascente” (Serres, 1997b: 287).

discreto e do *contínuo*⁴⁹⁶ – ou entre *pitagóricos* e *aristotélicos*⁴⁹⁷ –, a *mathesis universalis* de Descartes afirmava uma *separação* entre a geometria, ou *razão geométrica*, e a *natureza*, ou *representação sensível*. Esta *separação* não era assumida nem contrariada nos *Elementos* de Euclides. E, embora induzida e explicitamente apresentada por Descartes, também não é por este resolvida, pelo contrário, estabelece-a mas problematiza-a⁴⁹⁸.

Apesar de tudo, o mesmo *fascínio* permanecerá na nova leitura da *geometria euclidiana* pela *geometria cartesiana*. Ambas se querem consensuais – não *impondo*, antes *demonstrando*, suportadas nas *evidências*. Convencem porque as evidências são *experiências pessoais*, encarnadas no *sujeito-leitor*, tal é o *efeito* da *geometria axiomática*:

“Trata-se da força do conhecimento e não apenas da sua presença. É por isso que o aparecimento da razão não basta para arrancar o homem à servidão” (Moreau, 2004: 107).

A *experiência de leitura* da *Ética* de Espinosa, aproximando-se da relação estoica com a realidade material⁴⁹⁹, reconhece que o texto *aciona* uma *reação*, como se se tratasse de uma *afetação química*. Ou seja, desmarcando-se de um cartesianismo acrítico, Espinosa *uniu* o que Descartes *separou*, a mente e o corpo são para ele *atributos* de uma mesma *substância infinita*⁵⁰⁰.

⁴⁹⁶ “A descoberta de magnitudes incomensuráveis era precisamente aquilo que perturbava a sintonia do pensamento pitagórico num mundo de números puros, e Euclides, conseqüentemente, só tinha direito a uma versão muito mais temperada de tal pensamento” (Lachterman, 1989: 41).

⁴⁹⁷ “Os *Elementos* de Euclides podem (...) ser lidos, quer como um campo de batalha por direito próprio, quer (...) como um cenário de lembrança, uma *mimesis* de ações significativas nessa luta, dando cuidadosamente a cada lado a sua ‘forma própria’” (Lachterman, 1989: 55).

⁴⁹⁸ “Só faz sentido levantar a questão acerca de antigas construções matemáticas terem ‘existência’ ou terem ‘objetos’ a satisfazer as definições, quando a sensibilidade (natural) for dissociada da razão, e somente quando esta dissociação é tomada considerando os conceitos racionais e as ideias como ‘entidades’ mentais (ou como os correlatos de atividades mentais), que são essencialmente impotentes para decidir se existe alguma coisa ‘no mundo’ respondendo aos seus conteúdos. (...) a percepção pré-teórica e pré-metódica mantém a razão numa posição de sujeição perante uma fonte putativa [enganadora] de conhecimento sobre a qual, por princípio, ela não pode exercer um controlo sistemático. Esta fonte putativa é a ‘Natureza’ (...). A razão ganha a sua libertação da tutela da natureza somente com um custo considerável” (Lachterman, 1989: 54).

⁴⁹⁹ A *Ética* é (...) uma continuação do princípio estoico da individualidade e da divisibilidade (...) do infinito e do finito, substância e atomismo” (Rawes, 2008: 67).

⁵⁰⁰ A *mente* e o *corpo* não existem por si mesmos mas numa correlação entre si e a *substância infinita de Deus*. A definição de *atributo* no sistema de Espinosa nunca adquiriu um consenso alargado nos estudiosos da sua obra. Joaquim de Carvalho apresentou, na sua extensa e rigorosa introdução à *Ética*, uma definição de compromisso: “(...) cada atributo exprime uma essência da substância, e só uma, e a maneira pela qual se nos torna inteligível esta essência consiste na relação que ela mantém com os modos particulares cuja existência tem o mesmo atributo por essência comum. Considerado puramente em si mesmo, como expressão de uma essência da substância, o atributo é indefinível, como são indefiníveis as infinitas essências da substância; porém, nas relações com os modos que têm essência comum, o atributo como que devém determinado e, conseqüentemente, inteligível à razão humana. Por isso, visto conhecermos somente

Podemos por isso propor que, se a geometria de Descartes é uma *geometria física*⁵⁰¹, a geometria de Espinosa é uma *geometria química dos corpos*. Se o ponto de vista cartesiano pretende um *afastamento controlador e definitivo*⁵⁰², a proposta espinosista é de *envolvimento e encontro*⁵⁰³. Se Descartes *analisa* destringendo partes que *nunca foram o mesmo*⁵⁰⁴, Espinosa mistura partes que *nunca mais serão o mesmo*, a não ser no *encontro infinito* com Deus (é suposto que o próprio sujeito, depois da experiência iniciática da leitura da *Ética*, deixe de ser o mesmo, ou seja, se torne *outro*⁵⁰⁵).

Gilles Deleuze descreve estas relações entre os *corpos espinosistas* como se se tratassem de moléculas, ou átomos, que *reagem* uns com os outros:

“(…) nós, enquanto seres conscientes apenas recolhemos os efeitos dessas composições e decomposições: sentimos alegria quando um corpo se encontra com o nosso e com ele se compõe, quando uma ideia se encontra com a nossa alma e com ela se compõe; sentimos tristeza, ao contrário, quando um corpo ou uma ideia ameaçam a nossa própria coerência” (Deleuze, SD: 28).

Se identificarmos o próprio *texto* com a *matéria* – uma matéria *nem sempre inerte, nem sempre passiva*⁵⁰⁶, mas totalizadora –, a leitura da *Ética* implica uma

duas essências da substância, somente nos é dado a conhecer dois atributos (...) Pensamento e Extensão, mediante dos quais se tornam inteligíveis os objetos e acontecimentos do mundo físico e do mundo psíquico.” (Carvalho, 1950: 69)

⁵⁰¹ “Descartes não está interessado na matemática por si mesma, mas, em primeiro lugar, em encontrar um modelo de certeza, um método chave, e, em segundo lugar, para aplicar o conhecimento do mundo expandido. O seu projeto é o de um físico” (Gaston Milhaud *cit. em* Warusfel, 2010: 3).

⁵⁰² Mais do que um físico, Descartes pensava como um mecânico: “(...) o *eu* fictício do *Discourse* mantém igual distância de ambos (indígena e estrangeiro) de modo a assegurar um ponto arquimediano do qual iniciar toda a sua nova ciência, do *eu* se manter *atopos*, afastado, estrangeiro. A sua casa natural [do eu], não é a *ágora*, mas a oficina privada do mecânico” (Lachterman, 1989: 137). De tal modo ele pensava como um mecânico que, convencido da importância da sua obra, Descartes assume uma espécie de *final da história da matemática*. Segundo A. Warusfel, Descartes olhava para o passado mais do que para o futuro, afirmando, numa carta a Isaac Beeckman (1588-1637), que, depois da sua obra: “(...) não haverá quase nada a ser descoberto em Geometria” (2010: 8) David Lachterman diz sarcasticamente que: “Descartes deu-se à luz a si mesmo.” (*Descartes gave birth to himself*) (Lachterman, 1989: 130), de tal modo que “(...) A concretização de uma ‘ciência inteiramente nova’ é, pelo menos com a sua criação, solipsista e egocêntrica, e não colectiva e social” (*Ibidem*).

⁵⁰³ “Espinosa insiste com obstinação: todos os fenómenos que nós agrupamos sob a categoria do Mal, tais como as doenças e a morte, são deste tipo: mau encontro, indigestão, envenenamento, intoxicação, decomposição de relação.” (Deleuze, S/D: 32)

⁵⁰⁴ “(...) o termo ‘analítico’ (...) refere-se a qualquer método de trabalhar de *traz para a frente*, pela *separação* de uma proposição, da qual fosse desejável a prova, em componentes que fossem logicamente *precedentes*. A ‘síntese’ - o termo que acompanha a ‘análise’ - significava a prova pela *combinação* de elementos separados numa sequência dedutiva que *culmina* na afirmação a ser provada” (Trudeau; 1987: 58). Num julgamento analítico “(...) nada é acrescentado pelo predicado ao conceito do sujeito, mas o conceito é somente dividido nos seus conceitos constituintes que foram sempre concebidos como existentes nele mesmo, embora confusamente” (*Ibidem*: 108).

⁵⁰⁵ A *Ética* promove um processo de iniciação no seu discurso, como veremos seguidamente no subcapítulo “A leitura da *Ética* é uma *passagem* iniciática”. Uma iniciação é sempre um nascimento, ou seja, algo de fundamental deverá mudar no *sujeito-leitor* da *Ética*, a *verdade* só pode ser acedida por um *outro* do sujeito. Esta questão, da *verdade* na *Ética* de Espinosa, será também abordada mais aprofundadamente no subcapítulo “*A verdade é a carta*: autonomia local na *Ética* de Espinosa”.

⁵⁰⁶ “(...) a substância não pode considerar-se de maneira alguma como resíduo da abstração ou como um conceito vazio, nem tampouco identificar-se com a noção de matéria, se por tal se entender a massa inerte e passiva. Pelo contrário: é o

relação, não somente social ou comportamental com um exterior, mas *emocional* e *materialmente* interna, poderemos mesmo dizer, *fisiológica*, como se o texto fosse um *princípio ativo*⁵⁰⁷.

Se “um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo” (Espinosa, 1992: 100) é porque as palavras e as ideias nos textos da *Ética* não são somente *pensamento*, nem somente *corpo*. Se, por um lado, a *ordem das ideias* não se comunica com a *ordem das coisas*, por outro, ambas se tornam *existentes* pelo *corpo*, surtem os seus *efeitos no* e *pelo* corpo em paralelismo absoluto com a *Alma*⁵⁰⁸. De forma a atuar *no* sujeito como uma *reação* não mediada, a escrita de Espinosa presume uma *relação imediata* com o seu leitor⁵⁰⁹, relação que somente a *experiência do corpo* pode garantir.

Se o método geométrico é a sua forma, o corpo é o seu fundamento. Gilles Deleuze descreve o *fluxo, ou processo espinosista, através das noções comuns* entre os corpos:

“(…) As primeiras noções comuns são pois as menos gerais, as que representam qualquer coisa de comum entre o meu corpo e um outro que me afeta de alegria-paixão; 2º Destas noções comuns decorrem por sua vez afetos de alegria, que já não são paixões, mas alegrias ativas que vêm, por um lado, contornar as primeiras paixões, e, por outro lado, substituí-las; 3º

ser absolutamente infinito, que, além das propriedades referidas, envolve tudo o que exprime uma essência eterna e infinita” (Carvalho, 1950: 45).

⁵⁰⁷ Com o texto como *princípio ativo* queremos aqui salientar aquilo que é uma premissa, quer para o ponto de vista profilático da psicanálise, de uma “técnica da cura pela fala” (Soler, 2003: 86), quer da dialética marxista de que a linguagem “é tão velha como a consciência (...) a linguagem só nasce, como a consciência, da necessidade, da carência física do intercâmbio com outros homens. (...) A consciência é, pois, logo desde o começo, um produto social, e continuará a sê-lo enquanto existirem homens” (Marx & Engels, 1982: 22). Esta consideração da linguagem como matéria, tal como a linguagem como meio de cura, implica uma ação da linguagem, não somente virtual, mas implicada na própria fisiologia do corpo, daí a alusão a um princípio ativo, como se de um reagente químico se tratasse.

⁵⁰⁸ Tal como Espinosa refere na *Proposição I* da *Parte V*, da *Ética*: “Como os pensamento e as ideias das coisas se ordenam e encadeiam na Alma, exatamente da mesma maneira as afeções do Corpo, ou seja, as imagens das coisas se ordenam e encadeiam no Corpo” (Espinosa, 1992: 447). E na Demonstração da Proposição: “(...) assim como a ordem e o encadeamento das ideias na Alma se produz segundo a ordem e o encadeamento das afeções do Corpo (pela *proposição 18 da Parte II*), assim, inversamente (pela *proposição 2 da Parte III*) a ordem e a conexão das afeções do Corpo se produz da mesma maneira que os pensamentos e as ideias das coisas se ordenam e se encadeiam na Alma” (*Ibidem*).

⁵⁰⁹ No Escólio, da Proposição IV, da Parte V da *Ética*, diz-nos Espinosa que a compreensão que temos das nossas afeções pode ser sempre clara e distinta se seguirmos os processos racionais e não as paixões. Todo este processo é imediato, pois a alma é paralela ao corpo e imediata no sujeito espinosista: “Visto que não existe nada de que se não siga algum efeito (...) e que tudo o que se segue de uma ideia, que é em nós adequada, o compreendemos clara e distintamente (...); resulta daqui que cada um tem o poder de se compreender a si a às suas afeções clara e distintamente, se não em absoluto, pelo menos em parte e, por conseguinte, de fazer de maneira que sofra menos por parte delas. (...) deve notar-se, em primeiro lugar, que é em virtude de um só e mesmo apetite que o homem se diz tanto agir como sofrer. (...) este apetite, num homem que não é conduzido pela Razão, é paixão, (...) todos os apetites, ou seja, os desejos só são paixões, na medida em que nascem de ideias inadequadas; e estes mesmos desejos contam-se entre as virtudes, quando são excitados ou produzidos por ideias adequadas. (...) não se pode imaginar nenhum outro remédio que dependa do nosso poder mais excelente para as afeções do que aquele que consiste no verdadeiro conhecimento delas, visto que a Alma não tem outro poder que não seja o de pensar e de formar ideias adequadas” (Espinosa, 1992: 449, 450).

Estas primeiras noções comuns e os afetos ativos que delas dependem dão-nos força para formar noções comuns mais gerais, exprimindo o que há de comum, mesmo entre o nosso corpo e os corpos que não lhe convêm, que lhe são contrários ou o afetam de tristeza; 4^o Destas novas noções comuns decorrem ainda novos afetos de alegria ativa que vêm contornar as tristezas e substituir as paixões nascidas da tristeza” (Deleuze, SD: 111, 112).

As *noções comuns* são pois oriundas do corpo, das afeições do corpo⁵¹⁰. Ou seja, de um outro *atributo* que não o das *ideias mentais*. É pelos indícios corporais, tendo o corpo como fronteira e “tomando os efeitos por causas” (*Ibidem*: 29) que Espinosa:

“(…) converterá o efeito de um corpo sobre o nosso em causa final da ação do corpo exterior, e converte a ideia deste efeito em causa final das suas próprias ações” (*Ibidem*).

Se Descartes desconsidera o plano do seu próprio corpo – diz-se que ele chegou à ideia das coordenadas e da geometria analítica observando o voo de uma mosca⁵¹¹ – lendo toda a realidade como um *mecânico que observa de fora o seu mecanismo*⁵¹², Espinosa enaltece-o – ao corpo – observando as reações da experiência em si, fazendo sentido localmente, onde as ideias se ligam com a heterogeneidade das emoções e dos sentimentos como causas de si mesmos.

Se Descartes olha para o passado, ele é já o primeiro dos modernos pelo *corte radical* que efetua com esse passado. Espinosa, no entanto, está numa fronteira que lhe é específica, mas que lhe dará, de facto, maior generalidade. Tal como Descartes ele adota o primado da razão, mas, ao contrário dele, e em

⁵¹⁰ As *noções comuns* são a representação da “unidade da figura humana que reflete a perfeição de Deus como ideia e realidade no acordo entre a emoção e o corpo” (Rawes, 2008: 76).

⁵¹¹ “Dizem que a chave para a ideia da geometria analítica lhe ocorreu quando Descartes estava deitado até tarde na cama, certa manhã, vendo uma mosca andar no teto. A ideia era descrever cada ponto num plano através de dois números, as duas distâncias a partir de duas linhas fixas. Estes números, as coordenadas do ponto, permitiam que Descartes transformasse relações geométricas em equações algébricas” (Maor, 2005: 77).

⁵¹² David Lachterman descreve esta faceta de Descartes de forma expressiva: “Nem o indígena, nem o estrangeiro são produto das ideias auto-geradas. De acordo com isto o *eu* fictício do *Discourse* mantém igual distância de ambos (indígena e estrangeiro) de modo a assegurar um ponto arquimediano do qual iniciar toda a sua nova ciência, do *eu* se manter *atopos*, afastado, estrangeiro. A sua casa natural [do eu], não é a *ágora*, mas a oficina privada do mecânico” (Lachterman, 1989: 137). Ernst Gellner (1925-1995) também dá conta desta mecanização moral cartesiana, observando que é para o *erro*, e não para a *injustiça* mundana ou para os *sentimentos* humanos, que Descartes remete toda a sua moral: “Como Job, René Descartes está fascinado pelo problema do mal. Mas para ele o problema assume uma forma muito especial. Parece não se perturbar muito com todas as terríveis injustiças que podem ocorrer, e ocorrem, no mundo de Deus. Tomou parte numa das mais malignas brutais guerras da história da Europa, mas a experiência parece não o ter assustado. É uma determinada injustiça, ou até a sua mera possibilidade, o que o perturba acima de tudo o mais: a injustiça de cair no erro. (...) A única atividade do mundo que preocupa realmente Descartes é o pensamento e a busca da verdade. Se tivesse sido ele a compor o Padre-Nosso, sem dúvida conteria a inovação ‘livrai-nos do erro!’” (Gellner, 1995: 19).

seguimento das tradições medievais, quer escolásticas, quer alquímicas, não a separa da natureza que a sustém. Pelo contrário, a *Ética* repercute uma natureza onde a razão é primordial e genética, mas, onde o *Deus sive Natura* reverbera dois fluxos⁵¹³: um que provém da razão absolutamente ubíqua (a Natureza *naturante*), o outro que provém da constatação de um funcionamento diferente, de uma lógica diferente, incontrolável, oriunda das profundezas naturais do corpo humano (a Natureza *naturada*)⁵¹⁴.

Espinosa rege-se por uma *leitura local*, como veremos seguidamente. Esta localização limitada propicia ao seu *plano absoluto* não se constituir numa *redução ontológica*, como o faria uma epistemologia radical⁵¹⁵. Pelo contrário, a sua derivação é topológica (local) e a sua semântica variável, onde a heterogeneidade é conseguida pela identificação imediata através das *noções comuns*.

Tal como a eletricidade foi batizada por Benjamin Franklin (1706-1790) através da *sensação dolorosa do choque energético* que ele denominou por *eletricidade*⁵¹⁶, é pelas afeções do corpo que a *Ética* se fundamenta no seu leitor. Estas *afeções* – heterogêneas em si mesmas – *apontam* para um mesmo corpo, unem-se no corpo como os *elementos da química* se unem na *tabela*

⁵¹³ “Ontologicamente, o Mundo foi considerado por Espinosa duplamente: no seu ser e razão de ser, invisíveis aos olhos da face, e na manifestação do ser e razão de ser, sensível aos nossos sentidos.

O primeiro, é a Natureza *naturante*, ou Deus, que é a única realidade substantiva; o segundo, é a Natureza *naturada*, inteiramente desprovida de substantividade, com existência puramente modal, isto é, existe como manifestação da produtividade inerente à Natureza *naturante*, ou Deus.

Há, assim, como que dois aspetos da metafísica do existente: o substancialista e o modal, ou por outras palavras, a realidade que é, uma, eterna, infinita, imutável, e a realidade que *está*, diversa, temporal, finita, mutável na sucessão necessária do seu acontecer” (Carvalho, 1950: 84).

⁵¹⁴ Afloraremos mais à frente a relação existente entre a matéria como totalidade e o pensamento psicanalítico. É, no entanto, pertinente referir aqui que a relação entre a Natureza *naturante* e a Natureza *naturada* está muito próxima da relação que Jacques Lacan faz do significante “S” e do significado “s”. Principalmente no que concerne ao “s”, nos escritos de Lacan, este alternará entre a relação hierárquica de ser *significado*, ou seja, de ser subalterno, e a relação local de ser *significante*, ou seja de representar *outro*. O problema humano desta complexa relação lacaniana, acreditamos, está já presente na *Ética* de Espinosa, que aliás, Lacan estudou aprofundadamente.

⁵¹⁵ A *epistemologia*, (tal como a presença da *gramática universal* no sistema da linguística de Shomsky, como já o referimos anteriormente) depende de um *telos* constituído por uma “redução epistemológica”, onde se identifica um objetivo de generalização, na tentativa de criação de uma plataforma comum, ou seja, de uma *comunidade científica*: “Em sua versão tradicional, a *redução ontológica* implica que as supostas entidades dos níveis não fundamentais da realidade (química, biológica, etc.) não são mais que entidades ou agregados de entidades pertencentes ao nível considerado fundamental (físico). Portanto, o reducionismo ontológico é uma tese metafísica eliminativista, que admite a existência real e objetiva de um único nível de realidade, onde os restantes níveis só possuem uma existência meramente subjetiva ou aparente. A *redução epistemológica* se refere à dependência lógica entre as teorias científicas: uma teoria pode ser reduzida a outra quando pode ser deduzida daquela. Assim, o reducionismo epistemológico resulta ser uma tese epistemológica segundo a qual a ciência pode (ou deve) ser unificada, deduzindo-se todas as teorias científicas a partir de uma única teoria privilegiada” (Labarca *et al*, 2013: 1257).

⁵¹⁶ “(...) é-nos dito [por Hilary Putnam] que as magnitudes físicas ‘são invariavelmente descobertas pelos seus efeitos, então, a forma natural de destacar uma magnitude física é como sendo a magnitude responsável por certos efeitos’ (...). Por exemplo, o tratamento de Putnam da ‘eletricidade’ (...) evoca imagens de Ben Franklin segurando o seu papagaio de papel e gritando ‘usarei a partir deste momento a palavra *eletricidade* de modo a nomear a entidade, campo, partícula ou processo que é a causa responsável destes procedimentos dolorosos que agora testemunho” (Coffa, 1983: 21).

*periódica*⁵¹⁷. As diferentes afeções diferenciam-se pelo aumento ou diminuição da “potência”⁵¹⁸ e pela reação ativa ou passiva do corpo perante essas afeções⁵¹⁹.

Tal como foi através das reações químicas como fenómeno e experiência do corpo⁵²⁰ que os *elementos químicos* indicaram uma *plataforma comum* de variação quantitativa, onde, por fim, se descobriu que o número de *eletrões* (entidades *quase* ficcionais⁵²¹) atribui a identidade e a localização na tabela periódica, também as *noções comuns* apresentam, na *Ética* de Espinosa, uma qualificação discreta e quase ficcional, que somente se reconhecerá através das reações emocionais do proprietário de um corpo capaz de as experienciar.

⁵¹⁷ “A tabela periódica dos elementos é um ícone da ciência e, talvez, constitua o sistema mais natural de classificação da ciência em seu conjunto. O sistema periódico, que subjaz a tabela periódica, é uma das grandes ideias da química, já que propicia a forma de entender como reagem os elementos entre si, auxiliando a explicar as propriedades de cada elemento. Precisamente, tal noção possui um papel central na tabela periódica” (Labarca *et al.*, 2013: 1259).

⁵¹⁸ No Postulado I da Parte III da *Ética*, intitulada “Da Origem e da Natureza das Afeções” da *Ética*, diz Espinosa que: “O Corpo humano pode ser afetado de numerosas maneiras pelas quais a sua potência de agir é aumentada ou diminuída; e ainda por outras que não aumentam nem diminuem a sua potência de agir” (Espinosa, 1992: 267).

⁵¹⁹ Na mesma Parte III acima referida, no Postulado II: “Digo que somos ativos [agimos], quando se produz em nós, ou fora de nós qualquer coisa de que somos a causa adequada, isto é (...) quando se segue da nossa natureza, em nós ou fora de nós, qualquer coisa que pode ser conhecida claramente e distintamente apenas pela nossa natureza. Mas, ao contrário, digo que somos passivos [sofremos], quando em nós se produz qualquer coisa ou qualquer coisa se segue da nossa natureza, de que não somos senão a causa parcial” (Espinosa, 1992: 267).

⁵²⁰ A origem alquímica da química é pródiga na utilização de experiências corporais, não somente visuais, mas térmicas, tácteis, e até mesmo gustativas (como na arte da prova de vinhos, na disciplina da enologia).

⁵²¹ O matemático Hermann Weyl (1885-1955) considerava “(...) os eletrões como espécies de ‘buracos’ que vêm crivar o contínuo. (...) Os corpúsculos que dizem respeito à mecânica quântica já não podem ser mais localizados exatamente, com certeza absoluta. Ou consideramos um ponto-instante bem determinado, e tudo o que se pode estabelecer é a probabilidade de se encontrar o corpúsculo, nesse instante, naquele ponto; ou, se, se quer ultrapassar a simples probabilidade, será necessário contentarmo-nos com uma localização vaga, determinando uma célula espaço-temporal mais ou menos extensa da qual se saberá somente que é no seu interior que se deve procurar o corpúsculo” (Blanché, 1983: 59). Robert Blanché (1898–1975) acrescenta ainda que: “(...) a conceção eletrônica da matéria e depois, sobretudo a geometrização relativista da física, tendiam já para isso. Em microfísica, do mesmo modo, a realidade dos últimos elementos tende a decompor-se em ‘gás algébrico’. (...) os diversos atributos da coisa substancial, *res*, são-lhe progressivamente retirados. O real repousa num fundo de irrealidade; a infra-estrutura do mundo macrofísico tem apenas uma ‘existência fantasmática’. A sua realidade ‘dissolve-se na penumbra’” (*Ibidem*: 71).

4.2.3. A diferenciação local (a *desocultação*)

“A linguagem comunica a essência-de-linguagem das coisas. Mas a sua mais clara manifestação é a própria linguagem. A resposta à pergunta: *o que comunica a linguagem?* é então a seguinte: *cada linguagem comunica-se a si mesma*. (...) Compreender a teoria da linguagem equivale a levar esta proposição a um nível de clareza capaz de eliminar qualquer aparência de tautologia que possa existir. Esta proposição é não-tautológica porque significa: aquilo que é comunicável numa essência espiritual é a sua linguagem. Tudo assenta sobre este *é* (que equivale a: ‘é sem mediação’)” (Benjamin, 2015: 11).

Os arquétipos espinosistas são *causas de si mesmas*⁵²², tal e qual como as ideias arquetípicas em Platão, mas agora, por serem *substanciados*, os arquétipos trabalham *localmente*⁵²³. De forma idêntica aos *signos de primeidade* de Charles Sanders Peirce (1839-1914)⁵²⁴, mas onde a consciência:

“(…) não é a propriedade moral de um sujeito mas a propriedade física da ideia; ela não é reflexão do espírito na ideia, mas reflexão da ideia no espírito” (Deleuze, SD: 64).

A *ideia* é, então, imanente, é uma *causa* imanente⁵²⁵. A *autonomia das causas* advém da sua existência: pode ser a existência de um *efeito* tal como pode ser a

⁵²² “Entendo por causa em si aquilo cuja essência envolve a existência, ou, por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode conceber-se senão como existente.” (Espinosa cit. em Deleuze, SD: 59) Ou, na tradução de Joaquim de Carvalho: “Por *causa de si* entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (Espinosa, 1992: 99).

⁵²³ “Ontologicamente, o Mundo foi considerado por Espinosa duplamente: no seu ser e razão de ser, invisíveis aos olhos da face, e na manifestação do ser e razão de ser, sensível aos nossos sentidos.

O primeiro, é a Natureza naturante, ou Deus, que é a única realidade substantiva; o segundo, é a Natureza naturada, inteiramente desprovida de substantividade, com existência puramente modal, isto é, existe como manifestação da produtividade inerente à Natureza naturante, ou Deus.

Há, assim, como que dois aspetos da metafísica do existente: o substancialista e o modal, ou por outras palavras, a realidade que é, uma, eterna, infinita, imutável, e a realidade que *está*, diversa, temporal, finita, mutável na sucessão necessária do seu acontecer” (Carvalho, 1992: 84).

⁵²⁴ Como referimos anteriormente, Peirce definia os *signos de primeidade* como experiências *mais sentidas do que concebidas* (Deleuze, 2004: 138), como “o que é tal como é por si mesmo e em si mesmo” (*Ibidem*). Podemos também identificar a “causa de si” de Espinosa com as *proposições atômicas* da lógica de Bertrand Russell (1872-1970) e de Ludwig Wittgenstein (1889-1951): “Afirmar ou negar uma proposição atômica (...) só pode fazer-se partindo da experiência, pois as proposições atômicas não podem ser deduzidas de outras proposições” (Abbagnano, 1979: 115, 128, vol. 11). Estas proposições atômicas poderão ter como exemplo paradigmático, dentro da matemática, mesmo na atualidade, os números primos. Paul Valéry (1871-1945) conseguia exprimir, de forma inequívoca, esta *natureza primeira* da experiência dos números primos, da seguinte forma: “O isolado, o singular, o individual são inexplicáveis, ou seja, só se exprimem a si mesmos.

Dificuldades insolúveis que nos apresentam os números primos” (Valéry, 2005: 32).

⁵²⁵ “(…) a relação entre o ser infinito e eterno e os seres e eventos finitos e transitórios não é transcendente, isto é, procedente de uma causa ou ser extrínseco ao Universo, mas a relação imanente ao próprio Universo de uma ação eterna

existência de uma *causa*, dependendo da atribuição. A causalidade é sustentada precisamente na diferença entre *existência* e *essência*, que apenas se resolve, ou *une* na substância infinita de Deus. Assim, um *efeito* possuiu uma *existência*, mas também possui uma *essência* que remete para outra coisa, a *causa* da sua *existência*⁵²⁶.

Neste sentido, o corpo *alberga* a *ideia de consciência* que é *anterior* e *posterior* à limitada *consciência de si* do sujeito⁵²⁷:

“(...) a relação da consciência com a ideia de que é consciência é a mesma que a relação da ideia com o objeto de que é conhecimento” (*Ibidem*).

Assim, nestas considerações *localmente situadas*, tudo é positivo, ainda que adquira a contingência da sua natureza finita⁵²⁸. O *falso* será sempre uma consideração *a posteriori*, por isso, aqui *ele* não tem forma, não é *causa em si*:

“(...) como o falso enquanto falso não tem forma, a ideia inadequada não se reflete sem libertar o que nela há de positivo: é falso que o sol esteja a duzentos pés, mas é verdadeiro que eu o veja a duzentos pés” (*Ibidem*: 66).

Esta *posterioridade* do falso – ou o falso como *ausência*⁵²⁹, quer de *forma*, quer de *presença* – descobre-se em Espinosa na maneira como aborda a problemática da infinitude da *substância extensa* pela constatação da impossibilidade de medir duas entidades infinitas (Espinosa, 1992: 125, 126). Esta ausência descobre-se como uma impossibilidade lógica: *quando descoberto como falso, o falso deixa de o ser*.

e infinita, da qual tudo dimana com a mesma necessidade e razão de ser com que da definição do triângulo resultam as respectivas propriedades” (Carvalho, 1950: 19).

⁵²⁶ “Mas nem por isso deixa de haver uma causalidade eficiente: aquela na qual o efeito é distinto da causa, seja porque a essência e a existência do efeito se distinguem da essência e da existência da causa, seja porque o efeito, possuindo em si mesmo uma existência distinta da sua própria essência, remete para qualquer outra coisa como causa da existência. Assim, Deus é a causa de todas as coisas e qualquer coisa finita existente remete para outra coisa finita como para a causa que a fez existir e agir” (Deleuze, SD: 59).

⁵²⁷ Deleuze refere o *problema do terceiro homem*, já por nós analisado anteriormente no subcapítulo “A verdade como conformidade”, aqui com outra roupagem, definindo a consciência espinosista como a “Propriedade que a ideia tem de se duplicar, de se reduplicar infinitamente: ideia da ideia” (Deleuze, SD: 64).

⁵²⁸ “Nesta metafísica do concreto, os seres gozam da existência, mas não são a existência, porque cada um, singularmente, seja pensamento, seja objeto, dura tanto quanto pode preservar no seu ser e enquanto as condições que lhe proporcionaram a existência não cedem a outras condições. Se cada pensamento nasce de outro pensamento, se cada corpo nasce de outro corpo e se dissolve noutro corpo, e assim indefinida e infinitamente, cada ser ou acontecimento do Universo exprime a dupla necessidade de resultar das circunstâncias que lhe dão existência e de durar o tempo consentâneo com a sua própria natureza” (Carvalho, 1950: 88).

⁵²⁹ A *presença da ausência* é um conceito atribuído por Lima de Freitas a Paracelso, definindo-o como um “(...) sinal associador do processo emergente de um possível ou iminente ‘unfolding’ (...) que revelará outros universos, n’outros níveis de Sentido” (Lima de Freitas, 2006: 44, 45).

A impossibilidade da ação no infinito faz da sua *situação local* uma verdade constante (pela *redução ao absurdo*): não se consegue medir a totalidade da *substância corpórea*, então ela é ilimitada. Na realidade, podemos dizer que Espinosa, sem que o afirme, adota a natureza etimológica da palavra *infinito* como *não-finito*, solução que apresenta uma qualidade transitória constante, ou seja, a sua situação *provisória* é assumida como *efetiva: nunca-finito*⁵³⁰.

Ao colocar a hipótese da presença de dois infinitos na mesma *substância*, Espinosa utiliza o exemplo de duas linhas que divergem entre si a partir de um ponto. Encontra então um *paradoxo racional* insuperável na impossibilidade da divisão do ilimitado: o resultado da divergência de duas retas *prologadas até ao infinito* será a duplicação do *ilimitado* em *dois ilimitados* síncronos, situação que proporciona a identificação de um fora à *substância infinita unificada*, ou seja, implica a quebra da “homogeneidade da série causal e da autonomia da ordem das ideias e da ordem das coisas, equivalentes mas incomunicáveis.”⁵³¹

De facto, no sistema espinosista, *mais tarde ou mais cedo*, toda e qualquer entidade, excetuando Deus, acabará por se identificar (manifestar), ou na sua finitude, ou na sua comunhão com a *substância infinita de Deus*. Em ambas as situações é-lhes retirado qualquer tipo de identidade⁵³².

Os adeptos da finitude da “substância corpórea” argumentariam da seguinte forma:

“Se a substância corpórea, dizem, é infinita, conceba-se a sua divisão em duas partes; cada parte será finita ou infinita. Se finita, o infinito compor-se-ia de duas partes finitas, o que é absurdo. Se infinita, haveria um infinito duplo de um outro infinito, o que também é absurdo. Além disto, se se

⁵³⁰ Wittgenstein, ao qual nos referiremos seguidamente, ao constatar que o pressuposto de um isomorfismo entre a linguagem e a realidade implica uma enganadora “descrição completa do mundo” (Marques, 2003: 39), resolve desistir da sua “conceção pictórica (também poderíamos dizer, proporcional) da linguagem” (*Ibidem*) substituindo-a por uma conceção com maior *plasticidade*, aquilo que denominou por “jogos de linguagem”. Esta plasticidade é alcançada porque “a analogia com o jogo nos permite a compreensão mais rica da linguagem. (...) os intervenientes no jogo exprimem a própria regra ao aplicá-la, isto é, não a interpretam apenas” (*Ibidem*: 33). Esta mudança de posição sistémica fez com que “o par verdadeiro/falso” fosse “mais apropriadamente substituído pelo par certo/errado” (*Ibidem*), onde a função e o significado variavam de acordo com um “estado de coisas” (*Ibidem*: 39), ou seja, com o uso que lhes é socialmente dado.

⁵³¹ Nota 1 do tradutor Joaquim de Carvalho, na página 100 da *Ética* de Espinosa, da edição de 1992.

⁵³² O Deus espinosista não tem um sentido específico, *Ele* é a única abertura à derivação no sistema de Espinosa. Como constataremos mais abaixo, o *confim* – termo já por nós definido no capítulo da metodologia – do sistema de Espinosa é *localizado* onde toda e qualquer identidade se anula, ou seja, na totalidade de Deus. No entanto, esta anulação não é equivalente à ideia de *nada*, mas, somente, à ideia de *ausência de discriminação identitária*, tal como um *ponto cego*, ideia que desenvolveremos mais adiante neste trabalho.

medir uma quantidade infinita em partes do comprimento de um pé, ela deverá constar de tais partes em número infinito, do mesmo modo que se for medida em partes de uma polegada; por consequência, um número infinito será doze vezes maior que um outro número infinito” (Espinosa, 1992: 125).

Tomando os argumentos acima a seu favor, Espinosa demonstra a impossibilidade da finitude da extensão pela impossibilidade de medir entidades cuja *propriedade* (ou antes, o *modo*, pois a propriedade é sempre local, sempre provisória) seja a *infinitude*:

“(…) todas aquelas consequências absurdas (...) as quais querem concluir que a substância extensa é finita, não resultam de maneira nenhuma de se supor uma quantidade infinita mas de suporem a quantidade infinita mensurável e composta de partes finitas” (Espinosa, 1992: 126).

Espinosa considera a *finitude* e a *infinitude* como sendo propriedades distintas, ou seja, *modos* distintos da matéria extensa. Em certa medida não as diferencia de outros pares de opostos determinados, tais como a *circularidade* e a *retilidade*⁵³³. Desta forma, ele consegue produzir *heterogeneidade* dentro do plano racional e sincrónico do seu sistema afirmando que a impossibilidade de *medir* um *modo* infinito é equivalente à impossibilidade de *retificar* a circunferência⁵³⁴ (problema também conhecido como *quadrar o círculo*).

Toda e qualquer medição é uma comparação, como a comparação entre duas quantidades infinitas não é possível, elas terão forçosamente que *coincidir* com a *substância infinita de Deus*.

O exemplo dado por Espinosa (por nós acima citado, das duas medidas: o *pé* e a *polegada*) resulta na anulação da diferença das duas multiplicações: os dois infinitos que assim aparecem, anulam-se na *coincidência* da sua *infinitude*. O seu encontro, localmente impossibilitado, não é, no entanto,

⁵³³ “(...) se pretendem concluir, do absurdo que imaginam, que a substância extensa deve ser finita, procedem exatamente como quem houvesse imaginado que o círculo tem as propriedades do quadrado e daí concluisse que o círculo não tem centro do qual todas as retas tiradas para a circunferência são iguais –, pois a substância corpórea, que somente pode ser concebida como infinita, única e indivisível (*prop.* 5, 8 e 12), eles a concebem composta de partes finitas, múltiplas e divisíveis, para daí concluírem que ela é finita” (Espinosa, 1992: 126).

⁵³⁴ Como já o referimos em nota anterior Paul Valéry (1871-1945) apresenta um argumento semelhante para reconhecer a alteridade na natureza própria do discorrer matemático pela alteridade dos números primos (Valéry, 2005: 32). Ainda hoje em dia os números primos suscitam grande fascínio e mistério nos matemáticos, e, por conseguinte, na investigação matemática contemporânea.

transcendentalizado, mas apenas *diferenciado*. O desencontro das *duas bitolas* é mais uma identidade do que um afastamento⁵³⁵.

Também assim acontece com a relação infinitesimal entre a *circularidade* e a *retilinearidade*, que são indícios da equivalência entre a natureza do infinitamente pequeno e do infinitamente grande, característica ou propriedade do *espaço euclidiano* que possibilita a operação geométrica da *homotetia*, e que possibilita atribuir localmente a *propriedade (modo) de infinitude*⁵³⁶.

Sendo o falso uma constatação *a posteriori*, e, portanto, um juízo *empírico* e diacrônico, a *matéria* extensa só poderá ser *julgada* – podemos assim dizê-lo, já que *medir* é comparar – na *ausência definitiva*, ou seja, no *tribunal da infinita substância de Deus: o ponto* preciso onde tudo *coincide*⁵³⁷.

Fazendo uma relação inusitada, podemos considerar que os pressupostos espinosistas mais subtis não se distinguem significativamente dos de Ludwig Wittgenstein (1889-1951), três séculos mais tarde, na sua *segunda fase*, quando procurava nos pressupostos lógicos dos *jogos de linguagem* indícios locais de uma fronteira, ou seja, de uma heterogeneidade discriminadora presente *dentro da matéria totalizada como linguagem*⁵³⁸.

⁵³⁵ Também aqui encontramos já um indício do desejo que, segundo a tese de Jacques Lacan em “Kant com Sade”, Kant irá fazer produzir até ao infinito. Suportada nesta tese lacaniana, de que falaremos mais à frente, Alenka Zupančič, aponta para esta falta de uma *bitola comum* entre a finitude do *ser* e a infinitude do *dever ser* kantiano: “(...) é através desta falta de uma bitola comum, que a medida infinita e incomensurável que é o desejo, pode ser realizada, isto é, ‘medida’” (Zupančič, 2000: 253). Se Kant configura esta incomensurabilidade na representação, transcendentalizando-a, Espinosa configura-a em Deus, no ponto cego da unicidade, enfraquecendo a sua *força semântica* como *individualidade*, operando-a localmente como uma *instância da substância infinita de Deus*, e nada mais.

⁵³⁶ Mais à frente neste trabalho falaremos com mais pormenor das propriedades da operação da *homotetia*, e de algumas das suas consequências semânticas, no entanto fica aqui uma breve explicação: O espaço euclidiano possibilita a operação de *homotetia*, que consiste numa: “(...) transformação que preserva (ou inverte) a direção: quer dizer, transforma cada reta numa reta paralela” (Coxeter, 1980: 68). Esta operação implica a atribuição de um conjunto de propriedades ao espaço: *isotropia*, ou seja, ausência de hierarquias direcionais, espaciais ou outras; *homogeneidade*, ou seja, monotonia das propriedades de todo o espaço; e *equivalência em qualquer escala*, ou seja, o mais pequeno é equivalente ao maior num espaço cego à semântica escalar.

⁵³⁷ Bergson considerará que os atributos de Espinosa (dos quais só conhecermos o *Pensamento* e a *Extensão*) são por ele considerados como *traduções* de uma mesma linguagem original. Este pressuposto de Bergson não é evidente em Espinosa. Em Espinosa a origem não é problematizada, ela apenas poderá ser aludida, subentendida. Estas fronteiras linguísticas que Bergson identifica em Espinosa são mais do próprio Bergson do que do autor da *Ética*: “Em Espinosa, os dois termos, *Pensamento* e *Extensão*, são colocados, pelo menos em princípio, no mesmo plano. São, portanto, duas traduções de um mesmo original ou, como diz Espinosa, dois atributos de uma mesma substância, que se deve chamar de Deus. E essas duas traduções, como também uma infinidade de outras em línguas que não conhecemos, são convocadas e mesmo exigidas pelo original, do mesmo modo que a essência do círculo se traduz automaticamente, por assim dizer, tanto numa figura como numa equação” (Bergson, 2005: 378).

⁵³⁸ Na segunda fase da sua produção teórica Wittgenstein efetua aquilo que se denominou por *viragem pragmática*. Neste sentido o *contexto* da prática ganha uma importância primordial e é levado às últimas consequências para o entendimento do significado da linguagem. A sua semântica continua a ser *empírico-finitista*, ou seja, refere-se sempre a objetos imediatamente perceptíveis, trabalhando *localmente*: “somente as experiências imediatas são (...) certas” (Griffin, 1998: 32), tomando as inferências lógicas sob a forma de uma “experiência conceptual” (Lourenço, 1986: 111) *antipsicológica*, onde não existe nenhuma diferenciação semântica que não a funcional, distinguindo apenas: *nomes* e

Nesta época Wittgenstein *olhava* para a linguagem como se

“(...) a descoberta de uma contradição fosse recebida com júbilo”
(Lourenço, 1986: 123).

De tal modo que, para ele:

“(...) um interior cuja lógica não seja independente será pouco mais do que um falso interior” (Marques, 2003: 15).

Explicuemo-nos: podemos dizer que o *segundo* Wittgenstein encontrou na linguagem uma assimetria, uma *singularidade*, um indício de uma incomensurabilidade entre duas *bitolas*⁵³⁹. Descobriu essa singularidade na *natureza derivável* da simultaneidade. O *simultâneo* é um elemento de um *jogo de linguagem* que implica assimetrias inconciliáveis nos termos verbais dos verbos cognitivos na primeira pessoa do singular:

“É (...) significativo que verbos cognitivos como por exemplo, ‘acreditar’ ou ‘estar certo que’ sejam assimétricos nas 1ª e 3ª pessoas no presente do indicativo, mas reencontrem a simetria quando passam para formas do pretérito. Assim, ‘acredito que ele está no quarto, mas ele não está’ não é possível, mas ‘ele acreditava que ele (uma outra pessoa) está no quarto e ele não está’ já é possível” (Marques, 2003: 122, 123).

Reconfigurando o exemplo do *pé* e da *polegada* referido na *Ética*, podemos dizer que, tal como duas cidades, utilizando diferentes medidas para o seu comércio ou para a divisão da sua grelha urbanística⁵⁴⁰, estabelecem uma fronteira

funções (Moura, 1998: 9), e onde “(...) a substância (...) não tem forma nem cor, simplesmente porque esta e todas as outras propriedades reais têm a ver com as configurações dos objetos” (Griffin, 1998: 107).

Desta forma, a análise é feita a partir do conceito de *jogo de linguagem*, considerando a linguagem “como uma atividade entrelaçada num conjunto de atividades (...) [em que] os intervenientes no jogo exprimem a própria regra ao aplicá-la” (Marques, 2003: 33) criando “uma imagem viva (...) [que] representa o estado de coisas.” (Ibidem: 39).

É dentro deste contexto que a diferenciação só pode ser feita – a *alteridade* só pode ser produzida – através da evidência de um paradoxo momentâneo ou local. Ou seja, a possibilidade da verdade simultânea de uma afirmação e da sua negação acontece como *evidência* do aparecimento de uma nova configuração.

⁵³⁹ Um exemplo paradigmático do poder retórico desta diferenciação ou *fronteira* lógica é dado na teorização psicanalítica por Jacques Lacan (1901-1981) quando este “(...) apela a que a racionalidade cartesiana mostre que a loucura tem a sua própria lógica e não pode ser apreendida independentemente do cogito” (Roudinesco, 2003: 33). Ou seja, para que um determinado *topos* se situe entre consciente e subconsciente é necessário que duas diferentes lógicas coexistam e sejam, não complementares mas assimétricas, mutuamente incompreensíveis.

⁵⁴⁰ A grelha hipodâmica, “a cidade em quadrícula” desenvolvida por Híppodamos, natural de Mileto, era “uma organização ideal que resolveria as deficiências da cidade natural ou histórica, que se havia criado ao longo dos anos” (Goitica, 1997: 53). Esta sistematização do espaço só será sistematização do espaço todo, muitos séculos depois. Os gregos “não consideravam a grelha como um instrumento regular intangível, mas antes como uma regra, um guia, uma garantia da ordem de construção da cidade” (Delfante, 1997: 51).

operatória de incompatibilidade entre dois *incomensuráveis*⁵⁴¹, assim também as expressões da linguagem apresentam assimetrias inconciliáveis num mesmo plano sincrónico⁵⁴², obrigando a lógica da linguagem a admitir uma *presença a si exterior*⁵⁴³, bem como uma interioridade que lhe está vedada⁵⁴⁴.

De forma semelhante, a *Ética* consegue produzir alteridade sem abdicar da sincronia do seu sistema, precisamente porque trabalha *localmente*:

“Nesta metafísica do concreto, os seres gozam da existência, mas não são a existência, porque cada um, singularmente, seja pensamento, seja objeto, dura tanto quanto pode preservar no seu ser e enquanto as condições que lhe proporcionaram a existência não cedem a outras condições. Se cada pensamento nasce de outro pensamento, se cada corpo nasce de outro corpo e se dissolve noutro corpo, e assim indefinida e infinitamente, cada ser ou acontecimento do Universo exprime a dupla necessidade de resultar das circunstâncias que lhe dão existência e de durar o tempo consentâneo com a sua própria natureza” (Carvalho, 1992: 88).

⁵⁴¹ Aproveitando a metáfora da fronteira podemos representar os *incomensuráveis* como relações. Falaremos das convenções temporais e espaciais mais à frente neste trabalho, da fascinante história do convencionalismo na criação do *metro* como medida padrão como uma batalha pelo poder simbólico que ainda hoje resiste numa *pequena fronteira* presente nas usuais ferramentas de medição: a presença de duas escalas retém uma fronteira imaterial entre o *metro* – em divisões decimais, de base 10, e a *polegada* – em divisões de base 8. A primeira representa o poder e a influência da *Revolução Francesa*, e a segunda o poder e a influência do *Império Britânico*.

⁵⁴² “A assimetria aparece nos mais simples jogos de linguagem, como no exemplo paradigma da dor, ‘tenho uma dor’, ‘duvido que ele tenha uma dor’, etc. Uma análise gramatical simples mostra como ‘das outras pessoas tem sentido dizer que estão em dúvida sobre se eu tenho ou não uma dor; de mim próprio não tem’ (Marques, 2003: 20).

⁵⁴³ Esta presença de um exterior à linguagem foi, como aliás já o referimos anteriormente, provada por Gödel nos anos 30 do século XX: “O teorema da incompletude (ou do não completamento) e os teoremas sobre a impossibilidade em certas circunstâncias, de encontrar dentro de um dado sistema formal a prova da sua consistência vieram mostrar que, mesmo seguindo à risca as regras da lógica matemática, é possível formular proposições indecidíveis, proposições que se não podem demonstrar nem refutar, sendo que uma dessas proposições é precisamente a que postula o carácter não-contraditório do sistema” (Pereira, 1998: 18). Uma forma simplificada de explicar o teorema de Gödel é apresentada por Brian Clegg, em *Infinity, The Quest to Think the Unthinkable*: “Uma aproximação simplista do teorema de Gödel é imaginar que teríamos de lidar com a expressão: ‘Este sistema matemático não pode provar que esta afirmação é verdadeira’. Pergunte-se a si mesmo se esta afirmação é verdadeira ou não. Se o sistema provar a afirmação, então ele não pode provar a afirmação. Se o sistema não poder provar a afirmação, claramente continua sem a conseguir provar. Independentemente do que quer que aconteça isto é uma afirmação que o sistema não pode provar – então o que acabámos de estabelecer é que, qualquer que seja o sistema matemático, existem sempre afirmações que não podem ser provadas” (Clegg, 2003: 202).

⁵⁴⁴ Esta questão já foi por nós abordada no subcapítulo “A verdade *na* linguagem”. Lá referimos que A. Marques propõe a possibilidade do *segundo Wittgenstein* admitir a existência de um *interior* à linguagem. O segundo método de Wittgenstein indica a existência da volição na linguagem a partir dos indícios de uma entidade outra, ou seja, identifica a existência de um “interior”, de um *outro* nas “(...) formas linguísticas expressivas que introduzem assimetrias inultrapassáveis entre a perspectiva da 1ª pessoa e a da 3ª” (Marques, 2003: 13). De tal modo que “A quebra do vínculo infalível entre a expressão e o que é expresso, a consequente obtenção de uma lógica própria (que nos pode permanecer desconhecida) para o interior, pressupõe o aprofundamento do estudo das relações entre as formas expressivas e o material psicológico das vivências, sensações, ou da experiência interna em geral” (*Ibidem*: 16). Assim, A. Marques observa que, para Wittgenstein, “(...) a vontade não se conhece, exprime-se. (...) o sujeito volitivo existe (...) na filosofia de Wittgenstein, desde logo na qualidade de sujeito expressivo. Se para além disso, a investigação gramatical mostrar, como estamos convencidos, que a decisão é algo real, então comprova-se ainda a existência de uma vontade livre, sem a qual não existe a vida ética” (*Ibidem*: 181).

No entanto, a transparência do seu *racionalismo puro* não admite – ao contrário do *segundo* Wittgenstein – um *velo* de incompreensão, pois Espinosa faz-se sempre acompanhar do *omnipresente plano da razão*, que tudo ilumina sucessivamente pela superfície, sem nunca *trespassar* o que *já lá está*.

Diz-nos Heidegger que:

“A desocultação inicial do ente no seu todo, a pergunta pelo ente enquanto tal e o início da história ocidental são a mesma coisa e pertencem a um mesmo ‘tempo’, que, não sendo ele próprio mensurável, é o que inaugura o aberto, quer dizer, a abertura, para qualquer medida” (Heidegger, 1995: 39).

A “abertura para qualquer medida”, que Martin Heidegger identifica como o “início da história ocidental”, poderá encontrar na *Ética*, sob a sua forma mais dinâmica, sob a forma de pergunta, um exemplo paradigmático.

A *desocultação* da *Ética* é providenciada, paradoxalmente, pelo seu fechamento formal. Localizado na absoluta legalidade o *leitor sente no corpo a totalização do real*. Esta absoluta transparência não se deixa ver melhor num *plano afastado*, pelo contrário, é preciso andar pelo meio deste labirinto para que nos apercebamos da sua constante abertura (ou do seu constante fechamento, dependendo do leitor se situar *fora do dentro* ou *dentro do fora*). Só pela abordagem local – sem o *afastamento* dos deuses menores que acreditamos ser – é que conseguimos ler – *desocultar* – a pergunta que Espinosa escreveu⁵⁴⁵, e *desvendar* parte do significado do que a “abertura para qualquer medida”, que Heidegger identifica na origem da cultura ocidental, implica realmente.

Partindo desta consideração de um *desocultamento localizado*, ou seja, de uma forma de *analysis situs*⁵⁴⁶, inevitavelmente incompleta, que volta a encontrar o

⁵⁴⁵ Faremos, no subcapítulo “*A verdade é a carta: autonomia local na Ética de Espinosa*”, apresentado mais à frente, uma análise *formal-topológica* da *Ética* de Espinosa, descobrindo que a sua estrutura, que aparenta ser cíclica, é, no entanto, linear, transcendendo, por isso, a simples *máquina abstrata* que Gilles Deleuze e Félix Guattari (Deleuze & Guattari, 1995b: 104, 105) propõem porque, dependendo da semântica local, do que “está ao alcance da mão” (Heidegger, 1992: 16, 17), o significado que é modificado ao longo da linha temporal do devir (histórico ou pessoal), é a própria definição de sujeito.

⁵⁴⁶ “(...) Euler fundou a área da *analysis situs*, hoje conhecida como topologia. A geometria é o estudo dos objetos rígidos. Os geómetras estão interessados em medir quantidades, tais como áreas, ângulos, volumes e comprimentos. A topologia, que herdou a designação popular ‘geometria das membranas de borracha’, é o estudo das formas maleáveis. O objeto de estudo de um topólogo não precisa de ser rígido ou de ter propriedades métricas” (Richeson, 2015: 15). Em “(...) carta de 1736, (...) dirigida ao matemático e engenheiro italiano Giovanni Marioni (1670-1755), Euler escreveu:

mesmo, a repetição, formando com este encontro uma *totalidade*, descobrimos uma leitura da *Ética* que *descortina* paradoxalmente o potencial de múltiplas leituras. É precisamente esta consideração totalizadora que produz um *efeito cego* de uma leitura analítica da *Ética*, ou seja, uma leitura que nela não encontra nenhum significado. Mas também é desta forma que se descobre – neste fechamento absoluto – uma *possibilidade de leitura entre outras*, desvendando um *fora* à representação espinosista que está implicitamente e constantemente *presente* na sua ambiguidade semântica.

Esta presença de uma ausência, de um fora à representação existe na constante possibilidade do desocultamento na *Ética*, na presença de um véu facilmente revelável, que, no entanto, oculta ainda outro, e assim sucessivamente. Veremos mais à frente que este véu pode ser lido como o signo da *carta por abrir* proposto por Jacques Lacan (1901-1981). Este signo, que é, simultaneamente, significado e significante, está tão presente na intersubjetividade quanto na racionalidade dos discursos, constitui-se na *Ética* como o próprio *sujeito espinosista* que encarna em si mesmo o *sujeito da razão*.

É por isso que a resposta no presente espinosista é, mesmo na sua transparência luminosa, *um enigma*⁵⁴⁷ *que se desoculta no aqui e agora*.

Esta questão é tão banal, mas pareceu-me digna de atenção, pois nem a geometria, nem a álgebra, nem mesmo a arte de contar parece suficiente para resolvê-la. Em vista disto, ocorreu-me que talvez esta pertencesse à geometria da posição, aquilo que Leibniz há muito ansiava desenvolver.

Nesta carta Euler usou um termo introduzido por Leibniz, *geometriam situs*, que se traduz por geometria de posição. Mais tarde este assunto passaria a designar-se por *analysis situs* (análise de posição) e, finalmente, chamar-se-ia topologia. Leibniz referia-se a um novo campo na matemática, que 'lidasse diretamente com a posição, tal como a álgebra lida com as magnitudes'. Há algum desacordo entre os investigadores sobre se Euler compreendeu ou não a utilização de Leibniz desta expressão; no entanto, Euler concordou com o reconhecimento de Leibniz da necessidade de novas técnicas matemáticas para lidar com este problema.

Em 1736 Euler apresentou o seu artigo 'Solutio problematis ad geometriam situs pertinentis' (*Solução de um problema relacionado com a geometria de posição*) para a St. Petersburg Academy. Foi publicado em 1741. Nele, Euler resolver o problema das pontes de Königsberg e, no seu estilo típico, generaliza a solução para qualquer problema análogo com pontes" (*Ibidem*: 116).

⁵⁴⁷ O *enigma* é descrito por Mário Perniola como "uma força originada pela tensão interrogativa que suscita (...), [tendo] a capacidade de se desenvolver simultaneamente em múltiplos registos de sentido, todos eles igualmente válidos, abrindo um espaço intermédio de suspensão que não se destina a ser colmatado." (Perniola, 1994: 24) De modo que "a mesmidade é o princípio do trânsito e o trânsito o da mesmidade. Daí que a dimensão diacrónica seja inessencial: o tempo do enigma é, por excelência, o presente" (*Ibidem*: 35).

4.2.4. A leitura da *Ética* é uma *passagem iniciática*

Gilles Deleuze identifica a *diferenciação incomensurável* que acima descrevemos, interpretando-a como uma espécie de *proto-psicanálise*:

“(…) o modelo do corpo, segundo Espinosa, não implica qualquer desvalorização do pensamento em relação à extensão, mas, o que é mais importante, uma desvalorização da consciência em relação ao pensamento: uma descoberta do inconsciente e de um inconsciente do pensamento não menos profundo que o desconhecido do corpo” (Deleuze, SD: 27).

Se considerarmos a *totalidade da matéria* como *substância infinita*, isto implicará um processo causal onde a *finitude do efeito* contrasta com a *infinidade da causa*⁵⁴⁸. Assim, se o *pensamento* for a causa, a *consciência* será o seu efeito finito. A impossibilidade de *delimitar* a profundidade do pensamento abre a possibilidade do *dentro* conter o *fora* e vice-versa.

Deleuze identifica a solução deste problema no sistema da *Monadologia* de Gottfried Leibniz (1646-1716). A solução da presença *simultânea* do *fora* e do *dentro* recorre à *função do infinito* através da *dobra*:

“O fora não é um limite fixo, mas uma matéria movediça animada por movimentos peristálticos, dobras e dobramentos que constituem um dentro: não uma coisa diferente do fora, mas exatamente o dentro do fora.

(…) o inesperado não está no exterior, mas no âmago do pensamento, como a impossibilidade de pensar que dobra ou escava o fora. Que haja um dentro do pensamento, o impensado, é já o que a idade clássica afirmava quando invocava o infinito, as diversas ordens de infinito” (Deleuze, 2005: 130, 131).

⁵⁴⁸ Esta relação entre efeito finito e causa infinita foi, e, em certa medida ainda é, um problema da *física quântica*. J. R. Croca descreve de forma clara e acessível esta questão. Ou *um sinal finito* é bem definido pela sua intensidade a partir de uma sobreposição infinita de ondas infinitas – ondas harmônicas perfeitas –, não se podendo localizar a sua posição (ele pode estar em qualquer lugar no espaço infinito). Ou, para se fazer a representação local de uma partícula sem se abdicar da continuidade, se criam duas entidades interdependentes: uma *onda* e um *corpúsculo*, a primeira é identificável pela *extensão* e *localização*, a segunda, de dimensões *desprezíveis*, é somente *localizável*. O *corpúsculo* é, nesta representação, o *confim* de onde vem toda a energia, é a origem da energia da onda da partícula, mas não se pode quantificar, ele está imediatamente ligado à *potência* de todo o *infinito* (Croca, 2004: 143-147). Voltaremos a esta questão mais à frente neste trabalho.

Embora Deleuze atribua a presença do conceito da *dobra* ao sistema de Leibniz, sob um ponto de vista, podemos assim dizê-lo, *deleuziano*, o *método geométrico* de Espinosa, também se situa neste plexo⁵⁴⁹, onde acontece

“um processo que constrói, quer relações internas, quer relações externas, que são geradas dentro do sujeito individual” (Rawes, 2008: 69).

Espinosa precisava alcançar um *modelo de certeza*. Por isso se inspirou na *metafísica cartesiana* como foco duma análise crítica que lhe providenciaria uma *técnica geométrica* para o seu discurso⁵⁵⁰. Mas, ao contrário das intenções iniciais de Wittgenstein, do qual falamos anteriormente, que procurava em diferentes linguagens uma *lógica universalizada*⁵⁵¹, Espinosa movia-se pelo *plano absolutamente legislado, percorrendo a experiência nivelada pela pressuposta razão universalmente conciliadora*⁵⁵² das diferentes *afeições*.

⁵⁴⁹ Acreditamos que existe já na *Ética* de Espinosa o problema a que a *dobra barroca*, identificada por Gilles Deleuze em Leibniz, quer responder. Aqui, sob a forma do *paralelismo*, podemos dizer que a *dobra*, em Espinosa, se identifica a partir de um observador *localmente*, e por isso, *absolutizada* em Deus. Como aliás já por nós referido anteriormente, no subcapítulo “A plasticidade da matéria”, Leibniz propõe um mundo constituído por uma infinidade de *entidades cartesianas* ou *sujeitos cartesianos*. O sistema de Espinosa, neste sentido, contém apenas uma dobra: o *ponto cego* na mudança de direção do labirinto da *Ética*, como falaremos mais abaixo neste texto. A proximidade entre os dois filósofos e os seus sistemas é referida pela maioria dos autores. Moreau, por exemplo, que refere que “(...) Leibniz, correspondeu-se com o filósofo de Haia, encontrou-se com ele, mas também o denunciou (...) a sua metafísica parece muitas vezes saída de um diálogo com a *Ética* ou de um esforço para responder de forma diferente às questões que Espinosa retomou da filosofia cartesiana. Ao multiplicá-la, parece fazer da mónada a herdeira da espontaneidade da substância única; a teoria da harmonia preestabelecida visa resolver uma dificuldade do cartesianismo (a união da alma e do corpo), que Espinosa resolvia pelo paralelismo do pensamento e da extensão” (Moreau, 2004: 115).

⁵⁵⁰ É interessante acrescentar aqui que Jacques Lacan (1901-1981), e mesmo Sigmund Freud (1856-1939) antes dele, também quis legitimar com a matemática a prática da psicanálise. Sem, no entanto o conseguir completamente (Nobus, 2003: 65), Lacan abalou com a perspectiva humanista das ciências sociais e da filosofia, tal como Deleuze e Guattari o interpretaram como um *criador de conceitos* (Plotnitsky, 2009: 160). Mas, ainda mais importante do que isso, deu uma aplicação prática aos conceitos matemáticos que influi na própria compreensão do comportamento humano como tal. Partindo de conceitos da matemática, como as superfícies topológicas e os números imaginários, problematizou, no seu fundamento, no seu íntimo constitutivo, a questão do sujeito e da sua construção, numa relação entre o social e o fisiológico. Ainda que se possam contestar as suas teorias, e que não se possam confirmar muitas das suas afirmações, as reflexões profundas de Jacques Lacan não se podem colocar de parte como simples literatura. Muito pelo contrário, elas são atualmente objeto de importantes estudos ligados à psiquiatria, à sociologia comportamental, à psicologia cognitiva, etc.

No entanto, nem Lacan, nem Freud, nem, para o efeito Espinosa, tinham necessidade de se enquadrarem na ciência constituída. Bernard Burgoyne refere que: “Os métodos das ciências ainda estão a ser construídos, afirmou Freud, e assim como a ciência é incompleta - na verdade a tolerância dessa incompletude é uma de suas marcas - a psicanálise tem ainda que se formular como uma ciência. Para Freud, duas coisas se seguiriam a esta [a psicanálise como ciência]. A primeira é que a inclusão da psicanálise na ciência não alteraria de forma alguma os seus métodos; a segunda é que, após este passo, o conteúdo das ciências iria mudar radicalmente. A psicanálise mudaria as premissas clássicas sobre a natureza humana; quase tudo o que é assumido pela ‘psicologia pura e aplicada’ clássica seria deslocado pela introdução de estruturas descobertas pela pesquisa psicanalítica como *ciência clássica*” (Burgoyne, 2003: 72).

Acrescentamos ainda, tal como Arkady Plotnitsky o concluiu, que “(...) o papel da matemática em Lacan é, fundamentalmente, filosoficamente mediado, também no sentido hegeliano de mediação (*Vermittlung*). Isso, no entanto, pode muito bem ser como a matemática sempre funcionou – fora da sua própria esfera –, e, na realidade, muitas vezes, mesmo dentro do domínio matemático” (Plotnitsky, 2009: 161).

⁵⁵¹ “O interesse de Wittgenstein não incide sobre as características que, realmente, algumas linguagens possuem, mas sobre as características que, sob o ponto de vista lógico, todas as linguagens devem possuir” (Griffin, 1998: 63).

⁵⁵² Para Michael Baumgartner a razão: “(...) não é nem uma substância, nem uma ficção, mas uma perspectiva de observação determinada, segundo a qual se pode pressupor que todos os seres humanos são iguais e podem ajuizar de modo igual” (Michael Baumgartner *cit. em* Buhr, 2004: 17). Espinosa atribui à razão o único ponto de vista conciliador mas de *semântica* muito ambígua. No entanto, acreditamos que, dentro de um contexto humanista, o *corpo*, no sistema de Espinosa, poderá surtir como suporte semântico comum entre o locutor da *Ética* e os seus receptores possíveis. Em

Na sua análise ao discurso cartesiano, Espinosa encontra *diferentes formas de pensar*, umas *claras e distintas*, e outras não. Consta que os elementos mais *preciosos* desta *técnica discursiva*, as *ideias claras e distintas*,

“devem ser vistas através de um único ato de contemplação, como uma imagem de um quadro” (Curley *cit. em* Rawes, 2008: 63).

Eis o plano *separador* que, como vimos anteriormente, já Proclo, antecipando Kant, proclamava como o *local comum* onde assentam as emanações luminosas da matéria e das ideias: o *plano da imaginação*.

Ora, não deixa de ser motivo de indagação que, a este plano da imaginação, Espinosa considerasse ser uma *invenção humana*, e lhe contrapusesse o “Universo da razão”, uma razão não transcendental mas “imaneente ao ser das coisas”⁵⁵³.

Talvez por isso Peg Rawes tenha descortinado na *técnica retórica* de Espinosa, um *processo psicológico e estético*. A fundamentação do discurso espinosista apresenta-se *através* de demonstrações “práticas [de] como se pode realizar uma unidade ‘perfeita’ entre o corpo e a mente” (Rawes, 2008: 67), o que na verdade é um processo paralelo ao processo geométrico de alcançar *evidências* ou “pontos notáveis” (*Ibidem*).

O *plano de projeção cartesiano*, embora agora esteja destituído da sua propriedade idealista, ainda é o elo fundamental do discurso da *Ética*⁵⁵⁴: um

todo o caso, Espinosa mantém na razão a natureza diplomática que Baumgartner também lhe atribui: “(...) o único ponto de vista que permitia que os adversários se sentassem, sem risco, a uma mesa (*Ibidem*).

⁵⁵³ “O Universo da imaginação, dominado pela concepção antropomórfica de Deus e por considerações de ordem teleológica, é, na essência, a representação aristotélica-escolástica do mundo, e que à mente de Espinosa aparecia como pura invenção humana; por isso lhe opôs o Universo da razão, como único compatível com o discurso lógico e com a Ciência, isto é, com o mecanismo da então nova concepção da Natureza.

O Universo da razão é o Universo da inteligibilidade, e é inteligível, não por ser considerado em vista ou em função de um fim ou de um valor, isto é, de uma apreciação subjetiva, mas porque é a manifestação de Deus, que é *logos e essentia actiosa*, isto é, a um tempo, razão de ser do pensamento e natureza naturante.

Nesta concepção do mundo, tudo o que existe e acontece, existe e acontece necessariamente em virtude da natureza de Deus, ou por outras palavras, das leis eternas e necessárias imanentes ao ser das coisas” (Carvalho, 1950: 16).

⁵⁵⁴ O mecanismo retórico de Espinosa não será muito diferente, como veremos mais abaixo, do seguinte, atribuído a Descartes: “A metáfora do espelho preside ao filosofar cartesiano, como já presidia também ao de Bacon. Mas esta metáfora, com que se diz o conhecimento da realidade, sofre uma essencial e característica metamorfose no uso que dela faz o autor do ensaio de *Dióptrica*: a mente é, ao mesmo tempo, a luz que torna visível, o olho que vê, o espelho e o objeto *em si mesma refletido*. Respondendo a Gassendi, que lhe fizera notar a necessidade de distinguir entre o olhar e o espelho, Descartes diz-lhe que ‘o olho não vê o espelho mais do que se vê a si mesmo, e a mente sozinha conhece o espelho, o olho e a si mesma.’ Nesta circularidade e imanência se diz toda a concepção cartesiana da autonomia da razão” (Ribeiro dos Santos, 2004: 26, 27). Salvuaguarda-se, no entanto, que esta circularidade, em Espinosa, inclui, também, o corpo e toda a matéria extensa, promovendo uma intenção não somente especular mas somática.

plano à superfície do corpo, não projetivo mas imanente e, por isso, contingente, tornado *superfície*.

Claustrofóbico, umas vezes, pleno de *liberdade* outras, como uma *doença crônica* ou constituindo uma *aprendizagem preciosa*, a partir do momento em que foi sugerido como possibilidade, o *plano absoluto da razão* reaparecerá sempre⁵⁵⁵.

Foi talvez por isto que a leitura dos escritos de Espinosa se considerou perigosa e desviante na sua época⁵⁵⁶. Perigosa porque, tendo o poder de produzir *efeitos afetivos* suportados na racionalidade do discurso geométrico, *modificava pelo seu interior* o leitor de forma categórica. Desviante, porque providenciava ao seu leitor um questionamento *autônomo* acerca da crença e da virtude, sem a necessidade do *Deus antropomórfico*, ou sem a *presença* de uma entidade volitiva anterior a tudo, que atribuísse *sentido à matéria* inerte, tal como o *platónico oleiro demiurgo*⁵⁵⁷.

O seu modelo, no entanto, suportar-se-á num *deus não atribuído*, numa leitura dinâmica de *Deus* como um modelo que “não se imita, mas cujo poder se concretiza” (Moreau, 2004: 109).

Esta ubiquidade de um Deus inimitável será inspiradora para Kant no desdobramento *temporal* do “Eu penso” cartesiano⁵⁵⁸. Mas o *silêncio espinosista* em relação à ausência de sentido do paradoxo da *unicidade* do *Deus sive Natura*, e da ambiguidade semântica de uma *geometria ontológica*, alimentará grande polémica e crítica à sua obra.

⁵⁵⁵ “Com Descartes, a razão (...) reivindica (...) a sua plena autonomia e afirma a sua autossuficiência frente às formas e fontes tradicionais do saber, mas igualmente frente à sensibilidade e à imaginação e, por fim, frente às coisas corporais e ao mundo. A razão afirma-se, com efeito, como a única e suficiente fonte de toda a verdade e ciência. (...) É (...) ela mesma que, a partir de si própria, como sol e fonte de toda a luz, é capaz de iluminar seja que objeto for” (Ribeiro dos Santos, 2004: 26). Como por nós já anteriormente referido, foi Wittgenstein quem mostrou que: “(...) a tradição cartesiana esboçou uma imagem compulsiva, uma imagem a que ‘estávamos presos (...)’. E dela não podíamos sair, porque ela própria estava na nossa linguagem, a qual nos parecia repeti-la implacavelmente” (Rorty, 1999: 37).

⁵⁵⁶ “A publicação do TTP [Tratado Teológico-político], em 1670, tinha já produzido o efeito de uma bomba. Censuravam-lhe a apologia da liberdade de consciência, isto é, do direito proclamado a escolher a própria religião (o que era entendido como o direito a não ter nenhuma), o que deveria conduzir à derrocada da sociedade – em particular se se acrescentar a relatividade do bem e do mal (sistemizada na quarta parte da Ética). Considerava-se igualmente inadmissível a crítica da Bíblia” (Moreau, 2004: 113).

⁵⁵⁷ Tal como por nós referenciado anteriormente.

⁵⁵⁸ “A resposta de Kant é célebre: a forma sob a qual a existência indeterminada é determinável pelo *Eu penso* é a forma do tempo... As consequências desta afirmação são extremas: a minha existência indeterminada só pode ser determinada no tempo, como a existência de um fenómeno, de um sujeito fenoménico, passivo ou receptivo, *aparecendo no tempo*” (Deleuze; 2000: 164, 165). Tal como Deus, também o “ser” é uma presença absolutamente ubíqua, não podendo ser objeto de predicação, ele é *anterior* à afirmação “Eu penso”. Daqui a célebre frase de Kant: “Ser não é predicado.” O sujeito temporal nasce na linguagem, que nasceu do tempo. David Lachterman diz mesmo que: “A tradição moderna encontra a sua expressão climática na tese de Kant de que ‘ser’ não é um predicado” (Lachterman, 1989: 97).

Joaquim de Carvalho considera mesmo que a *Ética* só poderá ser compreendida na ótica da época em que foi feita por causa do seu *racionalismo datado*⁵⁵⁹.

Sentido bem diferente tem a leitura dinâmica e original feita por Gilles Deleuze da mesma obra, promovendo a envolvimento do leitor e a constante reinterpretação da *Ética*⁵⁶⁰.

Acompanhando Peg Rawes – que, em certa medida, assume uma leitura paralela à de Gilles Deleuze – podemos dizer que a leitura de Espinosa *convida e afeta* o leitor a seguir a *ordem geométrica*. Da argumentação à proposição, desta à análise, e de novo à argumentação, realizando no *sujeito-leitor* uma experiência *passo-a-passo* duma *filosofia prática*, onde a mente e o corpo têm plena atuação conjunta (Rawes, 2008: 82).

Desta forma, o *método geométrico* de Espinosa torna-se numa “atividade encarnada em constante mudança no indivíduo” (*Ibidem*: 84), garantindo, por isso, uma *abertura*, aparentemente não totalizante, mas, principalmente, potenciadora de grande *versatilidade* e *plasticidade* nas suas *verdades*.

Roger Scruton⁵⁶¹ desmascara rapidamente a fraqueza da retórica de Espinosa identificando nela aquilo que denomina por “pressuposto oculto”:

“O pressuposto oculto da filosofia de Espinosa é que realidade e concepção coincidem, de tal modo que as relações entre as ideias correspondem exatamente às relações na realidade. (...)”

O pressuposto oculto implica que as relações de dependência no mundo são todas inteligíveis como relações lógicas entre ideias” (Scruton, 2001: 46).

Isto significa que Espinosa pressupõe um *isomorfismo absoluto entre as ideias e a realidade corpórea*⁵⁶². Assim, analiticamente desmascarado, ele *nada diz*, Espinosa fica *em silêncio*:

⁵⁵⁹ “Extrinsicamente, como processo de expressão do pensamento filosófico é original (...) Em relação à estrutura e desenvolvimento interno do sistema, mormente se o considerarmos independente da mente que o pensou, os seus defeitos são incontestáveis. Considerado, porém, em relação à época, dominada pelo fulgor da demonstração matemática e pela fecundidade da concepção mecanicista da Natureza, e em relação à pessoa viva do filósofo, temos de reconhecer que este era o método ideal e que nenhum outro se lhe podia comparar, dado Espinosa ter por tão natural como o ar que se respira que, se a vida é dada para viver, a razão é dada para compreender, para julgar e para proceder de harmonia com os seus ditames” (Carvalho, 1950: 38).

⁵⁶⁰ Deleuze, G. (S/D) *Espinoza e os Signos*. Porto: Rés Editora.

⁵⁶¹ Scruton, R. (2001) *Espinoza*. São Paulo: Edições Loyola.

(...) ao estudar a *Ética* o leitor jamais pode estar inteiramente certo de que realmente avançou das palavras na página para as ‘ideias’ expressas nela” (*Ibidem*: 42).

Gilles Deleuze responderia, como aliás já por nós referido anteriormente, que a experiência da leitura de Espinosa não se satisfaz na decomposição analítica do seu discurso. A leitura poética ou emocional (semântica e hermenêutica), mas também comprometida e indagadora, tem que fazer o seu *trabalho* na *interpretação* (Deleuze, 1996: 100).

Segundo Peg Rawes, em Espinosa, o *processo técnico* é também um *processo ético*, e ambos são o resultado de um *processo estético*. Ou seja, o *método axiomático geométrico* de Espinosa é uma *experiência estética* com consequências *éticas*, através de *processos técnicos*. De tal modo que

“a figura geométrica encarnada é uma (...) expressão humana de Deus” (Rawes, 2008: 85).

Desta forma, o texto da *Ética* sustenta:

“um tipo de comportamento, ou ética, que é produzido no leitor pelo texto” (*Ibidem*: 62).

Peg Rawes⁵⁶³ atribui uma *figura geométrica estética*⁵⁶⁴ a Espinosa, determinando de forma concisa o processo da ética espinosista. Essa *figura*, a “figura da passagem”, é constituída por uma determinada *experiência* dum determinado tipo de *leitor*⁵⁶⁵.

Podemos, então, falar de uma experiência que *altera quem lê* pela sequência do *questionamento* em si mesmo, tal como o explicam as palavras precisas de Martin Heidegger (1889-1976):

⁵⁶² O, assim denominado, *primeiro* Wittgenstein também admitia uma possibilidade muito próxima desta aparente ingenuidade espinosista. Ou seja, de que: “O princípio da partilha de uma mesma forma, isto é, de um isomorfismo entre linguagem e realidade leva à suposição que é possível uma descrição completa do mundo.” (Marques, 2003: 39). Esta foi a fase da “conceção pictórica” da realidade, de uma leitura sincrónica da linguagem, sob os auspícios do *atomismo lógico* (Griffin, 1998). Posteriormente, Wittgenstein – na sua *fase segunda*, abandonando esta “conceção pictórica” da realidade – considerará que este isomorfismo não é mais do que um *conjunto derivável de coincidências*, onde “a verdade como correspondência de proposições com factos é substituída por critérios de adequação do comportamento linguístico a factos, critérios esses formados na prática social” (Marques, 2003: 43).

⁵⁶³ Rawes, P. (2008) *Space, Geometry and Aesthetics, Though Kant and Towards Deleuze*. Nova Iorque: Palgrave MacMillan.

⁵⁶⁴ Conceito já por nós referido no subcapítulo “Definição de *modo de ser geométrico*”.

⁵⁶⁵ “O método geométrico de Espinosa é ‘expresso’ na estrutura axiomática do seu texto, *Ética* (1677). (...) é pelos modos de abordagem ao texto (ex. No ato de ler ou pensar) que a geometria estética do pensamento de Espinosa é revelado. *Passagem* é, por isso, um tipo de ‘comportamento’ ou ética, que é produzida no leitor pelo texto. (...) este texto é uma expressão de uma geometria estética porque comporta, em simultâneo, o método axiomático da ciência, e a experiência estética de ler, que produz um *sujeito ético* ou leitor”(Rawes, 2008: 62).

“O ritmo de um questionário é, em si mesmo, o caminho de um pensar que, em vez de fornecer representações e conceitos, se experimenta e se prova a si mesmo como modificação na relação com o ser” (Heidegger, 1995: 65).

Não é, por isso, de estranhar que o único grande objetivo da *Ética* seja de natureza iniciática, e que nada se *feche* no seu final:

“A experiência da eternidade abordada no fim da *Ética* nunca é apresentada como o culminar de um itinerário espiritual ou ascético: pelo contrário, é uma partida” (Moreau, 2004: 111).

É ao coração da *imagem-cristal* do sujeito-leitor – conceito deleuziano que, na sua aparente estabilidade como *presença* do tempo *ontológico*, ou seja, como *elemento de maior força semântica*, ao se apresentar em crise, tudo faz colapsar⁵⁶⁶ – que a *Ética* de Espinosa questiona. Não que esta mudança tenha que ser absolutamente radical (embora por vezes o possa ser), mas, que o questionamento espinosista na *Ética* é sempre de natureza ontológica e por isso potencialmente *iniciador de algo* em cada releitura:

“Se o presente se distingue atualmente do futuro e do passado, é porque é presença de algo que cessa, precisamente de estar presente quando é substituído por *outra coisa*” (Deleuze, 2006: 132).

⁵⁶⁶ “A imagem-cristal tem esses dois aspetos: limite interno de todos os circuitos relativos, mas também envolvimento último, variável, deformável, nos confins do mundo, para além mesmo dos movimentos do mundo” (Deleuze, 2006: 110, 111). “A imagem-cristal é a unidade indivisível da imagem virtual e da imagem atual. A imagem virtual é subjetiva, no passado, e recordada, lembrada (...) existe fora da consciência, no tempo. Está sempre algures num passado temporal, mas está sempre pronta para ser ‘chamada’ pela imagem atual. A imagem atual é objectiva, no presente e percepcionada” (*Ibidem*: 9).

4.2.5. A *Ética* como um labirinto de espelhos

“Deus descansou depois de depositar no homem o poder criador que era seu. Esse poder criador, liberto da função atualizadora divina, transformou-se em conhecimento. O homem é aquele que conhece por via da mesma língua em que Deus é criador. Deus criou-o à sua imagem e semelhança, criou aquele que conhece à imagem e semelhança daquele que cria” (Benjamin, 2015: 19).

A leitura da *Ética* pode ser realizada como a de um labirinto (simétrico). A *entrada é a saída*, e, *aparentemente*, de lá *nada se retira* que já não estivesse em quem por lá passou. Tal como Joaquim de Carvalho⁵⁶⁷ observou, em certa forma de interpretação da *Ética*:

“O *mos geometricus* presta-se a ser indiferentemente o método de qualquer solução filosófica havida por certa” (Carvalho, 1950: 71).

Talvez por isso a *Ética*, segundo proposta do mesmo autor, devesse ser lida a partir do seu final, “a partir das derradeiras demonstrações do seu último livro”.⁵⁶⁸

Hervé Le Bras⁵⁶⁹ descreve de forma esclarecedora a experiência da passagem por um labirinto, comparando-a à de um *dédalo*:

“(…) o labirinto não significa (…) um extravio num lugar de que não encontramos saída, mas uma caminhada num atalho tortuoso. Aí está toda a diferença entre o labirinto e o *dédalo*. Num labirinto, logo que começamos a avançar, estamos certos de que iremos atingir a saída. Há apenas um caminho possível, mas ele acumula desvios que vos dão a impressão de

⁵⁶⁷ Carvalho, J. (1950) ‘Introdução’ in Espinosa, B. (1992) *Ética*. Lisboa: Relógio D’Água

⁵⁶⁸ “(…) dada a prevalência da temática ética sobre a temática ontológica e epistemológica, a *Ética* devia ser lida a partir das derradeiras demonstrações do seu último livro, nas quais se afirma rotundamente a certeza racional do conhecimento que salva, expressa notadamente na conceção do amor intelectual de Deus no sentido da fruição da Eternidade. Parafrazeando tal modo de ver, pode dizer-se também que as páginas deste apêndice constituem como que a introdução à leitura do Livro I, dado que preparam o leitor a apreender mais facilmente a exposição *more geometrico* da conceção da solidariedade e absoluta necessidade imanente a tudo o que se dá e passa no Universo, que é um dos suportes, senão a trave mestra, do sistema espinosano” (Carvalho, 1950: 90).

⁵⁶⁹ Le Bras, H. (2000) *Ensaio de geometria social*. Lisboa: Instituto Piaget.

estar perdido. Num dédalo, pelo contrário, é preciso escolher em cada cruzamento o seu caminho, embora um grande número de itinerários seja possível e cuja maior parte vos faz voltar ao ponto inicial ou vos conduz a um beco sem saída. O dédalo não tem grande alcance metafórico, pois significa apenas uma certa confusão do estado do mundo, enquanto o labirinto possui uma forte tensão devido à sua aparente contradição. Ao mesmo tempo sentimo-nos perdidos e estamos seguros de chegar à saída, ao mesmo tempo a entrada e a saída estão próximas e a caminhada de uma à outra afastada. Ao mesmo tempo estamos no interior e no exterior, pois falar de labirinto apenas é possível confrontando a complexidade do seu traçado com a simplicidade do plano euclidiano no qual ele se inscreve. (...) Ele produz uma ordem diferente da das distâncias habituais, afastando pontos muito próximos, mas deixando outros à sua distância habitual, segundo os desvios do seu traçado” (Le Bras, 2000: 285).

A experiência de leitura da *Ética* está mais próxima da de um labirinto do que da de um dédalo porque se constitui como uma passagem iniciática, onde o seu percorrer se desfaz como o fio de Ariadne⁵⁷⁰. A *continuidade* desta linha não se *afunda* na problemática da incomensurabilidade dos números irracionais, tal como acontece na *monadologia* leibniziana⁵⁷¹. E é por isso que no final, tal como Roger Scruton o descortinou, poderemos ter o resto nulo de um novelo que se voltou a enrolar, sabemos que este final se produz inevitavelmente e não poderia ser de outro modo⁵⁷². A leitura analítica⁵⁷³ *passa cega* pela *Ética* por considerar

⁵⁷⁰ “Os labirintos (...) apesar da sua ausência de direção (...) conduzirão exatamente ao seu objetivo” (Le Bras, 2000: 286).

⁵⁷¹ “A definição da matemática barroca nasce com Leibniz. O objeto da nova disciplina é uma ‘nova afeção’ de tamanhos variados, que é a variação em si mesma. (...) O número irracional é o limite comum de duas séries convergentes, uma das quais não tem máximo e a outra não tem mínimo. O coeficiente diferencial é o limite comum da relação entre as duas quantidades que estão a desaparecer. Mas podemos observar que em ambos os casos a presença de um elemento curvo atua como causa. O número irracional implica a *descida* de um arco circular para a linha reta dos pontos racionais, e expõe esta última como uma falsa infinidade, um simples indefinido que inclui uma infinidade de lacunas; é por isso que o contínuo é um labirinto que não pode ser representado por uma linha reta. A linha reta tem sempre de ser misturada com linhas curvas” (Deleuze, 1993: 18).

⁵⁷² É, aliás, esta natureza una da Natureza que faz de todo e qualquer acontecimento um processo dentro de um plano absolutamente legislado, e, portanto, onde as regras sustentam absolutamente o ponto de vista localizado que possui a imanência da totalidade: “Nada acontece na Natureza que possa ser atribuído a um vício desta; a Natureza, com efeito, é sempre a mesma; a sua virtude e a sua potência de agir é una e por toda a parte a mesma, isto é, as leis e as regras da Natureza segundo as quais tudo acontece e passa de uma forma a outra, são sempre e por toda a parte as mesmas; por consequência, a via reta para conhecer a natureza das coisas, quaisquer que elas sejam, deve ser também una e a mesma, isto é, sempre por meio das leis e das regras universais da Natureza” (Espinosa, 1992: 264, 265).

⁵⁷³ Por análise queremos aqui significar, não tanto a *filosofia analítica* propriamente dita, mas a posição filosófica que Nicola Abbagnano identifica como “positivismo lógico” que “tal como o positivismo clássico, privilegia a ciência e considera-a como única forma válida de conhecimento” (Abbagnano, 1979: 140, Vol. 11), onde “a filosofia é reduzida à lógica, à qual é ainda atribuída a tarefa de determinar as condições gerais e formais que tornam possível uma qualquer linguagem.” (*Ibidem*) Em certa medida, a ausência de elementos semânticos incontestáveis também torna impossível uma análise estritamente semântica da *Ética*, o que impossibilita a abordagem sob o ponto de vista da *filosofia analítica*

somente a ausência dos *nós de um fio*⁵⁷⁴ que desliza *igual por todo*. A análise – suportada em preceitos *estritamente lógicos* – não consegue, ou não *quer* aceder a uma experiência na qual os *efeitos* deverão ser considerados *em si* mesmos, na sua efetividade como emoções, encontros, fins, inícios, indícios, etc.⁵⁷⁵.

No entanto, porque o sistema e o método se entrelaçam⁵⁷⁶, muitas perguntas permanecem por responder. O sistema de Espinosa é recuperado precisamente pela ambiguidade semântica do seu *método geométrico* que continuamente promove uma experiência indagadora.

No *Apêndice ao Livro I da Ética*, Espinosa refere que, se

“Deus produziu tudo por si mesmo e não pelas coisas a criar (...) [então, é porque] estava privado de tudo aquilo para que quis dispor os meios e que desejava” (Espinosa, 1992: 170).

O que quer dizer que:

“se Deus age em vista de um fim é porque necessariamente deseja algo que carece” (*Ibidem*).

Eis o *Deus do sentido*, o *Deus antropomórfico* que Espinosa contesta porque não advém de uma causa final, de uma absoluta independência das causas⁵⁷⁷.

O Deus espinosista não tem um sentido específico. Na realidade *ele* é a única abertura à *derivação* no sistema, a única dobra, o único *ponto de inflexão*⁵⁷⁸ da *Ética*.

também. As citações anteriormente utilizadas de Roger Scruton atestam principalmente uma abordagem a Espinosa – contrastante com a de Gilles Deleuze – oriunda da tradição analítica inglesa.

⁵⁷⁴ Esta metáfora é uma alusão à teoria dos grafos, e à teoria dos nós que lhe está associada. David Richeson define expressivamente estes *nós lógico-matemáticos* da seguinte forma: “Um nó matemático é como um pedaço de corda entrelaçado e sem extremidades (...). Dois nós dizem-se equivalentes se um deles pode ser deformado no outro sem cortar ou colar a corda” (Richeson, 2015: 17, 18).

⁵⁷⁵ “Num primeiro sentido, [na *Ética* de Espinosa] o signo é sempre a ideia de um efeito captado em condições que o separam das suas causas. Assim, o efeito de um corpo sobre o nosso não é captado em relação à essência do nosso corpo e à essência do corpo exterior, mas em função de um estado momentâneo da nossa constituição variável, e de uma simples presença da coisa cuja natureza ignoramos (*Ética*, II, 17). Tais signos são indicativos, são efeitos de mistura; indicam primeiramente o estado do nosso corpo exterior” (Deleuze, SD: 128).

⁵⁷⁶ “O método apresenta-se, pois, intimamente relacionado com a elaboração, com a articulação e com a expressão do sistema” (Carvalho, 1950: 38).

⁵⁷⁷ “Um dos pontos fundamentais da *Ética* consiste em negar a Deus qualquer poder (*potestas*) análogo ao do tirano ou mesmo de um príncipe esclarecido. É que Deus não é vontade, seja mesmo uma vontade esclarecida por um entendimento legislador. Deus não concebe possíveis no seu entendimento, que realizaria pela sua vontade. O entendimento divino não é mais do que um modo pelo qual Deus apenas compreende a sua própria essência e que dela se segue; a sua vontade não é senão um modo sob o qual todas as consequências decorrem da sua essência ou do que compreende. Assim ele não tem poder (*potestas*) mas apenas uma potência (*potentia*) idêntica à sua essência. Por esta potência Deus é igualmente causa de todas as coisas que se seguem da sua essência, e causa de si mesmo, isto é, da sua existência tal como é envolvida pela essência. (*Ética*, I, 34)” (Deleuze, SD: 116).

François Châtelet (1925-1985) refere que:

“A existência não pode ser compreendida, tornada inteligível, se não por referência à possibilidade da não-existência. Espinosa dizia já o mesmo quando nos convidava a compreender que toda a definição é ao mesmo tempo uma negação. O que é definir, senão dizer o que é uma coisa mostrando tudo o que ela não é? A boa definição é sempre diferencial. Portanto, todas as vezes que ponho o ser de alguma coisa, sou levado a distinguir esse alguma coisa de tudo o que não é ele. E, quando me ponho a questão da definição, do ser, sou obrigado a referir-me a tudo o que não é, ou seja, ao nada” (Châtelet, 1993: 127).

Châtelet, talvez porque imbuído de um ponto de vista hegeliano, não contempla em *absoluto* a derivação da *substância infinita de Deus* em Espinosa. O *Deus espinosista é diferencial*, não porque seja definido pela exclusão do que *não é*, mas porque *a tudo se deixa atribuir*: quer o que é, quer o que não é. Vejamos: *Finito* é Deus como *Parte de Deus*⁵⁷⁹; *Nada* é Deus como *Fora de Tudo*. Talvez por isso Châtelet refira uma das *dificuldades* da questão:

“ (...) O estatuto do homem é a finitude: não poder definir senão excluindo” (*Ibidem*: 127).

Por isso propomos que Deus, como substância infinita, é o *confim*⁵⁸⁰ do sistema de Espinosa, única *doobra*, mas suficiente. Quer a leitura de um místico⁵⁸¹, quer a

⁵⁷⁸ “Bernard Cache define inflexão – ou o ponto de inflexão – como uma singularidade intrínseca. (...) não se refere a coordenadas: não é nem baixa nem alta, nem esquerda nem direita, nem regressão nem progressão. Ela corresponde ao que Leibniz chama por ‘signo ambíguo’. Ela não tem peso: mesmo os vetores de concavidade ainda nada têm a ver com um vetor de gravidade pois os eixos da curva que eles determinam oscilam à volta dele. Desta forma, a inflexão é o acontecimento puro da linha ou do ponto, o virtual, idealidade por excelência. Ele terá lugar no seguimento dos eixos de coordenadas, mas por agora ainda não está no mundo: ela é o mundo nela mesma, ou antes o seu início, como Klee costumava dizer, ‘um lugar de cosmogênese’, ‘um ponto não dimensional (...) entre dimensões’. Um acontecimento que espera por um acontecimento? É assim que a inflexão já se move pelas transformações virtuais” (Deleuze, 1993: 15, 16).

⁵⁷⁹ Falaremos mais à frente de uma análise feita por David Lachterman ao pensamento de Hermann Cohen (1842-1918), onde este refere ao septuagésimo terceiro salmo da *Tora judaica*, que discorre da seguinte forma: “Mas, para mim, o Deus mais próximo é o meu Deus” (Hermann Cohen *cit. em* Lachterman, 1994: 25). Eis que ainda aqui Espinosa se inspira na tradição judaica das diferentes aparências de Deus como referências indiretas d’Ele. O Deus mais próximo, a representação mais próxima da crença judaica é transformada na *parte do todo* em Espinosa.

⁵⁸⁰ Este termo já foi por nós definido no capítulo da metodologia.

⁵⁸¹ “Na mística (...) existe a experiência da unidade. A dialética é o instrumento que a linguagem utiliza para expressar a unidade na diversidade e a diversidade na unidade. Tudo é colocado num movimento conjuntivo, num processo copulativo e numa marcha coincidencial. Por esta razão, a linguagem mística reveste-se de paradoxos: Deus é tudo e Deus é nada. O mundo é infinito e o mundo é finito” (Pereira, 1998: 37).

Foi no seguimento da tradição alquímica, e em resposta ao seu misticismo, que a Ética se fez apresentar. Um exemplo vívido desta tradição é Paracelso, (1493-1541), para ele “(...) há o lugar da imaginação, através da qual o mundo é criado por Deus. Para ele, toda ação é mágica. A imaginação opera a partir do corpo astral da alma. Ela produz a imagem, na qual tomam corpo o pensamento e o desejo (...) o universo é expressão de Deus, cujo centro não criado é o germe, o ovo, que ele chama de *Mysterium magnum*. Dele emanam a matéria astral, *Yliaster*, e, em seguida, as três forças constitutivas: *Sulphur*, *Mercurium* e *Sal*, além dos quatro elementos da tradição antiga: ar, água, terra e fogo. No

leitura do mais apurado racionalismo, encontrarão na *Ética a pergunta à sua resposta*, e na *substância infinita* o indício de várias possíveis leituras.

A *linha da sua sintaxe* é quase perfeita se considerarmos que os *atributos*, o *pensamento* e a *extensão* – que se *prolongam* para a eternidade da *substância infinita* – são como duas entidades *segundo para o Sol*⁵⁸²: não podemos olhar para elas diretamente quando se dirigem para a sua origem – *a luz que nos faz ver* –, mas podemos olhar para as *sombras* que delas emanam, propiciadas pelo efeito indireto da projeção da *substância infinita* de Deus:

“Considerado puramente em si mesmo, como expressão de uma essência da substância, o atributo é indefinível, como são indefiníveis as infinitas essências da substância; porém, nas relações com os modos que têm essência comum, o atributo como que devém determinado e, conseqüentemente, inteligível à razão humana” (Carvalho, 1950: 69).

Se a *Ética* se inicia definindo a *causa de si*⁵⁸³, ela finaliza com a definição de um estranho *amor de Deus* – na *Proposição 36* do *Quinto livro*. Quem lê atentamente esta definição descobre que tudo o que possa ser por ela afirmado depende, não do que *Deus é*, nem do *amor de Deus* – porque a *limitação da consciência da Alma* lhe impede de o saber⁵⁸⁴ – mas do que a *Alma humana é*, e do *amor da Alma Humana a Deus*. Ou seja, o significado do *amor de Deus*

pensamento alquímico, a expressão de Deus é viva; e no corpo astral é força, princípio de vida. Essas teorias vão reverberar e aparecer em Hegel, ou ainda em Heidegger, como eco da mística do século XVI” (Barros da Motta, 2006: IX).

⁵⁸² Inspirámo-nos para esta metáfora na compilação de textos de Georges Bataille (1897-1962) dedicados ao tema do Sol. Num desse textos, denominado *Corpos Celestes*, diz-nos que: “Toda a verdade que o homem reconhece está necessariamente ligada ao erro que o ‘sol imóvel’ representa” (Bataille, 2007: 34). Mais à frente, e com o estilo particularmente crítico que se lhe reconhece, ele explica-se: “O antropocentrismo situa-se no cume, como um remate desta tendência: o enfraquecimento da energia material do globo terrestre tornou possível que as existências humanas autônomas se formassem, qualquer delas ignorâncias do movimento do universo. São existências comparáveis às do senhor feudal – que vai adquirindo independência à medida que o poder central deixa de ter uma ação enérgica” (*Ibidem*: 35, 36). Bataille consegue aqui um efeito expressivo que parece inspirado em Espinosa. Ao se apropriar da linguagem científica da sua época Bataille transforma-o em material poético para a sua crítica e análise política. Noutro texto, denominado *Sol Apodrecido*, refere-se ao mito de Ícaro: “(...) a extrema simplicidade do mito de Ícaro permite indicar até que ponto as mais sugestivas paixões humanas são semelhantes às das plantas (...). De facto, o fogo do céu não passa do deslumbramento celeste onde a ereção da carne humana vê o seu termo” (*Ibidem*: 87).

⁵⁸³ “Por *causa de si* entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (Espinosa, 1992: 99).

⁵⁸⁴ Sendo “(...) a alma (...) a ideia do corpo em ato (...)” (Rodrigues, 2008: 215); e a consciência a “Propriedade que a ideia tem de se duplicar, de se reduplicar infinitamente: ideia da ideia” (Deleuze, SD: 64). A tomada de consciência “(...) é como que a passagem, ou melhor, o sentimento da passagem dessas totalidades menos poderosas às totalidades mais poderosas, e inversamente. É puramente transitiva. Mas ela não é uma propriedade do Todo, nem de algum todo em particular; não tem senão um valor de informação, e de uma informação ainda necessariamente confusa e mentirosa. Também aqui, Nietzsche é estritamente espinosista quando escreve: ‘A grande atividade principal é inconsciente; a consciência não aparece habitualmente senão quando o todo se quer subordinar a um todo superior, ela é primeiramente a consciência desse todo superior, da realidade exterior a mim; a consciência nasce pela relação ao ser do qual nós poderíamos ser função, ela é o meio de nos incorporarmos nele’” (*Ibidem*: 31).

depende do que a *Alma humana é para si mesma*, naquilo que identifica como sendo o que Ihe é mais *próximo*⁵⁸⁵:

“O amor intelectual da Alma relativamente a Deus é o mesmo amor de Deus, com que Ele se ama a si mesmo, não enquanto é infinito, mas enquanto pode explicar-se pela essência da Alma humana, considerada do ponto de vista da eternidade; isto é, o amor intelectual da Alma relativamente a Deus é parte do amor infinito com que Deus se ama a si mesmo” (Espinosa, 1992: 474).

Que melhor descrição se poderia encontrar para a *experiência do espelho contra espelho* dentro do jogo *narcísico* do ser humano como divindade?

No *espelho da Alma a entrada é a saída*: o que existe é *causa de si* – tal como o *Amor de Deus é causa de si*. Pelas palavras do próprio Espinosa: o “amor da alma” é “uma ação pela qual a Alma se contempla a si mesma” (*Ibidem*). Não que Narciso seja a única metáfora de possível atribuição aqui, mas que as respostas são dadas por *quem lê* mais do que pelo que *está escrito*.

É neste sentido que podemos identificar a *natureza* signica do *espelho* com a experiência de leitura da *Ética*, no sentido ótico, mas também no sentido pulsional⁵⁸⁶ e projetivo⁵⁸⁷, tal como Jacques Lacan os considerava⁵⁸⁸. E a

⁵⁸⁵ Num artigo intitulado “Torah and Logos”, onde tenta relacionar Judaísmo e razão, David Lachterman identifica no filósofo judeu Herman Cohen (1842-1918) aquele que melhor aclarou o problema: “De modo a libertar o ‘particularismo’ judeu do ónus que a história Ihe impôs, teríamos que mostrar uma de duas coisas, ou que a compreensão Grega do logos universal é, ela mesma, paroquial ou específica dos ‘Gregos’, ou que o genuíno universalismo do logos Grego se submeteu a uma profunda transformação quando foi unido, primeiro com o Cristianismo, e depois com a ciência moderna. A versão moderna da racionalidade *universal* pode tornar-se indistinta de um tipo de totalitarismo no qual, o particular, longe de se reconciliar com, e dentro, do todo, é irrevogavelmente cancelado.

A primeira linha de um potencial inquirido ainda assume a superioridade das demandas da razão – quer as Gregas, quer as modernas – sobre as demandas da piedade Bíblica e da observância dos mandamentos revelados. Uma segunda linha de inquirição teria de confrontar os seus méritos respetivos. Um dos caminhos que ela poderia seguir é o de explorar as diferenças entre o *eros*, do qual Platão fala – um *eros* que deixa para trás, quer o seu semelhante, quer as instituições que partilha, na medida em que se move no sentido do conhecimento do *Belo Em Si Mesmo* – e o *amor, ahavah*, do qual a tradição Judaica fala. O próprio Cohen faz deste amor o tema central da sua filosofia religiosa: ‘O amor de Deus deve unificar todas as coisas e todos os problemas do mundo.’ Ou, nas palavras do septuagésimo terceiro salmo: ‘Mas, para mim, o Deus mais próximo é o meu Deus.’” (1994: 24, 25)

⁵⁸⁶ A Pulsão é um “Termo criado em França, em 1625, derivado do latim *pulsio*, para designar o ato de impulsionar. Empregue por Sigmund Freud a partir de 1905, tornou-se um grande conceito da doutrina psicanalítica, definido como a carga energética que se encontra na origem da atividade do organismo e do funcionamento psíquico inconsciente do homem” (Roudinesco & Plon; 2000: 619, 620).

⁵⁸⁷ A Projeção é um “Termo utilizado por Sigmund Freud a partir de 1895, essencialmente para definir o mecanismo da paranóia, e mais tarde retomado por todas as escolas psicanalíticas para designar um modo de defesa primário, comum à psicose, à neurose e à perversão, pelo qual o sujeito projeta em outro sujeito ou num objeto desejos que provêm dele, mas cuja origem desconhece, atribuindo-os a uma alteridade que Ihe é exterior” (Roudinesco & Plon; 2000: 597).

⁵⁸⁸ “No contexto do pensamento de Lacan, a ideia de um estado do espelho nada tem a ver com um estado ou fase reais no sentido freudiano dos termos, nem com um espelho verdadeiro. Este estado torna-se aqui numa operação ontológica pela qual o ser humano é feito por intermédio da identificação com o seu semelhante” (Roudinesco, 2003: 29).

metáfora do labirinto, como identificadora do sentido somático, corporal desta experiência.

Perguntemos ao espelho da nossa *afeição* e da nossa percepção, percorramos o labirinto do nosso *desejo* e da nossa *cognição* agarrando a linha robusta do discurso racional, deixemo-nos convencer por Espinosa, e veremos que, no engano posterior, que constatamos na – *agora* – ilusionista representação espinosista⁵⁸⁹, está a nossa própria leitura, e, ao mesmo tempo, a nossa aprendizagem.

4.2.6. O nó borromeano no ponto cego do espelho

“O caráter infinito de toda a linguagem humana tem sempre uma essência limitada e analítica quando comparado com a absoluta e ilimitada infinitude criadora do Verbo divino. (...) A teoria do nome próprio é a teoria do limite que separa a linguagem finita da infinita. (...) O ser humano é, entre todos os seres, o único que nomeia os seus semelhantes, do mesmo modo que é o único a quem Deus não deu nome” (Benjamin, 2015: 19).

“Afastei-me tanto de Leonardo [da Vinci] que não vejo maneira de voltar a mim mesmo... Enfim! Todos os caminhos me reconduzirão ao devido ponto. Trata-se da definição deste mim mesmo. (...) Penetramos apenas numa floresta de transposições; ou então num palácio crivado de espelhos, fecundado por uma lâmpada solitária, que eles reproduzem até ao infinito. (...) imaginemos pouco mais ou menos qual será a imagem que ele tem de si quando faz uma pausa nos seus trabalhos e se olha a si mesmo no seio do conjunto” (Valéry, 2005: 79).

⁵⁸⁹ A propósito desta *desilusão espinosista* é interessante referir que António Damásio descreve uma *desilusão cartesiana*, em relação ao *Cogito ergo sum* de Descartes. Neste sentido ele lembra que o “Penso logo existo” é equivalente ao *Fallor ergo sum* (Sou enganado logo existo) de Santo Agostinho (Damásio, 1995: 254, 255).

Humberto Eco atribui ao *espelho* o paradigma do *não-signo*, apresentando um conjunto de razões para sustentar esta identificação⁵⁹⁰. Segundo ele, a *imagem especular* produzida no *espelho* não é um signo mas “é nome próprio absoluto tal como é ícone absoluto” (1989: 25).

Em certa medida, esta leitura do espelho, se associada, como o estamos aqui a fazer, à experiência de leitura da *Ética*, poderá aproximar-nos da interpretação hegeliana de Espinosa no sentido de uma *absolutização* do sujeito, fechando o *signo da matéria* numa substância totalizante⁵⁹¹. Em realidade, e, por isso mesmo, estaríamos a fechar o *signo da matéria* numa *substância tautológica*⁵⁹².

Gaston Bachelard (1884-1962) tinha razão ao salientar a necessidade de se negar “um realismo totalitário e unitário”, já que

“(…) nem *tudo é real* da mesma maneira: a substância não tem, a todos os níveis, a mesma coerência; *a existência não é uma função monótona*; não pode afirmar-se por toda a parte e sempre no mesmo tom” (Bachelard, 2009: 51).

⁵⁹⁰ O espelho, ou seja, a *imagem especular* na sua descrição semiótica por Humberto Eco, não é um signo porque: “1ª (...) está em presença de *um referente que não pode estar ausente*. Não remete nunca para consequentes remotos. A relação entre objetos e imagens é a relação entre duas presenças, sem qualquer mediação. O consequente entra (...) no raio perceptivo do intérprete. (...) 2ª A imagem é causalmente produzida pelo objeto e não se pode produzir na ausência deste” (1989: 29). O objeto da *Ética* é o próprio sujeito, o que responde plenamente a esta condição. Em relação à anterior, parece-nos evidente que na *Ética* todo e qualquer significante funciona *em presença*, como falaremos com mais pormenor mais à frente no subcapítulo “A verdade como a *carta*: autonomia local na *Ética* de Espinosa”. “3ª (...) não pode ser usada para mentir (...)” (*Ibidem*). A *Ética*, já apresentamos algumas demonstrações disso, tem uma estrutura sistémica pristina se considerarmos a *totalização do racional por todo o real*. “4ª (...) a imagem especular pode remeter para um conteúdo só porque mantém uma relação primária com o referente” (*Ibidem*). O leitor da *Ética*, como por nós também já referido, é aquele que produz os conteúdos semânticos, é ele que sabe, pelo seu próprio corpo, das *afeções* e das *noções comuns*. Citando Gilles Deleuze: “As primeiras noções comuns [na *Ética* de Espinosa] são (...) as menos gerais, as que representam qualquer coisa de comum entre o meu corpo e um outro que me afeta de alegria-paixão” (Deleuze, SD: 111). “5ª (...) não estabelece nunca uma relação entre tipos mas só entre ocorrências (o que é uma outra maneira de distinguir o imaginário do simbólico – implicando o simbólico uma mediação de carácter ‘universal’, que é precisamente uma relação entre tipos)” (Eco, 1989: 29, 30). Aqui parece que a *Ética* não corresponde em absoluto, ou mesmo poderá corresponder de modo antagónico, porque ela necessita da sua tipologia para funcionar, e da universalização dos tipos para fazer sentido. No entanto, porque o pressuposto de Espinosa estaria muito próximo do dos Estoicos, cada raciocínio, cada apresentação de uma definição, proposição ou demonstração, é uma *ocorrência local* que poderá ganhar diferentes significados de acordo com o leitor e com o momento de leitura, o que faz da sua tipologia, e das inter-relações nela, um *fluxo de ocorrências* em derivação constante. “6ª (...) não é independente do médium ou canal em que é modulada e a que está vinculada” (*Ibidem*). A *Ética* é uma experiência da leitura do texto, e a ele está confinada por um *sujeito-leitor* que identifica o que *lá está* através da imediaticidade do seu corpo. “7ª (...) a imagem especular não é interpretável. Quando muito o que é interpretável (em termos de inferências de vários géneros, definições, descrições sempre mais analíticas) é o objeto para que ela remete, ou melhor, o campo estimulante de que ela constitui um duplo” (*Ibidem*). É precisamente esta característica da *Ética* que lhe confere, pela sua *plasticidade semântica*, leituras diferenciadas: ela depende do seu *duplo*, do seu *leitor-objeto*.

⁵⁹¹ “Hegel entende os atributos como simples pontos de vista do entendimento sobre a Substância, que não possui, pois, qualquer diferenciação interna; indica como corrigir a inércia espinosista: pensado na extensão a partir do pensamento, isto é, introduzindo no processo o movimento do Espírito” (Moreau, 2004: 120).

⁵⁹² “Na forma de falar quotidiana diz-se que uma elocução é tautológica se contém uma redundância e diz a mesma coisa duas vezes seguidas por diferentes palavras (...). Em lógica, no entanto, uma tautologia é definida como uma proposição que não exclui nenhuma possibilidade lógica – ‘Ou está a chover ou não está a chover.’ Outra maneira de definir é dizer que a tautologia é ‘verdadeira em todos os mundos possíveis.’ (...) todas as fórmulas são construídas a partir de constituintes elementares ‘p’, ‘q’, ‘r’, etc. Uma fórmula é uma tautologia se for invariavelmente verdadeira, independentemente de os seus constituintes elementares serem verdadeiros ou falsos. Então, no primeiro axioma (‘pvp’) \supset p’, o único constituinte elementar é ‘p’; mas não faz diferença nenhuma quer se ‘p’ é assumido como verdadeiro ou assumido como falso - o primeiro axioma é verdadeiro em ambos os casos” (Nagel, 2001: 53).

Eis aqui *em ação a força semântica* diferenciadora, a principal característica dum *elemento semântico* tal como o descrevemos nas nossas definições. A linguagem, intui-o Ludwig Wittgenstein (1889-1951), não se limita a *dizer*, ela mostra algo do *todo* a que pertence, e do qual é expressão⁵⁹³.

O *real* sustenta nuances? Por outras palavras: a atribuição de realidade a um determinado objeto sustenta variações para além da polaridade do sim e do não, do *ser* e do *não ser*? Sim, pelo menos é isto que Gaston Bachelard aqui afirma de forma inequívoca. Paradoxalmente, a sua *esperança* ainda é a de uma *epistemologia* integradora de toda a ciência, de uma *verdade* científica agregadora, ou seja, totalizante⁵⁹⁴.

É pela presença desta heterogeneidade semântica que o paralelismo do espelho resiste à absolutização. Se o *reflexo* é do sujeito que lê, também o é da *ideia* que o sujeito tem de quem lê, ou da *ideia* que o sujeito tem de Deus, ou da *identificação* de um *outro* seu *semelhante*, o que repercute leituras mais complexas, como o *inexprimível* “S”, o significante laciano⁵⁹⁵, ou a leitura que Gilles Deleuze faz do pensamento espinosista, aproximando a *Ética* à abordagem psicanalítica do *inconsciente*⁵⁹⁶.

⁵⁹³ “(...) as tautologias mostram que certos símbolos devem ser verdadeiros se outros o são. (...) A linguagem não se confina em dizer que isto ou aquilo acontece. A linguagem mostra; nós compreendemos coisas acerca do simbolismo e do Universo, ela espelha-as” (Griffin, 1998: 54).

⁵⁹⁴ Michel Serres faz uma crítica expressiva à tentativa epistemológica de Gaston Bachelard: “(...) Bachelard (...) é o último analista simbólico, o último crítico ‘romântico’. E isto pela razão elementar que ele executou a última variação na escolha possível dos arquétipos de referência. Nele vemos que, terra, fogo, ar e água substituem Apolo ou Édipo, que o arquétipo-elemento substitui o arquétipo-herói; e se Empédocles ou Ofélia aparecem por vezes na sua escrita é de uma forma subordinada: Empédocles é apenas uma espécie de género fogo e Ofélia uma espécie de género aquático. A tipologia engendrada pela história mítica é subordinada à tipologia engendrada pela história natural mítica. (...) Existem pois, duas razões, para que a variação se esgote: em primeiro lugar, porque Bachelard escolhe os seus arquétipos no último mito da última ciência (é pois o último romântico); em segundo lugar, porque reúne numa audaciosa confluência a claridade da forma a libertar e a densidade do conteúdo a compreender (é portanto, o primeiro neoclássico). Deste modo, Bachelard muda de símbolo, mas continua simbolista, segundo a grande tradição do século XIX” (Serres, M.; S/D: 19).

⁵⁹⁵ “S é o significante para o qual todos os outros significantes representam o sujeito: o que quer dizer que, na ausência do significante, todos os outros significantes nada representam, pois nada é representado somente por alguma outra coisa (...). Desta forma, S é inexprimível, mas a sua operação não é inexprimível, porque é aquilo que é produzido sempre que um nome próprio é pronunciado” (Plotnitsky, 2009: 155).

⁵⁹⁶ “Em psicanálise, o inconsciente é o lugar desconhecido pela consciência: uma ‘outra cena’. Na primeira tópica elaborada por Sigmund Freud, trata-se de uma instância ou um sistema (Ics) constituído por conteúdos recalçados que escapam às outras instâncias, o pré-consciente e o consciente (Pcs-Cs). Na segunda tópica, deixa de ser uma instância, passando a servir para qualificar o id e, em grande parte, o ego e o superego. (...) Com Freud (...) o inconsciente deixou de ser uma ‘supraconsciência’ ou um ‘subconsciente’, situado acima ou além da consciência, e tornou-se realmente uma instância a que a consciência já não tem acesso, mas que se revela através do sonho, dos lapsos, dos jogos de palavras, dos atos falhados, etc. O inconsciente, segundo Freud, tem a particularidade de ser ao mesmo tempo interior ao sujeito (e à sua consciência) e exterior a qualquer forma de domínio pelo pensamento” (Roudinesco & Plon; 2000: 379, 380). Espinosa tinha disto alguma noção já que, no seu *Tratado sobre a reforma do entendimento* afirma, em relação aos processos da imaginação que: “(...) sabemos que as operações, pelas quais se produzem as imaginações, se efetuam segundo outras leis, inteiramente diferentes das leis do entendimento, e que, na imaginação, a alma se comporta de maneira passiva” (Espinosa, 1971: 80).

A nossa utilização do *espelho* como signo caracterizador em Espinosa acompanha o sentido que Jacques Lacan lhe dá na descrição do “estado do espelho”. Este é o *lugar* onde ocorre uma

“(...) operação ontológica pela qual o ser humano é produzido por intermédio da identificação com o seu semelhante” (Roudinesco, 2003: 29).

Os dois momentos que definem esta *transformação* já tinham sido identificados por Sigmund Freud (1856-1939) como sendo a passagem do *narcisismo primário* para o *narcisismo secundário*⁵⁹⁷. Este acontecimento ocorre num indivíduo, uma criança com poucos meses de vida, que, ao se aperceber da existência de *objetos exteriores*, descobre não ser o *objeto de amor exclusivo*. Ou seja, a identificação do *si* no *outro* que lhe é semelhante proporciona ao indivíduo adquirir *consciência da sua condição*.

Na *Ética* de Espinosa a narcose de Narciso é acautelada, não sob a forma de um aviso, descrevendo os seus perigos, mas afirmando a plenitude do seu alcance, seguindo até ao limite das consequências desta narcose.

O *modo axiomático* de apresentar as *afeções humanas* reconhece no *amor* a profundidade da natureza deste efeito narcísico, considerando-o plural, *comum* no sentido de *comunitário*, criando a exterioridade ao sujeito.

A quarta definição das *Afeções* define-o da seguinte forma:

“O amor (*amor*) é a alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior” (Espinosa, 1992: 334).

Tal como o sujeito cartesiano⁵⁹⁸, também o *sujeito-leitor* em Espinosa se torna presente na mediação da linguagem, ou seja, através do sentido de

⁵⁹⁷ “Embora a posição de Freud tenha mudado várias vezes depois da publicação em 1914 do seu famoso artigo ‘Introdução ao narcisismo’, podemos dar uma definição mais ou menos firme da distinção que ele fez entre narcisismo primário e secundário. O narcisismo primário é um primeiro estado, anterior à constituição do ego, e, por isso, auto-erótico, pelo qual a criança vê a sua própria pessoa como objeto de amor exclusivo – um estado que precede a sua habilidade de se virar para objetos exteriores. Daqui se segue a constituição do ego ideal. O narcisismo secundário resulta da transferência para o ego do investimento em objetos no mundo exterior. Ambos os narcisismos parecem ser uma defesa contra impulsos agressivos” (Roudinesco, 2003: 29).

⁵⁹⁸ A. Marques propõe a leitura das consequências de um Descartes sempre mediado pela linguagem. Descortina, desta forma, que o solipsismo cartesiano pode ter um *volte face* sem nenhuma alteração dos argumentos iniciais. Se o sujeito cartesiano somente acede ao conhecimento de si mesmo na terceira pessoa, ele não pode nunca assegurar que a existência individual do “eu” é o garante inicial de todo o sistema. Será, por outro lado, o “ele” que se torna conhecido e não o “eu”. Portanto: *o que pensa conhece o outro e não a si mesmo*: “(...) se é certo que Descartes defende um

*comunidade*⁵⁹⁹. Espinosa refere-se a “nós” para apresentar a sua proposta, por exemplo: “a *nossa* salvação (...) a *nossa* felicidade ou liberdade (...) a *nossa* Alma” (Espinosa, 1992: 475), mas a demonstração é do autor do texto: “*Pensei* que valia a pena (...) a que *eu* chamei (...) *eu* disse ser (...) embora *eu* tivesse demonstrado (...)” (*Ibidem*). O Narciso da *Ética* de Espinosa, podemos então concluir, sabe que *já está* dentro da *arena social*: quando *ele próprio se vira* para si mesmo já não é *um* mas *vários*, quando o autor da *Ética* se reconhece individual, é-o já na plataforma única da *realidade da razão*, num discurso que se pressupõe imediato, assente na *plataforma absolutamente legislada*⁶⁰⁰.

Espinosa, tal como Descartes antes dele, encena um diálogo de reciprocidades com o seu leitor⁶⁰¹, no entanto, agora observando, não aquilo que o meio escrito pela sua natureza já pressupõe controlado, as *ideias*, mas, aquilo que nele não pode ser controlado, as *afeções*.

O *amor de Deus*, que Espinosa refere no final da *Ética*, é um *amor* que só se resolve na semântica do seu significado⁶⁰², tal é o poder deste signo, tal é a sua *força semântica* (ou seja, a sua *plasticidade*).

privilégio epistemológico do sujeito relativamente ao que ocorre na sua mente ou relativamente às suas experiências internas imediatas, nada nos diz que esse conhecimento não seja sempre mediado linguisticamente. A imagem (talvez mais solipsista do que simplesmente introspeccionista) de um sujeito que exclusivamente pode descrever os seus estados mentais, corresponderá à verdadeira imagem do cogito cartesiano? O que este na verdade realiza é uma operação de auto-conhecimento a partir da perspectiva da 3ª pessoa: nada do que em mim ocorre se apresenta à consciência, a não ser porque é pensável e descritível precisamente dessa perspectiva” (Marques, 2003: 23, 24). Esta ideia repercute a origem social do sujeito lacaniano, certamente herdada de Marx, mas que Lacan identifica, não pelo *social em absoluto*, mas por uma luta entre o *social* (ou seja o *simbólico*), o *imaginário*, e o *real*, no *nó borromenao* como à frente descreveremos.

⁵⁹⁹ Este sentido de comunidade é de tal forma importante para Espinosa que este afirma perentoriamente, no seu *Tratado sobre a reforma do entendimento*, a sua intenção de criar comunidade, do seu alcance político: “(...) pertence à minha felicidade que muitos outros e eu compreendam o mesmo para que o seu entendimento e o seu desejo concordem com o meu entendimento e o meu desejo. Para que isso se faça é necessário compreender da Natureza tanto quanto baste para adquirir uma tal natureza; depois formar uma sociedade tal como se deve desejar a fim de que o maior número possível a alcance fácil e seguramente” (Espinosa, 1971: 28, 29).

⁶⁰⁰ A propósito desta natureza dialógica da *Ética* de Espinosa, é interessante referir que David Lachterman encontra precisamente esta natureza nos Elementos de Euclides, onde: “(...) nos é requerido situar o desdobramento de qualquer prova num diálogo e não no solitário monólogo de um *ego cogitans*” (Lachterman, 1989: 115).

⁶⁰¹ Afirma René Descartes (1596-1650) na sua pequena mas fundamental obra *Discurso do Método*: “Nunca o meu projeto foi mais além do que procurar reformar os meus próprios pensamentos e construir em fundamento que é todo meu. A minha obra agradou-me bastante e por isso vos dou aqui o modelo; mas nem assim a alguém quero aconselhar que a imite. Aqueles a quem Deus melhor favoreceu com suas graças terão, porventura, designios mais elevados; mas receio bem que o meu já seja ousado de mais para muitos. A simples resolução de se desfazer de todas as opiniões anteriormente recebidas na sua crença não é exemplo que qualquer um possa seguir” (Descartes, 1986: 62).

⁶⁰² O *amor* é aqui um signo que necessita da experiência para lhe ser atribuído sentido, ele determina-se fora da *Ética*, a sua definição depende da sua semântica, tal como a Lei de Buridan o determina: “(...) a referência a uma expressão *E* deve ser especificada de alguma forma que não envolva primeiro a determinação da verdade onde a proposição *E* ocorre” (Coffa, 1983: 8). No entanto, aqui não existe um “atomismo semântico” (*Ibidem*: 10), ou seja, uma relação inquestionável com o real, pois a *Ética é realidade*, ela pertence à unicidade da *plataforma da racionalidade absoluta*. É por isso que a sua leitura exige uma *derivação semântica* que depende do conhecimento *imediato* do *corpo do leitor*. Tal como referimos anteriormente na metodologia em relação à natureza empírica de uma das definições de *conceito* em Kant, descortinada por Alberto Coffa, aqui também podemos considerar o amor como uma afeição que: até o termos não

A *presença* deste amor é inevitável, mas também o é a sua *ausência*. É por isso que este *amor* – que se presta a ser um forte candidato a signo fundamental da *Ética* – somente é passível de identificação *em si mesmo*. Sem a sua *presença imediata pelo corpo* ele nada significa. *O corpo tem que saber*. E, conhecendo-o, ou seja, *experienciando* este amor, o corpo não pode submetê-lo a uma análise direta, somente pode *observar* (sentir) os seus efeitos, somente se pode a ele submeter. Em Espinosa, ainda que o *ver* seja fundamental, o *sentir das afeições* tem a ambição de alcançar um sentido maior de realidade.

Talvez Jacques Lacan tenha observado um amor semelhante quando referiu que o olhar de um bebé perante o espelho está atento a algo que considera exterior a ele próprio, não se identificando ainda com o seu próprio corpo⁶⁰³.

Lacan constitui o terceiro ponto de um triângulo: *olha* para o bebé que *olha* para o espelho, *nós olhamos* para os três, surge-nos de novo o clássico problema do *terceiro homem*, agora com uma roupagem psicanalítica⁶⁰⁴.

Esta origem do sujeito, tal como já por nós identificado em Michel Serres, provém da *derivação*: da interminável iteração do sujeito que se desdobra em múltiplas instâncias de si mesmo⁶⁰⁵.

podemos dele ter sequer um indício, e, depois de o termos experienciado, não podemos abdicar da sua *presença*, de tão importante que é para a constituição da alteridade na realidade social na *Ética*.

⁶⁰³ Jacques Lacan decifra na origem da “experiência do eu”, que é, “em primeiro lugar num outro, mais avançado, mais perfeito que ele que o sujeito se vê. Em primeiro lugar, ele vê a sua própria imagem no espelho numa época em que é capaz de a aperceber como um todo, ao passo que ele próprio não se sente como tal, pelo contrário, vive no caos originário de todas as funções motoras e afetivas que é o dos primeiros seis meses de vida” (Lacan, 1987: 73).

⁶⁰⁴ Michel Foucault, no seminal artigo de 1983, denominado “A escrita de si”, na leitura que faz das cartas trocadas entre Séneca (pensador e filósofo romano do início da era cristã) e Lucílio (personalidade romana não identificada com absoluta certeza pelas investigações históricas), destriça esta equação tripartida de um locutor, do seu receptor, e do reenvio a si mesmo, através de um terceiro que é o sujeito que lê – *aqui e agora* –, que, em primeira instância seria o próprio Séneca. Assim, o seu receptor primeiro é “(...) Marulo, cujo filho tinha morrido algum tempo antes” (Foucault, 1992: 147), cuja cópia é agora enviada a Lucílio de forma a lhe oferecer “(...) as armas ‘lógicas’ com as quais lutar contra o desgosto” (*Ibidem*). Conclui então Foucault: “(...) graças ao que para um é leitura e para outro escrita, Lucílio e Séneca verão assim reforçada a sua preparação para o caso em que lhes sucedesse coisa semelhante. A *consolatio* que deve auxiliar e corrigir Marulo é, ao mesmo tempo, uma *praemeditatio* útil para Lucílio e Séneca. A escrita que ajuda o destinatário, arma o escritor – e eventualmente os terceiros que a leiam” (*Ibidem*: 148).

⁶⁰⁵ O problema filosófico do “terceiro homem” já foi por nós referido no subcapítulo “A verdade como conformidade”, citando Michel Serres (1995: 107). Também em Jacques Lacan este “terceiro homem” surge de forma *iterada*. Como já referimos em nota anterior, ele considera o “estado do espelho” como uma “operação ontológica pela qual o ser humano é feito por intermédio da identificação com o seu semelhante (...) [onde] a estrutura narcísica do *ego* é construída através da imagem do seu *duplo* como seu elemento central. Quando o sujeito reconhece o *outro* na forma de uma relação conflituosa, ele chega à socialização. Quando, pelo contrário, ele regride para o primeiro narcisismo, ele perde-se numa mortal imagem maternal” (Roudinesco, 2003: 29, 30). A imagem especular do *duplo* aparece apenas num segundo momento e despoleta essa multiplicação dos “eus”, do *espelho contra espelho*. Para Lacan: “o mundo especular, no qual a identidade primordial do *ego* é expressa, não contém alteridade ou *outridade*. (...) [no entanto, é na] fase do espelho, ocorrendo entre o sexto e o oitavo mês de vida (...) que a criança antecipa o controlo da unidade do seu corpo pela identificação com a imagem de um seu semelhante e pela percepção da sua própria imagem no espelho.” (*Ibidem*) Este triângulo, como é evidente, também aqui, se desdobrará na construção do *sujeito lacaniano*, sendo a *unicidade*, sob o ponto de vista da ontologia psicanalítica, uma característica patológica, ou seja, problemática, e o desdobramento identitário, um acontecimento obrigatório para a origem profilática do sujeito individual. Constitui-se desta forma a

Ao identificar a ontologia do sujeito a partir de um *objeto técnico desmaterializado*, assumindo o espelho como mediador dum processo que é, desde logo, *descrito*, ou seja, tornado presente *através* da linguagem⁶⁰⁶, Lacan descobre a forte relação psicossocial que existe entre *objeto* e *sujeito* no fenómeno de reconhecimento especular, entre a *demanda* e a *necessidade*⁶⁰⁷, entre os domínios psicológico e social, entre o *desejo* e a *lei*⁶⁰⁸, entre a ciência *política* e a patologia *clínica*, entre história política e narrativa pessoal, enfim, entre ciência e poética⁶⁰⁹, ou, ainda, as determinações que na sociedade implicam a definição de humanidade⁶¹⁰.

É por isso que este *espelho*, que Lacan refere, embora possuindo materialidade, deixa de ser *necessariamente real*⁶¹¹: a ação do *simbólico* sobre o *sujeito* entrelaça-se com a ação do *real* sobre o *imaginário*, e de novo do *simbólico* sobre os outros dois, o *real* e o *imaginário*.

Neste sentido, não é certo que a própria *materialidade* seja *realidade*, nem que o *imaginário* seja menos *real* que o *simbólico*, ou que a *realidade* seja menos

ontologia lacaniana do sujeito ao se "(...) abrir uma lacuna que aliena o sujeito de seu/sua própria imagem, mas é uma lacuna necessária, não obstante, porque fornece uma base que, afirma Lacan, permite a operação da relação simbólica" (Glowinski *et. al.*, 2001: 122,123).

⁶⁰⁶ Para Lacan: "(...) com palavras as representações passam a existir na medida em que a linguagem dá existência ao que não existe fora do pensamento. Fabulação (normal ou não), mitomania, sonhos, ilusões e a capacidade de ficção criativa, todos procedem a partir daí" (Soler, 2003: 95).

⁶⁰⁷ Jacques Lacan "(...) diferenciou desejo e *necessidade*, mais do que fizera Freud. Através da ideia hegeliana de reconhecimento, Lacan introduziu, entre 1953 e 1957, um terceiro termo, ao qual deu o nome de *demanda*. Esta é endereçada ao outro e, aparentemente, incide sobre um objeto. Mas esse objeto não é essencial, porquanto a demanda é *demanda* de amor. Por outras palavras, na terminologia lacaniana, a necessidade, de natureza biológica, satisfaz-se com um objeto real (o alimento), ao passo que o desejo (*Begierde* inconsciente) nasce da distância entre a *demanda* e a necessidade. Incide numa fantasia, isto é, num outro imaginário. Portanto, o desejo do desejo do outro, na medida em que busca ser reconhecido por ele em caráter absoluto, à custa de uma luta de morte, que Lacan identifica com a famosa dialética hegeliana do senhor e do escravo" (Roudinesco & Plon; 2000: 161).

⁶⁰⁸ "(...) o desejo mantém-se uma noção mítica que conterà todas as tensões e contradições; tal como Breton, e tal como Freud, Lacan sonhou com uma libido essencial e fundacional que seria idêntica à substância da natureza" (Rabaté, 2003: 21).

⁶⁰⁹ "O psicanalista é chamado a ser um poeta - ou, como Jacques Lacan, ocasionalmente, o expressou, para ser um poema. Ao mesmo tempo, o trabalho analítico purifica 'cientificamente' o assunto. Lacan mantinha ambas as opiniões, e não estava sozinho no movimento analítico ao querer fazer a ponte entre elas. Tais temas estiveram presentes desde o início da psicanálise. Freud apresentou reivindicações de ambos os lados dessa divisão; por um lado, descreveu como as palavras têm um poder mágico, e, por outro, sugeriu que a psicanálise pode ser formalizada como uma ciência" (Burgoyne, 2003: 69).

⁶¹⁰ "(...) Lacan convida-nos a participar numa visão genuinamente trágica do homem - uma visão derivada de uma estética barroca, a partir das visões de Auschwitz feitas por Theodor Adorno e Max Horkheimer, e numa conceção do tempo influenciada por Heidegger. Ele transforma a psicanálise numa escola para ouvir as paixões da alma, o mal-estar da civilização, a única escola capaz de neutralizar os ideais filantrópicos, mas enganosas de terapias da felicidade, que reivindicam tratar o ego e cultivar o narcisismo, enquanto realmente escondem a desintegração da identidade interior" (Roudinesco, 2003: 33).

⁶¹¹ "O *Real* no sentido de Lacan, pode realmente ser visto como (...) materialidade (ao invés de realidade). Pode ser melhor compreendido como uma certa alteridade radical inacessível a uma configuração metafísica, opositiva ou outra, em particular como alguma coisa que possua algum atributo (talvez até o atributo da existência em qualquer forma que é ou será acessível para nós) independentemente do nosso envolvimento com ele" (Plotnitsky, 2009: 157). É por isso que "No contexto do pensamento de Lacan, a ideia de um estado do espelho nada tem a ver com um estado ou fase reais no sentido freudiano dos termos, nem com um espelho verdadeiro. Este estado torna-se aqui numa operação ontológica pela qual o ser humano é *produzido* por intermédio da identificação com o seu semelhante" (Roudinesco, 2003: 29).

imaginária do que o *simbólico*. Podemos mesmo dizer que não é certo que o *simbólico* seja mais *real* que o *imaginário*, já que o *real* para Lacan contém uma “alteridade radical” que evita qualquer forma de totalização:

“O *Real*, no sentido de Lacan, pode realmente ser visto como esta *materialidade* [ao invés de *realidade*]. (...) Pode ser melhor compreendido como uma certa alteridade radical, inacessível a uma configuração metafísica, opositiva ou outra, em particular como alguma coisa que possua algum atributo (talvez até o atributo da existência em qualquer forma que é ou será acessível para nós) independentemente do nosso envolvimento com ela” (Plotnitsky, 2009: 157).

O composto destes três aspetos do sujeito lacaniano – o *imaginário*, o *simbólico* e o *real* – é apresentado sob a forma de uma metáfora topológica (inspirada nas áreas matemáticas da *topologia* e da *teoria dos nós*). O “nó borromeano”⁶¹² é, em Lacan, a metáfora formal da relação de absoluta implicação desses três termos na construção do *sujeito*, mas também de qualquer *palavra*:

“As formulações que [Lacan] observa, de modo a construir uma solução para o seu problema, são as da matemática - uma palavra, diz ele, ‘não é um sinal, mas um nó de significação’” (Burgoyne, 2003: 76).

A estrutura do *nó borromeano*, é inspirada no brasão de uma histórica família da nobreza renascentista da cidade italiana de Milão. O nó que aparece nesse brasão é constituído por três lacetes dispostos de tal maneira que, se um deles for cortado ou aberto, todos os três se separam, representando a aliança entre os três ramos da família⁶¹³.

⁶¹² “O *nó Borromeano* fornece uma ilustração do que Lacan estava a tentar alcançar com uma ‘clínica matemática’. Este nó é composto por três ‘laços de uma corda’: dois desses laços estão soltos enquanto o terceiro está atado. Assim, quando um laço se desfaz, desfazem-se os três. Primeiramente isto habilita Lacan a ilustrar a solidariedade dos três registos, isto é, o *imaginário*, o *real*, e o *simbólico*, no nó que define o sujeito humano. Mas no ano de seu seminário sobre Joyce, que é quando a questão da estrutura do escritor surge, Lacan elabora um nó com três laços desatados que entrariam em colapso a menos que um quarto anel os juntasse a todos. Lacan identifica esse quarto anel como o *sintoma* - escrito *sinthome* - no caso de Joyce. Assim, a psicose de Joyce não se manifesta porque a sua escrita agiu como um substituto que une os três registos, apesar da óbvia falta da função paterna em Joyce. Pode-se, portanto, generalizar a questão do real no sintoma como sendo equivalente ao *Pai*, como *versão de pai* (ou inverter os elementos do trocadilho, *père-version*), que mantém os nós unidos. Pode agora ser possível diferenciar entre os tipos e delinear uma prática clínica” (Glowinski *et. al.*, 2001: 112, 113).

⁶¹³ “Desde 1950, juntamente com o amigo George T. Guibault, Lacan vinha desenvolvendo exercícios topológicos, que se assemelhavam a jogos com números e às periodicidades que Sigmund Freud e Wilhelm Fliess faziam no chamado período de auto-análise. Essa atividade lúdica consistia em atar pedaços de guta indefinidamente, em encher boias de criança, em entrançar e em recortar, em sumar, em transcrever uma doutrina em figuras topológicas. Assim, a banda de Moebius, sem avesso nem direito, forneceu a imagem do sujeito do inconsciente, assim como o toro ou a câmara de ar designavam um buraco ou uma abertura, isto é, um ‘lugar constitutivo, que, no entanto, não existe’.

Em Lacan o *simbólico* parece imperar sobre o *real* e sobre o *imaginário* porque é a partir dele que se jogam as forças do *desejo* na arena social. Esta é a leitura que J. Valente reconhece ter sido feita por Louis Pierre Althusser (1918-1990), imbuído de valores neomarxistas, mas não necessariamente por Jacques Lacan⁶¹⁴.

Para Lacan, embora a possível *cura* se dê *através* do simbólico, a relação entre os três termos constituintes do sujeito é, na dinâmica do *desejo*, de reciprocidade, e, por isso, de hierarquia incerta.

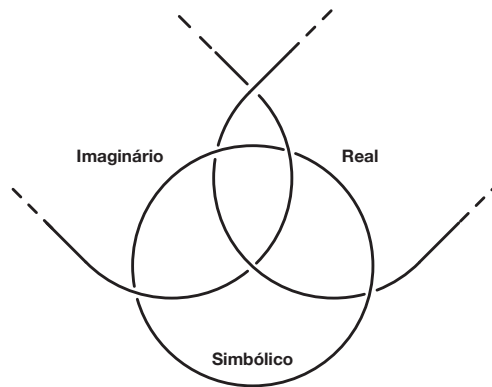


Imagem 1: Reinterpretação do nó borromeano, considerando o *Simbólico* como delimitado, ou seja, passível de definição absoluta, representando, quer o *Imaginário*, quer o *Real*, como abertos (não limitados).

Podemos identificar o *ponto cego do Espelho* como o objeto da derivação do “nó borromeano” em Lacan. A alternância incessante do *real*, do *imaginário* e do *simbólico* no “nó borromeano” providencia existência ao *sujeito individual lacaniano* através de uma diferenciação operativa, mesmo que a proposta lacaniana esteja, como está, mergulhada no *interior da unicidade da linguagem*.

Durante 25 anos, estas figuras tiveram tão somente uma função ilustrativa na doutrina lacaniana, e foi a 9 de Fevereiro de 1972 que surgiu pela primeira vez no discurso lacaniano a expressão nó borromeano, que remetia para a história da ilustre família Borromeu. As armas desta dinastia milanese, com efeito, compunham-se de três anéis em forma de trevo, simbolizando uma tripla aliança. Se um dos anéis se retirasse, os outros dois ficariam soltos, e cada um remetia para o poder de um dos três ramos da família” (Roudinesco & Plon; 2000: 532).

⁶¹⁴ “(...) dois postulados básicos de Lacan parecem pertinentes: por um lado, os registos (*Imaginário*, *Simbólico*, *Real*) estão irremediavelmente entrelaçados; em segundo lugar, o *Simbólico* goza de uma primazia, que contém, com efeito, os outros dois. Tomados em conjunto, estes princípios proporcionam uma gama de possibilidades construtivas. Por exemplo, podem ser considerados os registos de forma a se alinharem com modalidades lógicas distintas: o *Imaginário* com uma lógica de identidade, o *Real* com uma lógica de contingência radical, e o *Simbólico* com uma lógica de relação diferencial que não só articula os outros dois, mas, e em primeiro lugar, potencializa-os. Outra opção seria ver a promulgação do *Imaginário* social como uma luta, um *agon* de iniciação e rivalidade, pressupondo a *lei Simbólica* em toda a sua articulação hierárquica das diferenças, permanecendo, ainda assim, irreduzível a essa lei, capaz até mesmo de ter algum impacto sobre as suas operações. Em vez disso, Althusser trata o *Imaginário*, não como simplesmente inscrito dentro, mas subsumido pelo *Simbólico*, considerando-o como uma espécie de subsidiário integral” (Valente, 2003: 166).

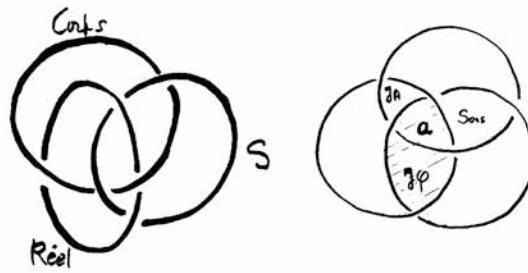


Imagem 2: dois desenhos feitos à mão por Jacques Lacan, interpretando um esquema do *nó borromeano*, situando o *corpo*, o *real*, e o *simbólico*, na interpretação da direita. Na outra, através dos símbolos da sua enigmática gramática, identificados nas interseções dos elos do nó borromeano, aparecem a representação do *objeto pequeno a*, do *sentido*, do *imaginário*, e da *identidade*. Estes desenhos são apresentados em (Soler, 2003: 93).

É por outra forma de apresentar um labirinto que Jacques Lacan resolve todas as possibilidades que a *Ética* de Espinosa pôde contemplar. Ou seja, o *nó borromeano* abarca todas as possibilidades do sujeito situado na *plataforma racional*.

Onde Espinosa une a dualidade cartesiana, ou seja, *une mente e matéria*, Lacan *entrelaça* três aspetos do sujeito herdado da cultura das luzes: o *real*, o *simbólico* e o *imaginário* são os três aspetos que repercutem a *unidade*, o *sentido* e o *real*⁶¹⁵ (do sujeito lacaniano), abrindo, através da linguagem, espaço à análise da representação do *irracional aparente*.

Lacan abriu espaço ao contraditório, ao inconsistente, ao desconexo, ao incoerente, ou mesmo ao *grito primordial* e à dor⁶¹⁶, alargando a sua análise psicanalítica ao espectro expressivo da linguagem que repercute a presença do inconsciente, mas também ao espaço sociopsicológico e *sóciofisiológico* do indivíduo.

A presença do *corpo do sujeito* na linguagem, – à qual Espinosa já abordara alongadamente como *elo de ligação*, ou seja, como um dos *extremos* de uma

⁶¹⁵ “(...) a estrutura peculiar do *nó borromeano* (...) levou [Lacan] a produzir diagnósticos totalmente desconhecidos até aí. Esses diagnósticos não se baseavam apenas nas três categorias do *imaginário*, do *simbólico* e do *real*, que ele já tinha à sua disposição, mas também dependiam crucialmente dos três modos de *jouissance*: o *jouissance* da carta como *Um*, o *jouissance* na cadeia de sentido, e o *jouissance* que pode dizer-se como sendo o *Real*, porque existe como uma subtração das duas anteriores” (Soler, 2003: 94).

⁶¹⁶ “Enquanto que, para Freud, o sofrimento retoma as formas que lhe são dadas pela estrutura do inconsciente, para Lacan, é-lhe dada forma pelas texturas da linguagem. A linguagem é necessária para dar ao sofrimento, não só a sua formulação, mas a sua expressão” (Burgoyne, 2003: 81, 82). Apesar de tudo, a expressão não tem que ser expressão linguística. O *segundo Wittgenstein* tinha o entendimento de que a expressão de dor falada provinha da expressão do grito de dor: “Wittgenstein sugere que existem expressões naturais que subjazem a expressão linguística que posteriormente se substituem àquelas. Por exemplo, a expressão ‘Dói-me esta mão’ substitui a expressão natural do grito da criança que ainda não domina os jogos de linguagem que exprimem dor” (Marques, 2003: 174).

ligação *entre corpos*⁶¹⁷ – é aqui fornecida, inicialmente, pela presença do *simbólico*, a presença do social na linguagem, que, por sua vez, repercute o *princípio de realidade* que lhe está subjacente oriundo do *estádio do espelho*⁶¹⁸.

Este *princípio de realidade* influencia de forma determinante o *imaginário*, que é a fronteira entre o indivíduo fisiológico e o indivíduo social⁶¹⁹, num corpo agora acedido pela linguagem: um corpo *falado*, e por isso um corpo *medido*, um corpo *discretizado*, *dividido em partes* pela linguagem⁶²⁰.

Talvez Jacques Lacan tenha entendido a abrangência do *sujeito cartesiano* – o qual Bruno Latour denomina por *espírito-dentro-de-um-frasco*⁶²¹ – de forma mais generalizada – o que não quer dizer mais *verdadeira* – do que o ponto de vista da antropologia da ciência (do próprio Latour), descobrindo-se aqui uma inesperada versatilidade da visão estruturalista.

Se Latour identifica *o medo da realidade* como o sintoma deste espírito “extirpado do seu corpo”, que é a herança de Descartes⁶²², Lacan identifica o

⁶¹⁷ Em Espinosa, “(...) é entre os corpos que o inconsciente está presente, simultaneamente separando-os e ligando-os, Freud percebeu este facto ao nível da nossa vida amorosa e de grupo, mas não chegou às suas consequências plenas. É por isso que, quando Lacan tirou as consequências adequadas, pode-se dizer que ele extraiu a verdade dita pelo próprio Freud. E, no entanto, a inversão de perspectiva, que ele introduziu na conceção do sintoma, era tão completa que ele foi muito para além de Freud” (Soler, 2003: 89).

⁶¹⁸ “A noção de corpo, quando aparece nos textos e ensinamentos de Lacan, não é a do corpo biológico, referindo-se ao substrato orgânico e ao organismo vivo. A contribuição de Lacan sobre este assunto é, ao invés, situada ao nível do corpo humano como realidade psíquica que é construída e constituída, e que é uma função da capacidade do homem em reconhecer a sua própria mortalidade e o seu ser sujeito à morte.

De acordo com Lacan, o organismo vivo por si não é suficiente para a construção de um corpo. Uma pessoa não nasce com um corpo como tal, o corpo não é uma realidade pré-estabelecida. A realidade do corpo pode sim ser caracterizada como *hors corps* [fora do corpo], porque o corpo é alheio ao sujeito e alienado do sujeito. Esta proposição geral pode ser considerada como um princípio orientador de toda a obra de Lacan. Estritamente falando, a noção de que o corpo não pode ser considerado como um conceito lacaniano, mas que as referências regulares ao corpo configuram determinados desenvolvimentos no pensamento de Lacan acerca da constituição do sujeito” (Glowinski *et. al.*, 2001: 33).

⁶¹⁹ “Um *jouissance* que permanece alheio a qualquer forma de simbolização, que em nada atinge o inconsciente, mas pode assombrar a forma imaginária do corpo, é o que podemos chamar de Real” (Soler, 2003: 93).

⁶²⁰ “No seu artigo de 1970 ‘Radiophonie’, Lacan fala em comprimento do corpo como realidade falada. O simbólico é apresentado como o primeiro corpo, fazendo do organismo um corpo, um suporte para o ser. O primeiro corpo produz o segundo, incorporando-se no mesmo. Isto significa que, para Lacan, a linguagem apreende o organismo e afeta-o. Os efeitos dessa incorporação são: o sujeito dividido pela língua, e o corpo falado; ou, então, um sujeito desconectado do seu corpo. Neste sentido, o organismo, o qual é aqui considerado como uma unidade, é cortado pela língua como o corpo do(s) significante(s) (...). De facto, na leitura de Lacan, a imagem do corpo é o princípio de qualquer unidade percebida nos objetos. Esta unidade ou a totalidade é percebida a partir do exterior e de forma antecipada, o que significa que é externa e, portanto, alheia ao sujeito, e que o ideal de unidade total, que atesta as dinâmicas humanas fundamentais de domínio, é na verdade inatingível; pode ser antecipado, mas nunca realizado.

Assim, a imagem ou melhor, a *Gestalt* apresenta alguma forma de domínio, mas esse domínio é ilusório. Além disso, a identificação com a *Gestalt* instala uma alienação radical: o sujeito não tem acesso direto ao corpo; o seu único acesso é através da imagem do outro (idealizado)” (Glowinski *et. al.*, 2001: 36, 37).

⁶²¹ “Para Descartes, a única maneira de o seu *espírito-dentro-de-um-frasco* poder restaurar uma relação razoavelmente segura com o mundo exterior passava por Deus” (Latour, 2001: 11).

⁶²² “Como se chega a uma situação em que achamos normal entendermos colocar essa questão singular entre todos: ‘Acredita na realidade?’. Colocar uma tal questão supõe que nos afastámos da realidade a tal ponto que o medo de a perder completamente se torna concebível – esse medo, ele mesmo, advém de uma história que dever-se-á poder esquiçar. (...) Descartes, ele mesmo, se colocou a questão de como um espírito isolado poderia estar *absolutamente* certo – oposto aqui ao ‘relativo’ – do que seria em relação a um mundo exterior. (...) A absoluta certeza é o género de

próprio *sintoma* como uma espécie de mensagem *marcada* no corpo pelo social⁶²³. Ou seja, o *sintoma* é, para Lacan uma marca enigmática, um *logogrifo*, um enigma figurado que contém em si mesmo uma espécie de força, uma necessidade a colmatar⁶²⁴, onde o *medo da realidade* pode ser incluído mas não é, necessariamente, a última palavra.

Se a realidade que Bruno Latour propõem é uma realidade sempre *localizada*, contingente, portanto, em construção e em comunidade, no *tempo histórico*⁶²⁵, a realidade, para Lacan, é localizada no *corpo* falante, e a sua presença é um mistério⁶²⁶, ou seja, é um *sintoma*. Se a primeira se define na *comunidade* dos homens, a segunda define-se na *identidade* do sujeito nascido na linguagem, ou seja, no social⁶²⁷.

Ambas as propostas de realidade – de Latour e de Lacan – têm diferentes razões para as suas diferentes formas de operar. No entanto, ambas necessitam de se confrontar com a natureza da *plataforma da razão*: esta é o garante da inteligibilidade e da possibilidade de um real sem equívocos. Por isso, por mais

extravagância neurótica que só um espírito extirpado do seu corpo por uma voz cirúrgica se esforçaria, a todo o preço, em a recuperar depois de perder tudo o resto.

Como um coração que acaba de ser extirpado do seu corpo a uma jovem mulher morta num acidente e que deverá ser rapidamente transplantado para o peito de uma outra pessoa a vários milhares de quilómetros de distância do sítio onde se encontra, o espírito de Descartes necessita de um meio artificial para se manter vivo. Só uma mente nesta situação extremamente singular – observando um mundo a partir do seu próprio interior, vinculado ao exterior somente pela frágil conexão do olhar – será sujeito ao medo permanente de perder a realidade (...)" (Latour, 2001: 10, 11).

⁶²³ "(...) quando [Lacan] (...) definiu o inconsciente como discurso, que havia sido sugerido pela técnica da cura pela fala, ele tratou o sintoma como uma espécie de mensagem, uma cifra codificada por um discurso engasgado contendo um núcleo de verdade" (Soler, 2003: 86).

⁶²⁴ "Lacan chegou ao ponto em que recuperou a primeira – bem como a última – das teses de Freud sobre o sintoma: o sintoma é um modo de satisfação.

Pode ser decifrado como uma mensagem, mas não é somente uma maneira de falar, também é, e acima de tudo, uma forma de *jouissance*. A chave do seu *rébus* [*logogrifo*] é sempre a necessidade que é secretamente satisfeita. (...) O primeiro passo enfatiza as implicações linguísticas da técnica de decifrar e produzir a famosa tese de um inconsciente estruturado como uma linguagem. O segundo passo, que é menos visível, destacou outro aspeto: a linguagem do sintoma é, por assim dizer, encarnada, incorporada; organiza e regula a *jouissance*" (Soler, 2003: 87).

⁶²⁵ Diz Bruno Latour em relação à realidade: "(...) nós estamos relativamente seguros sobre a realidade da maior parte das coisas com as quais nós estamos envolvidos nas nossas práticas de laboratório" (2001: 10). Esta ideia de *realidade do campo* não é muito diferente do que já dizia Robert Blanché acerca da lógica (e que nós citámos em nota anterior), de que o fazer é o único meio de saber o futuro (Blanché, 1983: 143). Que, por sua vez, não é muito diferente da afirmação, também aí referida, de Friedrich Nietzsche de que: "A nossa salvação assenta, não em conhecer, mas em criar!" (Friedrich Nietzsche *cit. em* Lachterman, 1989: XII), trazendo à tona a inevitável consideração de Giambattista Vico (1668-1744), que definia o Homem como "o Deus dos artifícios" (Lachterman, 1989: 71). No entanto Latour salvaguarda-se precisamente com uma metáfora psicanalítica: "(...) 'factiche' é uma combinação das palavras 'facto' e 'fetiche', nas quais o trabalho de fabricação foi totalizado duas vezes, anulando os efeitos combinados da crença e do saber." (Latour, 2001: 23), e com a necessidade do sujeito histórico: "Quando dizemos que não há mundo exterior, isso não significa que neguemos a sua existência, mas, ao contrário, que nós recusamos a conceder-lhe o tipo de existência, a-histórica, isolada, inumana, fria, objetiva, que lhe foi conferida com o único objetivo de controlar as massas" (*ib.*: 22).

⁶²⁶ "O real, di-lo-ei, é o mistério do corpo falante, o mistério do inconsciente" (Jacques Lacan *cit. em* Soler, 2003: 87).

⁶²⁷ "O que importava mais do que qualquer outra coisa para Lacan, considerando-se a natureza específica da práxis psicanalítica, era o estabelecimento de uma ciência do sujeito - não o sujeito autónomo da consciência, mas o sujeito efémero do inconsciente" (Nobus, 2003: 62). De tal modo que "Lacan recusa moralizar a personalidade, apenas quer refletir acerca do que significa quando se diz que tal-e-tal tem 'personalidade' (...) o termo sugere uma autonomia moral ou o sentido de que uma pessoa pode fazer promessas que sustentará" (Rabaté, 2003: 14).

que a *certeza* não seja uma necessidade⁶²⁸, nem que a *equivocidade* não seja um impedimento absoluto⁶²⁹, ambas as propostas encontram, inevitavelmente, a dificuldade inerente à *unicidade* na linguagem.

A *unicidade como plataforma comum* é condição de possibilidade do sujeito da linguagem atuar. Em Latour numa *cosmopolítica*⁶³⁰, resolvida pela sucessão do tempo histórico. Em Lacan – que lida tanto com a natureza simultânea do *ser do inconsciente* como com a natureza histórica do *ser social* – a unicidade é resolvida na simultaneidade do *real*, do *simbólico*, e do *imaginário*, pelo *nó borromeano*.

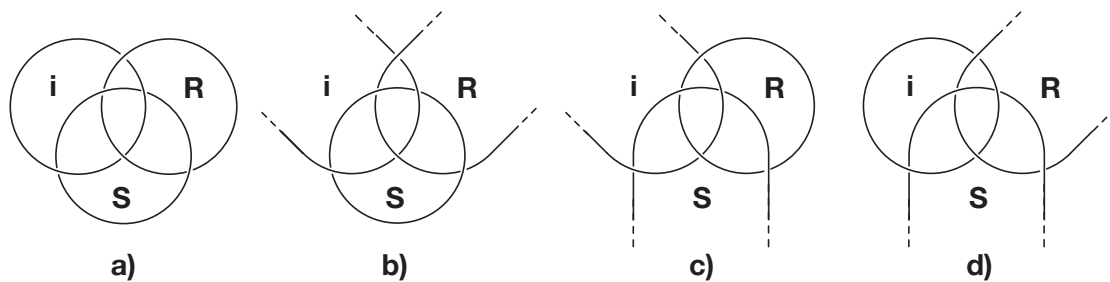


Imagem 3: Apresentam-se quatro interpretações, por nós propostas, da representação do nó borromeano (o “i” representa o Imaginário; o “R” representa o Real; e o “S” representa o Simbólico). Da esquerda para a direita: a) na representação (*tautológico*); b) na significação (o *social pelo social*); c) no real (*alteridade radical*); e d) na imaginação (*solipsismo*).

Propomos aqui uma releitura do *nó borromeano* de acordo com as diferentes situações que ele possibilita, de forma a pormos à prova a sua versatilidade na *abordagem local à unicidade*.

Assim, a *absoluta definição* simultânea dos três lacetes do *nó borromeano* apenas é possível na *representação* em si mesma – ver esquema a) na figura anterior –, isto significa que se desvincula o *nó* de qualquer significado: tornando-o verdadeiro em qualquer situação possível, ele apresenta-se tautológico, semanticamente nulo.

⁶²⁸ “Nós não aspiramos nem à certeza absoluta de um contacto com o mundo, nem à absoluta certeza duma força transcendente que se opõe à rua indisciplinada. A certeza *não nos faz falta*, porque nós nunca sonhamos em dominar o povo. Para nós, não existe inumanidade que deva ser parada recorrendo-se a uma outra inumanidade. Os humanos e os não humanos são-nos suficientes. Nós não temos necessidade de um mundo social para quebrar a coluna vertebral da realidade objetiva, nem de uma realidade objetiva para silenciar a rua.” (Latour, 2001: 22)

⁶²⁹ [Se no final da sua carreira discernia a impossibilidade de ser inequívoco nas suas intervenções, ainda assim Jacques Lacan] “(...) abriu novos caminhos para um retorno ao estudo da fala e da linguagem no inconsciente, não via o rejuvenescimento da linguística estrutural, mas eventualmente, através de outra forma, acreditava numa teoria da linguagem psicanaliticamente mais afinada. Infelizmente, Lacan não viveu o suficiente para embarcar neste novo e desafiador projeto” (Nobus, 2003: 65).

⁶³⁰ “(...) nós vivemos num mundo composto, à vez por, deuses, pessoas, estrelas, elétrões, centrais nucleares e de mercados, e a nossa tarefa é a de fazer de uma ‘bagunça caótica’ um ‘todo ordenado’ – um *cosmos*, como ele é escrito num texto grego -, através da empresa à qual Isabelle Stengers deu o nome de *cosmopolítica* (...)” (Latour, 2001: 24).

Se se *totalizar* um dos três lacetes como fundamento do sujeito, o *nó borromeano* tende a repercutir novas formas de fechamento cognitivo, acontecendo uma das seguintes situações: 1º, sob a *totalização do Significado*, o nó fecha-se no social pelo social, tal como a *polis* da Antiga Grécia se fechava à existência dos seus escravos⁶³¹ – ver esquema *b)* na figura anterior; 2º, se o *Imaginário* e o *Simbólico* não poderem constituir uma relação com a *alteridade radical*, o sujeito fica ausente de qualquer diferenciação, acontecerá a própria ausência do *pensamento* ou identidade, a absoluta fusão do foras *com o dentro*⁶³² – ver esquema *c)* na figura anterior; 3º, por fim, se o *Imaginário* ganhar todo o *poder semântico*, eis que surge o solipsismo mais perigoso, onde, nem sequer o *Deus de Descartes* poderá fazer parar o rodopio descontrolado do poder criativo da imaginação – ver esquema *d)* na figura anterior.

Podemos então concluir que o *nó borromeado* constitui um mecanismo formal que obriga a existência simultânea dos seus três elos, criando um dinamismo inesperado entre a *unicidade* da linguagem e a *sincronia* da representação precisamente porque, estando situado localmente, ele está sempre incompleto, no *nó borromeano* existe sempre a *presença de uma determinada ausência*.

Desta forma Jacques Lacan providencia um espaço teórico muito fértil para a especulação, mas, também, um conjunto de procedimentos heurísticos na procura de mecanismos de melhoria na tomada de consciência e na prática clínica da atividade psicanalítica.

Lacan tinha consciência da sua *absoluta mediação pela linguagem*, e, para o fim da sua carreira, admitia a impossibilidade de ausência de mal entendidos e de

⁶³¹ “O essencial de qualquer assunto, as representações mostram-no, é a lei de transformação projetiva, esse quadro de volta que faz crer na democracia, ainda que os privilegiados envolvam calorosamente o rei, um dos seus, ou todos cada um por permutação, e excluam os escravos que trabalham para eles.

De pé e observando, de frente, estes objetos de pé, ninguém vê o mundo nem a sociedade como os veria sobrevoando do alto.

Habilidade suprema: visto de cima, muito justamente, o esquema dá a quem o desenha uma posição acima do rei, a do espírito. Traçai, pois, na areia este modelo de Anaximandro e vereis as coisas *do exterior do mundo*; vós pensais o universo de fora dele. (...) Pensai, analisai, teorizai, esqueceréis a vossa escravidão e os vossos fardos reais. Enganadora, a geometria faz tudo ver desse ponto cego sobre o qual nós meditamos.

E sobre o qual, talvez, se acumule a nossa violência. (...) Daí as questões condicionais: que ver, quem vê, de que sítio?” (Serres, 1997b: 111).

⁶³² Sousa Dias identifica esta alteridade radical como o *caocosmos* em Deleuze, que é uma presença constante no sujeito deleuziano. Este caos “é “(...) um fundo virtual imanente sempre presente, coextensivo à realidade dada (...) testemunhando uma fenda interior, intra-cerebral, uma impotência inscrita no mais profundo do próprio pensamento” (Sousa Dias, 1995: 40). Esta definição do *caos* não se afasta muito do *sem fundo da representação* definido pelo próprio Deleuze: “A representação, sobretudo quando se eleva ao infinito, é percorrida por um pressentimento do sem fundo. (...) Para a representação, é preciso que toda a individualidade seja pessoal (Eu) e que toda a singularidade seja individual (Eu). Logo, onde se para de dizer Eu, para também a individuação; e onde para a individuação, para também toda a singularidade possível. Então, forçosamente, o sem fundo é representado como sendo desprovido de toda a diferença, visto não apresentar individualidade nem singularidade” (Deleuze, 2000: 439).

polissemia na linguagem. Ou seja, admitia que a “inevitável interferência do significado” (Nobus, 2003: 65) – mesmo na matemática, a mais *formal* de todas as linguagens – o impedia de considerar que as suas teorias pudessem algum dia ter a possibilidade de se assumirem como *inequívocas*.⁶³³

Da mesma forma, acreditamos que Espinosa tinha plena consciência da natureza variável que a semântica da sua obra continha. Ainda assim, o pré-requisito de qualquer leitor é que *tem que saber ler*: tem que estar ele próprio inscrito na *base de entendimento*, na linguagem⁶³⁴.

A ideia, herdada de Galileu, de um *Livro da Natureza* é redefinida por Lacan como *um livro que está escrito/inscrito no próprio indivíduo*, de tal modo que:

“Existe uma estrutura no inconsciente que é determinada pelas redes de linguagem; a um ser humano são dadas coordenadas de modo a ser capaz de navegar pelas suas relações com os outros por meio dessa estrutura interna, por essa estruturação que vive interiormente. O julgamento do mundo pelas pessoas – do seu lugar nele, da natureza das suas relações com os outros, e de quem são – está estruturado por este aparelho da linguagem. E assim, como um sujeito humano está implicado na língua, parece que a matemática também pode estar implicada nesta estruturação linguística. Então, ler o livro da natureza não é fácil; pressupõe a leitura dos textos em si mesmos” (Burgoyne, 2003: 70, 71).

Qual a possibilidade do *escritor ser escrito*, do *poeta ser poema*, do que *lê poder ser lido por ele mesmo*? Esta é a grande dificuldade da *unicidade*: é incompleta. Ou incoerente ou tautológica, em ambas as situações, *aparentemente* não tem *sentido*.

⁶³³ “Ao mesmo tempo em que Lacan expressava a sua confiança na formalização, também afirmava que as fórmulas matemáticas não podem ser transmitidas sem a linguagem, de modo que a re-emergência do sentido apresenta uma ameaça permanente para a possibilidade de uma transmissão inequívoca, integrante do conhecimento. Ainda assim, Lacan continuou a intensificar a sua campanha para o reconhecimento da escrita, da formalização matemática, e da topologia, até o final de seu seminário de 1976-7, quando admitiu que o seu projeto tinha toda a probabilidade de falhar à luz da inevitável interferência de significado. Para o fim de sua carreira, Lacan expressou essa falha de forma ainda mais inequívoca, quando, elaborando a mais incisiva auto-crítica do trabalho de toda a sua vida, admitindo o facto de que, em vez de transmitir o real da experiência psicanalítica, o nó de Borromeu tinha apenas provado ser uma metáfora inadequada. Desta forma, ele abriu novos caminhos para um retorno ao estudo da fala e da linguagem no inconsciente, não por via do rejuvenescimento da linguística estrutural, mas, eventualmente, através de outra forma: uma teoria da linguagem psicanaliticamente mais afinada. Infelizmente, Lacan não viveu o suficiente para embarcar neste novo desafiador projeto” (Nobus, 2003: 65).

⁶³⁴ Jacques Lacan refere isto explicitamente nos seus *Escrits*: “A linguagem providencia a sua frase para aqueles que sabem ouvi-la” (Lacan, 2002: 16).

Descobriram-se muitos erros de interpretação feitos pelos mestres do estruturalismo que foram encontrados através da *viragem* pós-estruturalista *do sujeito ocidental para si mesmo*: na forma, por exemplo, de uma antropologia virada para a sociedade (*antropologia social*), ou para a ciência (como o exemplo já referido de Bruno Latour, de uma *antropologia da ciência*).

Neste seguimento, Jacques Lacan é um caso particular dentro do que se denominou por estruturalismo. Segundo Bernard Burgoyne, Lacan, revitalizando o pensamento de Freud, propôs uma nova variação do socrático “conhece-te a ti mesmo”⁶³⁵, de tal modo que a *questão da identificação* é uma das principais de toda a obra lacaniana, implicando diretamente a questão do *princípio de realidade* e da *construção do sujeito* através da mediação especular⁶³⁶.

Este aspeto da proposta de Lacan, do *sujeito que se lê a si mesmo* – que está também presente na *Ética* de Espinosa –, não é nenhuma aporia, já está bem estabelecido como logicamente impossível⁶³⁷. Ou seja, uma *entidade* que se leia a si mesma tem que se incluir a si mesma nas expressões proposicionais dessa leitura, ora, a lógica de *uma entidade que se contém a si mesma* foi inequivocamente contestada e dita como irremediavelmente impossível sob os termos da unicidade, primeiro por Bertrand Russell (1872-1970), com o paradoxo que levou o seu nome⁶³⁸, depois pelo *teorema da incompletude*, de Kurt Gödel (1906-1978)⁶³⁹.

⁶³⁵ “Lacan cita Erasmus, e o período de criticismo cético das ortodoxias na ciência, criticismo que ajudou a construir a ciência do mundo moderno. O seu resultado foi uma variação de ‘conhece-te a ti mesmo’, mas o que este ditado socrático diz, deve ser, em certa medida, considerado de uma nova maneira. Freud nos impele a analisar e rever os caminhos que levam a ele” (Burgoyne, 2003: 73).

⁶³⁶ “A função ‘identificação’ da mente humana é um foco central que Lacan deu ao seu trabalho na década de 1930: de um modo mais geral, o problema da identificação pode ser visto, do começo ao fim, como uma questão central em toda a obra psicanalítica de Lacan. Lacan usou este tema principal nos escritos do filósofo da ciência francês Émile Meyerson, como forma de se relacionar com seus interesses clínicos e teóricos no início da década, e o trabalho de Meyerson funcionava como um princípio organizador para Lacan nos anos seguintes. As proposições do manifesto que Lacan colocou no final de seu ensaio de 1936 sobre o ‘Princípio da realidade’ são indicativos disto: ‘Duas questões surgem aqui. Como é... a realidade constituída... através de imagens? Como é que o eu - em que o sujeito se reconhece - se constituiu através de identificações que são típicas do sujeito?’ (...)” (Burgoyne, 2003: 75).

⁶³⁷ “Um enunciado que incluía uma classe como elemento de si mesma está *sintaticamente* proibido. (...) um enunciado que viole a Teoria dos Tipos não é, simplesmente um enunciado falso (...) ‘Não são enunciados falsos, são falsos enunciados’, enunciados mal construídos, *sem sentido*” (Moura, 1998: 20). A questão, colocada em caracteres lógicos, teria a seguinte configuração: “ $\exists z \forall x (x \in z \Rightarrow x \notin z)$ ” (Demopoulos & Clark, 2007: 133).

⁶³⁸ “A antinomia de Russell pode ser estabelecida da seguinte maneira. As classes parecem ser de dois tipos: aquelas que não se contêm a si mesmas como membros, e aquelas que sim. Uma classe será chamada ‘normal’ se, e somente se, ela não se contém como membro de si mesma, de outro modo ela será denominada ‘não-normal’. Como exemplo de uma classe normal está a classe dos matemáticos, pois é patente que a classe não é um matemático e não é por isso membro de si mesma. Uma classe não-normal é a classe de todas as coisas pensáveis; pois a classe de todas as coisas pensáveis é ela mesma pensável e é, por isso, membro de si mesma. Seja ‘N’ por definição a classe de todas as classes normais. Perguntamo-nos se N é ela mesma uma classe normal. Se N é normal, ela é um membro dela mesma (pois por definição N contém todas as classes normais); mas, se assim for, N é não-normal porque, por definição, uma classe que se contém

Para além disso, as investigações dos lógicos do início do século XX – particularmente o trabalho acima referido de Gödel – levaram à descoberta de que a matemática é, também ela, um plataforma aberta, dependente das diferentes posições, mais ou menos realistas, mais ou menos empiristas ou idealistas que um matemático, como indivíduo perante a realidade, possa ter.

O leitor *aciona e é acionado pela linguagem*, eis o pressuposto lacaniano que não se colocará ainda hoje em causa. Para Lacan – que é, também ele, leitor, poeta, poema, analista e analisado – a linguagem é muito mais do que um instrumento de transmissão de ideias, ela é transformadora do real.

Ao contrário de Noam Chomsky, que almeja encontrar nas diferentes linguagens uma *semântica universal*, Lacan pressupõe a universalidade da linguagem do inconsciente, ou seja, pressupõe que o inconsciente tem uma estrutura – ainda que hesite na existência de uma *forma universal* dessa estrutura⁶⁴⁰. Mais do que um meio para a *semântica secreta* se fazer pronunciar, para Lacan a linguagem *faz existir a expressão do inconsciente, atua* na existência do ser humano e na existência dos seus desejos⁶⁴¹.

a si mesma como membro é não-normal. Por outro lado, se N é não-normal, ela é um membro de si mesma (por definição de 'não-normal'); mas, nesse caso, N é normal, porque, por definição, os membros de N são classes normais. Resumindo, N é normal se, e somente se, N é não-normal. Segue-se que a proposição 'N é normal' é, quer verdadeira, quer falsa. Esta contradição fatal resulta da acrítica utilização da aparentemente transparente noção de 'classe'" (Nagel, 2001: 23, 24).

⁶³⁹ "O teorema da incompletude (ou do não completamento) e os teoremas sobre a impossibilidade em certas circunstâncias, de encontrar dentro de um dado sistema formal a prova da sua consistência vieram mostrar que, mesmo seguindo à risca as regras da lógica matemática, é possível formular proposições indecidíveis, proposições que se não podem demonstrar nem refutar, sendo que uma dessas proposições é precisamente a que postula o caráter não-contraditório do sistema. (...) as investigações de Gödel vêm demonstrar que o rigor da matemática carece ele próprio de fundamento. A partir daqui é possível não só questionar o rigor da matemática como também redefini-lo enquanto forma de rigor que se opõe a outras formas de rigor alternativo" (Pereira, 1998: 18).

⁶⁴⁰ Uma das influências de Jacques Lacan foi Georges Bataille (1897-1962), que considerava um patamar "abaixo do nível de consciência" ou "acéfalo", como fundamento da produção onírica. Neste sentido podemos identificar que Lacan poderá ter ainda em consideração não existir de todo uma linguagem universal do inconsciente, mas apenas uma relação entre as estruturas das diferentes linguagens e o inconsciente, onde é a estrutura da linguagem que garante a estrutura do inconsciente. Diz-nos Henri Lefebvre (1901-1991) em relação a Bataille que este: "(...) pensou (...) numa junção entre o espaço da experiência interior, por um lado, e o espaço da natureza física (abaixo do nível de consciência: árvore, sexo, acéfalo) e o espaço social (comunicação, fala), por outro. Tal como os surrealistas – apesar de não como eles no encaixe de uma síntese imaginada – Bataille deixou a sua marca em todo o lado, entre o real, o infra-real, e o supra real" (Lefebvre, 1991: 19).

⁶⁴¹ "(...) o inconsciente e os seus efeitos sobre os seres humanos são consequência da linguagem. O seminário *Encore* formula esta hipótese claramente, apesar de esta questão aparecer em obras anteriores àquela data. Reconhecer um efeito da linguagem na *necessidade* já significava assumir que a linguagem, longe de ser reduzida à sua função de comunicação, é um operador capaz de transformar o Real.

Com esta hipótese, Lacan difere de um linguista como Chomsky, que assume que a linguagem é um instrumento. E também de todos aqueles que não podem imaginar que a pulsão é uma consequência do discurso no corpo. Se perguntarmos: 'De onde vem a pulsão?', temos apenas uma resposta: a pulsão é produzida pela operação, não do *Espírito Santo*, mas, da linguagem. A pulsão deriva de necessidades, a pulsão é uma transformação de necessidades naturais produzidas pela linguagem, através da obrigação de demandas articuladas" (Soler, 2003: 90).

Aqui destaca-se a imperativa necessidade, comum a Lacan e a Espinosa⁶⁴², mas também a Wittgenstein⁶⁴³ e a Kant⁶⁴⁴, de que o sentido da leitura do interlocutor seja *inesperado*, múltiplo, com ilimitadas variantes. Este facto indicia, em qualquer um dos quatro, uma natureza humanista onde o *indivíduo* (que é o garante da *autonomia*, porque é essencialmente o leitor que providencia o *fora*, ou seja, o trabalho de *significar*) é quem possibilita o *ser* do *real*, juntamente com o *ser* do *imaginário* e o *ser* do *simbólico*, propostos por Lacan⁶⁴⁵.

Quer nos textos de Lacan, quer na *Ética* de Espinosa, a semântica indeterminada, os mal-entendidos aparentes, o entrelaçar de ideias complexas. Mas, especificamente em Lacan, os atos performativos das suas palestras, a expressão da sua presença e do seu comportamento excêntricos, muitas vezes apenas garantem significados problemáticos, ambíguos, hesitantes, provocadores...

Implicará a natureza desses textos, e daquelas palestras, a ausência de verdadeiro conhecimento?

Assim não acreditamos que seja. Basta refletir acerca da produção do conhecimento matemático, o coração da mais prestigiada produção científica. Aqui, a *formalização* é muitas vezes a única produção de conhecimento apresentada, a sua aplicação prática a algum tipo de realidade nem sempre é relevante⁶⁴⁶, e o seu prestígio, a sua existência ou a sua influência⁶⁴⁷ não

⁶⁴² “Para Espinosa, tal como para Lacan, a busca incessante da causalidade irá necessariamente para além do mero ‘conhecimento’ deste nexo de causalidade. Na verdade, o objetivo declarado de análise, ‘tornar-se uma causa de si mesmo’, é o mesmo que a meta da *Ética* de Espinosa, nomeadamente, ‘chegar’ a um estado de ser em que não somos mais sujeitados pelo mundo (e por aqueles que estão dentro dele), mas somos os autores de nós mesmos. Através de um tipo trabalho do Eu do qual é preciso assumir a responsabilidade, paradoxalmente, por aquilo que veio antes de nós e foi a causa da nossa existência (é neste sentido que tanto Espinosa como Lacan anunciam uma estranha temporalidade do sujeito – a sua constituição sempre retroativa)” (O’Sullivan, 2010: 55).

⁶⁴³ “(...) a vontade não se conhece, exprime-se. (...) característica da ausência da surpresa e da falibilidade relativamente aos movimentos voluntários (...). O sujeito volitivo existe assim na filosofia de Wittgenstein, desde logo na qualidade de sujeito expressivo. Se, para além disso, a investigação gramatical mostrar, como estamos convencidos, que a decisão é algo real, então comprova-se ainda a existência de uma vontade livre, sem a qual não existe a vida ética” (Marques, 2003: 181).

⁶⁴⁴ Alenka Zupančič refere, em *Ethics of the Real*, que “(...) a liberdade, como indissolúvelmente ligada à lei moral, é precisamente o domínio determinante da vontade. Então, na *Crítica da Razão Prática* a liberdade não tem somente a função de um postulado, mas é também, como uma condição de qualquer ética, um *facto*, um ‘facto da razão’.” (Zupančič, 2000: 75, 76)

⁶⁴⁵ Jacques Lacan define o objetivo final da análise psicanalítica por um crescendo de autonomia do analisado e de decréscimo de influência do analista. O objeto do analista deve voltar à sua autonomia que está para lá das definições do analista: “(...) como o sujeito exerce a sua análise e o processo vivido no qual a imagem é reconstituída, o seu comportamento para de imitar a sugestão da imagem, as suas memórias reassumem a sua densidade real, e o analista vê o seu próprio poder declinar, depois de se ter tornado inútil pelo desaparecimento dos sintomas e a realização da personalidade” (Lacan, 2002: 68).

⁶⁴⁶ “(...) (embora não utilizem a palavra ‘aplicada’) todas as doutrinas pressupõem o mesmo *conceito* de aplicação: todas assumem que a aplicação é uma relação (algo aproximado a um homomorfismo) entre os teoremas matemáticos e os

dependem da matemática ser construída ou descoberta. Podemos, por isso, constatar que as tentativas de Lacan em matematizar os seus procedimentos, não são meros jogos ou provocações, elas traduzem aprendizagens preciosas na *arte de decifrar a natureza humana*⁶⁴⁸.

Lacan refere-se à produção poética de forma tão séria quanto à produção de conhecimento clínico porque sabe que as questões humanas deverão ser tratadas pelo ser humano, ou seja, de forma humana.

Esta situação determina um volte face paradoxal. Se Lacan enfrentou de forma perspicaz os seus casos clínicos através de mecanismos abstratos da matemática, reconfigurando-os como metáforas dos processos psicanalíticos, acabou por fim por descobrir que a sua própria intenção de ser isento lhe produzia intencionalidade, trazendo-o de volta à arena da vivência humana.

Eis que *um ponto se faz nó*. O *nó borromeano* é uma metáfora *mais* analógica do que o signo do *ponto* pois podemos desde logo associá-lo a cordas entrelaçadas. Veremos mais à frente que a corda ela mesma foi uma das primeiras ferramentas a representar a *reta*, como uma corda esticada⁶⁴⁹. Aqui concluímos apenas que, este *espelho lacaniano*, ao qual recorreremos para explicar a *Ética* de Espinosa, é *real*, mas também *simbólico e imaginário*.

A relação entre *sujeito* e *objeto* ganha uma nova dinâmica. McLuhan tinha realmente pressentido corretamente quando observou que o *objeto técnico*

factos empíricos, uma relação que pode ser usada para 'ler a partir de' factos empíricos os teoremas matemáticos. A pergunta que eles fazem é: dada a natureza da matemática porque existirá tal homomorfismo? E a sua estratégia é, quer providenciar uma explicação (participação, Deus, etc.) quer negar a existência de aplicabilidade desde logo – como Berkley ou Mill, mas explicando somente porque parece que a matemática é aplicável (...)" (Shapiro, 2007: 627).

⁶⁴⁷ Por exemplo, se Ludwig Wittgenstein (1889-1951) não é platónico é porque "(...) rejeita explicitamente a metáfora do conceito matemático como uma descoberta (...) e a ela procura sobrepor uma nova metáfora, nomeadamente a de que um conceito matemático é uma invenção" (Lourenço, 1986: 96).

⁶⁴⁸ Lacan utilizava mecanismos matemáticos para tentar elucidar as suas ações e conclusões na prática psicanalítica, desta forma ele "(...) concebeu a sua noção de *matema*; com ela, algo está a ser encontrado que é impossível de ser formulado totalmente, mas que, quando estrangido dentro de uma formalização é suscetível tanto de prova como de limitação.

Nathalie Charraud, nas suas considerações acerca do *matema*, salienta a conexão entre a prática clínica e esta aproximação com o real. Ela descreve o efeito do *matema* sobre a psicanálise como atividade clínica, e como programa de pesquisa científica: 'Se alguém tomar a *topologia* e os *matemas* de Lacan a sério, a cena clínica muda muito'. Ela cita Lacan, que diz que: 'a formalização é a nossa meta, o nosso ideal'. O objetivo da psicanálise é enfraquecer os ideais, e, por isso, há aqui uma certa ironia - pretendida, ao que parece, como brincadeira - tal como Lacan apresenta o seu aparato para garantir um substituto ideal. (...) a construção de um programa de formalização dentro da psicanálise tem como objetivo dar as coordenadas para o que é real. Lacan, em 1971, tinha já, efetivamente, trabalhando num programa deste tipo durante quarenta anos. Hoje, este trabalho é feito por muitos investigadores individualmente, e numa série de seminários para o efeito. Se alguém fosse convidado a formular um objetivo (realista) para uma ciência neste campo, seria centrado em torno do sofrimento - em torno de formulações matemáticas de articulação, de tolerância, e conexão" (Burgoyne, 2003: 82).

⁶⁴⁹ Quer à *reta* quer ao *ponto*, como *elementos semânticos*, dedicaremos uma análise detalhada mais à frente neste trabalho.

escondia em si o problema do humano, que a técnica é uma extensão do humano que se tenta construir num outro, criando o fascínio de Narciso, questão esta que ainda hoje se encontra por resolver.

Lacan não era um observador da tecnologia, era um médico que se preocupava com a sua atividade clínica. O que ele constatou, e nos parece inequívoco, é que a atividade que efetuava tinha consequências nos seus pacientes, e que estas consequências não podiam ter como fundamento, como base de atuação, um *princípio tópico*⁶⁵⁰ total, uma *representação totalizadora* do ato clínico.

Segundo as próprias palavras de Lacan, ele considera que esta *falta*, esta ausência de um objetivo definido e definidor na prática clínica, é uma *caraterística fundamental* da própria psicanálise:

“A falta em questão é (...): não existe um Outro do Outro. Mas, será esta característica da descrença na verdade realmente a última palavra digna de ser dada na resposta à questão, ‘O que quer o Outro de mim?’ quando nós, analistas, somos a sua vós? Com certeza que não, precisamente porque não há nada de doutrinal acerca do nosso papel. Nós não temos que responder a nenhuma verdade última, e certamente não a favor ou contra qualquer religião particular” (Lacan, 2002: 693).

A sua questão tornou-se *ética* porque, no caso da psicanálise, a *cura* não tem definição possível, a sua forma de atuação, a linguagem, atua num real não limitado, aberto⁶⁵¹. A técnica psicanalítica ultrapassaria as suas competências sociais se definisse a otimização dos seus resultados. A determinação de um objetivo clínico preciso implicaria a determinação precisa do ser humano no que

⁶⁵⁰ “ (...) um princípio tópico é (...) uma regras de ação, e não um instrumento linguístico que conecta umas tantas palavras, organiza os discursos possíveis e define numa comunidade os discursos ‘aceitáveis’, ou por outra, coerentes. O ‘princípio tópico’ é assim concordante com a caracterização que Peirce (1993: 398) faz da ‘crença’, também ela uma regra de ação, criadora de hábitos, de maneira que *diferentes crenças se distinguem pelos diferentes modos de ação a que dão origem*” (Martins, 2002: 94).

⁶⁵¹ “(...) a língua não é um instrumento que podemos usar como nós quisermos, não é apenas um órgão que nos permite expressar ou comunicar com os outros, como muitas vezes se acredita, a linguagem é fundamentalmente inscrita no real. O ser humano, na medida em que está a falar, perde os regulamentos instintivos da animalidade e é feito um ser-linguagem ou *parlêtre*. Para usar o vocabulário do Seminário VII de Lacan, *A Ética da Psicanálise*, podemos dizer que a linguagem é a causa da *das Ding* (da coisa), que é algo como um buraco no real, algo que cria uma vontade de *jouissance*, uma constante pressão em direção à satisfação. Mas a língua não é apenas a causa da desnaturação do humano, é também a forma, a única maneira, talvez, de obter, pelo menos parcialmente, a *das Ding* exigida. Freud distingue entre dois tipos de satisfação pulsional: por um lado, o sintoma, que implica a repressão; por outro lado, a sublimação, que não supõe repressão e que resolve os conflitos. Em ambos os casos, podemos dizer que é a linguagem que mostra o caminho” (Soler, 2003: 90, 91).

concerne aos seus comportamentos, à sua produção onírica, à fronteira entre real, imaginário e simbólico constituintes da autonomia do sujeito⁶⁵².

É talvez por isso que o núcleo do *nó borromenano* nunca pode ser localizado, nunca para ele podemos *apontar* – tal como para o *Deus* de Espinosa. Lacan denominou este fugidio núcleo do *nó borromeano* por “pequeno objeto a”. De influência freudiana e heideggeriana, este é o núcleo central da psicanálise lacaniana.

Não é pacífica a sua definição categórica, o *pequeno-objeto-a* é “um objeto que causa o desejo” e não o objeto de desejo *em si*, mas um desejo em movimento, de metonímia em metonímia. É por isso que *ele* está “para além do simbólico”, do atribuível, do localizável. O *pequeno-objeto-a* é uma lacuna alienante mas necessária para o funcionamento do sujeito lacaniano⁶⁵³.

Talvez porque, desde o início, a presença problemática do mais simples dos elementos geométricos, o *ponto*, se descobrisse como unidade problemática na monumental obra os *Elementos* de Euclides⁶⁵⁴, Lacan tenha olhado para a *geometria*, e principalmente para o seu desenvolvimento posterior, a *topologia*, como uma possível linguagem isenta, tradutora, mas, paradoxalmente, instigadora, subversiva, polissêmica.

⁶⁵² [Lacan] “(...) transformou a psicanálise numa escola para ouvir as paixões da alma, o mal-estar da civilização, a única escola capaz de neutralizar os ideais filantrópicos, mas enganosos, de terapias da felicidade que reivindicam tratar o ego e cultivar o narcisismo, enquanto realmente escondendo a desintegração da identidade interior” (Roudinesco, 2003: 33).

⁶⁵³ “*L’objet petit a*, o objeto causa do desejo, ocasionalmente foi traduzido como “objeto *a*’ ou ‘objeto *petit a*’. Lacan considerou ser esta a sua formulação mais significativa e influente, e pode ser visto como aquilo que distingue a psicanálise como modo de investigação da mesma forma que o *número* ou a *quantidade* distinguem a matemática e os fenômenos físicos como tais. (...) É um conceito fundamental, mas, mais do que qualquer outro, possui diferentes denominações e antinomias. (...) a distinção deve ser feita desde o início entre um objeto de desejo e um objeto que causa o desejo. O *objeto a* pode ser introduzido como o *objeto causa do desejo*. Não é o que é desejado, mas o que define o desejo em movimento, e porque o desejo é metonímico, ele pode mover-se, pode ser deslocado de um objeto para outro. (...) é a Freud que Lacan mais deve para a teorização do *objeto a*, porque o que estava implícito no seu trabalho, particularmente em ‘Para Além do Princípio do Prazer’, era algo que está para além do simbólico (Freud, SE, XVIII). Além disto, não há dúvida da influência de Heidegger na evolução de Lacan na conceptualização do desejo e do conhecimento, onde o *objeto a* - em diferentes formas - assume uma posição central.

Pode-se ver, especificamente nos trabalhos iniciais de Lacan, elaborações do símbolo *a* num esquema em *L* - o esquema em que a dialética da intersubjetividade é estabelecida. Neste esquema Lacan desenvolve o eixo imaginário *a-á*, onde o próprio ego é representado por *a* e por outro *á*. O seu desenvolvimento é feito através da teorização representada pelo *estádio do espelho*, e na figura do *ego*. O *estádio do espelho*, apropriadamente designado por *fase de estruturação*, em vez de ser considerado uma etapa cronológica, descreve a relação de identificação que existe entre o *ego* e o *outro*, ou o *ego* e a sua contraparte, onde as relações com a imagem especular estão inextricavelmente ligadas ao discurso. O efeito da relação *a-á* consiste em abrir uma lacuna que aliena o sujeito de seu/sua própria imagem, mas é, não obstante, uma lacuna necessária porque fornece uma base que – afirma-o Lacan – permite a operação da relação simbólica (...)” (Glowinski *et. al.*, 2001: 122-124).

⁶⁵⁴ Dizia já Euclides na sua primeira definição: “Um *ponto* é o que não tem partes” (Trudeau; 1987: 30). O que implica quer a mais ínfima parcela, quer a totalidade.

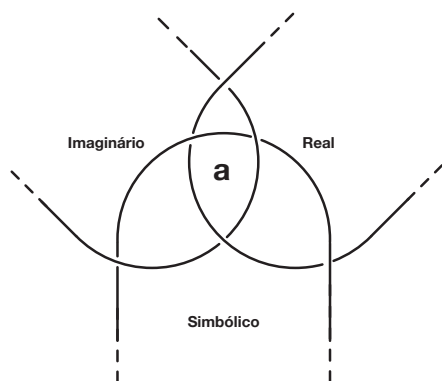


Imagem 4: reinterpretação do nó borromeano considerando todos os elos sem limite definido.

Não foi o primeiro a perscrutar a linguagem da geometria e da matemática para procurar a humanidade. Edmund Husserl (1859-1938) terá sido o seu antepassado mais próximo⁶⁵⁵, mas em toda a história da cultura ocidental, este caminho da geometria, tido como certo, sempre se negou a garantir certeza absoluta, sempre se negou ao fechamento completo no encontro do humano consigo mesmo. E, talvez

por esta sua incompletude, se preste ainda hoje a operar, quer com o *real*, quer com o *imaginário*, quer com o *simbólico*.

Não que o *pequeno-objeto-a* seja de tão simples atribuição como o *ponto* euclidiano. Mas é precisamente *ele, que a nada responde*, o motor do fluxo do desejo proposto por Jacques Lacan.

4.2.7. A ilusão dialética é o desejo localizado

No sentido decorrente do que anteriormente foi por nós dito, para Jacques Lacan a *matéria*, como signo de maior *plasticidade semântica*, é regida e acionada pelo *desejo*, não sendo, no entanto, obrigatoriamente *real*. Assim, o que é *material pode não ser real*: a *propriedade* “materialidade” não implica, desde logo, *ser* realidade. Mais ainda, a própria *existência* pode *não ser* real.

Embora para Lacan o termo *matéria* seja um anacronismo, preferindo o termo *substância*⁶⁵⁶ para explicar a aplicação da “libido” como “a notação simbólica para a equivalência entre os dinamismos investidos por imagens no comportamento” (Lacan, 2002: 73)⁶⁵⁷, o substrato da própria libido é o pano de

⁶⁵⁵ Falaremos à frente neste trabalho com mais pormenor da investigação que Husserl encetou no que concerne à origem da(s) geometria(s). Também ele tinha preocupações que iam para além do seu domínio específico – no caso a filosofia, aludindo a questões sócio-políticas e psicológicas na sua pesquisa filosófica.

⁶⁵⁶ “Devemos, no entanto, distinguir entre dois diferentes usos do termo ‘libido’, que são constantemente confundidos na teoria analítica: libido como um *conceito energético*, que regula a equivalência dos fenómenos, e libido como uma *hipótese substancialista*, relacionando os fenómenos à matéria. Refiro-me à hipótese como substancialista, e não como materialista, porque o recurso à ideia de matéria é apenas uma forma ingénua, desusada de materialismo autêntico. De qualquer forma, é o metabolismo da função sexual do homem que Freud designa como a base das ‘sublimações’ infinitamente variadas manifestadas nos seus comportamentos” (Lacan, 2002: 73).

⁶⁵⁷ Ou seja, considerando a libido como apenas um termo funcional, para que com “essa notação, a eficácia das imagens possa ser expressa através do equilíbrio que as imagens estabelecem, em certo sentido, no equilíbrio de uma balança -

fundo da *alteridade radical do real*, ou seja, é o *signo da matéria* como nós o temos propostos, o signo ausente de diferenciação que, apesar disso, está presente como *mediação* por toda a linguagem como ela é considerada por Lacan.

Enfim, materialidade e realidade rodopiam no iterar dos significantes. Eis que a *plasticidade semântica* desliza por entre diferentes significados – entre eles o de *existência*, e a própria *força semântica* se desvincula constantemente de uma *origem*, ou seja, de um *sentido*.

Num sistema complexo de *aparentes* paradoxos e mal entendidos (os quais Lacan, como psicanalista, não evitava nunca⁶⁵⁸), é tentada uma explicação, a expressão de um entendimento acerca do campo de *atuação*, por vezes ambigualmente clínico, da sua prática psicanalítica.

O *sentido* dos seus discursos e palestras *derivava: aparentemente* nunca era o mesmo. Podemos justamente dizer que o objetivo de Lacan era sempre *específico*: uma vez neutralizar o significado, outras, revitalizar o significado, por vezes o intento seria *fazer falar*, outras criar um *silêncio significativo*:

“Lacan colocou o desejo como um princípio universal que percorre a natureza tal como uma corrente heraclitiana ou um fogo bohemiano. No entanto, para atingir o *mysterium magnum*, o sujeito tem de ser mudo: as linhas centrais apontam para um momento sem palavras” (Rabaté, 2003: 21).

Este silêncio do *mysterium magnum*, do mais profundo sentido da linguagem, encontra-se *entre* a sucessão de significantes e significados, nas “linhas centrais”, como descreve aqui Rabaté. Mas também – tal como já por nós referido anteriormente⁶⁵⁹ –, na razão $S/s=s/S$ da sucessão entre Significantes e significados, onde o que persiste é “/” (a linha divisória), no eixo da *mensagem do meio* mcluhaniana, na *dobra* da superfície, ou no *nowhere* que é um *now here*⁶⁶⁰ deleuzianos, na *rede cartesiana*, na *pele da serpente* na heteronímia de

embora ainda não possa ser vinculada a uma unidade de medida [a libido] já é fornecida com um sinal positivo ou negativo” (Lacan, 2002: 73).

⁶⁵⁸ “(...) os psicanalistas, tal como o inconsciente, operam com o equivoco” (Soler, 2003: 96).

⁶⁵⁹ No subcapítulo da metodologia: “*O meio é a mensagem*” é a *mensagem do meio*.

⁶⁶⁰ Inspirado no escritor inglês Samuel Butler, Deleuze utiliza o anagrama *Erenwon*, que o é tanto de *nowhere* (lugar nenhum) como de *now here* (aqui e agora): “O empirismo (...) trata o conceito como objeto de um encontro, como um aqui-e-agora, ou antes, como um *Erewhon* (...) os conceitos são as próprias coisas, mas as coisas no estado livre e

Fernando Pessoa⁶⁶¹, no *sudário de Cristo*; e, por fim, agora, também na *jouissance* lacaniana⁶⁶² – o sentido primeiro onde se inscrevem todas as pulsões.

A *jouissance* está para além do prazer, da luxúria, da diversão, do *querer*: alcançar, começar, finalizar (aqui poderiam ser colocados todos os *verbos de ação*). É a *força (sentido) do desejo* – inicial e final, causa e efeito, necessidade e excesso, o *querer* o objeto do desejo, mas também a *dor da insatisfação sem objeto*. Tanto a origem como o sentido da *jouissance* se remetem ao *silêncio*, à *cegueira*, ao *incontactável*.

Este silêncio, esta cegueira, esta *distância*, é uma *presença*⁶⁶³ que se define, precisamente, pela sua *ausência*⁶⁶⁴. Já a identificámos anteriormente como sendo o *pequeno-objeto-a*, o *elemento* da derivação do *nó borromeano* neste *fluxo lacaniano do desejo*, na identificação especular, na identificação à *distância*, no espelho. Mais à frente voltaremos a identificar a mesma *ausência* no signo da *carta*, o signo que contém a propriedade semântica, única e enigmática, de ser um *significante que é significado de si mesmo*⁶⁶⁵.

selvagem (...). Faço, refaço e desfaço os meus conceitos a partir de um horizonte movente, de um outro sempre deslocado que os repete e diferencia” (Deleuze *cit. em* Sousa Dias; 1995: 20).

⁶⁶¹ “[A Serpente] assume forma com que, e em que, se nega, porque como passa sem rasto reto, pode deixar o que foi, visto que verdadeiramente o não foi. Deixa a Cobra do Éden como a pele largada, deixa Saturno e Satã como a pele largada, as formas que assume não são mais que peles que larga” (Fernando Pessoa *cit. em* Patrício, 2013: 135).

⁶⁶² “(...) a noção de desejo, central em Freud (*Wunsch*), bem como em Lacan (‘O desejo é a falta de estar a ser’, ‘O desejo é a sua interpretação’, ‘desejo deve ser tomado à letra’, ‘desejo é o desejo do *Outro*’, ‘o desejo é a metonímia do ser’, etc.), seria deslocada e reposicionada numa polaridade antinómica a esta recém-chegada *jouissance*. A palavra francesa, dada a sua relação indissolúvel com todo o resto dos ensinamentos de Lacan, incluindo os seus *matemas*, ou as suas fórmulas lógicas e topológicas, é difícil de traduzir para inglês [ou para português]. O próprio Lacan estava ciente do problema e favoreceu uma combinação de ‘diversão’ e ‘luxúria’; no entanto, todos os tradutores têm apontado a perda conceptual que se sustenta no uso desses termos, e, portanto, a grande maioria prefere manter a palavra francesa, sem itálico, como uma palavra já reconhecida pelo *OED* [Oxford English Dictionary], e como uma contribuição da psicanálise para a língua Inglesa. Em alemão, o *gozo* traduz-se fielmente em *Genuss*, um termo usado com alguma frequência por Freud; mas aqui devemos salientar que, *Luxúria* e, por vezes *Libido*, em Freud, são equivalentes à *jouissance* para Lacan” (Braunstein, 2003: 102, 103).

⁶⁶³ Aqui o sentido de *presença* fundamenta-se em Heidegger: “O ser é dado na *presença*, mas numa presença que parece exceder a intuição, ou pelos menos a intuição sensível, presença essa que se não deixa reduzir intuitivamente aos seus elementos atómicos. A presença é já articulada” (Paisana, 1992: 103). No entanto, este sentido do significado de *presença* era já *pressentido* por Leibniz, quando, na sua obra *Profession de foi de la nature contre les athées*, de 1668, citado por José Manuel Heleno no prefácio a *Princípios da Natureza e da Graça, Monadologia*, ele dizia que o pensamento é o “*não sei quê* que nós sentimos quando sentimos que pensamos” (G. W. Leibniz, *cit. em* Heleno, 2001: 13).

⁶⁶⁴ “(...) a categoria da falta é uma categoria ontológica; a falta é algo ‘palpável’, irredutível a uma simples ausência ou privação. Nesta perspectiva, constitui o aspeto em falta na direção de um impasse irredutível, a impotência da ordem simbólica que tenta ‘camuflar’ esta falta por todos os tipos de intervenções - por exemplo, ao propor uma multiplicidade em lugar do Uno perdido. Assim, de acordo com Freud, a multiplicidade de serpentes na cabeça da Medusa serve apenas para camuflar a falta do Uno e do original (ou seja, a castração)” (Zupančič, 2000: 240).

⁶⁶⁵ A *carta*, ao qual atentaremos mais à frente neste texto, também é objeto da *jouissance*. Pela *carta a jouissance* é relocalizada no *aquí e agora*, no plano virtual e situado do sujeito. Partindo da análise de um dos contos de Edgar Allan Poe (1809-1849), “The Purloined Letter”, Lacan identifica este objeto que é, simultaneamente, *significado e significante*: “(...) a *carta* não é apenas uma mensagem mas também um objeto: ela não pode ser reduzida ao seu conteúdo uma vez que (...) opera sem nunca ter sido aberta, portanto, sem a intervenção de sua mensagem” (Soler, 2003: 91, 92).

O *rio heraclitiano* como fluxo da vida, acima referido como metáfora do *fluxo do desejo lacaniano*, não é uma metáfora suficientemente abrangente, apenas corresponde a uma parte do mundo: ao *tempo histórico*, à realidade social. Lacan necessita que os seus processos perscrutem o *mundo sincrónico* do sonho e do inconsciente, e que o *tempo* se desvele como um símbolo de origem kantiana, indício dum limite, de um fechamento cognitivo que ele quer ultrapassar.

Se a matéria para Lacan é *desejo em fluxo*, para Kant, ela é *objeto da vontade*. Se Kant *alicia* o desejo com um *objeto inalcançável*⁶⁶⁶, onde o desejo é *objeto do seu próprio desejo*⁶⁶⁷, Lacan recoloca o *desejo*, no seu próprio *acionamento*: se Kant coloca o desejo no seu *estado puro*, Lacan recoloca o *desejo puro* de Kant na *representação*. Considerando o desejo kantiano como estando imbuído de restrições sub-reptícias, Lacan identifica uma dimensão *para além do próprio desejo* a que o *sujeito kantiano da lei* está vinculado⁶⁶⁸.

Alenka Zupančič⁶⁶⁹ faz uma leitura profunda à crítica lacaniana da ética kantiana. Embora imbuído de intenções neo-marxistas, o seu raciocínio é acutilante, preciso e dificilmente considerado tendencioso em relação ao sujeito construído pela *ética kantiana* sob o ponto de vista de Lacan:

⁶⁶⁶ Alenka Zupančič afirma que Lacan atribui a Kant o mérito de ter descoberto “a dimensão essencial da ética: a dimensão do desejo, que circula á volta do real *qua* impossibilidade” (Zupančič, 2000: 1).

⁶⁶⁷ “(...) em Kant, a ênfase é colocada na vontade, e não na realização. Podemos até dizer que essa ênfase na vontade impede a realização. Kant escreve: ‘A realização do bem supremo é o objeto necessário de uma vontade determinada pela lei moral.’ Se substituirmos a expressão ‘bem supremo’, pela sua definição, obtemos o seguinte: a realização da completa conformidade da vontade com a lei moral é o objeto necessário de uma vontade determinada pela lei moral. Por outras palavras, o que está em jogo é a expectativa de que a vontade coincida com a lei moral. Esta divisão da vontade em si mesma e no seu objeto (a vontade é simultaneamente o objeto da vontade) é precisamente aquilo que faz da realização do bem supremo um objetivo impossível” (Zupančič, 2000: 254).

⁶⁶⁸ “(...) mesmo que o último Lacan afirme que ‘o desejo da análise não é um desejo puro’, isto não quer dizer que o desejo do analista seja patológico (no sentido kantiano da palavra), nem que a questão do desejo tenha perdido a sua pertinência. Colocando a questão de forma simples, a questão do desejo não é que perca o seu lugar central mas deixa de ser considerada o ponto final da análise. Numa consideração já tardia de Lacan, a análise termina numa outra dimensão, a da pulsão. Por isso – como as observações conclusivas do *Seminário XI* o apresentam – antes que esta dimensão se abra ao sujeito, ele deve primeiro alcançar e atravessar ‘o limite dentro do qual, como desejo, ele está vinculado’” (Zupančič, 2000: 3, 4). Esta questão recoloca ainda o sujeito como *corpo* e, embora Lacan admita a dificuldade em abordar, ele tem consciência da *dimensão absolutamente ubíqua do desejo*, e da dificuldade em conviver com a impossibilidade ética de definir uma cura psicanalítica. Assim também acontece com Ernst Gellner (1925-1995), um crítico convicto da psicanálise, que, ao descrever a ubiquidade da ideia de *vontade* em Schopenhauer, descobre somente no *corpo*, naquilo que o *corpo* providencia de forma hedonista, o único fundamento que possibilita o *estancamento da presença da ausência* de sentido de um fluxo absolutamente ubíquo do desejo: “(...) uma força de certo modo personificada, (...) tratada como singular, brutal, sempre insatisfeita, implacável e irresistível, por toda a parte manifesta, mas muito especialmente visível na volúpia e na agressão animais. Conhece apenas a volúpia insatisfeita e atormentada e o vazio e lassidão que se seguem à gratificação: no meio, nunca há satisfação positiva. Schopenhauer é o filósofo da sexualidade mal satisfeita: não se pode ter prazer neste mundo. Há apenas o território matemático, a perder de vista entre a ânsia insatisfeita, faminta, irrealizada, atormentada, e a exaustão gasta, deprimida, saciada. Parece ignorar do mesmo passo os prazeres temporariamente fruídos, como estar dentro de um banho quente” (Gellner, 1995: 100).

⁶⁶⁹ Zupančič, A. (2000) *Ethics of the Real*. Londres, Nova Iorque: Verso.

“Em ‘Kant com Sade’ Lacan propõe a sua própria ‘tradução’ deste mote ético: ‘O desejo, aquilo que é chamado por desejo, é suficiente para não dar à vida nenhum sentido quando no papel do covarde.’ A modernidade, assim parece, não ofereceu nenhuma alternativa ao discurso do mestre para além da frágil máxima: ‘A pior coisa que podemos perder é a nossa própria vida.’ A esta máxima falta a força conceptual e o poder para ‘mobilizar’. Esta falta, por outro lado, é parte daquilo que faz do discurso político, que proclama um retorno aos ‘valores tradicionais’, tão sedutor. Também tem influência em muito do fascinante horror evocado pelos ‘extremistas’ e ‘fanáticos’, que não querem nada mais do que morrer pela sua causa” (Zupančič, 2000: 5).

Para Zupančič, Lacan identifica o desejo em Kant como estando imbuído de uma *carga simbólica extra* que produz determinados efeitos emocionais. Estes efeitos emocionais produzem consequências políticas desmobilizadoras.

O efeito do *desejo puro* na ética de Kant faz da representação do *bem* um *agon* (honra) inalcançável, destituindo a mobilização social em dois polos inaceitáveis: o egoísmo individualista, por um lado, e, por outro, um voltar a “valores tradicionais” que degeneram rapidamente na produção de “extremistas” e de “fanáticos”.

Zupančič conclui com uma ideia perturbadora: o clima (*pós*)moderno tem o *finito contaminado pelo infinito*⁶⁷⁰ e por isso é incapaz de qualquer mobilização social. Podemos aqui fazer um paralelo com Moisés de Lemos Martins que descreve um “trágico sem tragédia” como sendo o rescaldo da descrença no tempo histórico⁶⁷¹. Por outras palavras, neutralizando a condição do absoluto, o (*pós*)moderno, tal como a personagem *Sygne*, da obra de Paul Claudel (1868-1955) *Sygne de Coûfontaine*,

“depois de sacrificar tudo pela sua causa [teve que] (...) sacrificar precisamente a sua causa” (Zupančič, 2000: 256).

⁶⁷⁰ “Estamos aqui a lidar com uma espécie de curto-circuito que, em vez de evocar o infinito por perceber a totalidade do finito, suspende o infinito como uma exceção, e, portanto, torna o finito num não-tudo - isto é, contamina-o com o infinito.” (Zupančič, 2000: 258).

⁶⁷¹ “(...) o trauma provocado pelo desaparecimento da confiança na comunidade histórica, assim como a melancolia que acompanha a banalização da vida, essa vertiginosa sensação de um trágico sem tragédia, além da própria impossibilidade de anulá-los, reclamam que nos recoloquemos no horizonte de uma ‘comunidade a vir’ (Agamben, 1993), pois é nesse horizonte que se joga a salvaguarda das possibilidades da (a)ventura humana” (Martins, 2005: 126).

Mas, o mais importante aqui é que Lacan identifica já em Kant um *princípio de realidade* problemático ao considerar o *objeto do desejo* – tal como a *coisa em si* –, quer *definido* na *impossibilidade* de ser alcançado, quer *oriundo* de uma realidade que é já existente na própria *ética*. Reconhecemos nas próximas linhas que este ciclo se fecha na representação, ou seja, que o *fundamento da ética em Kant é fundamento de si próprio*.

O plano da *representação transcendental* em Kant é identificado por Lacan como um véu que esconde um *para além* que não é, nem espacial, nem temporal: *para além do princípio de realidade*⁶⁷² está uma *alteridade radical* a atuar sub-repticiamente dentro da própria *ética*. Tal como a tese de Zupančič o clarifica:

“Uma ética do Real não é uma ética orientada para o Real, mas uma tentativa de repensar a ética pelo reconhecimento da dimensão do Real (no sentido lacaniano do termo) como sendo já operativo na ética” (Zupančič, 2000: 4).

Para Lacan, Kant teve o mérito de reconhecer que a *ética* não legitima as restrições que especifica na realidade quotidiana, antes se refere ao desejo no seu excesso, ao *desejo em estado puro*⁶⁷³. A definição desse *excesso* implica um fundamento, de acordo com a causalidade imposta pelo pensamento racional, este fundamento é o fundamento do limite do *desejo*.

Se o *desejo* não se vincula somente à realidade que a *ética* como *conjunto de restrições*, contempla, ainda assim, e paradoxalmente, pode por ela ser instigado, *feito real*, como se fosse *trazido à tona*, como se a *ética* lhe fornecesse o *sentido* – fornecendo-lhe uma estrutura –, mas também funcionando como o

⁶⁷² Diz-nos Lacan nos seus *Écrits*, no texto *A Verdade da Psicologia e a Psicologia da Verdade*, que a verdade é um signo correspondente à incerteza da experiência fenomenológica do Homem. A cultura científica, embora promova “a primazia da verdade do depoimento” (Lacan, 2002: 63), ao identificar a verdade com o seu próprio objetivo, não percebe “o quanto a sua verdade é relativa às paredes da sua torre” (*Ibidem*: 64), ou seja, o quando da sua verdade é construída por ela mesma, é autorreferencial, correspondendo, em *verdade*, aos anseios e aos desejos mais do que a uma verdade universal inabalável.

⁶⁷³ “(...) o primeiro passo crucial de Kant envolve considerar precisamente a coisa excluída do campo tradicional da ética, e troná-la no único território legítimo da ética. (...) A ética tradicional – desde Aristóteles a Bentham – permaneceu deste lado do desejo (‘A moralidade do poder, do serviço pelos bens comuns, é como se segue: ‘Naquilo que aos desejos concerne, venha mais tarde. Faça-os esperar’). Foi Kant quem introduziu a dimensão do desejo na ética, e o trouxe ao seu ‘estado puro’” (Zupančič, 2000: 3, 4).

seu *estímulo*. A ética não é somente um conjunto de *restrições* do desejo, ela é *produtora* do próprio desejo⁶⁷⁴.

Existe então uma representação do real que engloba a ética e a identifica precisamente com aquilo que *ela* quer evitar, o excesso de desejo:

“O termo ética é geralmente tido como referência a um conjunto de normas que restringem ou ‘refreiam’ o desejo – que têm o objetivo de manter a nossa conduta (ou diremos antes a ‘conduta’ da ciência) livre de todo o excesso. No entanto, este entendimento da ética falha em reconhecer que a ética é, por natureza, excessiva, que o excesso é um componente da ética o qual não pode ser simplesmente eliminado sem que a ética ela mesma perca todo o significado. Em relação ao ‘suave curso dos eventos’, sendo a vida governada pelo ‘princípio de realidade’, a ética aparece sempre como algo excessivo, como uma ‘interrupção’ perturbadora” (*Ibidem*).

Assim, a *ética*, por definição, não só representa o *excesso do desejo*, a *jouissance*, como faz vir à existência esse desejo⁶⁷⁵. Por outro lado, em Kant, *ela* é produto do próprio desejo subjetivo, ou seja, da *vontade*. Esta é a maior crítica que Lacan lhe aponta, equivaler *lei* e *vontade*, no *desejo puro*:

“Lacan atribui a Kant a descoberta do núcleo da ética – um núcleo que mantém a sua relevância e não pode ser reduzido à lógica do superego [tal como Freud o fez anteriormente]; mas ele critica Kant por tornar este núcleo num objeto da vontade, um movimento que encontra a sua ‘verdade’ no discurso perverso de Sade” (*Ibidem*: 2).

⁶⁷⁴ Jean-Paul Resweber, através da leitura paralela de Lacan e de Heidegger, e tendo como fito a análise do conceito de *valor* como “o valor do valor” (Resweber, 2002: 30), refere que: “A Lei kantiana é, no sujeito, a marca do *Outro*, que o habita. Indica, conseqüentemente, que o sujeito não é para si a sua própria lei, mas que a recebe do *Outro*. O desejo só existe ‘para o ser’ ferido e dividido. A ferida e a divisão são o traço de uma exterioridade não tematizável, que transforma o seu narcisismo em capacidade de acolhimento. Não há dúvida: este não é o propósito explícito de Kant. Todavia, tal interpretação permanece fiel ao espírito da sua problemática. (...) A Lei traça um ponto de não regresso. Tal é o limite, que ninguém poderia transpor, sem se condenar a *regredir*” (*Ibidem*: 97, 98). É por isso que “(...) a proibição tem como objetivo instituir o desejo, a partir dum recalçamento gerador de *consenso*. É assim que são ‘inventados’ os valores de uma cultura: através da censura que, em troca da renúncia pulsional, que exige, inaugura a possibilidade de um acordo social e, por conseguinte, abre a possibilidade de um ‘mundo-em-comum’. (...) O ideal introjetado institui o desejo e o desejo interdito restitui o ideal por projeção, sob a forma da finalidade” (*Ibidem*: 23, 24).

⁶⁷⁵ Jean-Paul Resweber refere esta presença do desejo na própria lei como proibição, e na definição de valor como o principal constituinte, na comunidade, de todas as manifestações do desejo: “(...) a proibição tem como objetivo instituir o desejo, a partir dum recalçamento gerador de *consenso*. É assim que são ‘inventados’ os valores de uma cultura: através da censura que, em troca da renúncia pulsional, que exige, inaugura a possibilidade de um acordo social e, por conseguinte, abre a possibilidade de um ‘mundo-em-comum’. (...) O ideal introjetado institui o desejo e o desejo interdito restitui o ideal por projeção, sob a forma da finalidade. É entre este duplo polo do recalçamento e da sublimação que se negocia o consenso. Vindo do espaço económico de um ‘mundo-em-comum’, o valor patenteia determinações essenciais: ambiguidade, relatividade, credibilidade, sacralidade e desejabilidade” (Resweber, 2002: 23, 24).

A questão da *faculdade de desejar*, proposta por Kant, é a questão da própria existência do desejo em estado *puro*, de uma *representação autónoma* do desejo. Neste sentido o *desejo puro* seria “o que está por si mesmo”, tal e qual como a definição de *Natureza* nas culturas do Oriente⁶⁷⁶, ou a *causa em si*, como Espinosa a definiu⁶⁷⁷. Mas agora, no *plano transcendental a faculdade de desejar* é determinada, não pelo *objeto em si* – porque *kantianamente* inacessível –, nem pela *natureza* – porque este plano é transcendente e ideal –, mas pela *lei*:

“A faculdade de desejar pressupõe uma representação que determina a vontade. (...) Mesmo quando uma representação é *a priori*, ela determina a vontade por intermédio de um prazer ligado ao objeto que representa: a síntese permanece assim empírica ou *a posteriori*; (...). Para que esta alcance a sua forma superior, é preciso que a representação deixe de ser uma representação do objeto, mesmo *a priori*. É preciso que seja a representação de uma forma pura. ‘Se tirarmos por abstração a uma lei toda a matéria, ou seja, todo o objeto da vontade como princípio determinante, nada mais resta que a simples forma de uma legislação universal.’ [Crítica da Razão Pura, Analítica, teorema 3.] A faculdade de desejar é, pois, superior, e a síntese prática que lhe corresponde é *a priori*, quando a vontade já não é determinada pelo prazer, mas pela simples forma da lei. Então, a faculdade de desejar já não encontra a sua lei fora de si mesma, numa matéria ou num objeto, mas em si mesma, diz-se autónoma” (Deleuze, 2012: 13, 14).

Existe uma *vontade* mediada pelo *objeto* – objeto *fenomenal* e por isso ilusório, que tem origem empírica, ou seja *a posteriori*⁶⁷⁸. Por outro lado, existe uma *vontade* originada na *lei*, que fornece *autonomia* ao sujeito kantiano pela sua origem *a priori*, sem necessidade do *objeto do desejo*, ou seja completa *em si* mesma. A *faculdade de desejar* é superior quando determinada pela *lei*, mas a

⁶⁷⁶ “O conceito de uma natureza sujeita às leis deterministas e temporalmente reversíveis é bastante específico do mundo ocidental. Na China e no Japão o termo natureza quer dizer ‘o que está por si mesmo’ (...). De acordo com a tradição chinesa a natureza é harmonia espontânea; falar de ‘leis da natureza’ sujeitaria a natureza a algum tipo de autoridade externa” (Prigogine, 1997: 12, 13).

⁶⁷⁷ “(...) aquilo cuja existência não pode ser concebida senão como existente” (Espinosa, 1992: 99).

⁶⁷⁸ Embora para Kant a verdade seja “a verdade como conformidade do conhecimento com o seu objeto (...) [este] objeto ao qual o conhecimento deve corresponder só pode ser um objeto da experiência possível, o que quer dizer que tal objeto é já ‘mediado’ pelas condições *a priori* (subjetivas) da sensibilidade. Para além disso, Kant estabelece como *conditio sine qua non*, como ‘condições negativas’ de qualquer verdade, um critério lógico que ele define como conformidade do conhecimento às leis gerais e formais do entendimento e da razão. O *conditio sine qua non* de qualquer verdade é, então, a conformidade do conhecimento consigo mesmo. A questão da conformidade do conhecimento com o ‘objeto’ somente aparece depois” (Zupančič, 2000: 65).

sua superioridade *depende* de ser, ou conter, ela própria, a *lei*. (Gilles Deleuze nunca se confina a um papel descritivo). Em Kant a *lei* e o *desejo* acompanham-se sempre. É a *lei* do homem, tal como é o *desejo* do homem... não só o *desejo* de Kant como a *ética* de Sade:

“(...) devemos lembrar que as intenções – e os resultados também – de ‘Kant com Sade’ não são somente abrir os nossos olhos para os efeitos reais, ‘mesmo para os que são mais nobres’, da filosofia prática de Kant, mas também para ‘enobrecer’ o discurso de Sade. A tese de ‘Kant com Sade’ não é simplesmente que a ética kantiana tem um mero valor ‘perverso’; é também a exigência de que o discurso de Sade tem um valor ético” (Zupančič, 2000: 2).

O objeto da vontade é, assim, *traído pelos significantes*, pois para Kant:

“(...) não existe nenhuma ligação *a priori* entre um objeto empírico e o prazer que este gera no sujeito” (Žižek, 2000: x).

Ou seja, a significação da vontade é sempre alcançada de forma incompleta, ilusória, enganadora. Por vezes, quando *aparentemente* próxima de se concretizar em definitivo, ela é uma deslocação *metonímica*, outras, pela sua força persuasiva, fascina e engana, afasta o sujeito da *lei*. Em Kant, o interrogar a objetivação – a “coisa” – é idêntico a interrogar o *Homem*, tal como Heidegger o reconhecia com rigor⁶⁷⁹. O problema aqui é o problema da ilusão transcendental:

“A ilusão transcendental tem que ver, não com o conteúdo de uma imagem, mas com a sua própria existência – ela engana ao nível do ser” (Zupančič, 2000: 67).

Kant assumia convictamente, por exemplo – para utilizarmos uma *imagem* também comum a Espinosa e que já referimos anteriormente – que a execução da *circunferência perfeita* é inalcançável, mas que, apesar disso, esta tem uma *existência* particular, uma *existência transcendental* ou *ética* (segundo proposta

⁶⁷⁹ “A interrogação kantiana acerca da coisa pergunta pelo intuir e pelo pensar, pela experiência e pelos seus princípios, quer dizer, pergunta pelo homem. A questão ‘Que é uma coisa?’ é a questão ‘Que é o homem?’ (...) Na questão kantiana acerca da coisa, abre-se uma dimensão que se encontra entre a coisa e o homem e cujo domínio se estende para além das coisas e aquém do homem” (Heidegger, 1992: 231).

de Peg Rawes, uma existência *estética*⁶⁸⁰), porque implica um *almejar* da perfeição de um procedimento. De uma forma mais generalizada: “o ser jamais se adequa ao *dever ser*”⁶⁸¹. Mas principalmente, Kant tinha consciência de que a *perfeição desta forma* é uma fonte de desejo legalizada, autônoma e totalizadora que se faz existir por si mesma.

A transcendência da perfeição da *imagem* torna-a *autotélica*⁶⁸². Não é a imagem a origem do *fascínio*, mas a ideia que a imagem pressupõe através de uma operação sem termo. Ou seja, é pela *forma de ver*, fornecida *a priori*, que é produzido esse efeito, e não pela *imanência* da imagem por si mesma⁶⁸³. Esta imagem não se vê, ao invés, é *trazida ao ver* (e ao *ser*) pelo *modo de ser kantiano*⁶⁸⁴.

⁶⁸⁰ “(...) na (...) *Crítica do Juízo*, Kant propõe uma teoria do espaço encarnada, pela qual o sujeito sensível autônomo é construído. Esta teoria, das formas encarnadas de intuições geométricas e espaciais, é expressa pelos poderes de produção estéticos do sujeito reflexivo, em particular pela sensibilidade e pela imaginação. A geometria e a estética são unidas pelo ato de desenhar figuras espaciais; por exemplo, quando Kant discute como é que a imaginação é o gerador ativo e estético da geometria e do espaço, encontra ali a analogia com as ferramentas ‘técnicas’ que constroem as figuras geométricas (ex: o compasso e a régua). O espaço geométrico é construído a partir dos poderes sensíveis e técnicos do sujeito (em vez de ser concebido como um conhecimento que existe independentemente do sujeito). O espaço é, por isso, de novo ligado às formas puras da razão através da capacidade do sujeito em incorporar o pensamento geométrico, e através do seu julgamento estético” (Rawes, 2008: 3).

⁶⁸¹ “Para Kant, as ideias da razão são meros ideais, regras obrigacionais que dirigem a investigação científica para o infinito, para uma plenitude e uma sistematização jamais alcançadas. Por outro lado, no domínio da moral, a vontade não coincide com a razão, e jamais alcança a santidade, que é o termo de um progresso para o infinito, mas que na sua atualidade é própria apenas de Deus. Numa palavra, o ser jamais se adequa ao dever ser, a realidade à racionalidade” (Abbagnano, 1976: 79, Vol. 8).

⁶⁸² “(...) Para a tradição bíblica, havia o risco das imagens se tornarem ídolos, havia o risco da divisão. A imagem podia tentar-se pela *diabolía*, pela separação. A idolatria era a rebelião das imagens, era uma imagem que se tornava autotélica, uma imagem que não remetia para fora de si, e que assim negava a sua essencial dependência” (Martins, 2002: 187).

⁶⁸³ Bragança de Miranda (2008) rege-se precisamente pela imagem como elemento ontológico: “No princípio não era o verbo, mas as imagens, ainda sem homens. Assinaladas por estes, inaugura-se a história. O humano começa pelo ato de colocar a *Physis* à distância, não por razões epistémicas, mas porque dela vem o perigo” (Bragança de Miranda, 2008: 8). Assim sendo a *imagem da imagem* é “(...) ‘nada’ do ponto de vista das coisas, da matéria, mas é ‘tudo’ porque é ela que constitui o plano onde a existência decorre.” (*Ibidem*: 9). Neste sentido as ideologias “mais não são do que imagens controladas” (*Ibidem*: 18). Que só têm *força semântica* se forem “(...) atos sublimes sempre a começar” (*Ibidem*). Bragança de Miranda, admite, no entanto, a ilusão deste ponto de vista da iteração eterna de imagens sob o ponto de vista estritamente materialista, mas, mesmo assim, a ontologia é constituída por essa separação: “Se dizemos que ‘é ilusória’ é porque nela assenta o ‘vazio’ essencial em que se funda a liberdade humana. Toda a metafísica, herdeira tardia da teologia, se alimenta dessa cisão, mesmo quando, na sua maioria, a desejam abolir” (*Ibidem*: 24, 25). Falaremos mais à frente deste iterar das imagens.

⁶⁸⁴ “Heidegger, na sua seminal obra *Grundprobleme der Phänomenologie*, permite-nos medir o que está mais profundamente em jogo aqui (...). A sua principal alegação é que a tese de Kant ‘Ser não é realmente um predicado’ tem de ser entendida como uma continuação da ontologia medieval antiga, ou, mais precisamente que a ‘ontologia antiga’ interpretava o que é [*das Seinde*] no seu Ser, na base do estabelecimento/produção [*Herstellen*] ou percecionando, e que, até este ponto, Kant também interpretou a atualidade focando-se na percepção” (Lachterman, 1989: 113).

Esta natureza fenomenológica de Kant faz revelar que: “O *a priori* não se opõe à experiência como a universalidade à singularidade. Não há oposição entre *a priori* e experiência, se tomarmos como ponto de partida absoluto apenas os objetos como são visados e dados. Correlativamente *a priori* não significa independente da experiência; ao inverso, poderemos então falar de um *a priori material*, isto é, *dado*” (Paisana, 1992: 67).

O que quer dizer que o X de Kant é fornecido pela experiência empírica: “se a validade objetiva de juízos sintéticos não pode ser fundada pela simples análise do seu conteúdo, uma vez que o predicado não está contido no conteúdo do sujeito e necessita como tal de um X em que essa relação seja dada, esse X poderá no entanto ser fornecido pela experiência empírica” (Paisana, 1992: 68, 69).

E o ser em Kant é, assim: “caraterizado como um *excedente de significação*, face aos dados sensíveis, excedente que poderá no entanto ser dado se nos situarmos não ao nível dos simples dados sensíveis, mas ao nível de um *estado de coisas já articulado*” (Paisana, 1992: 102).

A *possibilidade lógica* somente se assume como verdadeira *em si mesma* por uma forma de *ilusão da própria lógica*⁶⁸⁵, ela não está imune sequer à coincidência de fenômenos antagônicos⁶⁸⁶ quando se trata do *real*⁶⁸⁷, ou seja, à ilusão da impossibilidade de se contrariar a 1ª lei de Leibniz, de se assumir como certo que a identidade, num contexto ilimitado, não acarreta contradições⁶⁸⁸.

A simplicidade de um elemento é sempre restrita a um *estado das coisas*, tal como Wittgenstein o descrevia ao considerar *a lógica como um campo de observação*⁶⁸⁹. No entanto, a *lógica da ilusão* faz equiparar a lógica com a verdade, e é neste sentido que o *pensamento analítico* é enganadoramente considerado reitor em relação ao *pensamento dialético*. É por isso que o plano da *razão transcendental* se costuma sobrepor à *doxa* pela sua, *aparentemente*, maior generalidade.

Alenka Zupančič traça uma equação que constitui a sua proposta de relação entre o *pensamento dialético* e o *pensamento analítico*, relacionando a *verdade* com a *ilusão*, situando-as, não em oposição uma à outra, mas em diferentes dimensões da *experiência*. A *verdade* (análise) confina-se à *experiência possível*, mas a *ilusão* (dialética) identifica-se no lugar onde a experiência possível se ausenta, no intervalo onde, sem a *ilusão dialética*, nada haveria⁶⁹⁰:

Ou seja: (...) é o próprio juízo que é fundado pela 'experiência' do ser. Dir-nos-á Heidegger, *o juízo é fundado pela compreensão prévia do ser*" (Paisana, 1992: 118).

⁶⁸⁵ "(...) a lógica da ilusão induz-nos a sustentar que alguma coisa é verdade porque, e somente porque, não é impossível pelo ponto de vista lógico" (Zupančič, 2000: 66).

⁶⁸⁶ Robert Blanché observa a necessidade de um *conceito* ter a necessidade da presença da sua própria *simetria* porque a sua atuação cognitiva considera a realidade a partir da acentuação de um único aspeto, produzindo a necessidade da união de um par de conceitos resultantes de duas idealizações opostas que abarquem o todo: "Formamos assim um par de conceitos, incompatíveis entre si, mas que se completam mutuamente e cuja união é necessária para exprimir integralmente a realidade" (Blanché, 1983: 111).

⁶⁸⁷ "A demonstração pelo absurdo, por exemplo, que assenta no princípio do terceiro excluído segundo o qual duas proposições opostas contraditoriamente não podem ser as ditas falsas, de modo que da falsidade de uma se pode concluir a verdade da outra, é válida quando se trata de conjuntos finitos. Porquê? Não porque o princípio do terceiro excluído se impõe absolutamente ao pensamento, mas porque, no caso dos conjuntos finitos, a sua validade é absolutamente evidente. (...) podemos efetuar até ao fim (...) a enumeração dos casos singulares, (...) desde que se trate de um conjunto infinito, quer dizer, que nenhuma enumeração pode esgotar, a palavra 'todos' já não tem sentido tão claro, assim como o não tem a sua negação, nem mesmo a expressão 'existe'" (Blanché, 1983: 114).

⁶⁸⁸ "(...) o *axioma da identidade* segundo o qual qualquer objeto é idêntico a si próprio" (Lourenço, 1986: 63).

⁶⁸⁹ Wittgenstein nas suas *Notas ditadas a G. E. Moore na Noruega*, explica formalmente o perigo do erro da utilização deste elemento simples: "A relação entre 'Eu creio p' e 'p' pode ser comparada à relação existente entre 'p diz p': é tão impossível que 'Eu' seja simples quanto é impossível que 'p' o seja" (Wittgenstein *cit. em* Griffin, 1998: 128).

⁶⁹⁰ Borges-Duarte refere-se à figura como o elemento sincrónico do presente que unifica o múltiplo: "A figura é o lugar da reunião do múltiplo, é onde o presente advém ou emerge à presença" (Borges-Duarte, 2014: 219). Segundo esta autora, a figura da modernidade é alvo de crítica por parte de Martin Heidegger porque ela conforma a verdade através de um "traço" por ela mesma conformado: "O ser criado da obra significa que a verdade é fixada na figura. Esta é a concatenação a que o traço se conforma. O traço conformado é a harmonia [*Fuge*] do aparecer da verdade. Aquilo que

“(…) A dialética (ilusão) é igual à analítica (verdade) menos o objeto da experiência possível; a dialética (ilusão) é igual à analítica (verdade) mais um objeto que não pode ser encontrado em lado nenhum na experiência. Como resultado disto, a ilusão não é o oposto da verdade, mas deve, ao invés, ser situada noutra nível. A ilusão dialética é algo que aparece onde realmente nada deve existir. Por outras palavras: esta ilusão é *um objeto no lugar da falta de um objeto*. Temos, então, uma estrutura lógica formal (a conformidade do conhecimento às leis gerais e formais do entendimento e da razão) na qual existe um *lugar* para um objeto o qual ‘está fora do seu lugar’ (i.e. não pode ser encontrado na experiência). Isto quer dizer que a ilusão dialética não é realmente a ilusão de *alguma coisa*, não é uma representação falsa ou distorcida de um objeto real. Por detrás desta ilusão não existe nenhum objeto real; existe apenas o nada, a falta de um objeto. A ilusão consiste em ‘alguma coisa’ no lugar de ‘nenhuma coisa’ – não envolve o engano no qual alguma coisa é falsamente representada; envolve o engano pelo simples facto de que *é*” (Zupančič, 2000: 66).

Que *materialidade* se encontra presente no *pensamento dialético* assim apresentado por Zupančič? Qual a *materialidade* da existência deste engano? Eis que as diferentes dimensões lacanianas se cruzam aqui de forma surpreendentemente coerente: a *realidade* do engano como um *facto*, a *simbologia* do engano identificando um *sujeito enganado*, e o engano *em si*, no *imaginário*. A materialização é sempre tripartida: a alteridade de um facto, a avaliação simbólica, e a experiência subjetiva. É uma solução que recorre a uma *virtualidade* e não à transcendência, é uma *solução localizada*, método ou forma tática que analisaremos mais à frente.

Se considerada a *realidade da ilusão* é a própria *realidade* que se torna inacessível. Mas esta inacessibilidade só se torna efetiva se a equivalermos à *ilusão da realidade*. Aqui, a *derivação não pode ser cíclica*, ou seja, não é biunívoca. Eis o tempo como sentido: o *tempo histórico* descobre-se inevitável para que a *unicidade* se possa redefinir através da heterogeneidade do real.

aqui se chama ‘figura’ tem de pensar-se sempre a partir deste colocar [*stellen*] e desta com-posição [*Ge-stell*] que a obra, enquanto tal, está a ser, na medida em que se levanta e elabora” (Heidegger *cit. em* Borges-Duarte, 2014: 220). Esta composição, traço, obra, ou seja, esta *realidade construída*, poderá ser considerada equivalente à *ilusão dialética*, mas, precisamente pela sua natureza tática, a verdade a que Zupančič se refere nunca é uma verdade última, ela descende do *virar Hegel de pernas para o ar* do pensamento marxista, da verdade produzida no social pelo social, que, como *doxa* que é, tem uma natureza efémera.

Mas a *ilusão* é, também ela, simbólica por si só. Descortinada na arena social, ela pode ser um engano como pode ser a representação de uma *esperança* projetada mais além. A encenação é, neste sentido, provisória: a demagogia, a promessa, a retórica na política, mas também, uma maquete de um edifício dum projeto de arquitetura, a partitura de uma composição musical, a *hipotetigrafia*⁶⁹¹ de qualquer tipo de design pronto a *vir a ser*. Já Arquimedes, o grande geómetra e mecânico da Antiguidade Grega, preparava encenações espantosas em Siracusa, para o rei Ptolomeu como mecanismos de legitimação (Authier, 1995: 132)⁶⁹².

A *equação* que Zupančič propõe pode ser feita equivaler com os três elementos constituintes do *nó borromeano*, que analisámos anteriormente⁶⁹³: a *análise* com o *simbólico* (plano reitor), a (*ilusão*) *dialética* com o *imaginário* (plano da ilusão), e o *real* com o *objeto da experiência* (plano da alteridade radical), redescobrimo-se mais uma vez a dinâmica operativa das ferramentas topológicas da psicanálise lacaniana.

Aqui, o *real* é uma alteridade radical, a sua inacessibilidade implica um *além*, uma impossibilidade de alcançar, é uma incomensurabilidade. A sua incompreensibilidade advém da sua vastidão, da impossibilidade de compreender, no sentido de delimitar ou abarcar, ou mesmo de *abraçar*, na dimensão dos braços do próprio *corpo humano*, contrariando a *moldura kantiana* no sentido em que, aquilo que é mais ilusório é acreditar na possibilidade de se atingir o ponto de vista a partir do qual se pode abarcar toda a nossa existência como se estivéssemos de fora dela (Zupančič, 2000: 253). É um real do sujeito que sabe que, *embora esteja no meio não está no centro*. O pressuposto é que existe um para além da cognição, *uma incompletude que não é um momento mas uma condição*.

⁶⁹¹ “A hipotetigrafia como, de resto, os modelos de simulação, nasce de um processo intuitivo (de qualquer modo, temos uma consequência das potencialidades criativas) e por essas razões resulta bastante difícil estabelecer *a priori* regras que prevejam os resultados. (...). O processo inicia-se com uma elaboração mental que o experimentador persegue na tentativa de reorganizar os dados habitualmente fornecidos pela mensuração obtida mediante aparelhos apropriados. Estes dados não são compreensíveis e não são comunicáveis se não forem inseridos numa estrutura unitária e articulada que os englobe. A estrutura só o é quando consegue atingir um nível formal congruente. A forma assim obtida só pode ser verificada e comunicada se feita de maneira visiva (gráfica ou plástica) e, deste modo, torna-se imagem, a representação da realidade conhecida (não necessariamente a realidade existente) do fenómeno considerado” (Massironi, 1983: 146).

⁶⁹² Como já o descrevemos nas definições, no subcapítulo: “*Design* como representação (do *futuro*)”.

⁶⁹³ Ver subcapítulo anterior.

Podemos assim concluir que, para Alenka Zupančič, a *dialética* (o confronto de ideias na *polis*, no seu sentido maior de civilização, a *arena da Humanidade*) considerada como *ilusão*, é a única *forma de ilusão* que *existe*. Ou seja, a única forma de ilusão que é *real*: é por via *dialógica* que a lógica se constitui como realidade no aqui e agora do sujeito individual⁶⁹⁴.

⁶⁹⁴ Jean-Paul Resweber, numa rigorosa análise ao conceito de *valor*, aponta para a *aparência* como sendo o *lugar semiótico* que origina os processos implicados na *criação do valor*. Esta identificação do valor na “aparência” é feita de uma forma paralela ao que Zupančič aqui refere como sendo a “ilusão dialética” sob a sua forma produtiva. Diz-nos, então, Resweber que: “(...) o valor é o valor do valor. (...) A aparência não é simulacro; esta simula o que dissimula: a relação a um ideal poético, ético ou religioso. Se aprofundarmos esta dupla economia do valor, aperceber-nos-emos do seu enraizamento numa crença, sob a forma de um crédito. Por um lado, na realidade, os valores existem independentemente de nós, depostos na cultura, como representações, sinais, utensílios ou bens. Por outro, só vêm a desenvolver-se, multiplicando-se, se os considerarmos *objetos do desejo*” (Resweber, 2002: 30). Acrescenta Resweber, mais à frente que, a necessidade do *grande outro*, do “Outro” simbólico do *nó borromeano* de Jacques Lacan, como já o descrevemos mais atrás, tem no “imperativo categórico” a sua representação kantiana, existindo uma permanente tensão entre a autonomia do sujeito e a *ubiquidade íntima* desse *Outro*: “A Lei kantiana é, no sujeito, a marca do *Outro*, que o habita. Indica, consequentemente, que o sujeito não é para si a sua própria lei, mas que a recebe do *Outro*. (...) O imperativo categórico, figura da Voz, que Deus faz ecoar no coração de Abraão, implica uma rotura com a visão adâmica do Sagrado, da plenitude ou ainda, como diria Kant, do sentimento patológico.

A Lei traça um ponto de não regresso. Tal é o limite, que ninguém poderia transpor, sem se condenar a regredir. (...) Reivindicar o fantasma da plenitude é condenar-se à morte, mas é também condenar à morte o *Outro*. Se um indivíduo reivindicar a sua plena autonomia, nega o *Outro*, que o atravessa” (Resweber, 2002: 97, 98).

O arqueólogo de cariz marxista, D. Lewis-Williams, cita *A República* de Platão para identificar uma relação entre estratos de diferentes *níveis de abstração*, propostos por Aristóteles, que esclarecem uma das muitas abrangências que o conceito de *abstração dialética* de Zupančič pode ter. Estes níveis estariam já presente nas culturas do *Paleolítico Superior*, mas, segundo este autor, persistem presentes hoje em dia, pois são intrínsecos à estrutura sociocultural humana. Toda a infraestrutura do pensamento é apresentada como fundamentada, no nível inferior, pela *ilusão* ou *imaginação*, evoluindo primeiro como *crença*, depois como *compreensão racional*, e, por fim, como *inteligência* propriamente dita: “(...) Sócrates propôs a Glauco que pensasse numa linha dividida em quatro secções que representam estados de espírito: no extremo superior está a inteligência, a seguir a razão (compreensão), seguida da crença (fé) e, no extremo inferior da linha está a ilusão (imaginação). Este conceito é estranhamente parecido com o espectro de consciência (...). As pessoas do Paleolítico Superior moviam-se ao longo da linha de Sócrates, tal como as pessoas do século vinte e um, embora seja bom pensarmos que não ocupamos o mais baixo e ilusório final desta linha tão extensivamente como eles. A mente na caverna, e a caverna na mente, não podem ser superadas (...)” (Lewis-Williams, 2002: 227). Para Lewis-Williams, tal como para Zupančič, é pela socialização, em comunidades linguísticas, que a consciência, tal como a realidade, são construídas.

É ainda interessante referir aqui um texto inicial de Walter Benjamin (1892-1940), onde este se fundamenta, segundo nota de João Barrento - o seu tradutor para português – no *cratilismo platónico* (considerando que nas palavras se encontram as essências do real) e no misticismo judaico (atentando à tradição judaica da Cabala e da importância do *nome* e do *Verbo*). Neste texto Benjamin faz da linguagem o meio de conhecimento da “palavra divina”, mas um meio incompleto. A “palavra de Deus”, embora ubíqua, é silenciosa, embora esclarecedora e verdadeira, é mágica. Também aqui a ilusão dialética de Zupančič consegue ser respeitadora e positiva pois, se ela não se conforma a um relativismo absoluto, aceitando que a linguagem humana é o único meio onde se poderá encontrar qualquer resolução do real, também Benjamin o faz, atribuindo à incompletude da palavra humana (o nome) a única forma de aceder ao eterno mistério da verdade de Deus: “A palavra humana é o nome das coisas. Assim sendo, não se aplica a conceção burguesa da linguagem segundo a qual existiria uma relação arbitrária entre a palavra e a coisa, e que a palavra seria um signo puramente convencional da coisa (ou do seu conhecimento). A linguagem nunca se limita a fornecer meros signos. Mas também a rejeição da teoria burguesa da linguagem em favor de outra, de teor místico, é um equívoco. Segundo esta, a palavra seria a própria essência da coisa, sem mais. O que é incorreto, uma vez que a coisa em si não contém a palavra, ela é criada pela palavra divina, e conhecida, no seu nome, pela palavra humana. No entanto, este conhecimento da coisa não é criação espontânea, porque não acontece a partir da linguagem de forma absolutamente ilimitada e infinita, como na Criação original; o nome que o ser humano dá à coisa assenta no forma como ela se lhe comunica. No nome, o Verbo divino não manteve a sua capacidade criadora, tornou-se parcialmente receptivo, de uma receptividade que concebe pela linguagem. Tal conceção orienta-se para a linguagem das próprias coisas, das quais, por sua vez, na magia muda da natureza, a palavra de Deus volta a irradiar em silêncio” (Benjamin, 2015: 20).

4.2.8. Do fluxo do desejo ao *imanentismo aberto*

Para Zupančič a *ilusão dialética* constitui a única possibilidade do real. Esta ilusão, principalmente a que *almeja* algo, corre sempre o perigo de que a *perfeição* seja mais um *precipício* do que uma *redenção*.

Os neo-marxistas identificam como paradigma desta *ilusão* a *abstração concreta*: uma “abstração que antecede o pensamento (...) produzida pelo nexo fundamental da sociedade capitalista” (Toscano; 2008: 70). A sua essência, segundo Alfred Sohn-Rethel (1899-1990), é a *mercadoria*, e por isso a origem da abstração não se situa na mente do homem, mas nas suas ações comerciais, nas trocas⁶⁹⁵. É neste sentido que, para os neo-marxistas, dominar a abstração, ou seja dominar a *ilusão dialética*, é dominar o simbólico da mercantilização de origem capitalista.

Dominar, aqui, *equivale a tomar tudo pela unicidade* para que se nivele e controle todos os fluxos numa totalidade espectável. Isto não é diferente do trabalho da abstração kantiana referido acima em relação à *ética*. Também não é, como já o analisamos em capítulo anterior⁶⁹⁶, no sentido da possibilidade de se alcançar (dominar) a *verdade*, em qualquer modo que não o local, o específico, o expressivo, o dialógico, o poético, o *tático*.

O *fluxo do dinheiro* representa uma das formas mais representativas da *jouissance* se manifestar na cultura ocidental herdada de Kant. O poder da *força semântica* do dinheiro torna-o matéria/substância onde o *simbólico* parece ser rei e senhor de todo o *fluxo do desejo* tornado absolutamente irrisório.

O dinheiro resulta numa espécie muito particular de *metaforização*⁶⁹⁷. Ou seja, o *fluxo do dinheiro* é absolutamente abstrato, isolado de qualquer significado

⁶⁹⁵ “A essência da abstração da mercadoria, contudo, é que não é induzida pelo pensamento; não se origina na mente dos homens mas nas suas ações. E, ainda assim, isto não dá à abstração um sentido metafísico. É a abstração no seu sentido preciso e literal (...) a completa ausência de qualidade, uma diferenciação puramente na quantidade e na aplicabilidade para todo o tipo de mercadoria e serviço que pode acontecer no mercado” (Alfred Sohn-Rethel *cit. em* Toscano, 2008:70).

⁶⁹⁶ Acerca do *Problema da Verdade*, especificamente o subcapítulo *A verdade como conformidade*.

⁶⁹⁷ Em dois artigos diferentes, Jacques Lacan se refere à *estrutura metafórica* nos *Ecrits*. Primeiro no artigo: *A Instância da Carta no Inconsciente*, onde aparece a seguinte fórmula: “ $f(S'/S)S \cong S(+)'s$ ” (Lacan, 2002: 429), a partir da qual quer explicar a *sucessão de significantes* e a sua *resolução poética* pela *metáfora*. Para que a passagem do significante ao significado se efetue é necessário que esta passagem “se misture provisoriamente com o lugar do sujeito” (*Ibidem*). Esta é a função do sujeito na significação. A segunda referência é no *Apêndice II: Metáfora do Sujeito*, onde apresenta uma variação da mesma fórmula: “ $S/S'_1 \bullet S'_2/x \rightarrow S(1/s'')$ ” (*Ibidem*: 756) onde refere o *significante* como tendo a função de um *tributo* (no sentido de *imposto a pagar*), e o sujeito como uma derivação de *sujeito*. Tal metáfora poderia ser aplicada ao

semântico que não o do *desejo de poder desejar*, de poder alcançar o inalcançável, aceder ao inacessível, tropeçando sempre na insatisfação da *jouissance, para além do princípio de realidade*, naquilo que se denominou por *consumismo*, uma *patologia* coletiva, um *vício* da sociedade como um todo.

Lacan tinha um termo psicanalítico para identificar este fluxo simbólico, a *demand*, reconhecendo a ação sub-reptícia do simbólico social sobre o sujeito deste fluxo:

“(…) na terminologia lacaniana, a necessidade, de natureza biológica, satisfaz-se com um objeto real (o alimento), ao passo que o desejo (*Begierde* inconsciente) nasce da distância entre a demanda e a necessidade. Incide numa fantasia, isto é, num outro imaginário. Portanto, é desejo do desejo do outro, na medida em que busca ser reconhecido por ele em caráter absoluto, à custa de uma luta de morte, que Lacan identifica com a famosa dialética hegeliana do senhor e do escravo” (Roudinesco & Plon; 2000: 159-161).

Nenhuma *imagem* é suficiente para identificar o *desejo*. Apesar dos indícios da sua origem, descritos por Lacan no estágio do espelho, serem especulares, nem a imagem especular, nem qualquer outro fenómeno dos sentidos por si só pode alcançar o seu significado. O geógrafo Gunnar Olsson tem razão quando diz que o *significante* passa pelos *cinco sentidos do corpo*, mas o *significado* pertence a um *sentido* diferente: à cultura⁶⁹⁸.

Talvez fosse este o sentido que William James (1842-1910) deu à *motivação* quando a considerou como “quantidade de atenção”⁶⁹⁹, ou Martin Heidegger (1889-1976) quando apontou para a abertura do “deixar-ser”⁷⁰⁰ a partir do

dinheiro, fosse o “s” (do sujeito), na expressão da direita da fórmula, substituído por “x” (incógnita) tal como se encontra no final da expressão da esquerda.

⁶⁹⁸ “Enquanto o nosso contacto imediato com o S [de significante] passa pelos cinco sentidos do corpo – visão, ouvido, tacto, cheiro [ou odor] e gosto – o s [de significado] pertence ao sexto sentido da cultura” (Olsson, 2007: 80).

⁶⁹⁹ “Objeto algum poderá captar a nossa atenção, salvo através da máquina neural (o cérebro). Mas a quantidade de atenção que um objeto recebe, depois de ter captado o nosso olho mental, é outra questão. Muitas vezes, é preciso fazer um esforço para manter a mente concentrada nele. Embora não apresente qualquer ideia nova, irá aprofundar e prolongar a manutenção na consciência de inúmeras ideias que, de outra forma, depressa se desvaneceriam. *Todo o drama da vida voluntária depende da quantidade de atenção, ligeiramente mais, ligeiramente menos, que as ideias rivais poderão receber*” (William James *cit. em* Le Fanu, 2009: 261).

⁷⁰⁰ “Deixar-ser é o entregar-se ao ente. Isto, certamente, não será unicamente entendido como mera exploração, conservação, cuidado e planificação do ente que, em cada caso, vem ao nosso encontro, ou é procurado. Deixar-ser-o ente, enquanto aquele ente que ele é – significa confiar-se ao aberto e à sua abertura, na qual todo o ente se encontra e que cada um deles como que traz consigo” (Heidegger, 1995: 37).

cuidado ou *sorge* em relação a uma entidade que, embora *disponível* para uma realização determinada, é desconhecida do sujeito que dela dispõe⁷⁰¹.

O *dinheiro*, como entidade abstrata, faz funcionar os fluxos do desejo na *sociedade capitalista*, é um mecanismo mediador funcional que se desvinculou de uma origem, de um sentido, de uma *entidade* passível de ser configurada.

É, talvez por isto, na constatação de uma força invencível, irresistível ou inevitável – e na resistência a esta força – que Franz Kafka (1883-1924) se refere à *hesitação*⁷⁰²; que Henri Bergson (1859-1941) descreve um “centro de indeterminação” entre a percepção e a memória⁷⁰³, um “hiato”⁷⁰⁴ entre dois momentos; e que Gilles Deleuze (1925-1995), relendo Bergson, reconfigura como um “ponto de indiscernibilidade” ou “imagem cristal”⁷⁰⁵.

Que momento, ponto ou imagem é este? Se o fluxo for *para além do princípio da realidade* (realidade constituída na intersubjetividade⁷⁰⁶) descobre-se que a *ubiquidade do poder* (do dinheiro) não acompanha a *semântica do desejo*. O *poder* é oriundo do consciente, do trabalho simbólico consciente – o inconsciente trabalha aqui sub-repticiamente –, e esta consciência é, tal como Nietzsche a identificou de forma precisa, uma *submissão*:

⁷⁰¹ “Não é pois através de um comportamento teórico, contemplativo, que o Dasein encontra o ente, mas, ao inverso, é a partir do CUIDADO (*Sorge*) que o Dasein, comportando-se, encontra o ente no seio do mundo, como ente disponível (...). ‘Chamamos utensílio o ente assim encontrado na preocupação’. O ente assim encontrado tem a estrutura do reenvio (*Verweisung*) porque precisamente ‘o utensílio é essencialmente ‘algo para’ (*Wozu*) reenvia para a obra, para a tarefa a realizar: ‘(...) A obra é o que conduz a totalidade dos reenvios, no interior da qual se encontra o utensílio’ (Paisana, 1992: 147).

⁷⁰² “Há um destino, mas nenhum caminho; aquilo a que chamamos caminho é a hesitação” (Kafka, 2008: 50).

⁷⁰³ “(...) a percepção e a memória formam um limite intensivo ou relação variável, e expressam a ‘indeterminação’ do corpo como centro de ação. (...) Esta ‘relação variável’ (...) é a ‘consciência’, dada pela memória à percepção, porque ‘não há percepção que não seja cheia de memórias’ (...)” (Rawes, 2008: 132).

⁷⁰⁴ Para o Bergson de Gilles Deleuze: “(...) o cérebro é apenas um intervalo, hiato entre uma ação e uma reação. O cérebro não é de modo nenhum um centro de imagens donde se possa partir, mas constitui ele próprio uma imagem especial entre outras, constituindo no universo acentrado das imagens um centro de indeterminação.” (Deleuze, 2004: 92)

⁷⁰⁵ “A imagem-cristal é precisamente o ponto de indiscernibilidade das duas imagens distintas, a atual e a virtual, enquanto o que se vê no cristal é o tempo em pessoa, um pouco de tempo em estado puro, a própria distinção entre as duas imagens que não param de se reconstituir” (Deleuze, 2006: 112).

⁷⁰⁶ A realidade é intersubjetiva e mediada pela linguagem, tal como Lacan o descreve na relação entre analista e analisado: “(...) a língua, antes de significar alguma coisa, significa para alguém. É simplesmente porque o analista está lá a ouvir que o homem que fala a ele se dirige, e uma vez que ele força o discurso a *não querer dizer nada* [*ne rien vouloir dire*], ele torna-se naquilo que este homem lhe quer dizer a ele. O que o homem diz pode, de facto, ‘não ter sentido’, mas o que ele diz ao analista oculta, independentemente disso, um sentido. É no impulso de responder que o ouvinte sente isso; e é por suspender este impulso de responder que o analista entende o significado do discurso. Este, então, reconhece naquele uma intenção, uma das intenções que representam uma certa tensão nas relações sociais: uma intenção *exigente*, uma intenção *punitiva*, uma intenção *propiciatória*, uma intenção *demonstrativa*, ou uma intenção puramente *agressiva*” (Lacan, 2002: 66).

“É na realidade específica das relações interpessoais que a psicologia pode definir o seu próprio objeto e o seu método de investigação. Os conceitos implícitos neste objeto, e o seu método, não são subjetivos, mas, relativistas. Apesar de serem antropomórficos em suas fundações, estes conceitos podem evoluir para formas gerais de psicologia, assumindo que as suas extensões (...) para a psicologia animal se provam válidas” (Lacan, 2002: 72).

“A grande atividade principal é inconsciente; a consciência não aparece habitualmente senão quando o todo se quer subordinar a um todo superior, ela é primeiramente a consciência desse todo superior, da realidade exterior a mim; a consciência nasce pela relação ao ser do qual nós poderíamos ser função, ela é o meio de nos incorporarmos nele” (Friedrich Nietzsche *cit. em* Deleuze, S/D: 31).

O que é a vontade consciente? Uma submissão. Assim, a *vontade de poder* é, antes de mais, *vontade*, e a sua origem é, na indagação mais profunda do *ser do poder*, desconhecida, é um algo *cheio de vazio*, e o seu sentido é a mera expansão (*potência*).

Se o *nó borromeano* situava os seus três constituintes – o *imaginário*, o *simbólico*, e o *real* – no iterar de uma ausência plena, que Lacan denominava por *pequeno-objeto-a*, e nós o considerámos como um formalismo que consegue descrever o processo atuante na origem especular da identidade de *Narciso ao espelho*, aqui é o *fluxo do desejo* que se faz revelar no seu excesso.

O excesso do desejo é resultado da ubíqua presença da *jouissance*, a força atuante que desmascara o vazio por de trás dos fluxos de dinheiro libertos da mediação de Hermes⁷⁰⁷, destituídos da sua máscara pela unicidade deste fluxo.

Eis que, por fim, a modernidade se encontra com a ausência de um *telos absoluto*, reconhecendo que esta totalidade será sempre ilusória, mas que a *ilusão*, na mediação *dialógica*, ou seja na dimensão social do homem, é o efetivo constituinte da realidade.

No entanto, esta *realidade em fluxo*, se *enfraquecida na semântica do seu imaginário*, é ameaçada pela *unicidade do valor*, pelos fluxos abstratos da circulação do dinheiro.

Ainda assim, para Zupančič, como vimos acima, o único princípio de realidade que mobiliza *realmente*, sem que lhe seja imperativa a necessidade de uma

⁷⁰⁷ “Entre os seus muitos atributos, Hermes é considerado como sendo o deus do comércio – e do roubo. É o deus da música, e o patrono dos oradores, e também o inventor dos pesos e das medidas. Ele é o protetor das fronteiras e o guia dos viajantes (a sua estátua podia ser vista nas encruzilhadas das estradas da antiguidade). Uma das suas funções como guia era guiar as almas para o Hades. Hermes tomava conta dos pastores, é comumente representado a carregar um cordeiro aos ombros. Foi mais tarde chamado *Hermes Trimegisto* (o *triplamente grande*) pelos antigos egípcios, que o identificavam como o pai da alquimia (*hermetismo*) e de muitas outras ciências” (Harari & Bell, 1982: XXXI).

totalização, de uma representação absoluta que fundamente inequivocamente a perfeição das suas decisões, é a *ilusão dialética*.

A velha *doxa aristotélica* dos fluxos silogísticos que harmonizava uniformizando era, em verdade, enganadora porque, restringindo-se ao interior impoluto da *polis* grega, se assumia universal.

A nova *doxa* não sabe dos seus limites, perdeu a fronteira com o passado, perdeu a sua origem, e expande-se para o desconhecido, ou seja não encontra o seu *telos*:

“O imaginário moderno vive neste círculo hermenêutico: projeta a sua legitimidade para diante, mas funda-a numa origem perdida. Neste sentido, a escatologia, que nos promete a redenção, vai a par da arqueologia, que nos garante um regresso à casa paterna” (Martins, 2002b: 74).

Se Moisés de Lemos Martins faz atuar a escatologia da promessa na projeção do futuro, e a arqueologia como prospecção do passado original, Bragança de Miranda, acompanhando este sentimento *trágico tornado melancolia*, *verticaliza* a situação: estamos a cair. Mas a queda é de tal maneira que se anula *em si*. Tal como o *desejo puro* de Kant, podemos estar a *cair para cima*:

“Protegidos por cima pela ‘teologia’, protegidos por baixo pela ‘poesia’, o pensamento fica agora preso da sua queda absoluta, sem redenção possível. Não há razão para desespero, pois se a queda para a natureza é infinita, nunca cessaremos de cair. Aliás, cairemos tão mais violentamente quanto nos agarramos à ilusória segurança da Terra ou da Casa. De facto talvez tudo dependa da arte de cair” (Bragança de Miranda, 2006: 13).

Bragança de Miranda faz do trágico um novo começo. Não se trata aqui de uma estratégia mas de uma tática, o sentido tático advém de uma tomada de decisão local, em campo.

Leonhard Euler (1707-1783) denominava esta tomada de posição, sob o ponto de vista geométrico, por *analysis situs*⁷⁰⁸. Mas, a palavra *tática* também é aqui

⁷⁰⁸ Como já referido em nota anterior, no subcapítulo “A diferenciação local (a *desocultação*)”, o termo *analysis situs* foi pela primeira vez utilizado por Leonhard Euler para designar a disciplina da matemática hoje conhecida por *topologia* (Richeson, 2015: 15). A inspiração para Euler tem origem em Leibniz, que se referiu a uma *geometria de posição* (*geometriam situs*) (*Ibidem*: 116).

pertinente pelo seu sentido etimológico, próximo de *tato*: é mais uma questão de *alcançar* do que de *ver* ou de *almejar*. Esta tática é um pensar pela vizinhança, sem medidas e sem pontos de referência, é um pensamento mais próximo do topológico que do geométrico. É um *truque na manga*, tal como Gunnar Olsson o diz expressivamente:

“No ballet das realidades hegeliana, nietzschiana, saussureana, heideggeriana, lacaniana e derrideana, o sinal de igual serve, não como um marcador de identidades bem definidas, mas como um símbolo de diferenças ambíguas, não como protetor da estabilidade, mas como um rebelde com truques na manga” (Olsson, 2007: 94).

Partindo destas considerações de Bragança de Miranda podemos dizer que, nesta queda, a *solidez* do sólido platónico no *espaço euclidiano* pode ser mais pernicioso do que a *fluidez* das superfícies topológicas porque a queda *inocua e infinita* só pode acontecer num *espaço* onde não há medidas e as profundezas são infinitesimais.

A superfície rígida e impenetrável das entidades poliédricas (platónicas e euclidianas) criaria o seu efeito destrutivo pela sua inflexibilidade. O passado acumulado num único instante (o impulso original de uma *matéria-memória*⁷⁰⁹), e o efeito inesperado da sua *transparência*, não dariam *tempo* de reação: o sujeito só saberia das consequências deste choque depois de o ter *sofrido*.

Expliquemo-nos: a necessária sincronia e a necessária definição da origem são um problema da *cultura do espaço euclidiano*. Na cultura fluida do espaço topológico os limites herdados da polis grega deixam de estar presentes. É isso que queremos dizer com *cair para cima*: tal como se estivéssemos em cima de uma *tira de Möbius*, ou de um *cross-cap* (ou de um *plano projetivo*), onde o dentro e o fora são contínuos e as direções são permutáveis⁷¹⁰.

⁷⁰⁹ “A forma é a memória da matéria” (Tavares, 2009: 54).

⁷¹⁰ Em capítulo posterior iremos acompanhar ao pormenor esta questão. Aqui deixamos um pequeno resumo do que significam estas entidades topológicas e como funcionaram para o estudo psicanalítico de Jacques Lacan: “Para Lacan, a estrutura do sujeito do inconsciente como sujeito do significante é, de facto, a *tira de Möbius*; uma superfície de inscrição onde frente e trás são apenas um único lado contínuo. (...) a sua extremidade pode ser costurada a uma esfera ou disco perfurado. Evidentemente, também se pode costurar os bordos de dois *laços de Moebius*, e produzir a *garrafa de Klein*. Ao fazer isto obtém-se o *plano projetivo* de Desargues, mais recentemente denominado por 'cross-cap'. Como sabemos esta superfície sem gume, cujo dentro e o fora são contínuos, não pode ser, nem representada, nem orientada em três dimensões: temos de nos mover para o espaço a quatro dimensões. Apesar disto têm sido propostas várias figuras para representar esta superfície, cujo interior é contínuo com o seu exterior sem que haja nela uma extremidade. Lacan

Há quem acredite que esse espaço herdado da Antiga Grécia, o espaço euclidiano, ainda é o espaço onde as necessidades *ergonómicas* (físicas, psíquicas, políticas, etc.) do ser humano se conseguem colmatar. Mas a realidade das escalas com que trabalham as ciências atuais apresentam outras geometrias, outros espaços, outros pressupostos que põem à prova o plano reitor da razão antiga⁷¹¹.

É por isso que a queda descrita por Bragança de Miranda nunca é absolutamente *livre*, e é por isso que é perigosa: um abismo infinito é inócuo ao tato mas não às emoções⁷¹². Mesmo que não agarremos nenhum *ponto de Arquimedes* para sentir a força de tudo o que está para traz e nos arrasta, ou que ainda nos falta à frente e nos puxa, uma *queda eterna* é sempre uma *presença*, é por isso que a solução apresentada só pode ser emocionalmente melancólica: a única coisa a fazer é esperar, mas uma espera sem esperança nem agravo, eis que, do *deserto da melancolia*, nos surge o *tédio*.

Veremos a seguir que a esfinge, máscara, ou ilusão que assombra pela sua inexpressiva sedução quem defronta o *nada* que por de trás dela ameaça, é o signo da *perplexidade*, é um tipo de consciência que agora se *submete* a um impasse, a uma espera. Por detrás desta máscara só poderá estar um *sentimento temporal*. Na urgência o *desespero*, na espera a *esperança*, na desilusão a *melancolia*, para além do deserto da melancolia está o *tédio profundo*⁷¹³.

denomina-a por *asfera* (...) [insistindo] que esta referência nada tem de metafórica, e que ela é a própria matéria do discurso analítico para o qual contribui (Lacan, 1973, p. 28). Com efeito, assim que a representação do *sujeito como uma esfera* seja descartada, as únicas superfícies em causa serão o *toro* e o *plano projetivo* - geradas, respectivamente, pela aplicação de um *loop*, ou pela aplicação de uma *laço de Moebius*, numa esfera. Esta última faz com que a esfera perca a sua orientação, e envolve um percurso da *laço de Moebius* que é impossível em três dimensões" (Glowinski *et. al.*, 2001: 209).

⁷¹¹ "(...) Dir-se-á que o espaço e o tempo euclido-newtonianos perpetuam sempre as condições formais da nossa percepção e da nossa intuição, portanto da nossa experiência, se se percebe a experiência à nossa escala, mesmo que o nosso pensamento possa ir mais longe (...). Esta estrutura seria uma característica do nosso *Umwelt* [ambiente], enquanto espécie humana, distinta do *Umwelt* da abelha ou da traça. (...) os quadros do espaço e do tempo (...) têm um caráter mais intelectual do que puramente biopsíquico. A nossa razão intervém para os informar que eles resultam de uma educação intelectual e são fruto de uma cultura. O facto de os caracterizarmos por nomes próprios – Euclides, Newton – sugere suficientemente a sua origem histórica e o seu caráter científico. A 'perspetiva geométrica' é limitada à nossa civilização ocidental" (Blanché, 1983: 65, 66).

⁷¹² Citando outro conto de Edgar Allan Poe, o conto "O poço e o Pêndulo", Bragança de Miranda, na sua obra *Corpo e Imagem*, especifica precisamente este terror emocional: "O 'terror do poço' é esclarecido antes pela opressão provocada pela 'simples ideia da profundidade interminável das descidas'" (Bragança de Miranda, 2008: 151).

⁷¹³ Como perguntador exímio, Heidegger descobre que no *fundo* do abismo desta máscara existe, ainda assim, algo identificável: no fundo da *melancolia* romântica nasce esse imenso deserto emocional que é o *tédio*: "No semestre de Inverno de 1929-30, Martin Heidegger intitula *Die Grundbegriff der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* o seu curso na Universidade de Friburgo. (...) [Este curso é] (...) inicialmente dedicado a uma extensa análise – cerca de duzentas páginas – do 'tédio profundo' enquanto tonalidade emotiva fundamental, para depois se debruçar numa investigação

Falaremos mais à frente de novo em Espinosa, recuperando a sua *Ética* como uma *tática* (no sentido de que é uma *autonomia local*). E num outro capítulo trataremos da *geometria como expressão*, perscrutando a narrativa da *história da geometria como fenómeno social do Ocidente* que culmina no advento da topologia no século XIX, repercutindo os seus efeitos nas ciências sociais no século XX, e mesmo ainda hoje, no século XXI. Aí iremos perscrutar as mudanças semânticas deste desenvolvimento, onde a superfície rígida e plana e a linha reta, dão lugar à superfície e à curva infinitamente flexíveis.

Por agora, no rescaldo deste fluxo, descobrimos que o *amor de Narciso* e a *mediação de Hermes* fluem por esta *matéria do desejo*. O primeiro como um vínculo social do indivíduo ao seu semelhante, que, no entanto se situa numa determinada *ausência*, num ponto vazio, sem memória da desvinculação inicial com o absoluto. O segundo como o espaço de uma *dialética realizadora*, mas assombrado pela ilusão da abstração no desbaratar desenfreado dos *fluxos do dinheiro* e na ausência de um *telos* mobilizador da comunidade de indivíduos.

O *espírito-dentro-de-um-frasco* inventado por Descartes, foi por todos nós encarnado, qual iteração de uma sugestão inicial dada pela cultura ocidental aos seus cidadãos à nascença. Jacques Lacan tinha disto consciência e partiu à procura do *outro*⁷¹⁴, ele próprio à procura do *desejo do desejo do outro*.

A imagem de *Newton aos ombros de gigantes* reinventa-se num novo significado partindo dos *fluxos do desejo*⁷¹⁵. Do *telos* elevatório de uma evolução garantida para a perfeição do conhecimento científico se faz uma nova *Torre de Babel*⁷¹⁶.

ainda mais extensa acerca da relação do animal com o seu ambiente e do homem com o seu mundo" (Agamben, 2013: 69, 70). Este tédio é uma *espera que se sabe eterna*, sem esperança nem vontade. O que se espera, e porque se espera, não são sequer perguntas. Heidegger tenta descobrir *como esperar*, como *suportar* esta espera. Este era um *problema técnico* para além da técnica, que repercutia a origem animal do homem, e a insatisfação que, *aparentemente*, o distingue de todos os outros animais.

⁷¹⁴ "(...) o problema da identificação pode ser visto, do começo ao fim, como uma questão central em toda a obra psicanalítica de Lacan. (...) As proposições do manifesto que Lacan apresentou no final de seu ensaio de 1936 sobre o 'Princípio da realidade' são disto indicativos: 'Duas questões surgem aqui. Como é. . . a realidade constituída. . . através de imagens? Como é que o eu - em que o sujeito se reconhece - se constituiu através de identificações que são típicas do sujeito?'" (Burgoyne, 2003: 75).

⁷¹⁵ "(...) podemos afirmar que os cientistas se perguntam acerca da verdade do arco-íris? Tudo o que é importante para eles é que este fenómeno seja transmissível em alguma linguagem (a condição de *ordem intelectual*), que deva ser comunicado de alguma forma (a condição da *ordem experimental*), e que seja possível a inserção em cadeia de identificações simbólicas com que a sua ciência unifica a diversidade de seu próprio objeto (a condição da *ordem racional*). (...) A Ciência viu-se, assim, numa boa posição para servir como objetivo último da paixão pela verdade, levando toda a gente a curvar-se perante o novo ídolo chamado 'cientismo' e os líderes 'eruditos' ['*Clerc*', '*Clérigos*'] ao pedantismo eterno que mutila o que eles são capazes de captar da realidade, porque eles não percebem o quanto a sua verdade é relativa às paredes da sua *torre*. Esta é a mutilação cometida por psicólogos associacionistas porque eles só

Paradoxalmente, também é certo que Lacan queria que a sua prática, a sua psicanálise, fosse reconhecida por esta *torre*, que a psicanálise fosse reconhecida como ciência⁷¹⁷. Ainda que, mesmo para o fim da sua vida tenha constatado o paradoxo dessa possibilidade, ele não deixou de fornecer formalizações das diferentes patologias através de formações topológicas, de modo a que o espaço da psicanálise ganhasse um corpo científico inquestionável. Não o conseguiu, já o referimos, mas identificou uma poderosa forma de ampliar a percepção do homem através da observação dos fluxos dos seus desejos, e reconfigurou o conselho dado por Sócrates. O “conhece-te a ti mesmo” foi por ele reformatado para “conheçamo-nos a nós mesmos”. Lacan *pluralizava* a questão, e isto é uma faca de dois gumes: por um lado o sujeito *é muitos*, e por outro o sujeito *é em comunidade*.

É por isso que a matéria feita desejo contém uma plasticidade inquestionável. *Preciosa* porque proporciona um perscrutar a natureza humana pela sua interioridade mais crítica. Mas *perniciosa* porque, por ser uma força unívoca, neutraliza no domínio do seu processo todo o tipo de *força semântica* que ao *desejo* não se queira *submeter*. Como em toda a tomada de consciência, como vimos, aqui também se trata de *submissão*.

Eis que o fluxo de desejo se *detém*. Kafka falava numa *hesitação*, aqui referimo-nos a uma *imobilização aberta*. Não uma imobilização do indivíduo, mas no sentido em que a *mobilização social* tem como centro um eixo sem referencial fixo: o ser humano.

Já nem o Sol, nem Deus são orientadores. Como diria Heidegger: “Já só um deus nos pode salvar” (Martin Heidegger *cit. em* Borges-Duarte, 2014: 22), um deus

estão interessados no ato de conhecer, isto é, em sua própria atividade como cientistas; o facto de que é especulativo, não o faz ter menos consequências cruéis para os seres vivos e para os seres humanos.” (Lacan, 2002: 64).

⁷¹⁶ David Lachterman foi preciso ao apontar as suas armas críticas a uma modernidade enganadora e enganada. Primeiro por acreditar numa continuidade absoluta com o passado, depois em acreditar que o efeito acumulativo do conhecimento os colocaria numa posição de absoluta superioridade em relação aos Antigos. Paradoxalmente, e conscientemente, é precisamente por esta capacidade crítica que o próprio Lachterman é um moderno: “(...) o motivo dos anões que se colocam nos ombros de gigantes, e que isso lhes possibilita ver mais além (...) [e, proposições, tais como:] ‘A Natureza não se tornou certamente tão estéril que não possa criar Platões e Aristóteles nos nossos dias’ como escreveu Jaochin du Bellay (...) [fazem realçar o facto de que] o que é comum a estes elementos e ao todo que eles compõem é o sentido duplo de que (1) a era moderna é contínua com, e constituída sobre o que a precedeu, e (2) esta continuidade, ao contrário de minar a qualidade dos feitos presentes e futuros, reforça o sentido moderno de que, sobe este ponto de vista específico, os fez ir mais longe do que os seus predecessores, os antigos em particular” (Lachterman, 1989: 127).

⁷¹⁷ “(...) podemos considerar que o uso da matemática por Lacan é, em parte, uma tentativa (...) de fazer da psicanálise uma disciplina mais científica, ou, acompanhando Freud, afirmar o seu carácter científico. No processo, Lacan fez-nos (...) enriquecer o nosso entendimento da matemática e da ciência (...). [Salienta-se também o] trabalho de Lacan como inventor de conceitos e, por isso, como filósofo, ao invés de psicanalista” (Plotnitsky, 2009: 160, 161).

menor... diremos nós. Bernard Stiegler refere uma desorientação Ocidente/Oriente das “três religiões do Livro”, dando-lhes, para além disso, um *telos* catastrofista⁷¹⁸ que acreditamos não ser mais do que uma das posições de análise possíveis aqui.

Neste aspeto a conclusão provisória que apresentamos não é nova. Já no Renascimento se dizia que *o homem é a medida de todas as coisas*⁷¹⁹. Lacan constatou que o medir humano pode ser *reduzido* ao fluxo do desejo, e que a economia kantiana do desejo, mais do que uma forma de limitar esse desejo, lhe descrevia o excesso através da representação dos seus limites inalcançáveis. Eis que o mecanismo kantiano fazia uma promessa intolerável: a eterna insatisfação, a eterna imperfeição⁷²⁰.

Não foi Lacan quem providenciou qualquer tipo de esperança nova para a felicidade dos homens, pelo contrário, ele quis alertar a comunidade psicanalítica para o perigo das curas voltadas para uma felicidade artificial⁷²¹.

Quis, isso sim, confrontar o humano com a incerteza da sua própria condição, quis manter aberta a representação social, única arena possível para o humanismo, que apenas se materializa em definições paradoxais, tal como a que Giorgio Agamben descreve do homem que Carlos Lineu (1707-1778) propunha no seu sistema:

⁷¹⁸ Bernard Stiegler, num capítulo intitulado *A Génesis da Desorientação*, do segundo volume da sua obra *Technics and Time*, refere que: “Na globalização atual, o Ocidente está em processo de desaparecimento - não mais existirá um Oriente; tem sido desorientado, e aquele que fabricou o ‘Oriente’ – que também nunca foi ‘o Ocidente’ – também está desorientado, à sua própria maneira, e de forma bastante brutal. Dentro do contexto desta des-orientação (...), as três religiões do Livro confrontam-se umas com as outras na Bósnia, em Israel/Palestina e em todo o Oriente Médio. E cada vez mais na Europa e na Ásia, e em todos os lugares, se confronta, como uma questão separada, o mundo leigo dos livros – no exato momento em que a *hegemonia* ortográfica e as suas experiências com o in-finito, o teológico-político, e o teórico-científico atingiram o seu clímax” (Stiegler, 2009: 65).

⁷¹⁹ “(...) a viragem para a linguagem e o cultivo da eloquência por parte dos humanistas dos séculos XV e XVI devem ser interpretados (...) como uma consistente e coerente reorientação do pensamento no sentido da valorização do mundo humano, reconhecido como originariamente instaurado pela praxis e como constituído pela incontornável mediação da linguagem. (...) [Para os humanistas] “(...) a linguagem não é valorizada apenas pela sua função comunicacional, literária e retórica, mas também e acima de tudo pela sua dimensão política, antropológica, ontológica e até teológica” (Santos, 2004: 7).

⁷²⁰ “(...) Kant estabelece uma diferença entre o ‘Ser Infinito’ e a existência infinita de um ser. Quando ele diz que para o Ser Infinito ‘a condição temporal não é nada’, isto implica que, para a alma imortal, a condição temporal permanece válida. Nesta perspetiva, o postulado da imortalidade descobre-se como muito inusual: a imortalidade da alma nada postula que seja suprassensível, somente a duração infinita do sensível o qual permanece dependente da ‘condição temporal’” (Zupančič, 2000: 77).

⁷²¹ Jacques Lacan transformou a “(...) a psicanálise numa escola para ouvir as paixões da alma, o mal-estar da civilização, a única escola capaz de neutralizar os ideais filantrópicos, mas enganosas de terapias da felicidade, que reivindicam tratar o ego e cultivar o narcisismo, enquanto realmente escondem a desintegração da identidade interior” (Roudinesco, 2003: 33).

“(...) o homem não tem nenhuma identidade específica, senão a de *poder* reconhecer-se. Mas definir o humano não através de uma *nota característica*, mas através do conhecimento de si, significa que é homem aquele que se reconheça como tal, que o homem é o animal que deve reconhecer-se como humano para sê-lo” (Agamben, 2013: 43).

No entanto, continua Agamben:

“Na máquina ótica de Lineu, aquele que recusa reconhecer-se como macaco torna-se um” (*Ibidem*: 44).

Lacan tinha identificado o fundamental deste paradoxo, e nós já o referimos: a *identificação especular*, mesmo esta do *macaco-homem*, tem nela implicados os três processos simultâneos do *simbólico*, do *imaginário* e do *real*. Por se processarem de acordo com os *fluxos de desejo pulsional*, estas considerações nascem já na *arena humana*⁷²²: este *macaco*, que assim se considera, está no coração da humanidade e da cultura, onde a estima, o poder, ou a vaidade, enformam o rosto, a representação, o *homem especular* de Lineu.

Lacan apresenta uma *noção lógica de colectividade* muito próxima da observação de Agamben:

“Vou, no entanto, mostrar que tal lógica teria que fornecer, confrontada com a inadequação que sentimos numa afirmação como 'Eu sou um homem', redigida em qualquer forma de lógica clássica, e derivada como a conclusão a partir de qualquer premissa que se queira (por exemplo, 'o homem é um animal racional', etc.).

Essa afirmação certamente parece mais perto do seu verdadeiro valor quando apresentada como a conclusão do formulário aqui demonstrado como antecipando a asserção subjetiva:

- (1) Um homem sabe o que não é um homem;
- (2) Os homens reconhecem-se entre si como homens;

⁷²² O psicanalista José Gutiérrez-Terrazas refere que Freud ainda não tinha definido objetivamente a fronteira entre o pulsional (originado pela linguagem, pela cultura) e o psicobiológico (originado na natureza animal): “(...) uma das grandes confusões presentes ao longo da obra de Freud e, mais tarde, no pensamento pós-freudiano, (...) é a equivalência entre devir pulsional ou psicosexual (que tem uma genealogia ou uma sequência específica, que a psicanálise descobre e conceitua por meio dos termos 'autoerotismo, narcisismo e escolha de objeto') e desenvolvimento do organismo psicobiológico (que é de ordem não pulsional, não sexual ou de tipo de autoconservação e adaptativo)” (Gutiérrez-Terrazas, 2002: 98). Assim, “(...) o pulsional não só se origina abrindo a possibilidade da construção do aparelho psíquico, arrancando o ser humano da natureza e da 'estúpida existência', mas também como o verdadeiro motor do progresso psicológico (*Ibidem*: 99).

(3) Declaro-me ser um homem com medo de ser convencido por homens de que eu não sou um homem.

Este movimento fornece a forma lógica de toda a assimilação 'humana', precisamente na medida em que se postula a si mesma como assimilação de uma barbárie, mas, apesar disso, reserva a determinação essencial do 'eu' ..." (Lacan, 2002: 174).

Eis a abertura problemática da definição de humano, do indivíduo cindido da modernidade, que a psicanálise de Lacan tenta perscrutar. Não lhe fornece uma cura, mas, trazendo-o à arena social, ao único espaço de realidade possível para o ser humano, à sua relação com os outros, apresenta-o na sua *diferença*.

A *matéria feita desejo* metamorfoseia-se, redescobre o impasse, a imobilização aberta, *expectante na sua unicidade*, de metonímia em metonímia...

Este impasse acontece num estaleiro, também ele *aberto*, tal como Paul Zumthor (1915-1995) o reconheceu de forma única:

"Não estamos no termo de Babel. Estamos no seu começo. A cada instante da história, está-se no começo, diante do estaleiro aberto, das valas argilosas que prometem tijolo, dos poços de nafta que oferecem o seu betume, e o arquiteto em vias de esboçar os planos" (Zumthor, 1998: 219).

Tal como a hesitação kafkiana se referia a um destino inevitável também Maria Zambrano (1904-1991) descreve um estado de suspensão após as tragédias da Segunda Guerra Mundial. Esta espera, na *ausência* de uma *nova verdade*, de um *novo destino inevitável*, é o momento de encontro do sujeito consigo mesmo, o momento mais difícil, que acontece em determinado tipo de sonhos, numa suspensão, imóvel mas expectante, numa *imobilização aberta*:

" (...) talvez o sonho se assemelhe à descoberta de um erro próprio que envolveu toda a vida e no entanto é um despertar. Despertar que converte toda a vida num erro, quando a nova verdade não proferiu ainda a sua sentença nem indicou o caminho a seguir; nesse momento, pois, o Eu ficou sem sede, não pode sentir-se solidário com todo o erro passado nem descobre ainda o futuro, não sabe o que fazer e fica suspenso" (Zambrano, 1994: 96).

Eis que desta solidão de Maria Zambrano sobressai um impasse: o *Eu em suspenso*. Embora expectante, a que está *aberto* este *Eu?* ou antes, a *quem?*

É Moisés de Lemos Martins que dá a resposta:

“A ideia de imanentismo aberto é exatamente isso, o acolhimento no presente de um outro como enigma” (Martins, 2005b: 191).

4.2.9. A *dobra* do tempo

“(…) a verdade que assim aparece, apenas através da surpresa transparece” (Borges-Duarte, 2014: 212).

4.2.9.1. Diferentes *modos* de tempo

Do tempo *contínuo* a razão faz tempo *discreto*: a roda dentada e o movimento mecânico do relógio definem um tempo tão enganador como qualquer outro, já o referimos anteriormente, é o *tempo kantiano*.

A memória do tempo do relógio é uma memória fragmentada que o sujeito une pela razão sem saber que experiencia a *iteração de um movimento* que não o do bater irregular e imprevisível do seu coração, ou do “ritmo da respiração” (Zambrano, 2003: 48), mas do respirar pneumático e síncrono dos êmbolos hidráulicos das máquinas das fábricas.

Ainda assim, este facto não enfraqueceu a *força semântica* do tempo e do espaço, pilares do sistema kantiano de *abordar* o mundo, porque a sua presença totalizante tornou operativo o comportamento do indivíduo da cidade industrializada, e, principalmente, tornou quantificável a *força de trabalho* dos operários das fábricas nascentes da *Revolução Industrial*.

As variações do tempo, mesmo aquelas que a ciência vai contemplando ao longo do *tempo histórico*: como *absoluto* em Isaac Newton (1642-1727)⁷²³, como

⁷²³ “Newton acreditava que as marés, planetas, luas – tudo o que, no Universo, se movia ou mudava – o faziam sobre o pano de fundo universal de um único rio do tempo, que se escoava com velocidade constante” (Galison, 2005: 13). Se na mecânica newtoniana “espaço, tempo e massa são conceitos absolutos, sendo independentes um do outro. (Isto não é

sensibilidade, em Immanuel Kant (1724-1804)⁷²⁴, como *convencionalidade*, em Henri Poincaré (1854-1912)⁷²⁵, como *irreversibilidade*, em Ilya Prigogine (1917-2003)⁷²⁶, como *relatividade* em Albert Einstein (1879-1955)⁷²⁷, ou como *crença provisória* em Willard Quine (1908-2000)⁷²⁸, conseguem ser

verdade na mecânica relativista, onde o tempo de um evento depende do observador, e onde a massa de um corpo varia com sua velocidade) (Beer & Johnston, 1980: 3), existe, ainda assim, uma “força” que, ao atuar sobre um corpo “depende da massa do corpo e da maneira como a sua velocidade varia com o tempo” (*Ibidem*). Esta força, por ele denominada “gravidade”: “era uma força de atração sentida mutuamente por quaisquer partículas em todo o universo; resumindo, concluía Newton, a gravidade era a cola que mantinha o universo coeso” (Guillem, 2004: 56).

⁷²⁴ “Porque o espaço e o tempo são formas de sensibilidade, e fontes cognitivas dos princípios cognitivos *a priori*, o espaço e o tempo ‘determinam as suas próprias fronteiras’ e ‘aplicam-se aos objetos somente no sentido em que sejam considerados como aparências... Somente estas são o campo da sua validação, para além das quais não podem ter mais nenhum uso objetivo’. Kant fez uma análise das relações entre a nossa forma de intuir, representar e conhecer as estruturas do espaço e a nossa forma de intuir, representar e conhecer as propriedades dos objetos que experienciamos como estando no espaço: o primeiro *determina* o último. Por esta razão Kant afirma que a nossa representação *a priori* do espaço determina o seu próprio domínio de aplicabilidade, o seu ‘campo de validação’. Desde que a nossa cognição matemática *a priori* tenha a sua origem na nossa faculdade *sensível*, incluindo a nossa representação do espaço *a priori*, tal cognição pode ser objetivamente válida em relação àqueles, e somente àqueles objetos que nos chegam dos *sentidos*, o domínio das aparências dos objetos da nossa ‘experiência possível!’” (Shapiro, 2007: 48).

⁷²⁵ “Como Poincaré escreveu, ‘a Ciência é apenas uma classificação e (...) uma classificação não pode ser verdadeira, apenas conveniente. Mas é verdade que ela é conveniente, é verdade que ela o é não só para mim, mas para todos os homens; é verdade que ela continuará a ser conveniente para os nossos descendentes; é verdade, por fim, que isto não pode ser por acaso. Em suma, a única realidade objetiva consiste nas relações entre as coisas.’ Um mundo de racionalidade científica sem profundidade metafísica: relações objetivas, não objetos metafísicos.

Para Poincaré, juntar o abstrato e o concreto neste mundo absoluto significava ser capaz de negociar, no mundo humano, convenções pelas quais havia que lutar arduamente. Fazer a seleção das necessidades e das exigências de magnates dos caminhos-de-ferro e de navegadores, e negocia-las, estavam na frente de batalha da redução do tempo ao sistema decimal e constituíam o ponto principal. E como figura mais importante do *Departamento das Longitudes*, Poincaré apercebeu-se do significado do tempo através dos procedimentos materiais, pormenorizados, da elaboração de atas: organizando, analisando, fazendo relatórios sobre as expedições dos colegas científico-militares que tanto admirava (...). O tempo, para Poincaré, encontrava-se no nosso mundo, na nossa conveniência, a nossa troca de sinais telegráficos óticos e elétricos. O mundo metafísico por detrás das aparências não era nada. Tal como ele escreveu em ‘A medição do Tempo’, ‘Nós (...) escolhemos estas regras [de simultaneidade] não porque sejam verdadeiras mas porque são as mais convenientes’” (Galison, 2005: 308, 309).

⁷²⁶ Para Ilya Prigogine (1917-2003), o tempo contém sempre um grande grau de imprevisibilidade. O tempo nem é cíclico nem tende, tal como Ludwig Boltzmann (1844-1906) acreditava, para uma máxima entropia, ou seja, para o caos no seu extremo. Se Boltzmann afirmava que qualquer sistema tende para a máxima entropia, Prigogine observava que este limite tem apenas uma probabilidade muito alta de acontecer. Porque a questão da previsão tem que ser resolvida localmente, a previsibilidade será sempre limitada. Como não conseguimos um rigor infinito, também não conseguimos uma previsibilidade infinita. Uma pequena alteração local pode ter efeitos exponenciais num sistema. Desta forma, o nosso rigor finito não nos garante que, para além dele, não exista uma exceção que alterará radicalmente o desenrolar dos eventos no seu todo. Assim, o tempo é absolutamente imprevisível, não cíclico, nem constituído por nenhum tipo de tendência absoluta. Pelas próprias palavras de Prigogine: “A irreversibilidade não pode mais ser identificada com a mera aparência que desapareceria se tivéssemos o conhecimento perfeito. Ao invés, ela torna coerentes efeitos que englobam biliões e biliões de partículas. Figurativamente falando, a matéria em equilíbrio, sem a seta do tempo, é ‘cega’, mas com a seta do tempo ela começa a ‘ver’. Sem esta nova coerência, devida aos processos de não-equilíbrio irreversíveis, a vida na Terra seria impossível de compreender. A asserção de que a linha do tempo é ‘somente fenomenológica’ ou subjetiva é, por isso, absurda. Nós somos, na realidade, os filhos do tempo, da evolução, e não os seus progenitores” (Prigogine, 1997: 3).

⁷²⁷ A relatividade do tempo e do espaço em Einstein é possibilitada pela *absolutização da velocidade da luz*. Os referenciais do espaço e do tempo, que até aí tinham sido sempre convencionados, ou seja relativos entre si, passaram a ser considerados relativos à *velocidade da luz como constante absoluta*. Na física clássica o tempo era o referente do fenómeno do movimento, e este movimento era, por isso, relativo: “(...) qualquer experiência que permaneça interior a um sistema mecânico não permite determinar nele um movimento uniforme de conjunto do sistema; na cabine de um navio, a velocidade constante, tudo se passa como se ele estivesse parado. De diversos sistemas mecânicos em estado de movimento relativo, nenhum deles é portanto privilegiado” (Blanché, 1983: 39). Assim, “(...) há tantas distâncias entre A e B, tantas durações entre t e t’, quantos sistemas de observadores em movimento relativo em relação uns aos outros, sem que se possa afirmar que uma delas é a verdadeira distância ou a verdadeira duração” (*Ibidem*: 42). O que Einstein propôs foi (...) voltar ao início, partindo do próprio começo do raciocínio físico e perguntando: O que é a distância? O que é o tempo? E, especialmente, o que é a simultaneidade? (Galison, 2005: 18). Fazendo com que “a velocidade da luz não dependesse da velocidade da fonte de luz” (*Ibidem*) ele conseguiu englobar os fenómenos físicos num todo *consistente e absoluto*, que depende, não de um espaço e de um tempo independentes, mas de um comportamento independente da matéria: a velocidade da luz considerada como uma constante.

⁷²⁸ “(...) para Quine, *nada* é conhecido *a priori*. A tese é a seguinte: tudo o que está na rede – as crenças mundanas acerca do mundo físico, as teorias científicas, as matemáticas, a lógica, as concepções de significado – fica submetido para revisão se a ‘amostragem’ for suficientemente recalitrante para que assim se proceda. (...) A matemática parece ser necessária e potencialmente conhecida *a priori* (somente) porque ela se situa no ‘centro’ da rede de crenças (...) porque a

identificadas na tripla natureza dos *fluxos de desejo* de Jacques Lacan, se as considerarmos, como o são, propostas feitas por homens na comunidade dos homens, que promovem diferentes hermenêuticas, diferentes expressões do humano, implicando diferentes *anseios* e diferentes semânticas. Também no tempo, como um fluir contínuo se fazem presentes dobras, pontos cegos, ausências, esquecimentos.

4.2.9.2. Sob a esperança de Zambrano e o desejo de Lacan jaz o tempo histórico

É Maria Zambrano (1904-1991) quem nos traz algo de novo aqui identificando o ponto de vista fenomenológico (localizado) do *sujeito que dorme*.

O hiato que o sujeito experiencia entre dois momentos de plena consciência, entre dois estados de vigília, é uma descontinuidade que *acontece* entre o *mergulhar* no sono profundo e o *voltar* à consciência quotidiana na vigília.

Este *facto* não pode ser recriado por um texto, constata-se na *força semântica* do *corpo humano* que se faz *presente* através das suas imperativas limitações, *codificadas* na significação por Maria Zambrano sob um ponto de vista fenomenológico.

Também aqui o *ponto cego* se distingue como um hiato. Não é o hiato do pensador kafkiano, hesitante numa encruzilhada do caminho. Nem o lugar do sujeito reflexivo kantiano, dependente do espaço e do tempo da civilização.

Se atentarmos somente ao seu relato, àquilo que a linguagem pode descrever, este é um *pequeno nada lacaniano* que separa o *sujeito social* – *proprietário de uma consciência* no domínio do simbólico – dos outros dois constituintes entrelaçados no *nó borromeano*: o *imaginário* no sonho ou produção onírica, e a *alteridade radical* no sono profundo.

matemática é invocada virtualmente em toda a ciência, a sua rejeição é extremamente improvável, mas a rejeição desta mesma matemática não pode, em princípio, ser afastada liminarmente. Nenhuma crença é incorrigível. Nenhum conhecimento é *a priori*, todo o conhecimento é, em última instância, baseado na experiência” (Shapiro, 2007: 15). O relativismo de Quine vai ao ponto de considerar que “(...) a matemática atual permanecerá parte da nossa melhor ciência empírica” (Shapiro, 2015: 354).

Se em Zambrano esta ausência é constatada no corpo, fenomenologicamente, na necessidade fisiológica do corpo humano ter que dormir, ela não deixa de procurar todas as consequências simbólicas e sociais deste facto. Trata-se aqui de matéria feita tempo, ou seja da *matéria como memória*, de inspiração bergsoniana e herdada de Kant, mas que Zambrano ultrapassa porque dá grande ênfase aos problemas do indivíduo, nas suas diferentes dimensões, política e filosófica, mas também onírica e emocional, identificando uma determinada força a atuar através daquilo que o seu mestre, José Ortega y Gasset (1883-1955), denominava por *anelo*⁷²⁹: o ansiar provocado pela *esperança*.

Zambrano identificou um *ponto cego temporal* na narrativa quotidiana do sujeito humano. Neste sentido podemos aqui fazer um paralelo com a função primeira pretendida por Jacques Lacan nos seus textos e na sua prática psicanalítica: proceder à *identificação*, ou à *execução* – pois é de *performatividade* que se trata em Lacan – de “buracos” na significação, que revelem a descontinuidade *no real da estrutura do sujeito*⁷³⁰.

Aqui o *tempo-matéria* ganha plasticidade. Não é uma *imagem*, tal como o seria em Henri Bergson (1859-1941), e que Gilles Deleuze recuperou como *imagem-cristal*⁷³¹. Mas, de forma ainda kantiana, o *tempo-matéria* é, em Zambrano, simultaneamente, uma *força exterior*: que transcende o sujeito que dela padece, uma experiência próxima à das *pequenas percepções* de Leibniz⁷³²; e uma *força*

⁷²⁹ “No interior do homem habita, obscuramente, a esperança e ainda sob ela o anelo. ‘Viver é anelar’, disse Ortega y Gasset. O anelo [anseio] é a primeira manifestação da vida humana.

A diferença do anelo relativamente à necessidade animal é a sua indeterminação. O anelar humano não tem sempre um fim conhecido, pode muito bem não ser anelo de algo determinado. Mostra-se nele já uma transcendência ainda de forma mínima. O anelo denuncia um vazio no qual podem albergar-se muitas coisas diversas, enquanto que o impulso que conduz o animal a apoderar-se de algo ou ir em sua busca é algo preciso, determinado, e quando o encontra detém-se.

O anelo é um signo vazio. O homem poderia definir-se – numa de tantas definições possíveis – como o ser que alberga dentro de si um vazio; o vazio só aparece na vida humana.

O anelar é como a respiração da alma. Pressupõe um vazio que tem de se preencher; esse interior que é a vida onde quer que se mostre. No ser humano esta vazio é metafísico” (Zambrano, 2003: 67).

⁷³⁰ “O corte feito na cadeia de significação é o único corte que verifica a estrutura do sujeito como uma descontinuidade no real. Se os linguistas nos permitem ver o significante como o determinante do significado, os analistas revelam a verdade desta relação ao fazerem buracos no significado dos determinantes do discurso” (Lacan, 2002: 678).

⁷³¹ “A imagem-cristal é a unidade, indivisível da imagem virtual e da imagem atual. A imagem virtual é subjetiva, no passado, e recordada, lembrada. A imagem virtual como ‘pura lembrança’ existe fora da consciência, no tempo. Está sempre algures num passado temporal, mas está sempre pronta para ser ‘chamada’ pela imagem atual. A imagem atual é objetiva, no presente e percecionada. A imagem-cristal vive sempre no limite do indiscernível atual e a imagem virtual. (...) A imagem-tempo flutua entre atual e virtual, inscrita ou reconhecida pela memória, confunde o tempo mental com o tempo físico, atual com virtual, e é, por vezes, marcada por incomensuráveis elos espaciais e temporais entre imagens” (Deleuze, 2006: 9).

⁷³² Já referimos, no subcapítulo das metodologias intitulado: *A força semântica é força expressiva*, acerca daquilo que Alberto Coffa denomina por “imagem química do conceito” (Coffa, 1983: 2). Esta *imagem* é uma segunda forma de *juízo analítico* em Kant, inspirada em Leibniz: este afirmou que “estas percepções confusas são o resultado das impressões que todo o universo faz sobre nós (Leibniz, 2001: 28). O perscrutar destas *pequenas percepções* consiste em desvendar aquilo do qual não temos consciência, nos conceitos mais complexos e ricos, através do “telescópio intelectual da análise”

interior: porque *é sem mediação* – tal como em Espinosa, o referente é o *sentir*. A semântica é a do corpo e, neste aspeto específico, Zambrano é ainda espinosista quando se refere à *esperança* como ímpeto – *connatus*⁷³³ – da ação⁷³⁴.

O pressuposto de Zambrano não se distancia completamente do de Jacques Lacan. A *esperança* e o *desejo* têm existência no *mesmo patamar semântico* onde também se encontram a *vontade* e a *demanda* lacanianas⁷³⁵.

Existe, apesar disso, uma grande diferença essencial: Lacan trabalha num *plano virtual*, no plano da linguagem, e Zambrano num *plano transcendental*, num plano fenomenológico que *lhe é específico*.

Se o primeiro *expande* a linguagem até um real misterioso e *indizível*, a segunda *projeta* as diferentes dimensões oníricas, misteriosas e *invisíveis*, sobre a linguagem. O primeiro é *performativo* a segunda é *contemplativa*.

A fenomenologia de Zambrano *aparentemente* é mais ambígua, mais difusa do que a *análise lacaniana*. No entanto, se Lacan almeja uma *objetividade* que, como vimos anteriormente, é paradoxal, Zambrano assume uma sensibilidade que, apesar de tudo, é acutilante e de enorme fulgor analítico.

Por fim, o que une as duas abordagens é a *presença* de uma forma de tempo comum. Se a modernidade depende de um *signo* esse signo é o do *tempo*. Não o tempo absoluto, mas o *tempo da comunidade do homem* sob a forma de um *dever* sempre provisório: é o *tempo histórico* como elemento principal do *imaginário da modernidade*⁷³⁶.

(Coffa, 1983: 2). Esta presença fragmentada do conceito tem um poder generativo que ultrapassa a análise no *aqui e agora* do sujeito reflexivo kantiano, mas a que este tem acesso através da *especulação filosófica da sensibilidade* porque o *espaço* e o *tempo* são, quer ideias (*a priori*), quer o resultado da experiência empírica (*a posteriori*).

⁷³³ É a “duração biológica” da existência da *substância*, é “específico do modo finito da substância” e “aponta para um modo secundário de temporalidade” (Rawes, 2008: 108).

⁷³⁴ “(...) o anelo é a manifestação difusa, primária, superficial da *esperança*, que é o seu foco, o seu lar e a sua raiz última. Se o homem se diferencia do animal porque deseja, é porque mais além do anelo, como seu foco, está a *esperança*.”

Dizer *esperança* é anunciar algo concreto, a concretização de um esperar constante, ininterrupto, como o bater do coração” (Zambrano, 2003: 68).

⁷³⁵ Como já citados anteriormente, Elisabeth Roudinesco e Michel Plon referem que Jacques Lacan, sob influência de Alexandre Kojève (1902-1968), “antropologizou” o desejo humano” (Roudinesco & Plon; 2000: 159), fazendo uma releitura da consciência hegeliana através da psicanálise freudiana, Lacan diferenciou *desejo* e *necessidade* utilizando um novo termo. A *demanda* como *demanda de amor* incide sobre a relação com o outro, é uma forma de necessidade diferente e não essencial que incide no imaginário, ou seja, num *outro* que é imaginário. A *necessidade* propriamente dita é bio-fisiológica, a *demanda* nasce no contexto psicossocial (*Ibidem*: 159-161).

⁷³⁶ Moisés de Lemos Martins refere que: “Se me fosse perguntado qual o elemento distintivo do imaginário moderno, daria como resposta: a historicidade” (Martins, 2002: 73).

Independentemente de como possa ser interpretada a *história*, ambos a consideram como o pano de fundo que sustenta os seus discursos. Se em Zambrano isto é evidente, pois a sua análise remete diretamente para a história, em Lacan é pelos desenvolvimentos da história do humanismo ocidental, principalmente aludindo à explicação da evolução do pensamento de Freud, que é produzida a legitimação da psicanálise como uma disciplina com potencial científico:

“O próprio Freud comparou a sua descoberta com a chamada revolução copernicana, enfatizando que o que estava em jogo era, mais uma vez, o lugar que o homem se atribui no centro de um universo” (Lacan, 2002: 429).

Este tempo comunitário, tal como um vórtice de *grandes dimensões*, tal como uma *galáxia*, tem a sua plasticidade constrangida aos *absolutos funcionais* ainda herdados de Kant. É por isso que a *plasticidade do tempo* representada na modernidade, não é a do *tempo da comunidade*, mas, a do *tempo subjetivo*, individual, do tempo enigmático do corpo⁷³⁷.

Assim, acompanhando a metáfora *astro-espacial* que estamos a utilizar, *reduziríamos a escala*: o tempo comunitário é, por exemplo, o da passagem de um cometa, ou de uma erupção vulcânica, é a escala da *tragédia humana*, é aquele que acompanha o tempo subjetivo suportado na *estabilidade aparente das estrelas*.

A questão é que, mesmo o tempo na sua maior abrangência aparente – não já o mitológico, relegado para o imaginário e para o onírico, mas aquele que consideramos como *tempo histórico* – também se gere por uma determinada *plasticidade* porque se sabe *relativo*, na sua frágil noção de verdade, depois do engano de que resultaram os *absolutos categóricos*⁷³⁸.

⁷³⁷ Bragança de Miranda (2008) refere-se à crise na separação do corpo da sua imagem, ou seja, do corpo humano como matéria-*carne*, da imagem como ideia-*forma*: “Por exemplo, a de ‘imortalidade’, que anima o desejo biotécnico de vida a todo o custo. A ‘biopolítica’ é um sintoma da crise arcaica (...) a decisão arcaica é uma decisão em torno da ‘toma de terra’ e de ‘gestão da carne’. (...) tudo depende da individuação, cuja forma final é a do corpo, esse conceito metafísico que serve de fundamento ao cidadão moderno” (Bragança de Miranda, 2008: 14). De tal modo que as representações utópicas de totalidade são agora “(...) micro-utopias (...) utopias do corpo, e o espaço em que se desdobram é o espaço de um ‘corpo utópico’. (...) O facto de que a ‘imagem’ mais forte da utopia tenha deixado de ser a do ‘mundo’ para se tornar na do corpo é, em si mesmo, enigmático” (*Ibidem*: 140).

⁷³⁸ Estamos aqui a referir-nos diretamente a Kant mas também à crise humanista da Europa de que resultaram as duas *Grandes Guerras*.

Quer para Zambrano, quer para Lacan, o *tempo subjetivo* e o *tempo da comunidade* estão intrinsecamente ligados. Parecem ainda se relacionar pela simples ideia homotética da equivalência entre o muito grande e o muito pequeno. Mesmo que a física moderna constate que, em diferentes escalas, os fenómenos se regem por diferentes pressupostos⁷³⁹, é ainda o *estado emocional do indivíduo* que é o *sintoma* fundamental do caráter existencial da comunidade. É ainda esta representação da história do *Homem* que carrega o significado, que instiga sentimentos, que provoca emoções, que centra todas as formas teleológicas de realidade, que fundamenta todas as políticas e todas as mobilizações.

4.2.9.3. O *Homem* entre a *espera d'aqui* e a *carta d'além*

No que a seguir se apresenta pretendemos demonstrar que o signo da *esperança*, a que Maria Zambrano recorre para descrever a sua cosmogonia, tem uma relação profunda com a signo da *carta*, proposta por Jacques Lacan para descrever a intersubjetividade *em si mesma*. Une-os um *almejar*, um sentimento temporal: a *espera* como *encontro com Deus*⁷⁴⁰, e a *demanda* como *desencontro* com o *outro*⁷⁴¹. Ambos, *anelo*⁷⁴² e *carta*⁷⁴³, descrevem um *telos* esvaziado de conteúdo que funciona como *operador emocional* onde se situa a representação do *Homem* na sua natureza problemática.

⁷³⁹ “Pode-se (...) manter para o espaço e o tempo a sua continuidade, supondo que estas noções só deixam de ser aplicáveis abaixo de certo nível (...). Ou então, mais radicalmente assinalar-se-á um limite para a divisibilidade dos comprimentos e das durações, considerando que este confina, finalmente, com os átomos de espaço e de tempo. (...) Sob a sua aparência de leis restritas, as leis da geometria e da cinemática clássicas reduzir-se-iam finalmente, como as da termodinâmica clássica, a simples leis estatísticas. Como o calor, o espaço e o tempo apenas teriam realidade à escala da nossa percepção” (Blanché, 1983: 60).

⁷⁴⁰ Em Maria Zambrano o Uno existe no *fim dos tempos*, é espaço infinito, é profundidade e *esperança*. Existe em Maria Zambrano a equivalência entre o maior e o mais pequeno, no sentido de tornar insignificante a questão das hierarquias que funcionam somente na diferenciação pela distância ao outro. Neste fascínio pelo outro que se engloba numa pertença a uma única unidade, que, por não ser ainda – *não é, será*, num futuro *encontro*, no “fim dos tempos” – produz uma alteridade provisória acionada pela esperança que é a origem do fascínio, a origem da vontade que produz o *telos* zambraniano.

⁷⁴¹ A demanda, como já o referimos anteriormente, é o “desejo do desejo do outro” sob uma forma absoluta e vazia, tal como a relação hegeliana do senhor e do escravo (Roudinesco & Plon; 2000: 159-161).

⁷⁴² “O anelo denuncia um vazio no qual podem albergar-se muitas coisas diversas (...) é um signo vazio. O homem poderia definir-se – numa de tantas definições possíveis – como o ser que alberga dentro de si um vazio (...) O anelar é como a respiração da alma. Pressupõe um vazio que tem de se preencher” (Zambrano, 2003: 67).

⁷⁴³ A carta não funciona como um signo convencional. A carta é um signo que nada mais representa do que ela mesma. Como não tem referente ela não tem outra ligação que não seja a do sujeito com o seu desejo como gozo excessivo, a sua *jouissance*. Por ser um hiato, por criar um vazio dentro da linguagem, a carta é uma exceção no encadeamento dos significantes (Soler, 2003: 91).

O signo da *carta* é um dos elementos fundamentais no pensamento de Jacques Lacan. Contém a propriedade semântica de ser um *significante que é significado de si mesmo*, o que o faz ser o objeto da virtualidade por excelência⁷⁴⁴, recolocando a *jouissance* no *aqui e agora*, no plano virtual e situado do sujeito. A inspiração para este elemento da análise lacaniana é um dos contos de Edgar Allan Poe (1809-1849), “The Purloined Letter”, onde:

“(...) a *carta* não é apenas uma mensagem mas também um objeto: ela não pode ser reduzida ao seu conteúdo uma vez que (...) opera sem nunca ter sido aberta, portanto, sem a intervenção de sua mensagem” (Soler, 2003: 91, 92).

Neste sentido a *carta* é o elemento semiótico que torna a linguagem, *por si própria*, presente como objeto. É um determinado *objeto semiótico* que tem a propriedade de ser autônomo: tem *auto-referencialidade*. Ou seja, quando em presença – queremos dizer: localmente presente – a *carta* é o *elemento de maior força semântica* para o sujeito lacaniano. Assim, a *carta* é:

“(...) o médium material [*de apoio*] que o discurso concreto toma emprestado da linguagem. Esta definição simples assume que a linguagem não deve ser confundida com as diversas funções psíquicas e somáticas que a servem no sujeito falante. A principal razão para isto é que a linguagem, com a sua estrutura, existe anteriormente a todas as entradas que nela acontecem oriundas dos indivíduos, num determinado momento dos seus desenvolvimentos mentais” (Lacan, 2002: 413).

A *carta* é o real da unicidade da linguagem. Sem *ela* a linguagem não tem sentido. A *carta* é a presença ao sujeito do plano virtual da linguagem. É, podemos assim dizê-lo, uma localização do desejo porque se constitui pela sua natureza *velada*: por de traz da carta está o desvelamento absoluto, está a *alteridade radical*, ou seja o nada.

Mas a *carta* nasce já no plano intersubjetivo da linguagem, e constitui uma variação daquilo que nós já referenciamos como sendo o signo do *espelho*. Já não *um nome próprio absoluto* (Eco, 1989: 25) projetado numa imagem

⁷⁴⁴ “a ‘carta’ (...) [é] a estrutura essencialmente localizada do significante” (Lacan, 2002: 418).

especular, mas um *nome próprio lacrado* num objeto semântico virtual, no *aqui e agora* do sujeito.

Em Maria Zambrano a vida corre sobre a *duração* e tem um sentido, uma lei, um caminho seguido através do *espaço/tempo*, definido pela relação entre a consciência e a vida. O anseio, ou *anelo*, é acionado pela *esperança* e pelo seu modo negativo, o *desespero*. A apropriação do presente pelo sujeito situa-se entre o “não ter chegado” e o “estar mais além” (Zambrano, 1994: 88). E a história é o produto desta *força em diferido*, deste *impulso remoto do desejo local*, que é a esperança:

“E essa realidade longínqua, esse foco vivente, está mais além da finalidade de toda a vida, mas atrai a vontade e fascina o ânimo; é como um íman que indica a direção para a qual o caminho parte. (...) se nas profundezas da vida humana não alentasse, inesgotável e ávida, inexoravelmente como a própria vida, a esperança, não teríamos a história nem o homem se teria apresentado como ser humano” (Zambrano, 2003: 35-37).

Quer sob o ponto de vista de um kantismo alterado em Zambrano, quer sob o ponto de vista de um freudismo alterado em Lacan, a *esperança* e a *carta* derivam a *semântica* da sua presença de acordo com o *aqui e agora* do sujeito.

Em Zambrano acontece uma *projeção* assente na *esperança* do *fim dos tempos*, em Lacan acontece uma *relação* através do *outro* na intersubjetividade da *carta*. Zambrano move-se através de um espaço temporal descontínuo, mas suportado na continuidade da *duração da vida* herdada de Bergson⁷⁴⁵. Lacan, como já descrevemos atrás, descobre um *rio contínuo de desejo*, impulsionado por todas as dimensões da *jouissance*⁷⁴⁶, através da fragmentação da linguagem.

Se a *esperança* em Zambrano é um encontro com *Deus* projetado num futuro indefinido – no *fim dos tempos* – é porque o sujeito se encontra *localmente*

⁷⁴⁵ O presente não é um instante, mas sim uma sucessão de instantes separados entre si por um vazio quase imperceptível, de tal modo que, um presente prolongado, na vigília, seria a *atemporalidade* (Zambrano, 1994: 75). O sujeito zambraniano desloca-se de *atemporalidade em atemporalidade*, saltando de um presente para outro, suportado numa dimensão supratemporal que Bergson denominava por *duração*.

⁷⁴⁶ “O que eu chamo *jouissance* - no sentido em que o corpo se experimenta a si - está sempre na natureza da tensão, na natureza de uma força, de uma despesa, mesmo de uma exploração. Inquestionavelmente, há *jouissance* no nível em que a dor começa a aparecer, e nós sabemos que é apenas a este nível de dor que toda uma dimensão do organismo, que caso contrário ficaria velada, pode ser experienciada” (Braunstein, 2003: 103).

*isolado*⁷⁴⁷ e *padece a sua própria transcendência*⁷⁴⁸. A *esperança* não é uma força estável⁷⁴⁹, a sua *força semântica* é variável, o seu espectro vai até ao *desespero*.

Se em Lacan a *identidade* do sujeito nasce do desvincular da unicidade primordial, como já referimos, no *estado do espelho*, é porque essa *unicidade* inicial não está localmente compreendida, é uma *alteridade radical*⁷⁵⁰.

A *espera* de Zambrano surta-se na transcendência de um infinito *eminente* (existe uma imediaticidade do *desespero*, e um fim longínquo na *esperança*). A *carta* de Lacan é uma *presença* virtual, no *aqui e agora* finito mas em *diferido*, sempre *ausente*: a *carta* fechada, a *carta* de que se espera, a *carta* devolvida, é o signo da ausência no *aqui e agora*.

Descobre-se, por fim, que a *esperança* é o anseio paradoxal de ultrapassar a distância infinita entre o sujeito e o *Uno* ou *Deus*, através da imediaticidade da morte que destitui o sujeito de qualquer identidade⁷⁵¹. E que a *carta* é o *desejo do desejo do outro* com um caráter absoluto, ou seja, funciona através dos jogos simbólicos do *instinto de morte*⁷⁵², constituindo-se como uma *presença de uma ausência*.

Parece não existir aqui nenhum tipo de redenção. Se no *além a esperança* se afunda num *Uno* desestruturante, *aqui a carta não tem fundo*, qual *caixa de Pandora* sem nenhum tipo de esperança.

⁷⁴⁷ “Entre estas duas situações humanas: o andar errante e estranho na natureza e o cair na solidão, está a situação de estar dentro da sociedade. Entre natureza e solidão está o social. E nesta zona da realidade ou neste modo da realidade, é onde ‘se dá’ o homem. O social parece ser, portanto, o natural para o homem” (Zambrano, 2003: 104).

“(…) o momento presente é múltiplo: o meu presente e o presente de outros, enquanto pertencente a uma classe social, a uma sociedade com a qual me deparei, a partir do passado. Como pessoa em solidão, projeto-me em direção ao futuro. Mas o presente é onde convivo com os demais, com todos os que compõem esta sociedade, os meus contemporâneos.” (*Ibidem*: 170)

⁷⁴⁸ O “sujeito” não é simplesmente um suporte, um ponto fixo, já completo mas “um núcleo vivente que vai mais além de onde está (...) se não se transcendesse a si mesmo, não teria de se padecer a si mesmo, de padecer a sua realidade” (Zambrano, 1994: 19).

⁷⁴⁹ “A esperança não é um simples alentar, tem os seus eclipses, as suas quedas, as suas exaltações, a sua momentânea submersão, a sua ressurreição” (Zambrano, 2003: 37).

⁷⁵⁰ Como já o descrevemos, este (*des*)vincular é descrito por Lacan como sendo o *estádio do espelho*. Inicialmente o sujeito (bebé) está absolutamente imerso na relação dual entre ele e a *totalidade*. O sujeito só se reconhece como indivíduo *a posteriori*, através do reconhecimento do *outro* seu semelhante, e do *si daquele corpo ao espelho*.

⁷⁵¹ A morte é a última das crenças e o último dos encontros, de tal modo que, por ela, o sujeito alcança Deus no lugar sem tempo, no *fim dos tempos*.

⁷⁵² Se “a carta mata” (Lacan, 2002: 423) e “o espírito vivifica” (*Ibidem*) é porque “(...) o pulsional não só se origina abrindo a possibilidade da construção do aparelho psíquico, arrancando o ser humano da natureza e da ‘estúpida existência’, mas também como o verdadeiro motor do progresso psicológico (...) o mais pulsional da pulsão, que é a pulsão de morte (...) não tem outro fim senão a descarga imediata e a busca do idêntico sem reconhecimento de qualquer alteridade, (...) termina sempre funcionando como modo de autodestruição ou de morte psíquica do eu” (Gutiérrez-Terrazas, 2002: 99, 100). A *carta* como signo em Lacan tem uma importância tal que, se o espírito a nada responde, a *carta* “produz todos os seus efeitos de verdade no homem sem que o espírito tivesse, de todo, que intervir. Quando esta revelação chegou a Freud, ele denominou a sua descoberta por inconsciente” (Lacan, 2002: 423, 424).

É preciso, apesar de tudo, enfrentar de frente esta *máscara vazia*, enfrentar a “clara noite do nada” (Martin Heidegger *cit. em* Agamben, 2013: 98), e descobrir a sua *latência*⁷⁵³, identificar a origem da tensão que ela provoca. Para isso *o significado tem que ser considerado localmente, no aqui e agora* do sujeito⁷⁵⁴.

Maria Zambrano responde-nos com a sabedoria do *caminho do meio*:

“A solução está na fidelidade, na dupla fidelidade ao absoluto e à relatividade, àquilo que vivemos ou vemos fora do tempo e ao tempo no seu correr implacável. Assim, isto que parece contraditório é simplesmente algo que existe desde há muito tempo, é a ética. A ética é o modo próprio da vida da pessoa humana. Querer algo absolutamente, mas querê-lo no tempo e através de todas as relatividades que o viver nele implica” (Zambrano, 2003: 170).

Jacques Lacan, vindo *pelo outro lado do caminho*, identifica o mesmo excesso na ética, como aliás já o analisamos anteriormente. A ética de Kant é já a ética do excesso do desejo, e a ética de Lacan quer estar *para além do princípio de realidade*.

Se ambas as soluções apresentam negatividade na sua forma radicalizada – por de traz da *carta* está o *nada*, e a *esperança* aponta para um *final dos tempos* inalcançável ou para um *desespero imediato* –, quer Zambrano, quer Lacan encontram a solução no *aqui e agora*: Zambrano propõe a sabedoria do caminho do meio, Lacan desconsidera a negatividade do *nada*, reconsiderando o *nada* como um *para além do princípio de realidade*.

⁷⁵³ Esta utilização do termo “latência” é inspirado em Heidegger. Para ele a *ilatência* é quase uma sensação. É, sem dúvida, um estado emocional. Como ele o coloca: “Em primeiro lugar, pela palavra *ilatência* somos reenviados a algo como *latência*. O que na *ilatência* está previamente latente, quem esconde e como ocorre a *latência*, quando onde e para quem se dá a *latência*, tudo isto permanece indeterminado” (Martin Heidegger *cit. em* Agamben: 97).

⁷⁵⁴ No seu *Tratado sobre a reforma do entendimento*, Espinosa refere precisamente este momento de tensão, no *aqui e agora* de uma decisão, entre o mal estar atual e um signo de resolução, a possibilidade de bem estar contrasta com a do “vulgo”. Este signo de resolução, também aqui, é denominado por *esperança*: “Por uma meditação perseverante consegui ver que, se pudesse resolver-me a fundo, renunciaria a males certos por um bem certo. Via-me, pois, a cair no maior perigo e, forçado a procurar com todas as minhas forças um remédio, ainda que incerto: tal como um doente em luta com uma enfermidade mortal que, ao ver a morte certa a menos que aplique um remédio, se vê obrigado a procurá-lo com todas as suas forças, muito embora seja incerto, pois é nele que está toda a sua esperança. No entanto, todas aquelas coisas que o vulgo segue não só não fornecem qualquer remédio para a conservação do nosso ser como o impedem e são com frequência causa da perda daqueles que as possuem e sempre causa da perda daqueles que são possuídos por elas” (Espinosa, 1971: 24, 25).

Sob o ponto de vista fenomenológico, tal como Martin Heidegger (1889-1976) o identificou em Edmund Husserl (1859-19381)⁷⁵⁵, observamos que, embora Lacan e Zambrano não tenham a mesma *matéria intencional*⁷⁵⁶ – uma considerando a *perseverança* na experiência do seu próprio corpo, o outro considerando o *desejo* na experiência da linguagem – o *objeto* é o mesmo. Tal como o *triângulo* e o *trilátero* apontam para um mesmo objeto sob *materiais intencionais* diferentes⁷⁵⁷, também o *desejo* e a *esperança* se constituem como dois caminhos para uma mesma explicação: os fundamentos da *ação* do Homem⁷⁵⁸.

4.2.9.4. Lapsos temporais, desencontros, e a semântica da *carta*

“Poderia (...) falar-se de uma vida ou de um momento inesquecível, ainda que todos os homens os tivessem esquecido. Se, por exemplo, a sua essência exigisse que eles não fossem esquecidos, aquele predicado não conteria nada de falso, mas apenas uma exigência a que os homens não podem corresponder, e ao mesmo tempo a referência a um domínio em que essa correspondência se estabeleceria: o de uma memória de Deus” (Benjamin, 2015: 92).

Como já o referimos atrás, o *tempo como matéria* contém uma plasticidade semântica variável ao longo do espectro das diferentes escalas humanas. A duração dos dias solares e do bater do coração repercutem diferenças, não só na

⁷⁵⁵ “(...) segundo Heidegger, o grande mérito de Husserl terá consistido, através das suas investigações sobre a intuição categorial, em *libertar o ser da cópula do juízo* e considerar *o ser como dado*. O *é* (da cópula) estando em excesso relativamente ao diverso sensível é dado, só que dado de outro modo que o sensível” (Paisana, 1992: 117).

⁷⁵⁶ “Um objeto não pode ser visado independentemente da estrutura *enquanto que*, ou se se preferir, da sua matéria intencional” (Paisana, 1992: 59).

⁷⁵⁷ “Seja o caso de simples representações de triângulo equilátero e de triângulo equiângulo: segundo o autor, estes atos têm idêntica qualidade, a representação, e idêntico objeto uma vez que um triângulo equilátero é necessariamente equiângulo, mas diferente matéria intencional. No primeiro caso, o triângulo é visado *enquanto* possui lados iguais, no segundo *enquanto* possui ângulos iguais.

É precisamente a estrutura *enquanto que* (ALS STRUKTUR) que distingue o simples objeto intencional, da *matéria intencional*, tornando esta última, devido à referida estrutura, idêntica ao que denominamos por objeto intencional em sentido estrito” (Paisana, 1992: 58).

⁷⁵⁸ “Assim, se eu provocar a vossa indignação com o facto de que, depois de tantos séculos de hipocrisia religiosa e postura filosófica, ninguém ainda tenha validamente articulado aquilo que liga a metáfora com a questão do ser e da metonímia, com a sua falta, algo do objeto desta indignação ainda lá deve estar - algo que, tanto como instigador e vítima, lhe corresponde: a saber, o homem do humanismo, e da dívida em que incorreu contra as suas intenções, irremediavelmente impugnada” (Lacan, 2002: 439).

velocidade dos ciclos – diferenças quantitativas, de *escala*, mas também na natureza do próprio tempo – diferenças qualitativas, de *semântica*.

Este tempo que aqui nos referimos tanto se refere às horas produzidas pela sombra do Sol, e lidas indiretamente na sombra de um *gnómon*, como às horas anunciadas pelo sino de um convento. É o tempo que *é* e o tempo que *faz*: do relógio e da natureza, da cronologia humana e das intempéries. A chuva, a humidade ou o frio, e todas as nuances do percorrer da vida, se referem ao tempo e aos seus rigores⁷⁵⁹. O humano padece deste tempo, sofre as consequências da sua imprevisibilidade e nele *adormece* todos os dias, inevitavelmente...⁷⁶⁰

Maria Zambrano atenta aos lapsos temporais. Constata desta forma que a memória de todos os animais, incluindo o humano, se refaz todas as manhãs do mergulhar noturno no sono profundo onde o tempo colapsa a sua existência. Assim, através da *epoché* fenomenológica⁷⁶¹, Zambrano observa que:

“(...) nos sonhos, o sujeito está privado daquilo que o nascimento dá antes de tudo, ainda antes da consciência: tempo, fluir temporal” (Zambrano, 1994: 13).

⁷⁵⁹ Michel Serres define a distinção etimológica da palavra tempo nas línguas considerando-a indício de uma fronteira entre dois mundos ou formas de ver o mundo: “*Temperar, temperança, temperamento, tempestade, intempérie, temperatura*, todos termos da mesma família, designam, em conjunto, de facto, uma mistura, cuja ideia precede, associa e federa os dois sentidos, cronológico e meteorológico, do termo tempo, único nas línguas latinas, e correspondente a dois vocábulos separados, nas línguas germânicas: *time* ou *zeit* e *weather* ou *wetter*, linguagens que esqueceram ou deixaram de bom grado esta comunhão forte” (Serres, 1997a: 32, 33).

⁷⁶⁰ Jacques Derrida (1930-2004) identifica na proposta do conceito de *reativação* de Edmund Husserl (1859-1938) – que consiste na “(...) capacidade humana, ou na habilidade, de reencontrar o sentido primordial que o sentido sedimentado (tradicional) cobriu” (Leavey, 1978: 12) – precisamente o problema dos lapsos temporais humanos conseguirem sustentar a necessidade da *univocidade da linguagem*. A sua conclusão é a de que esta *reativação*, embora nunca possa ser total, porque a capacidade cognitiva humana a tornaria inconcebível, é imprescindível para a possibilidade da história e do tempo histórico: “O problema da *univocidade* ecoa imediatamente sobre o da *reativação*. O seu esquema é o mesmo, pois, sem o mínimo de transparência linguística, nenhuma reativação seria imaginável. Mas se a univocidade é, de facto sempre relativa, e se ela realmente permite por si só a redução de toda a cultura empírica e de toda a sedimentação, será a possibilidade de uma história do sentido puro, duvidosa desde logo? Ainda mais desde que, depois de ter apresentado a capacidade de reativação, Husserl não evitou perguntar a séria pergunta da sua finitude. Numa ciência como a geometria, cuja potencialidade de crescimento é extraordinária, é impossível a qualquer geômetra, em todos os instante e sempre que resume a sua tarefa depois de uma necessária interrupção, executar uma total e imediata reativação da ‘imensa cadeia de descobertas até à sua premissa original’ (...). A necessidade dessas interrupções é factual (dormir, pausas profissionais, e assim por diante), que não fazem sentido comparadas com a verdade geométrica mas que não lhe são irreduzíveis.

Uma reativação total, mesmo que fosse possível, paralisaria a história interna da geometria tal como seguramente o faria a radical impossibilidade de toda a reativação” (Derrida, 1978: 104, 105).

⁷⁶¹ “A fenomenologia não se ocupa de atos; de facto, todas as experiências relativas ao mundo atual, todas as posições das ciências, etc., ficam ‘suspensas’, ou, melhor dizendo, postas entre parêntesis. O parêntesis ou ‘epoché’ desempenha, de facto, somente uma função negativa: não serve, no entanto, para apreender o dado tal como se dá puramente à intuição essencial, (...) a fenomenologia é um método que permite ‘ver’, não outra realidade, mas, por assim dizê-lo, uma espécie de ‘outridade’ (irreal) da realidade, quer dizer, de todas as realidades incluindo nestas as chamadas ‘realidades ideais’ ou também ‘idealidades’” (Ferrater Mora, 1986: 220, 221).

Talvez por isso tenha dito que *acordar é como um renascer*, pois no sono está-se:

“(...) na comunidade das sombras, dos não nascidos e dos que não nasceram totalmente: dos mortos” (1994: 70).

Este *ínfimo esquecimento* é aquele momento que divide um dia do outro, na sequência da dança do Sol com a Lua, onde a memória tem a função primordial de guardiã do tempo, de guardiã da *constância* que nasce do tempo. Aquela *consciência* que, como já referimos, Kant identificava como um fenômeno originado na *construção discursiva*⁷⁶².

Originada no e pelo tempo discursivo, nascendo na *natureza discreta* da fragmentação das palavras, a continuidade da consciência é agora interrompida pelo *sono profundo*. Este lapso é o indício mais forte de uma abertura cega, de um estar à mercê, que o *indivíduo cartesiano*, ainda assim, recuperava somente para se colocar à mercê de Deus.

Maria Zambrano faz funcionar este lapso individual também a uma escala ampliada, como se realizasse uma operação geométrica de homotetia⁷⁶³, mantendo as posições relativas e ampliando o todo. Se o lapso de tempo entre dois estados de vigília é uma descontinuidade diária, quotidiana, do passar dos dias de um indivíduo, também o tempo que faz a separação entre duas gerações de indivíduos é uma descontinuidade, *um lapso de toda a comunidade*.

É desta forma que Zambrano requalifica a cultura como memória que produz o elo de ligação entre a alternância discreta das gerações. E é neste processo dramático e inesperado que acontecem *zonas cegas* no tempo histórico, deixando a geração seguinte sem os fundamentos que a anterior herdou:

“Se a história se compreende fazendo-a e suportando-a lucidamente, o tempo que isto leva é de tal modo longo para a vida do indivíduo, para a vida de uma geração, que irá retirar-se, que desaparece quando chega a

⁷⁶² A questão do tempo e da consciência em Kant sustenta-se na ideia de que “(...) a mente humana (...) é essencialmente discursiva, e, por isso, nem imediatamente intuitiva, nem capaz por si mesma de dar realidade às suas mais elevadas ideias” (Lachterman, 1989: 16). É pelo tempo que o “Eu penso” é determinado como um fenômeno (Deleuze; 2000: 164, 165).

⁷⁶³ A operação de homotetia consiste numa transformação geométrica que preserva as relações de proporcionalidade e de paralelismo em figuras geométricas na mudança de escala (Coxeter, 1980: 68).

hora do ensaio. Se é que não foi devorada antes por alguma das catástrofes das quais a nossa história ocidental é tão rica” (Zambrano, 2003: 44).

É o *teatro da história* que Zambrano utiliza aqui como metáfora: “quando chega a hora do ensaio” já os atores da tragédia desapareceram, e os novos são ignorantes dessa anterior linha temporal, perfeitamente desenhada na sua simetria que faz coincidir o destino com a sua origem. Esta é a condição do *ator trágico*: não sabe da sua própria inevitabilidade⁷⁶⁴.

Jacques Lacan, no seminário intitulado *Le transfert*, recupera uma missiva de Hegel em que este se refere à orgulhosa culpa dos heróis trágicos, em terem honra do seu destino desgraçadamente culpado⁷⁶⁵. Lacan recupera esta alusão hegeliana fazendo-a contrastar com a *tragédia contemporânea*:

“Nós já não somos culpados apenas em virtude de uma dívida simbólica.... É a dívida ela mesma, na qual temos o nosso lugar, que nos pode ser tirada, e é aqui que podemos nos sentir completamente alienados de nós mesmos. A antiga *Atea* [deusa grega da fatalidade, da ruína e do engano], sem dúvida que nos faz culpados desta dívida, mas renunciar a ela, como agora o podemos, significa que ficamos com um infortúnio ainda maior: o destino não mais se aplica” (Jacques Lacan *cit. em* Zupančič, 2000: 172).

Lacan *toca na ferida*, o reconhecimento do Homem *não se origina na reprodução especular mas na própria ação de se reconhecer*. A condição humana identifica-se na sua incondicionalidade: almejar um destino que acaba tragicamente, mas que faz preservar o espaço identitário. Eis que *a carta* tem de permanecer fechada, simultaneamente por resolver, e resolvida. Bragança de Miranda identifica esta *carta* no “corpo” ou na “figura humana”⁷⁶⁶, Lacan, como veremos

⁷⁶⁴ “É característico da tragédia que o protagonista tenha de agir sem saber, que em vez de primeiro saber e depois agir, na claridade, perante as circunstâncias descobertas, se veja impelido a em primeiro lugar fazer, pois o conhecimento de que necessita obtém-se ‘padecendo’, como disse Ésquilo” (Zambrano, 2003: 43).

⁷⁶⁵ “Por um lado, temos uma tragédia provocada por um ‘destino’ sobre o qual nada pode ser feito, o que permite apenas o nosso reconhecimento dos traços do nosso próprio ser, e que nos obriga a aceitá-lo como tal. Como Hegel já o tinha colocado em suas *Palestras sobre Estética*, a força das grandes personagens trágicas da antiguidade consiste no facto de que elas não têm escolha: elas são o que elas irão ser e alcançar a partir do seu nascimento, e elas são-no com todo o seu ser. Por esta razão, Hegel continua, elas não têm em absoluto a pretensão de ser inocentes dos seus atos. Pelo contrário: a maior ofensa que podemos fazer a um verdadeiro herói trágico é considerá-lo inocente; para grandes personagens trágicas é uma honra ser culpado” (Zupančič, 2000: 172, 173).

⁷⁶⁶ “No último capítulo da história, que é sempre antepenúltimo, deve-se reencontrar o que nos falta. Para Tadeuz Kantor, essa imensa figura poética, todo ‘o drama reside na falta de objeto. Na ausência de figura humana’. Desaparecimento necessário e perigoso, afirmamo-lo. ‘MAS A FIGURA HUMANA ESTÁ DE VOLTA, O OBJETO TAMBÉM’ (Kantor: 17)” (Bragança de Miranda, 2008: 134).

mais à frente, identifica, esta ausência de identificação do corpo próprio do sujeito, como uma patologia denominada por *mentalidade*⁷⁶⁷.

Aqui o signo da *carta* pode ser interpretado como uma figura simétrica da qual não se conhecem os limites, nem a origem, nem o destino, condição do Homem da modernidade, como já analisamos anteriormente.

Este destino, que já não *funciona* – que “não mais se aplica” –, já não é a *carta*, é um signo que perdeu toda a sua *força semântica*, não conseguindo impedir que o sujeito não seja *confrontado* com a sua própria máscara, confrontado com a sua própria *ausência*. É precisamente esta *máscara* – como *presença de uma ausência* – que constitui a *carta*, e ela manifesta-se aqui como uma “dívida”⁷⁶⁸.

Este momento paradoxal, do ser trágico perante a perda da sua identidade, pode ser destrinchado apoiando-nos na identificação rigorosa – formalizada – dos pressupostos linguísticos do segundo Wittgenstein. Fazendo-se a distinção entre o *ser da expressão* e o *ser da descrição*, identificamos o primeiro com o sujeito no *aqui e agora* da linguagem, e o segundo com *um outro*, à distância, diferido:

“Na expressão não há qualquer distância, por mínima que seja, do sujeito que exprime relativamente ao material expressivo da sua vivência. Por isso eu não posso ‘ver’ a minha vivência e descrevê-la, ou então se o fizer já não estou a praticar um jogo de linguagem expressivo, mas sim descritivo” (Marques, 2003: 176).

Se, no primeiro não existe distância entre expressão e existência, no segundo a existência *descrita* é já somente representação. A expressão e o seu próprio

⁷⁶⁷ A doença da “mentalidade” é uma inovação conceptual lacaniana que “designa uma emancipação do *Imaginário* aliviado do peso do *Real*” (Soler, 2003: 95). Observada em todos os sujeitos possuidores da capacidade linguística, esta *quase-patologia*, a partir de um determinado ponto, torna-se realmente numa patologia. Nestes casos a relação social, o *elo simbólico* do *nó borromeano*, perde toda a consistência, todo o seu valor semântico, devido à inconsistência identitária do indivíduo causada pela dissociação identitária deste com o seu próprio corpo. Voltaremos a referir-nos a este assunto, da relação do corpo com a linguagem, mais à frente.

⁷⁶⁸ Ernst Gellner (1925-1995), um grande crítico da psicanálise, curiosamente, parece esclarecer este conceito lacaniano de *dívida*, na forma mais fundamental a partir do conceito de *liberdade* em Descartes, no seguinte trecho da sua obra *Razão e Cultura*: “Individualismo, classicismo e espírito burguês andam estreitamente ligados. O classicismo, ao insistir no desígnio consciente e nos critérios claros, completa de modo admirável o sentido burguês da ordem. Dificilmente será possível uma contabilidade rigorosa sem critérios e medidas claros. O individualismo é a expressão de uma necessidade de autossuficiência, uma ânsia de ficar livre de todas as dívidas: não hipoteca as suas convicções a um qualquer banco de costumes da comunidade, cuja gerência está fora do seu controlo, não sendo, consequentemente de fiar, pois, a sua sanidade não pode ser pessoalmente, individualmente verificada. (Pressupõe-se que os devedores estão sujeitos a pressões e vêm a ser testemunhas suspeitas; aos devedores cognitivos não se pode creditar integridade de juízo.) O coletivismo torna aqueles que lhe estão sujeitos propensos ao compromisso oportunista, a sua afeição a critérios imprecisos e múltiplos impede uma contabilidade rigorosa do preço-lucro” (Gellner, 1995: 18).

conteúdo são indestrinçáveis⁷⁶⁹. É por isso que o *ser da descrição* é o ser da tragédia destituído do seu significado mais profundo, aquele que jaz, em circuito fechado, na representação do mito.

Mas este ser inebriante é a afirmação da *personagem*, que Zambrano alerta ser sempre trágica, e onde “geme a pessoa” perigosamente prisioneira desta representação⁷⁷⁰. A *consciência linguística* é unidimensional, não consegue sustentar a *polifonia do sujeito expressivo*⁷⁷¹, mas consegue produzir efeitos incontroláveis no sujeito como um todo.

É por isso que, revestido pela sua armadura funcional, o sujeito trágico da cultura ocidental faz da função a sua alma: não ter destino é o seu maior infortúnio. A nulidade da existência é equivalente a uma absoluta disfunção dentro da cidade: equivale-se *funcionalidade* e *identidade*, destino e função. O *design*, na sua forma mais poética na língua inglesa, faz-se *aqui* equivaler à *existência*. O que resta? Uma dívida que se quer manter. Um *pathos*, um caminho que, mais do que ser percorrido, é *padecido* pelo sujeito que deseja e que espera.

Esta identidade só resiste no tempo, na *diacronia*. Os problemas sincrónicos do *plano onírico* irão repercutir a nulidade da ausência do *telos* deste ser humano feito de desejo e de esperança. Como o diz Zambrano:

“O esperar é um transcender, um estar sempre a partir em busca de algo. De certo modo é um vazio que necessita ser preenchido, um transitar que pede um término. O homem é assim o ser que se constitui em vista de uma finalidade” (Zambrano, 2003: 78, 79).

⁷⁶⁹ “(...) a variação contínua afeta necessariamente o conteúdo e a expressão conjuntamente, mas nem por isso deixa de distribuir dois papéis dissimétricos como elementos de um só e mesmo devir, ou como os quanta de um só e mesmo fluxo. Donde a impossibilidade de definir uma variação contínua que não afetasse ao mesmo tempo o conteúdo e a expressão tornando-os indiscerníveis, mas também que não procedesse por um ou pelo outro, para determinar os dois polos, relativos e móveis daquilo que se torna indiscernível” (Deleuze & Guattari, 1997: 228).

⁷⁷⁰ “(...) há um modo de se afirmar como pessoa, um modo trágico que é afirmar-se como personagem; a personagem é sempre trágica; sob ela geme a pessoa, e para um dia se libertar, lança-se na tragédia, depois de se ter livrado de tudo o que dela dependia.” (Zambrano, 2003: 174).

⁷⁷¹ Este termo é aqui considerado no sentido que Otl Aicher (1922-1991) lhe dava quando se referia à ideia de *estrutura revelada*, equivalendo-a ao conhecimento propriamente dito (Aicher, 2001: 106). A analogia que utiliza é, precisamente, a analogia musical da polifonia, repercutindo-a num sentido visual e espacial: “(...) Juan Sebastián Bach podia ler uma partitura seguindo critérios visuais. Lia-a como uma imagem e corrigia-a como um desenhador, segundo a sua estrutura gráfica. A música aparecia-lhe como uma imagem e ele criava-a fazendo anotações gráficas. (...) Obviamente Bach não lia as anotações como uma cadeia linear ou horizontal, tal como se leem na linguagem; mas como entrelaçamentos e redes; como figuras, como campos gráficos relacionais” (*Ibidem*, 2001: 109).

Destituído de sentido, o sujeito expectante situa-se num hiato, num limbo. *A sua finalidade é esperar a sua finalidade*. A *carta* é precisamente o sentido desta ausência, é a presença deste plano virtual que apenas se completa na intersubjetividade do outro. É *hiato*, como é *dívida*, como é compromisso. O signo da *carta* identifica estes termos, constituintes da presença do real na linguagem.

A promessa de um encontro promove a *esperança*, mas um desencontro é a perfeita manifestação da *carta*. Assim se passava na intrincada relação em *diferido* entre Franz Kafka (1883-1924) e Felice Bauer (1887-1960)⁷⁷², por onde o tempo se refazia em assimetrias e desencontros:

“O controlo das trocas por correspondência revela-se ser um verdadeiro labirinto. Uma boa terça parte das cartas de Kafka é consagrada às tentativas de harmonização dos envios de correio. Kafka e Felice utilizam quatro modos de correspondência: as cartas registadas, os expressos, as cartas simples ou postais e os telegramas e têm quatro endereços possíveis: os seus dois domicílios e os seus dois escritórios. Segue-se uma confusão geral, os telegramas, duplicando as cartas, as entregas ao domicílio, precedendo as do escritório, ou inversamente, conforme o horário das tiragens e das distribuições, os dias feriados diferentes na Alemanha e no Império austro-húngaro que causam desfasamentos suplementares” (Le Bras, 2000: 278).

O tempo da *carta* é um tempo muito instável, poderíamos falar de uma *tempestade de desencontros* em Kafka, mas também de encontros falhados; fora de tempo; destituídos do significado; que *poderiam* ter sido; cortados pela atualidade que os destitui de sentido.

Eis que a história das cartas de Kafka – que poderia ter ficado no anonimato da vida privada de Felice Bauer – se torna num outro tipo de *carta*. Destituída de qualquer referência que não a das páginas escritas, referenciando somente o *aqui e agora* de quem está *aqui* a ler, a *carta* é a *metáfora da linguagem*:

⁷⁷² “No dia 13 de Agosto de 1912, Kafka encontra em Praga, em casa do seu amigo Max Brod, uma jovem berlinense, Felice Bauer, que ele em seguida, acompanha ao seu hotel. Começa então com ela uma correspondência torrencial que durará cinco anos” (Le Bras, 2000: 278).

“(...) a palavra que não tem nenhum outro patrocínio *lá* para além do *espirit* do significante – e na qual se torna palpável que, ridicularizando o significante, o homem desafia o seu próprio destino” (Lacan, 2002: 423).

É embaraçoso pensar que recorreremos à intimidade de alguém para nos fazermos explicar. Este pesar de consciência poderá ter algum tipo de perdão se pensarmos que as cartas propriamente ditas não estão aqui citadas, apenas o seu fluxo, a estrutura dos desencontros como dimensão dinâmica da *imagem-cristal deleuziana*⁷⁷³, mas, na sua maior generalidade, a generalidade que coloca em jogo, não a intimidade do outro, mas a de quem lê, *deste que lê, aqui e agora, ou já lá*⁷⁷⁴.

Inspirámo-nos, para esta citação, na constatação de que a distância entre a *tragédia* e a *comédia*, entre o mais tremendo signo do terror e a mais leve e clara significação do cómico – que é uma das mais comuns idiossincrasias da análise de Jacques Lacan – *estão ao virar da esquina*. Comédia e tragédia, terror e descoberta, sucedem-se em Lacan como forças impetuosas, umas de negatividade assustadora, outras de uma leveza graciosa. Se aparentemente cínico, o discurso é corajoso: enfrenta de frente a máscara terrível do *nada* e tenta ultrapassá-la.

Lacan dá diferentes exemplos da *carta*, onde o tempo aparece sempre nascido da intersubjetividade.

Assim, o tempo nascente na intersubjetividade do *engano intencional* é perfeitamente ilustrado pela situação cómica da pergunta desconfiada feita pelo *judeu* ao seu amigo:

“Porque é que me está você a dizer que está a ir para Cracóvia de forma a eu acreditar que você está a ir para Lemberg, quando na realidade você está a ir para Cracóvia? (...)” (Lacan, 2002: 436).

⁷⁷³ “O demasiado-tarde não é um acidente que se produz no tempo, é uma dimensão do próprio tempo. Como dimensão do tempo é através do cristal aquela que se opõem à dimensão estática do passado tal como sobrevive e pesa no interior do cristal” (Deleuze, 2006: 128).

⁷⁷⁴ “(...) o passado aparece como a forma mais geral de um já-lá, de uma preexistência em geral, que as nossas lembranças supõem, mesmo a nossa primeira lembrança se houver uma, e que as nossas percepções, mesmo a primeira, utilizam. Deste ponto de vista, o próprio presente só existe como um passado infinitamente contraído que se constitui na extrema ponta do já-lá.” (Deleuze, 2006: 130, 131).

Mas também é o tempo da *carta como ficção*, a abertura à possibilidade da literatura ficcional fazer surtir os seus efeitos reais.

Lacan refere-se à *Rainha*, personagem do conto “The Purloined Letter” de Edgar Allan Poe, à qual foi interceptada uma carta comprometedora:

“Independentemente de ser uma carta de amor ou de conspiração, informativa ou diretiva, exigindo ou avisando, podemos ter uma certeza: a Rainha não pode deixar o seu amo e senhor ter dela conhecimento. (...) o que quer que a Rainha tenha decidido em relação a esta carta, o facto que permanece é que esta carta é o símbolo de um pacto, e que, mesmo que o seu destinatário não assuma a responsabilidade deste pacto, a existência da carta situa-a numa cadeia simbólica que constitui a lealdade” (Lacan, 2002: 19).

A questão da *carta* não é somente uma questão funcional, existe um destino da *carta*. É por isso que a *carta* é uma *esperança localizada*. Dentro daquele *invólucro* está um espaço partilhado, uma intersubjetividade: em simultâneo os anseios de “alguém”, o efeito dessa representação naquele que lê, e a intenção do escritor como autor da representação:

“A carta foi capaz, tanto de ter um efeito pelo interior – sobre os personagens do conto, incluindo o narrador – como no exterior – em nós, os seus leitores, e também no seu autor – sem que nunca ninguém se tivesse preocupado com o que é que isso significa” (Lacan, 2002: 43).

Mas a carta é principalmente a *representação* de um velamento, de um engano em potência que nunca é constatado. É o processo pelo qual *o sujeito se pergunta acerca do que o outro sujeito pensa que ele está a pensar*, tal como o exemplo dado por Lacan do carcereiro e dos três prisioneiros⁷⁷⁵.

⁷⁷⁵ “Um carcereiro convoca três prisioneiros à escolha e anuncia-lhes o seguinte: Meus senhores, por razões que não precisam de ter agora conhecimento, eu terei de libertar um de vocês. A fim de decidir qual, vou confiar no resultado de um teste que vocês vão, assim o espero, concordar em se submeter. Existem três de vocês aqui presentes. Tenho aqui cinco discos diferindo apenas na cor: três branco e dois negros. Sem deixar que vocês saibam quais é que eu vou escolher, prenderei um deles a cada um de vocês entre os ombros das vossas costas, isto é, fora do vosso campo de visão direto - os caminhos indiretos de chegar ao disco também foram excluídos pela ausência de qualquer meio pelo qual possam ver o vosso próprio reflexo. Serão em seguida deixados à vontade para considerar os vossos companheiros e os seus respetivos discos, sem ser permitido, é claro, que comuniquem entre vocês os resultados de vossa inspeção” (Lacan, 2002: 161, 162). Segundo Lacan, a *solução perfeita* deste enigma seria a seguinte: “Depois de se terem contemplado uns aos outros por um certo tempo, os três indivíduos darão alguns passos juntos, passando lado a lado através da porta. Em seguida, cada um deles fornece separadamente uma resposta semelhante, que pode ser expressa da seguinte forma:

É este *conter o conteúdo* que faz da carta uma sucessão labiríntica de significantes que são sempre *o mesmo*: esta sucessão constitui a perenidade da *carta*. Ela é, simultaneamente, *significante* e *significado* no plano intersubjetivo do humano.

A *carta* faz-se temporalidade através do que de mais real pode ter a mitologia. O real dum mito é a sua *carta*. É por isso que o *tempo histórico* se pode tornar *carta sob* a iterada narrativa da *Torre de Babel*.

Se pensarmos que a *iteração* não constitui uma *repetição* do mesmo, mas uma *ultrapassagem* de um problema que volta sempre a ressurgir na natureza humana, podemos concluir que, se:

“(…) Javé não destruiu Babel. O Talmude lembra que nem tudo dela desapareceu (...): o homem passou um limite; a partir daí, não voltará atrás” (Zumthor, 1998: 215).

É porque:

“Na memória e para além dela, um movimento espiralóide impele Babel através de uma sequência indefinida de recomeços e de novas cessações, de desejos imprevisíveis e de renúncias dramáticas, ao encontro de um vórtice terminal” (Zumthor, 1998: 217).

Descobre-se a origem temporal da memória como um ciclo⁷⁷⁶. Mas – por este círculo crescer em altura – a circunferência torna-se espiral, ou antes, é uma *espiral de conhecimento*. O tempo histórico nasceu daqui, de uma torre a ser construída, mas necessitou de um messias para que ganhasse o sentido da redenção, do *perdão da dívida* que Lacan tão subtilmente refere na citação que acima apresentámos⁷⁷⁷.

Eu sou um branco, e aqui está como eu sei disso. Como os meus companheiros são brancos, eu pensei que, se eu tivesse sido um preto, cada um deles teria sido capaz de inferir o seguinte: 'Se eu também fosse um preto, o outro teria constatado imediatamente que ele era um branco e teria saído imediatamente, portanto eu não sou um preto'. E ambos teriam saído juntos, convencidos de que eram brancos. Como eles não fizeram nada deste tipo, eu devo ser um branco como eles. Posto isto, dirigi-me para a porta para dar a conhecer a minha conclusão. Então, todos os três saíram ao mesmo tempo, armados com as mesmas razões para determinar a sua conclusão” (Lacan, 2002: 162). É claro que esta conclusão não é definitiva, Lacan continua a análise mas, pela extensão da mesma entendemos não a continuar aqui.

⁷⁷⁶ Também Georges Bataille (1897-1962) se viu confrontado com o poder do círculo e da sua ideia poderosa, desta forma construindo o *sentido trágico* de estar situado em uma das duas situações possíveis na *circunferência espiralada*: no *meio da periferia*, à espera da destruição, ou no *meio do centro*, onde toda a destruição e sofrimento acontecem. Tal como Henri Lefebvre o descreve: “Em Bataille o espaço todo – mental, físico, social – é apreendido tragicamente. Até ao ponto em que o centro e periferia são distinguíveis, o centro tem a sua realidade trágica – uma realidade de sacrifício, violência, explosão. Assim também a periferia – depois do seu tempo” (Lefebvre, 1991: 20).

⁷⁷⁷ “A enormidade do esforço requerido por uma tal obra dá a medida da falta que, provavelmente, ali se cometeu. Chegou-se ao ponto, segundo o livro atribuído ao Rabi Eliezer, de apreciar mais um tijolo que uma vida humana: um

Esta memória tem uma dupla função. É, alternadamente, a *garante do dia seguinte*, no sujeito que adormece, e o *guia do sujeito*, ao acordar. É precisamente a interrupção no pano de fundo desta continuidade que repercute o significado da *carta*.

É pela *carta* que o plano virtual da linguagem se materializa, se vincula com o real, pois *a carta é real, tão real quanto este texto*.

O passado imemorial, ao qual o tempo histórico não pode aludir, será sempre um tempo mítico resguardado em ciclos locais de eternidade⁷⁷⁸, que fundará o pano de fundo analógico de união da história com o indivíduo no *aqui e agora* do presente quotidiano, fornecendo no *plano virtual* a estabilidade provisória que a representação social sempre necessitou.

Isto não é nada mais do que a função da *ilusão dialética*, por nós analisada anteriormente, que Alenka Zupančič (2000: 66) refere como sendo *um objeto no lugar da falta de um objeto*. Em certa medida, esta dialética é similar à *anamnese* na didática das crenças órficas e platónicas na Antiguidade Clássica⁷⁷⁹. A grande diferença é que a dialética de Zupančič contém intrinsecamente a ideia de que, este *plano de fundo*, inevitavelmente se transformará, que a ilusão só não ilude porque a sua presença colmata um vazio.

Talvez seja esta, realmente, a principal característica da modernidade: reencontrar sempre, e para além de todas as possibilidades em vista, um *telos* renovado, de forma a dar consistência à realidade em transformação da sociedade humana.

Se *a carta* tem uma função lógica, esta só pode ser aquilo que Wittgenstein denominou por *função indefinível* (Griffin, 1998: 37), o tipo de função que

obreiro morto a trabalhar era logo esquecido, mas nem um tijolo se perdia. Uma obreira grávida chagada ao termo da gestação não era dispensada de qualquer tarefa, segundo o testemunho de *Baruch*; dava à luz sem largar a trolha e continuava a amassar tijolos, com o recém-nascido na cova do avental. Tal foi a opressão exercida por Babel, em prol do simples e aparente proveito da sua tecnologia. Nemrod, cujo nome quer dizer 'rebelde', era o chefe do empreendimento" (Zumthor, 1998: 86).

⁷⁷⁸ Estes ciclos locais de eternidade são aquilo que "(...) Mircea Eliade designa por arquétipos e, nesta conceção arcaica, o tempo não leva a parte nenhuma, não faz sentido; no seu próprio limite, não há existência, ela é anulada. A vida não conduz a parte nenhuma, não existe qualquer objetivo a atingir. A verificação dos ritmos biocósmicos, indefinidamente repetidos e acentuados pelos rituais primitivos de purificação periódica, está na origem dessa mentalidade que faz da previsão um elemento natural, perfeitamente integrado na existência quotidiana e sem dela se poder separar; por isso, a vida é repetição e aí se misturam passado, presente e futuro" (Minois, 1996: 48).

⁷⁷⁹ "(...) a anamnese exprime, em termos da crença órfica e pitagórica da cadeia dos nascimentos, a unidade da natureza das coisas e a unidade entre a natureza e a alma que torna possível a investigação e a aprendizagem. (...) Porém, quer o mito da anamnese, quer a doutrina da unidade da natureza, são explicitamente apresentados por Platão como hipóteses, semelhantes às que se servem os geómetras. A hipótese põe-se quando não se conhece ainda a solução de um problema e se antecipa esta solução deduzindo as consequências que podem depois confirmá-la ou refutá-la" (Abbagnano, 1976: 108, 109, vol. 1).

estanca a regressão infinita da sucessão dos significantes. Uma *âncora* de realidade no *plano virtual da linguagem*.

Se a *esperança* surte o seu efeito é porque a *carta* possibilita a sua *presença* no plano virtual no *aqui e agora*. Se a *carta* significa algo, é porque existe *esperança* no *sujeito da atribuição*. Esta *esperança* poderá tomar variadas formas: fascínio, curiosidade, dúvida, etc. – no sujeito, ou seja, no *plano individual*; mas também: responsabilidade, *dívida*, vergonha, etc. – na relação social, ou seja, no *plano intersubjetivo*.

Por fim o signo do *amor*, ao qual já nos reportamos como podendo ser o signo fundamental na *Ética* de Espinosa, encontra a sua função de *carta* simultaneamente por estas duas vias: ele é um signo individual e intersubjetivo. A *carta* tem no *amor* o indício do seu segredo mais profundo: ela nasce da identidade do sujeito, do amor narcísico que, ao se desvincular da unidade inicial, se vincula ao seu semelhante.

A *carta* nasce desse momento inicial onde só existe o *Um*. A *carta* situa-se numa lâmina de dois gumes: sem unidade não existe identidade, mas a identidade não pode existir nesta unidade. Viver no *Uno*, na unicidade seria, de facto, um mergulhar na absoluta alteridade, na ausência de identidade. É a *carta* que sustém em tensão esta identidade *roubada a ambos os lados*: ao real como *alteridade* absoluta, e ao social como *unicidade* abstrata.

É por isso que Jacques Derrida (1930-2004), ao abordar a questão da *equivocidade* em Edmund Husserl (1859-1938) tenta construir uma espécie de aporia:

“A univocidade é (...) o horizonte absoluto da equivocidade. Dando o sentido de uma tarefa infinita, Husserl não faz da univocidade, como se podia temer, o valor de uma linguagem estéril e por isso removida do alcance da história. Ao invés, a univocidade é, quer o *a priori* quer a condição teleológica de toda a historicidade; é aquela sem a qual a própria equivocidade da cultura empírica e da história não seriam possíveis (Derrida, 1978: 104, 105).

Podemos fazer agora um remate desta questão. Tal como os encontros ou os desencontros são *a carta*, dependendo de acontecer de uma ou de outra forma, também a *univocidade* ou a *equivocidade* se alternam em presença como *carta*. Quer um desencontro, quer um equívoco, ainda têm de estar suportados por um determinado patamar, por um *plano de consistência*⁷⁸⁰. Acontece da mesma forma com um encontro, ou com um entendimento unívoco, essa é a possibilidade de comunicação.

Eis que a *tradução, derrideana* ou outra, necessitam do plano sincrónico para ser: é necessária uma linguagem *tradutora*, uma linguagem *traduzida* e, talvez o mais crucial aqui, uma fronteira, película, barra, *traço*⁷⁸¹, enfim, uma *carta*.

4.2.10. A verdade é a carta: autonomia local na *Ética* de Espinosa

“Eu tenho que ter um corpo, é uma necessidade moral, um ‘requerimento’. E é o primeiro lugar. Eu tenho que ter um corpo porque um objeto obscuro vive em mim. (...) Ele não está a dizer que somente o corpo explica o que é obscuro na mente. Pelo contrário, a mente é obscura, as profundezas da mente são escuras, e esta natureza escura é que requer um corpo” (Deleuze, 1993: 97).

A *carta* é, como vimos no subcapítulo anterior, o *signo* que Jacques Lacan identifica como o *índice* do plano virtual, ou seja, como o *significante que também é significado*⁷⁸².

⁷⁸⁰ “Plano de consistência é um plano de variação contínua, cada máquina abstrata pode ser considerada como um ‘plató’ de variação que coloca em continuidade variáveis de conteúdo e de expressão. O conteúdo e a expressão atingem aí o seu mais alto grau de relatividade, tornam-se os ‘functivos de uma mesma função’ ou os materiais de uma mesma matéria. Porém, num outro sentido, diremos que a distinção subsiste, e mesmo é recriada, no estado de *traços*; existem traços de conteúdo (matérias não formadas ou intensidades) e traços de expressão (funções não formais ou tensores)” (Deleuze & Guattari, 1997: 228).

⁷⁸¹ “(...) a forma, nela mesma, seria já o indício (*ikhnos*) de uma certa não presença, o vestígio do in-forme, que anuncia-recordar os seus outros, como talvez o tenha feito Plotino para toda a metafísica. O traço não seria a mistura, a transição entre a forma e o amorfo, presença e ausência, etc., mas aquele que, iludindo estas oposições, as torna possíveis na irredutibilidade do seu excesso” (Jacques Derrida *cit. em* Plotnitsky, 2003: 117).

⁷⁸² A carta é o signo que *nada mais representa do que ele mesmo* porque contém a propriedade semântica de ser um *significante que é significado de si mesmo*, o que faz da *carta* o objeto da virtualidade por excelência. *Ela* tanto é mensagem como é objeto da mensagem, de tal maneira que “opera sem nunca ter sido aberta” (Soler, 2003: 92). *Ela* é “a estrutura essencialmente localizada do significante” (Lacan, 2002: 418). Como é autorreferencial, a *carta* não

O que nos propomos aqui tornar evidente é que, se intentarmos identificar a *carta lacaniana* na *Ética* de Espinosa, faremos emergir o seu significado mais profundo: tal como um *manual de instruções*⁷⁸³ tendo como objeto o próprio *sujeito-leitor*, a *Ética* segue um processo passo-a-passo⁷⁸⁴, podendo ser descrita como se fosse *uma única pergunta* que intenta fazer perscrutar no seu leitor a natureza e significado do *ser humano livre*.

Veremos a seguir que, ao remeter para a *infinidade da substância de Deus* o término da sua causalidade, o sujeito espinosista constitui também, e simultaneamente, a sua autonomia através da definição de *liberdade como ausência de causalidade*.

Na *Ética* de Espinosa a *liberdade* é proporcionada – tal como uma *dívida lacaniana*⁷⁸⁵ – pela *presença* de uma *carta que nunca se abriu ou abrirá: a verdade como carta* será a forma indeterminada de uma *presença ausente*. A *presença* da incompletude significativa do *sujeito-leitor espinosista* autonomiza-se por ações locais, por *táticas* e *astúcias*, e não por *estratégias*, precisamente porque não existe uma definição restritiva do todo unificado em *Deus*.

Já anteriormente, no subcapítulo “A diferenciação local (a *desocultação*)”, partindo do conceito espinosista de “causa de si mesma” (Espinosa, 1992: 99), descortinámos que o leitor da *Ética* se situa *localmente*, produzindo alteridade

instancia nenhuma outra ligação que não seja a do sujeito com o seu desejo, com o gozo no seu excesso, com aquilo que Jacques Lacan denominava por *jouissance* (Soler, 2003: 91). Nasce no plano intersubjetivo da linguagem, e, por isso, aponta para uma ontologia preexistente, ao contrário do *pequeno-objeto-a*, que é originário na construção do sujeito lacaniano: a carta não é *nome próprio absoluto*, mas antes o *nome próprio lacrado*, identidade virtual, localizada, onde o *leitor* deve produzir a sua própria semântica, dando conteúdo real ao que está escrito.

⁷⁸³ “Descartes e os primeiros racionalistas queriam fornecer a sua nova ferramenta, a Razão, como produto com a Garantia do Fabricante, não por um ano, mas por toda a eternidade. A Garantia seria válida para sempre. Na verdade, Descartes fora impelido para os seus esforços de dar garantias a esta ferramenta precisamente porque os outros produtores de verdades andavam a fornecer mercadorias muito ordinárias acompanhadas por garantias notoriamente presunçosas, presumidas, ameaçadoramente impositivas, gritantemente mendazes e suspeitas. Os sábios antigos procuravam uma forma de vida à prova de fogo, livre de desilusões. Descartes, também determinado a pôr no mercado apenas mercadorias da mais elevada qualidade acompanhadas por garantias totalmente honestas e sérias, pensou, ao contrário dos sábios antigos, buscar um método de inquirição a toda a prova em vez de um estilo de vida a toda a prova. Espinosa adaptou as suas ideias novas à velha demanda de um estilo de vida que desse garantias de si” (Gellner, 1995: 198).

⁷⁸⁴ “A *Ética* de Espinosa pode ser considerada (...) como um tipo de estrutura de atuação para a autoanálise em termos da produção de conhecimento não imediatamente aparente ao sujeito em si mesmo (...). a *Ética* de Espinosa é mais um conjunto de procedimentos, ou uma pragmática, do que um sistema de preceitos morais. (...) segue-se da sua *Ética* que, é a experimentação, mais do que tais ditames, que constitui o modo ético real do comportamento” (O’Sullivan, 2010: 55).

⁷⁸⁵ Numa citação, que apresentámos no subcapítulo imediatamente anterior a este: “Lapsos temporais, desencontros e a semântica da *carta*”, Jacques Lacan faz do *destino* uma forma de *dívida*, referindo-se ao destino perfeitamente delineado das personagens da tragédia, e faz da *dívida* uma ausência da modernidade, que cumpre a função do operador emocional vazio que é a *carta*.

através da *imanência das ideias*, que são ora *efeitos*, ora *causas*, permutando a semântica da sua existência⁷⁸⁶.

Isto quer dizer que todas as considerações do sujeito da *Ética* estão confinadas ao *aqui e agora*, configuradas naquilo que podemos reputar como um *plano virtual de semântica variável*⁷⁸⁷:

“(...) aquilo do qual o ser se diz é repartido segundo diferenças individuantes essencialmente móveis, que dão necessariamente a ‘cada um’ uma pluralidade de significações modais” (Deleuze; 2000: 476).

Não se trata de um plano virtual propriamente dito porque Espinosa não se refere realmente a nenhuma virtualidade. Este plano é, ao invés, um *índice* da realidade *apontando* sempre para uma *pertença*. Está sempre a *referir* o contexto e simultaneamente a *pertencer* ao contexto. A representação espinosista, funcionando sob os *auspícios* da *unicidade*, é uma abordagem *tática* à realidade como totalidade no sentido em que o sujeito age de acordo com o que *já lá (aqui) está*, ou seja com “o que está ao alcance da mão”⁷⁸⁸.

O *todo* do seu racionalismo radical não pode ser *configurado* porque o *sujeito-leitor* da *Ética* se situa *no meio* da causalidade absoluta. É precisamente, e paradoxalmente, a *indefinição do absoluto* que providencia ao sujeito espinosista *autonomia local*, a única autonomia que *realmente é*⁷⁸⁹.

Deus, que é a causa de todas as coisas, não só *presentifica* todas as *substâncias infinitas*, como também *anula* todas as *causas finitas* pela consideração dos seus

⁷⁸⁶ Ou, como explicado de forma mais explícita no *Tratado sobre a reforma do entendimento*, diz-nos aí Espinosa: “(...) se a coisa existe em si, ou, como se diz vulgarmente, é causa de si, então deverá ser compreendida apenas pela sua própria essência. Se, porém, a coisa não existe em si, mas requeira uma causa para existir, então deve ser compreendida pela sua causa próxima. Pois, na realidade, o conhecimento do efeito não é mais que adquirir um conhecimento mais perfeito da causa” (Espinosa, 1971: 84).

⁷⁸⁷ Ou, segundo a terminologia de Deleuze e Guattari, um *plano de consistência*, *máquina abstrata*, ou *platô*, como já o citámos em nota anterior. A estes *planos* nós os denominamos por *planos de unicidade*, terminologia que utilizamos para os descrever sincronicamente, de forma a salientar a presença do *paradoxo de Russell* – do qual falaremos com mais pormenor posteriormente – onde se atinge o “mais alto grau de relatividade” (Deleuze & Guattari, 1997: 228): os conteúdos e o contendor, a matéria e os materiais são o mesmo, ou, segundo a *teoria dos conjuntos*, se contêm a si mesmos. Deleuze e Guattari recorrem ao termo *traço* na sua definição de *plano de consistência*, termo que nós mais à frente reconfiguraremos como *infra-linha* de modo a tornar explícita, quer a natureza tática de Espinosa, quer, também, a *natureza tática de Gilles Deleuze*, na forma como este aborda diferentes temas e sistemas.

⁷⁸⁸ “Coisa em sentido restrito significa o disponível, o visível, etc., o que está ao alcance da mão. Coisa em sentido lato significa qualquer assunto, qualquer coisa que aconteça (...) acontecimentos, eventos. (...) [No entanto em Kant] Uma coisa em si é aquela que não é acessível para nós homens, através da experiência” (Heidegger, 1992: 16, 17). Em Espinosa a *separação* entre a *coisa em si* (o númeno) e o *fenómeno*, como referimos acima, não tem significado.

⁷⁸⁹ O conhecimento é sempre local, assim o acreditavam os alquimistas, para os quais, citando Lima de Freitas, o *Mestre* “(...) ‘se encontra sempre entre o esquadro e o compasso’, isto é, no próprio local, o ‘Meio Invariável’, onde se inscreve a estrela de cinco pontas, a qual, como se vê no pentagrama de Agrippa, é assimilada à figura humana (cabeça, braços e pernas fornecendo as cinco pontas)” (Freitas, 1977: 125).

*modos finitos*⁷⁹⁰. Tudo é presença na *Ética*. Enfim, *mais tarde ou mais cedo* todas as entidades, com exceção de *Deus*, acabarão por perder a sua identidade.

É por isso que na *Ética* o falso é uma ausência, é uma *derivação* da *carta lacaniana*, ou antes, uma *falsa carta*, aqui como uma *impossibilidade lógica*. Já o referimos anteriormente: quando descoberto como falso, o falso deixa de o ser⁷⁹¹.

Atentemos à *Alma que imagina*:

“(...) se a Alma, quando imagina como presentes coisas que não existem, soubesse ao mesmo tempo que essas coisas não existem na realidade, atribuiria certamente esse poder de imaginar a uma virtude da sua natureza e não a um vício, sobretudo se essa faculdade de imaginar dependesse apenas da sua natureza, isto é (...) se essa faculdade de imaginar da Alma fosse livre” (Espinosa, 1992: 223, 224).

Os *dois extremos do eixo* do sujeito da metafísica espinosista são: a *Natureza Naturante*, como realidade que *é*, e é a razão primeira e última do *ser* – mas que, no entanto, está inacessível ao *olhar*, ou seja, à *compreensão*; e a *Natureza Naturada*, como realidade que *está*, como *manifestação* do ser no *aqui e agora*, *compreendida* no seu modo finito (Carvalho, 1992: 84).

Desta forma, como todas as *coincidências* apontam, em última instância, para *Deus*, o leitor da *Ética* constitui-se por um *movimento* biunívoco onde interior e exterior se expandem e se igualam num hiato que se encontra entre a *Natureza Naturada* do *corpo do sujeito-leitor*, e a *Natureza Naturante* de *Deus*, ou seja, entre o *sujeito-leitor* e a imagem de *Deus* à semelhança do próprio *sujeito-leitor*⁷⁹².

⁷⁹⁰ Qualquer causa finita remete para outra causa finita, num processo sem termo *aparente*. Na ausência de um limite o seu término é *Deus*. No momento em que um processo finda, a *essência da substância*, pelo seu *modo* infinito de ser, deixa de estar *presente*. O processo, agora desqualificado, de *substância* passa a *modo* de determinada *substância*. Se uma coisa se descobre *finita*, a *presença* da sua essência substancial faz o sujeito reconhecer que a condição *ilimitada* não se aplica a essa *coisa*.

⁷⁹¹ *Proposição I da Parte IV*: “Nada do que uma ideia falsa tem de positivo é suprimido pela presença do verdadeiro, enquanto é verdadeiro” (Espinosa, 1992: 361).

Demonstração da *Proposição I da Parte IV*: “A falsidade consiste só na privação de conhecimento, que as ideias inadequadas envolvem (...) e estas não têm nada de positivo em virtude do qual se digam falsas (...). Mas, pelo contrário, enquanto se referem a *Deus*, são verdadeiras (...). Portanto, se aquilo que uma ideia falsa tem de positivo fosse suprimido pela presença do verdadeiro, enquanto verdadeiro, uma ideia verdadeira seria suprimida por si mesma, o que é absurdo” (*Ibidem*).

⁷⁹² Tal como Peg Rawes o sintetiza, num rápido discorrer pelos cinco capítulos da *Ética*: “O método axiomático possibilita a Espinosa apresentar em conjunto o sujeito encarnado e a figura ‘científica’. Como resultado disto, é gerada uma relação entre *Deus*, a natureza, e o humano, na qual a *figura geométrica* encarnada é uma ‘vital’ expressão humana de *Deus*. Se considerarmos os axiomas do texto, poderemos ver como eles representam diferentes figuras desta relação: por exemplo,

Eis que este *sujeito espinosista*, tal como já nos referimos anteriormente em relação ao *sujeito trágico*, se define numa determinada simetria. Não a simetria configurada e restrita da tragédia, mas uma simetria onde, quer a origem, quer o desfecho permanecem incógnitos, escondidos na *luz extrema* proveniente da *substância infinita de Deus*. O *sujeito tático* não se deixa fascinar, nem pela perfeita *simetria* da tragédia, nem pela *segurança* da origem bem delineada que esta lhe *atribui*, nem pela inevitabilidade que esta *aparenta*. O sujeito tático *caminha pelo meio*⁷⁹³, sem no entanto se medir por outros poderes que não aqueles que tem em *presença*⁷⁹⁴.

Estando toda a *Ética* sob o regime de um racionalismo extremado, onde *realidade* e *perfeição* são a mesma coisa (Espinosa, 1992: 198), a *liberdade* é identificada nos *objetos sem causalidade*, naquelas presenças que o *sujeito-leitor* identifica, tal como nele próprio, uma *ausência ontológica específica*.

É por isso que a *Alma espinosista* é livre: dentro do domínio da percepção e cognição localizadas, nada há que lhe atribua uma causalidade.

Se assumirmos a leitura que Deleuze faz da consciência espinosista, de uma *pureza transitiva* que instaura uma consciência “confusa e mentirosa”, reconheceremos que esta consciência quando *mente* ou *engana* deixa de ser “propriedade do Todo”, e é precisamente este engano que lhe providencia autonomia:

na Parte I, os axiomas representam a figura de Deus; na Parte II, III e VI eles constituem a figura do homem; e, finalmente, na Parte V, eles representam a figura do ‘sujeito reflexivo’, quer dizer, a internalização de Deus no sujeito” (Rawes, P.; 2008: 85).

⁷⁹³ “O ‘caminho do meio’ da modéstia, da temperança e assim por diante é advogado exatamente por Espinosa. (...) Existe um sentido no qual Espinosa (...) sugere uma mudança (...) dos hábitos da procura do prazer e assim por diante, para alcançar uma vida determinada pela razão e pela disciplina. Assim, isto é também um afastamento do desejo; é certamente uma chamada para a mestria, a qual para Lacan, é sempre um discurso de poder” (O’Sullivan, 2010: 54).

⁷⁹⁴ Tal como referimos no subcapítulo “A matéria da retórica renascentista”, esta simetria do sujeito racional surge já em Giacomo Zabarella (1533-1589) que considerava indiscutível a simetria de um determinado instrumento lógico, de tal modo que, a partir “(...) da noção de um fim (...) nós progredimos para os princípios a ser descobertos e conhecidos; depois de começarmos a nossa operação a partir destes princípios nós podemos produzir e gerar esse fim” (Giacomo Zabarella *cit. em* Lachterman, 1989: 159). Esta *simetria construída*, como se de um destino se tratasse, se considerada, como o estamos aqui a fazer, como um *posicionamento tático*, ou seja local, aproximar-se-á também daquilo, que descrevemos no subcapítulo “A *ilusão dialética* e o desejo localizado”, citando e analisando o conceito de *ilusão dialética* cunhado por Alenka Zupančič. A *ilusão dialética* é “um objeto no lugar da falta de um objeto” (Zupančič, 2000: 66), não sendo uma *ilusão* realmente porque, por detrás desta *ilusão*, “não existe nenhum objeto real; existe apenas o nada, a falta de um objeto. A *ilusão* consiste em ‘alguma coisa’ no lugar de ‘nenhuma coisa’ – não envolve o engano no qual alguma coisa é falsamente representada; envolve o engano pelo simples facto de que *é*” (*Ibidem*). A *pragmaticidade* desta *ilusão* impossibilita-lhe qualquer tipo de engano: ela é uma *ilusão consciente* e, precisamente por isso, não é uma *ilusão*, antes a consciência de que, por detrás dessa *ilusão* está o *nada*, ou seja, uma ausência que necessita ser colmatada por *alguma outra coisa*.

“A consciência é como que a passagem, ou melhor, o sentimento da passagem dessas totalidades menos poderosas às totalidades mais poderosas, e inversamente. É puramente transitiva. Mas ela não é uma propriedade do Todo, nem de algum todo em particular; não tem senão um valor de informação, e de uma informação ainda necessariamente confusa e mentirosa” (Deleuze, SD: 31).

Sabendo que Espinosa atribui maior *força semântica (afeção)* àquilo que “nós imaginamos simplesmente” do que àquilo que imaginamos como “necessário (...) possível, (...) [ou] contingente” (Espinosa, 1992: 450), então, como veremos a seguir, aquilo que “imaginamos ser livre” será o *signo de maior força semântica* em presença ao sujeito espinosista.

Aquilo que o *sujeito espinosista* imagina como livre tem a *maior força semântica* porque, precisamente, ele desconhece a sua *causalidade*. Assim o descreve Espinosa na demonstração da *Proposição V* da *Parte V* da *Ética*, que concerne à liberdade:

“A afeção para com uma coisa, que nós imaginamos ser livre, é maior que relativamente a uma coisa necessária (...) e, conseqüentemente, é ainda maior do que relativamente àquela coisa que imaginamos como possível ou contingente (...). Ora, imaginarmos alguma coisa como livre não pode ser outra coisa que imaginarmos a coisa simplesmente, enquanto ignoramos as causas por que ela foi determinada a agir (...). Logo, a afeção relativa a uma coisa que imaginamos simplesmente, em igualdade de circunstâncias, é maior que relativamente a uma coisa necessária, possível, ou contingente e, conseqüentemente, é a maior” (Espinosa, 1992: 450, 451).

É certo que, se a origem é incerta, o *telos* também o é, aclarando o significado da *carta* que Jacques Lacan, como referimos anteriormente, atribuiu à renúncia da *dívida do ser trágico*. Esta renúncia, como o citámos lá, e reiteramos aqui, coloca o sujeito num “infortúnio ainda maior: o destino não mais se aplica” (Jacques Lacan *cit. em* Zupančič, 2000: 172).

Esta *liberdade* que nós estamos aqui a referir, descobriu-o Heidegger à sua maneira, é oriunda da *antecipação* e da *projeção* do sujeito⁷⁹⁵, é uma *dádiva ao ser da linguagem* fundado na *poesia*⁷⁹⁶.

⁷⁹⁵ “(...) aquilo que segundo a sua essência antecipa projetando algo (...) é o que chamamos *liberdade*” (Heidegger, 1998: 85).

Para Heidegger, é por a *verdade* sem causa aparente – *verdade* como *revelação* – estar no cerne da *liberdade*, que a *liberdade* é uma *dádiva transcendente* e não uma *iniciativa* do sujeito⁷⁹⁷, contrariando a posição que acima identificámos em Espinosa de que esta *ausência de uma causa* é, já em si, suficiente para se atribuir o estatuto de *livre* a um determinado objeto em *presença*⁷⁹⁸.

No entanto, para Heidegger, a *liberdade* constitui uma forma primordial de fundamento, ela é a *origem do fundamento*⁷⁹⁹ porque só se consegue fazer *presente* como forma de transcendência. Neste sentido, podemos dizer que Heidegger estará a dar aqui uma *resposta específica* à situação proposta por Espinosa⁸⁰⁰.

Assim, a *liberdade como verdade* é uma *tomada de consciência*, e por isso, também é, como Nietzsche o observou, uma *submissão*⁸⁰¹, ficando desta forma mais claro o que Deleuze, na citação que apresentámos mais acima, quis dizer

⁷⁹⁶ “A poesia é a língua primitiva que, dando nome às coisas, funda o ser. Este fundar não é uma criação, mas sim uma dádiva: é uma dádiva livre e, no entanto, não caprichosa, antes obedecendo a uma necessidade superior que os poetas julgam provir dos deuses, mas que, na realidade, vem do ser” (Martin Heidegger *cit. em* Abbagnano, 1976: 66, 67, Vol. 12).

⁷⁹⁷ “A verdade e a liberdade identificam-se na medida em que para o homem ser livre significa ‘abandonar-se à revelação do ente como tal’. (...) neste sentido, a liberdade não tem nada a ver com a iniciativa humana: é uma dádiva (...). É uma iniciativa do ser, não uma iniciativa do homem” (Abbagnano, 1976: 65, Vol. 12). “(...) ‘a poesia não é outra coisa senão o acesso à palavra elementar, isto é, a descoberta progressiva da existência do ser-no-mundo’” (Paisana, 1992: 163).

⁷⁹⁸ No *Tratado sobre a reforma do entendimento*, Espinosa parece responder, com o seu estilo tático e local, a Heidegger: “(...) se alguém por qualquer acaso assim procedesse no estudo da Natureza, isto é, adquirindo outras ideias, segundo a ordem devida e pela norma de dadas ideias verdadeiras, nunca duvidaria da sua verdade, porque a verdade (...) revela-se a si própria; e assim espontaneamente todas as coisas afluíam a ela. Mas porque isso nunca ou raro acontece, fui por isso obrigado a estabelecer aquelas coisas, para que o que não podemos pelo destino adquiramos por decisão premeditada e, simultaneamente, a fim de que se torne claro que, para provar a verdade e o bom raciocínio, não nos faltam outros instrumentos a não ser a própria verdade e o bom raciocínio. Com efeito, é raciocinando bem que provarei o bom raciocínio e tenho-me esforçado por o provar” (Espinosa, 1971: 47, 48). Bem como, na mesma obra, Espinosa não tem receio de afirmar o erro porque este é sempre uma forma positiva, uma essência: “No que se refere à existência, o erro corrige-se do mesmo modo que a ficção, pois se a natureza da coisa conhecida supõe a existência necessária, é impossível enganarmo-nos acerca da existência da coisa. Mas se a existência da coisa não é verdade eterna, como é a sua essência, mas a sua necessidade ou impossibilidade de existir depende de causas externas, então retoma-se tudo do mesmo modo, que dissemos, quando foi o caso da ficção, pois emenda-se da mesma maneira” (Espinosa, 1971: 65).

⁷⁹⁹ “A liberdade é o que projetando – transprojetando – deixa dominar o mundo. Apenas porque ela constitui a transcendência é que pode anunciar-se a si mesma no estar-aí existente como um tipo distintivo de causalidade. Mas a interpretação de liberdade como ‘causalidade’ move-se já, antes de mais, numa compreensão peculiar do fundamento. A liberdade como transcendência não é, contudo, apenas uma ‘espécie’ particular de fundamento, mas a *origem do fundamento em geral. Liberdade para o fundamento*” (Heidegger, 1998: 87).

⁸⁰⁰ Não que a *especificidade* de Heidegger seja menos abrangente ou menos verdadeira que a de Espinosa, não é isso que está aqui em causa. Heidegger está aqui a ser *utilizado* para fortalecer um argumento que não é o dele. Os seus argumentos não estão a ser *colocados* antes da pergunta de Espinosa, o que os torna aqui numa resposta a Espinosa sem que o tivessem sido originalmente. Heidegger, em verdade, atribui um *valor semântico* muito maior ao *fundamento* do que Espinosa o faz. Ou seja, podemos dizer que o *fundamento* em Heidegger tem mais *força semântica* do que em Espinosa, e por isso a necessidade de uma transcendência lhe é inevitável. A questão aqui é que o ponto de vista de Heidegger é *estratégico*, mas o de Espinosa é *meramente tático*.

⁸⁰¹ Já utilizámos esta citação anteriormente, no subcapítulo “Do fluxo do desejo à imobilização aberta”, segue, por questões de facilitar a compreensão, também aqui: “A grande atividade principal é inconsciente; a consciência não aparece habitualmente senão quando o todo se quer subordinar a um todo superior, ela é primeiramente a consciência desse todo superior, da realidade exterior a mim; a consciência nasce pela relação ao ser do qual nós poderíamos ser função, ela é o meio de nos incorporarmos nele” (Friedrich Nietzsche *cit. em* Deleuze, S/D: 31).

ao definir consciência como o *sentimento da passagem de totalidades menos poderosas para totalidades mais poderosas*.

Para Heidegger, o *fundamento como verdade* tem maior *força semântica* do que a *liberdade*. No entanto, para Espinosa, precisamente porque privada de causalidade aparente, porque privada de um fundamento, a *liberdade é causa primeira* – tanto quanto a *verdade*, e por isso, no *aqui e agora*, é o *elemento de maior força semântica*⁸⁰². O que está aqui em contraste não são as forças semânticas da *verdade* e da *liberdade*, mas a força semântica da *liberdade* em relação ao *fundamento* dessa liberdade.

Neste sentido, se situarmos a *liberdade* desde logo num plano virtual, o fundamento, tal como referido por Heidegger, deixará de fazer outro sentido que não o de uma *virtualidade*⁸⁰³, talvez a virtualidade da existência de um *poder superior* ao que agora se tem consciência. Assim, o que para Heidegger é *transcendente* para Espinosa está virtualmente e realmente *em presença*⁸⁰⁴.

Desta forma, o *sujeito da liberdade* em Espinosa situa-se numa *virtualidade real* (a *verdade* como *carta*). Esta *coincidência* do real e do virtual irá configurar de uma forma diferente o *nó borromeano*, onde se vão sobrepor a *substância infinita* – a *totalidade racional* (e não já uma *alteridade radical*), e *Deus* – o *simbólico* como a entidade à semelhança do *Homem*. O que ambos têm em comum é que representam as duas facetas complementares da *outridade* do sujeito lacaniano: o (grande) *Outro* da alteridade radical, e o (grande) *Outro* da autoridade simbólica.

⁸⁰² No *Tratado sobre a reforma do entendimento* Espinosa faz equivaler *verdade* com *causa de si* e, no sentido acima por nós proposto, também com a *liberdade*. Estamos no plano da unicidade, e, neste sentido, tudo se equivale: "(...) há nas ideias alguma coisa de real pela qual as verdadeiras se distinguem das falsas (...) esta diferença provém de que o pensamento verdadeiro consiste em conhecer as coisas pelas suas causas primeiras, no que certamente difere do falso (...). Na realidade, diz-se igualmente verdadeiro o pensamento que envolve objetivamente a essência de algum princípio que não tem causa e se conhece por si e em si" (Espinosa, 1971: 67). Já anteriormente nos referimos a esta característica do pensamento espinosista, o efeito e a causa são uma e a mesma coisa.

⁸⁰³ Bragança de Miranda refere-se ao simulacro como "uma virtualidade incontrolável, que se multiplica numa série de figuras, a todas excedendo, e que cria a 'matriz' onde a materialidade do 'real' transcorre" (Bragança de Miranda, 2008: 175, 176). É por isso que: "Ao desaparecer o simulacro do além, fica apenas a sua imagem" (*Ibidem*: 177). O que aqui se verifica é que se pode inscrever a transcendência como *imagem*, ou seja, como nós o colocámos, como uma *presença no plano virtual*.

⁸⁰⁴ Em verdade, Heidegger conclui que o *destino* é providenciado por uma *escolha finita* onde a liberdade é um "abismo", confirmando, por outros meios, que a produção da autonomia é oriunda da limitação do sujeito, da sua *abertura*, da sua *incompletude*: "A liberdade é o fundamento do fundamento. (...) enquanto tal fundamento, a liberdade é o 'abismo' [sem-fundamento] do estar-aí. Não como se o comportamento livre e individual fosse desprovido de razão, mas a liberdade, na sua essência como transcendência, põe o estar aí, como poder ser, perante possibilidades que se abrem diante da sua escolha finita, isto é, no seu destino" (Heidegger, 1998: 105, 107).

O *Imaginário* do *sujeito individual* aparece aqui *aparentemente* solto, perdido, desorientado e descentrado. Não é inevitável, mas possível, que o *Imaginário* na *Ética* tenha um resultado equivalente à *ilusão dialética*, tal como foi definida por Alenka Zupančič e por nós analisada no subcapítulo anterior, é por isso que também Zupančič é aqui *apenas* uma possibilidade, tal como Heidegger.

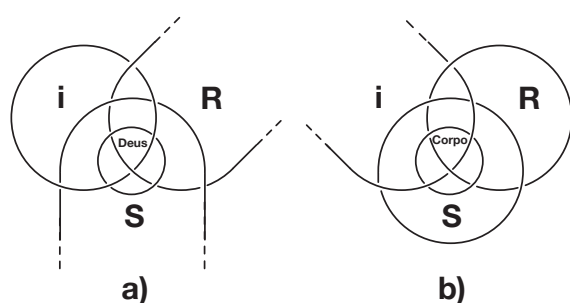


Imagem 5, duas variantes de solipsismo:
a) o fechamento absoluto do sujeito *na* imaginação;
b) a abertura absoluta do sujeito *da* imaginação.

Em rigor constata-se que a total racionalidade do real espinosista altera a configuração do *nó borromeano* de tal forma que, os dois elos que coincidem, o *real* e o *simbólico*, deixam ao *Imaginário*, e somente a ele, o sentido da derivação. A *Ética* torna-se, desta

forma, promotora daquilo que ela quer refutar. No *solipsismo cartesiano* (letra *a* na imagem) é instaurada uma derivação, infinita mas em circuito fechado, da imaginação do sujeito sem contacto com o *real*, partindo da divisão entre a *matéria extensa* e a *mente*, apenas se mantendo a estrutura através da ligação mística ao poder *simbólico* de Deus⁸⁰⁵. Na *Ética* (letra *b* na imagem) produz-se a ameaça efetiva da ausência do corpo, de um possível estado de *niilismo* provocado pela ausência do corpo próprio⁸⁰⁶, ou daquilo a que Jacques Lacan denominava por *sintoma da mentalidade* na solução identitária do sujeito⁸⁰⁷.

⁸⁰⁵ “Com a existência de Deus, Descartes resolve o problema da solidão do sujeito e arranja mesmo um ponto de apoio para sustentar a veracidade do conhecimento. A veracidade das minhas ideias, entenda-se, desde que claras e distintas, encontra-se garantida pela própria veracidade de Deus. De facto, não seria lógico que o ser infinitamente perfeito, tivesse dado existência a um ser pensante – que, note-se, como tal se apreende existente – para o condenar à ilusão. Tal não seria coadunável com a perfeição absoluta de Deus” (Ferreira, 1986: 25).

⁸⁰⁶ Heidegger, no seu texto denominado *Que é uma coisa* (1992), define niilismo partindo da ideia de “(...) relativismo (...). Chama-se niilismo a tal doutrina. Niilismo, nada, filosofia da angústia, tragicismo, filosofia anti-heróica da preocupação e da melancolia (...)” (Heidegger, 1992: 37). É por aqui que Heidegger tem necessidade de se referir ao “isto”, num processo em que a *verdade* é recusada ao sujeito e relocalizada no exterior, no “giz” com que escreve. A *verdade* tornada assim exterior torna-se na impossibilidade da verdade: “O que se modifica é somente a determinação do agora e do aqui e, portanto, da coisa; mas o giz permanece sempre ‘isto’. Portanto, esta determinação pertence, apesar de tudo, à própria coisa. Por consequência, o isto é uma determinação universal da coisa, pertence à sua coisalidade. (...) Diremos, certamente, que para nós o giz é sempre um ‘isto’; no entanto, queremos finalmente saber o que é o giz para si mesmo. Com esta finalidade, tornámos a verdade acerca do giz independente de nós e confiámos-la à folha de papel e ao quadro. E vejamos isto; enquanto, nessa verdade, qualquer coisa acerca do giz deveria ser conservada, a verdade torna-se não-verdade.” (*Ibidem*: 38) É nesta sequência inferencial que Heidegger se refere à *noção aristotélica de corpo* como localmente autónomo porque predestinado, localmente autónomo paradoxalmente pela sua própria predestinação. Assim, se para Aristóteles “(...) o movimento dos corpos (...) pertence a eles mesmos, ou seja, o modo como se relaciona com o lugar e com que lugar se relaciona, tudo isto tem o seu fundamento no próprio corpo” (*Ibidem*: 88), é porque: “Cada corpo tem o seu lugar, para o qual se dirige, de acordo com o seu modelo de ser. (...) Quando um corpo se dirige ao seu lugar, o movimento é, para ele, (...) de acordo com a sua natureza” (*Ibidem*: 89).

⁸⁰⁷ “O que Lacan chama *sinthome* é ‘o que permite que o imaginário, o simbólico e o real, se realizem em conjunto.’ (...) Essa possibilidade abre o campo a perspetivas radicalmente novas, que modificam as distinções clássicas entre psicose e

Um dos resultados possíveis da *inversão do solipsismo* do *cogito ergo sum* feita pela *Ética* de Espinosa é a completa ausência de relações consistentes do sujeito com a realidade. Pela falta da identificação *do corpo* individual como médium para os processos simbólicos, segundo esta leitura lacaniana, o sujeito não pára de derivar, nunca estabilizando em nenhuma identidade própria a si mesmo⁸⁰⁸.

É por isso que o *sujeito-leitor* da *Ética*, como já o referimos, tem que ter um conjunto de propriedades que preencherão o elo do *Imaginário* em falta. Entre as propriedades principais do *Imaginário* do sujeito está *a propriedade de ser (possuir?) um corpo*, como fator imprescindível da sua identidade individual⁸⁰⁹. Esta lacuna semântica da *Ética* tem que ser fornecida pelo *sujeito-leitor*.

Na *Ética* a identidade do corpo é equivalente, por paralelismo, à identidade da alma⁸¹⁰. Nem idealizado, nem materializado, o corpo do sujeito espinosista parece encontrar-se sem identidade, assumindo-se como possível tradutor do sintoma (*sinthome*) lacaniano da *mentalidade*. O corpo na *Ética* é – sem se poder ter certeza absoluta disso – um *corpo sem órgãos*⁸¹¹, uma unidade

neurose. A doença da 'mentalidade' é outra inovação conceptual gerada a partir do *nó borromeano*; designa uma emancipação do *Imaginário* aliviado do peso do *Real*. Embora menos explorado, este caminho foi introduzido por Lacan por ocasião de uma apresentação clínica relacionada com uma jovem paciente cujo discurso, bastante normal no início, poderia ter sido confundido com divagações histéricas. Esta mulher, no entanto, revelou, através de seu testemunho, que nada, nenhum objetivo, e, acima de tudo, nenhum objeto, nem mesmo o seu filho, a quem ela dizia amar, eram de alguma importância ou consequência. Ela não estava de todo delirante, mas testemunhou que, para ela, a relação social com o outro não tinha consistência" (Soler, 2003: 95).

⁸⁰⁸ É possível encontrar em Jacques Lacan a presença do tempo histórico em que viveu. Elisabeth Roudinesco descreve a relação de Lacan com a época pré Segunda Guerra Mundial, sob a influência de Kojève, caracterizando-a por uma indagação de um caráter niilista do mundo: "A geração de Kojève tinha sido marcada pelos 'três H da' da fenomenologia, Husserl, Heidegger e Hegel. Esta geração procurava na filosofia uma forma de apreensão de um mundo que viu o surgimento de ditaduras, que era assombrada pelos problemas de ansiedade, consciência fragmentada, as dúvidas que pairavam sobre o progresso humano, e todas as formas de niilismo decorrentes do medo de que a história pudesse estar a chegar ao fim. Lacan pertencia a este grupo.

Documentos deste período mostram que em julho de 1936 Lacan pretendia colaborar com Kojève na escrita de um estudo lidando com os mesmos princípios filosóficos (...) o *Eu* como objeto de desejo; o *desejo* como revelação da verdade da existência; e o *ego* como lugar de ilusão e origem do erro. Estes conceitos estarão (...) presentes (...) em todos os textos de Lacan publicados entre 1936 e 1949" (Roudinesco, 2003: 27, 28).

⁸⁰⁹ Espinosa, no seu *Tratado sobre a reforma do entendimento*, refere precisamente isto. É necessário que o seu leitor saiba o que quer dizer com corpo: "(...) o corpo, quer sonhando, quer em estado de vigília, é afetado por movimentos diversos. Ou, se vos agrada, tome aqui por imaginação o que cada um quiser, desde que seja algo diferente do entendimento e onde a alma se comporte passivamente. Pois pouco importa aquilo que compreendas, desde que saibamos que a imaginação é uma coisa vaga e pela qual a alma sofre, e saibamos também, simultaneamente, como nos libertamos dela por meio do entendimento. Que ninguém se espante também porque não provo aqui que há corpos e outras coisas necessárias e, contudo, falo de imaginação, de corpo e da sua constituição. Sem dúvida (...) pouco importa o que capto, desde que soube que é algo vago, etc." (Espinosa, 1971: 78, 79). No final do *Tratado*, Espinosa refere a parte do pensamento de que trata a *Ética*, afirmando a necessidade obrigatória do *entendimento como percepção*, para que se possa aceder ao entendimento das *afeções*: "As restantes coisas que se referem ao pensamento, como o amor, a alegria, etc. (...) [não] podem ser concebidas a não ser que o entendimento seja percebido. Suprimida toda a percepção, todas estas coisas são suprimidas" (Espinosa, 1971: 96).

⁸¹⁰ Segundo a *Proposição I da Parte V da Ética*: Como os pensamento e as ideias das coisas se ordenam e encadeiam na Alma, exatamente da mesma maneira as afeções do Corpo, ou seja, as imagens das coisas se ordenam e encadeiam no Corpo" (Espinosa, 1992: 447).

⁸¹¹ "(...) o grande livro sobre o CsO [Corpo sem Órgãos] não seria a *Ética*? Os atributos são os tipos ou os géneros de CsO, substâncias, potências, intensidades Zero como matrizes produtivas. Os modos são tudo o que se passa (...) O problema de uma mesma substância para todas as substâncias, de uma substância única para todos os atributos, vem a ser este:

indiferenciada do absolutamente presente ou do presente absoluto, num fluxo homogêneo de desejo.

Esta *quase patologia*, a que Lacan denominava por *mentalidade*, está, segundo ele, presente em todos os sujeitos da linguagem⁸¹², no entanto, extremada, desvincula a presença do *corpo* como identidade simbólica do sujeito⁸¹³.

Se o *sujeito-leitor* de Espinosa tem que ter um corpo, como se configura a individualidade deste corpo na *unicidade da substância*? Este corpo tem de ser sempre provisório, em derivação, *tático*, imediato e sem memória. Eis *o corpo da razão sem mais*.

Se este *corpo* fosse já *imagem*, em eterna iteração, no sentido mais genérico oriundo do Henri Bergson de Gilles Deleuze⁸¹⁴, ele poderia ser *verificado* pelos seus *efeitos*. Tal como Bragança de Miranda o observa, as ideologias são *imagens controladas*, e é por isso que a *força de uma imagem* só acontece realmente como facto isolado do tempo, fora do tempo, sem ser considerada como tal, ou seja, sem ser considerada como *imagem*⁸¹⁵.

existe um conjunto de todos os CsO [Corpos sem Órgãos]? (...) Os drogados, os masoquistas, os esquizofrênicos, os amantes, todos os CsO [Corpos sem Órgãos] prestam homenagem a Espinosa. O CsO é o campo de imanência do desejo, o plano de consistência próprio do desejo (ali onde o desejo se define como processo de produção, sem referência a qualquer instância exterior, falta que viria torná-lo oco, prazer que viria preenchê-lo)" (Deleuze & Guattari, 1996: 14, 15).

⁸¹² "Todos nós temos uma *mentalidade*: com palavras as representações passam a existir na medida em que a linguagem dá existência ao que não existe fora do pensamento. Fabulação (normal ou não), mitomania, sonhos, ilusões e a capacidade de ficção criativa, todos procedem a partir daí. No entanto, uma *mentalidade* elevada à condição de doença é outra coisa: é uma *mentalidade* que não tem o lastro de qualquer *Real*. Vamos dizer que é livre "jouissance" sem um corpo, pois ela não é vinculada, nem com o *jouissance* do *corpo* vivo, nem com a fixidez da *carta*. Nesse sentido, a *mentalidade* opõe a carta e o seu *jouissance* ancorado no *Um*. É por isso que no *nó borromeano*, Lacan inscreve o sintoma como uma carta fora dos dois círculos do simbólico e do imaginário." (Soler, 2003: 95).

⁸¹³ "Segundo Lacan, os falantes sentem o fardo de ter uma *mentalidade*, pois há sempre um descompasso na tentativa de todo sujeito em transformar o seu corpo em uma unidade. Não há um encaixe perfeito entre a vestimenta e aquilo que ela vela; por isso, encontramos o tão comum sentimento de estranheza em relação ao corpo próprio, dentre outras formas de padecimento que a *mentalidade* nos impõe.

O corpo é a nossa única consistência, mas sem garantias, pois ele é passível de 'sair fora a todo instante' (Lacan, 2007: 64). Desta forma, a estabilização da imagem corporal é ameaçada e ilustra os fenômenos de despersonalização e toda ordem de perturbações na imagem narcísica. (...) No seminário sobre o *Sinpthome*, Lacan (2007) sugere que ter *mentalidade* é o mesmo do que ter amor-próprio, 'sendo o amor-próprio o princípio da imaginação' (...). Poderíamos, então, considerar a doença da *mentalidade* como aquela onde não haveria uma consistência narcísica. (...) 'Nenhum significativo-mestre, nada que venha lhe dar o lastro de alguma substância, nenhum objeto que preencha seus parênteses (singular substância lacanianiana, feita de falta, mas a falta que acaba por ser constante dá à pessoa de um sujeito a ilusão de sua síntese)'" (Frederico & Bastos, 2008: 186, 187).

⁸¹⁴ "A coisa e a percepção da coisa são uma e a mesma coisa, uma e a mesma *imagem*, mas referida a um outro dos dois sistemas de referência. A coisa é a *imagem* tal como é em si, tal como se relaciona a todas as outras *imagens* de que ela suporta integralmente a ação e sobre as quais ela reage imediatamente. Mas a percepção da coisa é a mesma *imagem* relacionada a uma outra *imagem* especial que a enquadra, e que só guarda uma ação parcial e só reage imediatamente. (...) A coisa é *imagem* e, por isso, apreende-se ela própria e apreende todas as outras coisas de modo que suporta a ação e reage sobre todas as suas faces e em todas as suas partes" (Deleuze, 2004: 93).

⁸¹⁵ "As ideologias mais não são do que imagens controladas. A própria vontade de saber e de dominar as imagens é errada e politicamente perigosa. Para serem efetivamente fortes, têm que ser como que atos isolados, fora das cadeias do passado, uma espécie de atos sublimes sempre a começar. (...) A sua força verifica-se pelos seus efeitos" (Bragança de Miranda, 2008: 18).

Aqui, o *corpo* não pode ser *verificado* pois ele é o *corpo da expressão*, é a força do ato isolado, é o sentir por excelência, ele só pode ser *sentido*. Efeito e causa *estão coincidentes*. A razão é aqui o *signo de maior plasticidade semântica*⁸¹⁶, e, sendo equivalente à realidade, pela unidade da *mente* e do *corpo*, estamos aqui a referir a uma *realidade imediata*. Já expusemos esta constatação de Wittgenstein: existe uma diferença existencial entre o *ser da descrição* e o *ser da expressão*, na expressão não há qualquer distância entre o sujeito e o seu discurso (Marques, 2003: 176), neste caso, entre o *leitor* e aquilo que *sente*.

Este é o domínio da *retórica das imagens*, onde *estas* funcionam como uma *química* e não uma *física*⁸¹⁷. Uma *química das imagens* (que em Espinosa são *corpos*, como já referimos anteriormente) porque implica *contacto* e não *separação* (a separação providenciou-a Descartes sob a sua forma mais problemática). Aqui, podemos dizer que acontece a expressão da razão, ou a *razão como expressão do sujeito*, porque a expressão é processo e construção da imagem *em si*.

As palavras e as ideias na *Ética* devem ser compreendidas como não sendo somente pensamento, nem somente corpo. *Aí, corpo e pensamento deverão ser um só*, mas esta situação não se pode manter por muito tempo. Espinosa teve forçosamente que reconhecer que *o fluxo da consciência não é contínuo*, bastando-lhe observar o seu corpo e os ciclos do seu sono

⁸¹⁶ Poderemos aqui considerar a definição de *simulacro* utilizada por Bragança de Miranda como muito próxima à nossa definição de *elemento de maior plasticidade semântica*.

Nas definições, no subcapítulo: "Definição de *plasticidade semântica*", definimo-la da seguinte forma: A *plasticidade semântica* é a força conjunta da capacidade de um *elemento semântico* ser objeto de diferentes predicções (a amplitude da sua *polissemia* ou pluralidade de significações), com a sua capacidade para *influenciar a definição do real* da *entidade atribuidora* (a sua *força semântica*, tal como definido anteriormente).

A definição de Bragança de Miranda apresenta-se da seguinte maneira: "Por simulacro entendemos uma 'imagem' originária, dotada de uma virtualidade incontrolável, que se multiplica numa série de figuras, a todas excedendo, e que cria a 'matriz' onde a materialidade do 'real' transcorre. O espaço virtualmente aberto pelo simulacro rege todas as ligações aceitáveis no seu interior. (...) tal imagem não é totalmente apresentável. Coincidindo integralmente com o 'real', a sua mera presença produz uma divisão imperceptível (...) Dada a virtualidade inesgotável que o caracteriza, era necessário interpretá-lo incessantemente. Um simulacro era tanto mais forte quanto mais resistia à variação" (Bragança de Miranda, 2008: 175, 176).

Se as definições de *simulacro* e de *elemento de maior plasticidade semântica* são idênticas na forma, elas não consideram os mesmos pressupostos completamente. Bragança de Miranda pressupõe um *véu constituidor do real*, uma *separação* constituidora do fenómeno, e, ou um inalcançável real (*númeno* kantiano?), ou um real sem sentido *em si*, separação que é constituinte da construção de realidade do sujeito. Nós não pressupomos o *véu*, ou seja a *separação*, não pressupomos a impossibilidade de acesso imediato ao real que é a *verdade* do sujeito da expressão.

⁸¹⁷ Para Bragança de Miranda: "Longe de serem 'simulacros', como pretende Baudrillard, as imagens retiram força da sua errância, mas essa errância visa sempre um corpo, incrusta-se sempre na carne. Que isso ocorra pontualmente, por fixações ultra-mínimas, nada diz contra a sua potência de atração" (Bragança de Miranda, 2008: 178). Neste sentido a imagem contém propriedades ou "forças" que alteram o corpo. Ao momento preciso dessa alteração é o que nós aqui defendemos ser uma *química das imagens*, que em Espinosa é uma *química dos corpos*. Nesse momento, o momento que Wittgenstein define como a *expressão do sujeito da linguagem*, a imagem não é divisão, separação ou véu, ela simplesmente é.

(fenomenologicamente, como nós o referimos anteriormente para Maria Zambrano, mas é um facto que o próprio Espinosa também diferenciava a vigília do sono⁸¹⁸), para se aperceber que existem hiatos, pontos cegos, entre um dia e o outro, entre o sono profundo e a claridade da consciência na vigília, entre um pensamento e o pensamento seguinte, entre um esquecimento e o esquecimento seguinte. Nos diferentes momentos do *estar* processam-se diferentes planos de sincronia do presente vivo, lapsos, faltas, omissões, reconhecimentos, lembranças. É por isso que é forçoso que Espinosa tenha tido consciência de que a *razão* necessita da *memória* para poder continuar⁸¹⁹, e de que existe no esquecimento uma *presença*. Curiosamente, Walter Benjamin (1892-1940) denominava esta presença por *memória de Deus*⁸²⁰.

Está aqui presente – embora de forma sempre latente e provisória – *a luta entre a memória e a razão*, entre o escravo que *calcula* e o Sócrates que *mostra*⁸²¹. O *mostrar* é o efeito mais forte de toda a potência retórica da *evidência como experiência pessoal*, o *cálculo* é deixado para o inventário da semântica⁸²² que a *Ética* apenas propõe ao seu leitor fazer por si mesmo, mesmo que afirmando a infinita conexão dos momentos em falta. Se são lapsos, são do *alcance* e não da

⁸¹⁸ Espinosa, no *Tratado sobre a reforma do entendimento*, refere explicitamente a diferença entre sono e vigília na distinção entre as ideias verdadeiras e as outras percepções:“(…) comecemos pela primeira parte do Método que é, como dissemos, distinguir e separar a ideia verdadeira das outras percepções e impedir que a mente confunda as falsas, as ficções e as duvidosas com as verdadeiras, (...) há muitos que duvidam até das verdadeiras porque não atenderam à distinção que existe entre a percepção verdadeira e todas as outras. Digo mais: eles são como homens que, quando velavam, não duvidavam que velavam; mas depois que, certa vez, em sonho, como muitas vezes acontece, julgaram, também e com certeza, que estavam em estado de vigília – o que mais tarde verificaram ser falso –, também duvidaram do seu estado de vigília, o que acontece porque nunca distinguiram entre o sono e a vigília” (Espinosa, 1971: 51, 52).

⁸¹⁹ É o pintor Almada Negreiros (1893-1970) quem de forma mais expressiva consegue descrever esta memória e os seus lapsos geracionais como lapsos pessoais, aproximando-se ao pensamento de Edmund Husserl(1859-1938), tentado encontrar um fundamento mnemónico na geometria como eternidade e absoluta isenção: “A grande aflição das gerações atuais está em que a História as traz metidas exatamente entre o fim de uma unidade e o início de outra. (...) Mas é de memória que se trata: esquecer o que está e recordar a novidade que aí vem. Recordar porque é idêntica, novidade porque não é igual. As idades são idênticas e desiguais. (...) o imediato que intimamente mais lhe interessa [à juventude] e que representa a tradição da continuidade humana é precisamente a memória do mais antigo que há. (...) o pior é quando os factos se desligaram da memória. E é este o caso atual da Humanidade: os factos desligaram-se da memória humana. Tem a palavra o ‘aprendiz de feiticeiro’” (Almada Negreiros *cit. em* Freitas, 1977: 23).

⁸²⁰ “Poderia (...) falar-se de uma vida ou de um momento inesquecível, ainda que todos os homens os tivessem esquecido. Se, por exemplo, a sua essência exigisse que eles não fossem esquecidos, aquele predicado não conteria nada de falso, mas apenas uma exigência a que os homens não podem corresponder, e ao mesmo tempo a referência a um domínio em que essa correspondência se estabeleceria: o de uma memória de Deus” (Benjamin, 2015: 92).

⁸²¹ “ (...) se preferes não fazer, nesse caso, mostra! É evidente que Sócrates faz batota. Perguntou qual era o comprimento do lado. O escravo, leal, responde quatro ou três pés. Exigem-lhe uma medida, ele fornece uma quantidade. Mas, quando chega a diagonal, como lado do quadrado duplicado, já só se fala de qualidade: em que linha se constrói o quadrado com a superfície dupla? Nesta. Interrogativos e demonstrativos abandonam, desde então, a qualificação, para qualificar aquilo que se mostra. Ninguém pergunta ao interrogador: que comprimento? Ele interroga o ignorante acerca de um conteúdo a propósito do qual ninguém, por sua vez, o incomoda. Encontrou o lado, mas não o mediu, Sócrates faz batota: sabe que não consegue encontrar o comprimento exato” (Serres, 1997b: 244).

⁸²² “Várias fontes antigas distinguem a teoria dos números, chamada ‘aritmética’, da teoria do cálculo aritmético, chamada ‘logística’. A maioria dos autores considera a última como sendo uma disciplina prática, relativa a atividades de medição e negócios comerciais (...). A aritmética preocupar-se-ia com o Ser, enquanto a logística se preocuparia com o Devir” (Shapiro, 2015: 94).

temporalidade, pois *tudo está aqui e agora presente*, embora o possa estar – utilizando um termo espinosista – *confusamente*.

Aqui identificámos um mecanismo sub-reptício de acionamento na *Ética*, uma espécie de *pragmatismo* que parece unir Platão e Aristóteles num sentido que lhes é comum, considerando que o mundo tem um fundamento racional, considerando o mundo das *ideias* e o mundo empírico como sendo um só⁸²³. Mas que também o é a Michel Foucault (1926-1984) e a Jacques Lacan, na senda da *verdade* de um sujeito no *aqui e agora*, ausente de qualquer tipo de transcendência⁸²⁴.

Formalmente a *Ética* de Espinosa é a *aparente* ilustração da experiência do *círculo*, de um círculo de relações tautológicas. É pela experiência do seu fechamento, da sua completude⁸²⁵ vivenciada emocionalmente, fazendo-se descobrir o corpo simultaneamente como *limite* e *abertura* (*limite* pelas contingências biológicas, *abertura* ao real como *alteridade racional*), que a *plasticidade da razão*⁸²⁶ é pressionada até ao seu limite como limite do *corpo*.

Analicamente se descobre, no entanto, que na *Ética* existe uma única abertura. Já o referimos várias vezes, tudo lá aponta para a *substância infinita de Deus*. Neste sentido tudo se esvai *para o mesmo sítio* de onde veio. E Espinosa nunca está dos dois lados do limite que apresenta, pois não os concebe como dois.

⁸²³ Stewart Shapiro apresenta duas leituras possíveis da forma como Aristóteles considera a matemática. Se, numa primeira leitura quase empirista, o matemático “estuda as propriedades reais de objetos físicos reais. (...) [não havendo] necessidade de postular um elo entre o reino matemático e o reino físico, visto que não lidamos com dois reinos separados” (Shapiro, 2015: 108). Numa “interpretação abstracionista, queremos obter finalmente objetos que satisfazem exatamente a descrição matemática de esferas, planos, e linhas. Para poder realizar isto, temos de abstrair de quaisquer imperfeições nos espécimes físicos, tal como altos na superfície do cubo. Isto é, não abstraímos só do latão [do material constituinte], abstraímos das imperfeições para chegar a uma esfera perfeita. Se esta abstração adicional é permitida, então podemos indagar como é que a visão de Aristóteles difere da de Platão. Em que sentido são as figuras abstraídas finais ainda parte do mundo físico? Como é que as formas perfeitas existem nos objetos físicos imperfeitos? Parece que reentrámos no mundo de Platão do Ser, pela porta de trás (...)” (Shapiro, 2015: 109, 110). A posição de Espinosa estará de acordo com este fluxo aparentemente paradoxal de um aristotélico onde a realidade é absolutamente racional. É a questão hegeliana-marxista do real ser ou não racional, e vice-versa do racional ser, por si só, real. Não havendo resposta definitiva, sem a definição dum plano virtual, estamos *taticamente* no meio do reino da racionalidade absoluta, onde o racionalismo radical de Espinosa se move plenamente.

⁸²⁴ “Para ambos [Foucault e Lacan], tal como para Espinosa, há um igual afastamento de qualquer ponto ético transcendente e do privilégio do sujeito, como se eles [ponto ético e sujeito] já estivessem constituídos no mundo. Em ambos os pensadores isto é um afastamento do sujeito consciente - do ego - para algo mais estranho, algo que interrompe esta economia do sujeito como é em si mesmo, do *business as usual*. Nos termos de Alain Badiou (...) podemos dizer que é um afastamento do sujeito do conhecimento para o sujeito da verdade” (O’Sullivan, 2010: 55).

⁸²⁵ A completude: “(...) consiste (...) em se ser capaz, perante uma teoria *T*, de estabelecer para qualquer proposição *P* que se possa representar em *T*, que se tem em *T* ou uma demonstração de *P* ou uma demonstração de *não-P*. A demonstração mais simples e com sucesso de completude é a conhecida demonstração de completude do Cálculo Proposicional clássico por meio da noção de tautologia” (Lourenço, 1986: 97).

⁸²⁶ Já nos referimos à plasticidade da razão em subcapítulo próprio nas metodologias. O sentido de uma plasticidade daquilo que deve forçosamente ser formal é o da abertura a outras formas de cognição, e, por outro lado, a abertura a que o *plano da razão* contenha a sua quota parte de desconhecido e de poético.

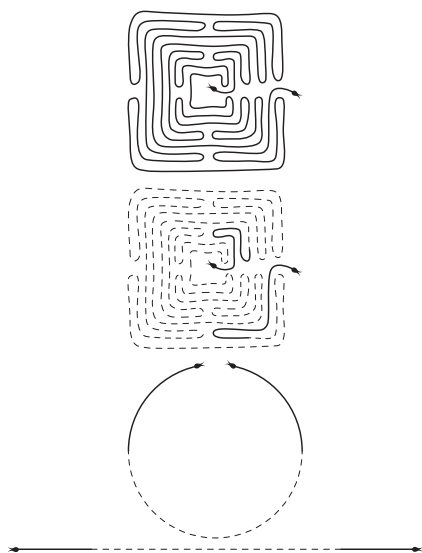


Imagem 6: Esta sequência pretende explicar visualmente a análise topológica por nós referida no texto. Inspirada numa ilustração de Lima de Freitas (Freitas, 1975: 153), a decomposição de um labirinto simétrico numa linha sem origem nem fim (fio de Ariadne): as cabeças de serpente representam a equivalência entre o sujeito-leitor e Deus à imagem do sujeito-leitor, como explicado no texto.

Assim, porque é “(...) necessário estar dos dois lados do limite para o conceber” (Pereira, 1998: 46), e por intermédio de uma *análise topológica*, podemos dizer que a natureza *unidimensional* da *Ética* se descobre não ser, de facto, *cíclica*. O erro *formal*, que uma leitura inicial apresentava, pode ser, agora, *topologicamente* comprovado já que:

“(...) um objeto unidimensional (...) [só pode] ser transformado num círculo, se (...) [puder] ser separado em duas partes, ao serem-lhe retidos dois pontos” (Szpiro, 2008:182).

A *Ética* situa-se no *Uno*, não pode portanto ser dividida em duas partes, tal como a *lei da viscosidade de Aristóteles* o assevera⁸²⁷. Isto

constata-se porque só se identifica um único ponto de derivação, um único ponto de abertura num labirinto *absolutamente contínuo*, ou seja inseparável⁸²⁸.

Então, a *Ética* constitui-se topologicamente como uma *linha*⁸²⁹, signo que pode ser recuperado com novos significados e novas funções ou usos, e aos quais dedicaremos uma atenção mais pormenorizada noutro capítulo.

⁸²⁷ “Aristóteles foi o arquiteto da dicotomia entre o número e a magnitude (...) a qual caracterizou a matemática até ao século dezanove. Ele pensou na melhor forma de evitar os paradoxos de Zenão e os problemas pitagóricos dos incomensuráveis. A par desta separação matemática Aristóteles ofereceu uma análise conceptual da noção de magnitude contínua: as suas partes devem partilhar a margem. E iniciou uma imagem de movimento fluido que permaneceu um marco para todas as magnitudes por milénios. Encontramos esta imagem, não somente em Aristóteles, mas também em Kant no século dezoito, e tão tardiamente como em Borel em 1898, e mesmo na dissertação de Brouwer [1907]. (...) a análise conceptual de Aristóteles e a imagem que a acompanha da viscosidade – não se consegue cortar um médium contínuo sem que alguma parte se agarre à faca – ganhou precisão na noção topológica de ‘inseparabilidade’. É uma propriedade que caracteriza o continuum intuicionista, mas que é perdido na sua versão clássica de continuum” (Posy, 2007: 346, 347).

⁸²⁸ Podemos considerar que todo o sistema espinosista se encontra entre 0 e 1 se o analisarmos sob o ponto de vista do *teorema da inseparabilidade* de Luitzen Brouwer (1881-1966): “(...) o intervalo $\mathfrak{R}_{[0,1]}$ (na realidade, o continuum por inteiro) não pode ser separado. Quer dizer, não existem dois conjuntos separados e não vazios A e B tais que $A \cup B = \mathfrak{R}_{[0,1]}$. Para ver-mos como isto é verdade, considere uma separação natural de $\mathfrak{R}_{[0,1]}$, digamos $A = \{x \mid x < 1/2\}$ e $B = \{x \mid x \geq 1/2\}$. Se, de facto, $A \cup B = \mathfrak{R}_{[0,1]}$, para estes A e B a ‘função característica’ f definida por $f(x) = 0$ se $x \in A$, $f(x) = 1$ se $x \in B$, terá que ser uma função total definida em $A \cup B = \mathfrak{R}_{[0,1]}$, e, então, pelo teorema da continuidade, terá que ser contínua. Mas esta função é claramente descontínua” (Shapiro, 2007: 346).

⁸²⁹ É, necessário aqui um esclarecimento. Gilles Deleuze não concordaria com esta afirmação se aqui estivéssemos a lidar com o *espaço contínuo de Leibniz*, suportado numa ideia de contínuo do racionalismo clássico, e não numa *definição intuicionista de contínuo*, de tal modo que ele afirma que: “(...) o contínuo é um labirinto que não pode ser representado por uma linha reta. A linha reta tem sempre de ser misturada com linhas curvas” (Deleuze, 1993: 18). No entanto o ponto de vista de Leibniz, considerado por Deleuze, é o de quem contempla a própria linha *do exterior*, e só neste sentido é que a infinidade do contínuo pode ser considerada como não *retificável*. Em Espinosa a consideração é local, *in situs*. O

É por ser uma linha contínua e sem remate final que, numa segunda leitura da *Ética*, depois dum primeiro fluxo contínuo de consciência⁸³⁰, seguindo a unicidade de um único *platô*⁸³¹, acontece um corte, um rasgão, um salto, um hiato, um esquecimento, uma ausência, enfim, *tudo muda*. O que fica é a *memória de uma ausência*. O nome que Jacques Lacan dava a este signo que nasce da ausência era: *a carta*.

Já referimos anteriormente que a *Ética* é uma *iniciação*. Mas isso não será realmente importante a não ser que a *verdade* seja questionada, que a *fundamentação do ser* seja perscrutada, tal como Foucault o fez, colocando a *verdade como fundamento*, e não a *liberdade* do sujeito como ponto arquimediano (neste aspeto acompanhando Heidegger, de acordo com o que acima observámos).

Sob este ponto de vista do sujeito *da liberdade como verdade fundamentadora*, de modo a poder aceder à *verdade* – à dele e à de outros –, tem que acontecer

contínuo que acreditamos ser melhor aplicado aqui é por isso um *contínuo intuicionista* que “(...) ganhou precisão na noção topológica de ‘inseparabilidade’. É uma propriedade que caracteriza o continuum intuicionista, mas que é perdido na sua versão clássica de continuum” (Posy, 2007: 346, 347). É por isso que, para as considerações em relação à linha a que nos estamos a referir, é indiferente a *retilidade* ou a *curvilidade*, esta linha é uma *linha topológica*. Se o espaço é homotético, onde o infimo se equivale ao abismal, ele é considerado localmente como uma manifestação da *substância infinita de Deus*. Neste sentido esta linha pode ser considerada uma *superfície topológica de dimensão um*, ou em que o número de dimensões não está especificado. Em duas dimensões, tal como Jacques Lacan as considerou na sua análise psicanalítica, poder-se-iam identificar *superfícies não orientáveis*, tais como: uma *banda de Möbius* (com *bordos* ou *limites*), ou, um *plano projetivo* (resultante da união de uma *superfície esférica* com um “chapéu cruzado”, uma superfície fechada, sem *bordos* ou *limites*) (Richeson, 2015: 190). Mas estas entidades, estas superfícies não são, sequer, obrigatoriamente bidimensionais, poderão ter *n* dimensões, onde a leitura intuitiva espacial deixa de ser possível, mas onde a leitura da *Ética* de Espinosa ainda pode ter algum tipo de sentido, desde que estes *espaços topológicos* sejam considerados como referentes ao ser humano. O próprio Deleuze se referia à *Ética* de Espinosa como: “ (...) um rio irresistível, ininterrupto, de uma grandiosa serenidade.” (Deleuze, 1996: 99). No entanto, onde Deleuze reconhece nos *escólios* uma outra *Ética*, nós reconhecemos diferenciação e alteridade. Continua então Deleuze: “Mas, ao mesmo tempo, surgem os ‘incidentes’, com o nome de *scolies*, que são descontínuos, autónomos, reenviam de uns para os outros, operando com violência, constituindo uma impetuosa cadeia feita de partes, todas as paixões bramem, numa guerra das alegrias contra as tristezas. Dir-se-ia que estes *scolies* se inserem no curso geral do conceito, mas não é assim: trata-se antes de uma nova *Ética*, que coexiste com a primeira, mas com outro ritmo, outro tom, que vai dobrar o movimento do conceito com todas as forças do afecto” (*Ibidem*). Porque a *porosidade* dos *escólios* não pode ser, considerando-a *localmente*, mais do que a *diferenciação em si mesma*, as suas derivações apenas podem ser consideradas como tal se nos colocarmos fora do labirinto da *Ética*. Por dentro, *localmente* e *taticamente*, os *escólios* são diferenciação e identidade. É por isso que a única *dobra* no *sistema/método* de Espinosa, reiteramo-lo aqui, se *situa* no plexo entre o sujeito espinosista e a *substância infinita de Deus* que o constitui. No momento em que essa *dobra* se identificasse *algures*, a própria ontologia local do sujeito espinosista se modificaria de tal modo que este seria *outro*. Nós propomos precisamente que esta mudança é um *nascimento do outro no sujeito espinosista*, uma *iniciação*: um processo iniciático de tradição escolástica, onde a *Ética* se desvenda através da releitura e da reinterpretação que lhe muda o *sentido*, e, portanto, através da mudança do *sujeito referencial* pelo próprio sujeito leitor.

⁸³⁰ A ordenação de uma sequência num “encadeamento ininterrupto” assegura a Espinosa o contínuo da verdade, e este *contínuo*, é claro, tem de partir da *origem*. Este contínuo, ou encadeado, constitui-se como um *platô unívoco*, tal como ele o afirma no seu *Tratado sobre a reforma do entendimento*: “(...) se se procedesse corretamente investigando o que primeiramente deve ser investigado, com um encadeamento ininterrupto das coisas, e se saiba como devem ser determinadas as questões antes de dispormos do conhecimento delas, nunca terá senão as ideias mais certas, isto é, as claras e distintas. Portanto, a dúvida não é mais do que a suspensão do espírito relativamente a uma afirmação ou negação. Ele afirmaria ou negaria se não ocorresse algo, ignorado o qual o conhecimento da coisa deve ser imperfeito. Onde se segue que a dúvida provém sempre de que as coisas são investigadas sem ordem” (Espinosa, 1971: 75, 76).

⁸³¹ “Bateson denomina platôs as regiões de intensidade contínua, que são constituídas de tal maneira que não se deixam irromper por uma terminação exterior, como também não se deixam ir em direção a um ponto culminante (...). Um platô é um pedaço de imanência. Cada CsO [Corpo sem Órgãos] é feito de platôs. Cada CsO é ele mesmo um platô, que comunica com os outros platôs sobre o plano da consistência. É um componente de passagem” (Deleuze & Guattari, 1996: 20).

uma sujeição, uma mudança radical, uma mudança de características ontológicas, tornando-se, ele próprio, *outro*⁸³². Eis a experiência do *testemunho*, que Foucault denomina por *espiritualidade*:

“A espiritualidade postula que o sujeito como tal, não tem direito de acesso à verdade. Ela postula que a verdade não é dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento (*connaissance*), que seria fundada e justificada simplesmente pelo facto de que ele é o sujeito, e porque possui esta ou aquela estrutura da subjetividade. Ela postula que, para que o indivíduo tenha direito de acesso à verdade ele deve ser mudado, transformado, deslocado, e tornar-se, até certo ponto, e até um determinado ponto, outro que não ele mesmo. A verdade só é dada ao sujeito a um preço que coloca o sujeito em jogo (...). Segue-se, a partir deste ponto de vista, que não pode haver verdade sem uma conversão ou uma transformação do sujeito” (Foucault *cit. em* O’Sullivan, 2010: 56).

O acesso à verdade poderá ser uma transformação tão radical que o sujeito se tornará *outro*? Um nascimento é precisamente uma iniciação. Este é o maior indício da *propriedade química* – e não física – da *Ética: a intenção* da sua leitura, se for vivenciada emocionalmente de determinada forma, é alterar *por dentro a composição do sujeito-leitor*⁸³³.

A questão é saber se essa mudança é ou não autónoma, ou seja oriunda do sujeito volitivo. Este é outro problema, o do *livre arbítrio*, que nem Espinosa, nem Foucault, nem Wittgenstein, nem Heidegger (para o qual, em última instância “tudo funciona”), nem nós podemos em absoluto responder. A presença do qual é, no entanto, imprescindível, pois, o *livre arbítrio* é:

“(...) a existência de uma vontade livre, sem a qual não existe a vida ética” (Marques, 2003: 181).

⁸³² Acerca desta *outridade* do sujeito espinosista, é pertinente referir que Ernst Gellner (1925-1995) descreve a autonomia sob outro ponto de vista, o ponto de vista do conhecimento, tornando-a refém da transcendência: “(...) autonomia e transcendência estão muito intimamente ligadas: é *precisamente* porque o conhecimento é independente que comporta a autonomia do seu possuidor” (Gellner, 1995: 182). Esta transcendência é interpretada de forma diferente por Espinosa, como estamos aqui a comprovar: a *verdade* é algo de provisório e não absoluto, e a *liberdade* espinosista depende desta natureza contingente da verdade, não comportando a necessidade da transcendência proposta por Gellner porque o conhecimento *serve* a liberdade, e não a ontologia ou o fundamento.

⁸³³ A composição de um sujeito em determinadas condições, bem entendido. O sujeito aqui visado é o sujeito crente na projeção de outros e ausente da sua. Diríamos hoje em dia: o sujeito sem autonomia, sem acreditar no seu raciocínio próprio e local. Tal como Gilles Deleuze o colocou: “A primeira coisa que aprendemos da Revolução Copernicana é que nós é que damos as ordens” (Gilles Deleuze *cit. em* Lachterman, 1989: 23). É por isso que, em Espinosa não se trata de *poder* sobre o *outro*, mas de *liberdade* local do sujeito.

Espinosa deixa a questão para o seu leitor. Segundo a interpretação que aqui estamos a fazer, esta questão surge sob a forma de uma *carta por abrir*.

Se existe realmente uma mudança na constituição do sujeito, como vê ele o seu duplo, o seu *outro*? Entre o *saber* e o *não saber*, entre a *ausência* de um determinado *modo de ser* e a *presença* de um *novo modo de ser*⁸³⁴ acontece a impossibilidade de definição recíproca: a memória de um *modo de ser* pelo *outro* não é compatível com a natureza *totalizadora* de ambos.

Na *Ética* de Espinosa o reconhecimento de um *outro acontece* tal como se duas *mónadas leibnizianas* se comunicassem *imediatamente*, como se duas *mónadas* fossem, paradoxalmente, a *mesma mónada* separada em duas por um *hiato*, uma incomensurabilidade: tal como o *retilíneo* e o *curvilíneo* produzem alteridade no plano racional⁸³⁵, ou entidades racionais constituem por si só a diferença identitária⁸³⁶, também duas identidades se mantêm autónomas, apesar da sua pertença a uma mesma unidade com Deus, porque não têm causalidade aparente no *aqui e agora* do sujeito, estão *indefinidamente* afastadas⁸³⁷. Tal também acontece com Narciso e o seu reflexo, mesmo no sentido mais genérico de reflexo que Bragança de Miranda lhe dá, incluindo, para além do sentido especular, os outros receptores sensoriais humanos⁸³⁸.

Enfim, esta é a constituição da relação do sujeito com o seu semelhante, que Jacques Lacan sintetizou no *estádio do espelho*: estando o sujeito e o seu semelhante no mesmo plano da linguagem, somente um *hiato absoluto* os

⁸³⁴ O *modo de ser* é, no pensamento de Martin Heidegger, a configuração do *Dasein*, ou seja, do “horizonte de possibilidades” do “ser no mundo”. O comportamento do ser humano existe na contingência de um determinado “horizonte de possibilidades”, de um determinado *modo de ser* (Paisana, 1992: 130).

⁸³⁵ “Números como π , que se recusam a cair num padrão continuando eternamente de uma forma que pode ser executada mas não pode ser prevista, fez com que fosse impossível ignorar totalmente o infinito” (Clegg, 2003: 70).

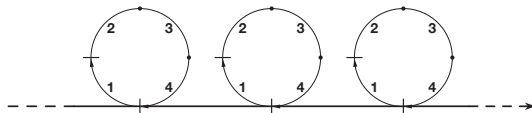
⁸³⁶ Matila Ghyka (1881-1965) afirmava um ponto de vista muito próximo do dos pitagóricos da Antiguidade quando dizia que: “(...) no mundo perceptível só a estrutura, a forma e o ritmo têm um carácter de realidade, do mesmo modo que, no domínio da Ideia Pura, o Número é a essência da Forma, ou a Forma por excelência” (Ghyka, 1968: 27). Citando Teão de Esmirna, para exemplificar a alteridade dos números para os pitagóricos: “Os pitagóricos consideravam todos os termos da série natural dos números como princípio, de maneira que, por exemplo, ‘três’ (a *triade*) é o princípio de três de entre os objetos sensíveis e ‘quatro’ (a *tétrade*), o princípio dos quatro, etc...” (*Ibidem*).

⁸³⁷ “(...) com Espinosa (...) ao invés de uma divisão consciente/inconsciente existem apenas diferentes divisões de conhecimento e de causalidade. Num sentido espinosista, então, o inconsciente pode ser compreendido simplesmente como sendo o facto de que há mais daquilo que somos do que aquilo que pensamos que somos, ou, colocando-o de outra forma: nós não sabemos o que somos, e certamente não sabemos do que é que os nossos corpos são capazes. Pode ser dito, de novo por um ponto de vista espinosista, que a maioria dos processos do corpo (e por isso da mente) são inconscientes, mas eles não estão inacessíveis para o conhecimento; eles estão apenas ainda por conhecer. (...) para Espinosa existe um continuum entre o que é conhecido e o que é desconhecido e, dependendo do estado do sujeito, quer dizer, da sua ética, a linha move-se do desconhecido para o conhecido” (O’Sullivan, 2010: 58, 59).

⁸³⁸ “Em última instância, ‘espelhar’ imagens, sons, ou cheiros não é essencialmente distinto. Só a nossa metafísica oticamente orientada nos impediu de reconhecer este facto. E a própria ‘imaginação’ romântica está ainda na sua continuidade” (Bragança de Miranda, 2008: 33).

poderá separar originando a individuação. Esse hiato é o *pequeno-objeto-a* que Lacan, identificou como *a carta* quando situado no plano da possibilidade de comunicação, na virtualidade comunitária que permanece sempre, e é, não só, um *mistério* do sujeito, mas principalmente, o mistério do *outro como seu semelhante*⁸³⁹.

O *sujeito espinosista* é um *nómada*, um *nómada* dentro da cidade, num labirinto espiralado⁸⁴⁰, aproximando-o do *sujeito deleuziano* e do *sujeito foucaultinano*. Na plasticidade do *tempo histórico*, feito de noites e de dias, de respirações e de tempestades, de interesses e conspirações, a iteração do labirinto linear e simétrico produz um *dédalo* de múltiplas entradas e saídas, e o *tempo* torna-se o constante indício do *fora*⁸⁴¹.



← Imagem 7: Esquema apresentado por Gilles Deleuze, e Félix Guattari, para explicar o ciclo dos quatro componentes da pragmática da esquizoanálise da sua volumosa obra “Mil Platôs”.

O sujeito torna-se, então, numa *mónada nómada*, num *pragmático* onde o círculo das *máquinas abstratas deleuzianas-guattarianas* (ver Figura 7 acima)⁸⁴²

⁸³⁹ O *espelho como carta* ou *máquina abstrata*, poderá ser considerado o resultado final da seguinte sequência do *nó borromeano*: superfície que se torna opinião (força *simbólica*), espaço que se torna domínio da *imaginação*, e ausência do corpo, que se torna o sintoma lacaniano da *mentalidade*, da incapacidade de identificar o corpo identitário. Esta sequência parece configurar aquilo que Bragança de Miranda descreve no seguinte trecho: “A máquina elementar é (...) o espelho, e no fundo toda a superfície espelhante. Mas a sua capacidade de ‘reproduzir’ depressa será capturada pela técnica do ‘produzir’. Do espelho arcaico ao espelho da madrastra da Branca de Neve que é ativo, ao espelho de Alice que entra dentro dele, até à perda do reflexo no espelho do Erasmo de E. T. Hoffman, vai todo um percurso que se funda na elementaridade da imagem iniciante” (Bragança de Miranda, 2008: 32).

⁸⁴⁰ “Relacionar o aparecimento do motivo da espiral com a passagem do nomadismo às formas sedentárias da civilização agrária é ideia que nunca vimos expressa por nenhum autor; do mesmo modo, também não lemos em parte alguma que o labirinto propriamente dito, como motivo subsequente à espiral e apresentando vias múltiplas, estivesse relacionado com o aparecimento de um modo de ser urbano. (...) a espiral exprime um modo de ser em trânsito do espírito nómada para o espírito sedentário e agrícola (...) a espiral de via múltipla exprime a ‘cidade’. “(...) a espiral transporta o ‘nómada’ (a longa rotação de um percurso) a um centro fixo, de algum modo resolvendo o caráter temporal dos itinerários numa polarização espacial; o ciclo dá lugar ao centro, o periférico ao nuclear, a mobilidade ao imóvel. Esse ponto central é o lugar – geográfico ou mental – de uma metamorfose, de uma alquimia, de uma transmutação; aí se fecham os ciclos numa ‘morte’ instantânea, aí se encerram as durações e se reabsorve a multiplicidade das formas no sem forma e sem dimensão. De facto, a duração é ‘feita’ como que da manifestação, do desenvolvimento e do esgotamento das possibilidades contidas na estrutura do instante. A ‘morte’ completa e encerra um processo, o ‘ponto’ refunde as linhas discursivas da causalidade num fulcro atemporal de onde irromperão novas possibilidades existenciais. (...) Todo o devir ‘inventa’ o centro de onde partiu, todo o centro contém o devir que o ocultará” (Freitas, 1975: 129-131).

⁸⁴¹ Gilles Deleuze descreve precisamente a plasticidade do tempo como o *fora* em Michel Foucault. Este tempo descreve a espacialização do exterior como dobramento interior, tal como a forma espiralada por nós referida, inspirados em Lima de Freitas: “O tempo torna-se sujeito porque é o dobramento do fora e, a este título, faz com que todo o presente entre no esquecimento, mas conserva todo o passado na memória, o esquecimento como impossibilidade do retorno, e a memória como necessidade do recomeço. Durante muito tempo Foucault pensou o fora como uma espacialidade última, mais profunda do que o tempo, são as últimas obras que voltam a dar uma possibilidade de pôr o tempo no fora, e de pensar o fora como tempo, sob a condição da dobra” (Deleuze, 2005: 146).

⁸⁴² Os quatro componentes que constituem a pragmática ou *esquizoanálise deleuziana-guattariana* são, acompanhando a imagem acima: (1) o *generativo*, como aproveitamento de elementos locais e imediatos para a expressão; (2) o *transformacional*, como um determinado conjunto de elementos pode ser traduzido noutra; (3) o *diagramático*, como o processo de maior abstração das formas dos conteúdos; e, por fim, (4) o *maquinico*, onde se efetuam os agenciamentos concretos do processo de abstração (Deleuze & Guattari, 1995b: 104, 105). A imagem apresentada é uma reinterpretação da que Gilles Deleuze e Félix Guattari apresentam nas páginas aqui referenciadas do *Volume 2* da obra *Mil Platôs*.

se reconstrói todos os dias, a todos os momentos, de presente contínuo em presente contínuo, de totalidade em totalidade. A copresença de ambas as totalidades formaria um paradoxo intolerável. O fluxo temporal formaliza a impossibilidade dessa *copresença*, produzindo um sujeito autónomo porque em derivação, *nomádico, de paradigma em paradigma*⁸⁴³.

É desta forma que, se o *sujeito cartesiano* se torna livre mas destituído de sentido sem a presença diretora de Deus⁸⁴⁴, o *sujeito espinosista* torna a presença de Deus livre de qualquer sentido local totalizador, restituindo ao sujeito a sua condição local, que é dependente da relação social dentro da civilização, no *aqui e agora* da sua situação. É este o *sujeito cartesiano*, ou seja, o *sujeito da modernidade* que Michel Foucault considera ao dizer que:

“Então eu posso ser imoral e saber a verdade. Acredito que isto deve ser uma ideia que, mais ou menos explicitamente, foi rejeitada por todas as culturas anteriores. Antes de Descartes, não podíamos ser impuros, imorais, e saber a verdade. Com Descartes a evidência direta é suficiente. Depois de Descartes nós temos um sujeito não-ascético do conhecimento” (Michel Foucault *cit. em* O’Sullivan, 2010: 57).

Este *sujeito amoral* não é somente nascido do pensamento de René Descartes (1596-1650), mas surge do fortalecimento da *razão como elemento de maior força semântica* na *Época das Luzes*.

Se a retórica do Renascimento produziu uma valorização do efeito cénico do pensamento até ao ponto de acreditar em *máquinas de movimento perpétuo*⁸⁴⁵, Descartes e os seus seguidores produzirão uma encenação de uma *razão*

⁸⁴³ Ernst Gellner (1925-1995) descreve o paradigma, cunhado por Thomas Kuhn (1922-1996), como se fosse uma alternativa ilusória entre alternativas ilusórias, um critério entre outros que se adopta por questões e economia de meios, de ordenação, e de estabilidade dos diferentes interlocutores (Gellner, 1995: 130). Gellner descobre nesta ideia o problema da sua eterna iteração, repercutindo aquilo a que nos estamos aqui a referir, ou seja, *atuando taticamente* ele afirma: “Não há acesso direto, sem paradigma, a realidade. Só a ordem imposta pelo paradigma permite ao observador comparar uma proposição com o mundo e decidir se as duas coincidem. Portanto, as nossas ideias nunca defrontam a realidade diretamente, apenas através da mediação de um paradigma. Mas, sendo assim, nenhum paradigma, enquanto tal, pode vir a defrontar a realidade. (Precisa de outro paradigma para o fazer...) O Soberano não se engana: era preciso outro soberano para tal” (*Ibidem*: 131)..

⁸⁴⁴ As evidências pessoais são tautológicas, desintegradas do real, solipsistas, obrigando à imperativa necessidade da presença de Deus para que as ligações se possam realizar, ou seja que a realidade possa *ser*.

⁸⁴⁵ Já referimos anteriormente, no subcapítulo “Matéria intensiva: entre o tudo e o nada (Leibniz)”, que no Renascimento a natureza era retratada como “(...) uma vasta fantasmagoria de forças psíquicas” (Westfall, 2001: 26), onde a causalidade de um racionalismo absoluto latente tentava encontrar o cenário absoluto nas tentativas de criar *máquinas de movimento perpétuo*. Mesmo o grande Leonardo da Vinci, que, em apontamentos datados de 1490, se queixava dessas tentativas frustradas dos seus contemporâneos em alcançar o que considerava inalcançável, caiu na tentação de “construir moinhos movidos a água em ‘água morta’ (*agua morte*) por um sistema alimentado por um circuito contínuo de água” (Long, 2004: 117, 118).

autónoma aparentemente independente das *leis do Homem* (ou das leis de *Deus* transmitidas pelo *Homem*).

Talvez pudéssemos falar de *uma imagem autotélica da razão* se a própria razão, ao seguir o seu percurso *obrigatório*, não se tivesse desconsiderado, por várias vezes na história do pensamento ocidental, por si mesma.

Este sujeito cartesiano é oriundo de um processo histórico onde se sucedem processos sociais e cognitivos, que concernem à existência concreta do *aqui e agora*. É um sujeito que acredita na *autoconstrução* para a compreensão da sua realidade, que culminou na asserção de Nietzsche de que:

“A nossa salvação assenta, não em conhecer, mas em criar!” (Friedrich Nietzsche *cit. em* Lachterman, 1989: XII).

Este não é o *ser* identificado numa representação totalizante. É, pelo contrário, o primado da existência pela *construção localmente*, tal como David Lachterman (1944-1991) o descreveu sinteticamente, e com um toque de ironia⁸⁴⁶:

“Descartes deu-se à luz a si mesmo⁸⁴⁷” (Lachterman, 1989: 130).

É o *nascimento do sujeito da modernidade*, cometendo um erro que já tinha sido cometido antes, talvez mais do que uma vez: pensou que tudo se iniciaria *ali*, que *ali* começaria a história absolutamente, erigindo uma *nova torre de Babel*⁸⁴⁸, arriscando-se a que a nova *fosse* (seja) idêntica à antiga em altura e em destino⁸⁴⁹.

⁸⁴⁶ David Lachterman, na sua obra *The Ethics of Geometry, A Genealogy of Modernity*, dá uma descrição vívida da forma como Descartes, construiu a sua própria biografia ficcionada: “A fabulosa história que ele escolhe contar, descreve um *si* fictício, uma *persona* auto-produzida, não às expensas da acuidade factual, mas antes pela forma de mostrar o que é tornar-se um *exemplum sem paralelo* “(...) o método como uma arte de inventar verdades novas e certas, cada uma das quais é sujeita ao controlo de uma mente auto-transparente; a supressão da *pólis* (pelo menos temporariamente) em favor da autarquia individual; que, por outro lado, cria um modelo fundamentalmente novo de domínio político e moral. Tomados juntos, estes elementos referem-se ao programa de comandar o tempo, assim como conquistar a natureza. Se a Descartes lhe faltava o ‘sentido histórico’ é porque ele estava ocupado a inventar a história naquilo que se tornou pelo menos um dos seus primeiros sentidos modernos: a história como uma coisa feita pelo homem, e, por isso, ao seu dispor” (Lachterman, 1989: 131, 132). Embora Lachterman implique aqui uma ontologia da história anterior à Humanidade que indicia a sua própria herança cultural judaica, não deixa de ser consistente a descrição que faz da realidade moderna se ter regido sob o mote da *construtabilidade*.

⁸⁴⁷ No original: “Descartes gave birth to himself” (Lachterman, 1989: 130).

⁸⁴⁸ Bernard Burgoyne refere que Jacques Lacan reconheceu um paralelismo psicanalítico entre o crescimento civilizacional (do qual a *Torre de Babel* é a narrativa tradicional) e a “estrutura fálica” freudiana, recorrendo à leitura da história da ciência feita por Alexandre Koyré (1892-1964). Este “(...) descreveu o movimento que foi produzido em termos de três mudanças, (...) um mundo tornado “incerto”; o “desaparecimento” de um cosmos; e o “ressurgimento” consolador de um universo. Esta formulação dá à sucessão destes programas de ciência, uma estrutura ‘fálica’ de perda e de renovação da posse. Freud já anteriormente havia determinado uma tal estrutura que estaria em jogo - ele a chamou então por princípio *Fort-Da* - inspirado na observação do seu neto ao tentar construir um mundo de relações com os outros” (Burgoyne, 2003: 79).

⁸⁴⁹ Bragança de Miranda refere o conto *O Poço das Fundações*, do escritor soviético Andrei Platonov (1899-1951), que instancia uma versão modernista da torre de Babel neste sentido da autoconstrução: “A história tem a ver com a

Ainda assim, pela força da razão, o *sujeito moderno* descobriu, ou fundou, um novo *fundamento do fundamento*. Eis que se descobre (ou funda) uma característica semântica da razão que estava presente de forma prática desde a Antiguidade Grega: a razão é sempre um *começar de um recomeçar* que pode ser acionado *localmente*.

O *sujeito da modernidade inventou*, ou *descobriu*, uma *liberdade local*. No entanto esta liberdade acontece somente dentro da *civilização*, pois não conseguimos vislumbrar o que significaria uma *liberdade selvagem*, ou, o que vai dar no mesmo, uma *consciência sem comunidade e sem linguagem*.

A descoberta da *liberdade individual* é, também, a construção de um sujeito *legalmente edificado*. Não existe um fruidor da liberdade sem a *grelha hipodâmica* da cidade grega⁸⁵⁰. Não existe a representação do *homem livre* sem o *véu do simulacro* descrito por Bragança de Miranda⁸⁵¹. Enfim, também não existe o *sujeito tático* sem a autonomia local que a razão lhe propicia.

Gilles Deleuze propôs uma síntese do sujeito da modernidade identificado por Michel Foucault, através do conceito de *dobra*, uma *dobra de subjetivação* que:

“(...) produz uma espécie de espaço interior de liberdade dentro do sujeito”
(O’Sullivan, 2010: 60).

Este espaço é o espaço no *aqui e agora* do sujeito, que lhe possibilita, não uma estratégia, uma condição absoluta em relação ao *todo* (a uma representação de *um todo*), mas uma *tática*, uma resposta local a uma *identificação* de um *todo* instável e sempre a derivar.

construção de uma casa para os futuros jovens nascidos na ‘revolução’. Alegoricamente está em causa o retorno da ‘humanidade’ a casa, da única maneira que pode ser pensada. Construindo-a. Sucede-se que o plano da casa é tão incomensurável e infixável, por razões misteriosas, que as fundações exigem um ‘poço’ que vai crescendo desmesuradamente. Finalmente, não há mais do que um enorme buraco, esse imenso poço. Por uma ‘casa’ que não chega a ser construída, de que apenas ficou o poço, todos os trabalhadores abandonaram as suas, os kulaks foram expulsos, as mortes sucedem-se, e no fim, até Nastya, a rapariguinha que parece representar o ‘novo começo’ acaba por morrer” (Bragança de Miranda, 2008: 146).

⁸⁵⁰ Aparece anteriormente, no subcapítulo “Definição de Design como *designio* e do *designer* como um *percolador*”, a definição de *grelha hipodâmica*. Desenvolvida por Hipodamos, natural de Mileto a *grelha hipodâmica* servia para resolver “as deficiências da cidade natural ou histórica, que se havia criado ao longo dos anos” (Goitica, 1997: 53). Quando nos referimos aqui a esta *grelha* queremos identificar a própria Civilização Ocidental. Muito embora a atual ubiquidade desta *grelha* lhe dê uma leitura totalizadora, ela não era originalmente a sistematização do *espaço todo*, pois os gregos: “(...) não consideravam a *grelha* como um instrumento regular intangível, mas antes como uma regra, um guia, uma garantia da ordem de construção da cidade” (Delfante, 1997: 51).

⁸⁵¹ “Os novos simulacros fundam-se num mito pessoal, quase indecifrável, criando um espaço feito de véus e dobras que pode ser parcialmente compartilhável” (Bragança de Miranda, 2008: 178, 179).

É desta forma que:

“O mais distante torna-se interior, por uma conversão ao mais próximo: a *vida nas dobras*. É a câmara central, que já não se teme que esteja vazia, porque nela colocamos o si. Aqui, tornamo-nos senhores da nossa velocidade, relativamente senhores das nossas moléculas e das nossas singularidades, nesta zona de subjetivação: a embarcação enquanto interior do exterior” (Deleuze, 2005: 165).

Pequeno texto de um parágrafo mas que se refere a um número grande de importantes constatações em relação a esta “zona de subjetivação”:

O *mais distante tornado interior* é herança do *pensamento homotético geométrico* de Tales de Mileto⁸⁵². É fazer a equivalência do mais pequeno com o maior, a identidade feita de relações e proporções, e não de dimensões e quantidades, colocando o longínquo aqui *à mão de ser medido*, no plano virtual, de tal modo que:

“A visão é um tato sem contacto” (Serres, 1997b: 169).

A *câmara vazia* é a herança de Anaximandro, do *apeiron*, do espaço *visto de cima*, isotrópico e infinito, colocando ao centro, envolvido pela circunferência perfeita, o sujeito que a tudo vê e tudo compreende porque, na ausência de dimensões, se equivale, tanto ao *abismal*, quanto ao *ínfimo*, ao maior de todos e ao mais pequeno de todos⁸⁵³.

A posse da *velocidade* do tempo, por parte do indivíduo, e não por parte da fábrica, é resultante de um processo histórico que nasce na *Revolução Industrial*

⁸⁵² O operação de homotetia consiste em “medir o inacessível” reproduzindo-o ou imitando-o no acessível (Serres, 1997b: 168). Tales ficou célebre por causa do teorema que levou o seu nome, que consiste em comparar “um primeiro triângulo, formado por uma pirâmide, a sua sombra na areia e o raio de Sol rasante, com um segundo, constituído por um corpo qualquer, de altura acessível, mais uma vez pela sombra que lança e por um raio luminoso semelhante: ambos rectângulos, de ângulos iguais, eis que são homotéticos” (*Ibidem*: 167). Calculando desta forma, segundo a lenda, a altura das pirâmides egípcias.

⁸⁵³ O *apeiron* é o espaço construído/descoberto pelo rei Anaximandro, que é um personagem histórico de existência quase mítica. A partir da etimologia do nome *Anaximandro* define-se em parte o espaço do *apeiron*: “o título de rei (*anax*) num recinto fechado (*mandra*)” (Serres, 1997b: 70), no entanto este espaço não é realmente fechado porque é um espaço imaterial e espiritual, ao qual Michel Serres atribui o lugar onde *nasceu* a geometria (*Ibidem*: 78). O *apeiron* é um espaço infinito que contém, quer características técnicas, quer estéticas, quer políticas. Segundo as expressivas palavras de Michel Serres: “(...) o *apeiron*, espaço e tempo infinitos (...) produziu os seres, de que Anaximandro fala, sem distinção de estatuto, inertes e vivos, coisas ou causas, homens ou objetos, técnicos ou naturais, materiais ou lógicos, místicos ou institucionais, na bola densa e compacta dos seres, desapossada de todas as classes” (*Ibidem*: 79); “(...) é a projeção. E a optimização dum sítio projetante: o sobrevoo no alto ou de fora do mundo” (*Ibidem*: 112); “(...) um lugar sem lugar, o puro espaço do rigor abstracto, essa perfeita utopia fora do mundo, sem a qual o conhecimento nunca deixará de ser irrisório, acumulação e cópia. É certo que nunca ninguém viu, tocou, sentiu, ouviu nem saboreou esse estranho espaço sensível, nunca ninguém viveu um sítio social sem qualquer exclusão, entre o infinito de um *apeiron*, nunca ninguém passou por qualquer experiência dos estranhos objetos que o povoam e, sem ele e sem eles, não sabemos, contudo, nada do mundo. É pura utopia e os objetos do mundo recolhem-se nele” (*Ibidem*: 194).

e que ainda hoje se revela em transformação, na época das redes e da internet, como a eterna tensão entre o tempo individual e o tempo coletivo⁸⁵⁴.

As *moléculas* como propriedade pertencem ao *corpo* como proprietário, como *corpo utópico*⁸⁵⁵ onde

“(…) ancoram todos os atributos, características e propriedades, as mais concretas e as mais abstratas” (Bragança de Miranda, 2008: 148).

A *embarcação* como o único chão daqueles que, por alturas dos quatrocentos, aqui na *finis terra*, se atiraram a um *infinito* de água com a única esperança de não encontrarem um abismal precipício do outro lado. Esta *embarcação* teve a sua maior expressão quando os marinheiros se encontravam com mar por todos os lados, sem sinais da *terra natal*, nem da *terra prometida*⁸⁵⁶.

Mas, esta *embarcação* é também o *vazio* da separação entre o real e o indivíduo:

“(…) o ‘vazio’ essencial em que se funda a liberdade humana. Toda a metafísica, herdeira tardia da teologia, se alimenta dessa cisão, mesmo quando, na sua maioria, a desejam abolir” (Bragança de Miranda, 2008: 24, 25).

⁸⁵⁴ Tal como Peter Galison conclui no seu esclarecedor livro denominado *Os Relógios de Einstein e os Mapas de Poincaré*: “(…) cada relógio significava o indivíduo, de forma que a coordenação de relógios acabou por rumar para uma lógica de ligação entre pessoas e povos que estava sempre a vacilar entre o rigorosamente exato e o metafórico. Precisamente porque era abstratamente concreto (ou concretamente abstrato), o projeto de coordenação do tempo para cidades, regiões, países e eventualmente, o globo tornou-se uma das estruturas definidoras da modernidade. O sincronismo dos relógios continua a ser uma mescla inextricável de história social, história cultural e história intelectual; Técnica, Filosofia, Física” (Galison, 2005: 330).

⁸⁵⁵ N. Pereira, sob um ponto de vista psicanalítico, dá um conjunto de exemplos de como a ideia de *unicidade da matéria* – que, como já referimos anteriormente, Deleuze identifica, de forma latente, no pensamento monista de Espinosa – se encontra representada unindo o corpo e a mente, desde Freud a Bateson, passando por Capra e Prigogine, numa equivalência entre a *physis* e a sociedade, a espiritualidade e a transferência de energia, a propriedade e o imiscuir num todo único sem identidade, etc.: “(…) Bateson afirma que enquanto Freud ampliou o conceito de mente para dentro (permitindo-nos abranger o subconsciente e o inconsciente) é necessário agora ampliá-lo para fora (reconhecendo a existência de fenómenos mentais para além dos individuais e humanos). (...) No campo da física teórica, com as teorias de Capra sobre a relação entre física e psicanálise, os padrões da matéria e os padrões da mente são concebidos como reflexos uns dos outros. Os conceitos de teleomorfismo, autopoiesis, auto-organização, potencialidade organizada, originalidade, individualidade, historicidade, atribuem à natureza um comportamento humano.

Lovelock, num livro sobre as ciências da vida, afirma que os nossos corpos são constituídos por cooperativas de células. Peter Allen, colaborador de Prigogine, tem vindo a aplicar a teoria das estruturas dissipativas aos processos económicos e à evolução das cidades e das regiões” (Pereira, 1998: 21).

⁸⁵⁶ A este propósito Michel Serres, que teve na sua experiência pessoal um contacto profundo com o mar – na sua juventude entrou para a Escola Naval francesa –, refere o signo da esperança de uma forma próxima à que temos considerado até aqui, como possuidora de uma natureza local e tática, suportada no sentido estético individual: “A esperança não tem necessidade de promessas, não procura recompensas, mas vem do deserto ou do mar alto. Mais abaixo, a esperança procura qualquer entretém, insufla-se depressa e apaga-se, ou sem lenha não brilha, falta-lhe o alimento e as finalidades. A esperança permanece o quinhão daqueles que já não têm esperança. (...) Mas eu estremeço de esperança, mas eu passo os meus dias e as minhas noites numa única esperança. Eu espero. Espero não sei quem, não sei o quê, não sei onde, não sei quando; eu espero o momento fortemente improvável onde uma centelha de beleza fará brilhar o meu papel” (Serres, 1997b: 50).

É o *sujeito simétrico* que – ainda assim, mesmo no meio de uma tempestade – não é o *sujeito da tragédia*, porque ainda desenha a função da esperança, de alguma forma de salvação. É o sujeito de um corpo expandido, onde:

(...) A ideia de estender o corpo só tem sentido em duas direções. Alargar o corpo até recobrir o mundo, fazer incluir o mundo nele” (Bragança de Miranda, 2008: 149).

Espinosa fez precisamente isto, alargou o corpo até este incluir o mundo, e vice-versa, tirando todas as consequências disto. Tal como já o dissemos anteriormente, Espinosa levou a *narcore de Narciso* até às últimas consequências.

Se o método na *Ética* coincide com o sistema, se é uma *tática* (uma *metodologia de campo*), é porque Espinosa quer prescindir de *referenciais contingentes* até ao limite da significação, até ao limite que a razão consegue chegar: a *Ética* quer autonomizar o seu leitor localmente através da razão⁸⁵⁷.

É por isso que a *liberdade*, como *fundamento do fundamento*, é produzida através de um *signo ausente*, nunca definitivamente atribuído a uma especificidade, mas que faz sentir ao sujeito-leitor da *Ética* a *presença de uma determinada ausência*, que poderá ser uma força exterior ou uma força interior: um desejo ou vontade *interior*; uma atração, sedução, ou repulsa *exterior*.

Esta força originária, este signo ausente, é a *verdade como totalidade*, que, embora permanentemente à disposição do sujeito no *aqui e agora, à mão*, pois é de uma realidade absolutamente unívoca que se trata, *ela* não é delineável ou clarificável como totalidade. Este signo fugidio da *verdade*, dentro de um plano

⁸⁵⁷ Nicola Abbagnano, entre outros autores, não atribui a Espinosa a *razão* como *liberdade*, mas antes como *necessidade*, imputando a Leibniz o primado da razão como *liberdade*. Abbagnano termina desta forma a sua apresentação de Espinosa: “(...) este filósofo da necessidade, que concebeu Deus, a sua ação criadora e o seu governo no mundo, como uma viva geometria infalível, não teve outro escopo na sua obra especulativa senão o de garantir ao homem a liberdade das emoções, a liberdade política e a liberdade religiosa. Como a procura desta liberdade pode inserir-se e justificar-se num mundo geometricamente determinado, onde tudo o que existe deve existir em virtude de uma necessidade que não conheça exceções, eis o grande problema da filosofia de Espinosa. Como num mundo espinosano reduzido ao denominador comum da necessidade geométrica (que é o próprio Deus), poderia nascer, viver, pensar, Espinosa é decerto o maior paradoxo do espinosismo. (...) O ideal da razão (...) encontrou em Espinosa uma das suas primeiras determinações típicas: a razão como necessidade. Encontrará em Leibniz a outra: a razão como liberdade” (Abbagnano, 1976: 124, vol. 6). Do que apresentamos acima, acreditamos ter esclarecido, que é possível fazer em Espinosa esta leitura, que é normalmente atribuída a Leibniz, bastando, como nós o fizemos, fazer o método de Espinosa ir até ao *limite do corpo*, ou seja, ir até ao limite localizado e *tático* do sujeito no *aqui e agora*. É o corpo e as suas limitações que nos indiciam a possibilidade de liberdade em Espinosa, como acreditamos ter demonstrado. Gilles Deleuze refere implicitamente este limite quando diz que: “Pensar é fazer com que ver atinja o seu próprio limite, e falar atinja o seu, de modo a que os dois sejam o limite comum que os relaciona um ao outro, separando-os” (Deleuze, 2005: 158).

absoluto de unicidade, ao ser feito equivaler à *liberdade*, comporta-se como a *mais flexível película* que, em vez de resistir a qualquer tipo de ímpeto, *se deixa moldar absolutamente pela vontade local do sujeito racional*.

Jacques Lacan atribui a esta *presença ausente* uma função psicológica e chamou-lhe *carta por abrir*. A sua função é relacionar o plano virtual da linguagem com a realidade local do sujeito-leitor. Como a *carta* é um signo significante *de si mesmo*, ela é o garante da autonomia do sujeito espinosista porque lhe indica que a causalidade absoluta é também um desvelamento ilimitado, onde o sujeito tático garante a sua liberdade. Eis o mistério do *início* (origem) quando se faz *presente* (aqui e agora).

Este início, tal como a origem, o sentido, e, enfim, o final, repercutem o *fora temporal* – do qual voltaremos a falar mais à frente –, e que Gilles Deleuze descobre em Michel Foucault como “(...) o tempo no fora, (...) [ou seja, o] pensar o fora como tempo, sob a condição da dobra” (Deleuze, 2005: 146).

Se considerarmos que todo o sistema espinosista se encontra entre 0 e 1, recorrendo ao *teorema do continuum* de Cantor, e ao *teorema da inseparabilidade* de Luitzen Brouwer (1881-1966) – que mais atrás explicámos em nota de rodapé –, e através da representação do *laço de Möbius*⁸⁵⁸, podemos produzir uma interpretação bidimensional da *linha espiralada* (unidimensional) do labirinto de Espinosa, onde se torna evidente a presença da única *dobra deleuziana* necessária ao seu funcionamento, bem como a presença da carta lacaniana.



← Imagem 8: *transformação* de um labirinto, constituído por uma *linha de Ariadne*, num *laço de Möbius*, de uma entidade unidimensional para uma entidade bidimensional, onde se torna evidente a coincidência das duas entidades limite do zero e do um.

Onde coincidem 0 e 1, o *nada* e o *Uno*, o dentro e o fora⁸⁵⁹, enfim, *Deus como imagem do Homem*, e o próprio *Homem à imagem de Deus*, está o *encandear*

⁸⁵⁸ A tira ou banda de Möbius foi definida como rigor matemático por Augusto Ferdinand Möbius (1790-1868) (Szpiro, 2008: 98, 99). É uma *entidade topológica* que consiste numa tira dobrada sobre si mesma fazendo com que esta se constitua como uma passagem contínua entre o seu interior e o seu exterior. “Uma das suas propriedades notáveis é a existência de uma única linha de fronteira. A banda de Möbius é geralmente desenhada de forma que este bordo dê duas voltas ao longo da faixa torcida” (Richeson, 2015: 189).

⁸⁵⁹ Reiteramos aqui a ideia de Deleuze, que perfaz um resumo esclarecedor deste nosso uso do laço ou banda de Möbius: “(...) o dentro será sempre o forro do fora” (Deleuze, 2005: 134).

da luz da *substância* infinita que evita uma experiência paradoxal (incognoscível) de encarar o nada como o todo, e tudo como nada, eis que se constitui esta luz como uma *carta fechada*.

4.2.11. *Vesica Piscis* ou o *sujeito universal*: a iteração da unidade consigo mesma

“Toda a verdade que o homem reconhece está necessariamente ligada ao erro que o ‘sol imóvel’ representa” (Bataille, 2007: 34).

“Tudo o que é da ordem das essências é um sol e relaciona-se com os seus pares dessa esfera como os sóis se relacionam uns com os outros” (Benjamin, 2015: 42).

Se para Espinosa as ideias são *reais*, para Kant elas são “como se”⁸⁶⁰, ou seja, simulações, construções fenoménicas, “ficções heurísticas”⁸⁶¹. No entanto, se ambos divergem na ontologia, ambos coincidem na atenção que dedicam à *construção local do sujeito*⁸⁶².

⁸⁶⁰ [Kant considerava que]: “Toda a ideia é, para a razão, uma regra que a induz a dar ao seu campo de investigação, que é a experiência, não só a máxima extensão, mas também a máxima unidade sistemática. Assim, a ideia psicológica leva a procurar os nexos entre os fenómenos do sentido interno e a descobrir neles uma cada vez maior unidade *como se* eles fossem manifestações de uma única substância simples. A ideia cosmológica leva a passar incessantemente de um fenómeno natural a outro, do efeito à causa e à causa dessa causa e assim por diante até ao infinito, precisamente *como se* a totalidade dos fenómenos constituíssem um único mundo. A ideia teológica, enfim, acrescenta à experiência um ideal de perfeita organização sistemática, que ela nunca atingirá, mas que perseguirá sempre, precisamente *como se* tudo dependesse de um único criador. As ideias, deixando de valer dogmaticamente como realidade, valerão neste caso *problematicamente*, como condições que levam o homem a empenhar-se na investigação natural e o solicitam de acontecimento em acontecimento, de causa em causa, na tentativa incessante de estender o mais possível o domínio da sua própria existência e de dar a este domínio a máxima unidade. No entanto tratar-se-á sempre de um unidade problemática” (Abbagnano, 1976: 134, vol. 7).

⁸⁶¹ “Os conceitos da razão são (...) apenas princípios reguladores, isto é, ficções heurísticas, de que o entendimento se serve para estabelecer e organizar a investigação empírica. Não podem converter-se em hipóteses que expliquem os factos empíricos ou as coisas naturais, porque isso constituiria, na realidade, uma renúncia a uma explicação e um pretexto da razão preguiçosa para desistir da investigação. Em geral, toda a hipótese pode ser formulada apenas com base na experiência possível (...)” (Abbagnano, 1976: 135, vol. 7).

⁸⁶² O paralelismo que nós aqui consideramos entre Kant e Espinosa, entre um pensador arreigado às convenções (Kant ao *espaço* e ao *tempo*), e outro liberto das convenções, mas a *flutuar* num realismo quase religioso (Espinosa e o seu racionalismo radical) é próximo à comparação que Peter Galison faz, na sua obra *Os Relógios de Einstein e os Mapas de Poincaré*, entre os dois grandes – matemático e físico – o *convencionalista* Henri Poincaré (1854–1912) e o *realista* Albert Einstein (1879–1955): “Poincaré nunca deixou de atribuir ao tempo local a categoria de ‘aparente’ em contraste com a de ‘verdadeiro’. Einstein, porque não via nos próprios fenómenos uma diferença correspondente, nem tocava em tal dicotomia teórica. O tempo e o espaço num referencial de inércia eram, para Einstein, tão ‘verdadeiros’ (ou ‘relativos’)

Kant pressupõe a ineficácia do acesso da inteligibilidade à *coisa em si*⁸⁶³, involuntariamente preparando a *irremediável* crise romântica da ubiquidade da *ilusão permanente* de toda a realidade⁸⁶⁴. No entanto, Heidegger ainda identifica a fundamentação desta inteligibilidade numa *percepção* (ou seja, num ponto de vista *individual*, e portanto *localizado* e fenomenológico) de influência medieval⁸⁶⁵. Mesmo sob a projeção transcendental, a possibilidade de predicação do *Ser*, que o sujeito reflexivo kantiano *funda localmente* sem mais, é disso o maior indício: o ser *é*, não sendo passível de predicação, ou seja, o ser *é* de acordo com o que *está, aqui e agora*⁸⁶⁶.

Significativo desta característica é o facto de que o *sublime kantiano* é uma *experiência estética fundacional*:

como em qualquer outro: relógios eram relógios, réguas eram réguas. (...) Poincaré esforçou-se por traçar um mapa do mundo através de equações diferenciais, escolhidas por conveniência no sentido mais lato, indo até ao levantamento de regatos terciários que alimentavam correntes secundárias. (...) Pelo contrário, Einstein quis situar o tempo e o espaço no seio de uma teoria que *correspondesse* aos fenómenos, não só nas previsões mas também no rigor. Se os fenómenos fossem simétricos (...), então a teoria devia incluir formalmente essa simetria. Tempos depois, no debate sobre o quantum, Einstein expressou a preocupação complementar: a de que havia traços característicos do mundo físico que se podiam prever e aos quais não correspondia qualquer princípio fundamental da teoria” (Galison, 2005: 320). Para Poincaré o tempo implicava a *sociedade*, dependia das necessidades implícitas nas relações humanas e na tradição convencionalista da *Revolução Francesa*. Para Einstein, talvez pela sua *tradição religiosa judaica* implícita nas suas preocupações realistas, considerava inadmissível o abismo entre teoria e prática, de tal modo que considerava “ser verdade que o pensamento puro possa apreender a realidade, como sonhavam os antigos” (Albert Einstein *cit. em* Galison, 2005: 321). Ainda assim Einstein comungava com Poincaré da certeza de que “há formas diferentes de caracterizar a ‘realidade’ e que a parte fecunda da teoria não estava nos acontecimentos que eram classificáveis como coordenadas espaço-tempo, nem mesmo como coordenadas espaço-tempo diretamente perceptíveis. Pelo contrário, estava nas ligações entre eles, e essas ligações não ficavam estabelecidas [nunca] de uma vez por todas” (Galison, 2005: 322).

⁸⁶³ “Em Kant (...) a sensibilidade é arrancada da inteligibilidade, [no entanto] (...) o sensível informado pela intuição ainda mantém a prioridade sobre a inteligibilidade no que respeita à validação e à autenticação. (...) a possibilidade lógica de um conceito (...) não faz nada para a garantia da sua ‘possibilidade real’. [No entanto] A ausência de contradição interna é a ‘marca lógica da possibilidade’, pela qual o objeto (Gegenstand) do conceito é distinguido do *nihil negativum*” (Lachterman, 1989: 109).

⁸⁶⁴ “Para o romantismo o elemento do sublime, entendido como dominação transcendente ou simplesmente como outro, adquire uma autonomia tal que acaba por aniquilar qualquer posição com carácter transcendental (isto é, de um sujeito que encontre nele próprio as regras)” (Marques, 1992: 28). Esta característica problemática do sujeito moderno é, no entanto, já uma herança do cartesianismo. Michel Serres encontra no paradoxo cartesiano a origem desta *crise do real*: “(...) o que é o cartesianismo? É a supressão do mundo inteligível. É só Deus, onnipotente, cuja vontade abarca todo o império (...). Criou o mundo mas também a lógica, as verdades eternas, os teoremas e axiomas. (...) Por outro lado a vontade precede o juízo, por outro o juízo pré-ordena a vontade. Voluntarismo ou intelectualismo: em relação a Deus e em relação ao homem. Deste modo, à criação das verdades eternas opõe-se a existência de uma lógica incriada” (Serres, 1968: 132). Jorge Luis Borges (1899-1986) encontra esta crise também em George Berkeley (1685-1753): “Berkeley negara a existência da matéria. (...) Acreditava no mundo das aparências tecidas pelos nossos sentidos, mas compreendia que o mundo material é uma duplicação ilusória” (Jorge Luis Borges *cit. em* Rucker, 1991: 280, 281).

⁸⁶⁵ Com já referido em nota anterior, Heidegger, na sua seminal obra *Grundprobleme der Phänomenologie*, interpreta a tese kantiana de que “Ser não é um predicado” como uma continuação da tradição ontológica medieval de interpretar o *aqui e agora* através da percepção (Lachterman, 1989: 113). Esta natureza fenomenológica de Kant faz revelar que os *a priori* não se opõe à experiência como entidades eternas mas, pelo contrário “(...) poderemos (...) falar de um *a priori material*, isto é, *dado*” (Paisana, 1992: 67). E, desta forma podemos concluir que a existência, em Kant, só pode ser dada se nos situarmos não ao nível dos simples dados sensíveis, mas ao nível de um *estado de coisas já articulado* (Paisana, 1992: 102). Comprovando aquilo que estamos aqui a afirmar, que o sujeito kantiano também se rege por *pressupostos locais*.

⁸⁶⁶ “Kant (...) diz que na cosmologia a razão leva-nos a considerar a totalidade do mundo e a ponderar os seus limites logo desde o início. E, apesar de ser impossível conhecer esses limites, Kant insiste que este tipo de pensamento é empiricamente essencial. Pois é este modo de pensar que ‘define a tarefa’ de expandir o nosso conhecimento empírico acerca da extensão do universo. Em última instância, é esta força ‘reguladora’ da razão que guia a pesquisa científica e que a espicaça para expandir o seu domínio de descobertas” (Shapiro, 2007: 351).

“A relação do sublime com o tempo, ou melhor a temporalidade é, por sua vez, singular: modifica-lhe completamente o regime, ao introduzir a dimensão do acontecimento e do agora. O novo regime da temporalidade que a categoria de sublime inaugura não é o de um *suced*, nem sequer o de um *innovar*, mas sim o do *acontecer*” (Marques, 1992: 26).

De tal modo que:

“O próprio conceito de uma *conformidade a fins sem fim* (...) que para Kant singulariza o estético poderá incluir já por si essa referência a um *agora* que tem no seu próprio acontecer o seu *telos*” (Marques, 1992: 27).

Segundo tese de Peg Rawes (2008), entre a primeira e a terceira *Críticas* acontece uma reformulação no pensamento de Kant, de natureza estética, e simultaneamente geométrica, identificada na função da *imaginação*, que tem importantes repercussões na definição do *sujeito reflexivo kantiano* (Rawes, 2008: 29-33).

Na *Crítica da Razão Pura* as definições de conhecimento *sintético* e de conhecimento *analítico*⁸⁶⁷, embora repercutindo influências platônicas na sua fundamentação⁸⁶⁸, são consideradas separadamente das definições de *finito* e de *infinito*. Se para Platão as figuras geométricas, bem como a *virtude* do sujeito e toda a perfeição, são arquetípicas – ou seja, situam-se num *plano exterior ao sujeito*, sendo acedidas por este através da memória ou lembrança *comum e imediata* a todos os sujeitos (*anamnese*)⁸⁶⁹ –, para Kant, a produção destas figuras é:

“(...) engendrada nas representações técnicas e estéticas da imaginação” (Rawes, 2008: 29).

⁸⁶⁷ No conhecimento analítico “nada é acrescentado pelo predicado ao conceito do sujeito, mas o conceito é somente dividido nos seus conceitos constituintes que foram sempre concebidos como existentes nele mesmo, embora confusamente” (Trudeau, 1987: 108). No conhecimento analítico “eu tenho que ter, para além do conceito de sujeito, algo mais (X) no qual o entendimento se baseia de modo a saber que um dado predicado, não contido no conceito, ainda assim lhe pertence” (*Ibidem*).

⁸⁶⁸ “(...) o pensamento de Kant pode ser considerado uma reencenação da metafísica de Platão” (Rawes, 2008: 31).

⁸⁶⁹ “A alma é imortal e nasceu muitas vezes e viu todas as coisas que neste mundo, quer no Hades: não é, pois, de espantar que possa recordar o que antes sabia. (...) O mito da reminiscência exprime aqui o princípio da unidade da natureza: a natureza do mundo é uma só (...)” (Abbagnano, 1976: 108, vol. 1). É interessante, no entanto, salientar aqui a observação de Nicola Abbagnano ao reconhecer que o próprio Platão já considerava este *mito da reminiscência*, não uma *crença*, mas um *hipótese*, configurando já a necessidade latente de *construção local* de que nos referimos aqui com Espinosa como paradigma: “(...) quer o mito da anamnese, quer a doutrina da unidade da natureza, são explicitamente apresentados por Platão como hipóteses, semelhantes às que se servem os géometras. A hipótese põe-se quando não se conhece ainda a solução de um problema e se antecipa esta solução deduzindo as consequências que podem depois confirmá-la ou refutá-la” (*Ibidem*: 108, 109).

Se, em Platão, as formas geométricas se tornam problemáticas na definição dos seus limites *definidores* (se *limitadas* as figuras deixam de ser *arquetípicas*, se *ilimitadas* as figuras deixam de ser cognoscíveis⁸⁷⁰), para o Kant da primeira *Crítica* não é sustentado nenhum:

“(...) desenvolvimento de uma razão geométrica ‘pura’, e assim, a geometria mantém-se determinada por uma divisão absoluta entre a razão e a sensibilidade” (*Ibidem*: 32).

É por isso que, para Kant:

“O conhecimento lógico-geométrico, torna-se, não somente discursivo nas operações da alma e da memória, mas também, no ato discursivo de desenhar figuras geométricas, o que demonstra uma mudança da geometria como ordem axiomática do conhecimento, derivada externamente, para um procedimento estético interno” (*Ibidem*: 31).

Assim, se na *Crítica da Razão Pura* o que é acordado como *sintético* e *analítico* se distingue assumidamente das noções pitagóricas e platônicas de limite e de ilimitado, na *Crítica da Faculdade Juízo* – porque agora o enfoque é dado à *decisão localizada* (sensível) do *sujeito reflexivo* – o *finito* e o *infinito* são apresentados como expressões de magnitudes, presentes através da *imaginação*, na produção do *sublime*. Finito e infinito são apresentados como limites intensivos, “sentimentos intensivos, ou sensações intensivas”, onde:

“(...) a imaginação possibilita ao juízo reflexivo constituir uma noção ‘técnica’ ou artística do método geométrico e da figuração, a qual é refletida na lembrança intuitiva e nas representações geométricas executadas no *Ménon* de Platão” (*Ibidem*: 32).

Desta forma:

⁸⁷⁰ Proclo (412-485), um filósofo neoplatônico do final da *Antiguidade* e do dealbar da *Época Medieval*, referia-se à “identidade como limite” das figuras geométricas arquetípicas (Rawes, 2008: 50), onde a *magnitude* é característica das “entidades extensas” e das “figuras geométricas produzidas pela imaginação”, e a *forma* uma característica das “ideias universais” (*Ibidem*). As magnitudes, por pertencerem ao continuum geométrico, são infinitamente divisíveis, no entanto, são limitadas entre si. Elas constituem quer o limitado, quer o ilimitado na matéria extensa, mas não são produzidas pelos “objetos do entendimento”, pois estes são “desprovidos de matéria” (*Ibidem*). As magnitudes são expressas, quer na matéria extensa, quer na imaginação, aqui como expressão do limite e do ilimitado numa “(...) série irredutível de operações originais e discursivas, em contraste com a não discursividade das formas ideais no *nous*. No entanto, os poderes divinos tendem a ser definidos em relação aos poderes externos da figura geométrica, e, conseqüentemente, não são desenvolvidas explicações acerca de como o limite e o ilimitado podem ser ‘atividades psíquicas de transição’ encarnadas (...) [no sujeito]” (*Ibidem*: 51).

“Duas figuras de uma memória geométrica – intuição e lembrança – são transformadas numa forma técnica de representação no sujeito reflexivo em Kant” (*Ibidem*: 33).

Se em Platão as ideias são externas, no Kant da terceira *Crítica* elas são acedidas internamente pelo sujeito reflexivo através da *imaginação*.

Aceitando esta leitura de Rawes podemos afirmar que a autonomia do *sujeito reflexivo kantiano* é “discreta, e no entanto em contínua mudança” (*Ibidem*; 98), e que, por isso, Kant comunga com Espinosa da mesma herança estoica da “presença no momento” (Lachterman, 1989: 98), ou seja, do *hyparchein*, ao qual já nos referimos anteriormente.

De origem estoica, o *hyparchein* ou *hyparxis*, une construtabilidade, intersubjetividade, e inteligibilidade (Lachterman, 1989: 98-102) no ato de apontar – ou *deixis* (demonstrar) – o “isto” ao seu referente (*Ibidem*: 100). Esta prática de apresentação foi transmitida e reinterpretada posteriormente pelos escritos dos matemáticos árabes medievais. Entre estes Ibn Sīnā (980-1037), nos seus *Ensinamentos de Avicena*, é exemplo paradigmático (*Ibidem*: 104-106).

Quer para os Estoicos, quer para Ibn Sīnā, o sensível está *separado* do inteligível. No entanto, se para os primeiros a *maior força semântica* é dos *corpos sensíveis*, pela sua imediaticidade local, que faz dos objetos particulares em presença o fundamento das qualidades desses objetos, das suas generalidades; para Ibn Sīnā, a *inteligibilidade em presença* é que se torna o garante imediato da existência duma coisa, “mesmo que essa alguma coisa falhe a sua existência nas coisas” (*Ibidem*: 104). Se para os Estoicos o *aqui e agora* que estabelece o existente de qualquer inteligibilidade, é sempre concreto, “sólido”, tendo a *inteligibilidade* uma condição sempre provisória, para Ibn Sīnā as *essências* ou *formas inteligíveis* indiciam *aqui e agora* uma exterioridade que lhes está inerente.

Com Ibn Sīnā a questão da existência como *presença no aqui e agora* deixa de ser *referencial* para se tornar *causal*, num iterar problemático que evidencia, por exemplo, as aporias da origem de *Deus como criador não criado*. É por isso que:

“(...) onde, para Aristóteles a geração natural (em conjunto com fatores extrínsecos tais como o movimento do Sol ao longo da eclíptica) explica adequadamente a presença de algum indivíduo de tal-e-tal forma ou tipologia (...) para Ibn Sīnā tal processo ‘natural’ de *vir-a-ser*, por via da *forma de ser atual do progenitor*, não é simplesmente óbvia ou patente. (...) [De tal forma que] quer ele, quer Ibn Rushd [mais conhecido por *Averróis* (1126-1198) nas versões latinas das suas obras], caracterizaram Aristóteles como assumindo a existência da ‘natureza’ sem lhe dar um prova demonstrativa” (Lachterman, 1989: 106).

Se, para Ibn Sīnā, não é a *presença de Deus* que é contestada, mas, pelo contrário, é a *natureza* que se lhe apresenta problemática, ele está, neste aspeto, mais próximo do *sujeito transcendental* e da inacessibilidade do *númeno*, em Kant – bem como do *cogito* cartesiano⁸⁷¹ –, do que de Espinosa. Para este, que parece fazer uma síntese das duas posições – de Ibn Sīnā e dos estoicos – é *Deus como natureza* que se faz representar, unindo *Natureza* e *Homem* através das diferentes manifestações da unidade da *substância infinita de Deus*, fazendo com que *tudo se ligue a tudo*.

É neste *racionalismo pleno* de Espinosa que culmina o desenvolvimento de um espaço autonomizado de operacionalidade local que provém de uma tradição da qual se descobrem registos desde, pelo menos, a *Antiguidade Clássica*, e que chega à *Época das Luzes* para se configurar como *realidade em construção*.

Se em Kant este espaço de autonomia é *transcendentalizado*, já o reiterámos mais do que uma vez, em Espinosa ele é *virtualizado* e, simultaneamente, *realizado*: como se o sujeito estivesse a operar localmente, improvisando de acordo com o que *já lá está*, ou seja, de acordo com aquilo que lhe é constitutivo e que por ele se constitui.

Se Kant utilizava o “telescópio intelectual da análise” (Coffa, 1983: 2), *observando* pela experiência analítica os seus *conceitos*, é porque Galileu Galilei

⁸⁷¹ O tradutor (do latim para o francês) dos *Princípios da Filosofia*, e amigo de Descartes, o abade (afamadamente libertino) Claude Picot (1614-1668) refere que: “(...) o livre recurso a dispositivos que respeitem estes requisitos providencia-nos com uma das mais palpáveis ilustrações de como a *mátesis* cartesiana cancela a distinção entre o ‘artificial’ e o ‘natural’ ou, mais precisamente, ‘convida-nos a olhar para o natural como uma consequência do artificial (...) de tal forma que todas as coisas que são artificiais sejam também naturais (...)” (Abbé Picot *cit. em* Lachterman, 1989: 172).

(1564-1642) já o fazia antes olhando para os céus estrelados de Itália. Ambos olhavam para uma *Natureza* que *esconde* um livro escrito na linguagem da unicidade por excelência, o mesmo *livro da matemática* onde Espinosa, olhando para o mesmo *céu da humanidade*, também escreveu.

Mas, ao contrário de Kant e de Galileu, Espinosa não considera negativo o erro da percepção do Sol a *mover-se* na eclíptica⁸⁷² ao longo da esfera celestial, tendo como centro do seu movimento o centro da Terra. Embora a proposta *verdadeira* do heliocentrismo contradiga esta interpretação, a consideração perceptual traduz uma realidade localizada, imediata ao sujeito, e útil, descobrindo-se contingente apenas pela sugestão de outra hipótese para a mesma observação, criando a *dúvida*⁸⁷³. A condição *tática* do pensamento de Espinosa proporciona à mente racional a plasticidade que garante que as “ideias das coisas que o entendimento forma de outras (...) [podem ser determinadas] de muitos modos” (Espinosa, 1971: 94, 95).

Aqui se descobre, já o constatámos antes, uma das características principais da *semântica da razão* herdada das práticas técnicas e estéticas dos gregos da Antiguidade: a razão é sempre um *começar de um recomeçar* que pode ser acionado *localmente*.

É porque as *coincidências* não existem a partir da percepção local e sincrónica, que Espinosa não aponta para o *espaço* kantianamente transcendente. A *copresença da diferença* não contempla erro, nem paradoxo, num mundo respeitador das três leis da lógica (*identidade, contradição, e terceiro excluído*⁸⁷⁴), onde reina a *absoluta* racionalidade e sincronia.

É por isso que o entendimento espinosista pode ter certeza desde que contenha em si mesmo o objeto da sua *atenção*:

⁸⁷² A eclíptica é “o grande círculo do movimento aparente do Sol cuja posição varia durante a rotação aparente da esfera celestial” (Rosenfeld, 1988: 2).

⁸⁷³ Tal como Espinosa refere no *Tratado sobre a reforma do entendimento*: “(...) a ideia que nos lança na dúvida não é clara e distinta. Exemplo: quem nunca pensou nos erros dos sentidos, por experiência ou por outra maneira qualquer, nunca se interrogará se o Sol é maior ou menor do que parece. Assim, os camponeses admiram-se por vezes quando ouvem que o Sol é muito maior do que o globo terrestre; mas pensando sobre os erros dos sentidos nasce a dúvida e se alguém, depois da dúvida, adquirir um verdadeiro conhecimento dos sentidos e de como, pelos seus meios, as coisas são representadas à distância, então a dúvida é suprimida de novo” (Espinosa, 1971: 73, 74).

⁸⁷⁴ “(...) as leis da lógica (...). Reduzimo-las, tradicionalmente, a três grandes princípios, tidos como fundamentais: identidade (A é A), não contradição ou, abreviando, contradição (impossibilidade de, simultaneamente, ser A e não-A) e terceiro excluído (A ou não-A). Estes princípios não regem a experiência, mas sim o próprio curso do nosso pensamento. Puramente formais, não correm o risco de qualquer contradição vinda das coisas” (Blanché, 1983: 103).

“(...) o entendimento envolve a certeza, isto é, sabe que as coisas são tais formalmente como se contêm em si próprio objetivamente. (...) As ideias que formamos claras e distintas parecem derivar da simples necessidade da nossa natureza de tal maneira que parecem depender absolutamente só do nosso poder” (Espinosa, 1971: 94, 95).

Das diferentes *formas de considerar a coincidência*, a de Espinosa é a mais geral. Ela suporta-se na convicção de que uma ideia absolutamente estanque nas suas causalidades, desde que absolutamente *definida* pela mente do sujeito, desde que nada contenha de *confuso*, é verdadeira. Desta forma a percepção só engana porque a ideia que está confusa precisa de ser esclarecida, e portanto não engana realmente. As *coincidências* são, então, retificadas, corrigidas, *esclarecidas*.

Assim, esta *coincidência como contradição* destina-se a constatar aquilo que Robert Blanché (1898-1975) refere como sendo a questão da *contradição* sob o prisma da lógica, nada mais é que uma *simetria*:

“Ausente da experiência, a contradição não está no pensamento. Ela surge só nas imagens com as quais acompanhamos o pensamento, para dar um significado físico ao simbolismo matemático. Ora, as imagens sensíveis são necessariamente inadequadas para exprimir o que se passa a um nível totalmente estranho a um exercício normal da nossa sensibilidade. E se, como abstração feita das imagens os nossos conceitos parecem contradizer-se, é porque eles resultam de duas idealizações opostas. Para formar um conceito físico consideramos a realidade de um certo ponto de vista e, a partir daí, não mantemos senão um aspeto que acentuamos: uma idealização idêntica deixa assim escapar o outro aspeto e é-nos necessário, para descrever completamente o fenómeno, apelar a um outro conceito que, idealizado simetricamente, contrasta com o primeiro.

Formamos assim um par de conceitos, incompatíveis entre si, mas que se completam mutuamente e cuja união é necessária para exprimir integralmente a realidade (Blanché, 1983: 111).

A *coincidência*, num contexto de racionalismo radical, é a *presença de uma ausência*, pois indica que o *paradoxo* precisa de ser clarificado a partir de outro modo da *substância infinita*.

Poder-se-á considerar esta *clarificação* como uma mudança de *ponto de vista*, mas não se pode tomar esta mudança projetiva do *ponto de vista* como exemplo generalizado: ela é apenas mais um indício *em presença*, é uma das formas do *fenómeno* que já referimos como sendo o *instaurar da dúvida*. Trata-se tanto de um ponto de vista como de uma alteração emocional. *A dúvida é aqui, uma afeição, um princípio autónomo em si mesmo.*

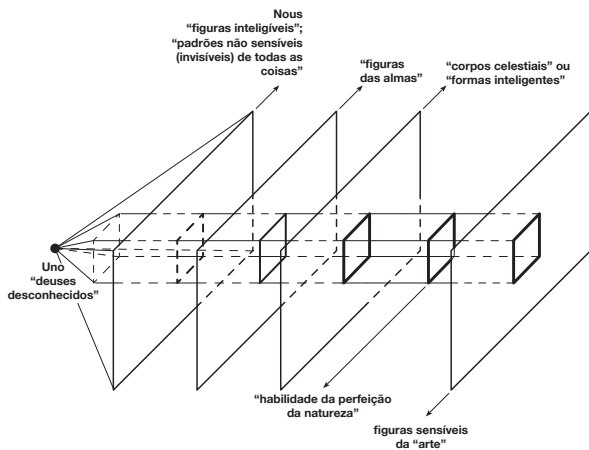


Imagem 9: Os seis níveis da *discursividade das figuras* em Proclo, onde as *figuras sensíveis* têm o mesmo grau de existência das *figuras inteligíveis*. Este esquema pretende representar os diferentes planos de visualização do *plano de luz* proposto por Proclo.

Se voltarmos a perscrutar o *mergulho estoico* feito por Proclo, ao qual nos referimos no subcapítulo acerca da *plasticidade da matéria*, e o tentarmos esquematizar, poderemos esclarecer este pressuposto espinosista (Ver imagem 9). Existe para Proclo uma entidade indivisível – o *Uno*, ou “deuses desconhecidos” – tal como para Espinosa existe a *substância infinita de Deus*. Mas, se o *Uno* é destituído de vontade e de poder, é porque *ele* é como

uma *Alma do Mundo* platónica, regendo-se pelos exemplos arquetípicos de uma origem problemática, causalmente incompleta de *formas a priori* (Rawes, 2008: 36-61)⁸⁷⁵. Embora neste aspeto, Proclo se aproxime muito de Espinosa, este resolve, e simultaneamente anula, esta posição *formalista*, ao considerar a *ausência de causalidade* como a característica principal dos *elementos de maior força semântica*, não se comprometendo, desta forma, em absoluto com

⁸⁷⁵ Ver *imagem 9*: “Na Secção XIV das Definições [Proclo] analisa o termo ‘figura’ de Euclides. Aqui, Proclo afirma que ‘uma figura é aquilo que é contido por qualquer fronteira ou fronteiras’ (...). É alguma coisa que resulta da mudança, aparecendo de um efeito produzido em coisas que estão presas ou divididas, ou diminuídas, ou adicionadas a, ou alteradas na, forma, ou afetadas de muitas outras maneiras’. Demonstrando a discursividade da figura, Proclo sublinha a hierarquia das figuras em seis níveis: 1. figuras sensíveis da ‘arte’; 2. ‘habilidade ou perfeição da natureza’; 3. ‘corpos celestiais’ ou ‘formas inteligentes’; 4. ‘figuras das almas’; 5. ‘figuras inteligíveis’; 6. ‘deuses desconhecidos’ (...) Proclo rejeita a sugestão neo-platónica de que as figuras sensíveis são versões incompletas de formas superiores, afirmando que elas também ‘contêm a causa primeira dos seus produtos’. Nem aceita a sugestão de que as figuras imateriais das almas ou figuras inteligíveis ‘não têm realidade’. (...) Ao invés, as figuras imateriais e materiais têm um certo tipo de atuação autossuficiente, similar à atividade reflexiva da alma. Cada figura contém ‘ideias autónomas’ ou ‘outras coisas’ que são externas a si, que se ‘desdobram’ internamente na figura para ‘trazer de volta todas as coisas para elas mesmas, e as encerram’. Então, em cada nível, a figura tem a habilidade de se apreender a si mesma, dependendo da magnitude dos seus poderes; por exemplo, os deuses têm conhecimento do universo, as almas têm ‘pensamento imaterial e conhecimento espontâneo’ e as figuras na natureza ‘criam aparências’. (...) Tendo feito estas distinções, Proclo explica a relação entre o movimento e a figura por meio de um princípio pitagórico: ‘claramente, então, a figura que se movimenta por si mesma é *a priori* ao que é movido por outra; o que é atómico (sem partes) é anterior ao que se move autonomamente; e anterior ao que não tem partes é a figura que é idêntica à unidade’” (Rawes, 2008: 58).

nenhuma *posição arquetípica*, antes criando uma dinâmica de *reconversão dos elementos em presença* que, em última instância são *modos* (e não *formas*) criadores de *multiplicidade*, mesmo que, por definição, se imiscuam na *substância infinita de Deus*⁸⁷⁶.

Se Proclo foi inovador ao identificar na *imaginação* a importância produtiva que esta contém, no entanto, ao situá-la numa *superfície feita de luz*⁸⁷⁷, ele foi, também, protagonista da herança medieval do acesso problemático à realidade que se repercutiu, quer na imperiosa necessidade cartesiana de um Deus *religador* do sujeito do *cogito*; quer, como já o referimos em Kant, na inacessibilidade do *númeno*, da realidade em si mesma; quer, por fim, no assentar desta superfície de luz exacerbadora do *ver*, com os *românticos* do século XIX, como *caraterística perene* na cultura ocidental, onde a *crise do real* por eles configurada ainda hoje se projeta como uma problemática social na quase absoluta ubiquidade da tecnologia.

É por isso que lemos o *Deus espinosista* como contendo uma *ambiguidade funcional*. Ou seja, embora Espinosa critique a versão antropomórfica de Deus, tudo o que é referido na *Ética* deixa em aberto o *espelhamento* do que quer que o sujeito-leitor narcisicamente para lá projete.

Eis o ponto fulcral onde culmina a nossa análise da *matéria como totalidade*. O poder do sujeito espinosista é o poder da sua autonomia contingente e local, de um sujeito feito da *substância comum a si e a tudo*. Perdendo a *individualidade* na consideração de um todo que é *Deus à imagem do Homem*, ainda assim, descobrindo o seu sentido tático através da expressão do seu ser no *aqui e agora* da sua condição. Não é o sujeito idealista, mas o sujeito que, embora mergulhado num real de absoluta racionalidade, se aproxima daquilo que afirma

⁸⁷⁶ “Embora a substância seja una ela revela-se em diferentes modos e estes modos da substância determinam o limite de uma entidade ou coisa, ao invés de, como se verifica no sistema de Proclo, o limite ser contingência interna de um objeto.

A substância é definida como ‘aquilo que está em si mesmo e é concebido por si mesmo’. Mas como a substância é ‘múltipla’ nos seus variados ‘modos’: A matéria extensa é um modo no qual a substância é expressa, em vez de ser concebida como o único princípio definidor pelo qual é compreendida. Desta forma, a multiplicidade na substância é a primeira causa dos seres extensos e dos seres intangíveis (...)” (Rawes, 2008: 69).

⁸⁷⁷ “(...) como disse Proclo ‘o espaço outra coisa não é senão a mais bela das luzes’ (...) À semelhança do que se verifica na Arte, o mundo é, pela primeira vez, considerado um contínuo.

(...) Trata-se de um mundo de esperança e de corpos, mesmo que nele tudo seja remetido para a superfície” (Panofsky, 1999: 49).

o *sensitivo* geógrafo Yi-Fu Tuan, quando explica a experiência da realidade de um lugar:

“Um objeto ou um lugar alcança a realidade concreta quando o experienciamos na sua totalidade, isto é, por todos os sentidos acompanhados da mente reflexiva e ativa” (Yi-Fu Tuan, 1977: 18).

Mesmo que o racionalismo geométrico à época de Espinosa, nomeadamente em Descartes, contenha a sua quota parte de ingenuidade técnica⁸⁷⁸, o espaço semântico de uma realidade absolutamente racional, de uma radicalização do racional, não era objetivamente restrito ao *sentido visual*.

Embora a fundamentação, em Espinosa tal como em Descartes, se apoie na *tecnicidade da imagem*, e na produção de um esquematismo geométrico, a sua premissa é *somática*, facto que acreditamos ter já ficado esclarecido por nós anteriormente.

Os diferentes *sentidos sensoriais* estão sempre presentes, mesmo que se considere que a mediação dos esquemas da geometria euclidiana seja somente especular. Os *Elementos* de Euclides implicam, como já o constatámos anteriormente, a presença do corpo, da cultura somática da construção de igrejas e de templos, da prática engenhosa de maquinaria de guerra e de paz, de hierarquias políticas e de tensões diplomáticas. Não é que os cheiros ou as cores estejam lá representados, ou que o toque não seja somente aludido, como se de uma estátua de mármore se tratasse, mas o corpo está lá presente, tal como na racionalidade de Espinosa – que se inspirou nessa obra técnica da Antiguidade – é de humanismo que se trata. Por todo o lado na *Ética* de Espinosa se presente o corpo do *Homem* como lugar e ausência, tal como nos *Elementos* de Euclides

⁸⁷⁸ Segundo tese de André Warusfel (2010), o principal objetivo de Descartes na sua única obra dedicada à matemática, o seu tratado *Géometrie*, era o de definir “(...) a construção duma nova família infinita de curvas resolúveis com o algoritmo fundamental de resolução de equações, [ou seja, sob o ponto de vista algébrico] (...) encontrar um método de resolução geral das equações algébricas, isto é, exibir um algoritmo que, dado um polinómio:

$$P(x) = a_0x^n + a_1x^{n-1} + \dots + a_{n-1}x + a_n$$

escrito no sistema de notação justamente introduzido por tal *tratado*, permitisse explicitar as raízes, definidas como os números z que satisfazem a igualdade $P(z)=0$ ” (Warusfel, 2010: 11).

A partir de Descartes, a álgebra, permite: “responder a todas as questões que uma curva lhe coloque, tais como a construção ponto a ponto a partir da sua equação, ou o algoritmo de determinação das suas tangentes” (*Ibidem*: 13).

Desta forma Descartes acreditava ter descoberto tudo o que havia para descobrir em geometria: “A frase chave da obra é, certamente a seguinte (...): ‘pelo método pelo qual me sigo, tudo o que cai sob a consideração dos géometras é reduzido a uma mesma espécie de problemas, que consiste em procurar as raízes de algumas equações’, que conforma perfeitamente a nossa leitura das intenções de Descartes quanto à finalidade do seu tratado” (*Ibidem*: 16).

É no entanto sabido que Descartes não conseguiu resolver equações de grau seis e superiores a seis, e nem sequer tinha a real consciência dos aspetos cruciais e revolucionários do seu próprio trabalho.

através das *ferramentas* (uma certa forma de *lugar provisório*) e das construções (o sempre provisório estaleiro da *Torre de Babel*⁸⁷⁹).

Como se constitui este objeto ou lugar experienciado na sua totalidade? O que é, como é, e onde se identifica esta *unidade indicial*, ao mesmo tempo original e originária, que aqui estamos a desvendar, do pensamento racionalista localizado?

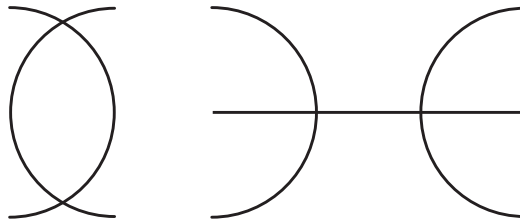


Imagem 10: A variação do símbolo da *Mandorla* e do signo do zodíaco *Peixes* (Lawlor, 1982: 34).

Eis que apresentamos aqui em análise a *vesica piscis*, também conhecida por *mandorla*, signo *abstrato* que se tornou *ícone* dos primeiros cristãos, ainda num Império Romano laico, e comumente utilizada adornando a representação de Cristo nas igrejas medievais (Lawlor, 1982: 34, 35).

De proposição geométrica, nos *Elementos* de Euclides, passou a *corpo de Cristo* na sua forma mais simplificada: um segmento de uma linha que cruza outro, notoriamente indiciando a cruz do suplício, mas subtilmente apresentando uma construção racional, onde a memória presta os seus *serviços mínimos*. Eis que a *mandorla* quer ser *significante* e *significado*, objeto e ideia, *objeto* eterno e *ideia* construída *aqui e agora*, tal com uma *carta lacaniana*.

O lugar do *racionalismo ocidental* na sua forma mais *simples* – numa *economia cognitiva* –, ou antes – e muito mais precioso para uma *economia nómada* – na sua *forma de maior portabilidade*, foi um lugar iterado por toda a Europa. Um estranho lugar de razão e singularidade, mas também de violência e sofrimento, que unia técnica e espiritualidade num



Imagem 11: Cristo dentro da *vesica piscis*.

⁸⁷⁹ “Toda a totalidade é enganosa, pois a História não nos liga aos homens do passado senão enquanto ausentes: é como sombras fugidias de gestos imprevisíveis que eles existem para nós e se revestem de sentido, no limite extremo do pensável. Os laços em torno de nós proliferam como um rizoma. (...) Os Babelianos (...) preferiram deixar cair tijolos e betume, e partir de novo. (...) Mais longe, na sua errância, por certo que eles recomeçaram. Mas a Bíblia não fala disso” (Zumthor, 1998: 138).

espaço isotrópico, ou seja, sem hierarquias. Este lugar é aquele que Michel Serres identifica no *sudário de Cristo*⁸⁸⁰ e na *rede* – primeiro *hipodâmica*⁸⁸¹, depois *cartesiana* –, e define como o *não lugar da geometria*⁸⁸². Mas também é o lugar onde Erwin Panofsky (1892-1968), como já o referimos anteriormente, queria encontrar, no período *Românico*, o nascimento da *superfície pura* e da *massa pura* (Panofsky, 1999: 51), e a consideração do mundo como um contínuo⁸⁸³ (*Ibidem*: 49), aos quais, Michel Serres, de forma mais cautelosa, não assegura uma origem particular⁸⁸⁴. É, por fim, o lugar de René Descartes, tal como Ernst Gellner (1925-1995) o descreve, como o lugar do individualismo:

“É a concentração da Revelação num mesmo ponto e a unificação da hierarquia sagrada no seu apex autoritário único o que ele [Descartes] acha atraente na religião dentro da qual nasceu (...)” (Gellner, 1995: 18).

⁸⁸⁰ “Mendigos consumados, Diógenes, São Francisco e Jesus Cristo (...) mostraram-nos claramente e de forma admirável o mínimo de ter no ser e do sujeito” (Serres, 1997a: 52).

⁸⁸¹ Aparece anteriormente neste trabalho a definição de grelha hipodâmica no subcapítulo “Definição de Design como *desígnio* e do *designer* como um *percolador*”.

⁸⁸² “(...) existe um nós transcendental que tem como objeto uma Terra transcendental, aquela que, na realidade, todas as geometrias e topologias da história, antiga ou futura, medem ou descrevem” (Serres, 1997b: 264, 265). “(...) nem do Oriente nem do Ocidente, nórdica ou sulista. Inquietante singularidade: remontará ela, então a uma origem, fonte ou princípio, aos fundamentos sem se ligar a nenhuma raiz nem florir de nenhum tronco? (...) Sem sulco nem sementeiras possíveis, sem memória, pois de nenhuma morada, eu diria sem história, eis, pois, a terra estranha, o não-lugar onde nasceu, sem raiz, a geometria” (Serres, 1997b: 10, 11).

⁸⁸³ Muito interessante é a contextualização do momento presente (“estado da arte”) que Erwin Panofsky faz do estudo que apresenta. Aí refere a pouca atenção que foi devotada até à data (no caso 1924 é a data da primeira publicação de *A Perspetiva como Forma Simbólica*) à discussão travada no século dezassete acerca das distorções visuais da curvatura das retas, entre astrónomos e matemáticos da época, em especial Wilhem Schickhart (1592-1635), que dizia que “Todas as linhas, mesmo as que são mais retas, surgem ligeiramente curvas, caso não estejam *direct contra pupillan* (diretamente diante dos olhos)” (Wilhem Schickhart *cit. em* Panofsky, 1999: 35, 36). A época em que Panofsky escreve, á qual já nos referimos anteriormente e a que voltaremos ainda, é a época de Einstein, e da sua *teoria da relatividade*, mas também da síntese de Félix Klein de todas as geometrias, euclidiana e não-euclidianas, e, por fim é o advento, por parte de Poincaré, da disciplina da *topologia* e do estudo de espaços multidimensionais, disciplina que ainda hoje, no século XXI, está em pleno crescimento e é de grande pertinência na matemática. Acontecia nesta altura uma revolução cognitiva que, acreditamos, influenciou notoriamente Panofsky, mas também todos os que das ciências humanas faziam profissão. Desde o estruturalismo do início do século XX, e da, assim denominada *Linguistic Turn*, passando pelo pós-estruturalismo e pós-modernismo dos meados até finais do século, chegamos às antropologias sociais, às semióticas sociais, etc. em finais do século XX, onde se descobriu a tecnologia como dialogante com a forma como a humanidade lida com a realidade. Enfim, está aqui, com o discurso de Erwin Panofsky, um dos indícios de que a evolução do conhecimento geométrico influiu nas metodologias das ciências humanas, como é um dos objetivos do nosso estudo demonstrar. Assim se pode ver no seguinte excerto, onde Panofsky está atento à forma de cognição proporcionada pelo conhecimento técnico da perspetiva cónica: “(...) a perspetiva muda o espaço psicofisiológico em espaço matemático. Renega as diferenças entre a parte da frente e a de trás, a direita e a esquerda, entre os corpos e o espaço que entre eles medeia (o espaço ‘vazio’), e assim sendo, a soma de todas as partes do espaço e todos os seus conteúdos são congregados num ‘quantum continuum’ único. (...) Verifica-se, na nossa consciência, uma tendência equilibradora muito particular, originada no trabalho conjunto da visão e do tato, para atribuir aos objetos apercebidos tamanho e forma definidos, adequados” (Panofsky, 1999: 34).

⁸⁸⁴ “ (...) a geometria não pode dizer-se grega, egípcia, babilónica, chinesa nem hindu... não porque ela tenha nascido aqui ou acolá, neste ou naquele mês, mas porque a sua língua e os pensamentos que ela suscita não se referem, nem pelo sentido nem pelo tempo, a nenhuma terra conhecida, nem do Oriente nem do Ocidente, nórdica ou sulista. Inquietante singularidade: remontará ela, então a uma origem, fonte ou princípio, aos fundamentos sem se ligar a nenhuma raiz nem florir de nenhum tronco? (...) “Sem sulco nem sementeiras possíveis, sem memória, pois de nenhuma morada, eu diria sem história, eis, pois, a terra estranha, o não-lugar onde nasceu, sem raiz, a geometria” (Serres, 1997b: 10, 11).

Este lugar é o nascimento do indivíduo problemático da Cultura Ocidental, onde a razão nem sempre é razoável: por vezes não esclarece antes cega. Eis o *não lugar da geometria*.

Propomos aqui o exercício de identificar na simples construção da *vesica piscis* este lugar itinerante da razão como ação localizada. Identificar o maior indício da origem definitivamente provisória da *cultura da razão*, na primeira proposição dos 13 livros dos *Elementos*, que constituem a monumental obra de Euclides.

A *Proposição 1* dos *Elementos*, que determina a construção do triângulo equilátero a partir da circunferência unitária, tornou-se mais conhecida pelos primeiros cristãos do Império Romano como *vesica piscis* (bexiga de peixe), ou pelo nome mais cristão de *mandorla* (em forma de amêndoa⁸⁸⁵) ao ser aplicada à forma envolvente da figura de Cristo⁸⁸⁶. Nesta representação esquemática não se dá destaque há *forma* (o triângulo propriamente dito), mas ao *procedimento* (a iteração da unidade), através do registo do movimento do *compasso colapsante*⁸⁸⁷ que depende da memória da *unidade em presença*, que *já lá está*.

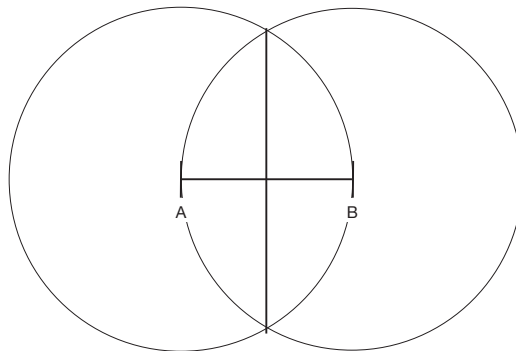


Imagem 12: *Vesica Piscis* em relação com o segmento-unidade *AB*.

⁸⁸⁵ O termo “mandorla” deriva da palavra italiana para “amêndoa” (Rostislava, 2011: 222), e é “(...) a auréola ‘em forma de amêndoa’ composta por dois meios-círculos incompletos é um símbolo da ‘Maiestas Domini’, isto é, de Cristo transfigurado, ou da rainha do céu, Maria, que ocorre frequentemente na arte medieval. A amêndoa, em grego ‘amygdale’, é um antigo símbolo da inclusão de um conteúdo precioso em uma casca bastante dura, quase impenetrável. (...) Na Idade Média, a amêndoa também foi símbolo do embrião humano fechado no útero. Também a forma que lembra a figura de uma vulva estilizada (...)” (Biedermann, 1994: 237).

⁸⁸⁶ “O corolário do signo do *peixe* como beatitude acontece com a sua adoção na igreja cristã inicial como símbolo do *Salvador*. (...) O primeiro uso direto deste símbolo entre os primeiros cristãos pode ser encontrado [como] (...) o pictograma escondido da *Cristandade* (...), utilizado durante as perseguições aos cristãos nos primeiros séculos d.C. (...). Em geral o *símbolo do peixe* na cristandade denota o batismo, a imortalidade e a ressurreição; o peixe sacramental, com o vinho e o cesto de pão, representa a *Eucaristia* e a *Última Ceia* na arte cristã; os sacerdotes da cristandade nascente usavam a analogia entre os peixes e os pescadores como crentes e apóstolos (...).

O fim das perseguições e a gradual mudança do estatuto oficial da cristandade, (...) com o *Édito de Milão*, impôs-se a rápida formação de um novo conjunto de símbolos visuais capazes de representar os conteúdos da nova religião (...). Por causa do seu passado simbólico (...) e especialmente por causa da sua forma (...) na qual forças opostas (...) se dividem e encontram simultaneamente (...) a *vesica piscis* tornou-se representação visual, largamente utilizada, do acontecimento supremo e inalcançável da Glória de Deus – a mais direta manifestação da *Dinâmica Divina de Deus*” (Rostislava, 2011: 221).

⁸⁸⁷ “(...) o compasso metafórico (...) não se mantém aberto. Quando ambos os braços são levantados do plano ele fecha-se. Ele não pode ser usado como um par de divisórias para transferir distâncias” (Trudeau; 1987: 48).

É a razão e a paixão – a primeira herdada dos gregos antigos, a segunda é a paixão agregadora do “amor de Deus” como o *Deus mais próximo*⁸⁸⁸, herdada dos antigos judeus – que se unem na abstração da *iteração da unidade consigo mesma*. O mistério da aporia de uma origem que terá que ser simultaneamente uma e iterada vezes sem conta, no local sempre nascente do *indivíduo* ocidental.

Espinosa reflete sobre a memória no seu *Tratado sobre a reforma do entendimento*, perguntando-se:

“O que será então a memória? Nada mais do que a sensação das impressões do cérebro, acompanhada pelo pensamento de determinada duração da sensação” (Espinosa, 1971: 78).

A memória é uma *sensação* que acede a uma *ideia* durante uma “determinada duração”, ideia que, no entanto, “não é a própria sensação, isto é, a própria memória” (*Ibidem*).

Tudo é imediato mas, ou clara e distintamente, ou de forma incompleta e confusa. As ideias atuam como *reagentes* na memória, e a sua singularidade e inteligibilidade torna-as mais, ou menos, perenes – ou seja, *presentes*. É por isso que, diz-nos Espinosa:

“(…) quanto mais a coisa é singular, mais facilmente será retida (...) quanto mais inteligível é a coisa, tanto mais facilmente será retida. Donde não poderemos deixar de reter maximamente o singular, desde que seja inteligível” (*Ibidem*).

Espinosa dá aqui os seus conselhos acerca da melhor *pedagogia* para a transmissão (ou retenção) do conhecimento, parecendo inspirar-se na forma como a geometria era apresentada por Euclides.

O singular inteligível repercute-se na unidade iterada, *íman de atração* de uma identidade perigosa porque totalizadora, o sujeito da *vesica piscis* é *uno*, único,

⁸⁸⁸ Em relação a este equilíbrio do entrecruzar da cultura helénica e judaica David Lachterman refere que: “(...) A versão moderna da racionalidade *universal* pode tornar-se indistinta de um tipo de totalitarismo no qual, o particular, longe de se reconciliar com, e dentro, do todo, é irrevogavelmente cancelado.

A primeira linha de um potencial inquérito ainda assume a superioridade das demandas da razão – quer as Gregas, quer as modernas – sobre as demandas da piedade Bíblica e da observância dos mandamentos revelados. Uma segunda linha de inquirição teria de confrontar os seus méritos respetivos. Um dos caminhos que ela poderia seguir é o de explorar as diferenças entre o *eros* do qual Platão fala – um *eros* que deixa para trás quer o seu semelhante, quer as instituições que partilham, na medida em que se move no sentido do conhecimento do *Belo Em Si Mesmo* – e o amor, *ahavah*, do qual a tradição Judaica fala. O próprio Cohen [Hermann Cohen (1842-1918)] faz deste amor o tema central da sua filosofia religiosa: ‘O amor de Deus deve unificar todas as coisas e todos os problemas do mundo.’ Ou, nas palavras do septuagésimo terceiro salmo: ‘Mas, para mim, o Deus mais próximo é o meu Deus’” (Lachterman, 1994: 24, 25).

iterável mas irrepitível, é uma unidade pessoal mas não privada, simultaneamente, íntima e da comunidade. De forma a constituir uma espécie de âncora, de *estancamento da memória*, a *vesica piscis* é tanto um *lugar*, como um *critério*⁸⁸⁹, é o símbolo onde se encontra o *corpo de Cristo* resguardado pela geometria de Platão. O seu significado nada mais é do que a iteração da unidade por ela mesma, tal como Jean Piaget (1896-1980) a observa na criança que, *uma vez que saiba iterar esta unidade, sabe-o para sempre*⁸⁹⁰.

Mas esta unidade cria diversidade a partir das relações formais da iteração do mesmo, *crivando* o aprendiz com a forma de um processo gerador de um potencial ilimitado, que, de forma eficiente, já contém a *gênese da lei*. Tal como Jacques Lacan o observa:

“(...) desde a primeira composição do símbolo primordial com ele mesmo (...) uma estrutura, por mais transparente que ainda permaneça de acordo com os seus dados, traz consigo o elo essencial entre a memória e a lei” (Lacan, 2002: 36).

Por isso podemos dizer que a *vesica piscis* se presta a representar, de facto, a *entrada do indivíduo na ordem social*⁸⁹¹. Esta entrada é uma construção feita já dentro do *aplainamento* da civilização, dentro da cidade onde, tal como na Academia de Platão, *já se sabe geometria*, ou, pelo menos, já se *pressentiu* o seu *poder* homogeneizador e a sua retórica.

Parte-se da única *unidade em presença*, que, na iteração do seu desdobrar, cria a diferença através da semelhança, onde:

“Fundar (...) é sempre dobrar, encurvar, recurvar – organizar a ordem das estações, dos anos e dos dias” (Deleuze; 2000: 434).

⁸⁸⁹ “(...) cada recordação necessita (...) de um critério para a legitimar como correta (...) [se não] cairíamos (...) num *regressum ad infinitum*. (...) quando o que há a recordar é um objeto privado, não há possibilidade de distinguir uma memória de uma memória ilusória” (Lourenço, 1986: 85).

⁸⁹⁰ “Um sujeito com cinco anos e meio, a quem se pediu que previsse, admitindo que se $n = n'$ então $n + 1 = n' + 1$, o que se passaria se continuássemos ‘durante muito tempo’, respondeu: ‘Quando sabemos uma vez, sabemos para sempre.’

É esta passagem da construção temporal para a necessidade intemporal que é óbvia numa perspectiva construtivista, mas que suscita o problema insolúvel da localização do infinito se este não estivesse ligado à iteração ilimitada de um ‘ato’ e devesse consistir num ‘ser’ predeterminado por um programa hereditário ou por uma realidade platónica, da qual ninguém pode dizer nunca por meio de que mecanismo seja possível atingi-la” (Piaget, 1987: 28).

⁸⁹¹ Como já citado anteriormente a *vesica piscis*, anteriormente a ser adotada pela religião cristã, também era símbolo do embrião humano e do útero, ou mesmo de uma vulva estilizada (Biedermann, 1994: 237).

O *mesmo*, o *infinito* e o *presente*, são os três momentos que Gilles Deleuze descreve como constituintes do *ato de fundar* (*Ibidem*: 434, 435).

Se o *mesmo já nasceu*, e a *diferença se ocultou*, é porque aqui já estamos no reino da representação⁸⁹² (não fosse este um espaço de escrita, folha ou ecrã). É por isso que o tempo, por mais que Euclides quisesse destituí-lo de importância pelo índice de empírea que representa, é o que possibilita o reconhecimento das construções geométricas nos *Elementos* (também eles livros).

Quer o conhecer, quer o reconhecer se fundam na *ideia como representação*, e neste aspeto Kant será já o *mestre da transcendência*. No entanto, se *aqui* é já o mundo da representação, não deixa de ser o único modo por onde todo e qualquer indivíduo dentro da *polis entrou* alguma vez quando *nasceu*⁸⁹³.

Por isso, *este* tempo não poderá nunca ser *absoluto*: é o tempo da aprendizagem e da execução, é o tempo do corpo em ação, do *esticar* uma corda presa a uma estaca, do *definir* a circunferência pelo *riscar* no chão, do observar a interseção de dois riscos ou duas marcas, de relacionar e medir comparando... enfim, é o tempo do sujeito que *age, aqui e agora, através da linguagem*, é o tempo *ergonomicamente euclidiano*⁸⁹⁴.

⁸⁹² “Cada imagem ou pretensão bem fundada chama-se representação (ícone), pois a primeira na sua ordem é ainda a segunda em si, na relação ao fundamento. É neste sentido que a Ideia inaugura ou funda o mundo da representação” (Deleuze, 2000: 433).

⁸⁹³ Existe a proposta de teoria de que o termo *mandorla* para a forma envolvente a Cristo nas representações medievais terá substituído o termo *vesica piscis* porque este termo ainda estava ligado aos significados antigos que o ligam ao ventre da mulher e à vulva como entrada do sujeito no mundo: “(...) a forma oval é utilizada como uma representação do Ovo Cósmico, que, em muitas religiões simboliza o princípio da vida, a origem escondida e o mistério do ser, o ventre, o tempo e espaço cósmicos, o estado perfeito da união dos opostos. (...) O símbolo da amêndoa está associado com a virgindade, com a *Yoni* [símbolo da vulva em Indiano] (...), a alegria conjugal, e a reprodução. Em várias religiões a semente de amêndoa significa especialmente o nascimento virgem divino” (Rostislava, 2011: 220, 221). Não queremos aqui especificar nenhum dos significados: quer a representação de Cristo, quer a representação do ventre feminino são símbolos antropomórficos perfeitamente legitimados pela história da *vesica piscis*. A dualidade que queremos aqui salientar é entre a representação antropomórfica e a representação lógico-geométrica. No entanto a natureza psicanalítica deste símbolo é, por estes factos, notoriamente rica e profunda, ultrapassando a simbólica ocidental, quer cronologicamente, quer geograficamente.

⁸⁹⁴ Esta pluralidade e plasticidade do signo do tempo poderá ser bem elucidada pelo que Henri Lefebvre (1901-1991) observava como uma pluralidade do tempo. Separando uma “filosofia do tempo” de um “pensamento epistemológico” ele identificava, por um lado, uma pluralidade de sensibilidades temporais: “tempo histórico, tempo social, tempo mental e assim por diante” (Lefebvre, 1991: 24); e por outro um “espaço abstrato” (*Ibidem*). Lefebvre queria uma unificação do espaço. Neste sentido ele assumia uma tendência para a *unicidade do real*. Não, certamente, como uma substância infinita, tal como Espinosa, mas como uma plataforma de comunidade de um “universal concreto” de influência hegeliana (*Ibidem*: 15). O foco de Lefebvre centrava-se numa tentativa de unir espaço *físico*, espaço *mental* e espaço *social* (*Ibidem*: 14), descodificando o espaço como “um meio de produção (...) [e] um meio de controlo (...)” (*Ibidem*: 26). Esta tricotomia assemelha-se bastante com a tricotomia de Lacan no *nó borromeano*: da realidade radical (*física*), da imaginação (*mental*), e do simbólico (*social*). Lefebvre, tal como Lacan, também denuncia a *inalcançabilidade* do sistema de Kant, onde o “espaço (...) apesar de relativo (...) era ainda claramente separado (juntamente com o tempo) da esfera do empírico (...) por isso transcendental e essencialmente inalcançável” (*Ibidem*: 2). Não concordamos, no entanto, com Lefebvre, quando afirma perentoriamente que o “espaço euclidiano (...) desapareceu” (*Ibidem* : 25), porque é precisamente este espaço que rege a grande maioria das nossas decisões quotidianas, e, por isso, também as nossas

Mesmo que situados num *plano de unicidade*, não nos colocaremos numa ilusão completa e enganadora se partimos dos mecanismos de abordagens ao real que abrangemos localmente. Operando *taticamente* na estrutura, perscrutamos a *razão*, estendendo-a até onde *ela* nos indicar novos limites. Estamos já no segundo momento deleuziano, o momento de:

“(...) tornar a representação infinita. O fundamento deve agir agora no seio da representação para estender os limites desta tanto ao infinitamente pequeno como ao infinitamente grande. (...) uma convergência de todos os pontos de vista finitos da representação” (Deleuze; 2000: 434).

Se Platão propunha a metempsicose, destituindo a imprescindibilidade do *agora*, e promovendo uma eternidade alhures num *eterno retorno*; se Hegel propunha uma circularidade da história e da comunidade, onde só o infinito é real⁸⁹⁵ e o tempo é espacializado e destituído de significado⁸⁹⁶; se Leibniz propunha que a “(...) *compossibilidade* é um círculo de convergência em que se distribuem todos os pontos de vista, todos os presentes que compõem o mundo” (Deleuze; 2000: 435); é porque “fundar é representar o presente” (*Ibidem*). É por isso que este *sujeito da unicidade*, o qual o *sujeito espinosista* é exemplo paradigmático, nasce no presente⁸⁹⁷. Se o *terceiro momento* do fundamento para Deleuze é o *presente*, aqui o presente é o *momento original*. O *sujeito tático* só aqui tem possibilidade de se movimentar, onde:

“(...) o fundamento aparece como Memória imemorial ou Passado puro, passado que nunca foi presente, que faz, pois, com que o presente passe e em relação ao qual todos os presentes coexistem em círculo” (*Ibidem*).

políticas ainda na atualidade. Nem que seja por uma questão de *ergonomia cognitiva* o espaço euclidiano é ainda um dos espaços da sociedade humana, deixou, no entanto, de ser o único.

⁸⁹⁵ “O infinito não pode ser colocado ao lado do finito, pois nesse caso este último seria a barreira e o limite do primeiro, que já não seria verdadeiramente infinito mas apenas finito. Aquilo que, segundo Hegel, é ‘o conceito fundamental da filosofia’, o verdadeiro infinito, deve, por isso, anular o finito, reconhecendo e realizando, através das aparências e deste, a sua própria infinitude. ‘O infinito é afirmativo e só o finito é superado’, afirma Hegel, que reconhece na idealidade, isto é, na não realidade do finito, a proposição fundamental da filosofia” (Abbagnano, 1976: 78, vol. 8).

⁸⁹⁶ “De acordo com o hegelianismo, o tempo histórico faz nascer aquele espaço que o estado ocupa e comanda. (...) O tempo é então solidificado e fixo dentro da racionalidade imanente ao espaço. (...) O que desaparece é a história, que é transformada de ação em memória, da produção à contemplação. Quanto ao tempo, dominado pela repetição e circularidade, assoberbado pelo estabelecimento de um espaço imóvel, o qual é o *locus* [lugar geométrico] e o ambiente da Razão realizada, perde todo o significado” (Lefebvre, 1991: 21).

⁸⁹⁷ Se Espinosa percorre uma linha de um labirinto, como o propusemos anteriormente, é porque localmente o problema das infinidades – que Newton e Leibniz mais tarde enfrentarão – não se faz *sentir* da mesma forma. Localmente, a infinidade do mais pequeno e do maior potenciam a *mobilidade* do sujeito espinosista, que não define o *lugar* onde se encontra tal como um *geômetra*, vendo-a do seu exterior, mas, tal como um *topólogo*, considerando a infinita suavidade da superfície, perscrutando as propriedades de uma totalidade inconcebível a partir das propriedades locais, tal como uma *geometria de situação* ou *analysis situs*.

O sujeito desenhado na *vesica piscis* só aqui poderá ser considerado, já compreendido ou mergulhado no *presente* civilizacional⁸⁹⁸. Estamos a perguntar ao espelho da civilização acerca da construção da sua própria *imagem*. Um processo narcísico promotor de imagens autotéticas, de tal modo que:

“(...) sentimo-nos presos delas (das imagens, não do que elas transmitem). Entre nós e elas interpôs-se uma ‘técnica’ de construção e difusão de informações que suscita o desejo de possuir a imagem, a ‘informação’, e de ficar com isso satisfeitos, mesmo que a fonte da qual a imagem é apenas mero signo continue a ser-nos estranha” (Borges-Duarte, 2014: 186).

Borges-Duarte quer-se aqui referir à ubiquidade da *técnica de fascinar*, que Martin Heidegger perscrutava. Mas, na *vesica piscis* é a própria construção técnica que produz o aliciamento. Ainda assim, tal como as imagens difundidas pelos meios digitais, esta também *satisfaz localmente*: a sua retórica faz mergulhar o aprendiz na razão geométrica de um movimento circular perfeito, impossível de executar (na perfeição), mas acessível ao pensar e ao desejar. A sua presença autorreferencial só é acessível depois de uma determinada aprendizagem, de tal modo que, quando a sua compreensão acontece já perdemos o rasto *da* sua origem. Podemos então iterá-la ilimitadamente, construindo, a partir *de uma origem constituída*, o *aqui e agora* de uma autonomia local sempre provisória mas *de grande leveza logística*.

Mas este *(re)construir da origem* não é de todo óbvio em Euclides. Embora por dois mil anos o seu reconhecimento parecesse intocável, os lógicos e matemáticos do século XIX descortinaram todas as incoerências e lacunas que o prestígio dos *Elementos* escondia. É por isso que hoje se sabe que a construção da *vesica piscis*, partindo da iteração da unidade consigo mesma, implica: *coincidência*⁸⁹⁹, *continuidade*⁹⁰⁰, *homogeneidade*⁹⁰¹, tudo definições que Euclides

⁸⁹⁸ Jean-Paul Resweber refere, precisamente acerca desta ação do simbólico sobre o sujeito que: “(...) se os símbolos falam ao sujeito, é porque estes já o marcaram, irremediavelmente, com o cunho desta alienação necessária à lei de uma cultura, que o abre à comunicação” (Resweber, 2002: 34).

⁸⁹⁹ A forma como Euclides *mede* é, na realidade, uma forma visual e dinâmica de fazer uma comparação. Na geometria euclidiana dois segmentos de reta são considerados iguais se puderem ser feitos coincidir exatamente: “um segmento é menor do que outro se puder ser feito coincidir exatamente com uma parte do segundo segmento” (Field & Gray; 1987: 2). A questão da *coincidência*, que consta na *Quarta Noção Comum* dos *Elementos* de Euclides, faz com que Arthur Schopenhauer (1788-1860), na sua obra *O Mundo como Ideia e Vontade* (1818), ficasse surpreendido como este facto não ser lá a questão mais criticada pelos matemáticos: “Estou surpreendido que, em vez do quinto Postulado, a quarta Noção Comum não seja, ao invés, atacada: ‘Figuras, as quais coincidem, são iguais uma à outra.’ Porque a coincidência é, ou mera tautologia, ou algo inteiramente empírico que pertence, não à pura intuição, mas à experiência sensitiva externa” (Arthur Schopenhauer *cit. em* Trudeau; 1987: 55). É talvez por Euclides ter consciência disto que nos *Elementos* a “(...) sobreposição parece ter sido usada cada vez com menos frequência ao longo do tempo. A própria

deixou por esclarecer. A primeira cristandade, ainda assim, escudou-se nesta estrutura indestrutível, feita de uma *substância infinita* que só pode ser *sentida* pela ação do *corpo racional* de forma intencional e expressiva.

Esclarecidas as *incoerências*, e identificadas as *competências* para a sua compreensão, podemos estabelecer-lhe a intenção. Esta imagem tem – *aparentemente* – em si mesma a sua origem, essa é a sua força, essa é a sua retórica. O sujeito, localmente, não precisa de mais nada para – a partir dali, ao instanciá-la de novo e de novo – se poder reconstruir, e reconstruir indefinidamente todo o cosmos, ou uma nova *Torre de Babel*.

É desta forma que, depois de 23 Definições, 5 Postulados, e 5 Definições Comuns, a primeira proposição dos 13 livros dos *Elementos* começa com a construção da *vesica piscis* (Euclides, 2007: 8). Se a construção é executada com intervenção exterior, a economia dessa intervenção restringe-a ao mínimo. A única ferramenta que *lá* indicia a sua presença é o *compasso colapsante*, compasso sem memória que apenas opera com o que *já lá está*. Tradição que se manterá até aos nossos dias, como o exigia Bertrand Russell (1872-1970) para o funcionamento dos seus trabalhos de lógica:

relutância de Euclides em usá-la no livro I é clara. Há teoremas que ele poderia ter provado por sobreposição de forma consideravelmente mais curta do que aquelas que apresenta realmente (...) a Noção Comum [4] não diz explicitamente que uma figura se pode mover. (...) Euclides (...) não queria endossar uma técnica (...) que parecia inconsistente com o caráter estático geral do seu sistema. (...) Hilbert, e a maioria dos outros géometras modernos fazem dela um axioma” (Trudeau; 1987: 55).

⁹⁰⁰ Franco de Oliveira adverte desde logo o principiante nos estudos dos *Elementos* de Euclides: “(...) nenhum postulado de Euclides permite justificar que as duas circunferências se cortam de facto! Aqui, como em outras circunstâncias, Euclides parece basear-se na intuição sobre as figuras geométricas desenhadas, para justificar a construção efetuada. Isto é uma falha grave. Na realidade nas versões modernas da Geometria Euclidiana (...) só é possível demonstrar rigorosamente o referido teorema bem para diante, após o estudo das propriedades de *continuidade* das figuras geométricas” (Franco de Oliveira, 1995: 32). Moritz Pasch (1843-1930) em 1882 propôs acrescentar-se aos *Elementos* um *Postulado 6*, denominado *Postulado da continuidade*: “(i) Um círculo (ou triângulo) separa os pontos do plano que não no círculo (ou triângulo) em duas regiões chamadas *interior* e *exterior*; (ii) qualquer linha desenhada de um ponto exterior para um ponto interior, intersecta o círculo (ou triângulo), e; (iii) qualquer linha reta desenhada de um ponto no círculo (triângulo) até um ponto interior, se produzido indefinidamente, irá intersestar o círculo (ou triângulo) exatamente uma vez mais (...). O Postulado 6 é chamado de axioma de ‘continuidade’ porque o seu efeito geral é o de garantir-nos que círculos e triângulos são figuras contínuas, sem falhas entre os seus pontos” (Trudeau; 1987: 47).

⁹⁰¹ A presença ubíqua da homogeneidade nos *Elementos* repercute o intrigante *quarto postulado*, onde se afirma que “Todos os ângulos retos são iguais entre si” (Trudeau; 1987: 40). Este postulado afirma algo mais do que a igualdade entre ângulos retos, ele “diz-nos algo que não sabíamos anteriormente – que o plano é uniforme, pelo menos no sentido em que os ângulos retos são a mesma coisa, não interessando onde estão” (*Ibidem*: 41). Existe em Euclides um sentido “pré-técnico da distinção entre multitudes numéricas discretas e magnitudes geométricas contínuas, uma distinção mostrada no hábito linguístico de discriminar ‘pouco’ e ‘muito’, de ‘mais pequeno’ e ‘maior’” (Lachterman, 1989: 32, 33). Embora o espaço euclidiano seja isotrópico (sem hierarquias locais ou direcionais), as dimensões nos *Elementos* são heterogêneas. Nem a medição de comprimentos, nem a medição de áreas são consideradas como o produto de dois valores numéricos, mas diferentes *qualidades* das figuras geométricas. Nos *Elementos* “magnitudes que não são homogêneas não constituem *razão* entre elas. (...) a condição necessária para que exista uma razão é ambos os elementos pertencerem ao mesmo género” (*Ibidem*: 33, 34). O melhor exemplo disto é a forma como é apresentada a prova do *Teorema de Pitágoras*, Euclides não apresenta valores numéricos nos seus argumentos, ele diseca as formas por *equivalência de triângulos em movimento* (Field & Gray; 1987: 2). Esta homogeneidade do espaço planar euclidiano tem mais consequências para além da homogeneidade dos ângulos. Na realidade implica a similitude de todos os polígonos, mesmo de todas as figuras geométricas possíveis. Modernamente diz-se que a *geometria euclidiana* é o grupo contínuo de todas as isometrias (Coxeter, 1980: 67).

“Toda a proposição que nós possamos compreender deve ser composta inteiramente por constituintes de que nós tenhamos um conhecimento imediato” (Bertrand Russell *cit. em* Abbagnano, 1979: 135, vol. 11).

As operações são executadas como se este compasso metafórico estivesse a riscar curvas no céu de uma noite estrelada de Alexandria. A distância que se identifica com este compasso não é uma distância mensurável, ela vive da comparação entre os elementos em presença: as estrelas no céu inacessível, numa grande cúpula, de dimensões imaginadas e pouco conhecidas, em que as distâncias se referem apenas à relação, ou seja, à *razão das distâncias aparentes e relativas entre si*. A *projeção gnômica* (modernamente denominada por *geometria esférica*⁹⁰²) de elementos na *Esfera Celeste*⁹⁰³ sobre um plano, onde se tornam presentes os signos do céu, precisa antes de tudo desta ideia de *dimensão relativa*, onde a escala humana está ausente, onde o corpo se reduz a um *ponto*, ou incomensurável, ou ínfimo, ou ambos.

É este facto que faz ressoar como a melhor definição de *coincidência* a seguinte frase de Michel Serres:

“O abstrato jaz no fundo desse abismo, infinitamente longínquo, mas infinitamente próximo” (Serres, 1995: 107).

O *plano da unicidade* junta a *alteridade radical* com o *simbólico*. Constitui-se pela convicção de que *o real é racional*. Não importa se por trás de uma cintilante estrela estão infinitas outras *escondidas*, ou que a distância entre duas estrelas aparentemente mais próximas, porque *lado-a-lado*, seja imensa em relação a uma outra mais afastada lateralmente mas muito mais próxima em

⁹⁰² “O maior estímulo para o aparecimento da geometria esférica foi o estudo do céu estrelado.

A observação de objetos celestiais já era feita pelos antigos egípcios e pelos babilónicos, consideravelmente com a intenção de criar um calendário. (...) Foram os astrónomos babilónicos que introduziram a divisão da eclíptica nos doze signos do zodíaco, a divisão de cada signo em 30 graus, e a divisão sexagesimal dos graus em minutos e em segundos. Eles descreviam o movimento dos planetas ao longo da eclíptica por meio de funções de passos e de zigzagues. Eles foram os fundadores da astrologia, que teve um papel importante na solução de muitos problemas e astronomia. Os antigos gregos ficaram familiarizados com a astronomia babilónica antes do século quarto a.C.” (Rosenfeld, 1988: 1).

⁹⁰³ “Uma esfera fixa dentro de um espaço finito, bisetada pela superfície da Terra; por baixo desta superfície, os fogos do Inferno; por cima, na parte superior da esfera, o Firmamento – uma cúpula a sustentar as estrelas fixas e os planetas em circulação – e um espaço atravessado por mensagens divinas e cheio da radiante Glória da Trindade. Tal é a conceção do espaço encontrada em Tomás de Aquino e na *Divina Comédia*. Os espaços representacionais, pela sua parte, determinam o lugar de uma vizinhança: a igreja da cidade, o cemitério, a câmara municipal e o campo, a praça e o campanário. Tais espaços eram interpretações, algumas vezes maravilhosamente bem sucedidas, de representações cosmológicas” (Lefebvre, 1991: 45).

profundidade⁹⁰⁴. A validade da *autonomia individual* aqui tem ascendência estoica: é a do *aqui e do agora*.

Estamos *aqui* num *momento* onde a a visão é, como já o citámos, “um tato sem contacto” (Serres, 1997b: 169). É o *ver com uma bengala*, como Descartes o descreveu⁹⁰⁵, onde a sensibilidade táctil da visão racional, que tem a necessidade de graduar e medir, exige que a substância seja absolutamente ubíqua, que toda a matéria seja una até onde a razão conseguir uni-la, e o indivíduo a consiga alcançar.

A *vesica piscis* constitui uma linha, a simplificação máxima do *corpo do Homem*. Gunnar Olsson refere que esta se constitui entre duas paisagens, uma mental, outra rochosa, o lugar de “Jesus Cristo”, ou seja, da substância única:

“(…) no mapa de base cristã existe uma finalidade a percorrer exatamente pelo meio, entre as duas fronteiras do Território dos Humanos, a *paisagem mental* [*Mindscape*], dos espíritos fantasmagóricos localizados num dos lados, e a *paisagem rochosa* [*Rockscape*], dos monstros materiais, no outro. O nome dessa interessante linha é ‘Jesus Cristo’, uma denotação do estar entre, cujo significado (teo)lógico se sustenta na palavra grega *homoousios* – ‘de uma substância’” (Olsson, 2007: 335).

Atentemos a este segmento de uma linha, apresentado nesta página. O que significará ele pelos pressupostos da geometria de Euclides? O que mede, o que relaciona?

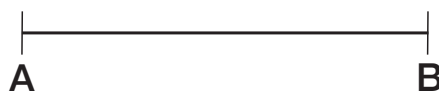


Imagem 13

O início de uma empreitada serviu-se sempre de uma unidade contingente. A medida poderia ser o comprimento do braço do rei, o polegar, o pé... enfim uma medida que tivesse o corpo humano nela implicado de alguma forma.

⁹⁰⁴ “Quando olhamos para as estrelas imaginamos que elas são constelações – formas que ligam esses pontos de luz numa figura esquelética – quando na realidade não há nenhuma ligação entre elas. Só tem que considerar a constelação de *Centauro* no céu do Sul. A sua estrela mais brilhante, *Alpha Centauri*, é a mais próxima de nós, uns meros quatro anos luz de distância, a segunda mais brilhante da constelação, *Beta Centauri* (ou *Agena*), fica a 190 anos luz, mais de 45 vezes mais distante. Estamos erradamente a juntar dois objetos que estão separados por cerca de 1.797.552.000.000.000 quilómetros” (Clegg, 2003: 7).

⁹⁰⁵ “Na Dióptrica [Descartes], utilizou a analogia da bengala com a qual um cego ‘vê’. Quando uma extremidade da bengala bate numa pedra, o movimento à extremidade é transmitido através da bengala para a mão e o cego ‘vê’ o obstáculo no seu caminho. Uma vez que a natureza é um espaço pleno, podemos pensar no meio transparente como matéria sólida em contacto com o olho. Uma pressão num corpo luminoso causa uma impressão na retina, causando um movimento no nervo ótico que é transmitido ao cérebro e interpretado como sendo luz” (Westfall, 2001: 51).

Era de *Hermes* à imagem do *Homem* que o comércio se concretizava em pesos, contas e medidas, de formas, densidades, texturas, sabores diferentes. A razão paira nos *Elementos* de Euclides desta forma, heterogênea, plural, incompleta e, já o constatamos, incoerente. Nascida do comércio e da cidade, das trocas, da necessidade de uma lei, eis que o medir se torna relacionar⁹⁰⁶, e se desvincula da terra para criar, ou fazer descobrir, o plano imaterial, metafísico, virtual, transcendente, da razão.

O primeiro procedimento é *esquecer* qualquer medida. O segmento tornou-se agora numa ideia no sentido mais amplo que a geometria euclidiana consegue alcançar: uma ideia gráfica, uma linha visualmente presente. É neste momento que a *evidência* geométrica ganha o seu mais forte poder retórico, é neste fazer que se sustenta toda a eloquência da apresentação euclidiana.

Esta *linha está no lugar* de uma *ideia*, como referimos acima, resultante do olhar para a distância inacessível, do perscrutar dos céus que só pode ser feito por comparação e sem medidas. No entanto ela é, também, uma alusão somática a uma *corda*, instrumento com o qual os egípcios antigos faziam medições. Uma corda *curva* quando afrouxada na sua extensão, e *reta* quando esticada na sua maior tensão, de forma a medir e distribuir os campos agrícolas do *Antigo Egito*, apagados pela alagada manifestação sazonal do rio Nilo⁹⁰⁷.

Se na primeira leitura semântica a linha é universalizada, tida como uma ideia na sua maior abrangência, é porque o sujeito a inscreveu, ou desenhou, em diferido: *e/le* encontra-se fora do local onde esta linha se representa *agora*. Por outro lado, se a semântica atenta à *presença somática* da linha como corda esticada, é porque o sujeito que a considera está localizado *no meio*, no sítio onde as referências foram apagadas, e onde a razão é o único transporte jurídico

⁹⁰⁶ Jean Piaget descreve o percurso evolutivo da medição como uma capacidade de relacionar cada vez mais abstrativa e sintética: "(...) medir é comparar, estabelecer relações. Tendo substituído uma discussão a propósito das propriedades características de um corpo por uma discussão a propósito das suas relações com outros corpos, mudamos ao mesmo tempo o género de questões às quais se tenta responder a fim de 'explicar' o movimento. Por outro lado, isto impõe uma relativização dos conceitos que antes eram tomados num sentido absoluto. (...) Aristóteles e os seus continuadores interrogam-se a propósito da natureza do corpo que cai e do modo como os seus atributos se modificam durante a queda. Galileu, por seu lado, vai abandonar estas questões para se concentrar exclusivamente na comparação das distâncias e dos tempos de queda. Newton, por sua vez, reduzirá o problema a uma redução do sistema Terra-pedra e, numa síntese genial, vai mostrar que a relação é do mesmo género do que aquela que preside ao sistema Sol-Terra" (Piaget, 1987: 68).

⁹⁰⁷ No Egito a necessidade organizadora do poder faraónico nas margens do Nilo, era provida pelos harpedonaptas: sábios agrimensores que "redistribuem aos camponeses ou aos proprietários as parcelas cuja inundação acabou de apagar os limites" (Serres, 1997a: 43).

das parcelas documentadas. O terreno das margens do rio Nilo terá de ser de novo parcelado de acordo com a lei, distribuindo a cada um dos agricultores egípcios que dele usufruíam no ano anterior (não esquecendo as heranças, as compras e as vendas) as parcelas consensualmente separadas. Eis que se encontra no *harpedonapta* o primeiro topógrafo, e, na sua atuação, na sua arcaica trigonometria, uma curiosa *origem jurídica* da topologia aplicada. A memória está aqui presente no seu máximo de portabilidade.

Depois, *desenhada na areia* pelos gregos da Antiguidade (Serres, 1997b: 111) e *gravada na memória* como entidade enganadoramente eterna, a *linha geométrica* ganhou a possibilidade de permanecer para além do esquecimento.

Agora, na *vesica piscis* a unidade pode *ser* qualquer medida, ela é uma *ideia*. O filósofo e geômetra neo-platónico Proclo (412-485) dizia que a *ideia de limite* é diferente da “ideia do que é limitado” (Rawes, 2008: 51), pois:

“(...) nas coisas imateriais, o limite é a unidade invisível das coisas em si mesmas, enquanto que, nos objetos imaginários e materiais, ele é uma fronteira” (*ibidem*).

A ausência de “partes” é característica das “coisas imateriais”, das *ideias*, e não das coisas *materiais*, nem sequer das coisas *imaginadas*. Proclo refere o termo *fronteira* como limite aplicado, não só a objetos materiais, mas também a “objetos imaginários”. Que fronteira será esta? Como se constitui ela na unicidade do plano da razão? Como se expressa este *limite*?

Se ao segmento apresentado anteriormente lhe acrescentarmos uma escala, dividida em dez frações, o significado altera-se drasticamente. Eis que o *segmento original*, que já Euclides referia há mais de dois mil anos, se transforma na *escala decimal*. Herdada dos algarismos árabes, mas nascida da *Revolução Francesa* há pouco mais de duas centenas de anos, a unidade de medida do *metro* demorou quase um século a se estabelecer como norma para uma grande parte da Europa moderna, somente decretada como internacional no ano de 1875⁹⁰⁸ (mesmo assim o Império Britânico terá ficado fora deste

⁹⁰⁸ “Paris, Ministério dos Negócios Estrangeiros, 20 de Maio de 1875, às duas horas da tarde. (...) Após anos de negociações, as Altas Partes Contratantes faziam agora nascer um departamento internacional de pesos e medidas. Os novos protótipos do metro e do quilograma, que este organismo ficava encarregado de certificar, substituíram a miríade

processo de *aplainamento* das medidas de troca, e de utilização nos processos industriais, porque o seu poder solitário lhe permitiu manter esta fronteira económica e funcional, adoptando a divisão em oitavos, não menos *universalizável*⁹⁰⁹).

Eis a escala:



Imagem 14

Na simples divisão de um segmento em partes iguais se descobre, pela relatividade dos processos geométricos, a convencionalidade dos referentes métricos. Em verdade, Euclides não media, *comparava*.

Imaginemos duas bitolas, duas medidas de duas cidades diferentes. Dividamos, primeiro, e simplesmente, a nossa escala decimal em três partes iguais. O que se descobre é a realidade das proporção, o número racional $3/10$, ou $1/3$ de 10 , é uma medida funcional e comensurável, eis uma fronteira fácil de ultrapassar.

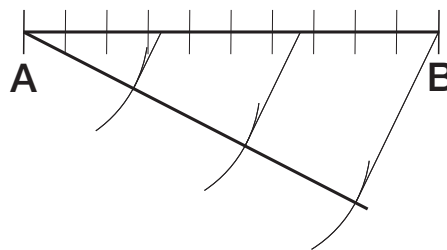


Imagem 15

Se, sob um ponto de vista moderno, a solução algébrica deixou de ser possível, porque define os números sobre a base dez, dando o resultado hoje conhecido por *dízima infinita periódica* ($0,333\dots$), ainda assim a relação é representável – este ainda é um *número real* que também é *racional*⁹¹⁰ –, e o *encontro* é sempre

de medidas nacionais concorrentes, estabeleceriam a relação entre estes padrões e todos os outros, e comparariam os resultados com os padrões usados para fazer o mapa da Terra” (Galison, 2005: 85).

⁹⁰⁹ É fascinante a história do convencionalismo na criação do metro como medida padrão. Se o metro nasceu com a Revolução Francesa no ano de 1799, foi somente em 1875 que se tornou realmente internacional. Desta batalha pelo poder simbólico ainda hoje resiste uma pequena fronteira presente nas usuais ferramentas de medição: a presença de duas escalas que retêm uma fronteira imaterial, entre o metro – em divisões decimais, de base 10, e a polegada – em divisões de base 8. A primeira representa o poder e a influência da *Revolução Francesa*, e a segunda o poder e a influência do *Império Britânico*.

⁹¹⁰ “Um número real é qualquer número que pode ser escrito em forma de dízima. As dízimas são de três tipos: as que terminam com 1,4; as que não acabam nunca e se repetem, como 0,2727... (também escritos como (...) 0,(27)); e aquelas que não terminam nem se repetem, como é o caso de 0,1010010001..., onde os dígitos nunca seguem

possível nas proporções (e sua variantes) de três para dez, e na sua representação gráfica (ver imagem 15).

Aqui seria possível aplicar a *Proposição 3* do *Livro 10*, dos *Elementos*, que nos indica como “Encontrar a maior medida comum entre duas medidas comensuráveis” (*Elementos*, 2007: 284). A medida comum seria a unidade maior, na relação de um para três da menor.

Podemos, no entanto, representar os *incomensuráveis* como relações mais problemáticas, a que hoje denominamos por *irracionais*, relações geométricas onde a razão resultante não pode ser reduzida à simples razão de dois números inteiros, ou seja, a duas medidas *intercambiáveis*⁹¹¹.

Esta natureza dos *números irracionais*, e as suas consequências matemáticas eram perfeitamente compreendida pelos filósofos da antiguidade. De tal modo que eles identificavam dois tipos de *magnitudes incomensuráveis*: um que seria produzido pelos homens, como fronteira entre diferentes unidades de medida (*convenção*), outro que seria considerado como o conjunto das *magnitudes incomensuráveis* propriamente ditas, como entidades com um caráter por si próprias⁹¹². Euclides aprofunda as suas propriedades no *Livro 10* dos *Elementos* (Euclides, 2007: 281-422), continuando uma tradição oriunda dos pitagóricos aos quais a natureza incomensurável dos números proporcionava um grande fascínio⁹¹³.

exatamente a mesma ordem. Sabe-se bem que as dízimas dos primeiros dois tipos representam sempre números racionais (nos exemplos dados, $1,4=7/5$ e $0,2727... = 3/11$), enquanto as dízimas do terceiro tipo representam os números irracionais” (Maor, 2005: 222).

⁹¹¹ É interessante e pertinente considerar aqui os, assim denominados, números pitagóricos (triplos de soluções inteiras para o teorema de Pitágoras), que deram origem ao recentemente provado *Último Teorema e Fermat* (semente provado na década de noventa do século XX). Este, que foi uma mera conjectura durante trezentos anos, diz que só existem soluções inteiras em equações de grau 2, ou seja, acima deste grau não existem soluções inteiras. Esta preocupação por soluções inteiras, que esteve sempre presente nas preocupações dos géometras e matemáticos de toda a antiguidade repercute o que estamos aqui a analisar. Félix Klein explica de forma clara aquilo que à época ainda era uma conjectura não provada: “Foi pela mão dos géometras da antiguidade que o problema relativo aos números pitagóricos se generalizou do plano ao espaço de três dimensões ou mais dimensões, dando origem ao seguinte problema: será possível que a soma dos cubos de dois números inteiros seja um cubo? Ou que a soma dos cubos de dois números inteiros seja um cubo? Ou que a soma de duas quartas potências seja uma quarta potência, etc.? Em geral, supondo que n é um número inteiro qualquer, terá a equação $x^n+y^n=z^n$ soluções inteiras? Esta questão foi respondida negativamente por Fermat ao enunciar o seguinte teorema, que tem o seu nome: A equação $x^n+y^n=z^n$ não tem soluções inteiras para nenhum valor inteiro de n , excepto para $n=1$ e $n=2$ ” (Klein, 2009: 60).

⁹¹² “(...) no Escólio do Livro 10 (...) é-nos dito que as magnitudes incomensuráveis são incomensuráveis por natureza, enquanto que magnitudes irracionais são irracionais por convenção (...). Se os irracionais o são somente graças à *thesis* humana (a ‘escolha’ da unidade de medida), ainda assim eles mostrarão uma surpreendente integridade quando as suas tipologias e ordenações forem organizadas na totalidade. É quase como se as convenções humanas lhes permitissem o privilégio de terem uma natureza” (Lachterman, 1989: 60).

⁹¹³ “Pitágoras, pensa-se, demonstrou este facto da seguinte maneira: se considerarmos um triângulo retângulo cujos catetos medem 1, então a hipotenusa medirá $\sqrt{2}$, e este número não é, certamente, racional, pois se escrevemos $\sqrt{2}=a/b$, onde a e b são números inteiros primos entre si, facilmente chegamos a uma contradição utilizando resultados conhecidos da divisibilidade de números inteiros. Sobrepondo geometricamente o segmento assim construído no eixo das abcissas a partir do zero, obtemos um ponto que não é racional, e portanto o valor da sua abcissa não faz parte da

Uma forma expressiva e engenhosa de representar esta relação como uma fronteira é feita pelo demógrafo Hervé le Brás, ao comparar a *unidade* com a sua *razão de ouro* (Le Bras, 2009: 235). Como veremos, este *encontro impossível* cria uma *assincronia interminável*.

Esta relação é curiosamente apresentada por Euclides como uma relação geométrica entre um quadrado e um retângulo, e discorre da seguinte forma na *Proposição 11 do Livro 2 dos Elementos*:

“Cortar uma reta dada de tal forma que o retângulo contido pelo todo e uma das partes, é igual ao [tem a mesma área que o] quadrado da parte restante” (Euclides, 2007: 62).

Eis que voltamos à unidade inicial, tal como na *vesica piscis*. Voltamos a depender somente do dobrar e redobrar da unidade. Façamos da razão da unidade consigo mesma uma progressão:

$$\phi = 1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1 + \dots}}}$$

← Imagem 16: razão de ouro como uma progressão racional a partir da iteração ilimitada da unidade consigo mesma.

Uma relação entre a unidade e a sua “razão extrema e média” (Ortoli & Witkowski, 1997: 102), foi apresentada por Luca Pacioli (1447-1517) na sua obra intitulada *De Divina Proportione*, da seguinte forma:

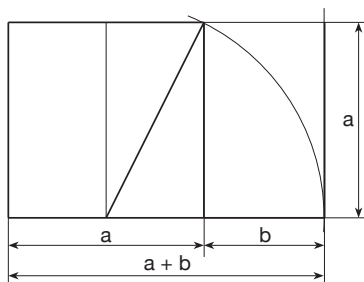


Imagem 17: construção de um retângulo de ouro da forma descrita por Luca Pacioli.

“Diz-se que uma reta é cortada em razão extrema e média quando, apresentando-se na totalidade em relação ao maior segmento, assim acontece com o maior segmento em relação ao mais pequeno” (Luca Pacioli *cit. em* Ortoli & Witkowski, 1997: 102).

Ou seja, a relação da unidade com uma das suas partes é igual à relação dessa parte com o

totalidade dos números racionais que é densa nesse eixo. Os pitagóricos tinham conhecimento de que, na maioria dos casos, a hipotenusa $\sqrt{m^2+n^2}$ de um triângulo retângulo de catetos m e n é irracional, e a descoberta deste facto extraordinariamente essencial foi celebrado, pensa-se, com o merecido sacrifício de cem bois. É também um facto conhecido que a escola pitagórica se interessava pela investigação desse tipo de pares de números inteiros, m e n , para os quais os triângulos retângulos correspondentes têm os seus três lados comensuráveis, e cujos comprimentos, usando uma unidade de comprimento conveniente, podem ser representados por números inteiros (os chamados ‘números pitagóricos’). O exemplo mais simples deste tipo de números é 3, 4, 5. Os matemáticos gregos que se seguiram estudaram, além destas irracionalidades simples, outras mais complicadas: por exemplo, nos trabalhos de Euclides encontram-se irracionalidades do tipo $\sqrt{\sqrt{a}+\sqrt{b}}$ e outras do género” (Klein, 2009: 42).

restante. Tal como podemos constatar através da *imagem 17*, se a unidade for $a+b$, então a razão a/b é igual à razão $(a+b)/a$, ou seja, os retângulos $a*b$ e $(a+b)*b$ têm a mesma proporção.

Podemos ainda encontrar uma relação entre o *número de ouro*, normalmente representado pela letra grega “ ϕ ” (fi), e a $\sqrt{5}$ (raiz de cinco). Vejamos, a partir das imagens 18, 19 e 20, a forma mais simples e clara de como essa relação, se poderá processar.

A raiz quadrada de 5 obtém-se pela iteração da operação de rebatimento das sucessivas diagonais, partindo do quadrado unitário (imagem 18). Agora basta considerarmos que esta unidade é metade da unidade que utilizámos anteriormente (imagem 19).

Podemos então definir a proporção dourada na sua relação com a $\sqrt{5}$ (imagem 20), relacionando-a, por exemplo, com a construção de um pentágono regular, tal como a antiga tradição exigia.

Averiguemos a possibilidade de relação (da mesma forma que a encontrámos entre a *unidade* e a sua *terça parte*) agora entre a *unidade* e ϕ . Descobrimos, aqui, uma fronteira inultrapassável: a presença de uma *assincronia interminável* produzida pela razão da geometria da *Antiguidade*⁹¹⁴(imagem 21).

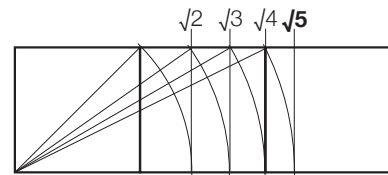


Imagem 18: construção de sucessivas raízes quadradas até ao traçar da raiz quadrada de cinco.

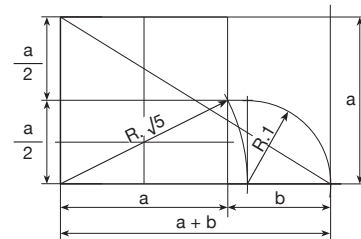


Imagem 19: construção de um retângulo de ouro através da $\sqrt{5}$ (geométrica).

$$\phi = \frac{a}{b} = \frac{a+b}{a} = \frac{1+\sqrt{5}}{2}$$

Imagem 20: construção de um retângulo de ouro através da $\sqrt{5}$ (algébrica).

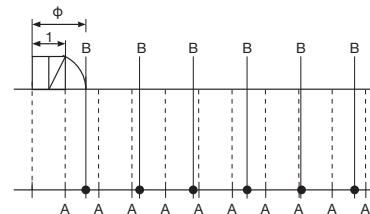


Imagem 21: gráfico baseado na representação, proposta pelo geógrafo Hervé Le Bras, da relação entre a unidade e a proporção dourada (Le Bras, 2000: 235)

⁹¹⁴ Refere G. H. Hardy (1877-1947), na sua *Apologia de Um Matemático*, impressa pela primeira vez em 1940, que: “O teorema de Euclides assegura-nos que dispomos de uma boa provisão de material para a construção de uma aritmética coerente dos inteiros. O teorema de Pitágoras e as suas extensões asseguram-nos que, uma vez construída tal aritmética, esta se revelará insuficiente para as nossas necessidades, pois não será capaz de calcular as grandezas várias que se impõem agora à nossa atenção; a diagonal do quadrado constitui apenas o exemplo mais óbvio. A importância extrema desta descoberta foi de imediato reconhecida pelos matemáticos gregos. Tendo começado por assumir (de acordo, presumo, com os ditames do ‘senso comum’) que todas as grandezas do mesmo tipo são comensuráveis, que quaisquer dois comprimentos, por exemplo, são múltiplos da unidade comum, os matemáticos gregos construíram com base nesta suposição uma teoria das proporções. A descoberta de Pitágoras veio expor a debilidade de tal fundamento e levou à construção da teoria bastante mais profunda de Eudócio, que é apresentada no quinto livro dos *Elementos*, e considerada por muitos matemáticos modernos a mais admirável realização dos matemáticos gregos. Esta teoria é extraordinariamente moderna em espírito, podendo ser vista como o início da teoria moderna dos números irracionais, que revolucionou a análise matemática e exerceu grande influência na filosofia recente” (Hardy, 2007: 84, 85).

Hervé le Brás encontrou uma forma expressiva de representar este eterno desencontro através de duas letras (na imagem 21: *A* para 1, e *B* para ϕ) iterando as duas medidas, comparando o seu ritmo asincopado, lembrando os desencontros entre Franz Kafka e Felice Bauer de que falamos anteriormente, onde a *plasticidade semântica* do tempo se identifica como *sensibilidade*.

As medidas nascidas da relação, isoladas na sua *alteridade lógica*, traduzem os indícios de que, no deserto da unicidade, é na abertura *obrigatória* ao mundo da diferença que se encontra o seu desdobrar, simultaneamente, racional e poético⁹¹⁵.

Por tudo isto podemos dizer que, se a *vesica piscis* representa o *Homem*, mas, mais especificamente, o *sujeito ocidental da razão*, é porque no cerne do seu significado está a *unidade como origem*. É, talvez, a mais simplificada e completa representação do antropomórfico em si mesmo.

Quer a *vesica piscis*, quer a *proporção dourada* representam duas das inúmeras formas de iterar a unidade. Sem *medir*, na objetivação intangível do indivíduo na sua forma mais simplificada, na identificação da *unidade local* através da ausência de uma individualidade incontestável da *unidade total*, o sujeito tático utiliza a razão.

Este é, sem dúvida, um dos aspetos mais evidentes do *sujeito ocidental*: esta característica, esta *idiosincrasia*, é, paradoxalmente, ainda mais vívida por não se decidir como local ou como universal. Ou seja, esta dúvida *faz ser* este sujeito individual e ilusório *especificamente universal*.

Se a *vesica piscis* é a representação mais simplificada de Cristo é porque, como diriam no *Renascimento*, o *corpo do Homem* é a medida de todas as coisas: o corpo no *aqui e agora* que se repercute a si mesmo, se exterioriza para construir as cidades a partir da medida do seu polegar, do seu pé, do seu braço, nas *medições* e na *mediação* das trocas dos mercadores sob a proteção de *Hermes*, no espaço da *unicidade* que se expande, ou seja, do *corpo (sem órgãos) expandido*, dobrando-se e redobrando-se até onde a razão o conseguir levar, até

⁹¹⁵ É pertinente citar aqui Giorgio Agamben, quando este se refere à presença do *aberto* na representação do ser humano por si mesmo, e na exclusão problemática do não-humano: "(...) o decisivo, aqui, é apenas o 'entre', o intervalo e como que o jogo entre os dois termos, a sua contemplação imediata numa não-coincidência" (Agamben, 2013: 114).

onde a unidade encontrar uma fronteira, outra língua, outra linguagem, ou meramente *outra medida, qualquer medida*⁹¹⁶.

A modernidade teve que enfrentar a presença paradoxal do *contínuo* e do *discreto*⁹¹⁷. Gilles Deleuze descreveu a temporalidade do *sublime* em Kant – termo originador do sentimento romântico⁹¹⁸ – de uma forma que poderá ser uma possível definição – emocional e expressiva – da infinidade dos números reais, na aritmética e na álgebra geometrizadas, para um moderno:

“Uma tempestade no interior dum abismo aberto no sujeito. (...) um acordo discordante” (Deleuze, 1996: 67).

⁹¹⁶ A cultura *aberta a qualquer medida*, que, como já o referimos, Heidegger considera originária da Grécia Antiga, é a *cultura da proporção*. A este propósito Michel Serres observa o seguinte: “(...) A proporção: eis, pois, a grande invenção grega, que passa, que desliza de uma região para outra: aritmética, quando duas ou mais frações se equivalem: geométrica, pelo teorema de Tales; quase algébrica, de tal maneira os matemáticos gregos recorrem às sequências de relações como linguagem universal para a demonstração” (Serres, 1997b: 284). P. Boudon, citando Viollet-le-Duc, refere a *cegueira escalar* dos gregos, salientando, apesar disso, que as contingências físicas obrigam qualquer cultura a uma *sensibilidade (pragmática/tática) escalar* para o bom funcionamento e equilíbrio das estruturas dos edifícios: “Viollet-le-Duc explica bem uma importante diferença entre a arquitetura grega e a romana: diz-nos que a primeira não tem escala pois que o templo será proporcionalmente reduzido ou aumentado nas suas partes de acordo com o seu tamanho pequeno ou grande, enquanto no templo romano, quer no pequeno, quer no grande, certas partes não mudarão, tais como as escadas ou as portas, que são determinadas pelas dimensões humanas, não variando em tamanho, não importando a dimensão que o templo possa ter. Mas isso não implica que o templo grego possa expandir-se indefinidamente sem encontrar dificuldades, pois, como Galileu o demonstrou para o esqueleto, existem restrições impostas pela escala. Nem pode ser templo sem escala, ao contrário do que Viollet-le-Duc mantém, não pode ser apenas pura geometria” (Boudon, 1999: 11).

⁹¹⁷ “Como é que uma mesma ordem de fenómenos nos pode aparecer assim, quer contínua quer descontínua? (...) Bohr (...) [apelou] para um novo instrumento de inteligibilidade, o dos conceitos ‘complementares’. São pares de conceitos mutuamente inconciliáveis e, apesar disso, igualmente indispensáveis para representarem uma mesma realidade: eles excluem-se e exigem-se ao mesmo tempo” (Blanché, 1983: 109).

⁹¹⁸ “A *Crítica da Faculdade de Julgar* como fundação do romantismo” (Deleuze, 1996: 66).

4.3. Encruzilhada no fundo da matéria: ou o *tédio profundo*, ou *uma esperança cega*

“(…) determinação que não se opõe ao indeterminado, a matéria-forma é totalmente interior à representação (...) ainda mais profundo e ameaçador é o par da linha abstrata e do sem fundo que dissolve as matérias e desfaz os modelos. É preciso que o pensamento, como determinação pura, como linha abstrata afrente este sem fundo que é o indeterminado” (Deleuze; 2000: 437).

Primeiro ou último, uno ou absolutamente plural (constituindo uma *alteridade radical*), origem ou *telos*, gênese ou o resultado final de uma última degradação, o *fundo da matéria* encontra-se, ou num abismo, ou num plano raso, ou numa ínfima ausência (discreto ou atômico), ou numa queda infinita (contínuo ou ondulatório)⁹¹⁹.

Se esta procura continua a ser um exercício formal, como encontrar, então, a forma da matéria, que é *aquela* que, precisamente, é *in-formada*, ou seja, que garante a sua *função* – o seu ser – por ser *informe* (não formada nos dois sentidos: sem forma e sem origem)?⁹²⁰ Que fundo é este que define a matéria primordial (ou final)? Que *língua primeira* poderia unir – fazendo função de ligação e de relação, tal como o cimento de um edifício, tal como, paradoxalmente, a *monogênese* de toda a pluralidade – todas as culturas numa origem comum?⁹²¹ Que origem única seria esta que se adequaria a todo o caos,

⁹¹⁹ Gaston Bachelard (1884-1962) descreve com rigor o problema do discreto e do contínuo na física: “Uma vez que não podemos atribuir uma forma determinada ao corpúsculo, também não podemos atribuir-lhe um lugar muito preciso. Atribuir-lhe um lugar preciso não seria, com efeito, atribuir-lhe do exterior, de certo modo negativamente, uma forma? Assim a intuição confunde-se, quer ao buscar o lugar absoluto, quer ao procurar a figura absoluta. Neste ponto, assiste-se a uma ruptura total com a imaginação cartesiana.

Com efeito, como é bem conhecido, em virtude do princípio de indeterminação de Heisenberg, a localização do corpúsculo, na análise externa que se pede à microfísica, encontra-se submetida a tais restrições que a função da *existência situada* já não tem valor absoluto” (Bachelard, 2006: 61).

⁹²⁰ “Este fora informal é uma batalha, é como uma zona de turbulência e de tempestade onde se agitam pontos singulares e relações de forças entre pontos” (Deleuze, 2005: 163).

⁹²¹ Paul Zunthor (1915-1995), em *Babel ou O Inacabamento*, refere que a procura de uma *língua primeira* fez-se sempre presente, desde os inícios da escolástica medieval, através da forte influência do pensamento de Santo Agostinho. Essa procura consistia na busca da origem de “(...) qualquer classificação, unidade e estrutura hierárquica. Resulta daí que a língua dos nossos começos foi perfeita, vindo cada uma das outras reproduzir parcialmente, na melhor das hipóteses, os traços dela. Esta opinião manteve-se contra ventos e marés nalguns pensadores, muito para além das descobertas do Renascimento” (Zunthor, 1998: 101). Este *telos*, esta força motivadora do conhecimento, acrescentamos nós, ainda perdura em pleno século XXI, sob a tradição da escola de psicologia de Noam Chomsky, e da sua procura por uma *semântica universal*. Chomsky, como já o referimos anteriormente, divide o trabalho dos psicólogos cognitivos em duas áreas de investigação, ou “sub-tarefas”, uma primeira de “descobrir o esquema inato que caracteriza a classe de linguagens possíveis – que definem a ‘essência’ da linguagem humana” (Chomsky, 2006: 78), que ele identifica como sendo o trabalho da *linguística*, e uma segunda “sub-tarefa”, da psicologia cognitiva propriamente dita, de fazer “(...) o

bem como a todas as origens simultâneas, a todo o espaço, ou seja, a todas as formas de liberdade que a não existência possibilita à existência?

Antes mesmo desta pergunta, podemos, por outro lado, perguntar-nos de onde nasceu esta procura da *forma da forma*, da *forma do informal*, ou seja, do *fundamento do fundamento*? Será oriunda da reflexão do sujeito consigo mesmo, do mecanismo narcísico por si mesmo alimentado, ou da canibalização generalizada da carne considerada como *unidade* ou matéria-energia, a carne que o carnívoro come, estando no mesmo plano simbólico da carne do seu próprio corpo?⁹²²

Carne e lama são o barro da civilização de Babel⁹²³, tal como Georges Bataille (1897-1962) as une no voo de Ícaro, num *paralelismo vegetalista* à construção da torre⁹²⁴:

estudo detalhado do real caráter da estimulação e da interação organismo–ambiente que agrupa o mecanismo cognitivo inato numa operação” (*Ibidem*). Em verdade Chomsky tem a história de Babel tão presente quanto Zunthor. Atualmente, a sua atuação como intelectual é ultrapassada pela sua atuação política. Se ele acredita na possibilidade de uma linguagem universal é porque esta poderia (ou poderá) esperançosamente trazer à existência uma plataforma de entendimento entre as diferentes culturas, entre os diferentes povos. Paul Zunthor glosando Roger Dragonetti (1915-2000) diria que esta aspiração é equivalente ao desejo de “reconduzir todos os faladores ao branco de uma língua inaugural” (Roger Dragonetti *cit. em* Zunthor, 1998: 102), sendo esta uma das principais e profundas ideias transmitidas pela lenda da *Torre de Babel*: “(...) Os construtores de Babel, no momento em que conceberam a obra ainda falavam a língua de Adão. A unanimidade reinava no tocante a este ponto entre os doutores medievais. A ideia de uma mônogênese das nossas línguas ligava-se às de Providência, de concórdia dos espíritos e da paz das almas” (Zunthor, 1998: 102). Eis como *geometria* (projeto) e *técnica* (construção) se equivalem aqui a *linguagem* (entendimento) e *realidade* (conflito). De uma forma *geometricamente evidente* se descobrem ubiquamente imprescindíveis como construtores de uma realidade política, mas também de uma ontologia, de uma realidade religiosamente científica, todos aqueles factos que o ser humano apenas atribui aos objetos. Heidegger diria serem, estes problemas, *meramente técnicos*.

⁹²² A ideia da carne como a física do real advém do pensamento estoico, como o fazem notar Robert Blanché e Jacques Dubucs: “Enquanto que os aristotélicos viam na lógica um instrumento para a filosofia, preparatória e portanto exterior a esta, os estoicos integravam-na na filosofia como uma das suas três partes. Comparando a filosofia a um ser vivo, eles diziam que a lógica é como os ossos e os músculos, a física como a carne, e a moral como a alma” (Blanché & Dubucs, 2001: 108). Bragança de Miranda, neste sentido da carne como matéria, descobre o corpo humano como uma entidade limite: “(...) a ‘carne da forma’ é sempre uma imagem desencarnada, em busca de encarnar, de incorporar-se. É esta necessidade de encarnação, outrora teológica, que alimenta a plasticidade e as próprias artes plásticas nos nossos dias. Ora, a plasticidade, como se depreende da leitura heideggeriana da técnica, implica que a matéria se transforme em pura energia, permitindo todas as ‘transmutações’. Mas nem todas são aceitáveis. Isto é mais evidente no caso do corpo” (Bragança de Miranda, 2008: 16). Perguntando-se mais à frente: “Não será esta experiência que faz o horror e o fascínio do ‘canibalismo’? Os prazeres da carne deveriam ter estado assombrados por esse medo primordial. Assediados por animais, cercados por caçadores, como os ‘primitivos’ deverão desejar não ter corpo, ou pelo menos que este se reduzisse a um ponto quase invisível. Mesmo nos nossos dias Kafka ainda usa esta estratégia para poder escapar ao poder. Diz Kafka: ‘Duas possibilidades: tornar-se infinitamente pequeno, ou sê-lo’” (*Ibidem*: 103).

⁹²³ “A enormidade do esforço requerido por uma tal obra dá a medida da falta que, provavelmente, ali se cometeu. Chegou-se ao ponto, segundo o livro atribuído ao Rabi Eliezer, de apreciar mais um tijolo que uma vida humana: um obreiro morto a trabalhar era logo esquecido, mas nem um tijolo se perdia. Uma obreira grávida chagada ao termo da gestação não era dispensada de qualquer tarefa, segundo o testemunho de *Baruch*; dava à luz sem largar a tralha e continuava a amassar tijolos, com o recém-nascido na cova do avental. Tal foi a opressão exercida por Babel, em prol do simples e aparente proveito da sua tecnologia. Nemrod, cujo nome quer dizer ‘rebelde’, era o chefe do empreendimento.” (Zunthor, 1998: 86)

⁹²⁴ “A repartição das vidas orgânicas pela superfície do solo deu-se em dois eixos, o primeiro vertical, que prolonga o raio da esfera terrestre, e o segundo horizontal, que é perpendicular ao primeiro. Os vegetais desenvolvem-se mais ou menos no eixo vertical (que também é da queda dos corpos); pelo contrário, o desenvolvimento dos animais dá-se ou tende a dar-se no eixo horizontal. Mas apesar de os seus movimentos não passarem, no conjunto, de escorregamentos paralelos às linhas traçadas pela rotação do globo terrestre, os animais nunca são completamente alheios ao eixo da vida vegetal. Por isso a vida, quando eles vêm ao mundo, e com uma forma relativamente contínua à saída do sono e do amor, fá-los levantar-se acima do chão (ao contrário da noite e da morte, que abandonam os corpos a uma força dirigida de cima para baixo)” (Bataille, 2007: 68).

“(…) a extrema simplicidade do mito de Ícaro permite indicar até que ponto as mais sugestivas paixões humanas são semelhantes às das plantas (...). De facto, o fogo do céu não passa do deslumbramento celeste onde a ereção da carne humana vê o seu termo” (Bataille, 2007: 87).

...ou como nos tijolos “cor de pele”, que Paul Zumthor (1915-1995) identifica numa representação da Torre de Babel, perguntando-se acerca deste fundo, acerca das movediças fundações da Civilização Ocidental:

“O décimo sexto enigma do *tarot* figura uma torre meio destruída por um relâmpago. Os seus tijolos têm a cor de uma pele humana. O rei que encomendou o edifício e o arquiteto que o construiu perecem juntos, esmagados pelos seus destroços. Não residirá aqui o essencial da antiga mensagem?” (Zumthor, 1998: 65).

O combustível que faz as máquinas de combustão interna funcionar, o petróleo, é matéria orgânica fossilizada – tal como o primeiro combustível da Revolução Industrial, o carvão mineral. A civilização que construiu estas fábricas mecanizadas, trabalhando à força da combustão da última degradação da matéria orgânica, fê-lo através de uma aprendizagem que começou por considerar os *sólidos platónicos* como formas mais genéricas, ou seja, mais perfeitas e mais limpas, de cristais polifacetados, que na *Antiguidade* se encontravam nas grutas – naturais primeiro, e resultantes da prospecção depois – e se consideravam, pela sua raridade e regularidade, como pedras preciosas, elementos constituintes de tesouros de valor incalculável, recolhidos por escravos e usados por soberanos.

Se o ouro não tinha a forma destas pedras preciosas, ele as acompanhava ou acolhia através da mesma geometria, que o ourives utilizava, ao acomodá-lo, derretido, nas mesmas formas perfeitas da geometria de Euclides.

Se o dinheiro não começou por ser feito de pedras preciosas mas de ouro e outros metais, é porque a plasticidade destes se adequava melhor à plasticidade necessária às transações comerciais⁹²⁵.

⁹²⁵ É por isso que, o elemento mais desqualificado, a *coisa* “(...) é, essencialmente, impenetrável. (...) [porque] pode ser esticada ou empurrada, mas não pode receber ou armazenar comandos” (Canetti, 1962: 383). Mas o escravo, embora tornado coisa pelo tráfico, ainda “é um animal que é propriedade de alguém” (*Ibidem*), tal como a moeda que ganhou forma e valor, ou o animal de carga que cumpre a sua função de força motriz. A pessoa absolutamente desqualificada só o é na multidão, à qual Canetti denomina por *massa*, e onde: “Idealmente todos são iguais (...); nenhuma distinção conta, nem mesmo a de género. O homem que se aperta contra ele é igual a ele mesmo. Ele sente-o como se sente a si mesmo. De repente é como se tudo acontecesse num único e mesmo corpo” (*Ibidem*: 15).

O mesmo percurso fez a *topologia*, também ela oriunda da geometria de Platão. Se esta última se apresentava *límpida e pura*, ou seja exata, na *retidão superficial* das suas retas⁹²⁶, mas *excluindo o proprietário* – o sujeito dos objetos que se apresentavam como *sólidos platónicos* –, a topologia considera as mais viscosas superfícies como passíveis de mecanização, de retificação pormenorizada, absoluta, e de controlo local, onde o domínio contínuo e inseparável da realidade civilizacional inclui objeto e sujeito na mesma *substância*⁹²⁷.

No *fundo dos fundos* do *olhar* ocidental ainda perdura a *equivalência homotética* em qualquer escala: *em baixo tal como em cima*. Ou, tal como dizia William Blake (1757-1827): “Ver num Grão de Areia um Mundo”⁹²⁸. Esta equivalência homotética suporta uma metafísica romântica, uma poética equivalência entre o superior e o inferior⁹²⁹, mas, também, um efeito temporal que faz equivaler o antes e o depois num presente absoluto e contínuo, desesperadamente inalcançável, mas sempre presente na forma de um *véu* que é o lugar do *desejo* ou da *pulsão*⁹³⁰.

⁹²⁶ “O exato (...) não nos revela senão a superfície do verdadeiro, pois mais não é que a adequação ou conformidade comprovada entre a coisa e a sua representação. A verdade enquanto *adequatio* – a concepção tradicional da verdade, que serve de fundamento ao conceito corrente de técnica – mais não faz do que estabelecer uma *relação fixa* entre os dois terrenos (o existente e a sua representação), sem se propor, propriamente, desvelar a sua essência” (Borges-Duarte, 2014: 168).

⁹²⁷ Eis a aporia do mundo da unicidade absolutamente contínua: “Para se conceber a infinita divisibilidade da matéria (...) tem de se conceber um ente que divide e um instrumento com que se divide” (Pereira, 1998: 29), uma entidade infinita ou uma ferramenta infinitamente precisa. “Aristóteles foi o arquiteto da dicotomia entre o número e a magnitude (...) a qual caracterizou a matemática até ao século dezanove. Ele pensou na melhor forma de evitar os paradoxos de Zenão e os problemas pitagóricos dos incomensuráveis. A par desta separação matemática Aristóteles ofereceu uma análise conceptual da noção de magnitude contínua: as suas partes devem partilhar a margem. E iniciou uma imagem de movimento fluido que permaneceu um marco para todas as magnitudes por milénios. Encontramos esta imagem, não somente em Aristóteles, mas também em Kant no século dezoito, e tão tardiamente como em Borel em 1898, e mesmo na dissertação de Brouwer [1907]. (...) a análise conceptual de Aristóteles e a imagem que a acompanha da viscosidade – não se consegue cortar um médium contínuo sem que alguma parte se agarre à faca – ganhou precisão na noção topológica de ‘inseparabilidade’. É uma propriedade que caracteriza o continuum intuicionista, mas que é perdido na sua versão clássica de continuum” (Posy, 2007: 346, 347).

⁹²⁸ William Blake diz este verso no seu poema intitulado *Augúrios da Inocência* (*Auguries of Innocence*), iniciando-o com uma quadra muito bela e clarificadora do que significa a ideia homotética a que nos temos referido ao longo deste trabalho: “Ver num Grão de Areia um Mundo, / Um Céu numa Flor Silvestre, / Ter na mão o Infinito, / Numa hora a Eternidade” (Blake, 1996: 37).

⁹²⁹ “O poema é o prisma através do qual é possível ‘ver o mundo num grão de areia’ (Blake), quem sabe se fundar uma ‘nova mitologia’ do real, sob a égide da nova física e da filosofia dos afetos e da imaginação, de Spinoza (como no programa romântico de Friedrich Schlegel), perceber no objeto mais familiar um enigma perturbador (Novalis chama a isso ‘romantizar o mundo’), unir o que nunca esteve unido, para descobrir mundos novos: ‘O mundo tem de ser romantizado. Assim se reencontra o sentido das origens. Romantizar não é mais do que uma potenciação qualitativa. Nessa operação, o eu inferior é identificado com um eu que lhe é superior (...)’” (Barrento, 2014: 39, 40).

⁹³⁰ Este topos inalcançável do romantismo é identificado por J. M. Bastos da Silva (1998) na representação do *véu*. Na conclusão da sua tese Bastos da Silva atribui ao véu as mesmas características semióticas que já encontramos, e analisámos com alguma profundidade anteriormente neste trabalho, no *pequeno objeto a* em Jacques Lacan, ou como o constituinte da *pulsão no plano de imanência* (ou virtualidade) em Gilles Deleuze. Atentemos também ao seu apontamento final, concluindo que esta problemática é pertinente mesmo hoje em dia, na contemporaneidade: “A análise do topos do véu permite proceder a um diagnóstico privilegiado das aspirações e dos limites da teoria do simbolismo romântico. (...) Espaço-obstáculo de uma ambição quase sempre iludida e insatisfeita, o *véu* constitui, ele mesmo, a

Descobre-se, desta forma, que, aqui, o tempo é o *fora*, ou seja, ainda é espacialidade. Mas a sua *presença* tem origem numa *ausência*, numa incompletude que advém da natureza limitada da consciência do sujeito: consciência da finitude da própria consciência⁹³¹.

Vemos ainda que, através das simetrias e das invariantes⁹³², a *escala* é uma questão de *poder* (potência ou quantidade), e o *valor* uma questão de *limpeza* (organização ou qualidade)⁹³³. É por isso que a mensagem implícita na afirmação de Marshall McLuhan (1911-1980) de que *o meio é a mensagem*, é a de que o *meio* já implica um *fim* (e para todos os efeitos uma *origem*), e ao que a *mensagem* de McLuhan dá atenção é à importância do meio possibilitar esse fim, quer na execução, quer – questão ainda mais fundamental – na própria cognição desse fim, no próprio colocar a possibilidade desse fim⁹³⁴.

Neste sentido, como indivíduos intencionais que somos, não podemos *fugir à ergonómica, higiénica, e económica* razão da geometria de Euclides depois de

imagem vibrante do mistério, do incompleto, da indeterminação. É, pois, no desenvolvimento concedido ao desenvolvimento do véu que a totalidade sincrética do simbólico se vê redimida para o plano de uma impossibilidade tacitamente aceite – mas incessantemente combatida.

Uma apreciação global do problema, não pode esquivar-se ao paradoxo. Na medida em que, figura do enigma e da ocultação, assinala a intangibilidade efetiva do objeto do desejo – situe-se ele no domínio do conhecimento do mundo, da exaltação do sujeito ou da conquista erótica do outro –, o véu realiza a teoria simbólica romântica em termos rigorosamente contrários aos que se lhe acham postulados: é um símbolo que, nada designando senão o indecifrável da existência, nada revelando senão a pertinácia do mistério, denota implacavelmente a cisão radical que tudo permeia. (...) É, *suspeita-se, uma questão para a qual a nossa modernidade ainda não terá encontrado resposta* (...)” (Bastos da Silva, 1998: 138, 139).

⁹³¹ Para Heidegger o maior fardo do *Dasein* é a “sua finitude enquanto ser-para-a-morte” (Adó, 2008: 64). Esta característica é um forte indício da presença do véu romântico em Heidegger: “Qual véu encobrindo as raízes do ser individual e da sua ligação íntima à ordem cósmica, a consciência, ao nível da psicologia criativa como de uma temporalidade definida num plano mítico trans-subjetivo, emerge na qualidade de obstáculo a neutralizar com vista a emancipar plenamente o espírito dos limites que estarão impostos ao seu desenvolvimento intrínseco e aos modos que assume o seu relacionamento com o real. A uma análise atenta torna-se possível verificar que a oposição entre a consciência e o inconsciente se encontra subordinada a uma estrutura mais vasta que é fornecida por uma transformação profunda, ocorrida em inícios de Oitocentos, da história tradicional da Queda edénica” (Bastos da Silva, 1998: 61).

⁹³² Foi através de um processo cada vez mais generalizador da geometria que os matemáticos do século XIX conceberam a *teoria dos grupos* como uma *teoria das simetrias*, definindo “uma simetria como uma propriedade que é invariante sob um grupo de transformações. As simetrias clássicas, que são simetrias visuais, envolvem transformações do espaço, tais como rotações, translações e reflexões. Por exemplo, um cubo é invariante sob rotações de múltiplos de 90 graus sobre eixos que passam e são perpendiculares às suas faces. (...) [a teoria dos grupos desenvolveu-se] de modo a descrever estas simetrias, por exemplo em cristalografia (...). Assim que sabemos (...) o grupo de simetria de uma substância como o sal, podemos prever todas as possíveis formas do cristal de sal, mesmo as formas que ocorrem ‘naturalmente’ e não são poliedros regulares” (Steiner, 2007: 636, 637).

⁹³³ Como já o referimos anteriormente, o conceito de “dignidade” implica uma graduação, uma escala, que lhe destitui qualquer tipo de significado efetivo que não o que o atribuidor entender mais conveniente. Agamben chama a atenção para o facto de que, para Pico della Mirandola, no seu “Manifesto do Humanismo”, ou “*de hominis dignitate*” (Agamben, 2013: 47), “(...) o termo *dignitas* (...) significa apenas ‘escala’ (...)” (*Ibidem*). “A descoberta humanística do homem é a descoberta da sua falta a si mesmo, da sua irremediável ausência de *dignitas*” (*Ibidem*: 48). De forma inversa se descobre, na presença latente do desejo na conceptualização da ética de Kant, *um limite inalcançável do espaço ético*. Essa natureza inalcançável da pureza ética da perfeição indicia a natureza vazia do objeto do desejo em si mesmo, e uma delimitação assente numa transcendência ilusória.

⁹³⁴ Ver atrás, no capítulo da *Metodologia*, os subcapítulos “*Facto social vs processo cognitivo*”; “*Cegos no reino de Narciso*”; e “*O meio é a mensagem é a mensagem do meio*”.

processada pela separação cartesiana entre corpo e mente⁹³⁵. Tudo fica arrumado, eliminado, tal como a higiénica libertação da *sujidade* que a antropóloga Mary Douglas (1921-2007) unifica na mesma origem que o *barro* (a palavra inglesa *dirt* significa, simultaneamente, sujidade e lama):

“(...) a *sujidade* é essencialmente desordem. Não existe tal coisa como *sujidade* absoluta: ela existe aos olhos de quem vê. Se nós evitamos a *sujidade*, não é por causa do medo cobarde, e muito menos por medo do terror sagrado. Nem as nossas ideias acerca das doenças influem na variedade de nossos comportamentos de limpeza ou de evitar a *sujidade*. A *sujidade* ofende a ordem. A eliminação não é um movimento negativo, mas um esforço positivo para organizar o ambiente” (Douglas, 1984: 2).

Este *barro sujo*, ou *sujidade homogénea*, é equivalente à ideia que Roland Barthes identificava na *ubiquidade visível* do plástico na sociedade moderna, e que Bragança de Miranda sintetiza como uma *economia da plasticidade absoluta* que une a terra – lama ou barro – e a carne⁹³⁶.

Esta *limpeza*, que Mary Douglas descreve como um “esforço positivo”, é, para Michel Serres, um nascer, uma ontologia, o evento obrigatório do nascimento de qualquer civilização, que, precisamente por isto, implica sempre uma determinada violência:

“Antes do nascimento de qualquer cultura, não se tratava, certamente, de fecundar a terra pela lavoura, uma vez que antes da investigação a sua verdadeira intenção não pode aparecer, mas extirpar, suprimir, banir, destruir, matar totalmente as plantas para tentar fazer lugar limpo, excluir tudo o que aí cresça; não só o que nós denominamos agora ervas daninhas, tudo; inventar uma clareira; limpeza pelo vazio, esta inutilidade que, na língua grega, significa na origem: purificação ou branqueamento no decurso de um sacrifício” (Serres, 1997b: 39).

⁹³⁵ É por isso que Gilles Deleuze recorre a uma disciplina que se dedica a estudar o espaço, mas um espaço sem medidas – a topologia, onde o interior e o exterior são uma e a mesma coisa: “A intencionalidade faz-se ainda num espaço euclidiano que a impede de se compreender a si própria, e deve ser superada em direção a outro espaço ‘topológico’ que põe em contacto o Fora e o Dentro, o mais afastado e o mais profundo” (Deleuze, 2005: 149).

⁹³⁶ Esta economia define-se pela “(...) tendência crescente para a plasticidade da terra e da carne, intensificando a hibridiz e mistura que caracterizou desde sempre as imagens. (...) A economia geral que nos rege caracteriza-se pela tendência para a plasticidade. Roland Barthes, numa crónica sobre o plástico, essa substância banal do século passado, afirma: ‘o plástico equivale à ideia de transformação infinita. É, como o seu nome vulgar indica, a ubiquidade tornada visível; aliás, é por isso mesmo que se trata de uma substância miraculosa: o milagre é sempre uma conversão brusca da natureza’ (‘Le Plastique’, Mythologies). Estamos confrontados com uma plasticidade absoluta que tudo põe à disposição dos processos de formação e reformação” (Bragança de Miranda, 2008: 15).

Dedicámos anteriormente um longo texto a uma definição paradoxal de *design*⁹³⁷. Apenas tentámos justificar a seguinte afirmação: o *design* é o conjunto dos *desígnios projetados tendo em vista o seu fim inalcançável*⁹³⁸. Um sentido que é tanto tecnológico como ecológico, que aponta para o *design* como atividade, como modo de ver e de fazer que perscruta, quer o último reduto da matéria, a *matéria prima*, quer o destino esquecido de todos os objetos a que se atribui o atributo de lixo: a lama de Mary Douglas (a *matéria desarrumada*), a *poluição*, os detritos, o húmus (que serve a agricultura), etc., fechando-se o ciclo de novo no *petróleo* e nos seus derivados, plásticos e combustíveis, que têm origem na matéria orgânica que já foi vida (ou *carne*) e que agora *alimenta* as máquinas inorgânicas feitas de metal (motores de combustão).

Podemos então dizer que perscrutar o fundo da matéria poderá ser interpretado como vasculhar – *percolar* – pelo lixo da civilização, por *debaixo do tapete*⁹³⁹. Isto não é para nós diferente da tentativa de descobrir qual a opinião do escravo fora do círculo da democracia da Grécia Antiga⁹⁴⁰. Já o referimos na descrição da

⁹³⁷ Ver mais atrás o capítulo “Definição de Design como *desígnio* e do designer como um *percolador*”.

⁹³⁸ Ver o subcapítulo: “O valor é a matéria prima do projeto, mas o não atribuído é a matéria prima do *design*: a incerteza”. James Griffin, no seu importante estudo acerca do atomismo lógico no primeiro Wittgenstein – o do *Tractatus Logico-Philosophicus* –, descreve um mundo que, “(...) quando, finalmente, os arranjos de todos os objetos [desse mundo] tiverem sido especificados, (...) estará completamente determinado. Este é o modo segundo o qual a palavra ‘determinado’ (‘bestimmt’) em ‘o mundo é determinado pelos factos’ deve ser compreendida” (Griffin, 1998: 67). Griffin pergunta: se o “(...) mundo pode ser dividido em factos complexos e factos mais simples [então] (...) até onde pode ir esta divisão?” (*Ibidem*: 68), constatando a presença de uma determinada propriedade que nós temos vindo a identificar como a essência da operação geométrica da homotopia, que impele a análise para uma iteração ilimitada. Neste sentido podemos dizer que Wittgenstein funciona como o *sujeito tático espinosista*, de tal modo que “o conceito *objeto* e o conceito *isto* são um só” (*Ibidem*: 95), e os fundamentos são provisórios, ou seja, são um *estado de coisas* onde “(...) ‘existir’ e ‘acontecer’ são modos diferentes de dizer a mesma coisa” (*Ibidem*: 69). É neste sentido que falamos de *deixar* inalcançável: o sujeito local apenas pode constatar, tal como Wittgenstein, que: “Espaço, tempo e cor são formas de objetos” (Ludwig Wittgenstein *cit. em* Griffin, 1998: 96), e que os objetos em si contêm um destino último desconhecido.

⁹³⁹ Victor Papanek (1923-1998), na sua seminal obra *Design for the Real World*, de 1973, refere a sua primeira experiência profissional como sendo o trabalho da superfície, da cobertura de um rádio: “Um dos meus primeiros trabalhos a seguir a deixar os meus estudos foi desenhar um rádio de mesa. Isto era o *design de uma mortalha*, o *design* da cobertura exterior das suas *entranhas* mecânicas e elétricas. Este foi o meu primeiro, e, espero, último encontro com o *design* de aparência, *styling* ou *design ‘cosmético’*” (Papanek, 1973: 65). No entanto, o próprio discurso ético que acompanha Papanek nunca deixa de ser uma superfície, uma cosmética não visual, um discurso de legitimação. Os problemas realmente morais encontram-se sempre, tal como Pierre Bourdieu (1930-2002) o assinalava – por vezes com um cinismo demasiado desconfortável –, no *não dito*, fora dos discursos de esperança. Neste caso, fora dos discursos de esperança de um *design redentor*, o qual Papanek, tal como, o já por nós citado, Buckminster Fuller, são exemplos paradigmáticos. Salva-guarda-se que, ainda assim, ambos, Papanek e Buckminster Fuller, constituem dois corpus de discurso muito ricos e, dentro da complexidade do que afirmavam e faziam, absolutamente pertinentes para se perceberem a realidade industrializada e globalizada da atualidade. Ambos consideravam que *todos somos designers*, fazendo do *design* uma tarefa universal. O discurso de um *design feito por todos* não é diferente de um *conhecimento feito por todos*, ou de uma *Torre de Babel* feita por todos, é sempre de uma *doxa* que se trata, de um discurso de legitimação.

⁹⁴⁰ “O ser não se dá (...) livremente na sua verdade. É perguntado e responde segundo o código informático do homem, erigido em Amo e Senhor” (Borges-Duarte, 2014: 185). Esta dependência hegeliana da identidade do senhor e do escravo é vividamente traduzida pela descrição da *cibernética*, por Norbert Wiener (1894-1964), na sua obra com o expressivo título *Cibernética e Sociedade, O uso humano de seres humanos*: “Quando dou uma ordem a uma máquina, a situação não difere essencialmente da que surge quando dou uma ordem a uma pessoa. Por outras palavras, tanto quanto alcança a minha consciência, estou ciente da ordem emitida e do sinal de aquiescência recebido de volta. Para mim, pessoalmente, o facto de o sinal, em seus estágios intermediários, ter passado por uma máquina em vez de por uma pessoa, é irrelevante, e em nenhum caso altera significativamente minha relação com o sinal” (Wiener, 1984: 16). Eis a ilustração plena da expressão heideggeriana: *tudo funciona*.

nossa metodologia, e inspirados em Isabelle Stengers, que tomamos os objetos por sujeitos e vice-versa, de forma a conseguir, ainda assim, mesmo no silêncio do incognoscível, construir uma pergunta diferente da dualidade *sujeito-objeto* ou *senhor-escravo*.

Se no ano de 1869 o químico russo Dmitri Ivanovich Mendeleev (1834-1907) apresentou uma proposta convincente de organização dos elementos da matéria, na primeira forma em que a tabela periódica da química foi concebida⁹⁴¹, fazendo dos 4 elementos aristotélicos 96 elementos químicos⁹⁴², 140 anos depois, o físico Eugene Chudnovsky, em entrevista a Eduard Punset, afirmava:

“Não sei se o futuro da evolução está ou não nos *cyborgs*. É impossível de prever. Uma coisa de que tenho a certeza é não estarmos bem construídos, isto é, fisicamente, para enfrentar os próximos passos da evolução da vida, como viajar até ao espaço e explorar planetas. Precisamos de um meio envolvente, de temperatura, de pressão e de determinadas substâncias químicas para sobreviver. A nossa pele é incrivelmente vulnerável. Também estamos muito expostos à poluição, porque os nossos corpos estão feitos maioritariamente, com elementos da primeira metade da tabela periódica. Mais ainda, estamos a contaminar o ambiente com a tecnologia, porque os bens tecnológicos são fabricados, sobretudo, com elementos da segunda parte do sistema periódico, que são mais pesados” (Punset, 2009: 50, 51).

O que é aqui a *boa construção*? Que *matéria prima* fará prevalecer o ser humano? O que estará no *fundo dos fundos* da simetria desta *transferência de*

⁹⁴¹ O “(...) químico russo Dmitri Ivanovich Mendeleev (1834 – 1907) em 1869. (...) Ao ordenar a tabela de modo a que elementos semelhantes estivessem nas colunas adequadas, (...) foi obrigado a deixar algumas posições por preencher. Ele teve a intuição de que elas correspondiam a elementos ainda por descobrir e, escolhendo três dessas posições, anunciou em 1871 as propriedades dos elementos por descobrir, que descreveu em pormenor. Por volta de 1885, os três elementos foram descobertos e as previsões de Mendeleev revelaram-se corretas em cada um dos casos. Esse acontecimento constituiu uma prova muito forte de que a tabela periódica era um fenómeno legítimo, embora ninguém fosse capaz de explicar o *porquê* da sua razão de ser” (Asimov, 2004: 33).

⁹⁴² Gaston Bachelard descreve de forma expressiva o poder e influência do plano virtual (não o denominando, obviamente por estes termos) que a substância constitui: “(...) eis que, à medida que cresce, o pluralismo se esclarece! A filosofia química que era complicada e fragmentada com quatro elementos torna-se simples e unitária com noventa e dois elementos! (...) estudado o princípio das investigações que nasceram da organização das substâncias elementares de Mendeleiev, verifica-se que a pouco e pouco a lei antecede o facto, que a ordem das substâncias se impõe como uma racionalidade. Que melhor prova se pode dar do carácter acional de uma ciência das substâncias que consegue prever, antes da descoberta efetiva, as propriedades de uma substância ainda desconhecida? O poder organizante do quadro de Mendeleiev é tal que o químico concebe a substância no seu aspeto formal antes de a captar nos seus aspetos materiais” (Bachelard, 2009: 53).

*valor*⁹⁴³, da carne para o metal, do orgânico para o inorgânico? De que material é feita esta nova Torre de Babel que nos leva para lá das nuvens?

Será que Antoine Lavoisier (1743-1794) conseguia imiscuir a carne no metal, ao a considerar sobre o mesmo plano que o oxigênio – causador das combustões – quando afirmava metodicamente o *princípio da conservação da matéria*?⁹⁴⁴

Poderemos *unir* realmente, num mesmo *caldo primordial*, todas as espécies que a vida no planeta Terra contém, através do ponto de vista da genética, através da combinação de aminoácidos, nos cromossomas dos núcleos das células?⁹⁴⁵

É a representação do *fundo raso da absoluta imperfeição* que se tenta aperfeiçoar, sabendo que a ausência de atributo deste fundo é ainda mais silenciosa que o silêncio, mais transparente que a transparência, mais inodora que água destilada, mais transcendente que a razão (kantiana) do *espaço* e do *tempo*. Como o poderia dizer Heidegger, esta matéria é a “clara noite do nada” (Martin Heidegger *cit. em* Agambem: 98).

Ainda assim podemos dizer que a diferenciação identificadora deste fundo encontra-se entre ter *poder*, por um lado, e ter *consciência*, por outro. Se o escravo na Grécia Antiga era uma presença ausente na democracia entre pares, ele, ainda assim, sabia muito bem, e penosamente, da sua condição. No

⁹⁴³ N. P. Pereira refere-se, na senda de um *pensamento sem corpo*, à linguagem humana como *matéria prima suficiente* nesta transferência de valor, onde o pensamento (o que se considera a *mais valia*) se transfere. Ou seja: “(...) este software, a linguagem humana, está dependente do estado do hardware. Este, por sua vez, será consumido pela explosão solar que arrastará na sua combustão o pensamento filosófico da mesma forma que arrastará qualquer outro. O problema das tecnociências enuncia-se então: garantir a este software um hardware que seja independente das condições de vida terrestre. Seja: tornar possível um pensamento sem corpo, que persiste após a morte do corpo humano” (Pereira, 1998: 47).

⁹⁴⁴ “No capítulo sobre a fermentação alcoólica [do *Tratado Elementar de Química*] (...) Lavoisier enuncia aquilo que viria a ser designado por ‘princípio da conservação da matéria’. Este ‘princípio’ já era conhecido e utilizado anteriormente por outros químicos, mas Lavoisier parece ter o mérito de o ter explicitado de uma maneira precisa, tirando do mesmo consequências para a programação metódica das suas experiências” (Fontes da Costa, 2011: 43). É pertinente referir também aqui que, o primeiro tradutor da *Ética* de Espinosa para português, Joaquim de Carvalho (1892-1958), descreve uma leitura da matéria, muito próxima à de Lavoisier, já presente em Espinosa: “Nesta metafísica do concreto, os seres gozam da existência, mas não são a existência, porque cada um, singularmente, seja pensamento, seja objeto, dura tanto quanto pode preservar no seu ser e enquanto as condições que lhe proporcionaram a existência não cedem a outras condições. Se cada pensamento nasce de outro pensamento, se cada corpo nasce de outro corpo e se dissolve noutro corpo, e assim indefinida e infinitamente, cada ser ou acontecimento do Universo exprime a dupla necessidade de resultar das circunstâncias que lhe dão existência e de durar o tempo consentâneo com a sua própria natureza” (Carvalho, 1992: 88).

⁹⁴⁵ “Hoje sabemos que cada núcleo das células de uma espécie encerra um número fixo de elementos, que são os cromossomas, portadores de fatores determinantes da hereditariedade. O genoma designa o número de cromossomas específico a cada espécie; o da espécie humana tem 23 pares de cromossomas. Com as noções de hereditariedade e de transmissão cromossomática, a classificação natural transforma-se e torna-se a expressão de uma filogénese geral. De facto, além da filogénese reconstituir o desenvolvimento das espécies no decorrer da evolução, a noção de genoma e de reservatório cromossomático permite delimitar melhor o que opõe e aproxima as espécies. Por exemplo: a espantosa proximidade cromossomática que existe entre nós e o chimpanzé: a comparação das sequências de aminoácidos de doze proteínas codificadas pelos genes do homem e do chimpanzé mostrou que entre os 2633 aminoácidos estudados somente 19 eram diferentes!” (Vignaux, 2000: 66, 67).

entanto, Heidegger, quando se perguntava acerca do *sentido do ser do ente*, *sentindo* a inacessibilidade ubíqua desta entidade, projetando nos animais uma pobreza que não identificava em si⁹⁴⁶, colocava-se, paradoxalmente, na mesma condição que a abelha de Jacob von Uexküll (1864-1944), de ventre aberto pelo bisturi da ciência nunca saberá quando parar a sucção do mel: o ventre nunca se encherá, a sua função nunca será satisfeita, até à exaustão⁹⁴⁷. Exaurido, Heidegger procura para lá da vontade, mas este *para lá* é, também ele, uma vontade humana. Eis o *fundo* da questão quando Heidegger afirma que *tudo funciona*⁹⁴⁸.

Se os românticos do século XIX *olhavam* melancolicamente para o abismo, Heidegger tentou *ir* ao fundo, onde já não há fundura. Continuando o caminho do romantismo, deixou-se levar pelo rio das emoções até à sua margem mais distante. Encontrou no final do deserto da melancolia um deserto ainda maior: o *tédio profundo* como o absoluto nivelador de tudo⁹⁴⁹.

Talvez Marcel Duchamp (1887-1968) – o importante e influente artista do movimento dadaísta – tenha iniciado o seu percurso criativo com um clima emocional semelhante. Ainda que assevere que Duchamp a censuraria por o

⁹⁴⁶ “O ente, para o animal, é aberto mas não acessível; é aberto, assim numa inacessibilidade e numa opacidade – isto é, seja como for, numa não-relação. Esta *abertura sem desvelamento* define a pobreza de mundo do animal em comparação com a formação de mundo que caracteriza o humano. O animal não é simplesmente desprovido de mundo, uma vez que, enquanto está aberto no aturdimento, tem – ao contrário da pedra, desprovida de mundo – de lhe carecer, de lhe faltar (*entbehren*), podendo então ser definido no seu ser por uma pobreza e por uma falta (...)” (Agamben, 2013: 78).

⁹⁴⁷ “(...) Heidegger refere a experiência (já descrita por Uexküll em que uma abelha é posta num laboratório diante de um copinho de mel. Se, depois da abelha ter começado a sugar, se secciona o seu abdómen, ela continua tranquilamente a sugar enquanto se vê o mel escorrer para fora do abdómen aberto” (Agamben, 2013: 74).

⁹⁴⁸ Já citámos Irene Borges-Duarte, que, em *Arte e Técnica em Heidegger*, refere que esta relação entre a natureza, o homem e as suas construções e produções, é “meramente técnica”, onde o ser humano fica “encerrado dentro do círculo ou engrenagem determinantes de uma modalidade de compreensão do mundo” (Borges-Duarte, 2014: 16, 17). O *telos* humano não é aberto a qualquer caminho, é, pelo contrário, absoluto na sua errância fechada, e pregnante na sua cognição. Não se trata de um engano porque o problema do sentido como fundamento do fundamento, é anterior à própria predicação. A liberdade neste sentido absoluto é antepredicativa, ou seja, é, paradoxalmente, anterior ao sentido, é *liberdade sem vontade*. É por isso que “(...) Heidegger, em resposta à concepção ‘instrumental’ e ‘antropológica’ da técnica, nega que esta seja um instrumento ou que tenha a ver com instrumentos, afirmando, contudo, que ‘é algo que o homem *por si mesmo* não domina’ e que tem que ver com o facto de que ‘tudo funciona’. Indica-se, desse modo, que embora a manipulação técnica se faça mediante instrumentos, a *essência* da técnica não é ela mesma ‘técnica’, mas algo completamente distinto. Num primeiro momento, diz que se manifesta como ‘um poder’; depois, que esse poder está em vigor como uma ‘com-posição’. Tal poder com-positivo tem a ‘capacidade de determinar a história’, pelo que não é, assim, meramente humano, não só porque se escapa das mãos ao homem, mas sobretudo porque esse poder é mais potente que o próprio homem e porque é capaz de se lhe impor, decidindo o destino do mundo à escala planetária. Por essa razão, é inquietante e sinistra” (*Ibidem*: 200, 201).

⁹⁴⁹ Martin Heidegger, em *Que é a metafísica?* de 1929, denomina o tédio por “uma névoa silenciosa” (Heidegger *cit. em* Adó, 2008: 65), que “nivela todas as coisas, os homens e a gente mesmo com elas, numa estranha indiferença” (*Ibidem*). Acrescenta Giorgio Agamben que “(...) no tédio encontramos abandonados no vazio. (...) as coisas (...) estão lá, mas ‘nada têm para nos oferecer’, deixam-nos completamente indiferentes, de tal modo, aliás, que não podemos libertar-nos delas (...)” (Agamben, 2013: 91). A indiferença do “(...) ente que nos circunda não oferece mais nenhuma possibilidade de fazer ou deixar de fazer” (Martin Heidegger *cit. em* Agamben: 91). Esta indiferença é oriunda, ou proporcionada pelo tédio profundo, constituindo a ausência de sentido “que envolve o ente na sua totalidade” (*Ibidem*).

dizer publicamente, Beatrice Wood (1893-1998)⁹⁵⁰ descreve uma imagem romantizada do *martírio do tédio*, de forma que podemos pressupor que, esta *origem entediada* da força criativa do artista, repercute, em certa medida, o *tédio profundo* heideggeriano:

“Existe um maravilhoso ditado indiano que diz que os olhos não conseguem ver até que sejam incapazes de produzir lágrimas. O ditado de Marcel, dizendo ‘nada tem importância’, de alguma forma reflete a mesma ideia. É como se ele tivesse passado por todas as provações da carne e as tivesse deixado para trás (...)” (Beatrice Wood *cit. em* Olsson, 2007: 376).

Sendo o *tédio* um *problema temporal*⁹⁵¹, ele é, por isso, um *problema kantiano*: a sua resolução aparentemente irremediável existe no tempo do sujeito⁹⁵². Terá o *tédio* surgido como um *sintoma*, uma reação ao *iterar constante do mecanismo do relógio*, nascido da Revolução Industrial?⁹⁵³ Terá este sentimento sido criado no seu próprio *Umwelt* claustrofóbico, como se a condição humana se situasse numa dimensão de realidade absolutamente ubíqua, solipsista, embora comunitária, *contínua*, e *totalizante*, embora ilimitada, não única, ainda assim, incondicional⁹⁵⁴, do sujeito da *modernidade*?

⁹⁵⁰ Beatrice Wood foi uma artista americana, atriz, ceramista, desenhadora e, para o final da sua vida escritora de uma biografia onde se refere à sua relação pessoal com diferentes individualidades da cultura, entre elas estava Marcel Duchamp.

⁹⁵¹ O termo *tédio* é dito por Heidegger pela palavra alemã *Langweile*, esta“(...) palavra é composta pelo substantivo *Weile*, que diz originariamente o tempo necessário para uma pausa revitalizadora da ação e é assim normalmente traduzido por ‘um curto espaço de tempo’, ou um ‘instante’, e pelo adjetivo *lang*, que significa literalmente longo. Com isso, o termo alemão *Langweile* diz basicamente ‘tempo longo’” (Adó, 2008: 59). “(...) o *tédio* não poderá ser objeto de determinação, mas pode-se afirmar que o *tédio*, assim como é visto por Heidegger, tem uma íntima relação com o tempo” (*Ibidem*: 60).

⁹⁵² “O tempo é a forma com que o ‘Eu’ afeta o Eu, quer dizer, a maneira como o espírito se afeta a si mesmo. É neste sentido que o tempo como forma imutável – que não pode já ser definido pela simples sucessão – surge como a forma de interioridade (sentido íntimo); e o espaço – que não pode ser definido pela coexistência – surge por seu lado como forma de exterioridade. ‘Forma de interioridade’ não significa somente que o tempo nos é interior, mas que a nossa interioridade não cessa de nos cindir, de nos dobrar. Um desdobramento que não chega ao fim, pois o tempo não tem fim. Uma vertigem, uma oscilação, constituem o tempo” (Deleuze, 1996: 62).

⁹⁵³ Ernst Gellner (1925-1995) define o pensamento kantiano como sendo de um racionalismo puro, afinal, tal como o de Descartes, não demasiado afastado do pensamento de um relojoeiro: “A mente, tal como se apresentava na grande *Crítica* [*Crítica da Razão Pura*], é descrita quase em termos de roldanas e alavancas, de rodas e batentes, feita, sentimos, de aço inoxidável, sem defeitos, limpa e, acima de tudo, de toda a confiança. Isso acima de tudo: é de toda a confiança, produto da melhor indústria germânica. Tal como a melhor maquinaria alemã não se avaria. Não há nada de contingente, nada de defeituoso solto ou fortuito no funcionamento dessas máquinas. O que fazem, fazem-no inexoravelmente, impecavelmente, *necessariamente*. A ordem no mundo é garantida pelo maquinismo de precisão da nossa mente. As três grandes *Críticas* de Kant são os manuais operacionais que o filósofo deu aos homens enquanto utilizadores deste esplêndido equipamento. Os manuais contêm também conselhos sobre deteção e correção de certas disfunções habituais da maquinaria” (Gellner, 1995: 40).

⁹⁵⁴ “Imaginamos com demasiada frequência – afirma [Jacob von Uexküll] – que as relações que um determinado sujeito animal entretém com as coisas do seu ambiente têm lugar no mesmo espaço e no mesmo tempo que aquelas que nos unem aos objetos do nosso mundo humano. Esta ilusão assenta sobre o credo num mundo único em que se situariam todos os seres vivos. Uexküll mostra que um tal mundo unitário não existe, tal como também não existe um tempo e um espaço igual para todos os viventes. A abelha, a libélula ou a mosca que observamos a voar ao nosso lado num dia de sol não se movem no mesmo mundo em que as observamos nem compartilham connosco – ou entre elas – o mesmo tempo

Se a liberdade é o *fundamento do fundamento* é porque a tentativa para a identificar revela uma camada de significado inicial de onde a significação se vai fornecer de realidade antepredicativa, realidade anterior à significação, anterior, por isso a qualquer sentido atribuível, mas também, e principalmente, anterior ao *desejo* e à *vontade*, anterior à *anterioridade*, ou seja, anterior à *intencionalidade* – de inspiração husserliana – da consciência⁹⁵⁵.

Agamben reconhece tal anterioridade *antepredicativa* na estranha condição de *existência* de uma carraça, como a observou Uexküll, que *hiberna* por períodos que vão até dezoito anos de duração, só acordando quando presente o cheiro do sangue quente da sua futura vítima e hospedeiro⁹⁵⁶.

Mas no *animal humano*⁹⁵⁷ – possuidor de consciência *intencional*, ou seja, possuidor de um *si* iterável como *ideia de si* – só o *tédio* consegue aí permanecer, nessa essência visceral do tempo⁹⁵⁸, nesse *buraco negro* do sentido. É somente neste estado que se revela a *presença* de uma entidade antepredicativa, inominável, invisível porque indizível, não objetivável porque

e o mesmo espaço” (Agamben, 2013: 61). Esta leitura isoladora do mundo espacializado remete para a leitura que Robert Blanché faz de uma hipótese de origem, ou antes, de uma especificidade da *Cultura Ocidental* identificada na *geometria como projeção do real*: “(...) os quadros do espaço e do tempo (...) têm um caráter mais intelectual do que puramente biopsíquico. A nossa razão intervém para os informar que eles resultam de uma educação intelectual e são fruto de uma cultura. O facto de os caracterizarmos por nomes próprios – Euclides, Newton – sugere suficientemente a sua origem histórica e o seu caráter científico. A ‘perspetiva geométrica’ é limitada à nossa civilização ocidental (...)” (Blanché, 1983: 66).

⁹⁵⁵ “Afirmar que a consciência é intencional, é afirmar que as vivências, enquanto atos, têm um sentido, não se encerram sobre si mesmas mas visam essencialmente um objeto. É precisamente este sentido ou caráter intencional que permite ultrapassar a simples determinação espaço-temporal empírica da vivência” (Paisana, 1992: 46). Diz-nos Edmund Husserl que: “O eu não é qualquer coisa de específico que planaria por cima das múltiplas vivências, mas é simplesmente idêntico à unidade própria da sua conexão” (Edmund Husserl *cit. em* Paisana, 1992: 46). O caráter intencional da consciência é aquilo que a especifica, é o “(...) *ideal*, que permite que uma multiplicidade de atos distintos visem um objeto, como sendo identicamente o mesmo” (*Ibidem*: 47). Husserl considera uma apreciação do real muito próxima da topologia de Deleuze, e da hermenêutica de Ricoeur, quando afirma que o sujeito não se pode excluir da representação que produz. Se a hermenêutica visa um sujeito outro a partir de um objeto observado, a topologia deleuziana visa incluir-se com o outro numa determinada representação apenas totalizadora na especificidade de uma determinada questão ou objeto.

⁹⁵⁶ “Mas o que é feito da carraça e do seu mundo neste estado de suspensão que dura dezoito anos? Como é possível que um ser vivo, que consiste inteiramente na sua relação com o ambiente, possa sobreviver na sua absoluta privação? E que sentido pode ter falar de ‘espera’ sem tempo e sem mundo?” (Agamben, 2013: 68)

⁹⁵⁷ Este termo traz a seguinte aporia, apresentada por Giorgio Agamben: “A humanização integral do animal coincide com uma animalização integral do homem” (Agamben, 2013: 108).

⁹⁵⁸ O caráter do tédio [*tédio profundo*] (...), é de que, sem passatempo, o tédio é determinado pelo próprio tédio (...) o tédio é entregue à supremacia de ser ele mesmo sua determinação preponderante (...). Perguntar pela tonalidade afetiva fundamental do tédio profundo, que é a própria temporalidade, é deixar o *Dasein* lançado diante de seu fardo mais próprio, a saber: sua finitude enquanto ser-para-a-morte (...). Deve-se lembrar que, para Heidegger ser é tempo, e o tempo é aquilo que lhe é mais próprio ao *Dasein*. O *Dasein* é constitutivamente temporal e o tédio profundo é a própria temporalidade” (Adó, 2008: 64).

anterior à *separação sujeito-objeto*⁹⁵⁹. É o *Dasein como abertura ao não-aberto*, o *Dasein* como um *estar entediado*⁹⁶⁰.

Observado por Jacques Lacan no bebê com menos de seis meses em frente a um espelho, como já o descrevemos⁹⁶¹, o momento anterior ao sujeito *construído pela sociedade* humana não corresponde, *aparentemente*, ao tédio heideggeriano. O que acontece entre Lacan e o bebê, e o bebê e a sua própria imagem, é uma determinada desorientação, ou antes, pré-orientação. Acontece uma ausência, *aparentemente* indeterminada, em ambos os sentidos: para quem observa e para quem é observado, para o *significante* e o *significado*, para o atribuidor e o atribuído, o sujeito e o objeto. Acontece um certo *fascínio* de um sujeito por um objeto que também é sujeito, por um significado que é significativo. Acontece uma atribuição que é a do próprio atribuidor. Acontece uma *circulação em circuito fechado*, narcísica, do sujeito consigo mesmo. Mas, em simultâneo, uma *circulação extrovertida*, ou seja, de si como *outro*, e de si *para* outro, que se abre, através de processos emotivos, ao mistério que esse *outro*, precisamente, preconiza.

É por isso que Giorgio Agamben especula:

“Talvez a carraça no laboratório de Rostock conserve o mistério do ‘simplesmente vivo’, com o qual nem Uexküll nem Heidegger estavam preparados para se medir” (Agamben, 2013: 99).

A *tática* espinosista, como acreditamos já o ter esclarecido, consegue ser mais *versátil* do que a filosofia existencial de Heidegger porque não instancia o sujeito como generalidade mas como *uma* (e não *a*) instanciação em si mesma. Situa-o no *aqui e agora* (qualquer que ele seja) tático, provisório, sem necessidade – ou esperança – que não a *aparente*. Abdicando do *absoluto*, ele acede, porque as emoções o permitem, à *plenitude* razoável da razão. A aparência não é, aqui, simulacro, *ela* ganha a maior das relevâncias porque *deixa de existir e passa a ser*. Não enganando, *a aparência apenas é* – a (*ver*)*dade*, em certa medida, nada

⁹⁵⁹ “(...) a primeira forma de tédio é apresentada pela ‘formulação’ ‘ser entediado por alguma coisa’. Tal formulação pode ser expressa pelo ‘tempo longo’, ou seja pelo tédio ocasionado por um evento fortuito e externo ao *Dasein*. Perante o fenómeno de ser-entediado por alguma coisa, Heidegger adverte que o caráter entediante corresponde, mais objetivamente, ao objeto que entedia e este está simultaneamente unido ao sujeito entediado” (Adó, 2008: 60).

⁹⁶⁰ “O *Dasein* é simplesmente um animal que aprendeu a entediar-se, que despertou do seu aturdimento e para o seu aturdimento. Este despertar do ser vivo para o seu estar aturdido, este abrir-se, angustiante e decidido, a um não-aberto, é o humano” (Agamben, 2013: 98).

⁹⁶¹ Mais atrás no subcapítulo “O *nó borromeano* no ponto cego do espelho”.

mais é, aqui, do que *visibilidade*. Porventura será esta a razão que fez Gilles Deleuze colocar Nietzsche hierarquicamente acima de Heidegger:

“Heidegger é a possibilidade de Nietzsche, mas não o inverso, e Nietzsche não esperou a sua própria possibilidade. Era necessário encontrar a força, no sentido nietzscheano, o poder no sentido tão particular de ‘vontade de poder’, para se descobrir este fora como limite” (Deleuze, 2005: 153).

Se Heidegger se pergunta pelo significado do ser do ente, este é o significado do *ser do poder*⁹⁶². Ele encontrará sempre – como aliás Espinosa já o tinha reconhecido –, como resultado deste *caminho*, uma *potência* maior do que a sua própria *potência*⁹⁶³. É por isso que Deleuze se pergunta acerca da verdade *para além* do poder, não um *para além* incremental, homotético, mas um *para além* inesperado, surpreendente⁹⁶⁴, um *fora temporal*:

“Se o poder é constitutivo de verdade, como conceber um ‘poder da verdade’ que já não seria verdade do poder, mas uma verdade que derivaria das linhas transversais de resistência e já não das linhas integrais de poder? Como ‘transpor a linha’? (...) alcançar a vida como potência do fora (...)? (...) a morte (...) se multiplica e se diferencia para dar à vida as singularidades, logo as verdades que esta julga resultarem da sua resistência” (Deleuze, 2005: 128).

⁹⁶² Quando Heidegger se refere a um limite da cognição humana, tal como o *Umwelt* dos animais, inspirando-se neste conceito a partir da *bio-semiótica* de Jakob von Uexküll (1864-1944), ele sustenta o seu argumento numa hierarquia que *itera a partir de baixo*, num sentido crescente, a mesma ideia, como se esta fosse sempre geometricamente equivalente, em qualquer escala. Ou seja, Heidegger sustenta o limite da cognição humana a partir das observações da “pobreza do mundo do animal” (Agamben, 2013: 72), que Uexküll tinha interpretado como o fechamento dos diferentes mundos, onde cada animal não se apercebe da realidade de outra espécie, onde as diferentes dimensões que o *observador Uexküll* vê – o *Umwelt* de Uexküll pode ser considerado um signo equivalente ao de uma dimensão geométrica –, estivessem absolutamente separadas umas das outras, mas acessíveis ao próprio *Uexküll*. Nesta hierarquia – fazendo o conseqüente igual ao antecedente – o ser humano também não teria acesso ao ente que tem consciência da realidade humana, ou seja, da *dimensão* humana. A questão fundamental de Heidegger, “Qual o sentido do ser do ente?” poderá ser, então, uma pergunta que tem como pressuposto essencial a inevitabilidade de um jogo de poder, de um jogo hierárquico: existirá uma entidade cognitivamente mais abrangente, mais consciente que o ser humano, tal como o ser humano também o é em relação à abelha ou à aranha? Este *conhecimento*, segundo Nietzsche o definia, e tal como já o citámos anteriormente, é uma consciência subordinada, é uma subordinação do todo “(...) a um todo superior, ela é primeiramente a consciência desse todo superior, da realidade exterior a mim; a consciência nasce pela relação ao ser do qual nós poderíamos ser função, ela é o meio de nos incorporarmos nele” (Friedrich Nietzsche *cit. em* Deleuze, S/D: 31).

⁹⁶³ Diz-nos Espinosa na demonstração da *Proposição VI*, da *Parte IV (Da Servidão Humana ou das Forças das Afeções)*, da sua *Ética* que: “A força e o crescimento de qualquer paixão e a sua perseverança na existência define-se pela potência da causa externa, em composição com a nossa (...); e por conseguinte (...) pode superar a potência do homem (...)” (Espinosa, 1992: 365).

⁹⁶⁴ Colocámos, no capítulo “A totalidade da matéria”, em epígrafe ao subcapítulo intitulado “A *do*bra do tempo”, a seguinte frase de Borges-Duarte: “(...) a verdade que assim aparece, apenas através da surpresa transparece” (Borges-Duarte, 2014: 212). Eis aqui o profundo significado desta frase, descodificando-se a verdade como sendo a temporalidade do *fora*, ou o tempo como uma *espacialidade da verdade*, numa consideração local, o tempo, tal como a verdade estão presentes pela sua ausência.

O que Deleuze nos quer ilustrar aqui é a força da verdade no *aqui e agora*, ou seja, que a resistência “transversal” é a resistência do nómada à realidade construída. O sentido único da construção do real – qual *Torre de Babel* – possui sempre, pela sua unicidade, um trágico sentido vertical: ao se erguer para o céu, faz equivaler a sua ascensão à sua derrocada no abismo. Já o referimos anteriormente, foi o pensamento nómada que transformou a tragédia num drama, o seu ponto de vista horizontal é o da temporalidade: nenhum destino se sabe adiantadamente e o horizonte é uma promessa eternamente presente, eternamente possível, à vista, à mão, *aqui e além*.

A consolação espinosista virá *a seguir* – quase como uma desolação: mesmo esta potência maior do que a nossa, se descobrirá *menor* do que outra, e assim sucessivamente⁹⁶⁵.

Se Espinosa se orienta somente pela razão que o satisfaz, é porque o *corpo* está sempre presente⁹⁶⁶. Poderíamos mesmo dizer que, neste corpo espinosista, uma das suas maiores expressões, a principal origem da sua *força semântica*, é a sua própria finitude.

A finitude do corpo como sujeito tem paralelo com a ideia psicanalítica de *pulsão de morte*, pela necessidade psicológica de uma passagem radical, de uma transformação absoluta, de uma morte simbólica⁹⁶⁷. A questão *escalar* torna-se

⁹⁶⁵ Diz-nos Espinosa na demonstração da *Proposição II*, da *Parte IV da Ética* que:“(…) sendo dado um homem, é dada uma outra coisa mais poderosa; suponhamos A, e dado A, é dado ainda alguma outra coisa mais poderosa que A, suponhamos B, e assim até ao infinito. Por conseguinte a potência de um homem é limitada pela potência de uma outra coisa e é superada infinitamente pela potência das causas externas” (Espinosa, 1992: 363).

⁹⁶⁶ Esta *presença do corpo* na *Ética* de Espinosa já foi por nós analisada no subcapítulo “O *nó borromeano* no ponto cego do espelho”. Acrescenta-se aqui que, ao descrever a ubiquidade da ideia de *vontade* em Schopenhauer, Ernst Gellner (1925-1995) descobre somente no corpo – e de uma forma quase somente hedonista – o único fundamento que possibilita o estancamento da ausência de sentido de um fluxo absolutamente ubíquo do desejo. Assim, a *vontade* é para Schopenhauer “(...) uma força de certo modo personificada, (...) tratada como singular, brutal, sempre insatisfeita, implacável e irresistível, por toda a parte manifesta, mas muito especialmente visível na volúpia e na agressão animais. Conhece apenas a volúpia insatisfeita e atormentada e o vazio e lassidão que se seguem à gratificação: no meio, nunca há satisfação positiva. Schopenhauer é o filósofo da sexualidade mal satisfeita: não se pode ter prazer neste mundo. Há apenas o território matemático, a perder de vista entre a ânsia insatisfeita, faminta, irrealizada, atormentada, e a exaustão gasta, deprimida, saciada. Parece ignorar do mesmo passo os prazeres temporariamente fruídos, como estar dentro de um banho quente” (Gellner, 1995: 100). Gellner conclui, deste modo, que: “Schopenhauer emigra do mundo não tanto em busca de conhecimento, mas a fugir da dor” (*Ibidem*: 99). Eis o corpo como fundamento profundo também aqui em Ernst Gellner, um pensador que juntou estranhamente, mas com uma coerência respeitável, a ideia de Émile Durkheim (1858-1917) da pluralidade de “racionalidades humanas” (*Ibidem*: 43), com a possibilidade proposta por Noam Chomsky de uma *semântica universal*, afirmando a universal necessidade dos nacionalismos e das nacionalidades.

⁹⁶⁷ O professor e psicanalista José Gutiérrez-Terrazas refere que “(...) a meta da *pulsão de morte* é levar a inquietação ou a tarefa da vida para o inorgânico” (Gutiérrez-Terrazas, 2002: 93) No entanto “(...) a tendência à descarga total da quantidade de excitação, ou o chamado ‘princípio de inércia neuronal’ (também definido por Freud como ‘princípio de Nirvana’, como tendência ao desinvestimento absoluto) não rege os destinos da vida psíquica como vida pulsional ou sexual, mas somente os modos de evacuação daquilo que é da autoconservação ou das necessidades que se propõem ao ser vivo com a finalidade de manter-se em vida. Isto é, o modelo de abaixamento da tensão e da homeostase é um modelo exclusivamente instintivo, nada pulsional” (*Ibidem*). É por isso que “(...) se a morte aparece como destrutiva no plano do instinto sexual,

numa questão *ética*, a quantidade imiscui-se na qualidade, e esta é a única forma que qualquer absoluto pode ter⁹⁶⁸.

Deleuze refere três dimensões possíveis do sujeito assim considerado⁹⁶⁹. O *sujeito do saber*, do qual nos referimos acima no exemplo do escravo. O *sujeito do poder*, que, como também referimos acima, é o sujeito da relação homotética, da equivalência absoluta das escalas, mas também da suspeita ameaçadora de uma entidade outra, de uma dimensão de consciência superior. Por fim, o sujeito da *relação absoluta*, que nós identificamos aqui com o *sujeito tático* de Espinosa. Este sujeito da *relação absoluta* é, tal como Deleuze o define:

“(...) um novo eixo, distinto simultaneamente do eixo do saber e do eixo do poder” (Deleuze, 2005: 130).

Este eixo que roda à volta de si mesmo, destituído de uma referência que lhe forneça um sentido absoluto, pode, ainda assim, *construir uma referência* apoiado na única *força* à qual Alfred North Whitehead (1861-1947) conferia um estatuto metafísico igual ao da gravitação na física de Newton: a razão⁹⁷⁰.

Se o *fundo da matéria*, tal como o mais alto dos picos da Torre de Babel, é determinado pela *consciência do sujeito*, que é uma entidade (de)limitada – e é uma construção da razão dialógica (social) –, ele só pode ser considerado através da manifestação local de uma determinada *entidade topológica*, de uma

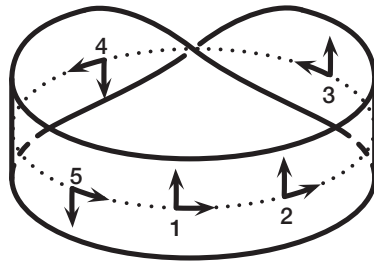
todavia é sinónimo de devir no plano da transformação” (*Ibidem*: 95). Assim, podemos dizer que, a *pulsão de morte* não tem uma origem inata no ser humano, ela constitui-se no universo psicossocial, nas relações com o *outro*. Se “(...) o funcionamento do pulsional no ser humano não se estabelece de maneira inata e mecânica” ele é, no entanto, “(...) o verdadeiro motor do progresso psicológico” (*Ibidem*: 99). Por isso, o modo mais radical da pulsão, “(...) o mais pulsional da pulsão, que é a pulsão de morte, que não tem outro fim senão a descarga imediata e a busca do idêntico sem reconhecimento de qualquer alteridade (...) termina sempre funcionando como modo de autodestruição ou de morte psíquica do eu” (*Ibidem*: 100). A pulsão de morte é, acima de tudo, uma autodestruição simbólica, no que o símbolo tem de mais profundo na natureza humana.

⁹⁶⁸ Henri Bergson (1859-1941) refere esta relação de anterioridade da grandeza em relação à qualidade, como aquilo que denomina por “geometria natural”, ou seja, *original*. A ambiguidade do termo “grandeza” em relação a *quantidade*, pressupõe que esta é uma dimensão primeira, não convencional, ou seja original (natural segundo Bergson): “Assim, anteriormente à geometria científica, há uma geometria natural cuja clareza e evidência ultrapassam as das outras deduções. Estas últimas versam sobre qualidades e não sobre grandezas. Portanto, certamente que se formam com base nas primeiras e devem extrair sua força do facto de que, sob a qualidade, vemos confusamente a grandeza transparecer” (Bergson, 2005: 230). Bergson equiva grandeza e quantidade, o que não é, de todo, uma equivalência evidente. A grandeza é sempre relativa a um determinado ponto de referência que determina a sua escala, ou seja, a sua quantidade.

⁹⁶⁹ “(...) três dimensões: as relações formadas, formalizadas nos estratos (Saber); as relações de forças ao nível do diagrama (Poder); e a relação com a força, essa relação absoluta (...)” (Deleuze, 2005: 130).

⁹⁷⁰ “(...) A razão pode comparar-se à força da gravitação, a mais fraca de todas as forças naturais, mas que acaba por ser a criadora dos sóis e dos sistemas solares – essas grandes sociedades do Universo. A expressão simbólica (...) fornece uma posição firme à razão, mediante o seu delineamento do instinto particular que expressa” (Whitehead, 1987: 61).

determinada lógica do lugar ou, sob os auspícios de Leibniz, por uma *geometria de situação*⁹⁷¹.



← Imagem 22: Representação de uma banda ou tira de Möbius, o exemplo mais simples de uma superfície topológica (variedade) não orientável.

Nestas considerações, o *fundo da matéria* poderá ser lido como a manifestação clarificadora das propriedades daquilo a que os topólogos (matemáticos estudiosos da topologia) denominam por *variedade não orientável*⁹⁷² (imagem 22). Se, acima e abaixo, à frente e a trás, interior e exterior, permutam de significado, isto é, de semântica, porque este fundo manifesta a ausência de qualquer hierarquia localizável, e, se o sujeito é, simultaneamente, atribuidor e atribuído, autorreferencial e antinômico⁹⁷³, então, é somente através da determinação *local*, através de um fragmento do real, de uma parcela *rasgada* do

⁹⁷¹ Em nota ao texto de entrada do capítulo “A Matéria como totalidade” citamos Leibniz, numa carta endereçada a Christian Huygens, no ano de 1679, onde este afirma a necessidade de uma outra análise matemática que represente situações tal como a álgebra expressa magnitudes, um método que poderá tratar mecanismos de grau de complexidade enorme, e onde “poderemos até testar as qualidades dos materiais” (Leibniz *cit. em* Rosenfeld, 1988: 172). Eis a primeira instanciação do que viria a ser a disciplina matemática da topologia.

⁹⁷² “Tracemos uma circunferência ao longo do ‘equador’ da banda de Möbius. Como perto de cada ponto ela se parece com R^2 , podemos escolher dois vetores tangentes a esta superfície que sejam linearmente independentes. A figura acima mostra o que acontece se tentarmos fazer esta escolha em cada ponto do equador, variando os vetores de forma contínua.

Observe-se que, quando voltamos ao início desta circunferência, um vetor continua a apontar para a direita, mas o outro vetor, que começou por apontar para cima, aponta agora para baixo. Se o leitor pensar no que aconteceria se tentasse repetir a mesma experiência com um caminho fechado em S^2 ou no cilindro, facilmente se convence de que, ao voltar ao início, ambos os vetores apontariam na mesma direção que anteriormente. Por este motivo, dizemos que S^2 e o cilindro são orientáveis e que a banda de Möbius não é orientável. Esta noção generaliza-se para qualquer dimensão: uma variedade diz-se orientável se, para qualquer caminho fechado, pode escolher-se de forma contínua uma base de vetores tangentes à variedade em cada ponto do caminho. Note-se que, no caso da variedade S^1 , uma orientação é simplesmente uma escolha de direção para percorrer a circunferência, o que justifica o nome dado a este conceito” (Diogo, 2012: 140, 141).

⁹⁷³ “(...) todas [as] (...) antinomias (...) têm em comum a *auto-referência* ou *reflexividade*, isto é, todas elas partem do seguinte princípio: se considerarmos uma totalidade, por exemplo, a totalidade dos x , essa totalidade está incluída entre os x e é, ela própria, um x . Logo, poderemos evitar as antinomias assumindo como regra que nenhuma totalidade possa ser considerada como elemento dessa mesma totalidade; mas este princípio é puramente negativo e não nos fornece nenhuma indicação sobre a forma como a antinomia pode ser retificada. (...) Por proposta de Ramsey (*Foundations of Mathematics*, 1931), distinguem-se hoje as antinomias lógicas (num sentido restrito), exemplificadas pela antinomia de Russell e que não se referem à verdade ou falsidade das expressões, e as antinomias sintéticas exemplificadas pela antinomia do mentiroso e que nascem da referência semântica, sendo por isso chamadas semânticas ou epistemológicas. Para as antinomias lógicas, Ramsey notou que bastava considerar a teoria simples dos tipos, cuja regra foi formulada por Carnap do seguinte modo: ‘Um predicado pertence sempre a um tipo diferente do dos seus argumentos (isto é, pertence a um nível mais elevado)’ (*The Logical Syntax of Language*, § 60 a). Esta regra basta para evitar que uma classe (que é também um predicado) possa ser predicado de si mesma, e evita assim a antinomia das classes e da própria ordem. Por outro lado, no caso das antinomias sintéticas, a distinção dos níveis da linguagem, estabelecida por Tarski (§20), permite-nos considerar que a mesma proposição possa ser verdadeira a um dado nível e falsa a outro. Assim, a frase ‘eu minto’ pode ser verdadeira ao nível daquilo que Tarski chamava a linguagem objeto, e falsa se for auto-reflexiva, isto é, se for compreendida como incluindo-se a si própria. Esta solução, que faz uso do teorema de Gödel (§794), é defendida por Carnap (*Logical Syntax of Language*, §60) e por Quine (*Mathematical Logic*, 1940, Cap. VII; *From a Logical Point of View*, VII, 3)” (Abbagnano, 1979: 130, 131, vol. 11).

todo inseparável e contínuo, sem mediação, que o sujeito, pertencendo-lhe e, simultaneamente, contendo-o, pode aceder à forma *absoluta* da sua integração com o real, uma forma ilimitada, mas completamente definida no *aqui e agora*.

Então, o *individuo* apenas acede à compreensão, aqui e agora, de uma força maior do que a sua, através da consideração de uma espécie de *curvatura local* – tal como a *Teoria da Relatividade* de Einstein a pressupõe⁹⁷⁴ – produzindo a representação de uma determinada *superfície topológica* infinita, que, ainda assim, é uma superfície fechada e completa.

No entanto, esta completude de uma determinação localizada não determina os efeitos *absolutos* da sua expansão como estrutura determinada e construtora do real pois, embora conhecedores da estrutura da entidade topológica em questão, outros fatores estarão em presença: a determinação local de uma totalidade não acessível localmente, como o é a de uma variedade topológica, apenas consegue relatar *uma das* infinitas possibilidades de *configuração infinita* que a disciplina da topologia consegue conceber. Num espaço, tal como Bernhard Riemann (1826-1866) o idealizou⁹⁷⁵, infinito-dimensional, antevêm-se ilimitados e diferenciados tipos de *Além* (e, conseqüentemente, diferentes e ilimitadas abordagens ao *aqui e agora*).

A utilização de uma dessas entidades como entendimento do que é a realidade, não é nem enganadora, nem destruidora do real porque, pertencendo ao todo que tudo engloba, qualquer representação tem o seu lugar (é real): não ocupa o lugar de outra representação, apenas se justapõe. Não existem *coincidências* nas

⁹⁷⁴ “Trata-se aqui de uma curvatura local, variável em cada ponto-instante, e ligada à quantidade de matéria existente nesse ponto. Para a calcular, Einstein tem à sua disposição o instrumento adequado forjado pelos matemáticos puros, isentos de qualquer preocupação de aplicação física, para a métrica das curvaturas. A lei que, segundo ele, rege os fenómenos atribuídos à gravidade – e que concorda, em primeira aproximação, com a de Newton – distingue-se desta pelo facto de ter a forma de uma lei diferencial, quer dizer que em mecânica todos os acontecimentos, num ponto espaço-temporal, dependem diretamente apenas de acontecimentos infinitamente próximos, sendo banida toda a ação à distância (...). O contínuo assim arqueado segundo um imenso raio é, com efeito, o análogo, a quatro dimensões, de uma superfície esférica medida segundo uma métrica de duas dimensões. (...) o espaço-tempo da relatividade (...) é, como uma superfície esférica bidimensional, uma simplificação de um tipo riemanniano. (...) A redução da gravidade a uma propriedade do espaço-tempo (...) volta (...) a geometrizar o mundo físico. Mas (...) a assimilação do físico ao métrico já não é aí, como nos cartesianos, uma redução unilateral porque a geometrização do físico se faz acompanhar aqui de uma fisicalização da geometria” (Blanché, 1983: 55, 56).

⁹⁷⁵ Já apresentamos uma definição de espaço riemanniano anteriormente no nosso trabalho como uma extensão da geometria diferencial para espaços *n*-dimensionais, aqui adotado pela interpretação feita por Deleuze & Guattari. Este espaço constitui uma leitura sob o ponto de vista local partindo dos pontos de vizinhança imediata, lendo relações, sem a utilização de referenciais métricos. É um espaço, simultaneamente, contínuo e heterogéneo, que, por ser lido de forma local e não *projetiva*, possibilita diferentes tipos de cognição: táctil, polifónica (sonora), poli-sensitivas (olfactivas, gustativas), etc.

representações sincrônicas absolutizadas, apenas *coexistências infra-finas*, à laia de Marcel Duchamp (1887-1968)⁹⁷⁶:

“(...) um conceito que permeia toda a (...) [sua obra], uma pequena etiqueta para o seu desejo de uma vida inteira a tentar ultrapassar a distância entre o Significante e o significado, a coisa e o sentido, o amor e o conhecimento, dentro e fora, em cima e em baixo, aparência e aparição, molde e moldado, excluído e incluído. Para ser preciso, a palavra ‘infra-fino’ [*infra-thin*], era para ele ‘não um nome mas um adjetivo’, apesar do *signal de concordância* poder ser o exemplo perfeito do *infra-fino* tornado nome. Mesmo como adjetivo, o ‘infra-fino’ nunca qualifica uma coisa ou uma experiência, mas antes, a diferença entre duas coisas ou experiências. Esta diferença está na sua maior finura quando essas coisas são a mesma” (Olsson, 2007: 367).

Este é o entendimento que descortinamos Jacques Lacan considerava ao utilizar entidades topológicas para explicar e estudar a sua própria prática psicanalítica: as representações matemáticas são paralelas a outras representações, não obliteram, apenas esclarecem de uma outra forma. O esclarecimento lacaniano é metonímico, ou seja, abstém-se de uma explicação absoluta, apresentando sempre explicações que necessitam de novas explicações: é o “e” em vez do “é”, que Gilles Deleuze refere como forma de resistência empírica à ontologia⁹⁷⁷, é como se fosse acompanhado de uma espécie de reticências “...”, tal como no final de uma frase incompleta ou de alguns poemas, ou de uma incógnita inquisidora, “?”, que uma *carta fechada* representa: *a explicação necessita ser explicada*, a *carta fechada* deixa de o ser ao ser *aberta*.

O geógrafo Gunnar Olsson, como já o referimos anteriormente⁹⁷⁸, define o tempo como *o espaço que não se vê*. A limitação especular serve-lhe, também a ele, de *ponto de Arquimedes*, como constância ou lugar fixo para *alavancar* uma ideia de tempo menos imperativa, mais *livre*, mas também para precaver um espaço enganadoramente transparente, enganadoramente livre, atribuindo-lhe um *fora*, uma determinada *inacessibilidade cognitiva*, que, paradoxalmente, cria um

⁹⁷⁶ Dedicaremos, mais à frente, no subcapítulo “A infra-linha do *Ser*”, uma análise pormenorizada deste conceito de Marcel Duchamp, no contexto do capítulo “A Geometria como expressão”.

⁹⁷⁷ “(...) o empirismo configura, segundo Deleuze, o levantamento do conceito contra a ontologia, do conceito-acontecimento como única forma de destronar a ontologia, a insurreição do E contra o É, das conjunções contra o seu enfeudamento na filosofia tradicional ao verbo ser” (Sousa Dias; 1995: 19).

⁹⁷⁸ No subcapítulo “Matéria intensiva: entre o tudo e o nada (Leibniz)”.

espaço imprescindível à *ergonomia do pensamento*⁹⁷⁹: o espaço da pergunta, o espaço do desconhecido, o espaço da possibilidade não definida, o espaço de um tempo outro, enfim, um espaço de esperança, ou seja, de sentido. Podemos dizer que o tempo assim considerado é esperança. É por isso que o *tédio profundo* de Heidegger é tanto um *tempo longo* como um *espaço vazio*, doloroso e incomportável no espaço da quotidianidade⁹⁸⁰. Nele:

“(...) o tempo virtualmente implode em tédio existencial, tornando-se uma espécie de tempo presente eterno e enfadonho, todo o nosso ambiente perde sua vitalidade, e a diferença entre o próximo e o distante desaparece” (Lars Svendsen *cit. em* Adó, 2008: 68).

Para além da constatação de que a construção da Torre de Babel tem tanto um sentido ascendente como descendente, tanto para o *Céu*, como para o *Inferno*⁹⁸¹, tal como tantas outras elevações⁹⁸², e que alerta para a simetria trágica do seu destino (a sua altura e glória é também a sua queda e desgraça), também o *sentido horizontal* – talvez o maior segredo que a narrativa da construção poderá ainda hoje esconder, e que apenas refere como *ponto de vista*: o ponto de vista dos nómadas –, faz o tempo ser o *espaço* das possibilidades. É o tempo como *presença do fora*: outras torres se podem elevar no mesmo horizonte, ou seja, outras possibilidades, outras escalas, outros eixos⁹⁸³, ou, como finalizámos o capítulo anterior, glosando Heidegger: *outras medidas*. Eis o indivíduo ocidental e europeu, tanto de Hegel quanto de Heidegger, definido, poética e românticamente, numa única frase: o *aberto a qualquer medida*⁹⁸⁴.

⁹⁷⁹ A *ergonomia do pensamento* é um conceito por nós aqui proposto que implica a aplicação da noção de conforto ao pensamento como trabalho, e dos problemas e aporias de tal noção, tais como, por exemplo: o *conforto da verdade*, o *conforto da esperança*, o *conforto da comunidade*, etc.

⁹⁸⁰ “(...) o tédio pode ser definido não só como ‘tempo longo’, como também é associado a um ‘espaço vazio’. E ambos, ‘espaço vazio’ e ‘tempo longo’, são um tormento para a existência desse ser que nós mesmos somos e, por isso, devem se ausentar de nossa quotidianidade” (Adó, 2008: 67).

⁹⁸¹ Mircea Eliade descreve, de forma gradualmente abstrata, este processo de elevação e descida como centro: “O simbolismo arquitetónico do centro pode ser formulado desta forma: a) a Montanha Sagrada – onde se encontram o Céu e a Terra – está no centro do Mundo; b) qualquer templo ou palácio – e, por extensão, qualquer cidade sagrada ou residência real – é uma ‘montanha sagrada’, tornando-se assim num centro; c) sendo um *Axis Mundi*, a cidade ou templo sagrado são considerados como ponto de encontro entre o Céu, a Terra e o Inferno” (Eliade, 1985: 26).

⁹⁸² Nas pirâmides do Antigo Egito, exemplo de elevação vizinha à dos babilónios, existe uma representação de um octaedro regular: a pirâmide propriamente dita, e uma outra metade hipoteticamente presente *debaixo da areia*, na completude do sólido regular.

⁹⁸³ Gille Deleuze e Félix Guattari diriam que a *desterritorialização* será, por outro lado, uma *outra reterritorialização*: “Cabe dizer que, enquanto desterritorializada, a própria terra é o estrito correlato da Desterritorialização. A ponto de se poder nomear a Desterritorialização criadora da terra – uma nova terra, um universo, e já não só uma reterritorialização” (Deleuze & Guattari, 1997: 225).

⁹⁸⁴ “Não é fortuito o encontrar na Grécia e, concretamente, no fenómeno da arte o manancial, ainda impoluto, da cultura ocidental. O último Husserl achara-o na *filosofia* helénica, enquanto esta representava ‘uma postura nova dos indivíduos em relação ao seu mundo ambiental’, da qual surgia essa ‘unidade de uma figura espiritual’, no seu viver, atuar e criar

Gilles Deleuze observa que Michel Foucault chega tardiamente a este segredo da natureza do tempo como *fora*, do tempo como *liberdade* ou *abertura*⁹⁸⁵. Mas esta espacialidade do tempo apenas o descobre imiscuído na definição de *dimensão*, ou seja, ainda assim, ele é espacializado, *dependente da lógica do lugar*, como uma *dobra* – entidade deleuziana de inspiração topológica. De tal forma que, *saber* e *existir* são – quase hegelianamente – uma e a mesma coisa, ou antes, pertencem à mesma realidade, onde o *fundo da matéria* e o *fora* (selvagem) da matéria, são o mesmo, são a mesma *construção*:

“Tudo é saber, e esta é a primeira razão porque não há experiência selvagem” (Deleuze, 2005: 148).

Desta forma, o lugar é sempre o do Homem ou da Humanidade, de tal modo que, se Foucault queria “converter a fenomenologia em epistemologia” (*Ibidem*) era porque, como já nós o observamos em Maria Zambrano, a fenomenologia traz o corpo, e as suas limitações, à presença do discurso: já referimos o *corpo que dorme* (sonhar *dentro de si* mesmo), mas também o *corpo que mede* ou *julga* (medir ou julgar *a partir de si* mesmo), e o *corpo ao espelho que vê outro corpo ao espelho* (reconhecer *através* da imagem de si mesmo).

Esta última é a imagem que inspira Jacques Lacan, como vimos anteriormente, na procura de uma origem (fundamento ou paternidade: *homem*) através de uma representação do futuro (sentido ou filiação: *criança*). Também Jean Piaget o fez pela mesma imagem, ao tentar perscrutar a natureza do infinito questionando *um sujeito de cinco anos*⁹⁸⁶.

Mas também aqui se descobre um *corpo canibalizador* através da unidimensionalidade do todo numa única forma (fluxos de desejo), que somente

que denominamos Europa. Mas Heidegger, mais próximo do pensamento romântico e da grande escola filológica alemã do século XIX, vai mais além, ao encontrar na *linguagem* grega o embrião do pensar, do qual brotará aquela figura espiritual. Ora, é na poesia e na arte que vê expressar-se essa linguagem originária do ser na sua figura grega. É nisso fiel, por um lado, a Nietzsche, que via na racionalidade socrática a morte do pensamento poético, que a tragédia manifestava supremamente, e por outro, a Hegel, para quem a arte grega surgia como a primeira e intuitiva manifestação do espírito absoluto” (Borges-Duarte, 2014: 50).

⁹⁸⁵ “Durante muito tempo Foucault pensou o fora como uma espacialidade última, mais profunda do que o tempo, são as últimas obras que voltam a dar uma possibilidade de pôr o tempo no fora, e de pensar o fora como tempo, sob a condição da dobra” (Deleuze, 2005: 146).

⁹⁸⁶ Tal como referimos no subcapítulo “*Vesica Piscis* ou o *sujeito universal*: a iteração da unidade consigo mesma” Jean Piaget recorre à utilização do termo *sujeito* para se referir a uma criança. A utilização da designação: “sujeito com cinco anos” (Piaget, 1987: 28) coloca, aparentemente, a representação da criança no mesmo plano do sujeito que observa, mas traduz, também, uma relação mais complexa, da qual a psicanálise tenta reconhecer a intenção, e que a psicogénese de Piaget não assume plenamente, criando, por isso, um ponto cego, um não dito.

produz alteridade através de hierarquias (forças) que são sempre *escalas* de uma mesma *forma*⁹⁸⁷.

Eis, pois, o significado profundo daquilo que Mircea Eliade (1907-1986) quis dizer com o centro como “zona do sagrado por excelência, da realidade absoluta” que produz *realidade, durabilidade, e eficácia* na existência⁹⁸⁸. Agora, apontado à própria civilização ocidental, o centro e a criação tornam-se equivalentes⁹⁸⁹.

De facto, o que se torna por este *meio* equivalente são as entidades originais de *espaço* e de *tempo*: o lugar e o acontecimento são um e a mesma coisa, atemporalidade do *tempo mítico*⁹⁹⁰, mas, também, atemporalidade do *tempo histórico*, produzindo o que já Hegel, como o referimos anteriormente, denominava por *fim da história*⁹⁹¹.

Descobre-se uma resposta a esta característica destrutiva da unicidade invertendo as posições na frase, de *escalas diferentes da mesma forma* passamos a *formas diferentes à mesma escala*, ou seja à posição *dialógica*, o ponto de vista da

⁹⁸⁷ “(...) o pensamento humano, até às suas primeiras manifestações, demonstra, em qualquer altura, encontrar-se na obrigação de ajustar contas com problemas de forma (casas, cabanas, templos, decorações, etc.), privilegiando os elementos geométricos. Não é, portanto, de admirar que haja consciência de poder usar esses mesmos elementos em funções hermenêuticas” (Massironi, 1983: 147).

⁹⁸⁸ “O ‘centro’ é pois a zona do sagrado por excelência, da realidade absoluta. Do mesmo modo, todos os outros símbolos da realidade absoluta (Árvores da Vida e da Imortalidade, Fonte da Juventude, etc.) encontram-se num Centro. O caminho que conduz ao centro é um ‘caminho difícil’ (dûrohana), e isso verifica-se a todos os níveis do real: circunvoluções complicadas de um templo (como o de Barabudur); peregrinação aos lugares santos (Meca, Hardwar, Jerusalém, etc.); peregrinações aventurosas das expedições do Velo de Ouro, das Maças de Ouro, da Erva da Vida, etc.; prisões em labirintos; todas as dificuldades dos que procuram o caminho para o ‘si’, para o ‘centro’ do seu ser, etc. (...) O acesso ao ‘centro’ corresponde a uma consagração, a uma iniciação; a uma existência, ontem profana e ilusória, sucede agora uma nova existência, real, duradoura e eficaz” (Eliade, 1985: 33).

⁹⁸⁹ “(...) a própria Criação foi feita a partir de um centro” (Eliade, 1985: 33).

⁹⁹⁰ “Com a repetição do ato cosmogónico, o tempo concreto em que se passa a criação é projetado no tempo mítico, *in illo tempore*, em que decorreu a criação do mundo. Assim ficam asseguradas a realidade e a duração de uma construção, não só pela transformação de um espaço profano num espaço transcendente (‘o Centro’), mas também pela transformação do tempo concreto em tempo mítico” (Eliade, 1985: 35).

⁹⁹¹ O ponto de vista marxista de Henri Lefebvre (1901-1991) depara-se com este problema respondendo com a conhecida fórmula que consiste em *virar Hegel de cabeça para baixo*. No entanto esta solução não tem um fundamento completo, apenas reconsidera o tempo histórico como revolucionário: “De acordo com o hegelianismo, o tempo histórico faz nascer aquele espaço que o estado ocupa e comanda. (...) O tempo é então solidificado e fixo dentro da racionalidade imanente ao espaço. O fim hegeliano da história não implica o desaparecimento do produto da historicidade. Pelo contrário, este produto de um processo de produção que é animado pelo conhecimento (o conceito) e orientado pela consciência (linguagem – logos) – este produto necessário – assegura a sua própria auto-suficiência. (...) O que desaparece é a história, que é transformada de ação em memória, da produção à contemplação. Quanto ao tempo, dominado pela repetição e circularidade, assoberbado pelo estabelecimento de um espaço imóvel, o qual é o *locus* [lugar geométrico] e o ambiente da Razão realizada, perde todo o significado.

No acordar desta *fetichização* do espaço ao serviço do estado, a filosofia e a atividade prática eram coagidas a procurar a restauração do tempo. Por isso Marx restabeleceu rigorosamente o tempo histórico como tempo revolucionário” (Lefebvre, 1991: 21).

A separação do tempo continua a ser uma simples separação entre diacronia e sincronia, ou seja, os diferentes tempos são *particularismos epistémicos*: “Por um lado temos a filosofia do tempo, da duração, ela mesma partida em considerações parciais e em ênfases: tempo histórico, tempo social, tempo mental e assim por diante. Por outro lado temos o pensamento epistemológico, o qual constrói um espaço abstrato e cogita acerca de espaços (lógico-matemáticos) abstratos” (Lefebvre, 1991: 24).

semiótica social, onde a realidade existe na pragmática da opinião em comunidade⁹⁹².

É no *aqui e agora* do sujeito tático que se encontra a origem de toda a alteridade, e, simultaneamente, a possibilidade da diferença, em presença de dois sujeitos, conseguir tornar a *igualdade* uma possibilidade social através da semelhança (individuação⁹⁹³). Estar entre semelhantes é o índice mais preciso, mais fundamental, de *comunidade*: formas semelhantes – corpo humano – mas não iguais (o *infra-fino* de Marcel Duchamp é destinado à identidade e ao corpo do sujeito), convivendo na mesma escala – escala humana (o *Homem é a medida de todas as coisas*).

Eis que o *fundo da matéria* não é, nem um *gluão*, nem um *fotoão*, nem sequer a “partícula de Deus” ou “partícula maldita”, tecnicamente conhecida por *bosão de Higgs*⁹⁹⁴, mas uma determinação provisória do sentido, dependente do que significa *ser humano*.

Neste sentido a geometria de Euclides, com os seus mais de dois mil anos de existência confirmada pelos registos históricos, ainda tem a sua pertinência, ainda representa a base de entendimento do pensamento científico mais básico, e por isso, semióticamente mais fundamental.

⁹⁹² Por exemplo, Jürgen Habermas considera a “perspetivação linguística do mundo” (Habermas, 2009: 32) como a única descritora dos factos da realidade. Para ele, a comunidade linguística é o lugar onde acontece a articulação intersubjetiva de uma pré-compreensão do mundo (*Ibidem*: 37), e onde acontece o “descentramento das perspetivas do mundo da vida” (*Ibidem*: 58) e a “ampliação recíproca do horizonte” (*Ibidem*).

⁹⁹³ “Através da ação comunicativa articulam-se a individuação e a socialização” (Habermas, 2009: 61).

⁹⁹⁴ Foi apresentado um artigo de Sean Carroll no jornal Público, no dia 25/06/2014 explicando em linguagem acessível ao público em geral o que significa o *bosão de Higgs*. Ali o autor refere um livro de divulgação escrito por Leon Lederman “(...) um dos grandes físicos experimentais do mundo, ganhou o Prémio Nobel da Física em 1988, por descobrir que existe mais de um tipo de neutrinos. (...) é mais conhecido por algo menos feliz, a criação da expressão ‘partícula de Deus’ para se referir ao bosão de Higgs. De facto, é o título de um livro cativante sobre física de partículas e a busca do bosão de Higgs que escreveu em conjunto com Dick Teresi. Como explicam logo no primeiro capítulo do livro, os autores escolheram a expressão em parte porque ‘o editor não nos deixou chamar-lhe a Partícula Maldita [*Goddamn Particle*, no original], apesar de poder ser um título mais apropriado, dada a sua natureza vil e os gastos que implica’ (...). O Modelo-Padrão explica tudo o que vivemos no nosso dia-a-dia (exceto a gravidade, que é bastante fácil de juntar). Quarks, neutrinos e fótons; calor, luz e radioatividade; mesas, elevadores e aviões; televisores, computadores e telemóveis; bactérias, elefantes e pessoas; asteroides, planetas e estrelas — todas aplicações do Modelo-Padrão a circunstâncias diferentes. Temos uma teoria completa da realidade imediatamente discernível. E tudo se encaixa lindamente, passando uma desconcertante variedade de testes experimentais, se o bosão de Higgs existir. Sem o Higgs, ou algo ainda mais bizarro no seu lugar, o Modelo-Padrão não passaria os testes. (...) Durante muito tempo não o vimos [bosão de Higgs do Modelo-Padrão] diretamente, mas vimos os seus efeitos. Ou, ainda melhor, vimos as características do mundo que fazem sentido se ele existir, e não fazem sentido se ele não existir. Sem o bosão de Higgs, partículas como o eletrão teriam massa zero e deslocar-se-iam à velocidade da luz; mas, em vez disso, têm massa e deslocam-se mais devagar. Sem o bosão de Higgs, muitas partículas elementares pareceriam idênticas, mas, em vez disso, são manifestamente diferentes, tendo uma variedade de massas e tempos de vida. Com o Higgs, todas essas características da física de partículas fazem sentido” (Carroll, 2014).

Desta geometria de *compasso colapsante* e régua não graduada nasceu a mais antiga e a mais contemporânea elevação humana. Da *Torre de Babel* ao espaço interestelar não se perderam os perigos que esconde um *aparente* entendimento absoluto, nem que um *sentido único* propicia. A verdade não pode ter proprietários, mesmo aquela verdade que tudo relativiza, que tudo desqualifica.

O segredo do *fundo dos fundos* está na ausência entediante proporcionada quando o fundo se torna raso, e no assombro ou encantamento que faz sentir quando se torna abismal a profundidade desse fosso.

Qual o medo maior, o da queda infinitamente profunda – na sombra absoluta –, ou o da transparência absoluta – na luminosidade sem contrastes –, ambas ausentes de *linhas*?

Eis que a *linha* é o elemento semiótico de apaziguamento: separa mas cria um *chão*. É a esta linha que Gilles Deleuze se refere no texto apresentado acima em epígrafe: a linha abstrata da determinação que enfrenta “este sem fundo que é o indeterminado” (Deleuze; 2000: 437).

A linha *fundamenta*, o ponto *inicia*, e a superfície (ou o plano) *propicia* o desenho e o pensamento do geômetra deleuziano. É por isso que somente *sobre* a superfície o *toque* é possível, somente *pela* linha o *movimento* é possível, e só *no* ponto a *identidade* é possível. Se o *ponto* é aquele que “não tem partes” (Trudeau; 1987: 30), e a superfície é a sincronia como entidade do presente e como fronteira entre sistemas (*plano de imanência*⁹⁹⁵), a linha é o *movimento da substância*.

Estamos ainda, aqui, na *realidade substancial* de Aristóteles, onde os quatro tipos de movimento⁹⁹⁶ se desqualificam rapidamente: a *geração ou a corrupção da substância* terá que ser considerada como resultado da percepção incompleta de um todo onde *nada se perde* (tal como já o referimos acima pelo *princípio da conservação da matéria*, de Antoine Lavoisier); as *mudanças qualitativas* são transformações da mesma substância (e por isso são *modos*, momentos da

⁹⁹⁵ “(...) o plano de imanência é o movimento (a face do movimento) que se estabelece entre as partes de cada sistema e de um sistema ao outro atravessa-os todos, mistura-os, e submete-os à condição que os impede de ser absolutamente fechados. Ele também é um corte; mas (...) não é um corte imóvel e instantâneo, é um corte móvel, um corte ou perspectiva temporal” (Deleuze, 2004: 87).

⁹⁹⁶ “Aristóteles tinha considerado a existência de quatro tipos de movimento. O movimento substancial, ou seja, a geração e a corrupção; o movimento qualitativo, ou seja, a mudança ou alteração; o movimento quantitativo, ou seja, o aumento e a diminuição; e o movimento local, ou seja, o movimento propriamente dito, a mudança de posição” (Moreira, 2004: 111, 112).

substância infinita, tal como Espinosa os considerava), as *mudanças quantitativas* são mudanças relativas de escala, através da *operação de homotetia*⁹⁹⁷, sem significado ontológico (desqualificadas como *percepções*, somente ganhando significado se tivermos em conta o corpo humano como *medida de todas as coisas*); e as *mudanças posicionais* são relativas e contingentes, pois não possuem um centro referencial absoluto, são aquilo que denominamos por *ponto de Arquimedes* no *aqui e agora em lugar nenhum*, tal como o anagrama *Erenwon* – título de uma obra do escritor inglês Samuel Butler (1835-1902) citada por Deleuze – o ilustra expressivamente: um *now here*, que é, também um *nowhere* (Sousa Dias; 1995: 21).

Não se trata, em primeiro lugar, de espaço, quando nos referimos ao fundo da matéria, nem mesmo quando, como já verificamos com a *meta-técnica* de Ernesto Mayz Vallenilla, se prova que a linguagem é, na sua generalidade, espacial, temporal e formalmente antropomórfica⁹⁹⁸. Não se trata de espaço porque, em verdade, numa realidade construída *não há espaço* para o acaso, para o desarrumado, para o desqualificado, para o lixo, para o absolutamente desconhecido, para o escravo, para a impunidade legal, para a subversão, para o engano... todos estes elementos se fazem presentes com uma presença que não ocupa *espaço*, estão nos interstícios, nos não espaços, nos *não lugares*, numa virtualidade, numa *dobra*, numa emoção subtil (talvez os sentimentos não se possam incluir aqui, talvez tenham a necessidade de tempo e, por isso, de uma certa espacialidade virtual).

É por isso que, em vez de espaço – de uma *linguagem dos espaços* – se deverá antes falar aqui de simetria – de uma *linguagem das simetrias* (relação entre atribuidor e plano de representação).

A melhor definição para a prática de um *aprendiz de geómetra* será precisamente esta: aprender a linguagem das *simetrias*, isto é, aprender a linguagem do *poder*.

⁹⁹⁷ Já anteriormente definimos esta operação geométrica, mas, por questões de bom entendimento apresenta-se também aqui: a *operação de homotetia* consiste numa transformação geométrica que preserva as relações de proporcionalidade e de paralelismo em figuras geométricas na mudança de escala (Coxeter, 1980: 68).

⁹⁹⁸ Ver atrás o capítulo “O problema epistémico do *estar no meio*”, especificamente o subcapítulo “A linguagem antropomórfica medeia a linguagem *transcendental*”.

A forma antropomórfica da existência recupera tanto a mão que agarra e molda o barro, como a mão que sente a lisura da superfície húmida e maleável que se submete à sua pressão e ao seu movimento, como o destino da matéria que unifica a mão com o barro no húmus que, a partir do chão, alimenta a luxuriante vegetação, como a carne como alimento, como o *tédio profundo* que, paradoxalmente, tem origem numa determinada *esperança*.

Assim, o *fundo da matéria* tem dois sentidos emocionais simétricos, simultaneamente complementares e incompatíveis.

Por um lado, o *tédio*. Depois da ultrapassagem do desespero e da melancolia, este estado emocional é, *talvez*, potenciador de uma forma de aceder ao fulcro do sentido, à entidade antepredicativa, a uma *linguagem primeira*, ao lugar por detrás da vontade que o turva. Paradoxalmente, no entanto, tem origem numa vontade, ou seja, numa *ausência de desejo*.

Por outro lado, a *esperança*, como início de uma aventura, de uma travessia que acontece quando *um* caminho unificador do real cria uma unicidade cega, produzindo uma iteração estéril, uma sempre inacabada *Torre de Babel*.

Este segundo *caminho* – fenomenológico e cognitivo – proporciona, também, uma rotura: torna-se nele presente a possibilidade de um novo plano de unicidade porque esta iteração exasperante, qual *paradoxo de Zenão*, é indício da possibilidade de que o caminho poderá ser outro, de que a possibilidade de um fora ao plano local de realidade, de representação do real, existe, *está presente*, e esta constatação é a origem de um novo iterar, de um outro caminhar.

O *tédio* desce até uma unicidade inescrutável, a *esperança* sobe através de um caos inescrutável, eis que nos encontramos numa verticalidade (numa torre) que acede, nos dois sentidos, a um mesmo lugar⁹⁹⁹. É necessário retomarmos viagem (sentido horizontal), tornarmo-nos de novo nómadas¹⁰⁰⁰.

⁹⁹⁹ A seguinte afirmação de Borges-Duarte: “O círculo fecha-se, abrindo-se a um outro fazer caminho.” (Borges-Duarte, 2014: 225) poderá aqui ser lida como um círculo vertical onde o caminho, a mudança, tem sentido horizontal.

¹⁰⁰⁰ Podemos encontrar já na pedagogia de Platão este sentido nomádico da prospeção: “(...) quer o mito da anamnese, quer a doutrina da unidade da natureza, são explicitamente apresentados por Platão como hipóteses, semelhantes às que

Acreditamos ser este o significado do “transpor uma linha” (Deleuze, 2005: 128) que Gilles Deleuze propõe, em citação mais acima, para enfrentar a verdade do poder, ou seja o fundamento (sem fundo): a morte, produtora das singularidades da vida, tem que ser forçosamente uma morte simbólica; um *rasgar*, como Michel Serres o diria (um momento de *individuação*); um saltar de uma *torre de Babel* para outra *torre* (um momento *tático*); de um cosmos prestes a destruir o indivíduo, para outro, onde o indivíduo se vê a si próprio a ser destruído (um relance de *previsão virtual*); uma crença em outra coluna civilizacional, onde a destruição antecede um novo recomeço (um sentido de *esperança antropológica* ou de uma antropologia virada para si própria através do *outro*); um entendimento de que outras formas de entender o cosmos como ele se apresenta, para além da consciência, podem responder de forma mais cabal à situação (um momento de aprendizagem: *conhecimento inconsciente*¹⁰⁰¹); por fim, as *revoluções simbólicas*, que ferem indelevelmente a razão estabelecida, desbravando a *selva civilizacional* à procura da sua *abertura*¹⁰⁰².

Talvez Henri Poincaré (1854-1912) tivesse razão ao determinar a geometria, bem como a definição do real, dependentes das conveniências. E, neste sentido, poder-se reclamar de que, se uma determinada convenção é necessária, ela pode ser necessária de outra forma¹⁰⁰³.

se servem os geómetras. A hipótese põe-se quando não se conhece ainda a solução de um problema e se antecipa esta solução deduzindo as consequências que podem depois confirmá-la ou refutá-la” (Abbagnano, 1976: 108, 109, vol. 1).

¹⁰⁰¹ “(...) as Ideias problemáticas são ao mesmo tempo os elementos últimos da natureza e o objeto subliminar das pequenas percepções. Deste modo, ‘aprender’ passa sempre pelo inconsciente, passa-se sempre no inconsciente” (Deleuze; 2000: 277).

¹⁰⁰² “(...) as verdadeiras revoluções simbólicas são sem dúvida as que, mais que o conformismo moral, ofendem o conformismo lógico, desencadeando a repressão implacável suscitada por semelhante atentado contra a integridade mental (...). Poderiam multiplicar-se os exemplos de casos semelhantes em que os efeitos das escolas do Estado se impuseram tão por completo na realidade e nos espíritos que as possibilidades inicialmente afastadas (...) parecem totalmente impensáveis” (Bourdieu, 1997: 70, 71).

¹⁰⁰³ Como já o referimos no subcapítulo “Diferentes modos de tempo”, Henri Poincaré (1854-1912) considerava a ciência como um processo de qualificação, e, por isso, um processo não *absolutamente* verdadeiro mas o mais *conveniente* possível. No entanto esta conveniência traz consigo o fundamento de uma profunda pressuposição de Poincaré: de que a origem da verdade se encontrava aí, nessa conveniência. Vejamos o que o próprio Poincaré afirmava: “(...) é verdade que ela é conveniente, é verdade que ela o é não só para mim, mas para todos os homens; e verdade que ela continuará a ser conveniente para os nossos descendentes; é verdade, por fim, que isto não pode ser por acaso. Em suma, a única realidade objetiva consiste nas relações entre as coisas” (Henri Poincaré *cit. em* Galison, 2005: 308). Compreendemos que, este mundo das relações “entre as coisas” que Poincaré apresenta, é, em verdade, o mundo da sociedade industrial e capitalista onde o próprio Poincaré se movia, já que: “Para Poincaré, juntar o abstrato e o concreto neste mundo absoluto significava ser capaz de negociar, no mundo humano, convenções pelas quais havia que lutar arduamente. Fazer a seleção das necessidades e das exigências de magnates dos caminhos-de-ferro e de navegadores, e negociá-las (...). O tempo, para Poincaré, encontrava-se no nosso mundo, na nossa conveniência, a nossa troca de sinais telegráficos óticos e elétricos. O mundo metafísico por detrás das aparências não era nada. Tal como ele escreveu em ‘A medição do Tempo’, ‘Nós (...) escolhemos estas regras [de simultaneidade] não porque sejam verdadeiras mas porque são as mais convenientes’” (Galison, 2005: 308, 309). Nós acrescentamos, a esta noção tão pragmática de *conveniência*, como já o referimos bastas vezes na nossa metodologia, que outras são possíveis. Gilles Deleuze e Michel Foucault considerava estas conveniências como sendo *camadas de significação*, ou seja: se as verdades são

Isto quer dizer que a *forma* (no caso, as diferentes geometrias, e as diferentes realidades espaço-temporais) não influi na decisão do real para Poincaré.

A *forma* de estabelecer o real apenas funciona, aqui, como uma gratuitidade. Tal como, mais tarde, Jean-Paul Sartre (1905-1980) se referia, em *A Náusea* (1939) em relação à gratuitidade da existência¹⁰⁰⁴.

Terão Nietzsche e Hegel razão suficiente, quando influem a realidade como oriunda da *força* e da *vontade*, atribuindo a uma gratuitidade mais eloquente o estatuto de real em detrimento de uma outra menos imediata, menos apelativa à retórica do poder, mas mais próxima à realidade do escravo?

Albert Camus (1913-1960), em *O Mito de Sísifo* (1942), terá esclarecido o que aqui seria o *lugar do meio*, onde, nem uma realidade absurda, nem uma realidade de absoluta claridade, se poderão perentoriamente confirmar¹⁰⁰⁵. Para Camus o *ponto de Arquimedes*, o ponto assente, no qual se faz mover o mundo, é o absurdo. Curiosamente, este *absurdo* tem um duplo sentido: ele é originário do homem – que se recente da ausência de sentido – e, simultaneamente, é originário duma realidade fragmentária, incoerente, injusta, enganadora, etc. Se, no *indivíduo*, o sentido é fundamental – para uma *ergonomia do pensamento*, para que a existência se torne comportável –, na *realidade* em si mesma, a ausência de sentido é tanto um beco sem saída, irremediável, como uma abertura total. Se não existe uma única solução – neste real como *alteridade radical* – é porque o número de soluções é ilimitado, tal como os *números transcendentais* são em maior número que os *números irracionais*, e que estes são em maior número que os *racionais*¹⁰⁰⁶.

convenientes, elas são-no para alguém, e nesta caso funcionam mais como forças contingentes do que como reitores de uma verdade única.

¹⁰⁰⁴ Jean-Paul Sartre (1905-1980) em *A Náusea* (1939) refere-se desta forma à ausência de um sentido para a existência: “O essencial é a contingência. Quero dizer que, por definição, a existência não é a necessidade. Existir é simplesmente estar lá; as entidades existentes aparecem, deixam-se encontrar mas nunca as podemos deduzir. Há pessoas que compreendem isso. Só que tentaram ultrapassar essa contingência inventando um ser necessário e causa de si próprio. Ora nenhum ser necessário pode explicar a existência: a contingência não é um falso simulacro, uma aparência que se possa dissipar. É o absoluto, por consequência, a gratuitidade perfeita. Tudo é gratuito, este jardim, esta cidade e eu próprio. Quando sucede que damos por isso o coração dá uma volta e fica tudo a boiar...” (Jean-Paul Sartre *cit. em* Forest, 1994: 8).

¹⁰⁰⁵ “Eu afirmava que o mundo era absurdo e ia demasiado depressa. Este mundo em si mesmo não é razoável, é tudo quanto se pode dizer, mas o que é absurdo é a confrontação dessa irracionalidade e deste desejo louco de claridade cujo apelo ressoa no mais íntimo do homem. O absurdo depende tanto do homem como do mundo. De momento é a sua única amarra” (Albert Camus *cit. em* Forest, 1994: 8).

¹⁰⁰⁶ “Foi em 1844 que o matemático francês Joseph Liouville (1809 – 1882) provou que os números não algébricos de facto existiam. (...) Um dos exemplos, conhecido como número de Liouville, é $1/10^{11} + 1/10^{21} + 1/10^{31} + 1/10^{41} + \dots$,

Poderíamos, então, considerar o *absurdo* de Camus equivalente ao *ponto no infinito* de Johannes Kepler (1571-1630) e de Gaspard Monge (1746-1818), ou ao *resíduo irracional* de Harald Høffding (1843-1931)¹⁰⁰⁷; ou ao lugar que Gilles Deleuze denominou por *dobra*: o lugar onde o interior e o exterior do sujeito fenomenológico se encontram no *aqui e agora*, o lugar onde as simetrias se tornam evidentes e, simultaneamente, paradoxais; ou, como aquilo a que Bernard Cache denomina por *ponto de inflexão*, um lugar – tal como o pintor Paul Klee (1879-1940) o diria – *entre dimensões*, uma espera, uma virtualidade de um acontecimento, um início identificado pelo final e vice-versa¹⁰⁰⁸.

Não deixa de ser esclarecedor que este *absurdo luminoso* de Camus se identifica, não em contraste, mas em paralelo, com a *sombra no espírito Oriental*, que o escritor Junichiro Tanizaki (1886-1965) identifica como um véu restabelecido do equilíbrio, como o outro lado temperador da luz absolutizada pelo *crescimento babeliano* da cultura Ocidental:

“(...) os Ocidentais, sempre à espreita do progresso, agitam-se incessantemente na procura de uma condição melhor que a atual. Sempre em busca de uma claridade mais viva, afadigaram-se, passando da vela ao candeeiro de petróleo, do petróleo ao bico de gás, do gás à iluminação elétrica, para cercar o menor recanto, o último refúgio da sombra” (Tanizaki, 1999: 49).

cuja expansão decimal é 0,1100010000000000000000100... (os blocos cada vez maiores de zeros são devidos à presença de $n!$. No expoente de cada denominador do número de Liouville, o que faz com que os termos diminuam de um modo extremamente rápido). Outro exemplo é 0,12345678910111213..., onde os dígitos são os números naturais por ordem crescente. Um número real não algébrico é chamado transcendente. (...) Em contraste com os números irracionais, cuja descoberta surgiu de um problema comum na geometria, os primeiros números transcendentais conhecidos foram criados, especificamente, com o propósito de demonstrar que tais números existiam. De certo modo eram números ‘artificiais’ (...). Em 1874 o matemático alemão George Cantor (1845-1918) fez a espantosa descoberta de que existem mais números irracionais do que racionais, e mais números transcendentais do que algébricos. Por outras palavras, longe de serem excentricidades, a maioria dos números reais é irracional e, entre os números irracionais, a maioria é transcendente!” (Maor, 2005: 223-227).

¹⁰⁰⁷ Høffding afirmou ter detetado “(...) um resíduo irracional que, por maiores que fossem os progressos da ciência, permaneceria sempre. (...) Bastaria que uma pequena parte da realidade não fosse possível de uma descrição simultaneamente causal e espaço-temporal para que se pudesse falar da existência de qualidades, ou seja, de algo não quantificável. Poder-se-á eventualmente quantificar a fronteira dessa pequena parte da realidade, mas basta que não se consiga quantificar o seu interior, e aqui já nem sequer digo descrever causal e espaço-temporalmente, para que possamos falar de uma diferença qualitativa” (Moreira, 2004: 112, 113).

¹⁰⁰⁸ “Bernard Cache define inflexão – ou o ponto de inflexão – como uma singularidade intrínseca. (...) não se refere a coordenadas: não é nem baixa nem alta, nem esquerda nem direita, nem regressão nem progressão. Ela corresponde ao que Leibniz chama por ‘signo ambíguo’. Ela não tem peso: mesmo os vetores de concavidade ainda nada têm a ver com um vetor de gravidade pois os eixos da curva que eles determinam oscilam à volta dele. Desta forma, a inflexão é o acontecimento puro da linha ou do ponto, o virtual, idealidade por excelência. Ele terá lugar no seguimento dos eixos de coordenadas, mas por agora ainda não está no mundo: ela é o mundo nela mesma, ou antes o seu início, como Klee costumava dizer, ‘um lugar de cosmogénese’, ‘um ponto não dimensional’ ‘entre dimensões’. Um acontecimento que espera por um acontecimento? É assim que a inflexão já se move pelas transformações virtuais, isto é (para Cache), as três transformações” (Deleuze, 1993: 15, 16).

Eis que a sombra assustadora do abismo romântico é aqui descoberta como o último reduto da sedução da vida no aqui e agora, quotidiana. E que a definição de tempo como cegueira espacial, proposta por Gunnar Olsson, que acima referimos, indicia esta necessidade da sombra, identificada por Tanizaki, também ela com as suas próprias propriedades redentoras.

É por isso que, se Espinosa encontrou, no fundo da matéria racionalizada, como o constatámos anteriormente, uma simetria: a luz de Deus que cega é também aquela que protege a profundidade do Homem, nós encontramos, agora, duas emoções simétricas: o *tédio profundo* e a *esperança*. *A Torre estará sempre inacabada*: por um lado o *tédio profundo* espera a finitude da morte simbólica de uma construção sem mais caminho (tem secretamente a *esperança* de um caminho *outro*), por outro, a *esperança* prolonga a construção fragmentária a realizar-se tragicamente (*pulsão de morte*):

“A ‘morte’ completa e encerra um processo, o ‘ponto’ refunde as linhas discursivas da causalidade num fulcro atemporal de onde irromperão novas possibilidades existenciais. (...) Todo o devir ‘inventa’ o centro de onde partiu, todo o centro contém o devir que o ocultará” (Freitas, 1975: 130, 131).

5. A Geometria como Expressão

“Evidentemente, o fantasma de Euclides recusa-se a morrer. Pois, a este respeito, a linguagem, a cor e o ponto de fuga são iguais: todos eles se encontram para além do sentido do tato. E no entanto permanece igualmente verdade que os limites do corpo são os limites das artes, com a imaginação localizada, não somente na mente por si só, mas também numa cratera de espelhos partidos” (Olsson, 2007: 377).

Considerar a geometria sob o ponto de vista da expressão é, *aparentemente*, a procura paradoxal da presença do subjetivo numa linguagem que se define pela *ausência de expressão*, ou seja, numa linguagem que se quer liberta de subjetividade, que se quer isenta (justa, legalizadora), idealmente inócua (*espaço como liberdade*), sem origem nem destino (eterna ou *sem sentido*), *meramente técnica* (condescendente, utilitária, *escrava*¹⁰⁰⁹), destituída de princípios éticos ou de opções estéticas.

Se a *razão* (sustento da legitimidade de todas as geometrias) tem que passar pelo *tribunal do mundo*, destituída que foi do seu pedestal absoluto, esse tribunal opina sem poder julgar. Tal como Ernst Gellner o descobre, é um julgamento *dentro do mundo*: as autoridades que possuem a legitimidade do acesso à verdade (os elementos da *tradição* ou os mecanismos *dialéticos*) “falam de dentro do mundo” (Gellner, 1995: 199). A *razão* encontra-se, pela sua natureza generalizadora, sujeita à suspeita paradoxal, identificada por Max Weber (1864-1920)¹⁰¹⁰, de poder ser uma especificidade cultural, uma estranha idiosincrasia do Ocidente, ou, como Gellner propõe, um *estilo de vida*¹⁰¹¹.

¹⁰⁰⁹ Ernst Gellner refere a luta entre a *razão* e os *outros poderes*, incluindo-a na mundanidade. Esses outros poderes – a *tradição*, o *sangue*, e a *dialética* –, desconhecendo o seu fundamento, são, tal como a própria *razão*, *escravas* de forças “intramundanas”: “Os inimigos importantes da razão já não proclamam em voz alta ter acesso a uma fonte de revelação fora do mundo. Proclamam que, *dentro* do mundo natural, nascido da razão, há autoridades mais legítimas do que a razão, de forma que a razão não deve, ou não pode ser acolhida. A cognição, a avaliação, a organização social são, devem ser reais escravas de forças intramundanas que a razão serve não meramente como escrava mas também como fachada ou camuflagem. (...) O novo assalto à razão recomenda autoridades mundanas rivais, não transcendentais. Tradição, terra, sangue, Dialética são os novos rivais: falam de dentro do mundo, não de fora dele (...)” (Gellner, 1995: 199).

¹⁰¹⁰ “Weber compreendeu plenamente o caráter único e distinto de uma civilização permeada de racionalidade e a maneira como ela constitui uma rotura com os princípios que normalmente regiam as sociedades agrárias. Viu o seu aparecimento como um mistério que requeria explicação. (...) viu a religião puritana monoteísta e monocrática como o

Mas, se este julgamento não pode distanciar-se de forma a *poder ver o todo*, ele pode operar no *aqui e agora*, identificando e julgando as possibilidades de totalização a partir das *propriedades topológicas locais (geometria de situação¹⁰¹²)* que surgem à cognição do indivíduo *atribuidor* (ou, neste caso, do *juiz* ou *proprietário de um juízo*), *identificadas* pela sua *maior força semântica*, e *julgadas* pela sua versatilidade, consensualidade, ubiquidade, resiliência, enfim, *julgadas* pela sua *plasticidade semântica*.

Se a expressão é tudo o que é oriundo do sujeito individual, *a expressão que não quer ser expressão* é a expressão do *coletivo*, do *comum*, da possibilidade de um *lugar de universalidade*, de ausência de intenção individual, de uma *comunicação imediata*. Eis o problema da *origem da geometria*: a expressão que quer *não ser expressão* é, na cultura Ocidental, desde a Grécia Antiga, a matemática: a disciplina reitora do *real ocidental da modernidade* é, por excelência, uma disciplina de comunidade e, simultaneamente, produtora de autonomia individual. Naquilo que nos interessa aqui, a *representação geométrica da matemática* – quer visualizada, quer algébrica, mas, sobretudo a geometria que apoia e, muitas vezes, fundamenta, os discursos de um *desígnio* – é o *domínio de transmissão das transformações teleológicas*, através da *técnica* e do *projeto*, nas disciplinas contempladas pelo termo *design*.

É por isso que Edmund Husserl (1859-1938) se dedicou à procura desta *origem*, e Jacques Derrida (1930-2004) em *traduzi-la¹⁰¹³*. Procurava Husserl, na *origem da geometria*, a origem de uma *possibilidade de sentido*, a *origem da origem da cultura europeia*. A geometria é constituída por *objetos ideais¹⁰¹⁴*,

progenitor da racionalidade ordeira, simétrica, a única, capaz de tornar possível uma economia e uma ciência modernas” (Gellner, 1995: 155, 156).

¹⁰¹¹ “O que é exatamente o racionalismo como estilo de vida?

Uma pessoa racional é metódica e precisa. É asseada e ordenada, sobretudo no pensamento. Não levanta a voz, o seu tom é regular e sempre o mesmo: pode dizer-se dos seus sentimentos o que se diz da sua voz. Separa todas as questões separáveis e trata uma de cada vez. Deste modo, evita confundir os assuntos e misturar critérios. (...) Aumenta metodicamente o seu capital, quer cognitivo, quer financeiro. Volta a semear os seus lucros em vez de os transformar em prazer, poder ou estatuto. A sua vida é uma fiada se sucessos, não o exercício estático, o gozo e a plenitude que o estatuto confere. (...) A razão basta. O ideal do homem de razão é dispensar incentivos adicionais se as razões forem boas. Na ausência de boas razões, não permite que a mera retórica ou o teatro ritual o constrejam. É frugal e comedido. Detesta juntar-se à multidão e cometer loucuras” (Gellner, 1995: 154).

¹⁰¹² Como já referido em notas anteriores, o termo é originário de Leibniz, que se referiu a uma *geometria de posição (geometriam situs)* (Richeson, 2015: 16), e foi seminal e premonitório para o nascimento da disciplina da topologia matemática.

¹⁰¹³ Derrida, J. (1978) *Edmund Husserl's Origin of Geometry: an introduction*. Lincoln e Londres: University of Nebraska Press.

¹⁰¹⁴ Já definimos *objeto intencional* em nota anterior quando a definição de *consciência intencional* em Husserl, no subcapítulo “Encruzilhada no fundo da matéria: ou o *tédio profundo*, ou uma *esperança cega*”. Reiterando aqui o que lá

*matéria intencional*¹⁰¹⁵, ou *núcleos noemáticos*¹⁰¹⁶, que não se distinguem do seu *sentido*, daquilo que significam *presencialmente* como intuições sensíveis. Podemos dizer que, este tipo de *objetos*, para Husserl, seriam *entradas* para o *passado intencional* que representam. Ele partiu da sua própria interpretação de *imediatez*¹⁰¹⁷ e vislumbrou que os *a priori*, não só não são independentes da experiência, como, pelo contrário, *são* acedidos *através* da própria *experiência*¹⁰¹⁸. A experiência apresenta ao fenomenólogo os *a priori* – as estruturas “enquanto que” husserlianas – que lhe estão, a ele próprio, acessíveis, e que, em simultâneo, lhe criam restrições¹⁰¹⁹.

Se os resultados de Husserl não são *absolutamente científicos*, não deixa de ser o método fenomenológico uma poderosa ferramenta heurística de questionamento cognitivo, alargando o *espaço da experiência*¹⁰²⁰. Uma das razões para que o seu método tenha sido tão importante foi, paradoxalmente, a contradição radical nele encontrada por um de seus discípulos mais célebres. Segundo J. Paisana (1992), a herança metodológicas de Husserl foi um fator primordial para Martin Heidegger (1879-1976) descortinar no *Dasein* o domínio da *antepredicatividade* que a impossibilidade kantiana de *predicar o ser*

foi dito: o *objeto intencional* é um *objeto* “(...) *ideal*, que permite que uma multiplicidade de atos distintos visem um objeto, como sendo identicamente o mesmo” (Edmund Husserl *cit. em* Paisana, 1992: 47).

¹⁰¹⁵ “(...) o que é agora tomado da intuição sensível enquanto ato fundante, como *analogon* do momento de plenitude da intuição simples, não são os meros dados sensoriais mas as suas significações, a *matéria intencional*” (Paisana, 1992: 106).

¹⁰¹⁶ “(...) o objeto intencional, ao contrário do que sucede nas filosofias da representação, nunca está ele mesmo presente de uma vez por todas à consciência; constitui-se apenas como polo unificador de uma multiplicidade de atos que o visam como identicamente o mesmo. (...) [Husserl] chamar-lhe-á (...) *núcleo noemático*” (Paisana, 1992: 49).

¹⁰¹⁷ “(...) toda a consciência é consciência atual de qualquer coisa (cujo objeto é explicitamente visado) e consciência inatual de si própria (cujo objeto é meramente implícito). (...) Para Husserl a *estrutura intencional da consciência não poderia ser dada através de um ponto de vista empírico*, ela apenas é acessível à consciência reflexiva. (...) o próprio fenómeno, não poderia ser dado como um simples objeto da experiência entre outros; ao inverso, para Husserl *toda a experiência é intencional*” (Paisana, 1992: 43, 44). Este momento husserliano sustenta-se naquilo que J. Paisana descreve como uma *estrutura enquanto que*, onde “(...) o objeto como se encerra em si, e pode deste modo ser isolado do mundo (...) é sempre dado como algo articulado, é sempre presente enquanto tal ou tal, isto é, encerra já em si a estrutura ‘enquanto que’.

É apenas deste modo que o objeto é possível de tematização e se torna acessível ao olhar teórico, podendo fundar conhecimentos científicos” (Paisana, 1992: 158).

¹⁰¹⁸ “O *a priori* não se opõe à experiência como a universalidade à singularidade. Não há oposição entre *a priori* e experiência, se tomarmos como ponto de partida absoluto apenas os objetos como são visados e dados. Correlativamente *a priori* não significa independente da experiência; ao inverso, poderemos então falar de um *a priori material*, isto é, *dado*” (Paisana, 1992: 67).

¹⁰¹⁹ “(...) a estrutura ‘enquanto que’, a matéria intencional, desempenha de facto, embora de modo meramente implícito, um duplo papel: por um lado, é ela que orienta e possibilita o acesso ao objeto, como significação, como tal ela deveria ser pré-objetiva; mas, por outro lado, enquanto situada ao nível da intuição, ela pressupõe o objeto já constituído, porque ela não é mais que um ponto de vista parcial sobre o mesmo objeto e surge assim necessariamente pós-objetiva” (Paisana, 1992: 88).

¹⁰²⁰ “O *a priori* não se opõe à experiência como a universalidade à singularidade. Não há oposição entre *a priori* e experiência, se tomarmos como ponto de partida absoluto apenas os objetos como são visados e dados. Correlativamente *a priori* não significa independente da experiência; ao inverso, poderemos então falar de um *a priori material*, isto é, *dado*. (...) a tarefa que se impõe será reformular e alargar a própria noção de experiência, podendo-se então distinguir experiências singulares e experiências universais” (Paisana, 1992: 67).

escondia¹⁰²¹. Assim, ao considerar um domínio *antepredicativo* da significação, ao identificar uma estrutura “enquanto que” anterior à atribuição de existência do objeto¹⁰²², considerando que “a presença é já articulada” (Paisana, 1992: 103) por essa estrutura específica, Husserl providenciou a Heidegger a constatação de que a objetualidade não é a única forma de presença, que a existência *antepredicativa* é uma existência anterior à constituição do objeto¹⁰²³. A *presença em si*, podemos assim dizê-lo, é *anteobjetual*, existindo não um *modo*, aquele em que Husserl e a filosofia operavam, partindo da pré-existência, ou *presença* da relação *sujeito-objeto*, mas vários *modos* possíveis de *ser*¹⁰²⁴.

Glosando David Lachterman (1944-1991) – que foi beber a Heidegger o ponto de vista, apontando as ameaças ilusionistas existentes na *protomodernidade* e na modernidade *nascente*¹⁰²⁵ – podemos, então, dizer que:

“Uma distinção na maneira de conhecer implica uma diferença no modo de ser” (Lachterman, 1989: XI).

Husserl queria evitar o *psicologismo* implicado no conhecimento racional¹⁰²⁶, e, em verdade, acabou, por fim, por o fortalecer com uma nova perspectiva e

¹⁰²¹ “(...) segundo Heidegger, o grande mérito de Husserl terá consistido, através das suas investigações sobre a intuição categorial, em *libertar o ser da cópula do juízo* e considerar o ser como dado. O é (da cópula) estando em excesso relativamente ao diverso sensível é dado, só que dado de outro modo que o sensível” (Paisana, 1992: 117).

¹⁰²² “A fenomenologia de Husserl, do ponto de vista heideggeriano, possui assim um estatuto ambíguo: por um lado, ao considerar a *significação* como antepredicativa, o pensamento husserliano liberta o ser da cópula do juízo e abre o caminho ao estudo da estrutura ‘enquanto que’ hermenêutica, ou seja, o estudo da significabilidade antepredicativa (...)” (Paisana, 1992: 127). [Por outro lado] “A estrutura ‘enquanto que’ ante-predicativa, ao inverso do que Husserl pretendia, é pré-objetiva. A significação, a este nível, não nos reenvia para o ‘interior’ do objeto, não é fundada como um mero ponto de vista parcial sobre o objeto, mas é ela que permite o acesso originário, pré-objetivo, ao ente” (Paisana, 1992: 129).

¹⁰²³ Johannes Hessen (1889-1971), ao refletir acerca da *relação sujeito-objeto*, chega ao *limite analítico* desta questão partindo de uma posição fenomenológica de base husserliana: “As sensações representam, segundo Kant, um puro caos. Não oferecem nenhuma ordem; toda a ordem procede da consciência. Pensar não significa para Kant, outra coisa que ordenar. Mas esta posição é impossível. Se o material das sensações carece de toda a determinação, como utilizamos, ora a categoria da substância, ora a de causalidade, ora outra qualquer, para ordenar o dito material? No que é dado deve existir um fundamento objetivo que condicione o emprego de uma categoria determinada. Portanto, o que é dado não pode carecer de toda a determinação. Mas se apresenta certas determinações, há nele uma indicação acerca das propriedades objetivas dos objetos (...). Trata-se, com efeito, de um problema que se encontra nos limites do poder do conhecimento humano (...). Esta posição, pode, no entanto, justificar-se de forma mais profunda. Como seres de vontade e ação estamos sujeitos à antítese do eu e do não eu, do sujeito e do objeto; por isso, não nos é possível superar teoricamente este dualismo, ou seja, resolver de um modo definitivo o problema do sujeito e do objeto” (Hessen, 1987: 116). É desta constatação que Heidegger partiu de forma a considerar a *abertura ao ser do Dasein*.

¹⁰²⁴ “(...) para Heidegger, a resposta à questão que interroga pela objetualidade do objeto pressupõe a resposta à questão que interroga pelo sentido do ser do ente. Assim, será necessário(...) determinar se este sentido é único ou se, pelo contrário, admite vários modos possíveis de ser. A esta pergunta responde-nos o autor de *Sein und Zeit* (...). A presença não pode ser reduzida à objetividade, como o pressupunha Husserl, mas inversamente é a objetividade que é um modo da presença” (Paisana, 1992: 120).

¹⁰²⁵ “O seu fim imanente ou *telos*, é infinito. Por isso, a imagem de crescimento da infância histórica até à história adulta, muitas vezes figurando na retórica inicial dos modernos tem de ser abandonada assim que aqueles que a usavam se lembraram que o desenvolvimento para adulto é naturalmente seguido pela insanidade e a morte. (...) Ser moderno significa agora: pertencer ou possuir uma parte de um *projeto*, uma empresa *projetando-se* a si mesma por antecipação num futuro sem limites. Quer dizer, a partir disto, que se mede qualquer presente pela sua atenção ao futuro, por mais negros que sejam os detalhes ou o *design* deste último” (Lachterman, 1989: 2).

abordagem, aproximando-se daquilo que queria evitar: *o psicologismo de todos os objetos ideais*. Não conseguiu fugir ao relativismo da utilização destes *elementos* – que nós consideramos, por tudo isto, como *ferramentas de expressão* –, mas identificou para futuro a ideia de que os *mecanismos de observação são eles próprios objetos a observar*, que os mecanismos da nossa cognição, tornados objetos, deverão ser questionados na sua própria forma de questionar¹⁰²⁷.

De tudo o que se disse e analisou até agora no capítulo anterior¹⁰²⁸, sob os auspícios de um signo absolutamente ubíquo, na possibilidade da existência de uma *matéria-substância* absolutamente *plástica*, da sua possibilidade *totalizadora*, e, por fim, na sua possibilidade *fundadora*, ou seja, construtora de uma origem (definidora de um *fundo absoluto*), se descortinou que, início e fim, origem e destino, nascimento e morte, fundo e superfície, indivíduo e coletivo, se repercutem sempre numa ausência, sem que tenham outro significado que não o do *limite do corpo humano*.

Nem Descartes, nem Espinosa colocavam o problema do *contínuo* ou da *incomensurabilidade* como problemas em si mesmos – especificamente para Espinosa estes são *expressões da substância*. Em ambos a geometria era um *tatear à distância*, uma abordagem local, um *mecanismo de autonomia* do sujeito racional. Esta geometria pressupunha uma determinada *superfície* (entidade topológica com inúmeras dimensões semânticas): *matéria* em Descartes, *substância* em Espinosa.

Por fim, a *última* das geometrias – a topologia – opera a partir do *meio*, com fragmentos de entidades infinitas (as quais os matemáticos denominam por *variedades topológicas*¹⁰²⁹), num meio *contínuo intuicionista*¹⁰³⁰, partindo,

¹⁰²⁶ “Por um lado, admitindo apenas como fundamento da realidade objetiva do conhecimento a experiência, mas, por outro, considerando apenas a experiência como suscetível de fundamentar a validade de conhecimentos singulares, o psicologismo tornara impossível a priori a validade de conhecimentos universais e, como tal, a validade a priori das leis lógicas” (Paisana, 1992: 65).

¹⁰²⁷ “O eu não é qualquer coisa de específico que planaria por cima das múltiplas vivências, mas é simplesmente idêntico à unidade própria da sua conexão” (Edmund Husserl *cit. em* Paisana, 1992: 46).

¹⁰²⁸ Estamo-nos aqui a referir a todo o capítulo intitulado “A semântica da matéria”.

¹⁰²⁹ Já nos referimos a este conceito no capítulo “A matéria como totalidade”, mas, por facilidade de leitura apresentamos uma versão sucinta da definição que lá se encontra. Assim, uma *variedade topológica* é uma entidade constituída por *n* dimensões. Unidimensionalmente constituem-se linhas (por exemplo: as cônicas: circunferência, elipse, parábola, hipérbole), bidimensionalmente superfícies (por exemplo: a superfície de uma esfera ou de um toro), tridimensionalmente constituem-se sólidos (por exemplo: as esferas no seu todo, já não somente a sua superfície), mas a *variedade topológica* pode constituir localmente a *aparência do espaço todo*, ou mesmo de dimensões superiores à nossa intuição do espaço.

paradoxalmente, de uma linguagem que, por ser humana, é *discreta* (Chomsky, 2006: 61). Tal como os *Elementos* de Euclides, que são o *alfabeto* de uma determinada linguagem¹⁰³¹, também a topologia é retalhada, rasgada, discretizada. No entanto, ambas as linguagens – geometria euclidiana e topologia – têm, também, a pretensão de descrever uma continuidade plena, que tem tanto de ínfimo como de infinito.

Os processos generativos das linguagens produzem representações da *possibilidade* de uma iteração infinita¹⁰³². Mas o limite do corpo apenas chega a um vislumbre *esperançoso* (espaço-tempo kantiano: *transcendente*) ou *ilusório* (*ilusão dialética* de Alenka Zupančič: *imane*) de uma ideia de infinidade, que, ainda assim, se pretende infinita em abrangência, principalmente quando determinada como *lei*, pois uma lei deve abranger *todas as situações*¹⁰³³.

É porque o indivíduo *linguisticamente competente* se situa num campo limitado que Noam Chomsky identifica, nas linguagens correntes do quotidiano, os

As *variedades topológicas* configuram espaços abstratos que podem ser descritos através das suas propriedades locais, e a que Jacques Lacan – como já por nós apresentado – recorreu para descrever estados psicológicos, fazendo, através destas entidades matemáticas, uma representação formalizada das restrições psicológicas de um determinado sujeito no seu próprio *aqui e agora* individual, mediado pela(s) linguagem(s).

¹⁰³⁰ Já nos referimos ao *continuum intuicionista*, aquando da nossa análise topológica do sistema espinosista, no capítulo “*A verdade é a carta: autonomia local na Ética de Espinosa*”. No entanto é importante aqui referir a diferença entre o *problema do contínuo* de Cantor, que abordaremos com mais pormenor mais à frente, e a *solução sintética* formalizada por Luitzen Brouwer (1881-1966), a qual apresentámos em nota no subcapítulo referido. Brouwer não adopta a leitura do *continuum de Cantor*, considerando-a intuitivamente errada por duas razões: ela implica a *profundidade homotética*, tal como a temos considerado várias vezes ao longo do nosso trabalho, e a *indecidibilidade* na prova dos *números transfinitos*. Assim, para o *continuum intuicionista* de Brouwer é imprescindível o princípio da inseparabilidade da matéria de natureza aristotélica (Posy, 2007: 346) que afirma, através do seu conceito de *viscosidade* que: “(...) não se consegue cortar um médium contínuo sem que alguma parte se agarre à faca” (*Ibidem*:321). Além disso, Cantor acreditava, sem o provar, que a constatação de que os números reais não constituem uma relação de um-para-um com os números naturais, teria como consequência que o conjunto \aleph_0 (*alef-nulo*) dos infinitos números racionais seria mais pequeno do que um suposto conjunto \aleph_1 (*alef-um*) dos infinitos números reais (incluindo o fascinante conjunto dos números transcendentais), reconfigurando a infinita sucessão de coleções infinitas dentro de coleções infinitas não seria uma progressão homogénea. “(...) Brouwer permite as espécies de todos os conjuntos (*construtíveis*) infinitos de números reais, e aceita a prova de Cantor de que estes conjuntos não conseguem manter uma correspondência um-para-um com os números naturais Mas negará que tenhamos então criado um novo número cardinal maior do que \aleph_0 . As espécies então construídas são, de acordo com Brouwer, meramente ‘inumeravelmente inacabadas’” (*Ibidem*: 323). Assim, podemos afirmar que, partindo da leitura de um dos infinitos fragmentos de potencialidade ilimitada de possibilidades possíveis, escolhido ou hierarquicamente destacado de acordo com a sua *maior força semântica* no *aqui e agora* do sujeito, o topólogo, *assente* no conceito de *continuum de Brouwer*, poderá utilizar os formalismos matemáticos da forma como o temos vindo a fazer, ou seja, citando Arend Heyting (1898-1980), podemos considerar que: “As matemáticas, do ponto de vista intuicionista, são o estudo de certas funções do espírito humano” (Arend Heyting *cit. em* Blanché & Dubucs, 2001: 386).

¹⁰³¹ “O termo *Elementos* que traduz, para latim e para algumas outras línguas, o título utilizado por Euclides e, sem dúvida antes dele, por Hipócrates de Quio, tem origem nas letras l, m, n, tal como o alfabeto recita ou soletra as primeiras letras gregas: alfa, beta, ou como o solfejo canta as notas: sol, fá; isto porque o título autêntico *Stoicheia* significa de facto as letras, precisamente entendidas como elementos da sílaba ou da palavra” (Serres, 1997b: 255).

¹⁰³² “(...) um elemento significante da revolução cognitiva original [a revolução e desenvolvimento progressivo da revolução cognitiva do século dezassete] foi o reconhecimento de que, as propriedades do *denominado mundo mental*, pudessem envolver capacidades sem limites a partir de um órgão limitado, o ‘uso infinito de meios finitos’, nas palavras de Wilhim von Humboldt” (Chomsky, 2006: IX).

¹⁰³³ “(...) Hume (...) reconheceu que os nossos julgamentos morais são ilimitados em abrangência, e devem ser reconhecidos em princípios gerais que são parte da nossa natureza – geometricamente determinada, em termos modernos” (Chomsky, 2006: IX).

indícios de uma prodigiosa *construção*¹⁰³⁴ contendo a *estrutura, inata* no ser humano, que acolherá todas as culturas linguísticas numa unificada *gramática universal*¹⁰³⁵, como se, a partir de um fragmento desta *magnífica catedral* a pudéssemos construir na totalidade (unificada – expliquemo-nos – pela natureza comum dos corpos, pela natureza comum da *fisiologia humana* como fundamento visceral de todas as linguagens¹⁰³⁶).

No entanto, uma abordagem no sentido oposto, mas tentando identificar-se como complementar a um *universalismo semântico* parcial, se configura com suficiente fundamentação empírica para dever ser tida em conta no que concerne à cognição humana: a, assim denominada, *hipótese Sapir-Whorf*¹⁰³⁷, sustenta

¹⁰³⁴ “(...) o número de proposições da linguagem nativa de uma pessoa, que podemos compreender imediatamente sem nenhum tipo de dificuldade ou estranheza, é astronômico: é que, o número de padrões subentendidos no nosso normal uso da linguagem, correspondente a frases significativas e facilmente compreensível nessa linguagem, é de uma ordem de grandeza tão grande, que o número de segundos de uma vida inteira não seria suficiente para o entendimento de cada uma dessas frases” (Chomsky, 2006: 11).

¹⁰³⁵ “Em meados do século XX tornou-se possível (...) um claro entendimento geral dos sistemas generativos finitos, com a sua abrangência ilimitada(...). Esse esquema poderia (...) ser adoptado ao estudo dos órgãos cognitivos humanos e à sua natureza geneticamente determinada, a qual constrói a experiência – o *Umwelt* do organismo (...) Tornou-se cada vez mais claro que, mesmo as unidades mais simples – morfemas, componentes lexicais elementares, para o que interessa, até segmentos fonológicos – só podem ser identificadas pelo seu papel em procedimentos generativos que formam a expressão linguística. Estas expressões, por outro lado, podem ser consideradas como ‘instruções’ para outros sistemas da mente/corpo que são usados para as operações mentais, assim como para a produção de iterações, e para a interpretação de signos exteriores. (...) Para o estudo da linguagem, uma conclusão natural parecia ser que, a *linguagem-eu* [*I-language*] era considerada como tendo razoavelmente o caráter de uma teoria científica: um sistema integrado de regras e princípios a partir dos quais as expressões da linguagem podiam ser derivadas, cada uma das quais como sendo uma coleção de instruções para o pensamento e para a ação. (...) [Assim, o objetivo de Noam Chomsky, e que se tornou escola a partir daí, consistiu em] descobrir os princípios da gramática universal, [os quais] (...) determinam a escolha das hipóteses – quer dizer, restringem as *linguagens-eu* [*I-language*] acessíveis” (Chomsky, 2006: X). Chomsky resume a sua convicção e objetivo na seguinte afirmação: “Acredito, e tento demonstrá-lo (...), que o estudo da estrutura da linguagem revela propriedades da mente que implicam o exercício das capacidades mentais humanas em atividades normais, tais como o uso da linguagem de forma normalmente livre e criativa” (*Ibidem*: XIV).

¹⁰³⁶ Eis uma hipótese que defende esta origem fisiológica da percepção e da cognição, não só da linguagem como da leitura do espaço, criando, para isso, um plano de unicidade que a tudo desqualifica (cores, sabores, experiências humanas em geral), para descortinar por fim que os fatores simbólicos (sociais) também inferem profundamente na fisiologia humana: “(...) o mundo tridimensional que habitamos não está, como parece, ‘lá fora’, mas é criado pela atividade eléctrica no interior dos nossos cérebros. Deve ser mesmo assim, pois os nossos cérebros, escondidos na escuridão do crânio, só contam com o mundo objetivo e obtêm dele um conhecimento direto, através dos sentidos – e ao encerrarmos cada um deles, fechando os olhos, tapando os ouvidos e apertando o nariz, as cores, as formas e os sons do mundo desaparecem. (...) embora tenhamos a avassaladora impressão de que a verdura das árvores e o azul do céu nos entram pelos olhos, como através de uma janela aberta, as ‘ondas’ de luz que chegam à retina são incolores, tais como as ‘ondas’ de som são silenciosas e as moléculas do odor não cheiram a nada. Nada é visível, nada tem peso – tudo é composto por partículas subatómicas de matéria, que viajam pelo espaço. É o cérebro que lhes imprime as cores, os sons e os odores. Tal como escreveu o grande Isaac Newton, na sua obra, *Óptica*: Os raios [de luz] em bom rigor, não têm cor e não há nada neles a não ser um certo Poder e uma certa Disposição para *estimular* uma Sensação desta ou daquela Cor (...)” (Le Fanu, 2009: 239). No entanto, este mesmo autor admite uma determinada capacidade das células do cérebro, a *neuroplasticidade*, onde “o cérebro responde a uma catástrofe, tal como a perda da visão, ‘afinando’ a sensibilidade dos seus outros modos de percepção. (...) tal como o comandante de uma cidade sob cerco que procura manter a integridade das suas defesas, o cérebro assegura a sua integridade agindo como um todo coerente e em funcionamento que responde à perda cirurgicamente induzida do hemisfério esquerdo ou à falta de desenvolvimento dos lóbulos frontais mudando essas propriedades da mente para os circuitos neuronais que permanecem intactos” (*Ibidem*: 231, 232). Acrescenta, por fim, uma surpreendente relação deste discurso positivista com a realidade social e simbólica: “Há provas científicas abundantes de que a mente não material pode de facto influenciar diretamente o corpo material: é amplamente reconhecido, por exemplo, o espírito de um asmático na presença de flores de plástico, convencido de que são verdadeiras, assim como os praticantes de meditação (...) que podem, voluntariamente, controlar funções corporais involuntárias tais como os batimentos cardíacos e a pressão arterial” (*Ibidem*: 260, 261).

¹⁰³⁷ “Um debate clássico nas ciências cognitivas concerne à relação entre a linguagem e a percepção. Num polo deste debate (...) está a hipótese que sustenta que a nossa percepção do mundo é formada pelas categorias semânticas da nossa linguagem nativa, e que estas categorias variam por todas as línguas com poucos constrangimentos – um ponto de vista comumente associado com Benjamin Lee Whorf [1897-1941]. No outro polo está a posição universalista, que

que nós vemos o mundo filtrado pelas categorias semânticas da nossa língua nativa, perguntando-se: “Será que a linguagem afeta a percepção?” (Regier & Kay, 2009: 429). Este contingente de investigação, embora tendo apenas estabelecido evidências no campo cognitivo da cor, descobriu indícios que apontam também para alterações na *cognição do espaço* em diferentes realidades linguísticas¹⁰³⁸.

Veremos, no que a seguir se apresenta, que as mediações dos discursos das diferentes geometrias são portadores de diferentes *princípios tópicos*, ou seja, diferentes princípios de ação e de crença (Martins, 2002: 94), e de que, na *geometria*, não só se *medem* os espaços do poder – a geometria como mera ferramenta –, como se *definem* os poderes dos espaços – origem da lei – onde esta ganha a importância de uma *ferramenta ontológica*.

Perguntemos então: qual o significado de uma expressão que não quer ser expressão? Já o respondemos e reiteramos de novo: se a expressão é tudo o que é oriundo do sujeito individual, *a expressão que não quer ser expressão* é a expressão do *coletivo*, do *comum*, da possibilidade de um *lugar de universalidade*, de ausência de *intenção* individual, é uma *comunicação imediata*, um entendimento *absoluto*...

Esta pergunta aparece, ao multifacetado artista português José de Almada Negreiros (1893-1970) – segundo descrição de Lima de Freitas, na sua obra *Almada e o Número*, de 1977 –, como um enigma eterno, mas construtor de comunidade:

“Ao traçar os retículos geométricos de uma escondida arquitetura da arte, Almada mais não fez que esboçar os primeiros glifos de uma linguagem

sustenta, ao invés, que existe um repertório universal do pensamento e da percepção que deixa as suas marcas nas línguas de todo o mundo. Ao longo dos anos, o consenso oscilou entre estes dois polos” (Regier & Kay, 2009: 429).

¹⁰³⁸ As conclusões de um artigo recente, acerca da relação entre a cognição e as especificidades das línguas no mundo, afirma que: “(...) a língua afeta a percepção da cor, principalmente no campo visual do córtex direito, provavelmente, através da ativação de regiões linguísticas do hemisfério esquerdo, (...) a atribuição de um nome a uma cor reflete tanto determinantes universais como locais. Nenhum destes dados é antecipado pelo tradicional enquadramento do debate universalista-versus-relativista sobre a linguagem e a percepção, e nem assenta de forma particularmente confortável nele. Em vez disso, estes resultados sugerem novas perspectivas sobre a relação entre a linguagem e a percepção, havendo alguma evidência disponível, já que estes resultados podem ser generalizados para domínios além do da cor. A replicação dos resultados iniciais, do *efeito Whorf* lateralizado, da cor para silhuetas de um cão e de um gato, indica que a percepção categórica lateralizada-FVR não pode limitar-se ao domínio da cor (e a investigação em curso sugere que a otimização da boa formação pode generalizar-se para o domínio espacial). Basta que os resultados relatados aqui para a cor sejam generalizados para outros domínios da língua ou da cognição de forma mais ampla, não restritas à cor, para que forneçam questões significativas de pesquisa no futuro” (Regier & Kay, 2009: 446).

outra, (...). Nessa linguagem – ‘sem cálculo, sem texto, sem enigma, sem opinião’ – a quadratura do círculo, ao invés de uma impossibilidade da razão, é uma graça do espírito, dependendo não de quaisquer sistemas do discurso, sempre à mercê do desmoronamento de Babel, mas de um único *ponto*, que nos cabe a nós, a cada um de nós, situar (no círculo do Todo, no quadrado do mundo, no triângulo da consciência individuada) – a fim de que ‘tudo seja salvo’(...)” (Freitas, 1977: 196, 197).

Eis, também aqui, o problema da *origem da geometria*: tal como um mito, a geometria de Euclides não tem uma origem localizada, mas, tal como qualquer construção, esta geometria aponta para uma existência concreta: *aqui e agora*. Um *ponto de vista neutro* é isso mesmo, somente um ponto de vista que assim se considera. Mas, principalmente, esse ponto é um *ponto de individuação*, onde tudo se *cala* (cálculo, texto, enigma, opinião) para *ser*: o silêncio, a cegueira, a vacuidade inodora do ser, que Almada exige existir para que a música, a pintura, as fragrâncias das flores, a luz de uma manhã de primavera, o segredo fascinante da sedução, possam existir.

O poder temporal da contemporaneidade encontra-se aqui como uma espécie de neblina que esconde a profundidade ancestral e mnemónica da cultura do *cânone* e do *Número*. O platonismo de Almada enriquece-se com a sua própria convicção de que a geometria é um caminho reversível até um enigma por revelar, que se consegue alcançar “em primeira mão”, ou seja, *sem mediação*. Diz-nos, então, Lima de Freitas:

“Falar do Número, como falou Almada, é falar, ‘em geometria’, da Memória humana; é procurar as chaves, perdidas na amnésia, que abrem as portas da Unanimidade no cânone que será a única capaz de transformar o ruído desordenado das subjetividades privadas nessa ‘harmonia das esferas’ de que outras civilizações, menos humanitárias, menos hipócritas, menos ‘racionais’ do que a nossa, mas infinitamente mais próximas do segredo dos deuses (que consiste em *ver*) souberam aproximar-se. E quando se diz ver, diz-se em primeira mão ver-se a si próprio; pois ‘quando o homem se conhece a si próprio – como disse Clemente de Alexandria – conhece Deus” (Freitas, 1977: 196).

Tal como Almada Negreiros, também Lewis-Williams considera a memória. Antropólogo social de base neomarxista, investigador na área da arqueologia cognitiva, para este autor o significado e a origem da memória é completamente diferente. Se em Almada a memória, traduzida através da geometria – embora misteriosa – é um caminho para a *verdade absoluta e eterna*, em Lewis-Williams a memória, qualquer memória, é *social* e *mítica*. Embora ilusório, este caminho da memória constrói realidade: onde a verdade é, em si mesma, uma *projeção*, acontece um sentido provisório, o sentido das imagens produzidas fundamenta-se, aqui, na comunidade e na *comum fisiologia dos seres humanos*. Lewis-Williams descreve da seguinte forma a arte parietal do *Paleolítico Superior*:

“(…) a construção de imagens não teve somente lugar no mundo espiritual, ela também enformou e, incrementalmente, criou esse mundo. Toda a imagem torna visível uma presença escondida. (...) ao longo do tempo as imagens construíram e modificaram o mundo espiritual, quer materialmente (nas cavernas), quer conceptualmente (nas mentes das pessoas). O mundo espiritual, tal como o mundo social acima dele, era, em certo grau, maleável; as pessoas envolviam-se nele e, até certo ponto, modificavam-no. Em maior parte dos casos, esta modificação tomava a forma de adição de novas imagens às que já lá estavam, ou começando a criar um novo painel por inteiro. Mas, em alguns casos, parecem ter existido tentativas de remover imagens que já lá estavam previamente” (Lewis-Williams, 2002: 210).

Alterado por determinados *estados de consciência*, o homem pré-histórico produzia ilusões simbólicas, fenômenos que tinham tanto de efeito fisiológico (efeitos *entrópicos* e *psicotrópicos*), como de influência social¹⁰³⁹ (narrativas, experiências comunitárias, desejos comuns, conflitos, mitos, etc.), ou ainda das duas origens conjugadas, constituindo experiências somáticas e simbólicas simultaneamente¹⁰⁴⁰.

¹⁰³⁹ “Toda a vida, econômica, social e religiosa, tem lugar, e interage reciprocamente, dentro de uma específica concepção de universo. Não pode ser de outra maneira (...) a cosmologia xamanística é concebida, em primeira instância, compreendendo dois domínios, o mundo material e o domínio espiritual. Muitas vezes o mundo espiritual é imanente, intercalando-se com o mundo material, bem como separando-se dele. Ao mesmo tempo estes dois domínios são concebidos como subdivididos em camadas, quanto mais socialmente complexa a sociedade xamânica, mais estratificadas são as subdivisões do cosmos” (Lewis-Williams, 2002: 209).

¹⁰⁴⁰ Lewis-Williams refere três estádios de interpretação das alucinações xamânicas. O primeiro será o que se pode dizer um fenômeno fisiológico, produzindo os assim denominados *fenômenos entrópicos*, o segundo será estritamente social, interpretativo, e o terceiro será o mais rico, o mais produtivo, unindo os outros dois numa experiência simbólica que

Assim, se em Almada a geometria é a verdade: o acesso privilegiado do mestre à verdade faz-se pela geometria, em Lewis-Williams a geometria nada mais é do que uma das duas formas principais de *interpretação moderna das imagens* produzidas pelo ser humano do *Paleolítico Superior*. A *geometrização* e a *figuração* são *duas leituras*, dois resultados aparentes, projeções modernas sobre os indícios do passado, interpretações especulativas da produção imagética simbólica destas comunidades pré-históricas:

“Um dos mais desconcertantes factos da arte do Paleolítico Superior é a coocorrência de motivos geométricos com imagens de animais: algumas vezes estão adjacentes, outras sobrepostos. Alguns painéis, tal como a abside de *Lascaux*, ou o santuário em *Les Trois Frères*, estão densamente cobertos, quer com imagens figurativas, quer com imagens geométricas” (Lewis-Williams, 2002: 206).

A geometria, identificada como tal por Lewis-Williams, parece ter o mesmo grau de *abstração*, ou inversamente, de objetividade, que a, assim denominada, *figuração*, de tal modo que:

“Alguns investigadores pensam que a relação entre imagens figurativas e geométricas se pode assemelhar ao que acontece entre texto e imagem num livro: cada uma diz a mesma coisa mas por meio de diferentes convenções.

A resposta é, na realidade, mais simples do que isso. (...) em certos estados alterados, o sistema nervoso humano produz quer imagética figurativa, quer geométrica. Os dois tipos de imagética não são exclusivamente sequenciais, cada um obliterando o seu predecessor (...) eles são experienciados juntos. (...) O comportamento do sistema nervoso humano, em estados alterados de percepção, imiscui a dicotomia postulada entre imaginário figurativo e imaginário geométrico que proveu as fundações para todas as classificações do Paleolítico Superior até hoje concebidas. Contrariamente a esta classificação, ambos os tipos de imagem são representacionais: ambos representam (por meio de processos complexos) o imaginário mental, e não

também é somática e fisiológica:“ (...) Quer as pessoas do Paleolítico Superior, quer os pintores em pedra do povo *San*, estavam mais preocupados com as alucinações do Estádio 3 do que com o fenómeno entópico do Estádio 1. O que é significativo é que há imagens do Paleolítico Superior referenciáveis a todos os três estádios do modelo, e isto estreita o argumento da relação entre o imaginário mental e os estados alterados. Encontram-se formas entópicas (Estádio 1) [os fenómenos entópicos são efeitos visuais cuja origem é o próprio olho], interpretativas (Estádio 2), e transformações e combinações de imaginário e entópico (Estádio 3)” (Lewis-Williams, 2002: 207).

(pelo menos inicialmente) coisas no mundo material” (Lewis-Williams, 2002: 207).

Esta argumentação de Lewis-Williams, suportada num renovado materialismo dialético, realça a presença das *relações de poder* que enformam as leituras das *imagens geométricas* produzidas. Esta geometria, em princípio, ainda *não mede*, ou seja, ainda não tem a função agrimensora que a história lhe reconhecerá. No entanto, ela já implica simetria, generalização e abstração, atos que nascem, não do isolamento do indivíduo pensante, mas da interação social. Segundo este autor, estas *figurações geometrizadas* não são produzidas a partir da abstração generalizadora, sintetizadora, ou *universalizante* do sujeito individual, relacionando-se de alguma forma com uma entidade ontológica, mas antes, através das práticas criativas da significação sociopsicológica – práticas sociais – , e da influência destas na atividade onírica individual¹⁰⁴¹. Para Lewis-Williams, nem a *figuração* é considerada uma mera reflexão do real, nem a *geometrização* é considerada meramente resultante da síntese ou abstração do real: para as comunidades do *Paleolítico Superior* quer as, assim denominadas, *figurações*, quer as *geometrizações*, são representações de um outro plano que não o da realidade quotidiana, um plano de uma realidade simbólica que regia a noção de realidade e a representação do todo cosmológico¹⁰⁴².

Keith Critchlow, mais próximo da visão de Almada Negreiros do que de Lewis-Williams, observa os indícios geométricos do passado, tendo como pressuposto um conhecimento universal presente já nas culturas neolíticas:

“(…) a sociedade que faz estes artefactos, desde os ‘templos’ dos círculos de pedras às esferas platónicas [da Escócia], colocaram os seus valores mais altos na objetividade da geometria. O seu reconhecimento, e apreço ao valor primordial da geometria, indica que a ‘humanidade’ [propriedade de ser humano] procura a verdade pela objetividade” (Critchlow, 2007: 13).

¹⁰⁴¹ “Mesmo pessoas que, por qualquer razão, não tivessem acesso ao longínquo final da trajetória intensificada [práticas rituais utilizando alucinogénios ou específicas dos sacerdotes], ou mesmo às próprias grutas, eram ainda assim capazes de verificar a estrutura do seu cosmos pelo mais evanescente vislumbre de outro domínio que os seus próprios sonhos lhes proporcionavam” (Lewis-Williams, 2002: 209).

¹⁰⁴² “Toda a vida, económica, social e religiosa, tem lugar, e interage reciprocamente, dentro de uma específica conceção de universo. Não pode ser de outra maneira (...) a cosmologia xamanística é concebida, em primeira instância, compreendendo dois domínios, o mundo material e o domínio espiritual. Muitas vezes o mundo espiritual é imanente, intercalando-se com o mundo material, bem como separando-se dele. Ao mesmo tempo estes dois domínios são concebidos como subdivididos em camadas, quanto mais socialmente complexa a sociedade xamânica, mais estratificadas são as subdivisões do cosmos” (Lewis-Williams, 2002: 209).

A sua análise aos monumentos megalíticos e aos objetos arqueológicos pré-históricos tem sempre impresso o cunho do seu fascínio por uma *ubíqua e misteriosa verdade* transmitida através dos indícios geométrico¹⁰⁴³. No entanto, a sua abordagem interpretativa, no que concerne às questões de operacionalidade, tais como os procedimentos de construção, ou a organização e rentabilização dos esforços coletivos, aproxima-se de um ponto de vista sustentado numa origem social, configurando uma leitura da geometria mais próxima da *geometria física* de Descartes, como *método e processo*, do que da geometria *metafísica e emocional* apresentada por Almada Negreiros, que é mais próxima da *geometria química* de Espinosa como nós a apresentámos anteriormente¹⁰⁴⁴.

Neste sentido, Critchlow propõe, por exemplo, a possibilidade de que os monumentos megalíticos pudessem ter tido representações à escala, como se de maquetas se tratassem, justificando a necessidade dessas representações na coordenação dos indivíduos da comunidade na construção destas edificações monumentais¹⁰⁴⁵.

Esta possibilidade é corroborada pelos estudos interpretativos fundamentados em procedimentos e contingências técnicas, tais como a formação apresentada no modelo da Anta do Zambujeiro (na imagem 1 abaixo), situada em espaço português, no Concelho de Évora, onde o esforço conjunto e coordenado de um número considerável de indivíduos se apresenta necessário para a construção, devido à monumentalidade do edificado¹⁰⁴⁶.

¹⁰⁴³ “A natureza das origens ou o ponto de criação de um tema está assente em mistério. A natureza de um ponto – a simples auto-evidência da geometria – é um desses mistérios: é possível que um ponto ‘não tenha dimensões’, exceptuando o caso de um ponto metafísico. E como pode ele ocupar um ‘lugar’ se o espaço ainda não foi criado pela sua abertura? Visivelmente tem de existir uma diferenciação clara entre o físico e o metafísico, entre a ideia e a expressão, no entanto ambos estão abraçados por uma única realidade” (Critchlow 1976: 7).

¹⁰⁴⁴ Ver o subcapítulo “A *física* cartesiana e a *química* dos corpos de Espinosa”.

¹⁰⁴⁵ “É razoável pensar que os astrónomos megalíticos praticavam geometria à escala da mão; isto faria um sentido económico básico. Dificilmente se conseguiria começar um programado alinhamento massivo de pedras sem primeiro verificar que as intenções e cálculos estavam corretos – quer no sentido ‘desenhado’ do termo, quer em algum tipo de modelo tridimensional. O uso de fios de cabelo, da divisão de fios de palha, galhos talhados de forma pormenorizada, e uma superfície de argila, lograriam produzir modelos em miniaturas extremamente precisos, que poderiam ter sido construídos no centro de uma círculo prospectivo de pedra. Foram executadas experiências práticas utilizando uma tábua de argila como ‘fundo’ dos desenhos geométricos. Os resultados foram suficientemente satisfatórios para indicarem que isto poderia ter sido um método de esboço adequado como materiais prontamente disponíveis à comunidade megalítica” (Critchlow, 2007: 139, 140).

¹⁰⁴⁶ “A Anta Grande do Zambujeiro, junto à aldeia do Valverde, no Concelho de Évora, é o mais importante monumento funerário megalítico português e um dos exemplares mais importantes do género na arquitetura mundial. A Anta é formada por uma câmara poligonal, construída com 7 grandes pedras, designadas esteios, colocadas de pé, uma pedra de fecho sobre a entrada e uma enorme pedra funcionando como tampa ou chapéu monolítico, pesando cerca de 15 toneladas. (...) A sua construção terá ocorrido entre cerca de 4.000 anos e 3.500 anos a.C. e é reveladora da existência de uma complexa sociedade neolítica (...)” (Raimundo, 2013: 14).

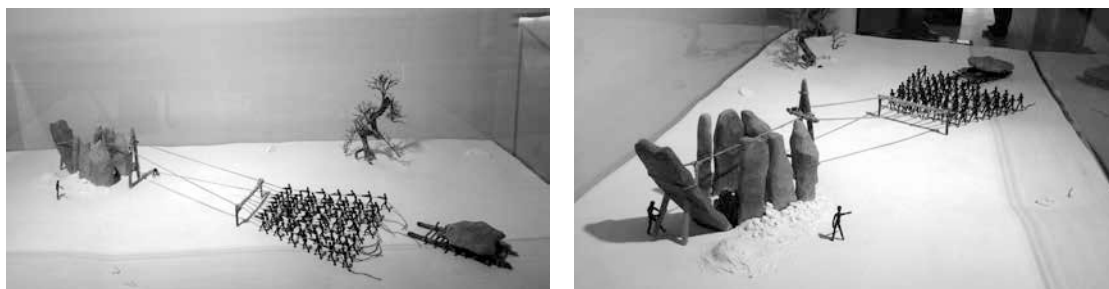


Imagem 23 e 24: Modelo apresentado na exposição *MECHANE, Homens, Máquinas e Grandes Pedras*, representando a construção da *Anta Grande do Zambujeiro*, junto à aldeia do Valverde, no Concelho de Évora.

Outra fonte de especulação de Critchlow é o conjunto das, assim denominadas, *Pedras da Escócia* (imagem 2). Estas pedras têm sido encontradas principalmente no norte da Escócia, existindo registo de descobertas desde meados do século XIX. De origem neolítica (3200-2500 a.C.), contêm uma rara beleza estética devida à sua configuração simétrica. Apesar do total desconhecimento atual do seu significado e uso, alguns autores, entre eles Critchlow, tendem a ver nelas a existência de um conhecimento geométrico paralelo ao das simetrias dos sólidos platônicos da Grécia da Antiguidade¹⁰⁴⁷.



Imagens 25 e 26: alguns exemplares encontrados das pedras neolíticas da Escócia (Critchlow, 2007: 140). O conjunto à direita (imagem 26) é considerado como sendo representativo das variações encontradas até hoje (Reimann, 2014).

Alguns autores recentes contrariam as interpretações de Critchlow utilizando a mesma forma de argumentação: suportando-se numa análise das propriedades geométricas destes objetos, é contestada a possibilidade desta cultura neolítica

¹⁰⁴⁷ “As pedras esculpidas da Escócia são um conjunto de mais de 425 objetos neolíticos em pedra que foram encontrados no norte da Escócia. As estimativas da sua idade situam-se entre 3200 e 2500 anos a.C. (...) Estes enigmáticos objetos são encontrados tipicamente fora de locais arqueológicos, aparecendo a maioria das vezes por causa da atividade da agricultura moderna. Alguns estão bem preservados com muitos detalhes, enquanto outros estão desgastando pela erosão. Muitos têm cerca de 7 centímetros de diâmetro e são feitos de vários tipos de rochas. Novas esferas são ocasionalmente encontradas; foi encontrada uma em Orkey, em 7 de Agosto de 2013. (...) Estima-se que, partindo de uma pedra redonda, fossem necessárias cerca de doze horas, utilizando ferramentas de pedra, para esculpir uma destas bolas de pedra. As teorias para a sua utilização incluem: pesos de pesca, dinheiro, peças de um jogo, encimando cetros cerimoniais, pedras falantes, objetos rituais, e uma arma de arremesso. Poderemos nunca descobrir o seu uso verdadeiro, mas a simetria encontrada em muitas delas produz uma grande apelação estética” (Reimann, 2014: 441).

possuir o conhecimento geométrico suficiente para compreender a síntese implicada nos, assim denominados, sólidos platônicos.

No entanto, embora os indícios apontem para preocupações mais próximas do *pensamento estético e operativo* do que de um raciocínio matemático abstrato, ou seja, preocupações construtivas mais imediatas e de caráter menos simbólico, muitos destes objetos possuem realmente simetrias equivalentes às do tetraedro e do cubo ou *hexaedro* (e, por consequência, do *octaedro*, que é o seu *dual*¹⁰⁴⁸), contemplando os requisitos de três dos cinco sólidos reverenciados por Platão e pelos seus seguidores¹⁰⁴⁹.

As investigações em *astroarqueologia*¹⁰⁵⁰ indiciam também um misto de influências implicadas nos critérios de construção. Por exemplo, em *Stonehenge* o alinhamento solsticial parece ser unanimemente aceite como intencional, mas uma situação acidental deverá ter sido influente na escolha do local: a presença de estrias no terreno orientadas naturalmente para o solstício¹⁰⁵¹.

¹⁰⁴⁸ A relação de dualidade entre poliedros regulares faz-se através da sua projeção numa superfície esférica como o seu centro coincidente com o centro de simetria do poliedro. Desta forma, a projeção do *octaedro* é coincidente com a do centro geométrico das projeções do *hexaedro* ou *cubo*, o mesmo acontecendo com o *icosaedro* e o *dodecaedro*, sendo o *tetraedro* considerado dual de si mesmo, pois através desta mesma operação se produz uma projeção idêntica à original (Critchlow, 1969: 8-23).

¹⁰⁴⁹ “Critchlow afirma que, porque estes objetos apresentam as simetrias encontradas nos sólidos platônicos, eles devem-lhes ser equivalentes. No entanto, existem somente 14 famílias de simetrias esféricas, e metade delas estão relacionadas com os sólidos platônicos. Em algumas das fotografias foram colocadas fitas nas pedras para ajudar quem vê a relacionar as pedras com os sólidos platônicos. Apesar de a simetria de alguns dos sólidos platônicos estar presente, elas não são poliédricas, e as fitas enganam o público. Critchlow admite não ver um icosaedro, mas observa que algumas pedras exibem uma simetria quántupla.

A ideia de que estes objetos representam um conjunto completo de sólidos platônicos não é sustentável (...). Um artigo recente de Lloyd investiga este assunto em detalhe. Ele afirma que ‘não existe nenhuma evidência de um conhecimento pré-histórico do conjunto dos sólidos platônicos’. Claramente, Lloyd e Critchlow discordam acerca da interpretação matemática destes objetos. (...) [Nos objetos à direita, da figura 26] (...) podemos ver uma forma que contém simetria quántupla de um determinado ângulo, não existe informação da simetria do ângulo oposto. Lloyd afirma que nenhuma das esferas com vinte saliências contém uma simetria icosaédrica. Muitas das pedras esculpidas têm seis saliências, e, por isso, têm aproximadamente uma simetria octaédrica na localização destas saliências. Algumas têm quatro saliências e simetria tetraédrica” (Reimann, 2014: 442).

¹⁰⁵⁰ “Desde o início do século 20, e especialmente durante as últimas décadas, a pesquisa interdisciplinar reforçou a evidência de que durante a pré-história inicial (35,000-9,000 BP) as pessoas observavam certos fenômenos celestes e refletiam acerca da estrutura espaço-temporal do mundo que percecionavam como sua envolvente. O que parecem ser os vestígios de sistemas muito precoces de contagem do tempo e visões do cosmos podem ser encontrados em representações, quer de objetos fixos, quer de objetos transportáveis (arte parietal / arte móvel) dentro e fora das cavernas ou relacionadas com outros locais característicos, naturais ou feitos pelo homem. Enquanto interpretações de tais evidências se têm muitas vezes provado controversas, em termos gerais, há poucas dúvidas de que a astronomia desempenhou um papel importante e integral no desenvolvimento cognitivo na primeira infância da humanidade.

A evidência sugere que existia, durante os inícios da pré-história, uma forma arcaica de astronomia, que incluiu componentes tais como: simples calendários naturais, ‘Paleo-almanaques’ mais complexos, e o conhecimento de certos fenômenos naturais. As motivações para observar o céu podem ter sido quer práticas, quer filosóficas: uma ‘cosmovisão’ adequada teria ajudado a dar sentido à vida” (Rappenglück, 2010: 13).

¹⁰⁵¹ “Em Stonehenge, (...) não só é a intencionalidade do alinhamento solsticial confirmado pelo facto de que é compartilhado por uma série de monumentos contemporâneos na vizinhança, mas também das evidências arqueológicas sobre o momento das festas populares, e as características da paisagem, como uma avenida alinhada solsticialmente na vizinhança em Durrington Walls, fornecerem interpretações plausíveis em termos das procissões sazonais e dos rituais. Mais interessante ainda é que, a recente descoberta de que a avenida de Stonehenge parece sobrepor-se às estrias geológicas naturais da paisagem, que são elas próprias alinhadas solsticialmente, sugere que o que nos parece um

Se foi a figuração a originar a geometria, ou a geometria a promover uma síntese da figuração não podemos ter certeza com os indícios até hoje estudados pelos arqueólogos. Mas torna-se para nós inquestionável que, entre as diferentes expressões, ou manifestações da humanidade, se deverá incluir um conjunto com propriedades muito próprias, que comumente se atribuem à(s) geometria(s). Pelo menos estas características geométricas estão presentes na cognição humana e são prementes à sensibilidade contemporânea, de olhar *enevoado* pelo possível *egocentrismo* da sua *modernidade*, que, paradoxalmente, é também o *olhar racional* que a poderá esclarecer.

Ora, é precisamente esta estranha natureza expressiva (subjetiva mas comunitária – social) que se descobrirá na *Geometrie Descriptive* de Gaspard Monge (1746-1818), de que falaremos mais à frente: a *geometria descritiva* de Monge é a geometria criadora de objetos sem sujeito, ou de um sujeito ausente, *anónimo*, de um desenho sem desenhador, uma construção sem autoria, ou seja, é o seminal exemplo paradigmático da autoria abstrata do *poder do Estado*. Nascida da prática dos pedreiros anónimos que construía catedrais, uniu-se à natureza legalizadora (*burocrática*) da *Geometria Analítica* de Descartes, para se tornar numa das principais ferramentas cognitivas da *Modernidade*. Falaremos da linha que esta geometria produziu, a qual reconfiguraremos como uma *infra-linha* onde o indivíduo se une (ou separa) do universal, o objeto se separa da ideia, o sujeito do seu herói, o súbdito do seu rei, e, enfim o indivíduo do destino anónimo da *Universalidade*.

Talvez o matemático G. H. Hardy (1877-1947) tivesse alguma razão em desejar para si uma glória tão mais anónima quanto gloriosa e bem sucedida:

“O Doutor Snow fez (...) uma breve mas interessante observação [acerca da curiosidade intelectual, orgulho e competência profissional, na história da ciência matemática] (...). Ainda que admitamos que ‘Arquimedes será recordado quando Ésquilo já tiver caído no esquecimento, não será a fama matemática demasiado ‘anónima’ para ser inteiramente satisfatória? Podemos ficar com uma imagem bastante coerente da personalidade de Ésquilo (e ainda mais, de Shakespeare ou de Tolstoi) meramente a partir

acidente da natureza pode ter fornecido, às pessoas do Neolítico, a confirmação cosmológica definitiva da especial natureza deste lugar, e ser a razão pela qual Stonehenge foi eventualmente construído aqui” (Ruggles, 2010: 31).

das suas obras, ao passo que Arquimedes e Eudócio permaneceriam simples nomes.

O Sr. J. M. Lomas apresentou esta questão de uma forma mais pitoresca quando passávamos à frente do pedestal de Nelson em *Trafalgar Square*. Se eu tivesse uma estátua num pedestal em Londres, preferia que o pedestal fosse tão alto que tornasse a estátua invisível, ou suficientemente baixo para que os seus traços fossem reconhecíveis? Eu escolheria a primeira alternativa, o Doutor Snow, provavelmente, a segunda” (Hardy, 2007: 122).

Ou, por outro lado, talvez Paul Valéry (1871-1945) tivesse alguma razão em considerar que somente o que não poderia escrever de *outra forma* valeria a pena ser escrito, que somente a descoberta de uma singularidade inimitável e irreproduzível pudesse ser um resultado esteticamente nobre¹⁰⁵².

Talvez ambos, Hardy e Valéry, matemático inglês e poeta francês, desejassem apenas tornar presente uma *singularidade absoluta*, tal como os *buracos negros* no sistema da *Teoria da Relatividade* se revelam *confins* da representação espaço-tempo, para onde a inevitabilidade da estrutura teórica do sistema de Einstein *atira* o infinito, mas que se observam empiricamente como estranhas *iterações invertidas do início, único e irrepitível, do Universo*¹⁰⁵³. Ou, como Kepler descobriu que, *atirando* para um lugar *inalcançável* (ponto no infinito) um ou mesmo os dois focos de uma curva cónica, poderia unir numa única síntese todas as curvas resultantes da interseção de um plano com uma superfície cónica, fazendo de uma parábola uma *elipse* com um dos focos inacessíveis, da

¹⁰⁵² “Valéry afirmava que nos autores há duas classes de coisas: o que se pode imitar neles – a sua influência – e aquilo que é impossível imitar. Esta última constitui o seu valor específico. O que é imitável difunde as ideias mas, de algum modo, também ameaça a sua existência; a outra parte preserva-as. Sustenta ele que, pela primeira são importantes, pela segunda são únicos” (Wainhaus, 2009: 174).

¹⁰⁵³ A Teoria da Relatividade deixa de necessitar do conceito de gravidade newtoniano porque representa o espaço e o tempo numa unicidade, num único plano de realidade: “(...) a ideia central da teoria da relatividade de Einstein é que a gravidade não é uma misteriosa força atrativa que atua ao longo do espaço, mas antes uma manifestação da geometria da inextricável ligação entre o espaço e o tempo” (Livio, 2012: 50). Desta forma, o *confim* da representação da *Teoria da Relatividade* encontra a sua representação numa determinada entidade denominada *buraco negro*, que repercute o fenómeno original do, assim denominado, *Big Bang* original: “(...) [Roger Penrose] descobriu que a teoria da relatividade geral de Einstein prevê as suas próprias fraquezas, pontos em que a força da gravidade se torna infinita. Estas singularidades matemáticas correspondem a objetos que designamos como buracos negros, massas que atingiram uma densidade tal que a sua gravidade é suficientemente forte para impedir que qualquer rêsia de luz, massa ou energia lhes escape. As observações feitas durante o último quarto de século revelaram que os buracos negros não são apenas conceitos teóricos imaginários, mas sim objetos reais no universo. (...) os centros da maioria das galáxias albergam buracos negros monstruosos, com massas alguns milhões ou milhares de milhões de vezes maiores que a do Sol. A presença dos buracos negros é revelada pela atração gravitacional que exercem sobre as estrelas e o gás que os rodeiam. De acordo com o modelo-padrão do *Big Bang*, que descreve a origem do universo, todo o cosmos iniciou a sua expansão a partir destas singularidades – um estado extremamente quente e denso” (Livio, 2012: 289).

circunferência uma *elipse* onde os focos coincidem, da hipérbole uma *elipse* com os dois focos no infinito, e de todas as cónicas um *circuito fechado, desejando* sempre que a *beleza da circunferência* pudesse substituir a *generalidade da elipse*¹⁰⁵⁴.

Esta mestria na utilização do *ponto no infinito* fez com que se abrisse a possibilidade de configurar a geometria euclidiana (homotetia), a *perspetiva cónica* (homologia), e a projeção ortográfica em vistas coordenadas, da *Geometria Descritiva* de Gaspar Monge (*geometria afim*), numa única entidade *topológica*, denominada *plano projetivo*.

Eis o culminar da ubíqua *superfície de luz*, herdada de Proclo e dos *estoicos* pelos artistas da *Renascença*¹⁰⁵⁵, para onde o sujeito da modernidade, incluindo Kant, projetavam todos os seus desejos¹⁰⁵⁶, retorcendo-se, como se um *laço* ou *banda de Möbius* se fechasse completamente, acoplado a uma superfície esférica, fazendo deslizar suavemente o hipotético *sujeito* por entre o interior e o exterior do seu *cosmos esférico* sem nunca de lá sair (ver Imagem 27 na página seguinte)¹⁰⁵⁷.

¹⁰⁵⁴ “O facto do próprio Kepler ter sido capaz de aceitar uma forma não-circular não era simplesmente um reflexo do seu próprio compromisso com o empirismo, mas também um reflexo das profundas correntes religiosas que permeavam o seu pensamento. Se quem descobrira as elipses fora o ‘cientista’ que nele havia, o teólogo que nele havia é que fornecia a justificação para a sua aceitação. E, de novo, este impulso teológico era profundamente pitagórico.

O círculo e a elipse são ambos de uma família de curvas conhecidas por secções cónicas. O círculo era considerado o membro perfeito desta família, enquanto os outros eram considerados menos perfeitos – disse-se que todos eram ‘misturas’ do círculo e da linha reta. (...) seguindo (...) Nicolau de Cusa, Kepler associou o círculo com o espiritual e a linha reta com o material. O Círculo representava o Criador, a linha reta o Criado (...) porque matematicamente as elipses estão muito próximas dos círculos, os planetas estavam a esforçar-se por alcançar o ideal divino. De facto, alcançavam o mais elevado grau de perfeição geométrica que a natureza permitia. Assim, Kepler, que começou a sua carreira astronómica partindo de uma fanática obsessão pelas formas perfeitas, introduziu a ‘imperfeição’ no retrato cósmico – e justificou fazê-lo usando um argumento essencialmente religioso” (Wertheim, 2004: 62).

¹⁰⁵⁵ Referimo-nos aqui ao *plano de luz* que Proclo, filósofo grego do século V, considerava na sua leitura, de influência estoica e neoplatónica, da cosmologia através da geometria de Euclides. Para maior pormenor ler o subcapítulo: “A luz da matéria e o plano da imaginação (Proclo)”.

¹⁰⁵⁶ Já nos referimos ao desejo na ética kantiana, dedicando uma leitura à análise crítica feita por Alenka Zupančič à obra “Sade com Kant de Jacques Lacan, no subcapítulo “A *ilusão dialética* é o desejo localizado”. Diz-nos Zupančič que Lacan identifica em Kant um *princípio de realidade* problemático ao considerar o *objeto do desejo* – tal como a *coisa em si* –, quer *definido* na *impossibilidade* de ser alcançado, quer *oriundo* de uma realidade que é já existente na própria *ética*, fechando-se na sua própria representação. O *fundamento da ética em Kant* é *fundamento de si próprio*, onde o conjunto de *restrições* contemplado se configura como um *circuito fechado* produtor e produto do desejo: no *plano transcendental* a *faculdade de desejar* é determinada pela *lei*. Em Kant a *lei* e o *desejo* acompanham-se sempre. É a *lei* do homem, tal como é o *desejo* do homem. Para Jean-Paul Resweber, esta lei é “(...) o traço de uma exterioridade não tematizável (...)” (Resweber, 2002: 30), descrevendo um ciclo completo suportado na *infinitude da transcendência*: “O ideal introjetado institui o desejo e o desejo interdito restitui o ideal por projeção, sob a forma da finalidade” (*Ibidem*: 23, 24).

¹⁰⁵⁷ David Richeson descreve de forma talentosa, acessível mas rigorosa, esta entidade topológica: “Tal como podemos construir toda a gama de superfícies compactas orientáveis, acrescentando alças a uma esfera, podemos usar um procedimento semelhante para criar superfícies não orientáveis. De forma a entender este processo, voltemos à banda de Möbius. Uma das suas propriedades notáveis é a existência de uma única linha de fronteira. A banda de Möbius é geralmente desenhada de forma que este bordo dê duas voltas ao longo da faixa torcida. Queremos agora manipular a banda de Möbius de modo a que a sua linha de fronteira apareça como uma verdadeira circunferência. Naturalmente vamos precisar de quatro dimensões para realizar esta façanha de ioga topológico (...).

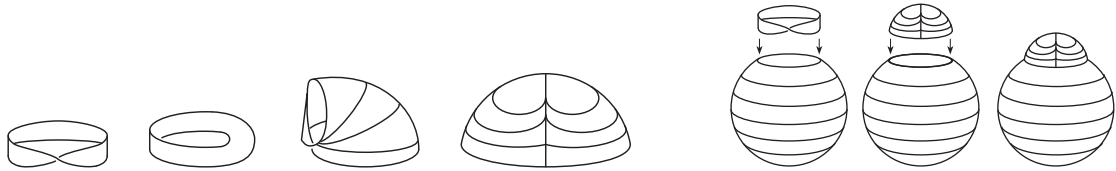


Imagem 27: A sequência da *construção topológica* de um *plano projetivo*: o *laço* ou *banda de Möbius* iterado gera uma superfície denominada por *chapéu cruzado*. Se, a uma superfície esférica (bidimensional), acoplarmos um destes chapéus cruzados teremos um *plano projetivo*, ou seja, uma entidade topológica onde é possível realizar todas as transformações da geometria projetiva plana.

Este sujeito, é o *sujeito ótico* de Albert Einstein (1879-1955) – revisto por Nbert Wiener (1894-1964) como descendente de Leibniz – unindo, por fim, a *luz com a matéria*¹⁰⁵⁸, unido o *sujeito de luz* com o *sujeito da matéria* no plano herdado de Proclo, que serviu de *cenário* ao Renascimento, de *ilustração* à Revolução Científica, de *suporte* à Revolução Francesa, de *técnica* à Revolução Industrial, e de *janela* ao Romantismo. Que melhor explicação das *sombras da caverna platónica* se poderia dar senão esta, de uma representação fechada que satisfaz todas as projeções de uma comunidade?

Estas singularidades que se fazem presentes – nascidas de uma racionalidade fascinada, onde a curiosidade culmina numa espécie de experiência primeira, produzida *através* da razão, tal como a *matéria intencional* de Husserl¹⁰⁵⁹, no reencontro com a *profundidade incomensurável do real* –, se consideradas *no aqui e agora da sua virtualidade*, são, de facto, semelhantes àquilo que, sob o prisma do *pragmatismo*, Charles Sanders Peirce (1839-1914) denominava por *signos de primeidade, signos que estão por si mesmos*¹⁰⁶⁰.

Na figura vemos a banda de Möbius a ser deformada desta forma. Note-se que a superfície se atravessa a si mesma ao longo de um segmento de reta. A auto-interseção no topo de banda de Möbius com a cúspide acima e abaixo da superfície que se cruza é chamada um guarda-chuva de Whitney, em homenagem ao topólogo Hassler Whitney. Esta ilustração estranha da banda de Möbius é chamada um chapéu cruzado. A semelhança com um plano projetivo deve ser clara, uma vez que o chapéu cruzado é simplesmente um plano projetivo com um disco removido.

Podemos formar superfícies não orientáveis por colagem de bandas de Möbius. Para o fazer, retiramos um disco à superfície, e colamos a fronteira circular de uma banda de Möbius ao bordo do buraco. Como podemos ver na figura, é mais fácil visualizar esta colagem substituindo o típico desenho da banda de Möbius por um chapéu cruzado. Assim, obtemos um plano projetivo, adicionando um chapéu cruzado a uma esfera. Dito de outra forma, um plano projetivo é uma banda de Möbius com um disco colado ao seu bordo” (Richeson, 2015: 189, 190).

¹⁰⁵⁸ “(...) na obra de Einstein, luz e matéria estão colocadas em base de igualdade, como haviam estado em obras anteriores a Newton, sem a subordinação newtoniana de tudo o mais à matéria e à mecânica.

Ao explicar suas concepções, Einstein faz abundante uso do observador, que pode estar em repouso ou pode estar em movimento. Na sua teoria da relatividade, é impossível introduzir o observador sem introduzir também a ideia de mensagem, e sem, de facto, reverter a ênfase na Física a um estado quase leibniziano, cuja tendência é mais uma vez *ótica*” (Wiener, 1984: 20).

¹⁰⁵⁹ “(...) o que é agora tomado da intuição sensível enquanto ato fundante, como *analogon* do momento de plenitude da intuição simples, não são os meros dados sensoriais mas as suas significações, a *matéria intencional*” (Paisana, 1992: 106).

¹⁰⁶⁰ “o que é tal como é por si mesmo e em si mesmo (...). O signo correspondente é a expressão, não a atualização” (Deleuze, 2004: 138).

Se o *empirista-racionalista* necessitava de *experiências insubstituíveis* – as ideias tais como David Hume (1711-1776) as considerava¹⁰⁶¹ –, o *pragmatista* Peirce necessitava das ideias tal como Descartes as considerava na sua retórica, como *evidências pessoais*. Para recapturar essas experiências primeiras, tais como: a captação de uma cor, a experiência de uma emoção, a textura de uma superfície, o conhecer de um rosto pela primeira vez, a compreensão profunda de um sentimento, a sensação de dor, o *invisível*, foi preciso Husserl voltar a Descartes, e, por outro lado, Ludwig Wittgenstein voltar atrás, reconsiderando que, o que tinha afirmado no seu grande tratado, o *Tractatus Logico-Philosophicus*, não era, em verdade, conclusivo, porque a significação depende do *aqui e agora* do sujeito da linguagem: a tautologia nada diz, é um absoluto *silêncio semântico*, a linguagem do quotidiano é viva e incompleta, mas é a única que faz sentido, que diz algo de consistente, ou seja que *é real*¹⁰⁶².

O simbólico retraduz o sensível, e vice-versa, produzindo-se singularidades no seu encontro. Estas singularidades constituem-se através de uma *infra-linha*, termo inspirado em Marcel Duchamp (1887-1968) e de que falaremos mais à frente com mais pormenor, que é o *lugar entre* as frases significantes no domínio das *ideias problemáticas*, no domínio das *pequenas percepções*, tal como Leibniz as descrevia. Esta linha separa ou destaca, do *murmúrio da totalidade*, as *frase significantes* como singularidades que poderão ser repercutidas ilimitadamente, em qualquer escala¹⁰⁶³.

¹⁰⁶¹ “Hume acreditava que as ideias eram sempre, em certo sentido, reflexões da realidade. Que elas eram ‘imagens apagadas’ ou impressões de sensações ou reflexões. Para Hume, todas as ideias tinham que ter como base algum tipo de sensação ou impressão. É fácil perceber porque é que ele assim pensava. Tente imaginar uma nova cor, uma que não tenha nenhuma parecença com outra qualquer que tenha visto. Podemos descrever o conceito, mas é impossível ter uma ideia mental clara, uma ideia, de como tal cor se parece. No entanto, o perigo é estender, como o fez Hume, dos sentidos para a realidade. Embora não possamos contemplar uma nova cor, a verdade é que existem muitas cores que nós não conseguimos ver – as infravermelhas, as ultravioleta, isto só para principiar” (Clegg, 2003: 221).

¹⁰⁶² Se na sua primeira fase Wittgenstein “(...) determinava o âmbito da lógica como um domínio perfeitamente concluído, munido de instrumentos autónomos e idóneos para a resolução dos problemas pertencentes à sua esfera de inquirição” (Gargani, 1988: 22), e este domínio dizia sempre a verdade ao “(...) interpretar a natureza das proposições lógicas em termos de tautologias, as quais se revelam como as funções de verdade que são incondicionalmente verdadeiras, ou seja, em harmonia com todos os possíveis valores de verdade das proposições-argumentos ou dos seus fundamentos de verdade” (*Ibidem*: 24), na segunda fase ele descobre que “Verdadeiro e falso é o que os homens dizem; e é na linguagem que as pessoas concordam. Não se trata de uma concordância de opiniões, mas de formas de vida” (Ludwig Wittgenstein *cit. em* Marques, 2003: 44).

¹⁰⁶³ Já nos referimos anteriormente às *pequenas percepções* de Leibniz. Deleuze define desta forma as *ideias problemáticas*: “(...) as Ideias problemáticas são ao mesmo tempo os elementos últimos da natureza e o objeto subliminar das pequenas percepções” (Deleuze; 2000: 277). Leibniz definiu as *pequenas percepções* como experiências em si mesmas, dando o exemplo, já por nós citado anteriormente, do som do mar: como é constituído por incontáveis ondas constitui-se como a percepção de uma unidade que se sabe fragmentada num número incomensurável de elementos (onda). A própria onde é constituída por incomensuráveis gotas, e cada gota é uma experiência individual em si mesma. As pequenas percepções ultrapassam a leitura homotética do racionalismo primário porque elas constituem-se independentemente da escala. As pequenas percepções são átomos de percepção, unidades de percepção. Assim, o som do

Mas, como *infra-linhas* que são, as singularidades identificadas, separadas, relevadas, ou mesmo *esclarecidas*, ainda não são os *elementos de maior força semântica* de uma representação de realidade, pois existem outras *infra-linhas* que as definem, que, elas próprias, *estão a ser os elementos de maior força semântica em ato, aqui e agora*, definindo os limites provisórios e instáveis do sujeito atribuidor.

O destino comum de todas estas singularidades, pela sua força e autonomia semântica, é tornarem-se *elementos semânticos* dentro da representação do mundo. No rescaldo de todas as singularidades, pelos mecanismos da memória e dos acontecimentos (aquilo que Husserl denominava por *sedimentações*¹⁰⁶⁴), algumas há a que se atribui uma *natureza transcendente*, inultrapassável, são os *elementos de maior força semântica*: aqueles elementos que o *atribuidor* do sistema considera como *anteriores* e *posteriores* à sua ação, são os dois pesos equalizadores na balança do *momento* kafkiano de hesitação, são os limites do *coração da individuação* a que Kant denominava por *conceitos*, e são os *elementos* que Deleuze atribui ao domínio da *imagem-cristal*:

“A imagem-cristal tem esses dois aspetos: limite interno de todos os circuitos relativos, mas também envolvimento último, variável, deformável, nos confins do mundo, para além mesmo dos movimentos do mundo” (Deleuze, 2006: 110, 111).

É por isso que podemos afirmar que, a(s) geometria(s), bem como todos os possíveis *fundamentos semânticos da racionalidade*, se podem tornar de tal modo persuasivos, ou *pregnantes na cultura racional* (Ocidental?), que *parece*

mar é um *átomo de percepção*, ou antes, numa terminologia que Leibniz talvez aceitasse, é uma *mónada de percepção*, um elemento autónomo e indivisível.

¹⁰⁶⁴ Para Husserl a sedimentação é produzida historicamente através do suporte da linguagem, e oriunda da experiência empírica. Ela é uma inevitabilidade do desenrolar histórico que origina sínteses ou reduções através da unicidade da linguagem da razão (geometria), criando novos sentidos ao sentido presente. Assim sendo, estas sedimentações reativam um passado original do qual são consequências. Jacques Derrida demonstra a fragilidade da universalidade desta reativação, sem, no entanto, deixar de afirmar a necessidade de que ela funcione parcialmente. O compromisso *derridiano* é, também ele, um compromisso com o meio termo: a reativação, quando possível, nunca o será totalmente, se considerada como uma experiência individual do sujeito, uma totalidade só poderá ser considerada por breves períodos de tempo, e, por isso, ficará sempre incompleta, mas, ainda assim, esta sedimentação definidora da totalidade é essencial ao sujeito: “O problema da univocidade ecoa imediatamente sobre o da reativação. O seu esquema é o mesmo, pois, sem o mínimo de transparência linguística, nenhuma reativação seria imaginável. Mas se a univocidade é, de facto sempre relativa, e se ela realmente permite por si só a redução de toda a cultura empírica e de toda a sedimentação, será, a possibilidade de uma história pura do sentido, duvidosa desde logo? Ainda para mais desde que, depois de ter apresentado a capacidade de reativação, Husserl não tenha evitado perguntar a séria pergunta da sua finitude. Numa ciência como a geometria, cuja potencialidade de crescimento é extraordinária, é impossível a qualquer geometra, em todos os instante e sempre que resume a sua tarefa, depois de uma necessária interrupção, executar uma total e imediata reativação da ‘imensa cadeia de descobertas até à sua premissa original’ (...). A necessidade dessas interrupções é factual (dormir, pausas profissionais, e assim por diante), que não fazem sentido comparadas com a verdade geométrica, mas que não lhe são irreduzíveis.

Uma reativação total, mesmo que fosse possível, paralisaria a história interna da geometria tal como seguramente o faria a radical impossibilidade de toda a reativação” (Derrida, 1978: 104, 105).

que *a razão nada é – em nada se torna*, e de *nenhuma forma é cognoscível – sem a analogia geométrica* ou a presença destas fortes *singularidades semânticas*¹⁰⁶⁵, a que se atribui a dual natureza das *experiências racionais*: tanto são coletivas como individuais¹⁰⁶⁶.

Exemplo desta necessidade analógica é o funcionamento posicional dos algarismos na aritmética. Nem a ordem (números ordinais), nem a quantidade (números cardinais) se qualificam isoladamente como fundamento semântico dos *números*, ambas as formas são necessárias para tal, necessitando de uma singularidade comum que as una, encontrando-se essa unificação *kantianamente* entre o tempo e o espaço¹⁰⁶⁷. No entanto, a sua existência na *Antiguidade*

¹⁰⁶⁵ Um caso paradigmático de *singularidades semânticas* é, inquestionavelmente, o *conjunto dos números primos na aritmética*. “(...) diz-se que um número é primo quando só é divisível por si próprio e pela unidade” (Gracián, 2010: 13, 14). Wittgenstein afirmava que estes são uma *prova da natureza sintética da matemática*, ou seja, que os números primos são dados e não produzidos: “Wittgenstein reconheceu assim que as proposições da matemática são proposições que representam juízos sintéticos *a priori* e oferece como exemplo típico do juízo matemático a distribuição dos números primos. A distribuição dos números primos é um exemplo ideal do que se poderia chamar um juízo sintético *a priori* uma vez que não a conseguimos determinar apenas através da análise do conceito de número primo” (Lourenço, 1986: 119). A importância dos *números primos* para a matemática é tão notória que: “É frequente (...) [chamar-lhes] os ‘tijolos’ da matemática, os átomos da aritmética ou o código genéticos dos números. Com os tijolos constroem-se as casas; com os átomos, todos os elementos da natureza; como o código genético, os seres vivos. Todas estas expressões têm um significado comum: elementos primigênicos, a partir dos quais se gera alguma coisa – neste caso, os números” (Gracián, 2010: 14). É por causa da *força semântica dos números primos na matemática* que Gracián pergunta: “Os números primos são uma invenção ou uma descoberta? Existiriam os números primos se não existissem os seres humanos? Esta discussão já gerou e continua a gerar muita polémica, para alguns apaixonante, para outros fútil. O mais provável é que se trate de uma pergunta sem resposta, perante a qual a única coisa que podemos fazer é tomar posição” (*Ibidem*: 17). Se N. P. Pereira encontra na unidade um limite: “Um significa aquilo ao qual não se pode acrescentar nada... Um é a negação da negação” (Pereira, 1998: 39).

Paul Valéry descobre neste limite os números primos: “O isolado, o singular, o individual são inexplicáveis, ou seja, só se exprimem a si mesmos.

Dificuldades insolúveis que nos apresentam os números primos” (Valéry, 2005: 32).

De tal modo que se pode afirmar que: “(...) os números primos são os elementos primordiais com que se constroem todos os números. A palavra ‘primo’, que provém do latim *primus*, quer dizer ‘primeiro’ e alude ao conceito de ‘primário’ ou ‘primitivo’, no sentido de origem, já que todos os números podem ser obtidos a partir deles. Da mesma maneira que os átomos se unem para formar moléculas, os números primos formam números naturais. Todas as substâncias químicas conhecidas são formadas por átomos que se combinam entre si de modo específico. (...) Não existe, no entanto, nada de semelhante para os números primos, algum tipo de tabela que permita agrupá-los segundo um critério, ou uma lei de formação à qual obedecem sem ambiguidades. Os números primos aparecem como um conjunto caótico, sem ordem nem concerto, e distribuem-se de modo aparentemente aleatório pela série dos números naturais” (Gracián, 2010: 15, 16).

¹⁰⁶⁶ O grande geômetra matemático Félix Klein (1849-1925) diria o seguinte em relação à necessidade da intuição no pensamento racional da matemática: “A tendência de pôr totalmente de parte a intuição e seguir um caminho puramente lógico nestas investigações parece-me não ser completamente viável. Considero que deve estar sempre presente um vestígio, um mínimo de intuição. Deve-se sempre usar uma certa intuição nas formulações mais abstratas com os símbolos que se usam nas operações, de forma a reconhecê-los noutra situação, mesmo que se esteja apenas a pensar na forma das letras” (Klein, 2009: 18). A *forma*, como *infra-linha* do ser que perscruta a razão, identifica-se aqui como os “vestígios” da intuição que fundamentam e possibilitam o pensamento matemático.

¹⁰⁶⁷ “Ninguém sabe ao certo quando os seres humanos começaram a contar, isto é, a medir a multiplicidade de forma quantitativa. De facto, nem sequer sabemos se os números ‘um’, ‘dois’, ‘três’ (os números cardinais) precederam os números como ‘primeiro’, ‘segundo’, ‘terceiro’ (os números ordinais), ou vice-versa. Os números cardinais determinam simplesmente a pluralidade de um conjunto de itens, como o número de crianças num grupo. Os números ordinais, por outro lado, especificam a ordem e a sucessão de elementos específicos num grupo, como determinado dia do mês ou o número de um lugar numa sala de espetáculos” (Livio, 2012: 26). Otto Toeplitz (1881-1940), na sua obra – de abordagem muito original – intitulada *The Calculus, A Genetic Approach*, vinda à publicação no ano de 1963, tenta provar que a origem do conceito moderno de número tem origem na computação posicional. Ele observa que, no “(...) ano de 1250, altura em que o mundo Ocidental começou a acordar de um longo período de estagnação. (...) encontramos (...) Leonardo Pisano a resolver uma equação cúbica: $x^3 + 2x^2 + 10x = 20$ na forma de: $x = 1p22^7l42^{11}33^v4^v40^v$. Isto é uma fracção sexagesimal que significa: $X = 1 + 22/60 + 7/60^2 + 42/60^3 + 33/60^4 + 4/60^5 + 40/60^6$. Da mesma forma que $x = 1.47$ significa: $X = 1 + 4/10 + 7/100$. Como Pisano chegou a esta solução não nos é dito. (...) [No entanto, isto] revela um grande conhecimento matemático da parte de

Clássica, realizava-se através da analogia da posição de um determinado tipo de pedras, dispostas num quadro, denominadas *kalix*, palavra que está na origem etimológica da palavra *cálculo*¹⁰⁶⁸, representando uma outra expressão do número: um número mágico, sincrónico, visual, somático e geométrico.

Também se encontra a *mais social das analogias* na origem da *mais formal das disciplinas*: é unanimemente aceite que a *lógica* (como disciplina formalizadora) nasceu da teorização da boa prática do diálogo na cultura helénica da Antiguidade¹⁰⁶⁹. Ernesto Mayz Vallenilla (1925-2015) encontra, como já o observamos na nossa metodologia, no coração da lógica, nas operações de *negação* e *afirmação*, a exigência do *pré-requisito da espacialidade* como significação fundamental, onde *negar* significa separar ou afastar, e *afirmar* significa unir, colocar lado a lado ou incluir (Vallenilla 2004: 16), ficando desta forma demonstrado que a analogia do espaço é o fundamento semântico possível das analogias nas operações da lógica formal. Será necessário, entretanto, encontrar a fundamentação semântica de espaço e de espacialidade, ou seja encontrar o *fundamento do fundamento* do espaço (aprofundaremos este tema no próximo subcapítulo).

É por tudo isto que, em verdade, a *geometria* é plural, e, tal como outras expressões, o seu sentido é contingente, dependente das intuições (e das instituições). Dependente, por exemplo, como veremos mais à frente, da *definição de reta*, pequeno elemento da geometria de Euclides que implicou uma

Pisano, um controlo completo da computação de fracções sexagesimais, adição, multiplicação, extração de raízes quadradas, e assim por diante. E é de facto a computação que constitui o coração do conceito moderno de número” (Toeplitz, 1963: 15, 16). Para Toeplitz este simples facto operacional foi *um*, ou mesmo *o*, grande potenciador do cálculo infinitesimal no século XVII, facto este que potenciou a relação entre aritmética e geometria nas novas disciplinas da análise matemática (Descartes e Fermat), e do cálculo matemático (Leibniz) (*Ibidem*).

¹⁰⁶⁸ “Todos os matemáticos clássicos utilizavam pequenas pedras ou seixos com os quais faziam a sua matemática. Para Pitágoras e Platão estas pedras eram denominadas *Khalix*, que se tornou na palavra *Calcis* (pedra) no Latim, de onde provém a etimologia da palavra cálculo. A manipulação de números mórficos (contas esféricas) permitiu a matemáticos como Pitágoras e Platão ver a aritmética e a geometria como íntegras entre si. Estas contas eram simultaneamente uma fortaleza e uma primeira figura ‘sólida’ – a pirâmide de quatro pedras (ou tetraedro). Platão referiu muitas vezes a unidade, a dualidade, a triplicidade, etc., de tal forma que a qualidade dos valores numéricos era considerada por de baixo e por cima da sua mera quantidade aritmética. Calcular com esferas dava simultaneamente acesso a uma integração completa entre o número no espaço, como estereometria (ou geometria), e as qualidades *per se*, como aritmética” (Critchlow, 2007: 9).

¹⁰⁶⁹ “Foram, de facto, os problemas sugeridos pela reflexão sobre a arte do diálogo que conduziram Aristóteles à lógica. Podem distinguir-se pois, grosso modo, três fases na formulação da lógica: 1º a prática da dialética conduzida, por certo, de forma consciente, mas ainda não teorizada (...) que fica ao nível das receitas empíricas, que são mais utilizadas do que estabelecidas expressamente; 2º a explicação e a organização sistemática desta regras da argumentação dialética, o que é a tarefa nova, e reconhecida como tal, de Aristóteles nos seus Tópicos; 3º a passagem do estudo da argumentação dialética à teoria do raciocínio formal em geral, isto é, à lógica; é o progresso que leva dos *Tópicos* à *Interpretação* e aos *Analíticos*” (Blanché & Dubucs, 2001: 19).

revolução cognitiva durante o século dezanove, promovendo o aparecimento das denominadas *geometrias não-euclidianas*.

A definição de reta influi na definição mais profunda de *retidão* (da prossecução invariável de um valor¹⁰⁷⁰), se, como já o fizemos anteriormente¹⁰⁷¹, refletirmos na função do *transcendental* na ética kantiana.

Por outro lado, ao reconfigurarmos geometricamente a ideia nietzschiana de *eterno retorno* como “(...) a repetição do futuro” (Deleuze; 2000: 170), descobrindo o eternamente novo da experiência, é como se estivéssemos a *transformar uma circunferência numa reta, ao lhe atribuirmos um raio infinito*.

Eis de novo a mestria do *ponto no infinito* a funcionar como retórica e *ergonomia do pensamento*. De uma esperança infinita a um desespero infinito resolvemos o trágico dualismo invertendo as posições: a *esperança transcendente* descobre-se um *engano hipostasiado* e, afinal, o desespero claustrofóbico da mesmidade é a ventura da *infinita mudança* que constitui a vida.

Este é o campo ou domínio de observação da geometria sob o seu caráter expressivo, onde diferentes *imanências* constituem diferentes perguntas, e as perguntas identificam novos *objetos intencionais*, novos caminhos, ou seja *novas transcendências*: expressões do indivíduo em relação ao *todo* que o envolve e define, *exteriormente e interiormente*.

¹⁰⁷⁰ Já citamos várias vezes ao longo deste trabalho a obra de Jean-Paul Resweber: *A Filosofia dos Valores* (2002). A sua rigorosa definição de valor, e do que este conceito basilar à sociedade e à civilização implica, não pode ser resumida nestas breves linhas em nota de rodapé, mas, como já o referimos, se “(...) a proibição tem como objetivo instituir o desejo, a partir dum recalçamento gerador de *consenso*” (Resweber, 2002: 23), é porque esta relação entre desejo e valor se identifica num limite incomensurável que é o outro como seu semelhante, de tal modo que “(...) as pessoas não poderiam ser consideradas valores. Estas são, na verdade, os princípios da avaliação (...) considerando sempre o outro como fim, estabelecemo-lo como um incondicionado, que escapa ao domínio do pensamento avaliador” (*Ibidem*: 28). “Não são ideais absolutos ou transcendentais, no sentido teológico do termo, mas impõem-se como utensílios de troca e da comunicação, inseparáveis das visadas intersubjetivas, que os suportam. Ocupam o espaço teleológico, que Kant define, em *La critique du jugement*, como sendo o mundo de um jogo estético, onde se reflete, segundo diferentes figuras, a relação ética, que liga o sujeito à Lei. Os valores são as figuras postas pelo juízo reflexivo. Dão substância e subsistência à aparência” (*Ibidem*: 29). É por isso que o valor é como um *traço*, um movimento de retidão *entre a teoria e a prática*: “Há valor desde que o símbolo brilhe com a luz do significante. Então o ideal torna-se realidade, isto é, efeito simbólico. (...) O valor realiza-se, então, como a experiência de uma ação, como o horizonte de um compromisso, como o projeto de uma obra, de um trabalho, ou de um qualquer empreendimento. (...) O valor é, como projeto, o traço de união entre a teoria e a prática” (Resweber, 2002: 34, 35). Assim, por exemplo, a *reta topológica* configura um sentido ético e local à *direção tornada individuação*, tal como Yi-Fu Tuan a considera do ponto de vista do caminhante: “Eu tenho que fazer uma curva para a direita, mas eu continuo a seguir em frente para o meu objetivo. Direita e esquerda são distinções que tenho que reconhecer. Elas são, no entanto, meios para o meu fim, que se encontra sempre à minha frente” (Yi-Fu Tuan, 1977: 43).

¹⁰⁷¹ Recorremos, no subcapítulo “*A verdade é a carta: autonomia local na Ética de Espinosa*”, à análise feita por Alenka Zupančič da obra “Kant com Sade” de Jacques Lacan, que constitui uma crítica à ética kantiana, sob o ponto de vista lacaniano do desejo.

5.1. Da Geometria do Poder (desejo) à Geometria do Espaço (liberdade)

“Para que a forma seja no espaço é necessário que à nossa concepção de círculo estivesse ligado um tamanho determinado” (Pereira, 1998: 27).

Em epígrafe à obra didática, datada de 1947, *A Geometria ao Alcance de Toda a Gente*, Ferreira de Macedo (1887-1959) apresenta o seguinte pensamento do escritor e poeta Anatole France (1844-1924):

“A Geometria é a base de tudo, ou melhor, ela está em tudo. Ela é a abstração e a realidade. No jogo infinitamente variado das formas sob as quais o universo aparece à nossa alma assombrada, suas leis, sempre exatas, dominam a matéria inerte e a matéria que se anima, o cristal e o homem, a Terra e os astros. Ela vive na beleza das mulheres, na harmonia da música, nos ritmos da poesia e na ordem do pensamento. Ela é a medida de tudo. Nela está o movimento, nela está a estabilidade” (Anatole France *cit. em* Ferreira de Macedo, 1947a: 5).

Nesta definição de geometria nunca aparece a palavra *espaço*. Podemos encontrar outros termos, tais como *base*, *ritmo*, *ordem*, *movimento*, *medida*, que apresentam uma proximidade semântica à espacialidade. Mas também encontramos outros termos, tais como: *abstração*, *realidade*, *beleza*, *harmonia*, *estabilidade*, *lei*, *dominação*, que repercutem outras presenças semânticas. É por isto que podemos aqui dizer que o *espaço* não constitui a generalidade maior do *domínio semântico* da geometria assim considerada, ou seja, que o *elemento de maior plasticidade semântica* não se restringe à natureza aparentemente inócua do espaço euclidiano (homogêneo, isotrópico, infinito, contínuo¹⁰⁷²).

Esta geometria de Anatole France (e de Ferreira de Macedo) é a do *espaço*, mas também a da *estética*, da *legalidade*, da *sociabilidade*, do *poder*, e

¹⁰⁷² “O espaço que Kant considera uma forma *a priori* da intuição sensível, é o espaço que nós hoje denominamos como espaço euclidiano. Ele é homogêneo (sem região privilegiada), isotrópico (sem direção privilegiada), infinito (sem limites), contínuo (sem elementos últimos). (...) É precisamente porque ele é um puro recetáculo, vazio por si próprio e completamente indiferente ao seu conteúdo, que pode constituir o objeto de uma geometria *a priori*, totalmente independente da física que, ao contrário, a pressupõe. Com efeito, esta tem necessidade do espaço como sistema absoluto de referência para as posições e movimentos dos corpos” (Blanché, 1983: 23).

consequentemente, das suas polaridades antinómicas: do *horrível*, da *ilegalidade*, da *polémica*, da *impotência*. Mas também das suas origens problemáticas: do *desejo* (implicado na estética e na legalidade absolutizadas) e da *vontade* (implicada no poder como facto social, e na socialização como poder individual ou como individuação). Para além disto, as quatro características do espaço euclidiano indicam quatro necessidades imperiosas – a homogeneidade necessita da *heterogeneidade*, a isotropia necessita de um *sentido*, o infinito de um *local*, e o contínuo de um *limite* – que, também estas, requerem um domínio semântico mais complexo.

Ainda assim, Ferreira de Macedo finaliza o segundo volume desta obra com uma metáfora arquitetónica:

“Apenas entrámos no átrio de um grande edifício (a Geometria Elementar), primeiro dum variado conjunto de construções, umas perfeitas outras por acabar e em incessante crescimento, mas todas ligadas por laços arquitetónicos de rigor e beleza inexcedíveis (A Geometria Analítica, A Geometria Projetiva, A Geometria Descritiva, A Topologia, etc., etc.)” (Ferreira de Macedo, 1947b: 126).

Pertinente aqui é o facto de não se referir a uma elevação mas a um caminhar, desde o átrio para o interior, em forma de convite. Poderá esta construção ser uma *Torre de Babel* desmoronada, horizontalizada, nómada?

Trata-se, então, de considerar dois pontos de vista: um, vertical, crescente, expansivo e trágico; o outro, horizontal, latente e nómada, caçador e guerreiro, primeiro, comerciante e viajante, depois. O *nómada* encontra o *cidadão* e vislumbra-lhe, qual oráculo do deserto, a inevitável queda. Esta geometria não é a de um *espaço absoluto* mas a de uma *estrutura de relações*¹⁰⁷³: de uma ordem de prioridades, de uma logística, de uma hierarquia de vontades, da pertinência das necessidades, da urgência de uma atitude, etc. Nascida na arena social, na escala de percepção possibilitada pela tecnologia do momento¹⁰⁷⁴, e contemplada

¹⁰⁷³ “O espaço em si não é nada. Como o relativismo leibniziano já o opunha ao absolutismo newtoniano, onde não existe corpo também não existe espaço, porque este não é senão o sistema das relações entre os corpos” (Blanché, 1983: 57).

¹⁰⁷⁴ “(...) assinalar-se-á um limite para a divisibilidade dos comprimentos e das durações, considerando que este confina, finalmente, com os átomos de espaço e de tempo. (...) Sob a sua aparência de leis restritas, as leis da geometria e da cinemática clássicas reduzir-se-iam finalmente, como as da termodinâmica clássica, a simples leis estatísticas. Como o calor, o espaço e o tempo apenas teriam realidade à escala da nossa percepção” (Blanché, 1983: 60).

dentro das contingências que as leis locais possibilitam, eis a geometria como legalidade¹⁰⁷⁵, e, por isso, como forma orientadora da *força* (na forma de *vontade*) do *poder*.

Já nos referimos à forma como George Bataille (1897-1962) descobre, na relação da verticalidade com a horizontalidade, a relação entre vegetais e animais na natureza, sem se desvincular da ideia, também por nós reiterada, de uma metáfora babilônica de crescimento e decadência (verticalidade) e de alheamento e contingência (horizontalidade), do ser humano como animal terrestre (Bataille, 2007: 68), que incondicionalmente se eleva, do nascimento até à idade adulta, e perece, no limite, pela decadência, na velhice, na doença, na morte, enfim, no seu próprio limite. Do drama da vida à tragédia do ser, já definido, já delimitado, com *princípio meio e fim*, define-se o homem como um animal, um animal como uma *planta de carne*, uma planta como húmus, o húmus como petróleo, o petróleo como combustível, e, por fim, a máquina alimentada pelo seu carburante, como *artificialidade* que se alimenta daquilo que o humano *será* (também ele húmus e depois petróleo).

Eis um plano reitor que tudo unifica: por um lado tudo une, por outro tudo desqualifica, possibilita uma única forma de qualidade, a *qualidade da quantidade*, do mais e do menos, do zero e do um, das forças e das suas consequências, de uma *causalidade* produtora de uma *inevitabilidade*, ou seja, de uma *tragédia*.

O poder unificado de uma absoluta unicidade do real produz uma absoluta determinação. *Menorizada*, esta representação torna-se em mero jogo, inconsequente, fechada, infantilizada ou esquecida. *Transcendentalizada*, torna-se *objeto de desejo*, inalcançável mas enganadoramente sedutora, idealizada. *Pragmatizada*, torna-se *ferramenta*¹⁰⁷⁶, *manipulável* (com a mão, ou com a *ideia*

¹⁰⁷⁵ “A ordem de delimitação suspende, com efeito, o contencioso entre vizinhos; eis o direito de propriedade, o direito de cercar exatamente um terreno e de o atribuir, é o direito civil e privado. (...) o direito (...) reaparece ao mesmo tempo que a geometria; ou, melhor, nascem os dois com a noção de limite, de bordo e de definição, com o pensamento analítico” (Serres, 1997b: 275).

¹⁰⁷⁶ Embora inserida no contexto histórico do *Estruturalismo*, a *Genética do Conhecimento* proposta por Jean Piaget (1896-1980), apresenta-se formalmente como o crescimento de uma *Torre de Babel*, promovendo um improviso instrumental de natureza pragmática tornado presente a qualquer instante: “(...) A primeira razão pela qual existe parentesco entre a epistemologia histórico-crítica e a epistemologia genética reside no facto de os dois tipos de análise conduzirem mais tarde ou mais cedo, e qualquer que seja a grande diferença entre os materiais utilizados, a encontrar, a todos os níveis, o problema dos instrumentos e dos mecanismos semelhantes (abstrações reflexivas), não apenas nas interações elementares entre sujeitos e objetos, mas sobretudo no modo como um nível anterior condiciona a formação do

de mão), provisória e dependente de *conveniências*, subvertida. *Mitificada*, torna-se ubíqua, aparentemente inócua, mas manipuladora, autotélica¹⁰⁷⁷.

É a *forma* e não o *espaço* a grande questão geométrica. A forma é de maior generalidade que o espaço porque a intuição, e, principalmente a *instituição da forma* implica a forma *espacial*, mas também a forma *temporal*, a forma *processual*, a forma *mítica*,... e, claramente também, o *informal*, o negativo da forma¹⁰⁷⁸: é necessário o silêncio de uma multidão infinda para se ouvir a *voz da unidade*.

A forma é determinada pelas *forças*, e as forças são determinadas por uma *causalidade* que se reconhece no presente, na simultaneidade do *aqui e agora*, como o resultado de uma *hierarquia semântica*. O encadeamento de forças, implicado pela presença imperativa da causalidade, imprime, a este *aqui e agora*, uma incompletude em ambos os sentidos: *para trás* (origem desconhecida ou primeira causa), *para a frente* (destino desconhecido ou causa final).

É pela *força semântica* dessas formas significantes que a geometria se constitui como poder: é o poder das sombras na caverna platônica, que Lewis-Williams reconfigura para interpretar as lutas, ilusões, desejos e enganos nas sociedades pré-históricas¹⁰⁷⁹, mas também é o poder retórico do *paradigma* de Thomas Kuhn (1922-1996)¹⁰⁸⁰, na leitura de Ernst Gellner (1925-1995), como um “quadro partilhado de pressupostos” (Gellner, 1995: 130), onde “a qualidade de membro de uma comunidade de pesquisa [se] define (...) pela lealdade ao paradigma e pela capacidade e zelo em lhe adaptar os dados” (*Ibidem*).

seguinte, o que significa (...) colocar os mesmos problemas gerais, comuns a todo o desenvolvimento epistémico” (Piaget, 1987: 23). O que a diferencia de uma postura pragmática é que, esta *Genética do Conhecimento*, é um “desenvolvimento epistémico” apresentado como um crescimento inevitável. No entanto, o pragmatismo, embora afaste estas considerações absolutistas da sua posição em relação à *realidade do conhecimento*, não as consegue evitar, pode mesmo fortalecê-las, como já analisámos no subcapítulo “A verdade como conformidade”, pois o *homem autónomo* de Richard Rorty (1931-2007), abandonado “aos seus próprios dispositivos” (Rorty, 1999: 41), pode assim, se possuir *força* suficiente, deliberar. É a lei do mais forte (poder) ou do mais convincente (retórica).

¹⁰⁷⁷ A imagem autotélica é uma imagem que não se remete para nada fora de si mesma, negando a sua dependência ela torna-se incontrolável pela idolatria (Martins, 2002: 187).

¹⁰⁷⁸ “(...) a forma, nela mesma, seria já o indício (*ikhnos*) de uma certa não presença, o vestígio do in-forme, que anuncia-recorda os seus outros, como talvez o tenha feito Plotino para toda a metafísica” (Derrida *cit. em* Plotnitsky, 2003: 117).

¹⁰⁷⁹ Lewis-Williams especula acerca da existência de estratos sociais nas sociedades do Paleolítico Superior onde determinados grupos não tinham acesso aos planos e experiências mais intensos das práticas xamânicas. Em relação a esses estratos mais baixos das sociedades pré-históricas, diz-nos que: “Tais pessoas eram como os prisioneiros de Sócrates, aos quais era permitido falar entre eles mas que meramente confirmavam uns aos outros a visão das sombras que passam” (Lewis-Williams, 2002: 210).

¹⁰⁸⁰ Já nos referimos a esta interpretação do conceito de paradigma por Ernst Gellner, em nota de rodapé no subcapítulo “A verdade é a carta: autonomia local na *Ética* de Espinosa”.

Se o ponto de vista neo-marxista recupera a *sociedade do diálogo* como gênese e fundamento da realidade, Ernst Gellner recupera a crença estruturante do paradigma como criadora de uma “mentalidade de cerco” protetora dos *idiossincráticos seres humanos racionais*¹⁰⁸¹. Se o primeiro argumento se desmorona pela suspeita, a suspeita do segundo desmorona-se pela *razoabilidade da razão*.

Em todos estes aspetos esta geometria é a de Nietzsche ou a de Hegel (e por consequência de Karl Marx) porque é de vontade e poder que se trata. E, se o *poder* se puder generalizar ainda mais como *desejo*, a geometria torna-se no objeto da “faculdade do desejo puro” (Žižek, 2000: ix, x), é a geometria desmedida do *sublime* de Kant¹⁰⁸², ou a topologia do *pequeno objeto a* de Jacques Lacan¹⁰⁸³, de que falámos anteriormente. É, enfim, a geometria do poder como origem da geometria do espaço¹⁰⁸⁴, ou seja, a geometria da possibilidade de *liberdade como fundamento do fundamento*¹⁰⁸⁵.

¹⁰⁸¹ “A Mentalidade de Cerco pressupõe um mundo em geral estranho e hostil, quando muito neutro e totalmente imprevisível, em que não podemos contar com qualquer subscrição e garantia cósmica do nosso compromisso com a Razão. (...)” (Gellner, 1995: 118). Assim, se “(...) a razão é um enfeitado, não o herdeiro de uma velha descendência, e a sua identidade ou justificação, tal como existe, é forjada sem o benefício de uma linhagem antiga. Um bastardo da natureza não pode ser reivindicado por ancestralidade mas apenas, no melhor dos casos, por ter resultado. É a Mentalidade do Cerco, não a Harmonia Pré-Estabelecida, o correto espírito da filosofia da Razão.

O Exílio Cósmico, a exclusão da cultura, é impraticável. Mas constitui a carta constitucional, nobre e inteiramente apropriada, ou mito, de um novo tipo de cultura, o novo sistema de um tipo distintamente *cartesiano* de Costume e Exemplo. O Costume não foi superado: mas *tinha-se já iniciado um tipo inteiramente novo de costume*” (*Ibidem*: 178).

¹⁰⁸² Já referimos anteriormente que, o problema da *ilusão transcendental*, consiste em afirmar a existência de algo e, simultaneamente, a impossibilidade de o alcançar. É por isto que podemos afirmar que Kant apresenta uma *forma de ver* que é, simultaneamente, uma *forma de desejar*. Enganadoramente afirmado como universal – porque já em articulação com a existência *a priori* – o sistema transcendental kantiano torna a antiga *intenção restritiva da ética* num conjunto de *forças atrativas de desejo*.

¹⁰⁸³ “ (...) O resíduo desconhecido é um facto brutal, (...) o círculo utilitário – mesmo o mais refinado de todos, no qual a minha obediência às normas éticas se fundamenta, não somente num cálculo egoísta na satisfação proporcionada pela consciência de que contribuirei para o bem-estar de toda a humanidade – nunca é esquadrinhado; temos sempre de ter um x, o ‘resto desconhecido’, o qual é claro, é o *objet petit a*, o lacaniano objeto-causa do desejo. Neste sentido preciso, para Lacan, a ética é a ética do desejo – quer isto dizer, o lei moral kantiana no imperativo do desejo. Por outras palavras, o que Lacan alcançou, numa radicalização inerente ao projeto kantiano, é uma espécie de ‘crítica do desejo puro’ (...)” (Žižek, 2000: ix, x).

¹⁰⁸⁴ Esta não é somente uma conclusão nossa, acompanha o pensamento de Michel Serres quando este afirma, refletindo acerca da(s) origem(s) da(s) geometria(s) que: “O direito precede a ciência e talvez lhe dê origem; ou, melhor; junta-os uma origem comum, abstrata e sagrada.

Antes dela, apenas é possível imaginar o dilúvio, a grande cheia inicial ou recorrente das águas, cujo caos indefinido mistura os homens sem estado nem sociedade civil, as coisas do mundo, as causas, as formas, as relações de atribuição, confundindo os sujeitos” (Serres, 1997b: 276).

¹⁰⁸⁵ A liberdade é *conceito dela mesma*, por isso tem em Kant o estatuto maior de categoria: “cada categoria é um desses pontos de vista supremos” (Marques, 1992: 18). A liberdade é, tal como Heidegger o descortinou em Kant, um abismo sem fundo, é por isso o fundamento de todo o fundamento, é o signo de um *além inacessível* ao sujeito e à sua finitude (Heidegger, 1998: 105, 107), é portanto uma projeção, um desejo, descortinando-se a sua origem simbólica e pulsional, fisiológica e, simultaneamente, simbólica e social.

5.2. A infra-linha do Ser

“Toda a linguagem superior é uma tradução da inferior, até que a palavra de Deus, na sua claridade última, se manifeste como a unidade subjacente a esse movimento da linguagem” (Benjamin, 2015: 29).

“(...) a palavra flor andou por dentro da criança, da cabeça para o coração e do coração para a cabeça, à procura das linhas com que se faz uma flor, e a criança pôs no papel algumas dessas linhas, ou todas. Talvez as tivesse posto fora dos seus lugares, mas, são aquelas as linhas com que Deus faz uma flor!” (Almada Negreiros *cit. em* Andrade, 1999: 390).

“(...) um agenciamento é tanto mais afinado com a máquina abstrata quanto mais apresenta linhas sem contorno que passam entre as coisas, e goza de uma potência de metamorfose (transformação e transubstanciação) correspondente à matéria-função: cf. a máquina das Ondas” (Deleuze & Guattari, 1997: 230).

Já nos referimos anteriormente ao conceito de *infra-fino* utilizado por Marcel Duchamp (1887-1968). Este consiste na *diferença significante* entre duas coisas ou experiências, e está “(...) na sua maior finura quando essas coisas são a mesma [coisa]” (Olsson, 2007: 367)¹⁰⁸⁶.

Quer o *corpo* em Espinosa, quer *Deus* em Descartes¹⁰⁸⁷, quer a *Unidade* que, pela iteração de *si mesma*, constitui a *vesica piscis*, quer a linha que divide

¹⁰⁸⁶ Talvez se possa identificar esta coincidência absolutizada no pensamento de Friedrich Schelling (1775-1854), como Joahannes Hessen (1889-1971) o configura, como sendo um *extremismo do pensamento de Espinosa*. No centro do sistema de Espinosa está a substância: “Esta tem dois atributos: o pensamento (*cogitatio*) e a extensão (*extensio*). Esta representa o mundo material, aquele o mundo ideal ou da consciência. Cada atributo tem, por sua vez, vários modos. Como ambos os atributos são uma e a mesma coisa na substância universal, pois que representam dois aspectos da mesma, por assim dizer o sujeito e o objeto, o pensamento e o ser, têm que concordar plena e necessariamente” (Hessen, 1987: 117). Espinosa ainda reconhece a independência dos atributos, “dois reinos que têm um sustentáculo comum” (*Ibidem*: 118). Mas para Schelling estes são “um único e mesmo ser” (*Ibidem*). Hessen conclui, então, que : “Com ele fica dada definitivamente a solução do problema do conhecimento. Se o sujeito e o objeto são absolutamente idênticos, já não existe o problema do sujeito e do objeto. A teoria do conhecimento fica, pois, completamente absorvida pela metafísica. Mas isto significa renunciar a uma solução científica do problema do conhecimento (...)” (*Ibidem*). Neste sentido, Hessen considera obrigatório o distanciamento sujeito-objeto para acontecer o conhecimento científico, de modo a não acontecer “uma confusão do fundamento da prova com o seu objetivo” (*Ibidem*: 120). Mas é precisamente esta questão que Husserl terá perscrutado e que Heidegger terá composto como pergunta: diferentes formas de conhecer implicam diferentes modos de ser. A *infra-linha* está nesta fronteira, como *elemento semântico utilizado em plena ação*.

¹⁰⁸⁷ Ver atrás o subcapítulo: “A verdade é a carta: autonomia local na *Ética* de Espinosa”.

Significante e significado na razão saussureana, a “/” em “S/s”¹⁰⁸⁸, todos estes signos, já por nós abordados anteriormente, são *infra-linhas* (Duchamp), ou *dobras* (Deleuze), na sua *maior finura*.

São inúmeras as linhas que se poderão identificar pelo signo, herdado de Marcel Duchamp (1887-1968), do *infra-fino*. Mas este signo terá que ganhar outro significado, de forma a ter outros sentidos que não somente o do *absurdo*.

Por exemplo, as *linhas hegelianas* – as linhas desenhadas pela retórica de Friedrich Hegel (1770-1831) – sob o *ótica pura* do *infra-fino*, tornar-se-iam equivalentes às *linhas dos bigodes* que Duchamp colocou na *Mona Lisa*¹⁰⁸⁹, observando apenas a sua eloquência anacrônica. Isto poderá ser verdade, do ponto de vista que exprime a maior sensibilidade pelo efêmero em Duchamp, onde a *maior força semântica* se encontra no *ato* e não na *contemplação*, mas não do ponto de vista de quem enfrenta uma tempestade assombrosa, e acredita iluminar com as suas palavras o caminho da civilização. Quem é mais verdadeiro? Aquele que descreve uma verdade que (*a*)*parece*, grandiosa na sua profundidade, ou aquele que descobre que, por trás deste aparecer, está uma ausência avassaladora? A esta confrontação de experiências últimas dedicámos um dos nossos textos anteriores¹⁰⁹⁰. Aí apresentámos uma demonstração de que no *fundo da matéria* se encontra uma encruzilhada dividida entre a ausência de profundidade do *tédio profundo*, e o mergulho de fé numa *esperança cega*... Seria necessário, ainda, desvendar a semântica mais generalizada do *absurdo*, tomando o seu equivalente geométrico como nosso ponto de partida. Foi o que aí fizemos também, encontrando o seu equivalente no *ponto do infinito*¹⁰⁹¹.

¹⁰⁸⁸ Se “(...) o S e o s do algoritmo saussuriano não estão no mesmo plano, e o homem estava a enganar-se a si mesmo ao acreditar que estava situado no seu eixo comum, que é o nenhum lugar (*nowhere*). (...) Se o que Freud descobriu não é precisamente isto, não é mais nada” (Lacan, 2002: 430, 431).

¹⁰⁸⁹ Este é o, segundo José-Augusto França, “o mais iconoclástico dos atos: a reprodução da ‘Gioconda’ de Leonardo, com bigodes e barbicha desenhados, que, aliás, desapareceriam numa jocosa recriação, em 1965, então com a indicação ‘barbeada’; título: ‘L. H. O. Q.’ foneticamente significando ‘ela chocou’...” (França, 2006: 299).

¹⁰⁹⁰ “Encruzilhada no fundo da matéria: ou o *tédio profundo*, ou *uma esperança cega*”.

¹⁰⁹¹ Já nos referimos anteriormente, no subcapítulo “Encruzilhada no fundo da matéria: ou o *tédio profundo*, ou *uma esperança cega*”, ao duplo sentido da denominação de *absurdo* na obra *O Mito de Sísifo* (1942) de Albert Camus (1913-1960). Se para Camus o *absurdo* é o sentido único da provisória representação do sentido do ser, este é, ainda assim, por ele considerado com uma certa *sensatez*, como uma conformação à demasiada *claridade do racionalismo ocidental*. Esta *sensatez*, este lugar do meio, esclarece-se no duplo sentido do absurdo em Camus: ele é originário do homem – que se recente da ausência de sentido – e, simultaneamente, é originário duma realidade fragmentária, incoerente, injusta, enganadora, etc. Se, no *indivíduo*, o sentido é fundamental – para uma *ergonomia do pensamento*, para que a existência se torne comportável –, na *realidade* em si mesma, a ausência de sentido é tanto um beco sem saída, irremediável, como uma abertura total. Se não existe uma única solução – neste real como *alteridade radical* – é porque o número de soluções é ilimitado. Por isto propusemos equivaler o absurdo de Camus ao *fuoco* nas curvas cónicas

Esta *infra-linha*, agora órfã do seu criador dadaísta, torna-se equivalente ao *confim* de qualquer representação configurada como um *ato* no *aqui e agora* do seu *autor*. Não é o *elemento de maior plasticidade semântica* de uma determinada representação, mas o *elemento de maior força semântica* de uma *forma de agir*. Se os conceitos, como *elementos de maior força semântica* de uma representação ou sistema, são o que está antes, e permanece depois, do sujeito atribuidor, a *infra-linha* é o *coração da individuação*.

A natureza desta *linha*, deste *signo de coincidências*, unificador de analogias, é característica de todos os *confins*¹⁰⁹² de uma representação, sob o ponto de vista da ação ou do ato.

Neste sentido, por exemplo, a *infra-linha* identifica-se no *não-lugar* de onde a *razão* produz os seus *efeitos*¹⁰⁹³, as suas definições, os contornos definidos dos elementos que *constrói* ou *descobre*, se a considerarmos, como o fez Ernst Gellner, como uma *entidade em si mesma*, descobrindo-se que *ela* é “autofágica, porque engendra um mundo em que não tem lugar” (Gellner, 1995: 98). Eis que a *razão* se torna metáfora de canibalização através do seu poder unificador. Isto não é diferente da analogia, que fizemos anteriormente, da *matéria como carne*: a carne que o carnívoro (racional) come estando no mesmo plano simbólico da carne do seu próprio corpo. A consideração problemática de um único plano de unicidade é a *infra-linha* do *limite ético* do qual falaremos mais à frente.

Se a *linha Renascentista* de Leonardo Da Vinci é um *ato único*, onde “(...) nenhuma [linha] toma jamais o percurso de outra” (Leonardo da Vinci *cit. em* Valéry, 2005: 53), é porque existe nela a *força semântica* de um ato muito

de Kepler, ou seja, ao *ponto no finito* da geometria moderna, à *dobra* deleuziana e ao *entre-dimensões* descrito pelo artista plástico Paul Klee.

¹⁰⁹² Já definimos *confim* no capítulo dedicado à metodologia, especificamente no subcapítulo “Definição de *elemento semântico*”. É um termo cunhado por Omar Calabrese (1949-2012) que se define como um limite ou “contorno” onde todos os pontos têm a mesma função, e que identifica o lugar comum, quer ao interior, quer ao exterior de uma representação (Calabrese, 1999: 61-63).

¹⁰⁹³ Slavoj Žižek coloca o não lugar da *razão* entre o ser e o pensamento como um vazio inevitável onde Kant colocou o desejo e Jacques Lacan o identificou como o sujeito freudiano: “(...) no ponto único do *cogito*, considerado como sendo a interseção entre o ser e o pensamento, eu perco tanto o pensamento como o ser: o pensamento, porque todo e qualquer conteúdo se perdeu; o ser, porque todo o ser determinado e objetivo se evaporou no puro pensamento – e, para Lacan, o vazio é o sujeito freudiano do desejo. (...) O resíduo desconhecido é um facto brutal, pelo menos por agora. (...) o círculo utilitário (...) nunca é esquadrihado; temos sempre de ter um x, o ‘resto desconhecido’, (...) para Lacan, a ética é a ética do desejo – quer isto dizer, o lei moral kantiana no imperativo do desejo (...) uma espécie de ‘crítica do desejo puro’ (...) como o desejo tem um objeto-causa empírico não-patológico – este objeto, é claro, é aquilo a que Lacan denomina por *objet petit a*” (Žižek, 2000: ix, x).

especial. Tal como as *singularidades absolutas* que unem Paul Valéry e G. H. Hardy nos pontos mais altos das suas intenções estéticas, como já o referimos antes, também esta *linha leonardiana nasce da eternidade de um gesto* que é a sua origem e o seu destino¹⁰⁹⁴. A razão de Leonardo é, apesar de tudo, uma razão *dentro do mundo*.

Se a *linha cartesiana* tinha poder ontológico era porque herdara da *linha leonardiana* a sua natureza artesanal e oficinal, mas principalmente porque herdara o seu *poder criador*¹⁰⁹⁵. Segundo David Lachterman (1944-1991) todo o pensamento de Descartes se vocacionara para a execução, e a *linha cartesiana* tinha um carácter ontológico na sua *fluidez contínua*¹⁰⁹⁶. O fazer cartesiano era um *fazer existir*, o natural realizava-se no artifício¹⁰⁹⁷, e a linha fazia existir a ideia que por ela se esclarecia. No entanto, este esclarecimento, que para Leonardo era um iluminar da eternidade que aparecia, é agora uma espécie de nascimento, como se Descartes se quisesse substituir ao próprio Criador. Eis aqui a razão de Gellner, e também de Kant, uma razão que se tem que *colocar no exterior*, no seu próprio *exílio cósmico*, se não se quiser *consumir a si mesma*¹⁰⁹⁸.

¹⁰⁹⁴ Poderia ser dado aqui o exemplo de outro artista do Renascimento, também ele popular e paradigmático do que estamos a falar: Miguel Ângelo "(...) achava que as suas esculturas existiam dentro do mármore e ele se limitava a pô-las a descoberto" (Livio, 2012: 330). A consideração da *infra-linha leonardiana*, como a estamos a denominar poderia ser, também, a *infra-linha* de Miguel Ângelo.

¹⁰⁹⁵ Já no capítulo "A plasticidade da matéria" nos referimos que no Renascimento a linguagem torna-se *matéria moldável da comunicação*, da literatura e da retórica, atuando nas dimensões política, antropológica, ontológica e teológica da sociedade Renascentista. Ou seja, acontece uma "retorização do pensamento" (Santos, 2004: 7). É neste sentido que o valor cenográfico ganha uma importância capital, ao ponto de Leonardo Da Vinci encontrar nas linhas desenhadas o sentido racional da existência e da verdade: "O ar (...) está cheio de infinitas linhas retas e irradiantes, entrecruzadas e tecidas de maneira que nenhuma toma jamais o percurso de outra, e elas representam para cada objeto a verdadeira FORMA da sua razão" (Leonardo da Vinci *cit. em* Valéry, 2005: 53).

¹⁰⁹⁶ "Descartes procede fazendo ver o seu argumento: o uso de instrumentos não é o fator decisivo em classificar os dois tipos de curvas – ao invés, tudo depende da natureza dos movimentos consequentes na operação com os instrumentos. Se existir apenas um movimento contínuo ou vários, de tal forma que os últimos movimentos sejam 'completamente regulados' por aqueles que os precederam, então, e só então, as curvas resultantes, são chamadas de 'geométricas'. De outra forma são denominadas 'mecânicas'. (...) A distinção de Descartes corresponde aproximadamente à posterior distinção entre curvas algébricas e transcendentais, primeiramente introduzidas por Leibniz. Curvas algébricas são aquelas em cujas equações definidoras somente podem aparecer números racionais como expoentes. As equações de curvas transcendentais podem ter um expoente irracional ou indeterminado, tal como $y^{i^2}=x$ " (Lachterman, 1989: 170).

¹⁰⁹⁷ Para Descartes: "Existir (geometricamente) é ter sido realmente construído de acordo com determinados regulamentos. Ou, de outra forma, a existência de um elemento geométrico particular (...) é comprovada pelo seu modo de vir a ser, pela sua génese metódica" (Lachterman, 1989: 197). Assim, a fronteira entre natural e artificial dissolve-se, porque o aparente é somente um: "Descartes claramente defende o ponto de vista de que podemos, em princípio, substituir as aparências 'naturais' por aparências artificiais da nossa própria concepção (...)" (*Ibidem*: 204).

¹⁰⁹⁸ "A solução de Kant foi desesperada. Disse que, enquanto objetos no seio da natureza, temos que considerar-nos coisas entre outras coisas, sujeitas a leis e mecânicas. Enquanto indagadores e agentes morais, temos que nos pensar fora da natureza. Kant repetia, sob uma nova forma, o 'exílio cósmico' [termo de Mircea Eliade] cartesiano. Para Kant, já não se trata de uma experiência intelectual, de uma auto-purificação cognitiva: é condição e característica permanente de cada ser humano. Temos que pressupor que possuímos uma identidade extra-territorial, pois de outro modo são inconcebíveis o conhecimento ou a moral; mas, dentro dos próprios termos de referência do problema, jamais podíamos enfrentar e relacionar-nos com esses portadores da nossa identidade. (Vemos, no conhecimento e na iniciativa moral, os

Se Hegel utilizava a razão para penetrar no mundo, revelando-o e *amestrando-o* cada vez mais ¹⁰⁹⁹, era porque também acreditava na *linha ontológica* de Descartes. Criava o seu próprio *ponto vazio* a partir do seu *ato inicial* por onde toda a história nascia, e este ponto teria que estar *fora da razão*, ou seja, no domínio por ele ainda *não conquistado*. Hegel encontra-se paradoxalmente (e poeticamente) *apoiado* – encontra o seu fundamento – na *irracionalidade*, de forma a *conquistar – construindo* – o seu mundo de razão¹¹⁰⁰.

De Hegel o romantismo herdou o velamento cenográfico. O *véu*, a *infra-linha* dos românticos, é um plano cindido, situado entre o ideal e o sensível¹¹⁰¹, suportado na linguagem¹¹⁰², onde a imagem de Cristo se projeta *no ego* do sujeito individual¹¹⁰³ e simultaneamente indicia, no *véu* que é o seu fundamento indecifrável, o limite deste sujeito¹¹⁰⁴ que se repercute, ou como um eco do divino¹¹⁰⁵, ou na representação do intangível e inacessível templo do Rei Salomão¹¹⁰⁶. Tal como o *absurdo* em Albert Camus (1913-1960), também o *véu*

seus frutos, mas *apenas* vemos os seus frutos, nunca a própria coisa.) Não conheço solução melhor. Seja ou não aceitável, esclarece o que há de mais importante relativamente à Razão: é autofágica, porque engendra um mundo em que não tem lugar” (Gellner, 1995: 98).

¹⁰⁹⁹ “(...) Hegel deu um passo no sentido de escapar ao doloroso dualismo: aventou que, longe de condenada a ficar eternamente separada do mundo, a Razão penetra cada vez mais no mundo, revelando-se gradualmente no seu seio” (Gellner, 1995: 98).

¹¹⁰⁰ “Foi (...) um sucessor de Kant, Fichte, quem deu o passo decisivo para o aparecimento do idealismo lógico, elevando o eu cognoscente à dignidade do eu absoluto e procurando derivar deste toda a realidade. Mas, nele como em Schelling, o lógico não está, contudo, absolutamente diferenciado, mas sim confundido com o psicológico e com o metafísico. Somente Hegel definiu o princípio de realidade como uma Ideia Lógica, fazendo, portanto, do ser das coisas um ser puramente lógico e chegando assim a um panlogismo [um equívoco da lógica e da ontologia] consequente. Este panlogismo apresenta ainda, contudo, um elemento dinâmico-irracional, existente no método dialético” (Hessen, 1987: 106). Esta leitura do pensamento de Hegel poderá ser melhor esclarecida através da análise que fizemos anteriormente, no subcapítulo “O meio é a mensagem” é a mensagem do meio”, ao *pensamento metatécnico* de Ernesto Mayz Vallenilla (1925-2015), segundo o qual a *desantropomorfização* da ciência se deve fundamentar numa paradoxal *trans-realidade* incompreensível para os limites da cognição humana.

¹¹⁰¹ “Face ao ideal e ao sensível, o símbolo situa-se num ponto intermédio que lhe permite conjugá-los, sendo essa mesma intermediação a determinar-lhe a sua natureza paradoxal” (Bastos da Silva, 1998: 43).

¹¹⁰² “(...) a imanência transcendente de Deus feito homem constitui a ocorrência paradigmática – e, numa dada perspetiva, a confirmação das possibilidades – do simbólico. (...) Crer, falar, imaginar, conhecer e conhecer-se – os termos são virtualmente sinónimos – é redimir-se pelo *Verbo* (...)” (Bastos da Silva, 1998: 43).

¹¹⁰³ “(...) o texto romântico busca fazer-se hierofania [manifestação do sagrado] - uma hierofania singular e irónica porque coincidente com uma *egofania*” (Bastos da Silva, 1998: 26).

¹¹⁰⁴ “Mais signo de limite que de promessa, o véu patenteia assim a realidade distópica tornada incontornável à natureza humana que, no destemor das suas aspirações à plenitude, não cuida que corre riscos de desumanidade (...)” (Bastos da Silva, 1998: 126).

¹¹⁰⁵ “Coleridge distingue, no Capítulo 13 da *Biographia Literaria*, entre dois graus de poder imaginativo, concebidos do seguinte modo:

The primary IMAGINATION I hold to be the living Power and prime Agent of all human Perception, and as a repetition in the finite mind of the eternal act of creation in the infinite I AM. The secondary I consider as an echo of the former, co-existing with the conscious will, yet still as identical with the primary in the *kind* of its agency, and differing only in *degree*, and in the *mode* of its operation. It dissolves, diffuses, dissipates, in order to re-create; or where this process is rendered impossible, yet still at all events it struggles to idealize and to unify. It is essentially *vital*, even as all objects (*as* objects) are essentially fixed and dead” (Bastos da Silva, 1998: 39).

¹¹⁰⁶ “A edificação do templo fora ordenada pelo rei Salomão e contemplava um local mais reservado, demarcado por um véu do restante espaço (...). O templo salomónico segue o modelo do tabernáculo do deserto, que substitui após o termo da peregrinação judaica e a conquista da cidade de Jerusalém. O tabernáculo móvel, por seu turno, fora construído segundo as instruções de Jeová, presente a Moisés no Sinai (...). O templo afigura-se, pois, no contexto específico das

guarda em si a esperança de um significado provisório, operativo, que resolve localmente a ausência e a necessidade de sentido. Resguardado pelo seu véu, o romântico descortina um sentido provisório mas integrador no devir histórico e na fundamentação do seu sentido de realidade¹¹⁰⁷.

Deleuze tem razão quando considera a *consciência intencional* como a parcela *civilizada* de uma mente profundamente inconsciente¹¹⁰⁸. Particularmente a mente hegeliana, que se considerava a *consciência-farol-da-civilização*, desconhecia o espaço da *profundidade* do *fora-dentro*, e da *opacidade* do *dentro-fora*¹¹⁰⁹.

Ao contrário de Hegel, Deleuze e Duchamp operam dentro de um *mundo já conquistado* (embora não por eles). Tal como Espinosa eles são *táticos* (Hegel era *majestático*), utilizam o que já lá está (*ready made*¹¹¹⁰) porque sabem que é a única maneira que lhes é possível para navegar pelo *mar da civilização* como seres individuais que *pertencem* ao mundo.

Jacques Derrida descobre esta *fin-a-linha* naquilo a que denomina por *traço*, entidade de grande tensão, situada entre a ficção e o poder mais concreto. O *traço derridiano* pode ser identificado na *transformação wittgensteiniana do grito* (expressão *natural*) da criança *numa frase conexa* (civilizada): “Dói-me esta mão” (Marques, 2003: 174). Este *traço derridiano* é uma ilusão, um excesso, um ato sem *intencionalidade* (no sentido husserliano do termo) porque *à superfície*, mas que, no entanto é fortemente consequente:

Escrituras judaicas, como o culminar de um processo de consagração da Aliança entre Jeová e os israelitas. Neste âmbito estrito, o véu aparta, dentro do espaço sagrado, o Santo dos Santos, último reduto da aparição do divino. O acesso é altamente ritualizado e permitido somente ao sumo-sacerdote (...). Mas, precisamente por isso, o véu assegura também uma comparência numinosa do lado de lá, a salvo de profanações, constante ainda que oculta e inacessível, na semi-presença do mistério” (Bastos da Silva, 1998: 45).

¹¹⁰⁷ “(...) o que os românticos intuem e demonstram é que não há qualquer incompatibilidade entre o existencial e o alegórico ou o psicológico e o histórico, na medida em que a pregnância de cada resulta acrescida da sua combinação e, no fundo, cada plano de significado se constitui em organicidade cooperante com os restantes. (...) A teoria romântica do inconsciente confina, deste modo, com um particular entendimento do devir histórico” (Bastos da Silva, 1998: 62).

¹¹⁰⁸ “Um Fora, mais distante do que qualquer exterior, torce-se, ‘dobra-se’, ‘duplica-se’ com um Dentro, mais profundo do que qualquer interior, e possibilita a relação derivada do interior com o exterior. (...) A intencionalidade faz-se ainda num espaço euclidiano que a impede de se compreender a si própria, e deve ser superada em direção a outro espaço ‘topológico’ que põe em contacto o Fora e o Dentro, o mais afastado e o mais profundo” (Deleuze, 2005: 149).

¹¹⁰⁹ “Quando aspetos, gestos e circunstâncias não são ambíguas, então o interior parece ser o exterior; é somente quando nós não podemos ler o exterior que um interior parece ser exterior; é somente quando não podemos ler o exterior que um interior parece estar escondido atrás dele” (Wittgenstein *cit. em* Marques, 2003: 147, 148).

¹¹¹⁰ “(...) em 1913 (...) Duchamp montaria uma roda de bicicleta no seu atelier, com esse ato criando o primeiro ‘ready-made’ que, dois anos depois, já em Nova Iorque, arvoraria em prática ‘anartística’ – prática polémica que punha em questão, fundamentalmente, toda uma tradição mental e sensitiva da cultura civilizada do Ocidente. Agora, a eleição ocasional de um objeto comum, tirado do seu contexto utilitário e usual, como ‘obra de arte’, passava a definir novas possibilidades e categorias estéticas” (França, 2006: 299).

“O traço não seria a mistura, a transição entre a forma e o amorfo, presença e ausência, etc., mas aquele que, iludindo estas oposições, as torna possíveis na irreducibilidade do seu excesso” (Jacques Derrida *cit. em* Plotnitsky, 2003: 117).

Talvez Heidegger tenha tido a intenção de esclarecer o poder *objetivo* desta linha quando descreveu os *três momentos do traço*. O primeiro momento, a *juntura*, é a descoberta da verdade pelo ato, o ato é verdadeiro, ou antes, é *a verdade*, e “une a verdade ao seu aparecer” (Borges-Duarte, 2014: 187). O ato *existe*, ou seja, o ato *é sempre* um ato criador, por isso, ao segundo momento Heidegger denomina por *fenda*, é o movimento “que penetra a terra” (*Ibidem*), que deixa um sinal, que *constrói verdade* (ser) porque é sempre *consequente*. O terceiro momento, é um *conjunto de atos* “em vários momentos e a várias vozes (...) de acordo com uma estrutura determinada de antemão” (*Ibidem*), é uma *polifonia*, ou melhor – porque é um *tema comum* que une estes atos *desalinados* –, é uma *fuga*¹¹¹¹.

Existe um quarto momento, um *quarto ato*, mas este imiscui-se anônimo no terceiro. É o *traço conformado* que Heidegger sabe ser *aparente*, sabe não ter outra alternativa que não atribuir-lhe o valor de *verdade*. O *traço conformado* é o *(a)parecer da verdade*¹¹¹², que confirma a nossa tese de que a maior *operacionalidade tática* do método de Espinosa, em relação a uma possível *tática heideggeriana*, confere uma maior *plasticidade semântica* ao *aqui e agora* do indivíduo. Espinosa *resolveria* o impasse do fundamento do fundamento reconfigurando o *afundamento como liberdade*: os seres livres são *todas as entidades que não podem ser definidas no aqui e agora*, ou no *aí-e-agora (ser-aí)*.

Se, para Heidegger, o afundamento é uma *angustia* sem resposta (ou um *tédio profundo*), Espinosa – recorrendo aqui a uma imagem proposta por Bragança de

¹¹¹¹ “O contexto em que a noção surge é o do ‘ser criada’ da obra (de arte), na medida em que esta significa que a verdade é firmemente acolhida na *figura*. ‘Ser criada’ significa ‘que a verdade é fixada na figura’. (...) Harmonicamente, a verdade aparece configurada na imagem. O conjunto do traçado – ou seja, o desenho – é, então, por sua vez: 1) a ‘juntura’ ou linha que une a verdade no seu aparecer (primeiro sentido de *Fuge*); 2) a ‘fenda’ ou sulco, que penetra na terra, deixando que a sua verdade transpareça e saia à luz (segundo sentido); e, finalmente, 3) a ‘fuga’ (no sentido musical), na qual a apresentação do tema da verdade se faz em vários momentos e a várias vozes e modulações tonais, de acordo com uma estrutura determinada de antemão, na qual cada traço ‘foge’ do anterior e procura caçar (lat. *Fugare* [em latim significa repulsão] o seguinte)” (Borges-Duarte, 2014: 187).

¹¹¹² Irene Borges-Duarte, em nota de rodapé traduz Heidegger da seguinte forma: “O traço conformado [*gefügt*] é conformação [harmonia, *Fuge*] do (a)parecer da verdade” (Martin Heidegger *cit. em* Borges-Duarte, 2014: 187). Borges-Duarte escreve “(a)parecer” – a junção de *aparecer* e de *parecer*, de vir de algum lado e de ilusão – porque sabe que o próprio Heidegger padecia da crise da ausência “(...) do vínculo com o não-ente, com o que, enquanto ausente, recusa qualquer figura óptica. Ao fim e ao cabo, uma ligação que, (...), Heidegger quis mostrar plasticamente como correspondendo ao hífen, ao traço de união, entre ser e ser-aí: *Da-sein*” (Borges-Duarte, 2014: 23).

Miranda para uma leitura de Edgar Allan Poe, e a que já fizemos uso¹¹¹³ – transforma-a numa *queda sem fim*, ou seja, – propusemos nós – numa *queda para cima*, num voo, enfim: liberdade¹¹¹⁴. Talvez seja afinal esta *liberdade espinosista* que Heidegger reconfigura quando, a este *quarto momento*, atribui o sentido da *harmonia*:

“O traço conformado é a harmonia [*Fuge*] do aparecer da verdade. Aquilo que aqui se chama ‘figura’ tem de pensar-se sempre a partir deste colocar [*stellen*] e desta com-posição [*Ge-stell*] que a obra, enquanto tal, está a ser, na medida em que se levanta e elabora” (Heidegger *cit. em* Borges-Duarte, 2014: 220).

É por isto que a *linha deleuziana* “sem fundo” (Deleuze; 2000: 437) é um elemento semiótico de apaziguamento: separa mas cria um *chão de comunidade*, se bem que provisório, como já o observamos anteriormente. É uma *infra-linha* que se fundamenta a si própria como elemento a transpor: é um plano em movimento, é um *plano de imanência*, é um *corte móvel* (Deleuze, 2004: 87). Ou seja, é uma *linha* isomorfa de uma *superfície*, sob uma operação topológica: onde as dimensões são potencialmente inumeráveis. É, então, uma superfície expandida englobando todos os sistemas, embora somente os considere através dos seus *fragmentos* (termo referido por Omar Calabrese para identificar as partes *rasgadas* de um todo), rejeitando a consideração da existência de *pormenores* (aproximação homotética: como se *um mundo num grão de areia* pudesse aí ser equivalente ao cosmos, tal como uma miniatura romântica) porque não se quer arreigar a nenhuma forma de *unidade absoluta*¹¹¹⁵.

Mas o *fragmento deleuziano* difere do conceito de fragmento cunhado por Calabrese porque não se fixa – qual *Vitória de Samotrácia* em pleno Museu do

¹¹¹³ Ver o subcapítulo “Do fluxo do desejo ao *imanentismo aberto*”, onde referimos a ideia apresentada por Bragança de Miranda de uma “queda absoluta” (Bragança de Miranda, 2006: 13) de onde “nunca cessaremos de cair” (*Ibidem*) que nós lá reconfigurámos como uma queda que se anula a si mesma sob os pressupostos do *desejo puro* kantiano, transformando-se num *cair para cima*, através da *tática espinosista*.

¹¹¹⁴ Remetemos para o subcapítulo “Encruzilhada no fundo da matéria: ou o *tédio profundo*, ou uma *esperança cega*”, no capítulo anterior, um esclarecimento mais aprofundado desta relação entre Heidegger e Espinosa, onde analisamos esta questão, fundamentando-nos da identificação das definições de verdade dos dois pensadores.

¹¹¹⁵ A utilização semiótica destes dois conceitos, de *pormenor* e de *fragmento* deve-se a Omar Calabrese (1949-2012): “O fragmento é em geral uma porção presente que reenvia para um sistema suposto como ausente” (Calabrese, 1999: 90). “(...) Não é por acaso, que a arqueologia trabalha com hipóteses e reconstruções precisamente a partir de fragmentos reais de obras do passado” (*Ibidem*: 92). “A nova categoria ‘pormenor’ / ‘fragmento’ pode ser agora ulteriormente investida de valores estéticos. (...) os detalhes tenderem para se tornar cada vez mais autónomos em relação aos inteiros, e os fragmentos para sublinhar a sua rutura em relação aos inteiros sem qualquer hipótese ou desejo de reconstrução dos mesmos” (Calabrese, 1999: 97).

Louvre ¹¹¹⁶ – a uma outra totalidade que o congele ou *cristalize* ¹¹¹⁷ num significado estanque: os limites não estão presentes, fazem parte da *rede risomática* de linhas fragmentárias. O *traçar* de Gilles Deleuze, através de um renovado (e renovável) *empirismo-pragmático* ¹¹¹⁸, quer sempre, de forma contrária à linha de Leonardo Da Vinci, “transpor uma linha” (Deleuze, 2005: 128), trabalhar – tal como o fez Marcel Duchamp por cima da *Mona Lisa difamada* – por cima da *harmonia heideggeriana* de um desenho, pintura ou edificação já executados (*ready made*), não fosse Deleuze também um pedagogo e ensaísta, utilizando e comentando o pensamento e sistema de outros pensadores. Tal como o chão nivelado, *civilizado* (por *outros*), por onde qualquer cidadão anda quando *dentro da cidade*, afirma Deleuze na primeira pessoa, em frase à qual já aludimos e que reiteramos citar agora: “Tudo é saber, e esta é a primeira razão porque não há experiência selvagem” (Deleuze, 2005: 148).

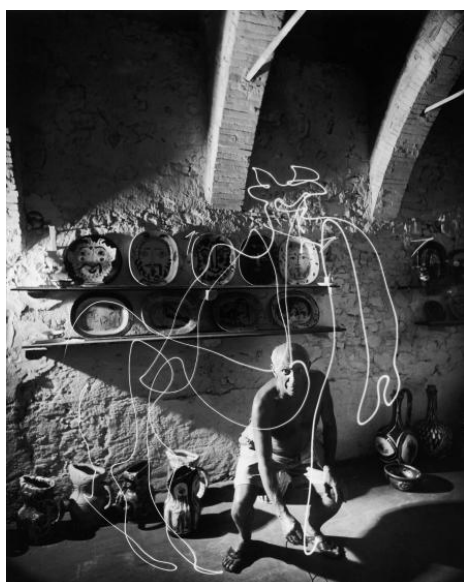


Imagem 28: fotografia de Gjon Mili a Pablo Picasso, enquanto este desenha um centauro no ar.

Do outro lado da superfície Pablo Picasso (1881-1973) desenha com luz a aparência de uma destas *infra-linhas por cima da*, ou seja, *em ato na* fotografia que Gjon Mili (1904-1984) lhe tirou em 1949 (Imagem 28). É o exemplo paradoxal da impossibilidade da *infra-linha* ser *metaforizada*: a fotografia como possível índice de realidade possibilita o ato em diferido, mas a *infra-linha* já não é mais do que uma encenação produzida por Picasso com a cumplicidade do seu fotógrafo ¹¹¹⁹.

¹¹¹⁶ A Vitória de Samotrácia é um fragmento de uma figura humana, sem cabeça, nem braços, representando a deusa grega Nice. Esta estátua (ou fragmento de uma estátua) foi encontrada nos finais do século dezanove e é apresentada hoje em dia como um dos ícones principais do Museu do Louvre.

¹¹¹⁷ “Nunca há, com efeito, cristal acabado; qualquer cristal é infinito de direito, em construção, e constrói-se como um germe que incorpora o meio e força-o a cristalizar. A questão já não é de saber o que sai do cristal e como, mas, pelo contrário, como nele entrar” (Deleuze, 2006: 120).

¹¹¹⁸ “O empirismo (...) trata o conceito como objeto de um encontro, como um aqui-e-agora, ou antes, como um *Erewhon* (...) os conceitos são as próprias coisas, mas as coisas no estado livre e selvagem (...). Faço, refaço e desfaço os meus conceitos a partir de um horizonte movente, de um outro sempre deslocado que os repete e diferencia” (Deleuze *cit. em* Sousa Dias; 1995: 20).

¹¹¹⁹ Numa pequena reportagem acerca desta célebre fotografia de Gjon Mili, intitulada “Picasso desenha uma centauro no ar”, apresentada no site da revista *Time*, em “time.com/photography/life”, diz-nos o jornalista Ben Cosgrove: “Quando Gjon Mili, fotógrafo da revista LIFE, um prodígio da iluminação e da inovação técnica, visitou Pablo Picasso no sul da França, em 1949, ficou claro que o encontro destes dois artistas e artesãos resultaria obrigatoriamente em algo de extraordinário. Mili mostrou a Picasso algumas das suas fotografias de patinadores no gelo com pequenas luzes colocadas nos patins, saltando no escuro - e a mente do génio espanhol, sempre em movimento, começou a correr” (Cosgrove, 2012).

Por outro lado, da luz para a sombra, Michel Serres reconhece nesta *linha sem fundo* uma estranha autonomia: a sombra do *gnómon* (do relógio de Sol feito a partir dos movimentos da sombra de uma estaca ao longo do ano) é escrita pela mesma entidade que a lê. O mundo que produz a sombra é o mundo que a reconhece¹¹²⁰, de tal modo que:

“(...) Pelo gnómon o universo pensa, conhece-se a si mesmo por si mesmo”
(Serres, 1995: 84).

Serres destitui o *Homem* do centro do conhecimento para descobrir a secreta ilegalidade deste ato. Ou seja, o indício das recorrentes e enganadoras *sombras da caverna platônica*, mesmo depois de se encontrar uma das aparentes saídas da caverna, aparece a ensombrar a claridade do esclarecimento: o momento é outro, os objetos são outros, mas as sombras são as mesmas. Ele sabe não se poder colocar neste lugar, de poder destituir-se a si mesmo (é, de novo, o conhecido *problema do terceiro homem*), de *abdicar* do seu espaço próprio e das consequências das suas ações (da sua assinatura), tal como Anaximandro, deus-rei, uno e todo poderoso, simultaneamente omnipresente e ausente, criador dum espaço absoluto, o conseguia fazer¹¹²¹.

Mas é precisamente esse espaço criado pelo *rei da polis grega* que Michel Serres utiliza para identificar o espaço de liberdade, de criatividade e de fuga ao poder opressor, enfim, o espaço da *esperança*, que é o espaço por excelência do inventor, do *criador de desígnios*:

“Não procure lugar, inventai um lugar novo. Deixai o lá, (...) descobri o inédito. Para se abstrair dos combates aos quais o ser-lá o obriga, o inventor inova, sai do mundo e descobre, neste lugar original, um espaço infinito, precisamente sem limite, justamente imaterial, espiritual: geométrico?”
(Serres, 1997b: 78).

¹¹²⁰ “(...) o gnómon – intervém no mundo para que este possa ler em si mesmo a escrita que ele traça sobre si. Bolsa ou prega do conhecimento (...)” (Serres, 1995: 84).

¹¹²¹ “A ciência, o pensamento, a civilização e a história começam elas a partir da demissão, da desistência, da renúncia, do desprendimento de um rei? Portanto o dito não tem, aqui, senão uma leitura: *do, dico, a bdico*, eu dou, eu digo, eu abdicó. Eu dou: eu digo que eu abdicó; eu abdicó: eu digo que eu dou tudo. Porque ele se denomina ser-lá por excelência e pensa inversamente ao seu título e ao seu nome, Anaximandro, anônimo, funda-se no infinito das coisas, do espaço e do tempo: uma vez que este último sozinho tem uma ordem, ele deixa-o dizer, fazer, restituir e dar, assinar no seu lugar” (Serres, 1997b: 71).

É, talvez, neste espaço que Picasso se *move* ao desenhar com luz um centauro no retrato que outro lhe fazia. *Fazendo Picasso fazia-se*, e Mili – o fotógrafo – *ausentava-se*, aparentemente, *por completo* da sua própria fotografia, tornado em mero meio de transmissão do gesto, do movimento, da infra-linha do *rei-herói*-Picasso. Eis uma grande metáfora para a tática que encontramos já em Espinosa. A fotografia, ainda assim, é do seu autor, mas o que queremos dizer é que o retrato que lá está é também *feito pelo retratado*: o *fragmento Picasso*, tal como a *Vitória de Samotrácia*, que já aludimos, não se deixa congelar por completo. A definição está lá, mas está em aberto, incompleta, e esse é a sua maior apelação, o seu maior fascínio.

Reconheceremos mais à frente que este espaço, descrito por Michel Serres como imaterial, espiritual – talvez *consagrado* como geométrico –, terá nascido da confluência da *Revolução Francesa* com a *Revolução Industrial*, das coordenadas de Descartes, e da coordenação das vistas na Geometria Descritiva de Gaspar Monge, do bloco de pedra nos estaleiros medievais para a alva folha de papel dos tratados de geometria, no *espaço abstrato do Estado*, onde a *simultaneidade das vistas* apenas faz reconhecer a *infinidade das dimensões do ser*: do engano, da discórdia, da competição, da desigualdade, da prisão, e do desespero, mas também dos seus opostos: da franqueza, da concórdia, da fraternidade, da igualdade, da liberdade e, enfim, da *esperança*.

Eis o *traço da legalidade*, a fronteira do permitido, a noção de que a linguagem por onde racionalizamos e ponderamos é já, em si mesma, uma parte da *polis*, da *grelha hipodâmica* generalizada pelas *estradas do Império Romano*¹¹²², e universalizada pelas *coordenadas cartesianas*.

Não podemos aceder ao *selvagem*, nem ao *natural*, ou seja, não podemos aceder ao *númeno* kantiano porque é precisamente a *profundidade* (espacialidade) da razão, como seu *a priori*, que o cria, que a tudo torna ilusão, colocando a existência num *além* inacessível.

¹¹²² Diz-nos Norbert Wiener (1894-1964), na sua obra intitulada “Cibernética e Sociedade, O uso humano de seres humanos”, obra esta onde tudo é (des)considerado como um fluxo informacional, que: “O grande império romano se tornou possível tão somente devido ao progresso feito por Roma na construção de estradas. Tais estradas serviam para transportar não apenas as legiões como também a autoridade escrita do Imperador. Como o aeroplano e o rádio, a palavra dos governadores alcança os confins da Terra, e grande número dos fatores que anteriormente impossibilitavam a existência de um Estado Mundial foram abolidos” (Wiener, 1984: 90). A *rede wieneriana informacional* ou *rede cibernética*, é, mesmo apontando para as redes de comunicação que originaram a *internet*, descendente da rede de coordenadas cartesianas, onde o plano de unicidade já estava completamente descodificado.

Enfim, acedemos sempre aos elementos de uma *semântica posicional* (aqui e agora), através de *objetos intencionais* (*modos de ser* ou *virtualidades*). O nosso método tem sido, como o descrevemos na metodologia, uma fenomenologia consciente da sua contingência, uma *percolação*, mas não um relativismo absoluto, porque existe *a certeza* de que o espaço de comunidade é imprescindível (afinal estamos *aqui* no domínio da linguagem). Para além disto, se qualquer sentido consequente é o resultado de uma incompletude, tal como Gödel o provou em relação a todos os sistemas consistentes¹¹²³, uma realidade social, que augure uma representação de si mesma, tem obrigatoriamente, ou a sua *crença* num *espaço transcendental*, ou o seu *lugar* num *plano de imanência*, como *ilusão dialética*.

Existem fronteiras que são facilmente ultrapassadas, exercendo-se entre elas constantes trocas, sem que, quem as faz, consiga conceber, sequer, a sua *definição problemática*, o seu limite, a natureza da sua dimensão real. As *forças semânticas* que destacam ou enfraquecem este limite só se tornam verdadeiramente presentes quando a legalidade se impõe como necessária, como *limite contencioso*.

Uma destas fronteiras desconhecidas é a diferença entre o que é orgânico e o que é inorgânico (a *sopa pré-biótica* que origina a vida¹¹²⁴). Desconhecimento este que não impede ao ser humano – cientista ou *homem de negócios* – de controlar quimicamente os elementos e as suas reações, e geneticamente as cadeias de aminoácidos (Vignaux, 2000: 66, 67), sem que estas duas operações necessitem de se constituir num plano único.

Ambas as disciplinas – química e biologia genética – atuam, ainda assim, numa arena comum, dividida por um determinado eixo que se apresenta incomensurável, infinitamente afastado, mas surpreendentemente *simplificado*. De um lado manipulam-se elementos do mundo sem vida, do outro manipulam-se os componentes da vida, a ténue linha mantém-se – por enquanto, pelo

¹¹²³ “(...) qualquer que seja o sistema matemático [ou lógico], existem sempre afirmações que não podem nele ser provadas” (Clegg, 2003: 202).

¹¹²⁴ “(...) os biólogos falam duma ‘sopa pré-biótica’, que tornou o organismo vivo possível (...) é neste ponto que apreciam, no universo acentrado, esboços de eixos e de centros, uma direita e uma esquerda, um alto e um baixo” (Deleuze, 2004: 92).

menos – como uma tríade de *pontos cegos*, constituída por apenas três elementos e as suas relações: carbono, hidrogénio e oxigénio¹¹²⁵.

É a mecânica a ser trazida à sua operacionalidade máxima, unindo a técnica e o poder, sem que o sábio e a sua sabedoria possam algum dia dizer que o *cientista genético* sabe, em absoluto, o que está a fazer. Talvez saiba o que é a *dor do outro* através da de si próprio¹¹²⁶, e deseje como Kafka, em alguma outra situação – que não a de *brincar aos deuses* – ser *infinitamente pequeno*, esperando que a sua dor acompanhe da mesma forma este desaparecimento¹¹²⁷. Eis o *ser humano* determinado num *ponto* (aquele que não tem partes), ou antes, na sua *infra-linha*, a finíssima e imprescindível separação entre a *ética* e a *técnica*¹¹²⁸, entre o *saber* e o *poder*. Tal como a *pergunta deleuziana* identificadora do lugar da dobra (a infra-linha que Deleuze identifica em Leibniz mas que é a sua):

“Tudo se move como se as pregas da matéria não possuíssem nenhuma razão nelas mesmas. Será isto por causa da Dobra estar sempre entre duas

¹¹²⁵ “O fascínio da química reside na sua capacidade para encontrar a explicação causal comum que liga os fenómenos aparentemente mais diversos. E o que poderia ser mais diferente do que os dois ‘reinos orgânicos’, tal como são conhecidos das plantas e dos animais? Como é evidente, ambos são ‘vivos’, mas seria preciso algum esforço para pensar que uma maçã pudesse ter muito em comum com um tigre, ou uma roseira com um elefante. Contudo, ao analisarem tecidos dos dois ‘reinos’, Liebig [Justus von Liebig (1803-1873)] e os seus colegas químicos descobriram, para seu espanto, que eram constituídos por exatamente a mesma ‘coisa’, variações em apenas três compostos químicos – hidratos de carbono, gorduras e proteínas, em termos químicos, espetacularmente semelhantes, cada qual com uma estrutura de átomos de carbono ao centro, à qual se ligam átomos de hidrogénio e oxigénio, permitindo transformarem-se uns nos outros” (Le Fanu, 2009: 284).

¹¹²⁶ Esta perspetiva subjetiva de nos *colocarmos no lugar do outro*, que segundo Margaret Wertheim é considerado pela comunidade científica, predominantemente masculina, como oriunda da *natureza feminina* do ser humano, e que tem sido reprimida na ciência ao longo do seu desenvolvimento, influenciando não só as interpretações dos fenómenos (ou seja, o *como*), mas também, quais os fenómenos que devem ser observados (ou seja, o *quê*), foi considerada, pela cientista e *prémio Nobel* na área da genética, Barbara McClintock (1902-1992), como parte do processo de atingir a intuição de um novo paradigma genético, tentando ver o mundo através da *perspetiva das plantas*: “(...) qualquer enumeração das maneiras como as mulheres afetaram a ciência biológica deverá mencionar o trabalho da *prémio Nobel* Barbara McClintock. Remando contra a corrente da teoria genética clássica, McClintock declarou que o código genético de um organismo não é um esquema estático passível de ser lido como um livro, mas sim um código flexível e dinâmico que responde ao ambiente circundante. A sua noção de genoma dinâmico e de ‘genes salteadores’ revolucionou a genética.

A própria McClintock disse que chegou às suas ideias ao ‘escutar’ as suas plantas de milho e tentar ver o mundo da perspetiva *delas*. Evelyn Fox Keller assinalou que, neste aspecto, McClintock estava preparada para adotar uma aproximação subjetiva ao sujeito da sua pesquisa, uma aproximação que foi tradicionalmente considerada como feminina” (Wertheim, 2004: 207).

¹¹²⁷ “Assediados por animais, cercados por caçadores, como os ‘primitivos’ deverão desejado não ter corpo, ou pelo menos que este se reduzisse a um ponto quase invisível. Mesmo nos nossos dias Kafka ainda usa esta estratégia para poder escapar ao poder. Diz Kafka: ‘Duas possibilidades: tornar-se infinitamente pequeno, ou sê-lo’” (Bragança de Miranda, 2008: 103). A *dor* é tão poderosa como o *conhecimento*, ao ponto de Gellner observar que: “Schopenhauer emigra do mundo não tanto em busca de conhecimento, mas a fugir da dor” (Gellner, 1995: 99).

¹¹²⁸ O que diz a teorização da ciência contemporânea, em relação a esta fronteira, a esta *infra-linha da vida*, é que: “(...) deve existir uma qualquer força anímica imaterial que, a partir do momento da concepção, impõe a ordem da forma ao embrião em pleno desenvolvimento, mantendo-o constante enquanto as suas células e os tecidos são renovados durante o seu crescimento e até à idade adulta. Por definição, não podemos conhecer diretamente essa ‘força anímica’, mas apenas inferir a sua realidade como aquele importante fator em falta que poderá ligar a vasta e inultrapassável lacuna entre a realidade de ‘primeira ordem’ dos fenómenos da vida, tal como os conhecemos em toda a sua maravilhosa beleza e diversidade, e a realidade de ‘segunda ordem’ da sua explicação, tal como os projetos genoma no-la revelaram” (Le Fanu, 2009: 179).

dobras, e porque este entre-duas-dobras se parecer mover por todo o lado: estar entre os corpos inorgânicos e os organismos, entre organismos e as almas dos animais, entre as almas dos animais e as almas racionais, entre corpos e almas em geral?” (Deleuze, 1993: 14).

5.3. A propósito de uma representação na obra “As Origens da Geometria” de Michel Serres: *a dimensão como infra-linha da modernidade*

“No pensamento clássico, para o qual a representação existe, e que se representa ele mesmo nela, nela se reconhecendo como imagem ou reflexo, aquele que tece todos os fios entrecruzados da ‘representação em quadro’ – esse jamais se encontra lá presente. Antes do fim do século XVIII, o ‘homem’ não existia.” (Foucault, 1998:349).

Uma determinada *infra-linha* teve um papel subtilmente ubíquo, mas fundamental no dealbar das grandes revoluções do *Ocidente Moderno*. Oriunda dos segredos imemoriais dos pedreiros construtores, descendente da *Linha de Terra* da representação perspetiva do *Renascimento*, transformada no *X kantiano* ou *eixo cartesiano* no rescaldo da *Revolução Científica*, e nascida da *Revolução Francesa* para produzir o mecanismo de representação das máquinas de toda a *Revolução Industrial*, esta linha trouxe à *superfície* da *Cultura Ocidental* uma ideia latente desde a Antiguidade: *a copresença de diferentes dimensões do ser*¹¹²⁹ faz-se através de um *corte incomensurável* com o real, promovendo um afastamento que tem tanto de aparente como de efetivo, tanto de geométrico quanto de político, tanto de fé (*morte de Deus*) como de pensamento (*revolução cognitiva*), tanto de real quanto de cenográfico.

A *infra-linha* a que nos referimos é o *elemento* que *separa* as dimensões nas diferentes variantes da *Geometria Projetiva*. É o *eixo dos x*, mas também é o *ponto* comum, ou *ponto de interseção*, de um número ilimitado de eixos. Desde

¹¹²⁹ Rudy Rucker *utiliza* esta noção abstrata de dimensão da seguinte forma: “Pensemos numa ‘dimensão’ como sendo qualquer tipo possível de variação, de categoria ou de distribuição. Para cada pergunta que possamos fazer sobre um objeto existe uma gama de respostas possíveis; consideremos cada uma destas gamas como um eixo no ‘espaço’ verdadeiro subjacente às nossas perceções” (Rucker, 1991: 283).

que Jean-Victor Poncelet (1788-1867) definiu a operabilidade do *princípio de dualidade*, que o ponto, a linha e o plano se tornaram logicamente permutáveis: a relação entre ponto (polo) e linha (polar) numa cónica é de permutabilidade, uma *polar* define um determinado *ponto* tal como um *polo* define uma determinada *reta*. Ainda mais: para todos os teoremas fundamentais da geometria euclidiana, a permuta de pontos e retas, e de pontos e planos, é sempre logicamente consistente, garantido uma ilimitada *plasticidade semântica* ao novo conceito de dimensão¹¹³⁰.

Situada *entre* as *vistas coordenadas* no método inventado por Gaspard Monge, esta *infra-linha* produziu uma nova *presença*, uma nova espacialidade, proporcionada por esta conceção abstrata de dimensão. Ao contemplar a possibilidade da sua ilimitada iteração, o conceito de dimensão deixou de se poder conter num eixo visível, num diagrama¹¹³¹. A pluridimensionalidade desta *infra-linha* tornou-a ubíqua o suficiente para deixar o plano e ocupar o *espaço todo*. Nem superficial, nem sólida, mas originada a partir de uma *ilimitada potenciação*, ela é constituída por um número ilimitado de dimensões.

Se é verdade que a *mónada* de Gottfried Leibniz (1646-1716) é uma sua *antepassada*, esta não a terá contemplado na totalidade, como forma

¹¹³⁰ “As dualidades sugerem que certos termos (ex. ‘ponto’, ‘linha’, ‘coincidência’, etc.) que funcionam como *constantes* na geometria ordinária (i.e. métrica), funcionam como *variáveis* na geometria projetiva. Isto, por outro lado, indica um nível maior de generalidade ou de abstração – e, portanto, uma maior profundidade genética – da geometria projetiva em relação à geometria métrica” (Detlefsen, 2007: 260). “(...) a possibilidade de, no plano, se pôr lado a lado a *reta ilimitada* e o ponto e, no espaço, o *plano ilimitado* e o ponto. Num grande número de teoremas da geometria é possível substituir a palavra *ponto* pela palavra *reta* ou pela palavra *plano*, conforme o caso. É nisto que consiste o *princípio de dualidade*.”

Os desenvolvimentos de Poncelet basearam-se na *Théorie des polaires reciproques, a teoria polar das secções cónicas*. Relativamente a uma determinada cónica, a cada ponto p corresponde, como é sabido, uma reta π , a polar do ponto, que pode talvez ser definida como a reta que une os pontos de contacto das tangentes à cónica que passam por p (...). Reciprocamente, a cada π corresponde um polo p que é tal que, se um ponto p' pertence a π , então π' , a reta polar de p' , passa por p .

Desta relação biunívoca especial entre pontos e retas do plano, estabelecida pela cónica, juntamente com a correspondência análoga entre pontos e planos do espaço determinada por uma superfície de segunda ordem, Poncelet concluiu *que se podiam ‘dualizar’ deste modo todos os teoremas da geometria referentes a propriedades de posição, a incidência mútua de ponto e de reta ou de ponto e de plano. O teorema de Pascal, relativo ao hexágono inscrito numa cónica, que se transforma por dualidade no teorema de Brianchon relativo ao hexágono de tangentes circunscrito à cónica, é um exemplo famoso.* (...)

O princípio de dualidade pode ser enunciado do seguinte modo. Nas *noções fundamentais e nos teoremas fundamentais (axiomas) da geometria, o ponto e o plano, no espaço, ou o ponto e a reta, se nos restringirmos ao plano, aparecem sempre simetricamente*, isto é, estes axiomas e portanto os teoremas que deles se deduzem logicamente, formam pares cujas proposições são duais entre si” (Klein, 2012: 91, 92).

¹¹³¹ “(...) olhando para além de Galileu é-nos revelado que o desenvolvimento a longo prazo da mecânica como uma disciplina da matemática direcionou a atenção para fora do mundo diretamente percebido das três dimensões espaciais, virando-se para um mundo multidimensional de massa, tempo, velocidade, força, e das suas várias combinações. Os profissionais, em última instância, ao encontrarem grandes dificuldades em englobar num único diagrama funcional esses objetos de dimensionalidades diferentes, reforçaram a transição, que já estava a acontecer na matemática, de um modo geométrico para um modo algébrico de expressão e análise. Não podemos desenhar uma máquina abstrata; não podemos, sequer desenhar um diagrama dela. Mas podemos escrever as suas equações. Porque a dinâmica não encontra o seu lugar no diagrama, o diagrama desaparece da dinâmica” (Mahoney, 2004: 283).

visualizável, na sua natureza paradoxal. Embora Henri Bergson (1859-1941) lhe tenha atribuído erradamente este *paralelismo semântico*, com as projeções das vistas ortogonais reconfiguradas em dimensões superiores¹¹³², em verdade, foi somente na época de Gaspard Monge que o mecanismo desta *visualização* se começou a tornar perfeitamente esclarecido.

Se Albrecht Dürer (1471-1528) – como veremos mais à frente – já conhecia as técnicas dos pedreiros das catedrais, relacionando *planta* e *alçado*, comparando as diferentes faces de um elemento tridimensional que nascerá do desbastar e do esculpir da matéria recebida *em bruto* da natureza, ele ainda não possuía a coordenação *legalizada* das vistas, tal como a Geometria Descritiva as consideraria mais tarde, dentro de uma tradição livresca de tratados divulgadores da geometria e da perspectiva como técnicas de representação do desenho.

Se Leibniz já possuía os conhecimentos de Descartes e de Fermat, intuindo pela primeira vez a natureza semântica de uma dimensão absolutizada – já o referimos anteriormente, ele descreve na sua *Monadologia* um espaço pleno, intensivo, e pluridimensional¹¹³³ –, ao não se excluir da sua própria

¹¹³² É interessante observar que Henri Bergson (1859-1941) terá considerado que Leibniz já tinha concebido todo o *potencial semântico* das coordenadas cartesianas, compreendidas na sua totalidade tridimensionalmente. Isto não nos parece absolutamente certo porque as primeiras representações geométricas utilizando três coordenadas espaciais são historicamente posteriores à cronologia de vida de Leibniz. A utilização por parte de Bergson, das vistas ortográficas para explicar o *sistema monadológico* de Leibniz é mais um sintoma da sua própria época (final do século XIX) do que uma verdade histórica. A questão é que, a utilização da geometria analítica para representar as três dimensões do espaço, não terá sido ainda configurada por Leibniz completamente. Muito menos a possibilidade de visualização que o método de Gaspard Monge proporá como estratégia pedagógica no ensino do desenho. Leibniz teria acesso à ideia de projeção utilizada como planta e alçado, que referiremos mais à frente, mas não a compreensão que os desenvolvimentos da *Geometria Projetiva* terão depois dele, com Poncelet, Brianchon, Sacheri, e toda a geração de geómetras do século XIX. Por mais que as intuições de Leibniz tenham sido premonitórias, não se deve atribuir ao *espaço monadológico* uma visualização que só cem anos mais tarde terá sido possível efetuar com um controlo completo. Para nós, quando, na *Monadologia*, Leibniz se referia a infinitos pontos de vista, ele estava a considerar a perspectiva cônica renascentista, e não as projeções coordenadas de objetos a três dimensões. Bergson descreve da seguinte forma o *espaço monadológico* de Leibniz (os itálicos são nossos): “Na verdade, os pontos de vista não existem, pois só há vistas, cada uma dada em um bloco indivisível e representando, a seu modo, o todo da realidade, que é Deus. Mas precisamos traduzir pela multiplicidade desses pontos de vista, exteriores uns aos outros, a pluralidade das vistas dissemelhantes entre si, como também simbolizar pela situação relativa desses pontos de vista entre si, por sua vizinhança ou seu afastamento, isto é, por uma grandeza, o parentesco mais ou menos estreito das vistas umas com as outras. É o que Leibniz expressa dizendo que o espaço é a ordem dos coexistentes, que a percepção da extensão é uma percepção confusa (isto é, relativa a um espírito imperfeito) e que só há mônadas, entendendo com isso que o Todo real não tem partes, mas é infinitamente repetido, todas as vezes integralmente (ainda que diversamente), no interior de si mesmo e que *todas essas repetições são complementares umas às outras*. É assim que o *relevo visível de um objeto equivale ao conjunto das vistas estereoscópicas que se tomariam dele de todos os pontos e que, em vez de vermos no relevo uma justaposição de partes sólidas, poderíamos com igual propriedade considera-lo como feito da complementaridade recíproca dessas vistas integrais, cada uma delas dada em bloco, cada uma delas indivisível, cada uma delas diferente das outras e no entanto representativa da mesma coisa*. Para Leibniz, o Todo, isto é, Deus, é exatamente esse relevo e *as mônadas são essas vistas planas complementares umas das outras*: é por isso que ele define Deus ‘a substância que não tem ponto de vista’, isto é, a complementaridade recíproca das mônadas. Em suma, *Leibniz difere aqui de Espinosa pelo facto de considerar o mecanismo universal como um aspeto que a realidade assume para nós, ao passo que Espinosa faz dele um aspeto que a realidade assume para si mesma*” (Bergson, 2005: 379, 380).

¹¹³³ “(...) para Leibniz o espaço é de facto uma forma de intuição, mas não é uma intuição formal. Que é uma forma de intuição, réplica (...) a distinção entre fenómenos e número, bem como a possibilidade de uma determinação transcendental de um fenómeno. Que o espaço não é uma pura intuição fica imediatamente implícito. Por outro lado, que

representação, querendo resolver o solipsismo cartesiano, ele obriga-se à presença de um Deus absolutamente *religador*, um Deus de razão absolutamente presente – ubíquo –, que *faz as mónadas ver*, que faz coexistir as entidades que, tal como o próprio Leibniz, são *cegas* umas em relação às outras.

É por isso que, descobrindo-se o *nascimento* desta *linha* na necessidade revolucionária de *representar máquinas e não pessoas*, no desenvolvimento pragmático do *desenho industrial* da Revolução nascente, se reconhece um processo de afastamento incomensurável, que se efetua definitivamente, destituindo o Deus de razão – o Deus de Leibniz –, substituído pela ausência mecânica e centralizadora do vazio do Estado, de um *Império com fachada de República*, que, depois da *Revolução Francesa* se tornou no *Império Napoleónico*, e repercutindo a tensão, que é uma constante sub-repticiamente presente na cultura ocidental desde a sua ascendência helénica, *entre o indivíduo e o universal*, que somente *um convencionalismo forçado pela necessidade mais conveniente*¹¹³⁴ é que pareceu responder a um espaço possível de comunidade na Europa moderna e romântica no final do século XIX¹¹³⁵.

Podemos, então, descortinar que, este *lugar* configurado no nascimento *da Modernidade*, entre “os limites do corpo” e uma “cratera de espelhos partidos”

as coisas podem ser conhecidas em si mesmas, que o próprio espaço pode ser completamente determinado pela compreensão, e que a geometria é uma ciência perfeitamente analítica” (de Risi, 2007: XVII).

¹¹³⁴ Henri Poincaré (1854-1912), discípulo do “(...) *convencionalismo pedagógico* (...)”, [um] estilo de formação gritantemente agnóstico da *École Polytechnique* (...) [de uma] abstenção de compromisso absoluto com qualquer teoria específica” (Galison, 2005: 82), terá afirmado: “A geometria de Euclides é verdadeira? Esta pergunta não tem qualquer significado. Podíamos da mesma maneira perguntar se o sistema métrico é verdadeiro, e se os antigos pesos e medidas são falsos; se as coordenadas cartesianas são verdadeiras e se as coordenadas polares são falsas. Uma geometria não pode ser mais verdadeira do que outra; só pode ser mais conveniente. Ora a geometria euclidiana é, e continuará a ser, a mais conveniente” (*Ibidem*: 83).

¹¹³⁵ É fascinante a história do convencionalismo na criação do metro como medida padrão. Se o metro nasceu com a Revolução Francesa no ano de 1799, foi somente em 1875 que se tornou realmente internacional. Desta batalha pelo poder simbólico ainda hoje resiste uma pequena fronteira presente nas mais usuais ferramentas de medição. As duas escalas que normalmente acompanham uma destas ferramentas retém uma fronteira imaterial entre o metro, em divisões decimais, de base 10, e a polegada, em divisões de base 8. A primeira representa o poder e a influência da *Revolução Francesa*, e a segunda o poder e a influência do *Império Britânico*. Peter Galison descreve da seguinte forma a cerimónia de adoção internacional do metro: “Paris, Ministério dos Negócios Estrangeiros, 20 de Maio de 1875, às duas horas da tarde. (...) Após anos de negociações, as Altas Partes Contratantes faziam agora nascer um departamento internacional de pesos e medidas. Os novos protótipos do metro e do quilograma, que este organismo ficava encarregado de certificar, substituíram a miríade de medidas nacionais concorrentes, estabeleceriam a relação entre estes padrões e todos os outros, e comparariam os resultados com os padrões usados para fazer o mapa da Terra” (Galison, 2005: 85). É desta forma que, a *métrica* utilizada pelos mais diversos assuntos mensuráveis, se descobre *universal por convenção*. Dever-se-á aqui alertar para este pormenor histórico de que o *metro* nem sempre existiu. Galison, acrescenta de forma irónica, mas expressivamente descritiva: “Foi um momento notável. *M*, o objeto mais precisamente forjado e medido da história, a mais individualmente especificada das coisas feitas por seres humanos, tornara-se, pelo enterro, a mais universal. Aqui estava um objeto, manifestamente em França e contudo não fixado em França, com um cheiro de santidade e contudo gritantemente racional, absolutamente material e contudo completamente abstrato. Numa era em que ‘Deus, Pátria e Família’ se tinha tornado ‘Ciência, Pátria e Família’. *K* e *M* eram símbolos perfeitos da Terceira República: enterrada em especificidade, ressuscitada em universalidade. A ressonância simbólica do metro não passou despercebida a ninguém. Em 1876, a República até tinha celebrado o novo metro cunhando uma medalha, ricamente decorada com imagens em honra do padrão (...). Por ocasião da ratificação, em 1889, os jornais franceses recordaram com ‘patriótica satisfação’ como, pouco depois do ‘desastre de 1870’, cientistas estrangeiros, mesmo aqueles que anteriormente tinham contestado a precisão francesa, reconheciam agora o seu triunfo” (Galison, 2005: 91).

(Olsson, 2007: 377), tal como metáfora do geógrafo Gunnar Olsson apresentada em epígrafe no início deste capítulo, quer descrever um espaço problemático do indivíduo ocidental, onde a identidade não se resolve numa projeção simples, como se olhássemos para um espelho, mas numa fragmentação produzida pela natureza discreta (fragmentada) da linguagem, que somente se consegue esclarecer, agregar ou coordenar, a partir do corpo, da unidade constituinte da realidade somática de cada indivíduo.

De tal modo que, mesmo na *fenomenologia* de Husserl, que identifica a unicidade ilimitada de um ponto de vista - ou seja, a natureza de uma vista unificadora¹¹³⁶ - como sendo *já articulado*¹¹³⁷, se configura sub-repticiamente, por decifrar, uma *infra-linha* que Heidegger descodificou mais tarde - sem propor resolvê-la - estar situada entre o *sujeito* e o *objeto*.

Propomos, então, que a linha separadora das dimensões na *Geometria Descritiva*, ou seja, o lugar geométrico comum aos planos de projeção, situada na interseção das diferentes dimensões, repercute uma *dobra* no espaço contínuo: a presença discreta e discretizadora que unifica os diferentes planos, as diferentes descontinuidades, ou seja, as diferentes dimensões.

Sugerimos que esta linha seja, sob um ponto de vista topológico, *semanticamente isomorfa do corpo* como identidade do indivíduo moderno: tal como ela, o corpo faz-se sempre presente quando se constituem relações entre diferentes analogias, ou seja, entre diferentes planos de unicidade, entre diferentes dimensões de existência, *qualquer número de dimensões*.

Estas dimensões são planos de unicidade ou *platôs*, tal como definição proposta por Deleuze e Guattari, inspirados em Gregory Bateson (1904-1980). São entidades topológicas contínuas que:

“(...) não se deixam irromper por uma terminação exterior, como também não se deixam ir em direção a um ponto culminante (...). Um platô é um pedaço de imanência” (Deleuze & Guattari, 1996: 20).

¹¹³⁶ “O ato da percepção é sempre já uma unidade homogênea que presentifica o objeto de um modo simples e imediato” (Edmund Husserl *cit. em* Paisana, 1992: 100).

¹¹³⁷ “(...) a afirmação segundo a qual ‘os objetos sensíveis estão na percepção, *num só estrato de atos*, não estão submetidos à necessidade de se constituírem por *estratos múltiplos*, não faz mais que transpor a anterior noção de fundação ou constituição, do nível da *significação*, para o nível da *experiência*” (Paisana, 1992: 98).

Para Gilles Deleuze (1925-1995) e Félix Guattari (1930-1992) o culminar da interseção destes *platôs*, destes planos de unicidade é um “corpo sem órgãos” (*Ibidem*), ou seja, um corpo unificado mas abstraído, o corpo uno e misterioso da abstração topológica, *o corpo que se torna representação*. Esse corpo, quando em ato, é uma *infra-linha*, como já o esclarecemos anteriormente, a sua *presença* define-se pela sua ausência, pela sua constante *indefinição*.



Imagem 29: “Galeria de Arte”, obra de de M. C. Escher datada do ano de 1956 (Escher, 1994: 72).

É talvez por isso que, em *Galeria de Arte*, de 1956, (Imagem 29) – uma representação pictórica de um *laço de Möbius* - M. C. Escher (1898-1972) coloca a sua assinatura, bem como o número de série da cópia da gravura, no espaço vazio no centro da obra: lugar onde, tal como na *Ética* de Espinosa, como vimos anteriormente, se encontra o *tudo* e o *nada*, *todo o passado* nas costas, tal com *tudo* o que se encontra *em frente*.

Kant identificava as *ideias transcendentais* neste *ponto-ideia* para onde aconselhava o seu leitor a *dirigir o entendimento*, de *forma* a que:

(...) para além do objeto que se apresenta perante os nossos olhos, nós também vimos aqueles que se apresentam atrás das nossas costas” (Kant *cit. em* Zupančič, 2000: 71).

Este lugar, que *faz ver* simultaneamente o interior e o exterior, é uma ausência. Em Escher é uma ausência visual, uma zona onde a iteração infinita e fractal do desencontro entre interior e exterior se resolve pelo quebrar da representação. A zona *rasgada* da representação, o centro identitário onde tudo se *encontrará*, não pode ser resolvida: tal como a carta Lacaniana ela terá que permanecer velada. Escher tenta envolver o seu observador por completo, é o resultado da profunda compreensão que tinha das propriedades do *plano projetivo*. O centro da composição é a dobra do *laço de Möbius*, e o *tudo*, como nas *máquinas de*

movimento perpétuo do Renascimento ¹¹³⁸, só se autonomiza de forma incompleta, aberta. Escher sabia bem que os belos efeitos que produzia eram alusões a ideias, fragmentos de catedrais para onde as suas gravuras *apontavam sem nunca o puderem ser*, aludia a entidades às quais não podia dar reciprocidade semântica.

Onde o Renascimento italiano inicial apresentava como centro o *Ponto de Fuga*, Escher apresentava a *dobra do laço de Möbius*: a representação problemática é a mesma, nos primeiros a geometria funcionava como mecanismo ilusionista, no segundo a topologia funcionava como mecanismo metafórico aludindo à mesma ilusão.

Talvez este paralelismo seja indício da mais resiliente e problemática constante da modernidade, repercutindo-se da mesma forma em pleno século XXI: a discreta *linha* entre indivíduo e coletivo, entre o corpo que mede a partir do seu limite, e o *não lugar* sem restrições que o restringe, retorna como uma ideia obsidiante, *inevitável ilusão*.

Onde terá nascido esta ilusão? Onde se terá constituído a primeira linha, fronteira identitária, não de um dos lados, nem do outro, mas em si mesma, como se o *espaço aduaneiro* se configurasse como um país em si mesmo, do S/s, do significante do significado, no intervalo da individuação, *o não lugar da geometria*, ou, generalizando ainda mais, *o não lugar da razão*?

O início da *História Ocidental*, a que Heidegger denominava como a abertura “a qualquer medida” (Heidegger, 1995: 39), oriunda da *projeção geométrica*, e sustentada pela *razão*, terá *nascido*, segundo proposta de Michel Serres, no ambiente das trocas comerciais, nas costas do Mar Mediterrâneo, onde o encontro da cultura *algorítmica* egípcia com a cultura da *demonstração* grega, da cultura da *memória* – do escravo egípcio – com a cultura da *abstração* – de Sócrates e dos sofistas –, repercutia dois movimentos. Por um lado, a hierarquia do poder mais *alto* do faraó como um deus, por outro, a hierarquia do poder mais *afastado*, do círculo ideal da aristocracia da polis grega:

¹¹³⁸ Referimo-nos anteriormente, no subcapítulo “Matéria intensiva: entre o tudo e o nada (Leibniz)” às máquinas de movimento perpétuo que eram representadas amiúde nos tratados de máquinas durante o Renascimento, e eram indícios de um desejo ingénuo generalizado de criar um cosmos autonomizado e mecânico, onde até o génio de Leonardo da Vinci, por algum tempo, ter-se-ia deixado levar (Long, 2004: 117, 118).

“Viver no centro ou em cima, ser excluído no exterior ou estar em baixo, eis uma e a mesma coisa. (...) a circunferência centraliza para elevar, ou, em vez de rebaixar, exclui” (Serres, 1997a: 106-107).

É, também aqui, o *poder* e não o *espaço* que se faz presente em primeiro lugar numa hipotética *origem da geometria*. Este afastamento é tão simbólico quanto real, a força deste afastar é tão física quanto psicológica, tão efetiva quanto menos desejada. Ou, por outro lado, quanto mais desejado for este centro mais forte será o seu efeito.

Tal como a gravidade para Newton, esta é uma força invisível¹¹³⁹, e a sua realidade identifica-se, indiretamente, pelos seus efeitos: a violência do ostracismo ou da escravatura, da injustiça da condição e da contingência dos nascimentos, mas também das hierarquias interiorizadas que definem uma identidade absoluta, como se esta fosse a única possibilidade de existência: vencedor ou vencido, senhor ou escravo.

No Egito a necessidade organizadora do poder faraônico nas margens do Nilo era provida pelos *harpedonaptas*: sábios agrimensores que

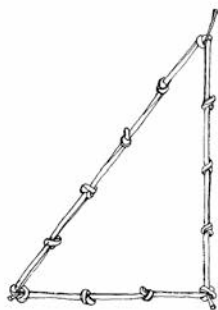


Imagem 30: triângulo pitagórico $3+4+5=12$ (Critchlow, 2007:124).

“(...) redistribuem aos camponeses ou aos proprietários as parcelas cuja inundação acabou de apagar os limites” (Serres, 1997a: 43).

Esta distribuição funcionava através de cálculos geométricos, utilizando *sequências algorítmicas*, receitas ou *lengalengas*, tal como Michel Serres as descreve, que tinham grande utilidade prática e consistência na inconstância das areias pantanosas do rio Nilo.

Aqui, os *triplos pitagóricos* eram venerados como *combinações mágicas*, tal como, por exemplo, a sequência mais simples de 3, 4, 5 (ver imagem 30): através de uma corda dividida numa dúzia de partes, colocando três homens em cada um dos vértices que a sequência indicava, e esticando-a, produzia-se um

¹¹³⁹ Tal como Gilles Deleuze nos apresenta esta força de origem social, comparando a gravidade física à elevação religiosa ao descrever a *obra barroca*: “Pode-se dizer que a gravidade física e a elevação religiosa são bastante diferentes, e não pertencem ao mesmo mundo. No entanto, estes são dois vetores que são repartidos como tais na distinção entre os dois níveis de andares de um único mundo, ou da mesma e única casa. É porque o corpo e a alma não têm nenhuma razão em serem inseparáveis, pois eles não são ao pormenor realmente distintos (...) A partir deste momento qualquer localização da alma na área do corpo, não importando o quão pequeno seja, implica mais uma projeção a partir do topo para baixo, uma projeção da alma focalizada num ‘ponto’ do corpo, em conformidade com a geometria de Desargues, que se desenvolveu a partir da perspectiva barroca” (Deleuze, 1993:13).

ângulo reto no vértice comum aos dois lados mais pequenos deste triângulo (os *catetos*), providenciando a esquadria de uma sala ou de um cruzamento, esquadrinhando propriedades onde estas se tinham apagado, reproduzindo um *receituário portátil*, mas sem lhe conhecer as implicações geométricas generalizadas¹¹⁴⁰.

Por outro lado, na Grécia da *Antiguidade* a aprendizagem fazia-se através de uma geometria rudemente *desenhada na areia*, que não carecia nem de realidade, nem de rigor de execução para fazer atuar a sua legalidade perfeita. A sua geometria estava no “exterior do mundo” (Serres, 1997a: 111), no espaço mental da *reta perfeita* e do compasso *sem memória* – ao qual já nos referimos anteriormente como *compasso colapsante* (Trudeau, 1987:48), que atua no plano e tudo *esquece* mal dele *saia*.

Este *exterior a tudo*, este *não-lugar* da *perfeição da forma*, fundamentava-se etereamente na ideia do *apeiron*, um espaço infinito que, no entanto, se confinava a existir apenas no interior da *polis* grega, integrado na organização da *grelha hipodâmica*, dentro da proteção da *cidade em quadrículas*¹¹⁴¹, repercutindo-se *no* espírito dos filósofos e geómetras gregos da Antiguidade como *espaço livre* ou espaço do *pensamento*.

O filósofo grego Zenão (490/95 a.C. – 430 a.C.), natural de Eleia, acreditava que este espaço é *Uno* (outros gregos havia, que acreditavam num espaço plural, constituído por inúmeras alteridades). Zenão, numa tentativa de os contrariar, apresentou os seus paradoxos. Um deles discorria o seguinte: para se ir de um ponto ou local a outro é preciso percorrer-se metade desse caminho, depois, metade de metade, e assim sucessivamente, nunca se alcançando o ponto de chegada (ver imagem 31)¹¹⁴². Este poço infindo, construído somente com

¹¹⁴⁰ “Apesar de o teorema de Pitágoras não ser ainda reconhecido como uma ‘verdade’ inerente a todos os triângulos rectângulos, na realidade os triplos pitagóricos tinham já sido identificados muito antes de Pitágoras. Uma tábua de barro babilónica do período antigo (cerca de 1600 a. C.) contém quinze destes triplos.

Os Babilónios descobriram que os triplos pitagóricos podem ser obtidos usando um procedimento simples, ou ‘algoritmo’. Escolha dois números inteiros quaisquer, p , e q , tais que p seja maior do que q . Pode agora formar o triplo pitagórico de números $p^2 - q^2$; $2pq$; $p^2 + q^2$. Por exemplo, suponha que q é igual a 1 e p é igual a 4. Então $p^2 - q^2 = 4^2 - 1^2 = 16 - 1 = 15$; $2pq = 2 \times 4 \times 1 = 8$; $p^2 + q^2 = 4^2 + 1^2 = 16 + 1 = 17$. O conjunto de números 15, 8, 17 é um triplo pitagórico porque $15^2 + 8^2 = 17^2$ ($225 + 64 = 289$).

Verifica-se facilmente que isto funciona para quaisquer números inteiros p e q (...). Assim sendo, existe um número infinito de triplos pitagóricos” (Livio, 2012:47).

¹¹⁴¹ Aparece anteriormente neste trabalho a definição de *grelha hipodâmica* no subcapítulo “Definição de Design como *desígnio* e do *designer* como um *percolador*”. Esta *grelha* era utilizada pela Antiguidade Grega na organização da cidade, identificando as zonas organizadas da *polis* pelas suas ruas ortogonais umas em relação às outras. Esta organização ortogonal contrastava com a irregularidade dos terrenos montanhosos e com as florestas da natureza envolvente.

¹¹⁴² “O percurso da seta de Aquiles já não tende para o fim prescrito, mas bifurca-se, subitamente tomado por uma finalidade totalmente nova. Correndo, voando, os dois vetores atolam-se no lodaçal apertado mas abissal do segmento, ligados ao algoritmo pegajoso, mas em conjunto dirigidos para um ponto único no limite de todos os pontos efetivamente

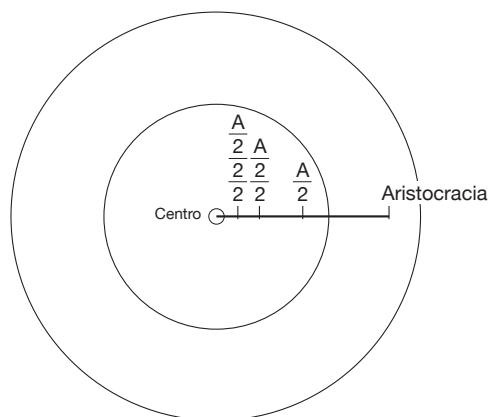


Imagem 31: esta representação esquemática é um fragmento da representação de Michel Serres, que apresentaremos mais à frente, onde acrescentámos a interação da sucessiva divisão em metades, tal como expressivamente descreve o paradoxo de Zenão.

palavras, limpo de ambiguidades, e totalizado numa unicidade, é um dos muitos indícios de que este espaço homogéneo, isotrópico, infinito e contínuo – que é o espaço mental do pensamento grego, e fundamento *velado e problemático* da geometria de Euclides¹¹⁴³ – é essencialmente um *espaço político* (dentro da polis e da polémica, ou seja, dentro da *arena* social).

É isto que se desvenda na etimologia da palavra “Anaximandro”, nome de rei grego e de filósofo, que se descobre definir uma entidade geral e anónima:

“(...) o título de rei (*anax*) num recinto fechado (*mandra*) (...) denomina ser-lá por excelência (...) Anaximandro, anónimo, funda-se no infinito das coisas” (Serres, 1997a: 71).

O deus-rei grego, revela, ou cria, um espaço novo, o espaço da *liberdade absoluta*, infinito e sem referencial. Anaximandro cria a partir de si mesmo o *apeiron*, pelo qual:

“(...) fala, sem distinção de estatuto, inertes e vivos, coisas ou causas (...) na bola densa e compacta dos seres, desapossada de todas as classes” (*ibidem*: 79).

percorridos ou possíveis (...) Isso significa que se eliminam ou subtraem os lugares por onde se passa ou pode passar, se desqualificam aqueles onde se chega ou pode chegar, se desacreditam todos aqueles onde se está ou se habita, em proveito do único ponto para onde se vai sem lá chegar” (Serres, 1995: 106).

¹¹⁴³ David Lachterman descobre nos *Elementos* de Euclides indícios fortes da presença da polémica que envolveu a pluralidade e a homogeneidade do mundo, e que “(...) parece (...) que Euclides (ou Eudoxio) tem a intenção de bloquear a fonte de duas correntes de pensamento que, de outra forma, fluiriam notoriamente das noções generalizáveis de magnitude e razão ocasionadas pela crise pitagórica. Uma seria a ‘geometrização do numérico’, nomeadamente o tratamento dos rácios entre números como simplesmente subclasses das Definições 3, 4 e 5; o outro seria uma renovada tentativa de ‘aritmatizar o geométrico’, quer dizer, intuir uma unidade natural indivisível para a mediação dos segmentos de reta. (...) A distinção crucial é entre a multiplicidade discreta (número) e a magnitude contínua, por isso, Euclides, por recusar o colapso desta distinção – quer dizer, ao refrear o tratamento do discreto como uma subclasse da magnitude geométrica entre outras – mantém-se fiel à conceção pré-técnica de (...) um número definitivo de coisas discretas” (Lachterman, 1989: 31, 32). É por isso que Euclides, mantendo a pluralidade, quer estabelecer uma posição de compromisso: “Temos que falar de [magnitudes] homogéneas porque magnitudes que não são homogéneas não têm razão entre elas. Porque uma linha não consegue estar em razão com uma superfície de um plano tal como uma superfície de um plano não o pode com um corpo; uma linha é comparável com uma linha, e duas superfícies planas também têm uma razão entre elas” (Euclides *cit. em* Lachterman, 1989: 33, 34).

É esta separação das quantidades diferenciadas em cada elemento que cria heterogeneidade no sistema dos *Elementos*, de tal modo que era a “(...) descoberta de magnitudes incomensuráveis (...) precisamente aquilo que perturbava a sintonia do pensamento pitagórico num mundo de números puros, e Euclides, consequentemente, só tinha direito a uma versão muito mais temperada de tal pensamento” (Lachterman, 1989: 41). E por isso que: “Os *Elementos* de Euclides podem (...) ser lidos, quer como um campo de batalha por direito próprio, quer (...) como um cenário de lembrança, uma *mimesis* de ações significativas nessa luta, dando cuidadosamente a cada lado a sua ‘forma própria’” (*ibidem*: 55).

Esta entidade da nobreza mítica grega apresenta-se como um *não* humano: nega qualquer tipo de subjetividade, e o que descreve e subescreve é para ele aquilo que *sempre existiu*. Apresentando a possibilidade do *sujeito infinito da geometria*, este rei, na sua solidão absoluta, criou algo de absolutamente novo na ontologia religiosa. Diz-nos Michel Serres que:

“(…) o *apeiron* de Anaximandro é um pré-nome de Deus” (*ibidem*: 82).

A subtil diferença entre rei e faraó é uma questão de *ponto de vista*, mas esta mudança é psicologicamente poderosa, criando no indivíduo grego uma determinada *exterioridade*, impossível em questões de *escala*, mas possível neste novo *não-lugar*:

“De pé e observando, de frente, estes objetos de pé, ninguém vê o mundo nem a sociedade como os veria sobrevoando do alto.

Habilidade suprema: visto de cima, muito justamente, o esquema dá a quem o desenha uma posição acima do rei, a do espírito. Traçai, pois, na areia este modelo de Anaximandro e vereis as coisas *do exterior do mundo*; vós pensais o universo de fora dele” (*ibidem*: 111).

Na verdade, este espaço infinito e aberto das *ideias*, descrito como um mergulho de fé, aparentemente acessível a qualquer indivíduo pensante, estava sub-repticiamente restringido ao círculo da polis grega. Como se de uma caverna platónica se tratasse, este *espaço de liberdade* esconde a violência que o possibilita:

“Colocai-vos em círculo para melhor admirar o seu centro, virais exatamente as costas àqueles que, excluídos, ficam no exterior” (Serres, 1997: 107).

A oposição, proposta por Michel Serres, entre a cultura faraónica e a cultura helénica da Antiguidade, não é política no sentido em que contrasta duas nações ou impérios. A *luta* que realmente se está aqui a travar, nesta proposta de projeção histórica, é uma luta entre a *memória* e a *razão*, entre a tradição e a inovação, entre o que *sempre-foi-e-será*, e o que *está-a-ser*.

Paradoxalmente, Michel Serres, quando analisa os diálogos de Platão, descrevendo os ensinamentos de Sócrates ao jovem *Escravo*, descortina que os

papéis do velho ancião, e os da criança-aprendiz, permutam: aquele que sabe é quem pergunta, aquele que se lembra não sabe responder, ou responde erradamente. Talvez o ancião, atento ao sujeito outro, seja aquele que realmente aprende (Serres, 1997a: 235-239), pois a geometria grega *não faz contas*, apenas demonstra¹¹⁴⁴, ou seja, faz *(a)parecer*¹¹⁴⁵. Sócrates apresenta a sua geometria – que *é nova* – como tendo sempre existido, *insinuando* ao jovem aprendiz que este se está a relembrar. O seu jovem interlocutor, pelo contrário, recorre aos processos algorítmicos da tradição egípcia, mais demorados, mais práticos mas com muito menos poder retórico no *aqui e agora* do cenário preparado por Platão. Em verdade, nada se sabe de Sócrates nem do *Escravo*, que poderiam bem ser um só, independentemente das biografias o darem como culpado de, pelo contrário, ser má influência para os jovens.

Desta forma, Michel Serres desqualifica igualmente os dois saberes: o “algoritmo” egípcio e a “razão” grega, fazendo-os constituir as duas faces de uma mesma moeda: se por um lado temos o preconceito da tradição e das hierarquias, por outro temos a arrogância e a pretensão da sobrançeria, se de um lado temos uma hierarquia eterna, do outro temos uma esperança ilusória.

Michel Serres afronta os dois mundos representando-os (e desqualificando-os) através do método do seu compatriota Gaspard Monge (1746-1818), de forma a ilustrar a natureza hierárquica de ambas as culturas, subentendendo, através de um processo e não de uma afirmação, uma reflexão política: *Gaspard Monge foi um matemático da Revolução Francesa, ele via em simultâneo o que os olhares separados de Anaximandro e do Faraó viam parcialmente.*

¹¹⁴⁴ “(...) podemos conceber duas matemáticas? Imagino a primeira nascida nas margens do Eufrates ou do Nilo, onde os escribas e calculadores conhecem e praticam o pensamento algorítmico, enquanto a segunda surge nas costas da Jónia ou na ilha de Samos com as figuras puras e os rigores da demonstração” (Serres, 1997b: 210).

¹¹⁴⁵ “Se preferes não fazer cálculos, nesse caso, mostra! Eis uma frase de origem. Mostra e demonstrarás. Inventar a geometria e a demonstração consiste em preencher as lacunas do gnômom, as do conhecimento, da inteligência artificial, do pensamento algorítmico. Este não demonstra. Apenas contava” (Serres, 1997b: 247).

O *terceiro homem* é este *espaço intermédio* onde se estabelece o “terceiro lugar” numa permuta “entre o mesmo e o outro” (Serres 1997b: 29), onde se descobre uma nova dimensão social a partir da união incomensurável (impossível?) das

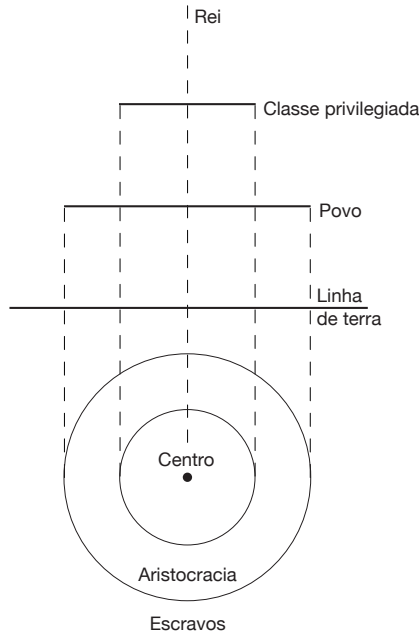


Imagem 32: Representação apresentada por Michel Serres na página 107 da obra “As Origens da Geometria” como sistema de comparação entre a cultura faraônica e a cultura helénica da Antiguidade.

outras duas formas: se a memória de um *modo de ser* pelo *outro* (egípcio e grego) não é compatível com a natureza *totalizadora* de ambos, também é verdade que a memória que Michel Serres representa, promove uma reconciliação *encenada*, fazendo ocorrer uma nova representação totalizadora¹¹⁴⁶.

A *oposição* torna-se aqui numa *relação* entre duas vistas ortográficas. Esta forma de representação era prática comum nos projetos arquitetónicos e urbanísticos, provavelmente, desde as primeiras civilizações históricas, através da representação simultânea da *planta* e do *alçado* das edificações monumentais¹¹⁴⁷. Mas a intrincada relação entre vistas ortogonais, como veremos, só terá sido possível

dentro do espaço cartesiano que Gaspar Monge utilizou para a conceção do seu método: uma *vista de frente*, que representa os egípcios na verticalidade das suas pirâmides é integrada com uma *vista de cima* do espaço fechado de Anaximandro (imagem 32). Se os egípcios tinham uma organização hierárquica

¹¹⁴⁶ Acrescente-se aqui uma definição de “eu”, também ela tripartida, apresentada por Michel Foucault aquando de uma sua comunicação à *Société Française de Philosophie*, no ano de 1969, onde o *exemplo* utilizado é, precisamente, o do *autor de um tratado de matemática*. Foucault refere uma *dispersão de eus* como resultado deste jogo tripartido entre o *autor do prefácio* (aparentemente o mais circunstancial) – o *eu das análises* propriamente ditas –, que é o *eu eternizado do matemático* no seu sentido mais geral, e o *eu histórico*, que individualiza, paradoxalmente, um determinado momento de *acumular de eternidade* ao já existente e ao que se virá a *descobrir*, ou *inventar*, no futuro: “O eu que fala no prefácio de um tratado de matemática – e que indica as circunstâncias da sua composição – é diferente, tanto na sua posição como no seu funcionamento, daquele que fala numa demonstração e que surge na forma de um ‘Eu concluo’ ou ‘Eu suponho’: num caso, o ‘eu’ reenvia para um indivíduo sem equivalente que, num lugar e num tempo determinados, fez um certo trabalho; no segundo caso, o ‘eu’ designa um plano e um momento de demonstração que qualquer indivíduo pode ocupar, desde que tenha aceite o mesmo sistema de símbolos, o mesmo jogo de axiomas, o mesmo conjunto de demonstrações prévias. Mas poderíamos ainda, no mesmo tratado, delimitar um terceiro eu: aquele que fala do significado, dos obstáculos encontrados, dos resultados obtidos, dos problemas que ainda se põem; este eu situa-se no campo dos discursos matemáticos já existentes ou a existir. A função autor não é assegurada por um destes ‘eus’ (o primeiro) à custa dos outros dois, que aliás não seriam então senão o seu desdobramento fictício. Importa dizer, pelo contrário, que em tais discursos a função autor desempenha um papel de tal ordem que dá lugar à dispersão destes três ‘eus’ simultâneos” (Foucault, 1992: 55, 56).

¹¹⁴⁷ “ Antes de Monge, as imagens fronto-paralelas foram usadas especialmente para executar plantas e alçados de edifícios ou plantas de cidade. Já os Sumérios produziam exemplos disso (...) o mesmo acontecia na Alta Idade Média também para os alçados (...) ou nos projetos de Palladio em que dois momentos (planta e alçado) já aparecem estreitamente ligados” (Massironi, 1996: 39).

vertical, os gregos constituíam-se pela segregação horizontal¹¹⁴⁸.

Para além da técnica da representação coordenada de vistas ortográficas, existe nesta representação de Michel Serres, ainda um outro *elemento semântico* que também indicia a sua modernidade: a dupla localização do inalcançável e do ilimitado, do *ponto no infinito*.

Situado num lugar preciso, adquirido através da mestria na sua utilização por Gaspard Monge, herdado por ele de Kepler e de Apolónio através da técnica de construir curvas cónicas, descendente do *ponto de fuga* na mestria de representação perspética dos artistas do *Renascimento*, e auxiliado pelas coordenadas de Descartes, o *ponto no infinito* auxilia agora Michel Serres a providenciar a sua metáfora social: quer o centro (Anaximandro), quer a altura (Faraó) (imagem 32), são representações do incomensurável, da inacessibilidade desses lugares, transformando desta forma o *eixo central*, representado pelo tracejado do *Rei*, e pelo ponto no *Centro*, numa entidade que só Gaspard Monge poderia contemplar: a reta *projetante*, linha vertical na vista de frente que, hipoteticamente, extravasa os limites da representação, e ponto incomensurável na vista de cima, local para onde se projetam todos os infinitos pontos que constituem esta entidade geométrica.

Eis a *reta projetante* da Geometria Descritiva: é uma entidade geométrica infinita, incomensurável, fragmentada. Mas não é um fragmento *em si mesma*: a sua fragmentação, o *rasgar* que lhe é produzido, é resultado do limite cognitivo do sujeito que a configura cognitivamente como entidade limitada. Se, de facto, a representação desta reta é limitada visualmente e fisicamente, o seu significado, a consideração que acerca dela tem o sujeito que a produziu, é *transcendental*.

Assim, na representação de Michel Serres, ambos *os lugares* desta reta são *lugares de poder*: o topo da hierarquia (e da pirâmide) onde *está* o Faraó, e o centro da circunferência (ou da cidade) onde *está* o Rei. Se a *altura Faraónica* é representada por um eixo (a tracejado) é porque, também, a *centralidade Real* existe num espaço intensivo: se o eixo não significa uma posição mas uma qualidade (mais alto), o ponto (o centro) também o não faz porque, como Zenão

¹¹⁴⁸ “Viver no centro ou em cima, ser excluído no exterior ou estar em baixo, eis uma e a mesma coisa. (...) a circunferência centraliza para elevar, ou, em vez de rebaixar, exclui” (Serres, 1997a: 106-107).

apresentou nos seus paradoxos, a unidade não se coaduna com a pluralidade. Se o Faraó está sempre acima de qualquer um dos seus súbditos, porque a linha reta é ilimitada, o Rei é central e inexpugnável, porque o ponto é um abismo.

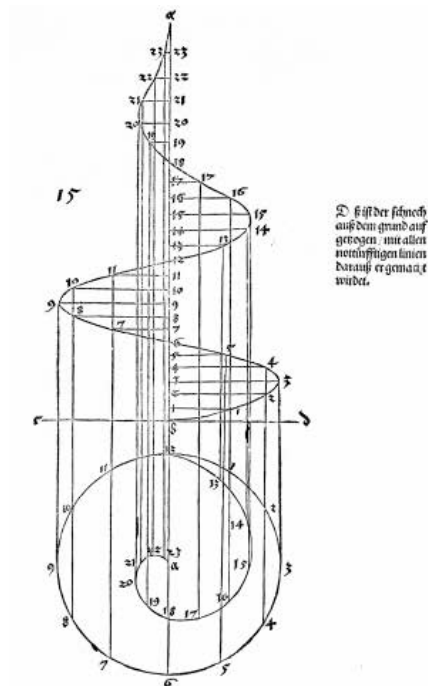


Imagem 33: representação de planta e alçado por Albrecht Dürer (Lefèvre, 2004: 228).

Michel Serres aplica aqui uma técnica antiga, talvez imemorial, de representar simultaneamente a *planta* e o *alçado* numa estrutura tridimensional.

Embora o primeiro registo impresso desta técnica seja de Albrecht Dürer (1471-1528), na sua obra *Underweysung der Messung*¹¹⁴⁹ (imagem 33), existem evidências da utilização deste processo desde, pelo menos, a construção das catedrais medievais, suspeitando-se ser tão antigo quanto as pirâmides do Antigo Egito¹¹⁵⁰.

Se o processo de relacionar *planta* e *alçado* é milenar, e a técnica de representação de Michel Serres a recupera, a sua

¹¹⁴⁹ “Nos tratados de Dürer, encontra-se pela primeira vez a construção de um alçado com as vistas coordenadas, no seu primeiro livro da *Underweysung der Messung*. O tema deste primeiro livro é devotado às técnicas de construção de várias formas e curvas por meio de régua e compasso. Depois de algumas páginas com tarefas mais ou menos triviais de desenho, que levam à construção de várias espirais (Schnecken-caracóis), Dürer, de forma quase casual, começa a falar sobre alçados de hélices, ou seja, de espirais tridimensionais. É importante notar que ele próprio não utiliza termos, tais como projeção ou alçado (...): ‘para desenhá-lo [sc. ao caracol] de baixo para cima sobre si mesmo’ (*‘Sie von Unden ubersich ziehen’*) ou ‘o caracol crescendo para fora da terra’ (*‘der schneck Auss dem Grund auß gezogen’*). Esta linguagem plástica enfatiza a característica essencial desta técnica, ou seja, que a hélice tem que ser desenvolvida a partir do plano de chão. Ele também salienta explicitamente que não há nenhuma outra técnica de construção da elevação da hélice para além deste desenvolvimento a partir do plano do chão. Dito isto, ele continua a ensinar a técnica, dando instruções minuciosas sobre como proceder passo a passo” (Lefèvre, 2004: 227).

¹¹⁵⁰ “Parece digno de nota que Dürer não aborde a combinação do plano da planta com os alçados como uma nova técnica apenas desenvolvida pelos pedreiros de sua época. Pelo contrário, ele parece realmente expressar a opinião de que esta técnica sempre pertenceu à arte de trabalhar a pedra. Com efeito, quando os pedreiros esculpam os contornos em dois ou três lados adjacentes de uma pedra cortada em formato paralelepípedo, estes lados apareciam, pelo menos nas vistas escondidas, como sendo diferentes pontos de vista da pedra finalizada como pretendido, estando ligados uns aos outros de tal modo que, dobrando-os simplesmente para o mesmo plano, seria o suficiente para torná-los verdadeiras vistas coordenadas. Parece, portanto, muito provável que técnicas equivalentes à dos planos coordenados tenham sido utilizadas pelos pedreiros de tempos imemoriais. Indicações de tais práticas podem ser encontradas no Egito antigo. Infelizmente, por falta de documentos, não se sabe muito sobre os detalhes desta prática nas épocas anteriores ao século XVI, quando esta se tornou a arte altamente desenvolvida de estereometria; ou mais tarde ainda, quando se transformou num ramo da geometria teórica. Não é de admirar que o primeiro e único documento desta arte desde a Idade Média que pode ser encontrado no (...) livro de desenhos de Villard de Honnecourt a partir da primeira metade do século XIII, tenha atraído a atenção de tantos estudiosos. Embora este documento coloque obstáculos ainda insuperáveis para a nossa compreensão histórica, algumas características gerais desta técnica se tornaram compreensíveis. Tirando uma conclusão geral das suas investigações do livro de desenhos de Villard de Honnecourt, Lon Shelby caracteriza a geometria dos pedreiros medievais como uma geometria construtiva, por meio da qual os problemas técnicos de concepção e de construção eram resolvidos através da construção e da manipulação física de formas geométricas simples: triângulos, quadrados, polígonos, e círculos” (Lefèvre, 2004: 238-240).

representação é, no entanto, *moderna*, tal como a de Dürer já o era *em parte*. Em ambas as representações, o lugar onde se apresenta, o lugar onde *está*, o *observador-autor*, e para o qual foram feitos os desenhos, já não é o estaleiro ou o local da construção do templo, mas o livro ou a página do escritor, do cientista (filósofo natural) ou artista (ou ambas), tendo em vista uma conversação já quase somente vocacionada a este *plano virtual* suportado na tecnologia da imprensa inventada por Johannes Gutenberg (1398-1468).

No entanto, embora Dürer já representasse a linha embrionária do *desdobrado plano* da representação tridimensional (imagem 33), faltava-lhe ainda o conceito de ponto *coordenado* para que o processo da representação moderna ficasse completo. A relação entre as fachadas e as plantas dos desenhos nos estaleiros das catedrais, que lhe serviam de referência¹¹⁵¹, não contemplavam ainda a

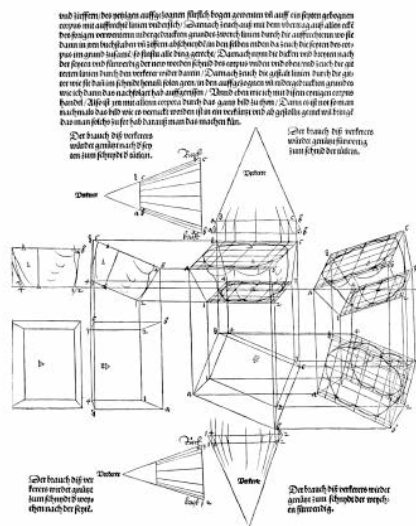


Imagem 34: representação de vistas projetadas de um torso humano em diferentes posições, executada por Albrecht Dürer (Camerota, 2004: 199).

pública em edição póstuma¹¹⁵² (imagem 34). Dürer liberta esta linha através da

plasticidade da rede cartesiana que, pelos anos da Revolução Francesa já se tinha *desdobrado* através da técnica de desenhar de Gaspard Monge, promovendo a libertação semântica da *Linha de Terra* na representação em perspetiva cônica, para uma linha resultante da interseção de planos na Geometria Descritiva.

É por isso que a linha que separa as vistas em Dürer só *deixará o chão*, só deixará de ser lida como *Linha de Terra*, no momento em que este tentar representar a *figura humana* através do apoio de estruturas geométricas, e este processo só virá ao prelo e à divulgação

¹¹⁵¹ “De acordo com Dürer, era nos locais de construção que o desenho se praticava ao mais alto nível. Nestes estaleiros a transição do desenho de projeto para a construção real era feita a partir de dois elementos básicos: o modelo de madeira – que visualizava o edifício em três dimensões, fornecendo toda a informação necessária para executar o projeto, dos sistemas de construção à decoração – e o desenho de trabalho à escala de 1:1, que fornecia as medições exatas e cada elemento arquitetónico individualmente. Os desenhos de trabalho eram executados no local progressivamente à medida que a construção progredia, de modo a que, cada novo elemento a ser trabalhado, em madeira ou em pedra, pudesse ser perfeitamente adaptado à parte já construída. Estes desenhos eram feitos sob a supervisão do arquiteto, pelos próprios carpinteiros ou pedreiros, que então tinham que esculpir cada elemento arquitetónico a partir de uma viga informe ou de um tosco bloco de pedra” (Camerota, 2004: 200).

¹¹⁵² “(...) as mais extraordinárias aplicações de projeções ortogonais são encontradas no tratado publicado postumamente, acerca das proporções do corpo humano, *Hierin sind begriffen vier Bücher von menschlicher Proportion* (1528). Aqui o refinamento de Dürer é expresso por uma série de múltiplas projeções desenhadas para providenciar o controlo geométrico sobre as várias posições do corpo humano” (Camerota, 2004: 198, 199).

representação do corpo, já não nas *pesadas* superfícies de pedra dos edifícios de culto, mas nas *singelas* folhas de papel impressas pelo sistema de Gutenberg.

Podemos desta forma concluir que a mudança de objeto de representação, da catedral para o corpo humano, e a mudança de médium de suporte, da superfície a desbastar para a folha de papel, despoletou já em Dürer a *libertação* de que a Linha de Terra necessitava para criar o *chão relativo* para os alçados *relativos* dos objetos produzidos em massa a partir da Revolução Industrial. *De uma Linha de Terra relativa nasce uma Linha do Horizonte relativa*: tal como a representação em *Perspetiva Cónica* se libertou do *Ponto de Fuga Central*, também a representação ortográfica se libertou do chão e do peso das colunas de sustentação das catedrais medievais.

Michel Serres recuperou a dupla projeção ortográfica, a representação coordenada da vista frontal e do alçado, para identificar duas sociedades onde esta técnica de representação – com grande probabilidade – já seria praticada pelos construtores pedreiros e marceneiros de *ambos os lados*. Quer os pedreiros egípcios quer os pedreiros gregos utilizariam já a representação de vistas à escala real na aplicação direta nas pedras da construção, aprendizagem nascida, de forma mais que provável, nos estaleiros de construção dos templos desde as primeiras grandes civilizações.

Mas a técnica dos pedreiros livres não terá sido suficiente: a *Geometria Descritiva* não utiliza *plantas* e *alçados* mas apenas projeções dos *elementos* da geometria de Euclides, organizados pelas coordenadas de Descartes. Foi preciso criar um novo lugar, ou antes, identificar-lhe o seu lugar paradoxal, para que Gaspard Monge tenha podido deixar de herança a Michel Serres esta tão *esclarecedora* (sedutora) *técnica*.

É, então, por este novo *não-lugar* que a ação de *traduzir* se concretiza. Situado entre dois sistemas opostos, entre duas *línguas* e duas *sinaléticas opostas* (Serres, 1997a: 149), a projeção de Gaspard Monge repercute a força do um novo poder. *Entre* o primeiro poder do faraó, e o segundo poder do rei-deus Anaximandro, está, por fim o poder do Imperador Napoleão Bonaparte. Eis a narrativa do *terceiro homem* iterada vezes sem conta. Reconhecendo que, a

partir das coordenadas de René Descartes as dimensões poderão ser iteradas ilimitadamente, Serres propõe uma nova *encenação pedagógica* que só engana os mais incautos.

O *empregado do estado* que Gaspar Monge foi, desvenda e faz reconhecer *através* da sua figura a simbólica do poder. No rescaldo da *Revolução* o que ficou foi outro rei: o *Imperador Bonaparte*.

O que ficou, se facto, foi a representação acéfala e problemática do Estado sem representação humana, sem rei. *Esse espaço vago seria de novo ocupado*, e de novo destituído para ser ocupado, em operações feitas por quem ainda não tinha compreendido plenamente *a ausência que realmente representa o lugar do poder em si mesmo*. Pierre Bourdieu (1930-2002) define bem esta luta pela constituição do estado, e da sua burocracia, onde a representação fundacional, não apenas *representa*, como se *constitui* a si mesma¹¹⁵³.

Monge, descrito por Anthony Auerbach (2003), não começou a sua carreira de professor e matemático como um privilegiado das classes mais abastadas, ele notabilizou-se, muito antes da *Revolução* acontecer, ainda na altura em que era um jovem desenhador ao serviço da monarquia francesa¹¹⁵⁴. Auerbach descreve-o como um autodidata que, numa situação normal antes da *Revolução*, nunca teria sido admitido na *Escola de Engenharia Militar*, tendo-o conseguido somente porque estudou a geometria de Descartes nas suas horas vagas, aplicando-a à sua prática como desenhador militar¹¹⁵⁵.

¹¹⁵³ "(...) a maior parte dos escritos consagrados ao objeto, sobretudo na fase de construção e de consolidação, participaram, de maneira mais ou menos eficaz e mais ou menos direta, na sua constituição e, portanto, na sua própria existência (...) visando impor uma visão particular do Estado em conformidade com os interesses e os valores associados à posição ocupada por aqueles que os produzem no universo burocrático em vias de constituição (...)" (Bourdieu, 1997: 72).

¹¹⁵⁴ "O sistema que Monge desenvolveu, e mais tarde ensinou, teve origem na sua tentativa de resolução das tarefas que tinha que assumir como jovem desenhador na *École Royale du Génie* (a escola de engenharia militar), em Mezières, em meados de 1760's. O método geométrico que Monge concebeu, permitiu-lhe acabar as suas tarefas muito mais rápido do que o esperado. Isto, a princípio levantou suspeitas nos seus superiores, mas os seus talentos matemáticos foram rapidamente reconhecidos e foi-lhe dada uma promoção. O método foi considerado valioso o suficiente ao ponto de ser considerado como segredo militar, e como resultado não foi impresso até que as suas aulas fossem publicadas na *Séances des École Normales* em 1795" (Auerbach, 2003: 117).

¹¹⁵⁵ "É possível ler *Géometrie descriptive* como uma concisa afirmação da revolucionária pedagogia de Monge, ou, talvez, para evitar o exagero, poderemos dizer, pedagogia ao serviço da Revolução. Este conjunto, para uma filosofia que transmite modelos clássicos e Renascentistas (...) põe em relevo a geometria como um sistema dedutivo. Expressa também o sentido da 'Iluminação' e dos valores burgueses associados com a educação, intelecto, a *nobreza da mente*, e coisas afins. Deve ser lembrado aqui, que, por causa das suas origens humildes, Monge não seria normalmente admitido na *École du Génie*, e pode-se dizer sem exagerar, que Monge deveu a sua posição e a sua carreira prestigiante (na realidade, mais tarde foi íntimo de Napoleão) ao estudo de geometria que fazia nas suas horas vagas" (Auerbach, 2003: 118).

Tendo como primordial objetivo a aprendizagem do desenho como prática oficial, uma prática subordinada ao serviço do poder, para Auerbach, a *Geometria Descritiva* contém reminiscências sociais e políticas profundas: o sistema reflete valores burgueses associados a um determinado sentido de educação, uma educação onde o *intelecto puro* ou a “nobreza da mente” (Auerbach 2003: 118) repercutem os valores da modernidade clássica¹¹⁵⁶.

Auerbach conclui que:

“(...) a razão prática no coração da *Géometrie descriptive* é o desenho” (Auerbach 2003: 119).

Esta simples constatação nada significa se a considerarmos como sendo apenas a comprovação de que é o desenho por si mesmo – *o desenho do desenhador* – que é o sentido principal da aprendizagem na *Geometria Descritiva* de Gaspard Monge. Mas se considerarmos que a autoria deste mesmo desenho *deixou de fazer sentido*, esta constatação ganha uma nova importância.

Assim, o desenho feito pela técnica inventada e ensinada por Monge para desenhar é o desenho sem autoria, o desenho anónimo. Eis o *desenho sem desenhador*, onde a única presença autorizada e possível é a assinatura do *Estado*. Recupera-se um pensamento de Paul Valéry para ilustrar a psicologia que caracteriza o sistema de Monge:

“Mas, mesmo assim oposto à morte que ele é em vida, um sistema completo de substituições psicológicas, quanto mais consciente for e melhor se substituir a si mesmo, mais se afasta de qualquer origem e mais se despoja, de certo modo, de qualquer hipótese de rutura” (Valéry, 2005: 82).

O sistema de Monge, acredita-se, tem este valor psicológico de despojamento de qualquer origem: *quer ser a representação sem Monge*, tornando-se o seu autor invisível por completo ao seu próprio sistema de representação.

¹¹⁵⁶ Esta foi a época em que o historicismo eloquente de Friedrich Hegel (1770-1831) ainda estava plenamente vivo, e era de grande influência. Diria ele, em relação ao individual e a o universal, que: “(...) na medida em que as suas atividades se universalizam verdadeiramente, os indivíduos deixam de o ser, deixam de ser a natureza, são espíritos, e o espírito é eterno porque é a própria verdade. (...). A morte do indivíduo constitui (...) a passagem do domínio da natureza ao do espírito” (Abbagnano, 1976: 96, Vol. 8).

Naturalmente que a autoria dos desenhos militares feitos por Gaspard Monge lhe foi atribuída, nem que seja porque ele deveria receber o pagamento pelo seu trabalho. A questão é que essa autoria, pela natureza dos desenhos aos quais dava identidade, não era relevante. O que se tornou relevante a partir do rescaldo das *revoluções* que aconteceram, dos *desenhos técnicos* que se produziam, foi que a autoria não é relevante se a *propriedade* não a acompanhar. É o novo *reino das ideias tornadas armas*, e da ubiquidade do *capital*, onde o dinheiro ganhou uma *plasticidade quase absoluta*, ao ponto de a *Geometria Descritiva*, como é sabido, se ter tornado segredo de Estado durante alguns anos.

Este domínio da propriedade das ideias nasceu de forma sub-reptícia nas corporações de artífices medievais, no meio das disputas entre cidades vizinhas, principalmente no próspero comércio mediterrâneo do centro e norte de Itália. O primeiro registo de que há história é do início do século XV, sendo o pintor, arquiteto, engenheiro e matemático Filippo Brunelleschi (1377-1446) o primeiro *proprietário de ideias* de que existem registos¹¹⁵⁷.

No entanto, se a técnica de representação de Monge ainda é uma técnica oficial *por nascimento*, ela contém pressupostos muito diferentes: a *presença do infinito através da estranha natureza dos objetos com propriedades infinitas*. É por isso que, *se a propriedade do seu sistema é Universal ela não pode ser propriedade de Gaspard Monge...*

Ainda assim, segundo o ponto de vista de Auerbach, seria necessário um comércio aberto e liberal, numa *Revolução Industrial* em pleno crescimento na Inglaterra e nos Estados Unidos desses mesmos anos revolucionários dos finais do século XVIII, para que a *representação maquinal* que a *Geometria Descritiva*

¹¹⁵⁷ “A origem do sistema de patentes da Europa pode ser encontrada nos privilégios ocasionais atribuídos pelos soberanos medievais, principalmente aos desenhadores imigrantes que se ofereciam para introduzir novas técnicas de manufatura em troca de uma principesca proteção e outros benefícios locais. Estes direitos não conferiam nenhum monopólio mas encorajavam os artesãos a se estabelecerem, e transmitirem o seu conhecimento e saber-fazer aos aprendizes nativos. A migração de trabalhadores qualificados e de engenheiros foi o canal principal pelo qual a tecnologia era transferida, quer dentro dos países quer entre países. Como as corporações locais lutavam para reter os segredos dos seus negócios exclusivamente para os seus membros, os privilégios tornavam-se armas nas mãos de rivais que atraíam pela ambição os membros insatisfeitos de forma a lhes conseguirem obter os segredos. Este jogo de gato-e-rato era particularmente intenso entre as cidades estado italianas.

Não é de surpreender que fosse Florença a garantir a primeira patente exclusiva em 1421 ao arquiteto Brunelleschi para a barcaça e para o equipamento utilizado para içar e transportar, pelo rio Arno, o mármore para a sua famosa cúpula. Nem que, em 1474, Veneza tenha sido o primeiro estado a regularizar por decreto o prémio de monopólio de patentes: pelo registo de uma invenção o patenteado assegurava o benefício do seu uso durante dez anos, sendo a infração penalizada com 100 ducados, à exceção do estado, que reservava o direito da sua livre utilização” (MacLeod & Nuvolari, S/D: 5).

constituía embrionariamente, fosse plenamente *destituída da sua cabeça humana* para se tornar no suporte de objetos comercializáveis no mercado dos produtos e das patentes.

O protagonista deste último salto cognitivo, na transformação deste *objeto* da Geometria Descritiva num *objeto universalizável*, foi, então, William Farish (1759-1837). Independentemente dos conhecimentos ainda pouco divulgados à época do *Método de Monge*, este professor da Universidade de Cambridge referiu-se a um “afastamento incomensurável” (Auerbach, 2003: 125) para descrever as suas *representações isométricas*, tendo, desta forma, sido o primeiro autor de que há registo escrito a descrever uma possibilidade de representação de um *observador incomensuravelmente afastado* do seu objeto¹¹⁵⁸.

Gaspar Monge utilizou a geometria de Euclides, a tradição dos desenhos dos construtores medievais, e a geometria analítica de Descartes, William Farish *colocou-se no infinito* depois de rodar os mecanismos da sua *invenção* de tal modo que pudesse apresentar três faces ao mesmo tempo sem que este facto produzisse deformação considerável. Se o primeiro queria trabalhar com mais eficiência como desenhador ao serviço dos herdeiros do poder feudal, o segundo queria que as *especificações da ideia* fossem salvaguardadas como *propriedade de quem a possuísse*: quer encontrasse essa ideia, qual pepita de *ouro* no leito de um rio, quer a inventasse, qual ação de um *deus menor* proprietário de uma parte ilimitada do *fazer mundo*. Monge queria desenhar com mais eficiência: mais rigor e mais depressa, Farish queria especificar com maior clareza as suas máquinas industriais. Ambos contribuíram para a eficiência de uma representação distante, tão distante como o infinito, tão fria como uma máquina feita de metal.

A representação das representações insiste na sua resiliência. O *espelho contra espelho*, ou os reflexos de muitos *fragmentos de espelhos partidos*, perdura no

¹¹⁵⁸ Farish publicou em 1822 uma obra denominada *On Isometrical Perspective* onde afirma: “Suponhamos um cubo como objeto a representar. O olho colocado na diagonal do cubo produzido. O papel, onde é para ser feito o desenho, deverá ser perpendicular a essa diagonal, entre o olho e o objeto, a uma dada distância de cada, de acordo com a escala requerida. Deixe a distância do olho, e conseqüentemente a do papel, ser indefinidamente aumentada, de tal forma que o tamanho do objeto possa ser *incomensurável* em relação a ele.

É notório que qualquer linha desenhada de qualquer ponto do objeto até ao olho, pode ser considerada como perpendicular, o que se torna, então, uma espécie de projeção ortográfica. É notório que a projeção terá por contorno um hexágono equiangular e equilátero com dois lados verticais e um ângulo no topo e em baixo” (Farish, *cit. em* Auerbach 2003: 125).

erro da autorrepresentação ocidental. De facto, o gráfico reconstruído por Michel Serres, ao *apresentar a relação* entre as *representações* das duas culturas (faraónica egípcia e filosófica grega), *cria* uma nova representação.

Se na *geometria euclidiana* as *retas paralelas* são aquelas que nunca se encontram, na sua *descendência* – que é o espaço cartesiano visualizado por Gaspard Monge – estas retas são *atiradas* para fora dele: ortogonais, passam por nós e vão sempre em frente. Estas retas, denominadas *retas de topo*, tal como as euclidianas, também nunca se encontram, nunca se interseccionam, nem se situam *aqui*.

Este *espaço ausente*, ainda assim, parece envolver-nos, a nós sujeitos que para lá olhamos, pois, de facto ele pertence a um espaço absolutamente ubíquo do qual é apenas um fragmento ou um *corte*. Confrontá-lo é, talvez, como a luz demasiado intensa que cega o sujeito que sai da *caverna platónica*: se antes a *sombra* enganava, é agora a *luz* que não deixa ver, que encandeia.

É a geometria expandida pela possibilidade de uma infinita iteração das dimensões. É o eterno *problema do terceiro homem*: a imagem é outra mas as sombras são as mesmas. Mas estas sombras não tem que ser um *engano*. De facto a sua presença é o lugar da angústia, da dúvida, da incerteza, mas também do fascínio, da pergunta, da *esperança*... Não há certeza do engano destas *sombras luminosas*, mas sem dúvida que preconizam o lugar de uma *ausência*.

A problemática da realidade estabelece-se numa complexidade de crenças e de poderes, de linguagens e discursos, de lutas por “realidades” outras que não a desta folha ou ecrã, onde este texto é lido. *Dispêndio de tempo, luxo*, ou aprendizagem, qualquer destas opções repercute a *imagem bourdieusiana* da *skholé*¹¹⁵⁹.

É num *plano extremamente fino* e, simultaneamente, constituído por inúmeras dimensões, projetado *neste* espaço pluridimensional separado por uma *infra-*

¹¹⁵⁹ “(...) quando aplicamos sem pensar nisso o nosso modelo familiar de pensamento, fazemos sofrer ao nosso objeto uma alteração fundamental, que pode chegar à destruição pura e simples, e que tem muitas probabilidades de passar despercebida. (...) Como não ver (...) que o jogo desinteressado da sensibilidade, o exercício puro da faculdade de sentir, em suma, o uso dito transcendental da sensibilidade supõe condições históricas e sociais de possibilidade e que o prazer estético, esse prazer puro que ‘deve ser experimentado por qualquer homem’, é o privilégio daqueles que têm acesso às condições nas quais a disposição ‘pura’ pode constituir-se duradouramente?” (Bourdieu, 1994: 159).

linha cartesiana que se torna presente pela sua *interseção* (fronteira, razão ou analogia), que a voz interna de quem agora lê faz acontecer o *aqui e agora*. Esta *infra-linha* que *aparentemente* nasceu com a *Modernidade* (pois não se terá nunca a certeza da sua origem), descendente direta da *Linha de Terra*, é o fundamento volátil do *Horizonte Nós* que Edmund Husserl (1859-1938) queria encontrar como *comunidade de todos os homens* numa altura em que a Europa se desmoronava numa *Segunda Guerra Mundial*¹¹⁶⁰.

É a finíssima linha do *sujeito universal* que se encontra através do conceito de dimensão, com todas as suas variedades semânticas: espacial, emocional, ética, estética, etc. Uma ideia herdeira da *characteristica universalis* de Leibniz, mas agora imbuída de ceticismo quanto à *absoluta racionalidade do todo*¹¹⁶¹.

Este *não-lugar da dimensão*, não podendo ser universal, é, então, uma espécie de *caraterística multidimensional*, que se indicia na diferença, entre os diferentes planos de unicidade, *entre dimensões* já de si fragmentadas, dimensões negativas, irracionais, políticas, emocionais, projetuais, etc.¹¹⁶².

Identifica-se nas ranhuras, nas dobras, nas infra-linhas, *entre* os diferentes fragmentos, em circulação, tateando a natureza do todo, *aqui e agora*. Quebra-se

¹¹⁶⁰ Edmund Husserl era um filósofo judeu que escreveu e viveu no auge do Nacional Socialismo na Europa, e por isso podemos nele encontrar uma crítica à ciência com ressonâncias históricas obviamente marcadas por uma crítica profunda à cultura ocidental (Rawes, 2008: 154). A linha do horizonte é, para Husserl, uma representação de um espaço comum, um espaço de génese social, uma representação, por isso, imbuída de um sentido comum: “Sempre se destacando contra o horizonte do mundo está o horizonte do nosso semelhante, quer esteja algum deles presente ou não (...) Estamos, por isso, co-conscientes do homem no nosso horizonte externo, em cada caso como ‘outros’, em cada caso ‘eu’ sou consciente deles como os ‘meus’ outros” (Husserl *cit. em* Rawes, 2008: 176). Estes “horizontes geométricos” são constituídos pelo que “não se conhece” (Rawes, 2008: 177), assim sendo, Husserl aproxima-se do pensamento Kantiano pela procura que enceta na tentativa de encontrar uma evidência incontestável, uma “claridade apodíctica” contra a “Existenz”, que é a forma totalizadora com que os pensamentos dominantes da racionalidade científica ocultam a *razão* (*Ibidem*: 157).

¹¹⁶¹ “Pelo seu projeto de uma *lingua characteristica universalis*, isto é, de um sistema de símbolos gráficos que sejam como que o alfabeto dos pensamentos humanos e graças aos quais mesmo os nossos mais complexos pensamentos possam escrever-se de maneira plenamente racional, Leibniz pode ser olhado como o precursor da nossa lógica *simbólica* moderna. Com o seu ideal de um *calculus ratiocinator*, pode dizer-se que ele é também, sendo as duas coisas distintas ainda que estreitamente associadas tanto nele como em nós, um precursor da nossa lógica matemática. É verdade que não há que forçar tal aproximação. O desenvolvimento da lógica matemática contemporânea está intimamente ligado ao difícil problema do fundamento das matemáticas: problema que quase não embaraçou Leibniz, que professava que toda a proposição matemática verdadeira podia reduzir-se a uma proposição idêntica. Além disso, ele não foi até à ideia de um sistema inteiramente formalizado, liberto de toda a ligação às significações concretas; o cálculo é, para ele, segundo uma comparação que lhe é cara, uma espécie de fio de Ariadne: o que significa, como nota Bochenski, que o formalismo é apenas concebido como um meio, que nos permite dirigir-nos com segurança no labirinto dos nossos raciocínios” (Blanché & Dubucs, 2001: 210).

¹¹⁶² “(...) temos de lidar com o conceito de dimensão para além dos conceitos de relevância e deslocamento (...). Da perspectiva de *arquitectura*, a compreensão do conceito de dimensão requer que esta não seja confundida com a dimensão compreendida geralmente como volume, ou como dimensão no seu significado matemático. Um cubo cuja medida seja determinada por causa da sua profundidade é um objeto arquitetónico de dimensão única. Mas ele pode ter três dimensões, mesmo sendo elas três escolhas de medição levadas a cabo de forma independente umas das outras, e se elas convergirem para um nível igual com respeito às três medições envolvidas (por exemplo, um ponto de vista estético, relativo à largura, para uma vista frontal, um ponto de vista técnico quanto à profundidade, em secção transversal, e um ponto de vista funcional, em relação à profundidade, no projeto)” (Boudon, 1999: 13)..

em ilimitadas variações na mudança de escala, no *crescimento fractal*: a dimensão deixará, primeiro com o conceito de *dimensão fractal* de Félix Hausdorff (1868-1942), depois com as experiências fractais de Benoit Mandelbrot (1924-2010), a sua natureza semântica, ligada a uma dimensão mensurável, inteira e sólida. A nova definição de dimensão passará a representar uma realidade onde coexistem dimensões inteiras, facionárias, ou mesmo, *infinitesimais*, onde a dimensão depende mais de quem mede, e da forma como mede, do que daquilo que é medido, dependerá, enfim, de forma determinante do *aqui e agora topológico do medidor-percolador*¹¹⁶³.

Enfim, dentro desta *cratera de espelhos partidos* já não se pode constituir, em verdade, uma identidade universal que não seja mais do que provisória, ilusória no sentido do paradoxo do *terceiro homem* como definidor da condição do indivíduo da modernidade. É a dimensão tal como a topologia a define, como *grau de liberdade*, o espaço de luta simbólica em todas as suas dimensões possíveis: umas são *locais*: emocional, ética, táctil, etc.; outras *totalizantes*: sentimental, moral, especular, etc.

5.4. Simetria, superfície e profundidade do corpo expandido

Quando Marcel Duchamp se referia à presença de um *infra-fino* atribuíria-lhe uma realidade que extravasa a linha separadora da fronteira do visível, a superfície do tato, ou do contacto, a dimensão sonora, paladar ou aroma. A superfície infra-fina de Duchamp era já uma superfície topológica pluridimensional, onde a superfície táctil – como a entendemos: suave ou áspera – era somente o molde,

¹¹⁶³ Benoit Mandelbrot (1924-2010) observou os fenómenos naturais da auto-semelhança, ou seja as “sequências intermináveis de motivos que se repetem a várias escalas” (Livio, 2012: 295), como são exemplos populares o caso do náutilo ou da couve-flor. Se na geometria euclidiana as dimensões são expressas em número inteiros, na geometria fractal que Mandelbrot propõe, as dimensões podem ser estabelecidas de acordo com um fator que depende do conceito de *dimensão fractal* proposto pela primeira vez pelo matemático Félix Hausdorff (1868-1942) em 1919. A ideia subjacente a este novo conceito de dimensão está relacionada com a relação entre a unidade de medida, o objeto a medir, e o operador da medição. Considerando o espaço como possuindo uma natureza infinitesimal (temo-lo denominado por *espaço homotético*), Mandelbrot, apresenta o, já tradicional, exemplo da medição da costa da Grã-Bretanha, considerando que, quanto menor for a unidade de medida, maior será o valor apresentado pois encontrar-se-ão sempre novas estruturas em escalas cada vez mais pequenas que acrescentarão valor ao seu comprimento (*Ibidem*: 297-300). A ideia de *dimensão fractal* resulta da tentativa de encontrar a melhor unidade de medida para encontrar o valor resultante da iteração de uma determinada entidade, em qualquer dimensão possível. O problema antigo da duplicação do quadrado ou do cubo providenciou esta nova configuração do conceito de dimensão: “(...) se bissectarmos uma linha (unidimensional), obtemos dois segmentos (para um fator de redução de $f=1/2$). Quando dividimos um quadrado (bidimensional) em quadrados mais pequenos cujos lados medem metade dos iniciais (novamente uma redução de acordo com um fator $f=1/2$), obtemos $4=2^2$ quadrados. Para um comprimento dos lados igual a um terço do inicial ($f=1/3$), há $9=3^2$ quadrados (...). Para um cubo (tridimensional), uma divisão em cubos mais pequenos como uma aresta de comprimento igual a metade do da original ($f=1/2$) dá origem a $8=2^3$ cubos (...). Se analisarmos todos estes exemplos, descobrimos uma relação entre o número de subobjetos, n , o fator de redução do comprimento, f , e a dimensão, D . A relação é simplesmente $n=(1/f)^D$ (...)” (*Ibidem*: 300).

o negativo, o *fantasma* de uma outra percepção mais intrincada, de uma experiência simbólica mais rica, de uma simbologia visceral, uma *superfície de aparição*. Diz-nos então Duchamp em “Aparência e Aparecimento” (*Appearance and Apparition*):

“A sua aparição é o seu molde; i.e. (...) Há a superfície de aparição (para um objeto *espacial* como um objeto de chocolate) que é como que uma espécie de imagem ao espelho, *olhada* como se fosse utilizada na feitura deste objeto, como um molde. Mas este molde da forma não é, ele mesmo, um objeto, é a imagem em $n-1$ dimensões dos pontos essenciais deste objeto em n dimensões.” (Marcel Duchamp *cit. em* Henderson, 2013: 255).

Podemos, então, identificar a maior generalidade do conceito de *simetria* no conceito de *infra-fino* de Duchamp: se o *infra-fino* é, como já o referimos acima, a (quase) *coincidência do objeto consigo mesmo*, então este é o fenómeno, ou a consideração que se refere, no seu limite, à mais perfeita das *simetrias semânticas*: aquela simetria que se anula a si mesma, a presença quase impercetível na inocuidade aparente do “tudo funciona” heideggeriano, que desfaz, paradoxalmente, a identidade através da operação de identificação.

Simetria, superfície e profundidade, tal como em Bachelard a *sub-estância*, a *sob-estância* e a *ex-estância*, identificam os três *momentos* de uma *geometria de situação*, de uma *topologia do sujeito*, da descrição hermenêutica de um *centro deítico*¹¹⁶⁴, onde a *substância* é suporte (*substrato*) e permanência (*estabilidade*)¹¹⁶⁵.

Já nos referimos, em capítulo anterior¹¹⁶⁶, ao corpo imiscuído na *totalidade da matéria*: que *dorme* (sonha *dentro de si* mesmo), que *julga* (mede *a partir de si* mesmo), e que *identifica* (reconhece através da imagem de si mesmo). Agora

¹¹⁶⁴ “Os termos *deíticos* incluem ‘vir’ e ‘ir’, ‘agora’ e ‘depois’, e ‘eu’ e ‘você’. Quando estas palavras são usadas em diálogos *cara-a-cara*, o seu significado depende (...) ‘das coordenadas espaço-temporais dos atos de enunciação’. Estas coordenadas originam-se a partir de um ponto a que denominamos *centro deítico*, consistindo na ‘origem’ do lugar (‘ir’ e ‘vir’), do tempo (‘agora’ e ‘antes’) e da pessoa (‘eu’ e ‘tu’) (...). Denominamos ‘origem’ do lugar, ao *Onde*, ‘origem’ do tempo, ao *Quando*, e a ‘origem’ da pessoa, ao *Quem*” (Rapaport *et. al.* 1994: 2).

¹¹⁶⁵ “A noção de substância liga intimamente duas ideias: a de um substrato que suporta os fenómenos e que seria, no nível mais profundo do ser, a realidade última (sub); e a da permanência desse substrato sob a mudança incessante dos fenómenos (stare). Este princípio de permanência da substância está estritamente ligado ao de causalidade: nada pode nascer de nada, uma criação *ex nihilo* é inconcebível como um facto sem causa; e se nada se cria, nada também, por razões de simetria, se perde. Uma tal afirmação de conservação, note-se, só tem um sentido preciso com uma condição dupla: que se saiba o que se conserva, qual é a verdadeira substância, e que esta substância tenha ainda uma quantidade que possa ser mensurável” (Blanché, 1983: 87).

¹¹⁶⁶ Todo o capítulo intitulado “A Matéria como totalidade” trata desta questão.

reconfiguramos esses três momentos numa terminologia geométrica: a *simetria* é produzida pelo *fenómeno* da identidade (o reconhecimento no sujeito, por exemplo, de um seu semelhante), a *superfície* pela *experiência* do toque (do corpo, por exemplo, que mede), a *profundidade* pela *ideia* de liberdade (da comunidade, do social, e do simbólico, que penetram no domínio do onírico).

Acompanhando também o pensamento dos estoicos, que consideravam a filosofia como um ser vivo dividido em três partes¹¹⁶⁷, podemos descobrir a moral ou alma estoica como um *elemento de profundidade*, a física carnal estoica como o *elemento de superfície*, e, aquilo que consideravam como os ossos deste corpo, a lógica estoica como *elemento de simetria*.

A *liberdade* do corpo encontra-se na *profundidade* que sente a *superfície* pelo tato, reconhecendo numa entidade exterior um seu semelhante pela *simetria*. É, por fim, na *dor partilhada*, através da *superfície de contacto*, que se encontra a semântica mais profunda, e a *simetria* mais aproximada (*infra-fina*), da expressão em comunidade¹¹⁶⁸, através de um exercício hermenêutico pessoal, ou seja, um exercício em *profundidade*.

A *superfície de contacto* foi identificada por Gaston Bachelard como uma *física do contacto*, ou seja uma *meta-química*. Assim, a *sob-estância* repercute o contacto, a *sub-estância* repercute as relações feitas entre os sujeitos (a identidade, a projeção), atuando sobre a *ex-estância* que, por fim, repercute o silêncio profundo do mistério de uma realidade que é, para Bachelard, apenas e romanticamente, *realização*¹¹⁶⁹, esquecendo-se que este mistério profundo é, em

¹¹⁶⁷ “Comparando a filosofia a um ser vivo, [os estoicos] (...) diziam que a lógica é como os ossos e os músculos, a física como a carne, e a moral como a alma” (Blanché & Dubucs, 2001: 108).

¹¹⁶⁸ A questão da dor é, num contexto de comunidade, uma questão de fé, e por isso, uma questão hermenêutica: “(...) a evidência da minha percepção de mim próprio leva-me a concluir que só acerca de mim próprio é que posso ter conhecimento acerca da possibilidade de ter ou não uma dor, enquanto que acerca de Job só penso ter uma crença acerca da possibilidade de Job ter ou não a dor” (Lourenço, 1986: 55). É por isso que a expressão visceral está em contacto direto com a profundidade, ela é o fundamento que precede a expressão linguística e lhe dá suporte: “(...) Wittgenstein sugere que existem expressões naturais que subjazem a expressão linguística que posteriormente se substituem àquelas. Por exemplo, a expressão ‘Dói-me esta mão’ substitui a expressão natural do grito da criança que ainda não domina os jogos de linguagem que exprimem dor” (Marques, 2003: 174). É a esta relação entre as sensações somáticas e as relações sociais que nós utilizamos a expressão *simetria mais aproximada*, no texto acima, comparando-a ao *infra-fino* de Duchamp.

¹¹⁶⁹ “(...) uma doutrina que se apoia numa sistematização interna provoca a ocasião, constrói aquilo que não lhe é dado, completa e acaba heroicamente uma experiência desarticulada. A partir de então, o desconhecido é formulado. Foi sob esta inspiração que a química orgânica trabalhou: também ela conheceu a cadeia antes dos elos, a série antes dos corpos, a ordem antes dos objetos. As substâncias foram então como que depositadas pelo impulso do método. São *concreções* de circunstância escolhidas na aplicação de uma lei geral. Um forte a priori guia a experiência. O real não é mais do que realização. Parece até que um real só é instrutivo e seguro se tiver sido realizado, e sobretudo se tiver sido recolocado na sua correta vizinhança, na sua ordem de criação progressiva” (Bachelard, 2009: 54). “Trata-se de uma metafísica absolutamente nova que define a substância de uma forma externa. (...) Seguindo a inspiração de Whitehead,

verdade, também, o interior do próprio sujeito, o inconsciente, a origem da individuação, a *identidade não resolvida*.

Walter Benjamin (1892-1940), num texto da sua juventude, refere-se a uma *superfície absoluta* que contempla todas as configurações *interpretativas* possíveis. Aqui é a *interpretação* (presente) do fenómeno que é condicionada pela *simbolização* (ausente, virtual) do sinal. Assim, a *percepção* é identificada com a *superfície absoluta*, transparente e ubíqua para o seu atribuidor, que é indiciada pelo sinal. O *sinal*, por sua vez, contém uma infinidade de *interpretações* possíveis. Mas o momento presente do sujeito atribuidor só poderá conter uma dessas interpretações, agora absolutizada, e simultaneamente condicionada, por ele. O sinal pertence ao todo inseparável, e portanto *é o todo*. A interpretação é o todo separado, é o todo *rasgado* pelo sujeito, e, embora ilimitada em potência, é uma parte, um *fragmento deleuziano* como já o referimos acima.¹¹⁷⁰

A possibilidade de coincidência da *superfície absoluta* com a percepção interpretativa, sob os auspícios da *interpretação* em Walter Benjamin, ocupa funções semióticas semelhantes às da *imagem-cristal*¹¹⁷¹ de Deleuze, e do *infra-fino* de Duchamp. Quer a imagem-cristal, quer o infra-fino são *quase coincidências*: na primeira entre *atualidade* e *virtualidade* (Deleuze, 2006: 112), no segundo entre *Significante* e *significado* (Olsson, 2007: 367).

Esta possibilidade é já reconhecida por Husserl através do que denomina por *ato simples* ou o visar um *objeto de uma só vez*, onde a articulação não é ainda

é-se conduzido a definir uma *substância* pela coerência dos princípios racionais que servem para coordenar os seus caracteres, e não fundamentalmente pela coesão interna afirmada pelos realistas, ultrapassando sempre o alcance das provas efetivas. Numa *filosofia do não* surge um novo aspeto metafísico da noção de substância. Talvez pudéssemos reter o nome de *ex-estância* para sublinhar bem que a substância é definida por um grupo de determinações externas de tal forma organizadas que não podem, todas elas simultaneamente, precisar o suficiente para se distinguir um interior absoluto. Deste modo, o conjunto de palavras *sub-estâncias*, *sob-estâncias*, *ex-estâncias*, constituiria (...) o jogo de *conceitos puros* necessários para classificar todas as tendências da *metaquímica*" (*Ibidem*: 70).

¹¹⁷⁰ "Todos os fenómenos numa superfície podem ser entendidos como configurações na superfície absoluta (...). O sinal é uma dessas configurações na superfície absoluta, à qual podem ser atribuídas muitas coisas, por princípio infinitas, a que ele confere significado. Mas apenas se lhe pode referir *uma* dessas coisas, na sua manifestação única, dependendo do contexto em que se manifesta entre os muitos significados possíveis.

A percepção distingue-se do sinal nos seguintes aspetos: não é uma configuração na superfície absoluta, mas sim a própria superfície absoluta configurada. (...) A percepção é atribuível, não um número em princípio infinito de significações possíveis, mas um número infinito de possíveis interpretações. A interpretação não é transparente na sua relação com o que é interpretado. A interpretação refere-se àquilo cuja leitura se sugere e está presente, a significação àquilo que é significado e está ausente. A interpretação, na sua relação com a significação, é exata, é o esquema desta, o cânone da possibilidade que faz com que um significante possa significar alguma coisa. Esse esquema (o cânone da significação) é a significação de uma possibilidade de significar" (Benjamin, 2015: 31).

¹¹⁷¹ Já nos referimos ao conceito deleuziano de *imagem-cristal* no subcapítulo "Do fluxo do desejo ao *imanentismo aberto*" como "(...) o ponto de indiscernibilidade [entre] (...) atual e (...) virtual, (...) um pouco de tempo em estado puro, a própria distinção entre as duas imagens que não param de se reconstituir" (Deleuze, 2006: 112).

possível porque o que está a acontecer é a coincidência do todo “*num só estrato de atos*” (Paisana, 1992: 98).

Tal como referido anteriormente este plano em Husserl é já *pós-objetivo* (Paisana, 1992: 88). Heidegger acrescentará que, mesmo quando disso não se apercebe – quando em ato –, o sujeito articula desde logo uma fragmentação a partir de um ato monotético¹¹⁷² num plano de unicidade, estando já presente nesse ato a fragmentação discreta da relação sujeito-objeto da linguagem, onde o *ser* é um excedente, é *dado*¹¹⁷³.

Benjamin, no texto que estamos a referir, aproximando-se ao pensamento de Espinosa, considera a linguagem absolutamente ubíqua através do “Verbo divino” de Deus¹¹⁷⁴. A *superfície absoluta* é, para ele, aquela que pode albergar qualquer possibilidade de significação, é “(...) uma chave pura da superfície absoluta configurada” (Benjamin, 2015: 31, 32). Eis aqui outra forma de identificar a entidade que Heidegger perscrutava quando perguntava pelo *sentido do ser do ente* (Paisana, 1992: 120).

A classificação bachelardiana da substância em três tipos pode, então, reconhecer-se como um paralelo à tipologia por nós proposta: a *simetria* é o momento da *sub-estância*, do plano de unicidade; a *superfície* é o momento da *sob-estância*, do limite do corpo, do *tato*, do *contacto*; a profundidade é o momento da *ex-estância*, do *para além*, *Erenwon*¹¹⁷⁵ de todas as transcendências, mas, também, enfim, do *fundamento do fundamento* de Heidegger (a liberdade), da *alteridade radical* lacaniana, do *não pensado*

¹¹⁷² “A intuição do ato simples, que eventualmente poderá dar origem à intuição sensível, visaria o seu objeto de uma só vez, enquanto o ato complexo, que poderá dar origem ao preenchimento na intuição categorial, visaria o objeto através de atos parciais articulando-os de modo a formar uma unidade. (...) Poderemos dizer que o ato simples é um ato monotético, enquanto o ato complexo será um ato politético” (Paisana, 1992: 97).

¹¹⁷³ “O *ser* é assim caracterizado como um *excedente de significação*, face aos dados sensíveis, excedente que poderá no entanto ser dado se nos situarmos não ao nível dos simples dados sensíveis, mas ao nível de um *estado de coisas já articulado*” (Paisana, 1992: 102).

¹¹⁷⁴ “Deus criou-o à sua imagem e semelhança, criou aquele que conhece à imagem e semelhança daquele que cria. (...) A Criação aconteceu no Verbo, e a essência-de-linguagem de Deus é o Verbo. Toda a linguagem humana mais não é do que reflexo desse Verbo no nome. E o nome nunca alcança o Verbo, do mesmo modo que o conhecimento não alcança a Criação. O caráter infinito de toda a linguagem humana tem sempre uma essência limitada e analítica quando comparado com a absoluta e ilimitada infinitude criadora do Verbo divino. (...) A teoria do nome próprio é a teoria do limite que separa a linguagem finita da infinita” (Benjamin, 2015: 19).

¹¹⁷⁵ Termo já por nós referido – citado por Gilles Deleuze –, do escritor Samuel Butler, *Erenwon* é o anagrama de duas palavras: *nowhere* (em lado nenhum), e *now here* (aqui e agora).

bourdieusiano¹¹⁷⁶, da *superfície absoluta* de Walter Benjamin, e, por fim, do *caocosmos* deleuziano¹¹⁷⁷.

Assim, também, a diferenciação das *ideias*, em Gilles Deleuze, em três *dimensões* de *variedades* (topológicas) diferentes, mas em coexistência, repercute os nossos três termos com um sentido mais abstrato, menos espacial¹¹⁷⁸.

As *variedades ordinais* deleuzianas produzem-se da mesma forma que a nossa *ideia de profundidade* (paralela à ideia de *platô* deleuziano, um “pedaço de imanência”¹¹⁷⁹), é a ordenação feita por um determinado pressuposto, por uma determinada *forma de conhecer*: a *profundidade* produz-se, tal como Kant o descobriu, através da *transcendentalização* de conceitos, da *presença* de elementos semânticos anteriores e posteriores ao sujeito atribuidor (*elementos de maior força semântica* de um determinado sistema).

As *variedades características* deleuzianas são *singularidades* dentro de uma determinada *forma de conhecer* ou modo de ser. Tal como já nos referimos

¹¹⁷⁶ Já o referimos na metodologia, mas não deixa de ser importante referir aqui, que, quer a ideia de *doxa*, quer a ideia de *não dito*, ou mesmo, do *não pensado*, perfazem uma presença quase fantasmática na proposta de metodologia de Pierre Bourdieu (1930-2002). O sociólogo francês questionava-se, por exemplo, acerca das orientações do ensino iterarem uma forma viciada de representação do mundo, que poderia limitar a amplitude cognitiva dos indivíduos, como se uma entidade coletiva fosse sub-repticiamente enganada por si mesma: “(...) a ação do sistema escolar é a resultante das ações mais ou menos grosseiramente orquestradas de milhares de pequenos demónios de Maxwell que, pelas suas escolhas ordenadas segundo a ordem objetiva (as estruturas estruturantes são, como lembrei, estruturas estruturadas), tendem a reproduzir essa ordem sem o saberem, nem o quererem” (Bourdieu, 1997: 27). “Poderiam multiplicar-se os exemplos de casos semelhantes em que os efeitos das escolas do Estado se impuseram tão por completo na realidade e nos espíritos que as possibilidades inicialmente afastadas (...) parecem totalmente impensáveis” (*Ibidem*: 71).

¹¹⁷⁷ Sendo o *caos* deleuziano “(...) um fundo virtual imanente sempre presente, coextensivo à realidade dada (...) testemunhando uma fenda interior, intra-cerebral, uma impotência inscrita no mais profundo do próprio pensamento” (Sousa Dias; 1995: 40), o *Cosmos* será então: “Um plano a conquistar, ou sempre a reconquistar, sobre o caos, contra ele. Porque tal é o primeiro dado: o caos, e a nossa necessidade vital de tirar dele um pouco de ordem, de realidade ‘sólida’, subsistente. Do caos ao cosmos. (...) um ‘caosmos’. (...) eis o que em Deleuze ‘pensar’ significa” (*Ibidem*: 39). Assim, o *caocosmos* é pensar, e “(...) pensar é vencer o caos instalando-se nele (...). Estar lançado no mar alto e não abrigado no porto, segundo uma imagem de Leibniz tantas vezes citada por Deleuze” (*Ibidem*: 41).

¹¹⁷⁸ “As ideias são complexos de coexistência: todas as Ideias, de uma certa maneira, coexistem. (...) As Ideias distinguem-se, mas de modo nenhum da mesma maneira pela qual se distinguem as formas e os termos em que elas se encarnam. Elas fazem-se e desfazem-se objetivamente, segundo as condições que determinam a sua síntese fluente (...) São variedades que compreendem subvariedades em si mesmas. Distingamos três dimensões de variedades. Em primeiro lugar *variedades ordinais*, dimensão-altura, segundo a natureza dos elementos e das relações diferenciais: Ideia matemática, matemática-física, química (...) Cada nível implica diferenciais de uma ‘ordem’ dialéctica diferente; mas os elementos de uma ordem podem tornar-se elementos de uma outra, sob novas relações, seja decompondo-se na ordem superior mais vasta, seja refletindo-se na ordem inferior. Em seguida, *variedades características*, dimensão-largura, que correspondem aos graus de uma relação diferencial numa mesma ordem e às distribuições de pontos singulares para cada grau (tal como a equação dos cones que dá, segundo o ‘caso’, uma elipse, uma hipérbole, uma parábola, uma reta (...)) Finalmente, *variedades axiomáticas*, em profundidade, que determinam um axioma comum para relações diferenciais de ordem diferente, com a condição de que este próprio axioma coincida com uma relação diferencial de terceira ordem (por exemplo, adição de números reais e composição de deslocamentos (...))” (Deleuze; 2000: 310, 311).

¹¹⁷⁹ Já anteriormente apresentámos este conceito de Gregory Bateson (1904-1980), que foi utilizado por Deleuze e Guattari na sua obra “Mil Platôs”. Estes definem os *platôs* como regiões contínuas (intensivas ou não discretizada), sem identificação de um limite, quer interno, quer externo, deixando evidente a limitação do sujeito em relação à *potência (força) semântica* desses mesmos platôs (Deleuze & Guattari, 1996: 20).

anteriormente, os elementos de maior força semântica produzem *consequências*, criando *identidades*: eis a (nossa) *simetria* a funcionar como produtora de singularidades, as únicas formas de identidade possíveis num plano único, num plano de unicidade.

Por fim, as *variedades axiológicas* deleuzianas implicam a *ideia de superfície* propriamente dita, com uma correspondência direta com o *plano* virtual ou *de consistência* deleuziano, e com a *sob-estância* bachelardiana. Este é o *plano integrador* no aqui e agora, como já definimos anteriormente, é o conjunto das *infra-linhas em ato*, elementos que têm a possibilidade de transpor analogicamente uma ideia de uma determinada semântica para outra, escrever um *traço em cima de outro traço*, caminhar pelos caminhos nivelados e domesticados da civilização, abstrair, desqualificar, mas também produzir autonomia, reinventar, requalificar, reedificar. Já o constatámos: a *infra-linha* é o centro da individuação.

As três *variedades deleuzianas* são ordenadas como uma tipologia das ideias, cada uma representando uma dimensão espacial por uma questão de *metáfora cartesiana*. Esta classificação tripartida cumpre, tal como em Espinosa, um ciclo fechado, ou antes, uma eterna rotação de uma *semântica* dinamicamente variável¹¹⁸⁰. Se as *variedades ordinais* são o tipo mais genérico, ao qual é atribuída a direção vertical, é porque a sua *ordenação* distribui a heterogeneidade das disciplinas e *identidades* do real por platôs horizontais (*profundidade*). Se uma primeira leitura de Espinosa fazia compreender o seu sistema como uma unicidade, é porque o sistema era interpretado como sendo um destes platôs, como se este se considerasse a si mesmo *totalitário* desta forma, o que não é o caso, como acreditamos ter provado¹¹⁸¹: Espinosa é um *tático*, Deleuze também.

¹¹⁸⁰ Como já constatámos no subcapítulo “*A verdade é a carta: autonomia local na Ética de Espinosa*”, o *sujeito espinosista* é um *nómada* dentro da cidade, num labirinto espiralado. Neste sentido ele é já um *sujeito deleuziano/leibniziano*, ou seja, uma *mónada nómada*, existente no círculo *pragmático* das *máquinas abstratas deleuzianas-guattarianas* que se reconstrói todos os dias, a todos os momentos, de presente contínuo em presente contínuo, de totalidade em totalidade.

¹¹⁸¹ No subcapítulo “*A verdade é a carta: autonomia local na Ética de Espinosa*” já nos referimos que, se uma primeira leitura da *Ética* segue um fluxo contínuo de consciência, seguindo a unicidade de um único *platô*, isto não quer dizer que esta experiência seja realmente contínua, sem remate final, sem pontos cegos, sem falhas, sem dobras, porque a experiência dum sujeito possuidor de um corpo se define pelas contingências desse mesmo corpo, onde acontece um corte, um rasgão, um salto, um hiato, um esquecimento, uma ausência, enfim, onde *tudo muda* depois da ausência a que o *sono profundo* sujeitou a consciência do sujeito. Entre a escuridão momentânea do último pensamento e a *luz do*

De facto, dos três elementos de Bachelard: sub-estância, sob-estância e ex-estância, a maior pertinência recai, sem que Bachelard se tenha apercebido das consequências disso, na *sob-estância*. Como a origem da sua manifestação é o contacto, ela repercute os mesmos indícios presentes na relação do sujeito com a *superfície absoluta da percepção*, proposta por Walter Benjamin. Mas também se identifica no conceito de *infra-fino* de Marcel Duchamp, na *dobra* de Gilles Deleuze, ou no *véu* do romantismo: a indestrutível – absolutamente flexível e absolutamente fina – *película* que faz existir a diversidade na unidade, o *objetivo* no sujeito, o *fascínio* do poeta, o *desejo* no amante, enfim, o *sentido* de um *todo*.

A *sob-estância* é absolutamente ubíqua quando em ato, mas também, uma entidade pluridimensional. Esta *superfície*, como veremos mais à frente, na narrativa do aparecimento da disciplina da topologia, desenvolveu-se no sentido de deixar de se apegar a uma leitura bidimensional que possibilita uma relação semântica com a sensação de tato, do contacto.

A *nova superfície*, concebida de forma definitiva na topologia de Henri Poincaré (1854-1912), implica a ideia de um espaço *infinito-dimensional* – proposta inicial de Georg Cantor (1845-1918) – que se libertou da leitura do corpo humano como tela renascentista, para configurar uma nova *tela redobrada*, dobrada sobre si mesma como um *laço de Möbius*, onde interior e exterior se presentificam, quer quando essa presença se considera cenográfica, ilusória, quer quando se considera real, efetiva, ontológica.

A nova superfície não é bidimensional, nem, para todos os efeitos, tridimensional: o signo *superfície* na disciplina da topologia condensa uma mudança cognitiva, onde os significados geométricos mudam em cadeia. Assim, a profundidade poderá ser, e é de facto, uma característica de um novo tipo de superfícies. Uma nova espécie de entidades tridimensionais, tetradimensionais, ... *n*-dimensionais, denominadas por *variedades*, surgiu no contexto de uma nova disciplina da matemática: a topologia, fazendo com que o conceito de dimensão ganhasse uma *plasticidade semântica* incomensuravelmente maior.

dia seguinte, na primeira tomada de consciência após este mergulho, o que fica, o que permanece, é a *memória de uma ausência*. Jacques Lacan dava, a este signo que nasce da necessidade de consistência oriunda da *presença desta ausência*, o nome de *carta* (por abrir), patamar nascido *do simbólico*, ou seja, *no social*, que constrói a noção de devir, por outras palavras, o sentido de realidade.

Depois da transformação cartesiana do *significado semântico de dimensão*, como vimos, este signo é agora, quer a mais *transparente* das informações fornecidas pela experiência (no sentido de ainda significar as três dimensões do espaço euclidiano-cartesiano), quer o mais profundo dos mistérios *semânticos* (quando se lhe atribui uma quarta dimensão espacial, ou se tenta recorrer à sua metáfora para desvendar o mundo físico, como o fez Albert Einstein, ou quando se atribui ao *tempo* o significado do *fora*, a enigmática espacialização do tempo, ou, enfim, quando se possibilita um número ilimitado de dimensões).

Mas, no rescaldo desta transformação, nem a *simetria*, nem a *superfície*, nem a *profundidade* perderam o seu alcance semântico, apenas deixaram de depender do conceito de *dimensão*, que, de facto, passou a ser topologicamente equivalente ao conceito de *superfície*, conceito este que ganhou uma *plasticidade semântica* tal que a ciência quase nada seria sem ele.

É por isto que, se o corpo humano é agora um *corpo expandido*, também são expandidos os significados dos três elementos semânticos por nós propostos: a *simetria* como *identidade*, a *profundidade* como *liberdade*, e a *superfície* como *imanência*, que se repercutem num novo ciclo: a imanência da profundidade identifica o outro como simétrico mas não coincidente (identidade e individuação), sendo esta copresença do indivíduo e do seu semelhante o principal e seminal indício da *comunidade como dimensão do ser*.

Se a *dimensão* – ou seja a *superfície* com o significado expandido pela topologia, e de que falaremos mais à frente – é o elemento de maior *plasticidade semântica* de qualquer sistema dentro da modernidade plena – mesmo agora, em pleno século XXI –, os outros dois elementos que aqui referimos, constituem com *ela* as três mais poderosas *infra-linhas* de uma totalidade em ato: o *ato de simetria*, que propicia o *fenómeno* da identidade, as *sensações de profundidade* que indiciam todos os fatores definidores de liberdade, e, por fim, a *constatação das superfícies-dimensão*, que se estabelecem como os *lugares aduaneiros* da comunidade¹¹⁸².

¹¹⁸² Sob o ponto de vista de um *realismo volitivo*, como o denominou Johannes Hessen (1889-1971) pelos idos anos de 1920, atribuindo-o a Max Scheler (1874-1928), a superfície a que nos estamos a referir acima é parcialmente explicada pela *contrariedade da vontade*, sob um ponto de vista fenomenológico de tradição husserliana, tal como apresentada da

5.5. Breve história da expansão do conceito de *superfície*

“(…) o verbo medir surge apenas a propósito das mudanças: o Nilo sobe e desce, a terra aumenta ou reduz-se, as horas variam, portanto tudo flui e se agita, como entender tais variâncias? (...) É possível pensar o variável, como dizer, o que flui, enquanto o ser e o não-ser não existem? O Nilo corre, a terra desmorona-se, a aurora muda de ângulo, o dinheiro do imposto deixa correr a sua liquidez...” (Serres, 1997b: 283).

“O mistério supremo, manifestando-se a si mesmo como um paradoxo na mente humana para a lembrar das suas inerentes limitações, pode ser expresso de forma variada como: nenhum Deus a não ser Deus, nenhuma parte sem um todo, nenhuma reflexão sem uma fonte de origem. Não é menos aplicável ao campo da geometria: nenhuma dimensão sem todas as dimensões” (Critchlow, 1976: 7).

Considerar a *origem da geometria* constitui dois caminhos ou troncos de interpretação distintos, independentemente das suas ramificações posteriores. Numa abordagem inicial, ou os seus conteúdos são *em si mesmos*: são ontológicos, ou são *indiciais*: são históricos¹¹⁸³.

seguinte forma por Hessen: “As experiências da vontade são, mais concretamente, as que nos dão a certeza da existência de objetos exteriores à consciência. Assim como com o nosso intelecto estamos em presença do modo de ser das coisas, a sua essência. Se fôssemos puros seres intelectuais, não teríamos consciência alguma da realidade. Devemos esta exclusivamente à nossa vontade. As coisas opõem resistência às nossas volições e desejos, e nestas resistências vivemos a realidade das coisas. Estas apresentam-se à nossa consciência como reais, justamente porque se fazem sentir como fatores adversos na nossa vida volitiva. A esta forma de realismo é costume chamar-se *realismo volitivo*” (Hessen, 1987: 101). Acrescente-se, é claro, o volte face desta ideia de uma *vontade absolutamente reitora*: a vontade, tal como Jacques Lacan a conseguia perfeitamente configurar, oriunda, por outro lado, do termo mais generalizador do *desejo*. Este termo é *bipolar*, ou seja: se a vontade quer ser satisfeita e existem objetos que impedem essa satisfação, existem também objetos que a impellem a se satisfazer. Eis de novo, como já o referimos bastas vezes ao longo deste trabalho, a *inversão de posições entre objeto e sujeito* prefigurando o esclarecimento necessário: a vontade implica o desejo, e este é indício de que a característica volitiva não assegura completamente o livre arbítrio.

¹¹⁸³ O problema da origem da geometria é muito semelhante ao - senão mesmo, em muitos aspetos, coincidente com - o problema da origem da matemática. M. Livio (2012) atribui a invenção da matemática a considerações históricas, mas a sua *analiticidade* a considerações platónicas. Ou seja, a consideração da *invenção* advém de uma interpretação histórica, a consideração de *universalidade* advém de uma consideração analítica: “A matemática foi inventada, no sentido em que as ‘regras do jogo’ (o conjunto dos axiomas) foram elaborados pelo homem. No entanto, depois de inventada ganhou vida própria e os seres humanos tiveram (e ainda têm) de descobrir as suas propriedades, de acordo com o espírito da visão platónica. (...) Wolfram [Stephen Wolfram] tem uma opinião muito semelhante. Perguntei-lhe especificamente se pensava que a matemática tinha sido ‘inventada’ ou ‘descoberta’. Respondeu-me: ‘Se não tivesse havido possibilidade de escolha na seleção deste conjunto particular de regras, faria sentido dizer que tinha sido descoberta, mas como houve essa possibilidade, e a nossa matemática tem uma base histórica, tenho de dizer que foi inventada.’ A expressão ‘tem uma base histórica’ neste contexto é crucial, uma vez que implica que o sistema de axiomas em que a nossa matemática se baseia foi aquele que se desenvolveu a partir da geometria dos antigos babilónios” (Livio, 2012: 344). O tema não fica encerrado com esta afirmação de Stephen Wolfram, até porque, é bem sabido, a plataforma por ele criada para o desenvolvimento e aprendizagem da matemática (<https://www.wolframalpha.com>) envolve um determinado pagamento, é um produto de mercado por mais que se afirme como plataforma de conhecimento pelo conhecimento, o que indicia um

No caso da investigação da origem da geometria *ser em si mesma*, considerando-se constituinte dum *caminho ontológico*, a investigação é levada a cabo pessoalmente, tal como a descrevemos em Almada Negreiros¹¹⁸⁴, como um caminho a percorrer individualmente, dentro dum espaço sem polémicas, *mítico*, de absoluta consensualidade e universalidade. Descartes, como já o referimos mais do que uma vez, terá utilizado de forma eloquente, em apoio à sua retórica, esta tradição iniciática das *evidências pessoais*¹¹⁸⁵.

Edmund Husserl terá tratado filosoficamente, através da sua fenomenologia, esta *aparente* natureza ontológica da geometria, considerando os seus elementos como *objetos intencionais*, evidenciando, e providenciando involuntariamente argumentos, quer para o *psicologismo*, quer para a *origem social* da natureza da *geometria*. Ainda assim teve o mérito de ter descodificado a *relação sujeito-objeto em si mesma*, proporcionando ferramentas para a análise crítica da possibilidade da *origem da geometria* como espaço da *comunidade universal*, identificando com precisão o problema da objetivação dessa universalidade.

A abordagem histórica ou *indicial* pode considerar os indícios geométricos como sendo aproximações a uma *ontologia* do próprio analista e investigador, ou como formas convencionadas de interpretação da realidade envolvente, suportadas numa *ontologia social*.

Os indícios *pré-históricos* da geometria, independentemente da sua origem ser considerada ontológica ou convencional, têm uma natureza sociológica porque pressupõem desde logo *um* devir, envolvendo, desta forma, o espaço social no espaço cognitivo, e ambos na representação ontológica. Quer, como vimos, Lewis-Williams, na sua obra *The Mind in the Cave* (através de um ponto de vista onde a realidade é sempre produto da sociedade e não produto de uma entidade, ou de um *universo causalista* exterior), quer Keith Critchlow (que propõe a possibilidade da *noção de proporção*, como ferramenta de coesão social, na

jogo de interesses: *é mais facilmente legítimável a propriedade de uma invenção do que a propriedade de uma descoberta*, a primeira nunca antes tinha existido (tem uma *paternidade*), a segunda sempre existiu (não tem *paternidade*). Eis a questão da *autoria* como uma questão ontológica.

¹¹⁸⁴ Ver o texto inicial deste capítulo.

¹¹⁸⁵ "(...) o *cogito ergo sum*, de Descartes, significa o reconhecimento da intuição como um meio autónomo de conhecimento. O princípio cartesiano não encerra, com efeito, uma inferência mas uma auto-intuição imediata. Nos nossos atos de pensamento vivemo-nos imediatamente como reais, como existentes (...). Há, pois, aqui, uma intuição material que se refere a um facto metafísico" (Hessen, 1987: 127).

prévia construção *à escala da mão* das edificações monumentais do Neolítico, mas *acreditado* nos *segredos universais* indiciados nesses objetos arqueológicos, na natureza histórico-ontológica dos indícios geométricos), constituem-se como pesquisadores dentro do pressuposto de um suceder histórico, independentemente da forma como fazem a leitura deste devir.

A interpretação do passado depende dos indícios que dele *chegaram até nós*. Desta forma podemos dizer que as estrelas estavam *já aí*, nessa imagem do *outro do passado*, do *nosso semelhante ancestral*, a nós relacionado pelo fluir histórico como *uma superfície inalcançável*, onde as únicas operações possíveis na tentativa de compreender estas estrelas, de as assimilar ao entendimento de um todo, se constituía por especulações locais - tal como a nossa -, com as ferramentas disponíveis, comparando o que *já lá estava à mão, com o que já lá estava no céu distante*, onde a equivalência do perto e do distante, do imenso e do que podia ser manipulado com as mãos, era a única forma de aceder aos mistérios que o olhar lhes proporcionava nas longas noites de céu límpido e fascinante que a envolvência lhes oferecia. A constância era preciosa e o movimento era por ela evidenciado pelo passar dos dias, no ciclo das estações, na repetição do que era sempre diferente, no *calor da magia fascinante*, que, embora perigosa e incerta, acalentava uma esperança, um caminho, um destino, enfim, *um sentido*.

Em verdade, esta *leitura do passado*, é, em si mesma, substanciada por uma leitura topológica, uma *lógica do lugar*. Tal como a imagem que descrevemos, também *nós, quem escreve e quem lê*, nos encontramos *aqui e agora, operando com o que está à mão aquilo que está distante*, através de um conjunto de ferramentas, que Husserl denominaria por estrutura *enquanto que*¹¹⁸⁶.

Este é o método que também Paul Valéry utilizou para estudar Leonardo da Vinci, colocando-se ele mesmo no *lugar do outro, como se Valéry fosse*

¹¹⁸⁶ “(...) a consciência, devido ao seu carácter intencional, não é algo que se encerra em si mesmo, ao inverso ela caracteriza-se por visar sempre algo, por ser consciência-de. (...) uma matéria que não fosse matéria de uma percepção, de um juízo, de uma imaginação, etc., não teria sentido (...). É precisamente a estrutura *enquanto que* (ALS STRUKTUR) que distingue o simples objeto intencional, da *matéria intencional*, tornando esta última, devido à referida estrutura, idêntica ao que denominamos por objeto intencional em sentido estrito” (Paisana, 1992: 58). “Um objeto não pode ser visado independentemente da estrutura *enquanto que*, ou se se preferir, da sua matéria intencional” (*Ibidem*: 59). “(...) a essência intencional designa a um tempo o modo em que o objeto é visado (qualidade do ato), e *como* é visado (matéria do ato)” (*Ibidem*: 60).

Leonardo, esquecendo-se de si próprio, e ironicamente, a dada altura, esquecendo-se do seu próprio objeto:

“Afastei-me tanto de Leonardo [da Vinci] que não vejo maneira de voltar a mim mesmo...” (Valéry, 2005: 79).

Paul Valéry queria construir uma topologia, uma *analysis situs para traçar os caminhos da alma*¹¹⁸⁷, talvez iludido pela capacidade da matemática poder ser o fundamento do fundamento (o espaço da *liberdade absoluta*) que se sabe hoje em dia não ser possível provar (Kurt Gödel provou que os fundamentos da matemática não têm, *definitivamente*, uma solução *definitiva*).

Há quem desculpe Valéry por ser poeta (os poetas podem ser ingênuos?...), mas é precisamente por ser poeta que a sua *topologia* acrescenta preciosas (perigosas?) descobertas ao entendimento de quem as lê. Que ingenuidade existe na tentativa de *compreender o outro com aquilo que se é*, ou seja, com aquilo que se *tem imediatamente* – sem mediação? Ou antes, que ingenuidade existe num escritor que propõe esta relação imediata com o seu leitor, propondo-lhe *acreditar no seu auto-exercício*?

Para que este *sentido de proximidade* se tornasse problemático, *foi necessário* produzir um prévio distanciamento. Ou seja, esta nossa leitura topológica, esta nossa abordagem a um problema longínquo no espaço e no tempo, através de um *problema do aqui e agora*, necessita de um determinado pré-requisito: *o distanciamento de nós a nós mesmos* que a tradição filosófica determinou como sendo o *problema do terceiro homem*. Para que o *aqui e agora* ganhasse uma presença vívida, expressiva e totalizante, foi necessário que este *processo ilusório* proporcionasse ao sujeito o seu contraste.

¹¹⁸⁷ “Paul Valéry tinha tentado, nos seus cadernos privados, desenvolver (...) a formalização da estrutura psíquica (...). Desde muito cedo se tinha determinado a encontrar na matemática um instrumento para traçar os caminhos dentro da alma. Nos seus cadernos de anotações de 1894, escreveu: ‘O que eu sustento é isto: que a ciência matemática, desvinculada de suas aplicações (...) e reduzida a álgebra, isto é, à análise das transformações de um ser puramente diferencial (...) é o documento mais fiel das propriedades de agrupamento, de disjunção, e de variação do espírito’. Pouco depois, ele tinha-se decidido pela topologia como a sua ciência favorita: ‘A *Analysis situs* procura pelos princípios – as notações puras para todas essas relações, que são expressas em - *intra, extra, trans, circum*, que quer dizer, a subdivisão de um espaço (...) em regiões.’

Valéry percebeu que era necessária uma topologia para o seu programa, e sobre esta base, ele tentou produzir três registos: ‘O problema fundamental é um problema de *analysis situs* (...) O conjunto de sensações - *S*; O conjunto de representações - *R*; O conjunto de *factos* - *A*.’ Ele tentou relacionar esta trindade com o seu intrincado programa para a linguagem (...). Depois de investigar a possibilidade de formalizar algebricamente a linguagem *articulada*, ele propôs a linguagem como um espaço fundamental e geral – uma tentativa heroica de formular, dentro da estrutura matemática, a condição do sujeito humano, mas, tomando os fundamentos da matemática como estando garantidos” (Burgoyne, 2003: 78).

Tal como brilhantemente Michel Serres o reconheceu, é necessário que o mecanismo do *terceiro homem* (do sujeito que se vê a si mesmo a ver-se a si mesmo) surta o seu efeito¹¹⁸⁸. É necessária a sua iteração ilimitada, para que a individuação do sujeito da modernidade se reconheça, não como um solipsismo irresolúvel, nem como uma exasperação sempre ilusionista, mas como um sujeito questionador, incompleto. É precisamente esta *incompletude* que Maria Zambrano (1904-1991) asseverava ser a condição humana por excelência, e que nós abordámos anteriormente perscrutando o elemento último, o *fundo da matéria*, o último sentido da maior das *plasticidades semânticas* (esperança cega ou tédio profundo).

À descoberta de Edmund Husserl de que *esta* incompletude definidora do humano aponta para o horizonte comum ao *outro como nosso semelhante*, a este *horizonte-nós husserliano*, que, no entanto, é um *horizonte idealizado*, acrescentou Jacques Lacan a natureza problemática do indivíduo dentro do domínio de uma dialética (discussão racional entre os homens) absolutizada, encontrando *mecanismos* complexos onde a lógica formal se torna cega, redundante, impotente, onde outras lógicas – talvez de carácter ainda mágico, porque o fascínio faz parte da *ergonomia emocional* do ser humano – se reconhecem, paradoxalmente, como mecanismos resolutivos de algo que não se quer, de facto, resolver (por exemplo: a resolução da vida na morte, a descoberta do *último dos segredos como morte do sentido*, ou o *objeto do objeto de desejo*, etc.)¹¹⁸⁹.

Este espaço de conflito, entre a individuação e o coletivo que os faz nascer a ambos (indivíduo e conflito), na leitura mais imediata, quase prosaica, do *aqui e agora do sujeito moderno* ao perscrutar algum sentido ou origem, aparece *situado* num espaço homogéneo (sem região privilegiada), isotrópico (sem direção privilegiada), infinito (sem limites consideráveis), e contínuo (sem elementos últimos), espaço intrincadamente interiorizado – quase *popularizado* – na cultura do Ocidente, pelo sucesso da proposta kantiana de realidade espácio-

¹¹⁸⁸ Ver a definição por nós utilizada do terceiro homem no subcapítulo “A verdade como conformidade”, onde, citando Michel Serres, a recuperamos requalificando-a como *mecanismo de individuação*.

¹¹⁸⁹ Ver, no capítulo “A matéria como totalidade”, os subcapítulos a que dedicamos uma análise pormenorizada à forma como Jacques Lacan utilizava a topologia para descrever processos psíquicos, em particular: “O *nó borromenao* no ponto cego do espelho”; “O *Homem* entre a *espera* d’aquí e a *carta* d’além”; “Lapsos temporais, desencontros, e a semântica da *carta*”.

temporal¹¹⁹⁰. É este o espaço que Michel Serre atribui já à descrição feita pelo mítico rei grego Anaximandro, como vimos.

É por esta imagem de um deus mítico que a *grelha hipodâmica se difundirá* para fora da cidade grega, mesmo para além de todas as cidades-estado gregas. Este *espaço*, suportado no ângulo reto e no *compasso sem memória*, espalhar-se-á por todo o Império Romano, ao longo das suas estradas e da sua burocracia¹¹⁹¹, onde todas as vias confluem para a metrópole imperial, para o centro de poder de um único indivíduo, que fazia iterar a sua imagem por todo o império. Esta imagem mudou variadas vezes, de acordo com as lutas pelo poder que se travavam em Roma, e que *diferidamente* chegavam sempre a todas as províncias. Por fim, a última *cabeça* que foi assim distribuída, imiscuía-se na representação de corpo inteiro na *cruz de Cristo*, configurando a representação de uma unidade que se diz nascida de si mesma, *gerada e não criada*. Já o referimos anteriormente: o indício mais forte da iteração desta *unidade auto-gerada* poderá encontrar-se no *símbolo-construção-geométrica* que os primeiros cristãos utilizavam como identificação da sua comunidade: a *vesica piscis*.

Da cabeça de César à primeira proposição de Euclides como signo religioso, iniciou-se um itinerário que propusemos vir a culminar na *representação acéfala* da Geometria Descritiva, onde os poderes confluíam finalmente para uma *ausência impessoal*, produzindo, através de um *imperador substituível como qualquer peça de um mecanismo*, a unidade abstrata do *Estado*¹¹⁹², onde a tensão entre indivíduo e comunidade se repercute ainda hoje em todas as nações de pendor democrático. Representação utilizada por Michel Serres, e que reverbera expressivamente a experiência do *terceiro homem*: uma nova

¹¹⁹⁰ “Quando Kant, na *Crítica da Razão Pura*, de 1781, fez a sua distinção entre julgamentos sintéticos e analíticos, ele argumentou que existem julgamentos sintéticos a priori, oferecendo os exemplos da matemática pura e da geometria como os seus exemplos principais. De acordo com Kant, o axioma ‘uma linha reta entre dois pontos é a linha mais curta’ deve ser sintética porque o seu predicado não está contido no seu sujeito (tal como o está no julgamento analítico), e a priori porque ‘[ele] pressupõe a necessidade, que não pode ser fornecida pela experiência’. A natureza a priori dos axiomas da geometria dependia da definição de espaço de Kant na *Crítica* como pura forma de sensibilidade, que existe na mente a priori como o enquadramento no qual toda a experiência ocorre. (...) Para Kant geometria significava geometria euclidiana, a única geometria conhecida durante dois mil anos. E no idealismo de Kant, ‘espaço’ era espaço euclidiano, possuindo por necessidade três dimensões” (Henderson, 2013: 113).

¹¹⁹¹ “A estrada romana era, com efeito, em todos os sentidos, a estrada do papel. (...) o papel e as estradas eliminaram as cidades-estado e instalaram o individualismo em lugar do ‘animal político’ de Aristóteles” (McLuhan, 1972: 97).

¹¹⁹² A descrição do *espaço absoluto de Anaximandro* referida mais acima, bem como esta referência à consideração da *Geometria Descritiva* como indício da transformação social em curso na *Revolução Francesa*, aparecem no subcapítulo “A propósito de uma representação na obra ‘As Origens da Geometria’ de Michel Serres: a *dimensão* como infra-linha da modernidade”.

representação do poder *emerge* do esquema de síntese que Serres apresenta como explicação da semelhança cruel entre poder faraónico e democracia grega.

Pelo meio surgiu o indivíduo humanista e o seu livre-arbítrio. Pelo menos o *processo jurídico* desta ideia de indivíduo terá nascido, segundo Michel Foucault (1926-1984) na sua seminal obra *As palavras e as coisas*, com a gramática e a lógica produzidas pelos monges jansenistas de Port-Royal-des-Champs¹¹⁹³, no início da década de 1660 em França.

Eis que se encontra aqui o indicial nascimento de uma leitura topológica nas ciências humanas. Tal como referimos acima: para que o sentido de proximidade se torne necessário é requerido que aconteça um anterior afastamento.

Foucault propõe que as técnicas cenográficas e eloquentes do *Renascimento*, exacerbadas pelas leituras feitas, *do Maneirismo* ao *Barroco*, produziram um processo, primeiro de crença, depois de descrença encenada, onde a produção ilusionista tinha repercussões profundas no tecido social. Se inicialmente a representação era tida como repetição da realidade, ou seja, era realidade, “teatro da vida ou espelho do mundo” (Foucault, 1998: 73), esta passou a ser o lugar da ironia de Cervantes e do seu cavaleiro Don Quixote, encontrando leitores das suas aventuras *dentro das suas aventuras*¹¹⁹⁴. O espaço de representação passou a ser, também, o lugar problemático do autorretrato de Velásquez acompanhando “As Meninas”, exemplo paradigmático para Foucault do resultado desta ilusão, onde, num enganador *espelho contra espelho*¹¹⁹⁵, o pintor faz um jogo paradoxal entre a sua presença, a presença dos reis de Espanha, e a presença do observador do quadro¹¹⁹⁶ (Foucault, 1998: 59-70).

Se o século dezassete é o século deste *espelho contra espelho*, do *quadro dentro do quadro* problematizador de si próprio, é porque o mecanismo de

¹¹⁹³ “A Lógica dita ‘de Port-Royal’ é um tratado que foi publicado anonimamente em 1662, sob o título de *La Logique ou l’art de penser*. Era devida a dois dos solitários desse santuário do jansenismo, Antoine Arnaud e Pierre Nicole. A obra teve um êxito excepcional. Foi através dela que, durante dois séculos, as ‘pessoas de bem’ aprenderam a lógica; principalmente, mas não exclusivamente, na França” (Blanché & Dubucs, 2001: 182).

¹¹⁹⁴ D. Quixote é o “peregrino meticuloso que se detém diante de todas as marcas da similitude. Ele é o herói do Mesmo (...). Compete-lhe realizar a promessa dos livros” (Foucault, 1998: 36).

¹¹⁹⁵ “(...) o rosto que reflete o espelho é igualmente o que contempla; o que olham todas as personagens do quadro são também as personagens aos olhos de quem elas próprias se oferecem como cena a contemplar. O quadro no seu conjunto vê uma cena para a qual ele é, por seu turno, uma cena” (Foucault, 1998: 68).

¹¹⁹⁶ “O lugar onde o rei impera com a sua esposa é também o do artista e o do espectador, no fundo do espelho poderiam aparecer – deveriam aparecer – o rosto anónimo do espectador e o de Velasquez” (Foucault, 1998: 70).

representação tal como o Renascimento o concebia, através do seu excesso, indiciava já *um processo em curso que produzirá uma nova ubiquidade*, culminando, segundo a tese que estamos aqui a apresentar, numa nova técnica de representação que repercute uma nova abordagem ao real: o desenvolvimento da disciplina matemática da *topologia* proporcionará a todas as ciências, inclusive às ciências sociais e humanas ainda em fase de se estabelecerem, novas abordagens à realidade, através de novas analogias e novas cognições, antes impensáveis.

Assim, dos *Elementos* de Euclides, passando pela *projeção ortográfica* dos pedreiros medievais, pela *Perspetiva Cónica* dos pintores renascentistas, à *Geometria Descritiva* de Gaspard Monge, finaliza-se o primeiro processo desta transformação cognitiva com a síntese que a *Geometria Projetiva* constitui.

Primeiro com Girard Desargues (1591-1661), depois com Jean-Victor Poncelet (1788-1867), a *Geometria Projetiva*, como aliás já o referimos anteriormente, configura-se como uma única entidade específica (*plano projetivo*) dentro das *infinitas entidades* de uma nova disciplina da matemática, a *topologia*¹¹⁹⁷. Este facto reconfigura a cognição, tida como universal, do *espaço e do tempo kantianos*, numa nova problemática do real, onde possibilidades tidas como impossíveis, ou mesmo inconcebíveis, se reconhecem agora como novas *cognições radicais* da forma de conceber o real, *passíveis de pertencer ao domínio da comunidade*: a sua pertença à comunidade não acontece porque se tornaram disponíveis à imaginação – a determinação do imaginar humano é interior e individual, ou seja subjetiva em primeiro lugar, possibilitando ilimitadas intuições radicais, como o confirmam muitos indícios históricos de diferentes épocas¹¹⁹⁸ –, mas porque *nasceu uma forma nova de poder formalizar* essas

¹¹⁹⁷ “O plano projetivo não apareceu inicialmente (...) como [um] objeto criado a partir da colagem de superfícies [tal como a topologia mais tarde o consideraria]. Em vez disso, como o nome sugere, foi um objeto de estudo em geometria projetiva, um sistema geométrico não euclidiano no qual quaisquer duas linhas, mesmo aquelas que são paralelas, se encontram num único ponto. Klein e Ludwig Schäfli (1814-1895) foram os primeiros a reconhecer que o plano projetivo não era orientável” (Richeson, 2015: 187). Esta natureza de *não orientabilidade* do *plano projetivo* faz com que ele se configure como uma variante mais complexa do laço de Möbius, como já o apresentamos anteriormente.

¹¹⁹⁸ Santo Agostinho (354-430) na sua obra *A Cidade de Deus*, compilando diferentes terias acerca da origem do mundo que existiam na sua época, refere, desde a ideia de múltiplos universos paralelos, à ideia do mundo produtor dum ciclo de morte e renascimento: “Existem alguns que pensaram que supostamente este mundo não é eterno, são da opinião, quer de que este não é o único mundo e que existem inúmeros mundos, quer que realmente este é o único mas morre e renasce de novo em intervalos fixos, e estes não têm número” (Santo Agostinho *cit. em* Clegg, 2003: 51).

possibilidades, de as *tornar comuns* aos diferentes indivíduos de uma comunidade (primeiro dos matemáticos, depois dos seus divulgadores, e por fim do público em geral), para se configurarem como ferramentas de análise, mas também de retórica, nos discursos que almejam produzir tentativas credíveis de representação da realidade social e humana.

Se este processo de abstração se iniciou com a *lógica de Port-Royal*, que ainda assim se expressava, como todos os tratados de lógica até aí produzidos, através da especificidade da sua língua materna¹¹⁹⁹, o seu estabelecimento pleno só terá os seus efeitos nos finais do século XIX, repercutindo as ideias visionárias de Leibniz de uma *lingua characteristic universalis* (Blanché & Dubucs, 2001: 210) e de uma *geometria de situação* (Richeson, 2015: 116), a primeira na *lógica formal*, a segunda na *topologia*, ambas disciplinas de grande importância na matemática contemporânea e nas soluções tecnológicas desde então.

Assim, Michel Foucault, suportado na representação produzida pelos lógicos da modernidade clássica, recria uma representação num quadro cartesiano de dois eixos para situar o *ser* (ver o quadro *a* na imagem 35 mais à frente): um dos eixos vai do *indivíduo singular ao geral*, o outro vai da *substância à qualidade*, no cruzamento destes eixos encontra-se o *nome comum*, numa das extremidades o *nome próprio*, na outra o *adjetivo* (Foucault, 1998: 151). Eis que o *ser* da representação já não se encontra na realidade, mas num plano artificial, rasgado (porque o *corte absoluto* é impossível) e separado da contingência humana, num lugar de aparente *generalidade absoluta*¹²⁰⁰.

¹¹⁹⁹ “A primeira etapa para a constituição de uma lógica formal tinha sido levada a cabo por Aristóteles, quando ele se tinha lembrado de substituir os termos concretos por variáveis simbólicas. Mas nele, tal como seguidamente nos estoicos, nos medievais e nos modernos clássicos, a lógica nem por isso deixava de continuar a enunciar-se numa língua *natural*: o grego de Aristóteles ou de Sexto, o latim de Boécio ou de Occam, o francês de Ramus ou dos Senhores de Port-Royal. E dentro de uma mesma língua, subsistia uma certa diversidade para a expressão dos funtores lógicos, que nem sempre têm, inclusive num mesmo autor, uma forma absolutamente fixa (...) essa língua é uma língua *falada*. É verdade que os trabalhos que conhecemos dos antigos lógicos têm a forma escrita, a única sob a qual eles poderiam chegar até nós; mas a escrita não é mais do que um meio para conservar e transmitir a palavra” (Blanché & Dubucs, 2001: 204).

¹²⁰⁰ O lugar paradigmático desta *generalidade absoluta* é, para Foucault o “ (...) olhar do pintor, dirigido para esse ponto vazio, fora do quadro, [que] aceita tantos modelos quantos os espectadores que lhe apareçam” (Foucault, 1998: 60). O fenómeno intelectual que *aparentemente* foi produzido na *modernidade clássica* poderá ser interpretado como a construção de uma representação, à revelia do pensamento escolástico de cariz aristotélico, onde a semântica do sujeito da proposição passou a ser um mero atributo, não tendo esta operação sido considerada como uma mera operação formal, mas como uma operação ontológica, ela provocou uma crise na identificação do sujeito que nela se representava. Ou seja, por palavras de Robert Blanché: “(...) com uma interpretação em pura compreensão, é o sujeito que desaparece, e a proposição categórica torna-se uma proposição hipotética (se *x* possuiu o atributo *a*, então possui o atributo *b*), em que o sujeito aparente da proposição categórica deixou de ser um verdadeiro sujeito para tornar-se também ele um

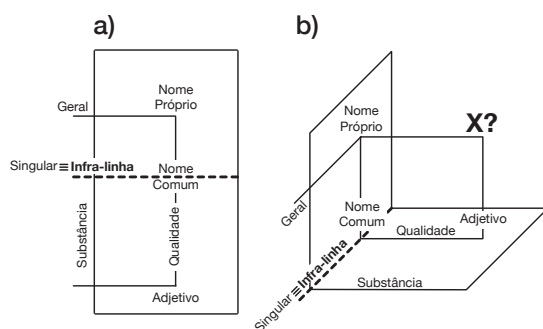


Imagem 35: em a) temos a representação bidimensional do esquema proposto por Michel Foucault, em b) temos uma representação da interpretação tridimensional da mesma representação, de forma a identificar a ausência implicada.

De facto, a projeção *numa nova dimensão* descobre que o sujeito a quem este quadro se dirige é já somente uma ausência: o “X” kantiano (ver quadro *b* na imagem 35). A singularidade desta ausência é, precisamente, o lugar fugidio da *infra-linha em pleno ato*, que, *agora* desaparecida, deixou os seus indícios.

Apenas o seu rasto se pode considerar, o seu fantasma como *falta*, que pode ser preenchida de múltiplas formas, por ilimitados indivíduos, uma multidão de singularidades esquecidas, um *quase nada* que serviu a Newton para lidar com os infinitesimais no cálculo das suas *fluxões*¹²⁰¹, uma tal forma de abstração da *existência* que nenhum termo na língua dos pensadores gregos da Antiguidade alguma vez conseguiu possuir¹²⁰².

Enfim, o resultado destas interseções, ainda assim, é *um quase nada ou quase tudo* euclidiano, ou seja um ponto como sendo *aquele que não tem partes*. Euclides, ignorante que era desta possibilidade de *fazer de uma ausência um objeto ou ferramenta*, não persentiu que o segredo já estaria aqui: um elemento *ínfimo* com as mesmas propriedades que o *infinito*.

O eu artificial da proposta de Foucault quer colocar um ponto final na pretensão de universalidade do *humanismo ocidental* utilizando a mesma técnica de representação que, como vimos anteriormente, Michel Serres também utilizou: a

atributo” (Blanché & Dubucs, 2001: 38), característica que não se poderia atribuir a Aristóteles pois que, para este “(...) o sujeito gramatical é de facto também o sujeito lógico, é o suporte das qualidades, aquilo a que *b* é atribuído, e é ao mesmo tempo o sujeito ontológico, a substância” (*Ibidem*).

¹²⁰¹ “Newton denominou o seu cálculo por ‘método das fluxões’, onde as suas ‘fluxões’ eram a taxa de mudança de algo (ao valor original que se estava a mudar ele denominou por ‘fluente’)” (Clegg, 2003: 110). Para operar esta taxa ele começou por operar com aquilo que denominava por ‘fantasma’ e representava como uma espécie de zero: “*o*”, mas que não era zero, era um *quase nada*. Este argumento tornou-se o expediente mais importante no cálculo dos infinitesimais: “Ao invés de afirmar que este ‘*o*’ era um número infinitesimal (talvez $1/\infty$), ele simplesmente dizia que o valor da sua taxa de mudança (...) era ‘ $2x+o$ ’, e que este ‘tendia para $2x$ tal como *o* tendia para 0 (zero)’. Por outras palavras, a taxa aproximava-se cada vez mais de $2x$, embora nunca chegasse lá realmente” (*Ibidem*: 124).

¹²⁰² “Um impressionante campo de evidências filosóficas foi acumulado por Charles Kahn (e outros) que corresponde em muitos aspectos relevantes às percepções de Heidegger em relação ao sentido do verbo ‘ser’ no pensamento grego. O resultado chave dos estudos de Kahn (...) é que no Grego Clássico não há nenhum uso distintivamente ‘existencial’ de *einai* / *estin*, nem existe um verbo isolado que carregue de forma óbvia o tipo de força que nós temos o hábito de atribuir a locuções com a forma de ‘*x* existe’ (...)” (Lachterman, 1989: 93). “(...) o *einai* envolvido nas questões do *ei estin*, é predicativo e não existencial, e, quando tal questão é levantada, os elementos no escrutínio não são indivíduos singulares mas tipos ou naturezas gerais” (*Ibidem*: 97).

representação ortográfica de duas vistas coordenadas (planta e alçado), uma delas rebatida, de forma a se situarem ambas no mesmo plano.

Se, para Foucault a linguagem se retira “do meio dos seres para entrar na sua era de transparência e de neutralidade” (*Ibidem*: 110) é porque a geometria considerada ainda é a da interpretação da *modernidade clássica* do espaço euclidiano, com as suas quatro especificidades obrigatórias: homogénea, isotrópica, infinita e contínua.

Se a linguagem consegue este corte e *congelamento* da representação, é porque o espaço euclidiano o permite fazer, acolhendo o corte, mas escondendo na sua *infra-linha* ou *dobra*, sub-repticiamente, a natureza ilusionista deste ato. O plano inicial contínuo, é, de facto, o produto final de um *rebatimento* que anula a singularidade deste ato. Por outras palavras, o *ato de rebatimento* é, como vimos em Gaspard Monge, um ato de *anulação encenada*. Uma nova representação substitui a antiga, o que faz considerar a própria *representação de Foucault* como sendo, paradoxalmente, também ela, *idiossincrática*.

No entanto, esta noção de espaço, o espaço euclidiano da modernidade clássica, teve implicações profundas na noção de *indivíduo social*, do indivíduo *burocraticamente definido*. Já o referimos e analisámos antes, se a geometria do poder produz a geometria do espaço, ou seja, é o seu fundamento – tal como a *Geometria Descritiva* produziu um interlocutor afastado a uma distância incomensurável do objeto da sua representação, um interlocutor *desaparecido* –, é porque a última palavra, ou o vislumbre *do todo*, o *fundamento do fundamento*, não está acessível ao *subordinado*, nem sequer em pensamento. Esta *última palavra*, no fim deste processo, está no lugar que Heidegger, como já constatámos, atribuía a uma determinada *entidade*, cujo sentido se perscruta sem se obter resposta. É um silêncio absoluto ou um *tédio profundo* que se obtém nesta inquirição, é um deserto semântico que Heidegger calcorreou para *somente* conseguir construir uma pergunta.

David Lachterman (1944-1991), como já o referimos, encontra nos *Elementos* de Euclides, no seu substrato mais profundo e subtil, a heterogeneidade das interpretações da realidade existentes no mundo da Grécia Antiga. Se o culminar

de toda a obra dos *Elementos* – dos seus treze volumes – é a descrição e síntese dos cinco sólidos platónicos¹²⁰³, é porque a proposta metafísica de Platão ainda lá está bem presente¹²⁰⁴, descrevendo o processo da anamnese como única via de acesso aos eternos arquétipos de uma realidade fixada pelos *sábios filósofos*, líderes na definição da realidade vigente.

Se, por outro lado, as dimensões são lá consideradas, estas dimensões ainda são heterogêneas, como já o referimos anteriormente: nem a medição de comprimentos, nem a medição de áreas, ou de volumes, são aí *misturadas* como o produto de dois valores numéricos, as três dimensões euclidianas são três diferentes *qualidades* dos elementos geométricos¹²⁰⁵, que não poderão formar *razões entre elas* sem que o frágil equilíbrio metafísico se desmorone¹²⁰⁶ (Lachterman, 1989: 33, 34), e faça transparecer nos *Elementos* a polémica que Euclides gere diplomaticamente entre o contínuo e o discreto¹²⁰⁷, entre a verdade

¹²⁰³ “A questão do ser geométrico, e a sua possibilidade de conhecimento, torna-se primeiro cosmológica e depois psicológica. Euclides, o contemporâneo de Zenão de Cítio, é dito por Proclo ter organizado os *Elementos* de tal modo que a demonstração da singularidade dos cinco sólidos regulares, requerida pela cosmologia do *Timeu*, fosse o seu derradeiro final (...)” (Lachterman, 1989: 112).

¹²⁰⁴ “Platão estava familiarizado com a visão do universo concebida por Empédocles (c. 492-432 a.C.), que afirmava que toda a matéria é criada a partir de quatro elementos primordiais: terra, ar, fogo e água. Estes quatro elementos básicos têm um lugar de destaque no *Timeu* de Platão, num relato ficcional de uma discussão entre Sócrates, Hermócrates, Crítias e Timeu. Através de um longo monólogo do pitagórico Timeu de Locri, Platão desenvolve um elaborado modelo atômico, no qual cada um dos quatro elementos, a que Platão chama corpos ou corpúsculos, está associado a um dos sólidos regulares (...). Usando este raciocínio, Timeu concluiu que o fogo é um tetraedro, o ar um octaedro, e a água é um icosaedro. O quinto sólido regular, o dodecaedro, não poderia ser um dos elementos. Timeu sustentou que: ‘Este, Deus usou para todo o universo, bordando números sobre ele.’

Timeu continua com a descrição as interações entre os elementos. As interações são baseadas no corte e esmagamento, quanto mais afiado for o elemento, mais ele tende a cortar, quanto menos afiado, mais ele tende a esmagar. Isto permite o que poderíamos descrever como reações químicas entre fogo, ar e água (mas não com a terra, uma vez que tem as faces quadradas, e não triangulares). Os elementos podiam dividir-se e as suas faces triangulares reorganizar-se para criar outros elementos. Por exemplo, um elemento de água (constituído por 20 triângulos equiláteros) podia ser dividido e reorganizado para fazer três elementos de fogo ($3 \times 4 = 12$ triângulos) e um elemento de ar (8 triângulos). Timeu observou que as diferentes variedades de matéria podiam ser explicadas pelos diferentes tamanhos dos elementos” (Richeson, 2015: 54).

¹²⁰⁵ “(...) a condição necessária para que exista uma razão é ambos os elementos pertencerem ao mesmo género ou, como os escoliastas concluíam, de que eles sejam da mesma ‘dimensão’. A segunda interpretação, no entanto, parece demasiado liberal, pois o quadrado e o círculo são da mesma dimensão mas não pertencem ao mesmo género e, realmente, não têm uma *razão entre eles* para Euclides. Números e magnitudes geométricas são, desta forma, heterogêneos” (Lachterman, 1989: 34). “(...) a ‘multiplicidade’ só pode operar entre quantidades e não entre razões e quantidades (...) precisamos ter presente que as magnitudes estão numa relação (rácio) com respeito ao ‘tamanho’, a sua relação não tem em si mesma um ‘tamanho’, nem o produto de duas relações, se lhe conseguirmos encontrar um sentido, será um ‘tamanho’” (*Ibidem*: 39).

¹²⁰⁶ “A descoberta de magnitudes incomensuráveis era precisamente aquilo que perturbava a sintonia do pensamento pitagórico num mundo de números puros, e Euclides, conseqüentemente, só tinha direito a uma versão muito mais temperada de tal pensamento” (Lachterman, 1989: 41).

¹²⁰⁷ Lachterman observa que, nos *Elementos*: “Quaisquer duas magnitudes não são antes de tudo magnitudes e depois membros de um *género* particular de magnitude; se assim fosse, então quaisquer duas magnitudes teriam alguma *fenda* entre elas com respeito aos seus tamanhos relativos (...)” (Lachterman, 1989: 35) Este problema da heterogeneidade dos elementos, e da necessidade de se situarem num único plano de unicidade, de modo às razões puderem ser realizadas fica bem patente num comentário citado por Lachterman: “[a definição 3] significa que todas as linhas rectas com respeito umas às outras são de um género, e que as curvas são de outro género, e os números de outro; no entanto, ambas as linhas rectas assim como as curvas e os números estão todos no género da quantidade quando esta é um predicado” (*Ibidem*). “A distinção crucial é entre a multiplicidade discreta (número) e a magnitude contínua, por isso, Euclides, por recusar o colapso desta distinção – quer dizer, ao refrear o tratamento do discreto como uma subclasse da magnitude geométrica entre outras – mantém-se fiel à concepção pré-técnica de (...) um número definitivo de coisas discretas” (*Ibidem*: 32).

de Platão e a retórica dos sofistas, entre a *idealidade* platônica e a *analogia* aristotélica¹²⁰⁸, entre *a razão e a memória*.

É portanto inquestionável que os *Elementos* de Euclides ainda são constituídos por uma *qualidade pré-técnica*, no sentido que David Lachterman lhe dava, onde a heterogeneidade analógica do ver e do fazer, das práticas oficinais da Antiguidade¹²⁰⁹, e o espaço lá apresentado, estão longe da abstração proposta por Anaximandro de um espaço absoluto, mas ainda mais longe do *espaço abstrato da matemática moderna*. A luta entre o uno e o múltiplo perdurou subtilmente em toda a escrita e pensamento por toda a *Antiguidade Clássica*, principalmente nos tratados de geometria e de matemática¹²¹⁰.

O historiador de arte Erwin Panofsky (1892-1968), sob um ponto de vista iconológico, descreveu uma visão expressiva do hipotético nascimento do espaço que a *Modernidade Clássica* irá considerar (reiteramo-lo: homogêneo, isotrópico, infinito e contínuo), através da natureza dos indícios de um conjunto determinado de *atos* ou *movimentos* (linhas) sobre um determinado tipo de entidades geométricas (superfícies), situando-os, de alguma forma intuitiva e não absolutamente incontestável, no período Românico da Europa medieval:

“A partir deste momento, a linha é somente linha, isto é, um meio ‘suigeneris’ de expressão gráfica, que vai beber o seu sentido na delimitação e na ornamentação das superfícies. Entretanto, a superfície tornou-se superfície e nada mais. (...) esta transformação constituiu a condição prévia

¹²⁰⁸ “(...) o uso que (...) [Euclides] escolheu reter na sua compilação de textos a ele anteriores, testemunha a multiplicidade de preocupações para as quais a noção nuclear de *analogia* permanece endereçada: a ‘similaridade’ de figuras rectilíneas (...); a simultânea ‘igualdade e similaridade das figuras sólidas’; e a ‘similitude’ das relações métricas assegurada pela definição de números proporcionais (...). Como podemos compreender as relações dialécticas de semelhança, igualdade e similaridade de modo a aderirmos ao reconhecimento de proporções informativas (analogias) em diferentes contextos e dimensões? (...) Aristóteles conta com o mesmo trio de termos na linguagem natural – nomeadamente, *tanton*, *ison*, *hamoion* – em duas ocasiões significativas na *Metafísica*. No *Livro Delta* ele examina as formas nas quais os ‘relativos’ são articulados no discurso, notavelmente, o seu primeiro conjunto de exemplos é extraído exclusivamente da matemática e inclui (...) o caso das magnitudes incomensuráveis. No fim da sua análise ele volta para ‘igual’, ‘similar’ e ‘semelhança’, e diz-nos que eles são articulados em relação ao ‘Uno’ ao invés de ao ‘Número’. E conclui: ‘Aqueles os quais o ser/essência (ousia) são um, são o mesmo; aqueles os quais a qualidade (poiotés) é um, são similares; aqueles os quais a quantidade é um são iguais’” (Lachterman, 1989: 46, 47).

¹²⁰⁹ Na antiguidade “(...) a mente requeria outro médium para além dela mesma no qual inscrever ou projetar as suas construções” (Lachterman, 1989: 88). “A geometria euclidiana era, em primeiro lugar, a geometria das figuras que descrevia. De acordo com a doutrina grega, as proposições abstractas da geometria referiam-se a ‘objetos’ existentes no seio das ideias. Qualquer triângulo material, por exemplo, era apenas uma cópia imperfeita do triângulo ideal. A correlação que era prevista pela geometria entre o mundo ideal e o mundo material era tomada como uma graça divina” (Auerbach, 2003: 100).

¹²¹⁰ “O mecanismo de manipulação de rácios (razões), com uma marcada utilização no Livro 6, Proposição 23 em particular, torna-se instrumentalmente vital para a geometria grega pós euclidiana; Apolónio, Arquimedes e Ptolomeu ficariam encalhados sem este recurso. No entanto, apesar de, ou talvez provocado pela sua omnipresença (...). É como se os principais matemáticos e os seus comentadores preservassem um reverente silêncio em face das façanhas conseguidas com a sua ajuda” (Lachterman, 1989: 38).

para o aparecimento da visão realmente moderna do espaço. (...) conseguiu, pela primeira vez e através das mesmas atitudes, firmar e instituir a homogeneidade dos corpos e do espaço. (...) A partir de então, se um corpo se deve libertar dos laços que o prendem à superfície, o seu crescimento será comprometido, a menos que o espaço aumente na mesma proporção” (Panofsky, 1999: 50).

A vívida *interpretação* deste nascimento, feita por Panofsky, do *espaço absoluto* que se começa a configurar, descreve uma única, *pura*, e absolutamente flexível superfície, recobrando toda a matéria, também ela *pura*, e assim *unificada* por uma espécie de *película metafísica* que a tudo consideraria por igual (Panofsky 1999: 51), quase configurando o conceito de uma *superfície pluridimensional* que, acreditamos, à época em que Panofsky escrevia, terá formado motivo suficiente para que esta imagem pudesse por ele ser projetada na interpretação que fazia das catedrais medievais¹²¹¹.

Não é certo que a técnica *iconológica* de Panofsky tenha encontrado corretamente a origem definitiva deste espaço absoluto no espírito dos artistas que construíram as catedrais medievais (espaço este que, no entanto, será adotado pela *modernidade clássica* como seu, assumindo-o, e assumindo-se a si mesma como universal). Tal como Michel Serres o descortinou, os indícios da sua existência, desde as civilizações da Antiguidade, são demasiado eloquentes para que se confine todo o substrato originador da modernidade numa espécie de clima psicológico, situado cronologicamente no período medieval, como o descrito por Panofsky.

A *origem legitimadora* deste espaço parece não ter uma autoria ou nacionalidade inequívocas, mas a posterior invenção da Geometria Descritiva por Gaspard Monge será exemplo paradigmático de como a *Revolução Francesa* terá tornado esta origem, *aparentemente* universal, numa *aparência de universalidade*

¹²¹¹ “Se o desenvolvimento da geometria não-euclidiana era um grande ímpeto para o repensar as questões acerca do espaço, a ideia de dimensões superiores do espaço rapidamente ganhou vida própria, acabando por se tornar muito mais popular do que a noção de espaço curvo. (...) este fascínio pelas dimensões superiores emergiu na Inglaterra durante os anos de 1870s, onde a ‘quarta dimensão’ rapidamente se tornou o *nome de código* para a geometria *n*-dimensional. Uma variedade de conotações foi gradualmente acrescentada ao significado geométrico de ‘quarta dimensão’, de tal modo que pelo ano de 1900 o termo tinha, ao mesmo tempo que a sua interpretação alternativa como tempo, implicações filosóficas, místicas e pseudocientíficas” (Henderson, 2013: 112).

francesa, num mecanismo paradoxal de *neutralizar a neutralidade* querendo dela ser seu legítimo representante.

Existem, no entanto, em defesa de Erwin Panofsky, e em defesa da polémica que acima descrevemos, demasiadas evidências de que:

“Na época medieval a questão da ‘existência’ perdeu toda e qualquer inocência que pudesse ter tido” (Lachterman, 1989: 112).

Assim, do ilusionismo alcançado na Antiguidade, por meio de uma perspectiva de mecanismo insipiente, em “espinha de peixe”¹²¹², passando pelo exemplo embrionário dos mosaicos da basílica de Monreale¹²¹³, às primeiras representações perspécticas do *trecento*, de Giotto e da Escola de Siena, é Filippo Brunelleschi (1377-1446), em Florença, no ano de 1413, antes mesmo de Leon Battista Alberti (1404-1472) o ter colocado por escrito, quem terá tido pela primeira vez a genial ideia de transformar o quadro, ou tela do pintor, num plano transparente, a que Alberti chamará posteriormente de *janela para o mundo* (Xavier, 1995).

Foi esta *caixa renascentista que fez do plano euclidiano um fragmento*¹²¹⁴: dentro desta janela a arte do Renascimento encontrou o lugar para onde todas as retas confluíam. Seria o lugar onde Piero della Francesca (1415-1492) representaria pela primeira vez os *pontos coordenados*, tão úteis à geometria analítica de Descartes¹²¹⁵. Será este o lugar onde a representação ganhará o prestígio e a prestidigitação suficientes para que aconteça um “esvaziamento de Teologia” (Panofsky, 1999: 61) na visão do Universo, de tal modo que Giordano Bruno

¹²¹² “(...) os prolongamentos das ortogonais não se juntam num ponto único, antes convergem tenuemente e reúnem-se, em pares, em pontos diversos, existentes ao longo de um eixo comum. Quando o círculo se abre, os arcos divergem, digamos, nas extremidades, o que provoca um efeito de ‘espinha de peixe’” (Panofsky, 1999: 40).

¹²¹³ “(...) os mosaicos de influência bizantina de Monreale eram o prenúncio, mesmo constituindo neles o quadriculado um motivo apenas (...) É-nos possível expressar os corpos e as distâncias entre eles o com isto o âmbito de todos os movimentos, de forma numérica, como um dado número de quadrados no chão. (...) Nunca será demais afirmar que o padrão de azulejos, utilizado no sentido mencionado, representa o exemplo primeiro de um sistema coordenado. (...) isto muito antes de o pensamento matemático abstracto o ter postulado” (Panofsky 1999: 55).

¹²¹⁴ Este fragmento deverá ser considerado no sentido que lhe atribuímos anteriormente, aquando da nossa definição de *infra-linha*. Não é um fragmento considerado como uma parte de um todo ao qual pode ser simplesmente *encaixado*, mas um fragmento *rasgado* de algo que se pode deduzir somente parcialmente, e do qual ainda não se desvinculou completamente. Estes fragmentos são sempre apropriados por totalidades outras que não a dele e simultaneamente ainda resistem às totalidade que os apropriaram.

¹²¹⁵ “Qualquer ponto situado nesta estrutura base pode ser definido em projecção horizontal pelo cruzamento de uma paralela e de uma perpendicular ao quadro, definindo um sistema coordenado intrínseco ao quadrado base” (Xavier, 1995: 33).

(1548-1600) poderá descrevê-lo como um espaço neutral e absoluto, de forma simultaneamente religiosamente apaixonada¹²¹⁶ e rigorosa:

“ (...) quantidade contínua que se compõe de três dimensões físicas, que existe, por natureza, antes e para além de todos os corpos, tudo recebendo indiferentemente” (Giordano Bruno *cit. em* Panofsky, 1999: 61).

Eis que o produto da eloquência renascentista, da valorização da retórica, da sedução, do efeito, e da cenografia, produziu um espaço *enorme*, que num breve momento da história, numa determinada cultura, se julgou ser o espaço todo, o espaço do *Homem Universal*¹²¹⁷.

Para o que aconteceu depois pode bem ser exemplo paradigmático o que Miguel Ângelo (1475-1564) fez ao espaço da *Praça do Capitólio* em Roma. A experiência espacial do percorrer desta praça é vividamente descrita por João Pedro Xavier:

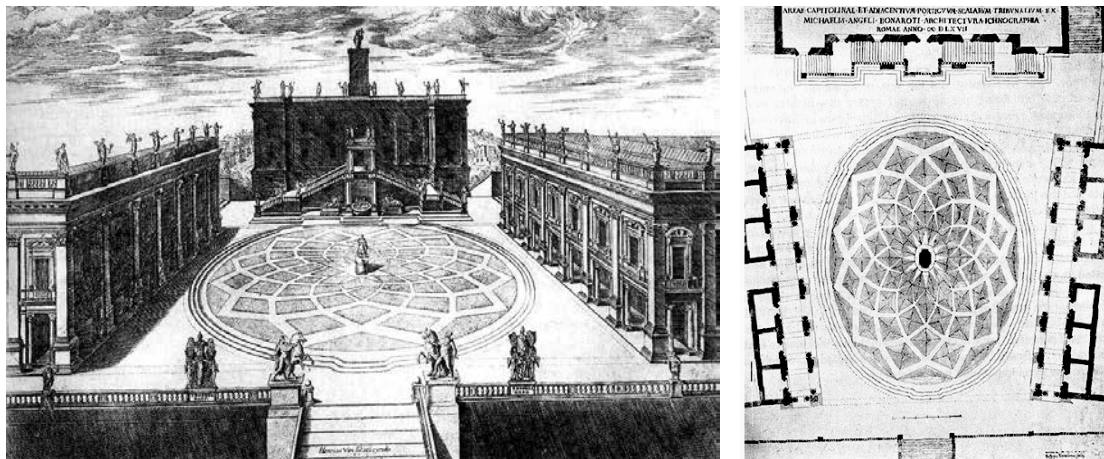
“Momentaneamente o que se nos depara é o mais regular dos espaços, de uma ortodoxia clássica irrepreensível, transbordando equilíbrio, racionalidade, tranquilidade e o estatismo da construção perspéctica central que lhe está subjacente – qual Belvedere de Bramante. Só que o Capitólio está já mais além do que a Belvedere e não é, de facto, o que dali parece. Basta retomar a caminhada, para que sejamos envolvidos numa convulsão espacial de que não suspeitávamos, expressa no movimento das formas que definem o recinto do qual se destaca o progressivo aumento das dimensões

¹²¹⁶ “Bruno é o primeiro a ter afirmado a infinitude do universo, substituindo o antigo espaço aristotélico pelo espaço geométrico. Bruno faz transitar o mundo na direção da concepção copernicana, atingindo de forma decisiva o cosmos antigo e medieval. Seus argumentos, no entanto, são de ordem teológica. É com o princípio de plenitude, de onipotência divina e de infinitude da criação que ele trabalha. Ele substitui a criação em um espaço homogêneo pela infinitude dos mundos” (Barros da Motta, 2006: XII).

¹²¹⁷ Eduardo Lourenço acompanha a nossa interpretação do *ser foucaultiano* considerando a linguagem como *indício de uma ausência que recobre*. Em *As Palavras e as Coisas* não se trata do *fim do Homem* num sentido prosaico do termo, mas do fim de uma *imagem do Homem* como representação universal, como fundamento inquestionável da lei, da ética e da moral humanas (Lourenço, 1967: 19, 20). É também este o sentido que compreendemos em Foucault, quando este conclui que: “(...) essa carência não é uma lacuna, salvo para o discurso que laboriosamente decompõe o quadro, portanto ela jamais cessa de ser habitada (...). No pensamento clássico, para o qual a representação existe, e que se representa ele mesmo nela, nela se reconhecendo como imagem ou reflexo, aquele que tece todos os fios entrecruzados da ‘representação em quadro’ – esse jamais se encontra lá presente. Antes do fim do século XVIII, o ‘homem’ não existia” (Foucault, 1998: 349). É, curiosamente, a interpretação que Erwin Panofsky faz do Renascimento que esclarece o significado profundo desta ausência original do *Homem como Representação*. Diz-nos Panofsky que, da sistematização da representação perspéctica do Renascimento: “Resultado aqui ter sido o espaço psicofisiológico traduzido em espaço matemático. Deu-se, por outras palavras, a objetivação do subjetivo” (Panofsky, 1999: 61), reconfigurando de forma invertida o pensamento que Foucault exerce: em Foucault a *representação do Homem* não existia, em Panofsky a *objetivação do sujeito* não existia. *Objetivar* ou *representar* são uma e a mesma operação no sentido em que ambas constituem tentativas de controlo da imagem produtora da individuação, da *imagem do Homem*.

do plano do fundo, conveniente à grandeza do Palácio dos Senadores, o elemento dominante da composição” (Xavier, 1995: 70).

O que Miguel Ângelo utiliza para conseguir este efeito surpreendente é a técnica de *contraperspetiva*. Esta técnica implica que a projeção já não seja somente feita no plano ou na tela de um quadro, mas num espaço *onde se representa aquilo que se quer apresentar*, onde o que se vê não está absolutamente decodificado por aquele que frui a experiência do espaço.



A imagem 36 (à esquerda) é um desenho em perspectiva de 1569, e a imagem 37 (à direita) é a planta do projeto da Praça do Capitólio em Roma (1567), ambos de Miguel Ângelo, (Xavier, 1997: 68).

Assim, podemos facilmente perceber, pela planta do projeto da praça (imagem 37, à direita), que a ilusão de uma circunferência (imagem 36, à esquerda) é, na realidade, uma elipse; que o espaço que se vê no início do percurso é encurtado pelas diagonais, lidas como paralelas, das laterais da praça com as laterais do palácio; e o grande *Palácio dos Senadores*, que a princípio parece ter a mesma altura que os edifícios laterais, agiganta-se com a proximidade do transeunte.

Eis que, já não é somente o controlo da janela por onde se olha, mas o controlo do espaço cenográfico por onde se circula *com o corpo todo*, é a totalidade aparente que se torna alvo da manipulação do poder retórico do artista ao serviço do seu soberano. É o espaço da tela que se expande para o espaço da cidade, tal como antes a grelha hipodâmica se espalhou pelo espaço do Império Romano. Agora já não se trata de organizar a *circulação*, mas de organizar tão somente a *opinião* dos transeuntes. A matéria a moldar continua a ser a matéria encarnada no corpo humano, do sujeito individual iniciado (ou iludido) na

identificação de si mesmo *através do ponto de fuga, no ponto de distância*¹²¹⁸. Esta matéria a moldar é, agora também, a matéria do próprio pensamento, que se descobre no Renascimento ser manipulável pela natureza imediata da ação retórica, do discurso, pela palavra, mas também pela *retórica visual*.

A ideia de *si mesmo e do outro*, revelada parcialmente através deste espelho feito artifício, chegou ao limite da sua expansão quando Girard Desargues (1591-1661) “transferiu para as duas dimensões toda a configuração espacial” (Xavier, 1995: 34) do Renascimento.

Ou seja, através do método axiomático, utilizando apenas operações geométricas bidimensionais, adestrados na utilização do *ponto no infinito* herdada de Kepler, Desargues primeiro, e Poncelet depois, unificaram, pela primeira vez, todas as representações do espaço conhecidas até à data, numa única¹²¹⁹: a *geometria projetiva* une, num único mecanismo operativo, as *curvas cónicas* dos herdeiros diretos de Euclides (as operações de *homotetia* e de *inversão*, já utilizadas por Apolónio¹²²⁰, e a síntese das cónicas, que já referimos anteriormente, feita por Kepler), a *representação coordenada de planta e alçado*, herdada dos arquitetos-pedreiros das catedrais medievais, a descendência desta, na Geometria Descritiva de Gaspard Monge, e a *perspetiva cónica*, anamorfoses, e todos os

¹²¹⁸ “É (...) indesmentível que, pelo menos a partir dos anos 30 de Quatrocentos, na prática dos *ateliers* dos pintores, era conhecida não apenas a convergência das ortogonais do ‘pavimento’ – a concretização material pictórica do plano constituído por uma malha quadricular modulada em *braccia* – para um ponto situado lateralmente à mesma altura (ou seja, sobre a *linea centrica* – LH). Era perfeitamente possível que, estando, por comprovação prática, verificada a convergência das ortogonais e das diagonais, se preferisse esta construção à construção albertiana, dada a sua facilidade e até maior nível de rigor, já que se evitava a realização de um segundo desenho e a transposição de medidas com o compasso. (...) uma coisa é dizer que se usa uma construção que combina a conhecida convergência das ortogonais e das diagonais do ‘pavimento’, outra, claramente distinta, será referir que se está a utilizar a regra perpétua conhecida como ‘construção com o Ponto de Distância’. (...) A interpretação que Francesco di Giorgio faz da construção albertiana com a astuciosa sobreposição da vista de perfil à perspetiva, de tal maneira que sobrepeõe o *contracentro* (o Olho visto de perfil) com o ponto de convergência das diagonais, corresponde ao Ponto de Distância (...)” (Xavier, 2006: 104, 105).

¹²¹⁹ “Desargues começa [a sua obra *Rascunho de um ensaio sobre os resultados de considerar secções planas de um cone*] com a observação de que será suposto as linhas conterem um ponto no infinito, que poderá ser alcançado viajando em ambas as direções ao longo do tempo. Isto possibilita-lhe trabalhar pênais [infinitas retas], de linhas paralelas e de linhas intersecadas num ponto, em pares; um pênail de linhas paralelas sendo considerado como um pênail de linhas que se intersecam num ponto no infinito” (Field & Gray, 1987: 47).

¹²²⁰ “Parece que a homotetia central apareceu pela primeira vez no tratado de Apolónio *Sobre as curvas planas (Peri topoi epiphanoï)*, do qual temos conhecimento a partir da *Coleção Matemática (Synagōgē mathēmatikē)* do terceiro século depois de Cristo. No mesmo trabalho de Apolónio também são consideradas as reflexões em círculos, também denominadas por inversões. Uma inversão num círculo com centro O e raio R mapeia um ponto A , que não O , num ponto A' no raio OA , de tal modo que $OA \cdot OA'$ é uma constante. Se essa constante for R^2 , então os pontos do círculo são mapeados neles mesmos, os pontos no seu interior são mapeados em pontos no exterior, e inversamente. A descrição analítica da inversão no círculo $x^2 + y^2 = R^2$ é dada por: $x' = (R^2 x) / (x^2 + y^2)$; $y' = (R^2 y) / (x^2 + y^2)$.

Enquanto uma reflexão central mapeia retas em retas e circunferências em circunferências, uma inversão mapeia as retas passantes por O em si mesmas, as restantes retas em circunferências, circunferências passantes por O em retas, e as restantes circunferências em circunferências. Para tornar a inversão num mapeamento bijetivo (*um-para-um*) devemos suplementar o plano com um ponto singular no infinito, que definimos como a imagem de O , e inversamente. Da mesma forma, pensamos em retas como sendo circunferências passando pelo ponto no infinito. Apolónio conhecia as propriedades quer das homotetias, quer das inversões aqui enumeradas. De facto, o termo ‘curvas planas’ referia-se a retas e a circunferências (*linhas* que podem ser desenhadas com régua e compasso)” (Rosenfeld, 1988: 114, 115).

trompe-l'oeil que o fascínio *Renascentista* pela *retórica visual*, maturado pelo exacerbar irônico do *Maneirismo*, pudesse conceber de forma sistemática.

A bela síntese disto tudo prefigura-se num único teorema, o *Teorema de Desargues*, e nas suas três operações de transformação geométrica: a homologia, a homotetia e a afinidade (imagem 38)¹²²¹.

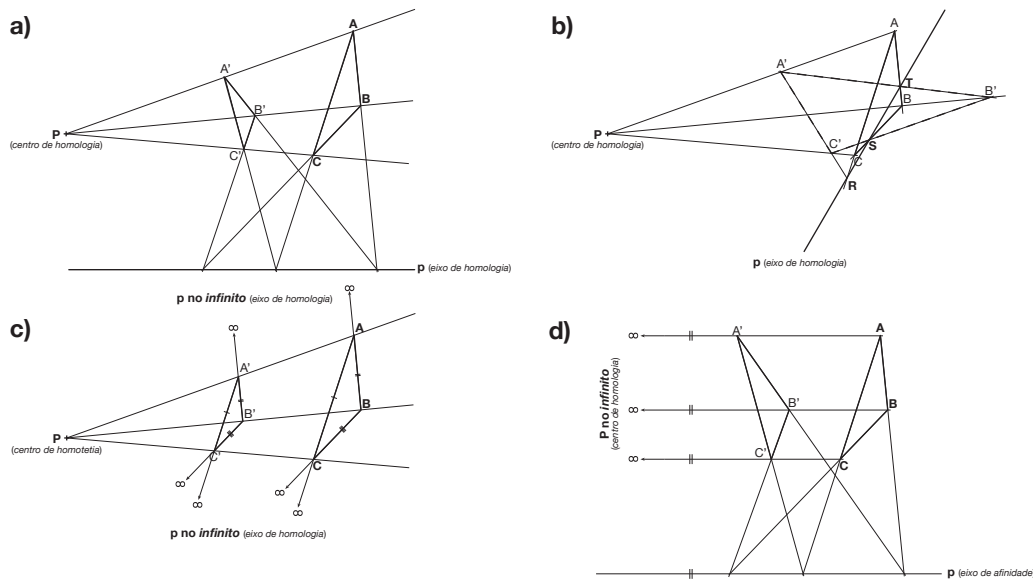


Imagem 38: a) e b) são operações de homologia, transformando um determinado triângulo ABC num outro A'B'C', c) é uma operação de homotetia, transformando um determinado triângulo ABC num outro A'B'C', e d) é uma operação de afinidade transformando um determinado triângulo ABC num outro A'B'C'. Estas construções são interpretações baseadas, quer na síntese de B. A. Rosenfeld (1988: 136-140) das transformações projetivas de Desargues, quer na explicação feita por J. V. Field e J. J. Gray (1987: 161-167) das três proposições geométricas de Desargues apresentadas por este na pequena mas seminal obra *Perspective*, em 1636.

Assim, à transformação cognitiva feita por Kepler, ao destituir a circunferência do estatuto de perfeição que um critério estético antigo lhe atribuía¹²²², acrescentou Poncelet uma nova contribuição semântica e cognitiva: qualquer das curvas cónicas poderá ser considerada como o produto da variação de uma mesma entidade sob *pontos de vista diferentes* (ver imagem 39 a seguir).

¹²²¹ “Desargues (...) provou o teorema que é, atualmente denominado por *Teorema de Desargues*. O teorema afirma que, se dois triângulos ABC e A'B'C' são de tal forma que AA', BB' e CC' são concorrentes (em algum ponto O), então, os pontos P, Q, e R da interseção dos pares de linhas AB e A'B', AC e A'C', BC e B'C' são colineares. Nesse caso, existe uma transformação projetiva especial – uma homologia (com centro O e eixo PQR) que mapeia o triângulo ABC no triângulo A'B'C'. Por isso, o *Teorema de Desargues* é por vezes referido como o teorema dos triângulos homólogos. As afinidades axiais e as homotetias (...) são instâncias das homologias. Uma afinidade axial é uma homologia cujo centro é um ponto no infinito não pertencente ao eixo [d] na imagem], e uma homotetia é uma homologia cujo eixo é a linha no infinito e cujo centro é o centro de homotetia [c] na imagem]. O centro de uma homologia pode estar contido no seu eixo. Se for este o caso, e se o eixo é a linha no infinito, então a homologia é um *corte no espaço*” (Rosenfeld, 1988: 139, 140).

¹²²² Ver início do capítulo a explicação da síntese das curvas cónicas feita por Kepler, desconsiderando contrariado a circunferência como ponto de referência para assim considerar a *imperfeição* da elipse como central nas suas observações.

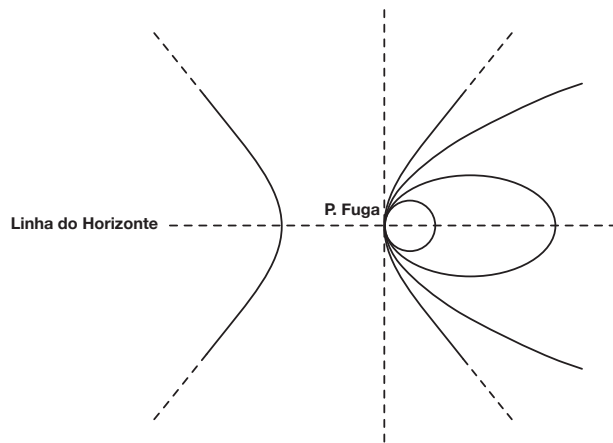


Imagem 39: representação das curvas cônicas tendo em consideração o ponto de vista perspético. Esquema baseado em proposta de B. A. Rosenfeld (1988: 135).

parábola ou uma *hipérbole*. Inversamente, também se pode considerar que uma *parábola*, contida num plano de perfil, se *projeta* como uma *elipse*, com uma das suas extremidades coincidente com o *ponto de fuga central* (ver imagem 39), ou que a projeção de uma *elipse* resultará numa circunferência, se o plano que a contém estiver numa relação tal com o plano de projeção que as projeções dos eixos resultem com igual comprimento (efeito este idêntico ao do exemplo que apresentámos acima da Praça do Capitólio em Roma).

Desta forma, uma *circunferência*, estando num plano não frontal, produz, através da deformação projetiva, a forma de uma *elipse*. A mesma *circunferência*, se estiver localizada de tal forma que extravase o espaço aquém do espaço situado entre o *centro de projeção* e o *plano de representação*, produz uma

O que propiciou a Poncelet articular desta forma os diferentes componentes da geometria projetiva foi o entendimento de uma nova leitura metafísica onde o *Princípio de Continuidade das Figuras*, herdeiro da *discursividade das figuras* geométricas de neo-platónico Proclo (Rawes, 2008: 58) e do espaço isotrópico do rei mítico grego Anaximandro – constituindo-se como um antepassado intuitivo do *continuum* de Richard Dedekind (1831-1916)¹²²³ –, providenciou um *mecanismo legalizador de identificação* para todos os processos de transformação possíveis entre figuras geométricas¹²²⁴. Foi, de facto, um novo e

¹²²³ Richard Dedekind (1831-1916) define o *conceito de continuo* fazendo-o depender de um único ponto, tal como acontece no plano projetivo, mas identifica a sua maior generalidade pela imagem de uma reta contínua de números reais: "Verificou-se que todo o ponto da recta determina uma decomposição da mesma em duas partes, de tal natureza que todo o ponto de uma delas está à esquerda de todo o ponto da outra. Ora, eu vejo a essência da continuidade na inversão desta propriedade e, portanto, no princípio seguinte: 'se uma repartição de todos os pontos de uma recta em duas classes é de tal natureza que todo o ponto de uma das classes está à esquerda de todo o ponto da outra, então existe um e um só ponto pelo qual é produzida esta repartição de todos os pontos em duas classes, ou esta decomposição da recta em duas partes'" (Richard Dedekind *cit. em* Caraça, 1989: 60).

¹²²⁴ "(...) as propriedades das figuras que mudam ao longo daquilo que ele [Poncelet] denomina por transformações 'graduais', não podem ser consideradas como sendo realmente as suas propriedades *reais*. (...) A interpretação metafísica do *Princípio da Continuidade* implica que as propriedades legais que sustentam a figura original também devam manter-se na outra figura apresentada (...). O *Princípio da Continuidade* implica, então, a existência dum ponto de intersecção para as linhas paralelas" (Detlefsen, 2007: 259, 260). É desta forma que a geometria projetiva manipula o ponto no infinito: as linhas paralelas encontram-se lá, nesse lugar hipotético mas operativo.

mais satisfatório mecanismo metafísico que propiciou esta articulação unificadora.

Esta propriedade plena do espaço acolhe todas as figuras geométricas *projetadas*. Este engenho teórico amplia a *plasticidade semântica* do antigo *plano de luz* de Proclo ou do *véu renascentista*. Agora, embora o entendimento desta continuidade ainda se suporte numa contestável legalidade intuitiva, a semântica do plano de projeção, da janela renascentista, mudou radicalmente. Se o segredo ou magia da ilusão produzida pela perspectiva cônica se desvaneceu é porque o segredo que se descobre por trás desse véu é ainda maior e mais profundo. A superfície agora engendrada pelos geómetras dos oitocentos é mais persistente e ubíqua ao entendimento de quem a considerou, e cada vez mais se desvincula de uma encenação visual para envolver os domínios de novos *cenários cognitivos*.

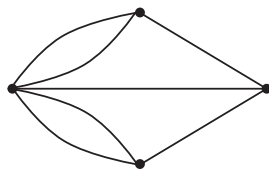


Imagem 40: O grafo associado com o problema das pontes de Königsberg.

Se a *janela renascentista* expandiu para o espaço urbano a sua capacidade cenográfica, a *topologia* surgiu dentro desse mesmo espaço através de um problema de circulação na cidade alemã de Königsberg, como um problema lúdico e *sem importância*, que foi resolvido em definitivo pelo matemático Leonhard Euler (1707-1783), no ano de 1736¹²²⁵, provando a impossibilidade do percurso, na sua totalidade, se poder fazer sem que, em algum momento, o transeunte não se reencontrasse com uma das pontes por onde já tinha passado. Para isso Euler considerou as zonas (áreas) como *pontos* e as pontes como *relações* (linhas) (ver imagem 40), tendo este sido o primeiro exemplo daquilo que mais tarde se denominará por *teoria dos grafos* (uma disciplina pertencente à topologia).

Inicia-se aqui uma nova revolução cognitiva que nasce, curiosamente, da descoberta desconcertante da ideia de uma *ilusão absolutamente ubíqua*,

¹²²⁵ “Em 1736, durante a sua primeira estadia em São Petersburgo, Euler abordou o problema, hoje, famoso, das sete pontes de Königsberg. A sua contribuição para este problema é frequentemente mencionada como marcando o nascimento da teoria dos grafos e da topologia” (Richeson, 2015: 113). “Euler notou que, apesar de o assunto parecer geométrico, não havia necessidade de tomar em conta as distâncias exatas. Tudo o que era necessário saber era a informação sobre as posições relativas das pontes. (...) [Em] carta de 1736, (...) dirigida ao matemático e engenheiro italiano Giovanni Marioni (1670-1755), Euler escreveu: Esta questão é tão banal, mas pareceu-me digna de atenção, pois nem a geometria, nem a álgebra, nem mesmo a arte de contar parece suficiente para resolvê-la. Em vista disto, ocorreu-me que talvez esta pertencesse à geometria da posição, aquilo que Leibniz há muito ansiava desenvolver” (Richeson, 2015: 116).

exercida desde o *Renascimento*, descodificada na *Época das Luzes*, e prolongada por todo o *Romantismo*, num processo de suspeita em relação ao mundo sensível¹²²⁶, que culminará no advento das *geometrias não-euclidianas*¹²²⁷ e no nascimento da *Revolução Tecnológica*¹²²⁸ nos finais do século XIX.

Assim, as novas *idealidades* povoariam de criativas representações da realidade a imaginação popular da segunda metade do século XIX, aparecendo obras, tais como a divertida crítica à sociedade vitoriana *Flatland, o País Plano*, escrita pelo reverendo inglês Edwin Abbott Abbott (1838-1926)¹²²⁹, ou as ainda mais populares aventuras de *Alice no País das Maravilhas*, escritas pelo matemático Charles Lutwidge Dodgson (1832-1898), sob o pseudónimo de Lewis Carroll¹²³⁰.

Abbott consegue explicar, de forma simples e apelativa, a um público generalista do século XIX, o significado profundo da *sombra platónica* e dos limites da percepção que ela implica, através da representação do ponto de vista do seu personagem principal. O *Quadrado* antropomorfizado não consegue ter a

¹²²⁶ “A razão moderna divorcia-se da sua atenção sensível não por causa de algum erro desta última (...) mas antes pelo reconhecimento de que a percepção pré-teórica e pré-metódica mantém a razão numa posição de sujeição perante uma fonte putativa [enganadora] de conhecimento sobre a qual, por princípio, ela não pode exercer um controlo sistemático. Esta fonte putativa é a ‘Natureza’ (...). A razão somente ganha a sua libertação da tutela da natureza por um custo considerável” (Lachterman, 1989: 54).

¹²²⁷ “A geometria não-euclidiana foi assim denominada pela sua oposição a um dos postulados que Euclides apresentou como base do seu sistema geométrico dedutivo nos Elementos (cerca de 300 a.C.). Mesmo os primeiros comentadores de Euclides sentiam que o quinto postulado não era tão autoevidente como os outros, e que deveria, de alguma forma, ser deduzido de um dos outros ou de uma noção comum. O famoso ‘postulado das paralelas’, como é denominado, afirma que ‘Se uma reta, intersecando outras duas, faz com que os ângulos internos de um dos lados seja menor que dois retos, as retas, se produzidas indefinidamente, encontrar-se-ão do lado que constitui ângulos menores que dois ângulos retos’. Mais familiar é a formulação equivalente a esta noção que diz: ‘por um ponto dado somente pode ser desenhada uma reta paralela a uma reta dada’.

Durante séculos, as tentativas de uma prova direta, e mais tarde indireta, do postulado das paralelas foram infrutíferas. Pelo ano de 1824 Friedrich Gauss concluiu que geometrias alternativas à de Euclides têm de ser possíveis. Gauss nunca publicou os seus pensamentos acerca da geometria não-euclidiana e, desta forma, a honra da sua descoberta oficial foi dada a Nikolai Ivanovich Lobachevsky, um russo, e a Janos Bolyai, um húngaro, que, separadamente, formularam o primeiro sistema de uma geometria não-euclidiana” (Henderson, 2013: 101). “O sistema kantiano foi seriamente posto em causa quando Gauss, Lobachevsky, e Bolyai provaram que se certos axiomas de Euclides fossem negados ainda assim se conseguia obter uma geometria consistente. Os axiomas de Euclides dificilmente se podem dizer originados dentro de nós, a priori, se pudermos conceber outros sistemas de geometria” (*Ibidem*: 114).

¹²²⁸ “Uma sucessão de descobertas científicas e desenvolvimentos começaram nos 1890s a alterar radicalmente as concepções comumente sustentadas da natureza da matéria e do espaço nos inícios do século vinte. Isto incluía a descoberta dos *raios-x* por Wilhelm Röntgen (1895), a identificação do *elétron* por J. J. Thomson (1897), o isolamento dos *elementos radioativos* por Marie e Pierre Curie (1898), os estudos da *radioatividade* e da *estrutura do átomo* por Ernst Rutherford nos anos seguintes, e a emergência do *telégrafo* sem fios nos finais dos 1890s, baseada nas *ondas electromagnéticas* que Heinrich Hertz identificou nos 1880s. Todos estes fenómenos apontavam para a existência de uma realidade invisível mesmo por baixo do alcance da percepção sensível. Rapidamente acessíveis ao público, por meio de uma grande quantidade de escritos populares, estes novos desenvolvimentos também eram evidenciados para o público através de demonstrações espetaculares, tais como as de Nikola Tesla, e por aplicações práticas tais como os *raios-x* na medicina e a nova comunicação sem fios” (Henderson, 2013: 15).

¹²²⁹ Eis um exemplo da descrição humorística de Abbott: “As nossas Mulheres são segmentos de Recta. (...) Os nossos Soldados e os Operários das Classes mais Baixas são Triângulos de dois lados iguais, medindo cada um, aproximadamente, onze polegadas e com uma base, ou terceiro lado, tão curta (raramente excedendo meia polegada) que formam, nos vértices, um enorme e afiado bico. De facto, quando as bases são muito pequenas (não maiores que um oitavo de polegada), eles mal se distinguem dos segmentos de recta ou Mulheres, de tal forma os seus vértices são bicudos” (Abbot, 2001: 27).

¹²³⁰ Carroll, Lewis (1866) *Alices Adventures in Wonderland*. Nova Iorque: D. Appleton and Co.



Imagem 41: (1) representação bidimensional de um cubo; (2) interpretação do cubo pelo Quadrado, personagem protagonista do livro de Abbott (Abbott, 2001:116).

percepção do cubo como entidade tridimensional, apenas do seu contorno bidimensional (ver imagem 41). A analogia feita é possibilitada pela libertação do conceito de dimensão da sua semântica usual na geometria de Euclides, as duas

dimensões podem agora ser *cartesianamente* traduzidas em três, e as três em quatro.

Mas também se repercutiria esta influência das *novas geometrias* em publicações de cariz divulgador mais sério, tais como alguns dos escritos do físico e fisiologista novecentista Hermann von Helmholtz (1821-1894)¹²³¹.

Este influente pensador e professor proporia uma imagem de um mundo esférico que se tornaria célebre, inspirada nas novas conceções das geometrias não-euclidianas. Neste mundo, povoado por seres bidimensionais, as retas paralelas intersectar-se-iam sempre, e a soma dos ângulos internos de um triângulo seria sempre superior a 180 graus¹²³². Helmholtz propõe-se descrever o ponto de vista destes seres, relatando desta forma também o *nosso*:

“(...) eles não podiam tão pouco representar para eles mesmos o que seria uma construção espacial gerada por uma superfície movendo-se para fora dela mesma, como nós não podemos representar o que poderá ser gerado por um sólido movendo-se para fora do espaço que conhecemos (...). Então, como não é conhecida nenhuma impressão sensível relacionada com tal evento desconhecido, tal como o seria um movimento para uma quarta dimensão para nós, (...) tal ‘representação’ é tão impossível como seria a ‘representação’ das cores para um cego de nascença, se lhe fosse dada uma

¹²³¹ “Hermann von Helmholtz, a partir dos seus populares escritos acerca dos axiomas da geometria e da possível curvatura do espaço, foi um primeiro veículo para a disseminação destas primeiras ideias acerca da geometria não-euclidiana. Os artigos de Helmholtz, publicados não somente na Alemanha mas também em Inglaterra, França e nos Estados Unidos, atraíram a atenção onde quer que tenham aparecido durante os anos de 1860s e 1870s” (Henderson, 2013: 112).

¹²³² “Helmholtz produziu muitos artigos acerca dos axiomas da geometria, iniciando em 1866 e culminando na palestra ‘Acerca da Origem do Significado dos Axiomas Geométricos’ (...). Helmholtz empregava o exemplo de um mundo imaginário de seres bidimensionais vivendo na superfície de uma esfera, um modelo que ele, provavelmente, derivou de Gauss. Quando aconteceu chegarem a um sistema de axiomas geométricos, estes seres racionais não saberiam nada acerca de retas paralelas, pois todas as suas retas se intersectariam quando estendidas suficientemente. Similarmente, os triângulos teriam a soma dos ângulos internos superior a 180 graus, tal como o têm na geometria de Riemann (...). Se os princípios da geometria forem o resultado do espaço no qual são desenvolvidos, tal como Helmholtz argumentava para estes habitantes da esfera, então estes axiomas deveriam ser verificados pela observação empírica, um processo que estabelecerá, ao mesmo tempo, a estrutura do espaço” (Henderson, 2013: 114, 115).

descrição *dela* em termos gerais” (Hermann von Helmholtz *cit. em* Henderson, 2013: 116).

Para completar a representação de Helmholtz, o matemático italiano Eugenio Beltrami (1835-1900) propôs que estes seres viveriam confinados ao interior da dita esfera, denominando-a agora por *pseudo-esfera*, e considerando a sua superfície como o limite inalcançável do infinito perceptivo destas criaturas: ao se aproximarem da superfície, por um determinado comportamento físico eles iriam diminuindo de tamanho em proporções diretamente proporcionais à aproximação da mesma, nunca a alcançando de facto. Produzia-se desta forma uma aparência de infinito nestes seres que ignoravam o seu *real* confinamento¹²³³.

Se os mestres da ilusão do *Renascimento* presavam a *retórica* acima de tudo era porque sabiam que a ação no *aqui e agora* salienta, precisamente, a ideia contida na *fluidez do todo*, e na possibilidade da sua manipulação. Eis que se reconhece, reiterada em novas roupagens, a batalha encenada por Platão, entre *Sócrates e os sofistas* (Alenka Zupančič, como já o referimos, redefiniu esta *retórica* como *ilusão dialética*).

As diferentes cognições repercutiam as possibilidades formais possibilitadas pelas novas geometrias ditas não-euclidianas, pela ideia de uma estranha quarta-dimensão, pela teoria dos nós, pela teoria dos grafos, pela topologia. No entanto, esta revolução cognitiva é ainda herança direta da modernidade clássica, onde Gottfried Leibniz (1646-1716) descrevia a necessidade de uma *geometria* que:

“(...) lidasse diretamente com a posição, tal como a álgebra lida com as magnitudes” (Leibniz *cit. em* Richeson, 2015: 116).

A *geometria cenográfica renascentista*, produtora de uma *retórica de situação*, que promovia a intensidade do real como um fenómeno ubíquo enganador, no excesso da sua expansão, transformou-se numa *geometria de situação*, numa nova disciplina que promove o fenómeno intensivo e relacional do particular,

¹²³³ “A ‘série de impressões sensíveis’ necessária na abordagem de Helmholtz para uma intuição de um espaço tridimensional pseudoesférico foi providenciada pela sugestão de Beltrami de que o interior de uma esfera euclidiana corresponde a este tipo de espaço não-euclidiano. A superfície da esfera representa pontos infinitamente distantes do espaço pseudoesférico, em virtude da diminuição de tamanho das unidades de espaço assim que se aproximam da superfície. O observador no centro da esfera nunca será capaz de chegar à superfície da esfera, e as linhas ao longo das quais ele se move em sentido da superfície nunca a interseirão, comportando-se como as suas congêneres no espaço pseudoesférico” (Henderson, 2013: 116).

fazendo dos indícios (e das *suspeitas*) locais, mecanismos ilimitados de decodificação.

É talvez por isto que Leonhard Euler não teve necessidade de *ver muito bem* (a sua biografia diz que ficou praticamente cego nos últimos dezassete anos da sua vida¹²³⁴) para deduzir, a partir de fragmentos da realidade, generalidades de tal maneira profundas que se poderiam aplicar, não somente pelo espaço todo, mas *através* de todas as tipologias de espaços possíveis¹²³⁵.

Com um renovado pensamento euclidiano, Euler dedicou-se a compreender os poliedros, agora não somente os regulares ou platônicos, mas *todos*. Se a superfície do Renascimento era o lugar onde se representavam as possibilidades do real, agora, este plano é já somente uma lugar de análise: os poliedros de Euler são apenas as suas superfícies e nada mais¹²³⁶. O volume dum sólido não é assegurado pela ontologia topológica: *não se trata de construir uma ilusão mas de lhe analisar todas as possibilidades*. O volume será reconfigurado como um novo *grau de liberdade*, que o novo significado semântico de *dimensão* proporcionará a uma reconfigurada definição de *superfície*.

Euler inicia a sua análise dissecando um poliedro independentemente da sua forma ou complexidade, como se, qual *tecelão demiurgo*, *desfiasse* as fibras de uma bela peça de ceda. A operação consiste em retirar sucessivamente vértices

¹²³⁴ “Euler aceitou a perda da visão como mais um passo no seu caminho. Na sua maneira de ser, geralmente modesta, comentou: ‘Agora vou ter menos distrações’. Mais tarde, perdeu a visão do seu outro olho, e viveu em escuridão quase total nos seus últimos 17 anos de vida. Apesar de não poder ver, continuou a fazer importantes contribuições matemáticas até ao dia da sua morte” (Richeson, 2015: 29).

¹²³⁵ Embora o método de indução matemática só tenha sido formalizado mais tarde por Giuseppe Peano (1858-1932), em meados do século XIX (Szpiro, 2008: 227), no século XVIII existia uma forte crença na segurança da iteração infinita de séries algébricas. Este período da história da matemática é, por isso, denominado por “período da análise algébrica” (Correia, 1999: 18). Euler procedia, também na álgebra, e de acordo com a sua época, a partir de pressupostos locais, iterando-os ilimitadamente: “(...) Euler foi o grande impulsionador do trabalho com séries (...), Euler acreditava que toda a função (entendida como uma expressão analítica) podia ser expressa na forma de uma série de potências. (...) durante o século XVIII [acreditava-se] (...) que os métodos algébricos podiam ser estendidos das operações finitas da aritmética para os processos infinitos. As séries de potências eram adicionadas, multiplicadas e convertidas em produtos infinitos, como se fossem polinómios. A álgebra era vista como uma aritmética generalizada ou universal, tão válida quanto a aritmética ordinária, a qual era considerada bem fundada” (*Ibidem*: 18).

¹²³⁶ “Algumas definições assumem que os poliedros são objetos tridimensionais sólidos, enquanto outras requerem que sejam ocos, e compostos apenas por uma ‘pele’ bidimensional. Quem assume a primeira definição irá construir um poliedro de barro ou plasticina, enquanto quem adotar esta última fará um poliedro de papel. No início da história dos poliedros, a suposição era de que eles eram sólidos. Na verdade, durante muitos séculos, os poliedros foram chamados ‘sólidos’. Mais tarde, enquanto a teoria dos poliedros fazia a transição para a topologia, a suposição de considerar poliedros ocos foi ganhando força. Esta suposição permitiu que teoremas sobre poliedros pudessem ser generalizados a resultados sobre esferas e *toros*, que são, por definição, ocos” (Richeson, 2015: 42).

até que reste somente um tetraedro, o poliedro mais simples de todos, que é o resultado inevitável das sucessivas intervenções¹²³⁷.

Assim, se considerarmos o caso particular dum cubo (imagem 42), teremos, tal como descrito na tabela apresentada em baixo, os diferentes valores para os vértices, arestas e faces dos poliedros intermédios até se obter o tetraedro (Richeson, 2015: 80). A primeira observação preciosa de Euler foi constatar que a relação entre as arestas e as faces do sólido resultante, de cada vez que a operação era efetuada, decrescia em valor de uma unidade, comprovando a partir deste facto a constância da sua famosa fórmula (onde V são os vértices, A as arestas e F as faces), se $A-F=V-2$, então $V-A+F=2$.

	Vértices	Arestas	Faces	Arestas-Faces
<i>Cubo</i>	8	12	6	6
↓	7	12	7	5
↓	6	11	7	4
↓	5	9	6	3
<i>Tetraedro</i>	4	6	4	2

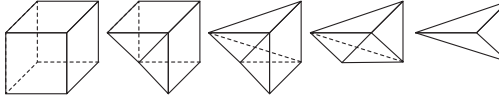


Imagem 42: sequência de poliedros a que se retira um vértice de cada vez (do cubo ao tetraedro). A tabela é uma reinterpretção da apresentada no livro “A Pérola de Euler” (Richeson, 2015: 80).

A fórmula de Euler para os *poliedros convexos*¹²³⁸, à qual ele chegou no ano de 1750 (Szpiro, 2008: 86)¹²³⁹, era uma surpreendente *caraterística comum a todos os sólidos desta natureza*. No entanto, foi Adrien Marie Legendre (1752-1833) que lhe descobriu a restrição¹²⁴⁰, propiciando a outro matemático, Jean l’Huilier (1750-1840), a generalização da, agora assim denominada, *caraterística de Euler para todos os poliedros*, incluindo todos os *poliedros*

¹²³⁷ “A demonstração de Euler é uma precursora das demonstrações combinatórias modernas. É usado o método da dissecação, no qual se toma um poliedro complexo, possivelmente com muitos vértices, reduzindo-se sistematicamente a poliedros mais simples. Euler propôs um processo de remoção dos vértices do poliedro, um de cada vez, até que permaneçam apenas quatro, sobrando então uma pirâmide triangular. Através do registo do número de vértices, arestas e faces em cada fase deste processo e usando as propriedades conhecidas da pirâmide triangular, conclui que se verifica $V-A+F=2$ para o poliedro inicial” (Richeson, 2015: 80).

¹²³⁸ “Um corpo é convexo se qualquer linha reta que ligar dois pontos desse corpo estiver inteiramente contida dentro do corpo” (Szpiro, 2008: 87).

¹²³⁹ “Um poliedro é um objeto tridimensional (...). É composto por polígonos planos chamados faces. Cada par de faces adjacentes intersecta-se ao longo de um segmento de reta, chamada uma aresta, e os extremos das arestas encontram-se nos cantos ou vértices. Euler observou que o número de vértices, arestas e faces (V , A e F , respetivamente) satisfazem sempre uma relação aritmética simples e elegante: $V-A+F=2$ ” (Richeson, 2015: 14).

¹²⁴⁰ “(...) a fórmula nem sempre é válida. O primeiro a aperceber-se de que algo estava errado foi o matemático francês Adrien Marie Legendre, em 1794 (...). Como se veio a verificar, Euler apenas tinha considerado sólidos convexos, deixando de fora corpos que poderiam ter orifícios, incisões ou cavidades. E para alguns – não para todos – dos sólidos não convexos este tipo, a fórmula de Euler estava incorreta. Considere-se, por exemplo, um cubo que tenha oculto no seu interior uma cavidade vazia com a aparência de um cubo, como uma câmara fúnebre selada. É não convexo, dado que algumas linhas retas que passam pelo cubo têm de passar pelo vazio da cavidade. O número de vértices é 16, o número de arestas 24 e o número de faces 12. Pois é, o resultado que a fórmula nos dá é 4, e não 2. Há definitivamente algo que não está certo. Aparentemente, Euler tinha falhado ligeiramente o alvo” (Szpiro, 2008: 87, 88).

côncavos e todos os poliedros com *ocos* (imagem 43), que a original ideia de Euler ainda não tinha abrangido¹²⁴¹.

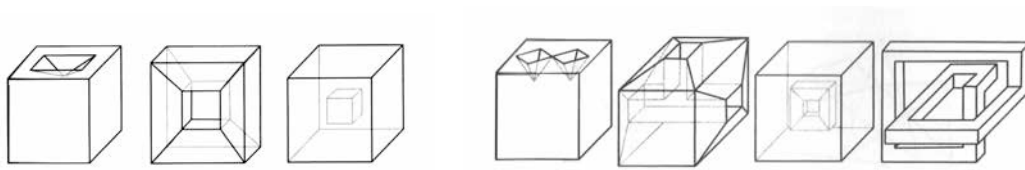


Imagem 43. Exemplos de poliedros não convexas: côncavos, e/ou com furos, e/ou com ocos no seu interior (Richeson, 2015: 163-165).

A topologia ou *analysis situs*, que o pensamento matemático de Euler formaliza de um modo ainda rudimentar, embora resultante da crença, à época, do poder ilimitado da manipulação dos símbolos da álgebra¹²⁴², nunca até aí tinha sido engendrada. Acreditamos que Leibniz já estaria persuadido da necessidade de uma geometria que nascesse da *situação localizada*, neutralizando os pré-requisitos sedutores de uma totalidade aparentemente libertadora, de um espaço previamente definido como absoluto, que, mesmo alguns gênios incontestáveis, como Newton, acreditavam piamente¹²⁴³. Ou que Hegel estivesse convicto de

¹²⁴¹ “L’Huilier reexaminou a fórmula e descobriu uma outra que leva em consideração as cavidades escondidas. Mostrou que o 2 no membro direito da fórmula de Euler tinha de ser substituído por 2 mais duas vezes o número de cavidades. Este novo membro direito da fórmula é hoje designado por ‘caraterística de Euler’ do corpo. (...) os cubos podem ser substituídos por pirâmides, os icosaedros podem transformar-se em dodecaedros, os sólidos podem ter ângulos retos ou outros, mas a caraterística de Euler nunca se altera. Na ausência de cavidades é sempre de 2. Se uma cavidade se esconde no interior do sólido, a caraterística de Euler é de 4, seja qual for a forma do corpo ou da cavidade. Se o corpo contiver duas cavidades, a caraterística de Euler é 6. (...) pouco importa se o corpo é um cubo ou um icosaedro e se as cavidades são dois octaedros ou um octaedro e uma pirâmide, ou um cubo e um tetraedro, ou qualquer outra coisa. (...). Aparentemente, a fórmula tenta dizer-nos algo. Todos os sólidos – as suas formas são irrelevantes – são de algum modo equivalentes uns aos outros (...). Com a ajuda de fórmulas, todos os tipos de corpos podem ser catalogados em categorias bem definidas. Os sólidos podem ser alongados ou encurtados, comprimidos ou esmagados, mas a caraterística de Euler não cede. Apenas quando surgem cavidades, saliências, túneis ou incisões o seu valor se altera. Então, cavidades, saliências, túneis ou incisões podem ser virados, deformados, torcidos e destorcidos, sem que isso afete a caraterística de Euler. A caraterística de Euler fornece aquilo que viria a ser conhecido como uma invariante: o seu valor numérico não se altera, mesmo quando a forma do corpo é transformada em formas aparentemente muito diferentes” (Szpiro, 2008: 89, 90).

¹²⁴² “Pierre-Simon Laplace (1749-1827), ao comparar a opção de Newton pela síntese geométrica com as vantagens trazidas pela análise algébrica, exprimiu o espírito deste período [da análise algébrica]do seguinte modo:

‘A síntese geométrica tem (...) a caraterística de nunca perder e vista o seu objeto e de iluminar todo o caminho que conduz dos primeiros axiomas às suas derradeiras consequências; enquanto que a análise algébrica depressa nos faz esquecer o objeto principal, focando a nossa atenção em combinações abstratas, e é apenas no fim que a ele nos reconduz (...). É tal a fecundidade da análise, que basta traduzir nesta linguagem universal verdades particulares para ver emergir das suas expressões uma multitude de novas e inesperadas verdades. Nenhuma outra linguagem é tão suscetível da elegância que resulta de uma longa sequência de expressões ligadas umas às outras e todas originadas numa mesma ideia fundamental. (...) os geómetras modernos, convencidos desta superioridade da análise, empenharam-se especialmente em entender o seu domínio em empurrar as suas fronteiras’ (...).

As palavras de Laplace refletiam a confiança dos matemáticos do século XVIII na linguagem algébrica, nos símbolos” (Correia, 1999: 18, 19).

¹²⁴³ “(...) enquanto para Newton o nosso conhecimento das coisas quantificáveis (as quais ocupam partes do espaço) é adquirido por meio do conhecimento da natureza geral da extensão, conhecimento de como as partes do espaço se relacionam com o espaço concebido como um todo infinito [para] (...) Leibniz (...) os constituintes últimos da realidade, a substância verdadeira, são mónadas: sem partes, simples, entidades sem dimensão que têm estados perceptivos, como mentes. (...) [Para este] Espaço, tempo e ‘as outras entidades da matemática’ são ‘sempre meras abstrações’. (...) [O espaço] é uma relação: uma ordem, não somente entre os existentes, mas também entre os possíveis” (Shapiro, 2007: 39, 40).

que a construção da realidade teria sempre de se iniciar a partir de um determinado lugar, identificando-o com o lugar do sujeito racional, através duma espécie de *topologia da consciência*¹²⁴⁴. Mas nunca antes de Euler se tinham traduzido formalmente as consequências profundas da totalização de uma característica local, de considerar a descrição de uma totalidade a partir dos indícios *aqui e agora*, de considerar *uma infinidade* como um conjunto de constantes específicas – anos mais tarde Wilham von Humboldt (1767-1835) referir-se-á a um “uso infinito de meios finitos” (Chomsky, 2006: IX) –, dominando localmente as suas consequências formais *sem projeção ou transcendência*, como um tecelão, um oleiro ou um qualquer artesão que tece o tecido, molda um vaso ou delimita um espaço *aqui e agora*, provisório como um nómada, tateando como um cego, deduzindo como é o cosmos a partir do que um viajante lhe diz ser o *além*, o muito longe, mas nunca o absolutamente inalcançável ou infinito, considerando que as fibras para os seus tecidos, o barro para os seus jarros, a carne dos animais de caça, são *inesgotáveis mas finitos*¹²⁴⁵.

A noção de *dimensão* deixa a *semântica do espaço* para se definir agora como *grau de liberdade*¹²⁴⁶. É desta forma que um nó numa corda de determinada

¹²⁴⁴ Hegel parte de uma *certeza sensível* imediata. Para ele o *intelecto* reconhece o objeto como um *fenómeno* que existe somente na *consciência*, onde o “este” que relaciona um objeto particular com um sujeito particular, na realidade, não diz nada mais do que o “eu” como conceito geral. A *consciência* toma a *totalidade* do objeto *dentro* de si própria, de tal modo que *toma-se a si própria como objeto de si mesma na autoconsciência*. Como objeto que é, a consciência implica uma pluralidade de consciências diversas e independentes dela mesma” (Abbagnano, 1976: 86, 87, Vol. 9). É deste modo que Hegel considera que: “Como sujeito absoluto, a autoconsciência tornou-se razão e assume em si toda a realidade (...) porque sabe que nenhuma realidade é diferente de si” (*Ibidem*).

¹²⁴⁵ “Ninguém consegue lidar com uma imagem mental de todos os átomos no nosso corpo, no entanto é possível dividir um átomo nos seus componentes. Similarmente, nenhum de nós consegue fazer uma imagem mental de todas as pessoas individuais do planeta – mas é bastante fácil identificar um indivíduo no meio de uma grande massa de pessoas. O facto de não conseguirmos alcançar tal visualização mentalmente não o faz menos fisicamente possível” (Clegg, 2003: 222). “A ideia é substituir o infinito ∞ por uma nova quantidade – seja dado o símbolo \square . Isto é muito especificamente não infinito, nem sequer um infinito potencial, mas uma espécie de *infinito quebrado* com partes que faltam. É uma quantidade indefinida, nunca realmente determinada, que é inesgotável.

A princípio não há muito a escolher entre inesgotável e infinito. Terá \square que ser infinito para ser inesgotável? Não – essa é a parte boa disto tudo. Nunca faremos uso de que mais do que uma parte finita de \square , então, só precisamos de requerer que ele seja maior do que o maior número que possamos querer. Inesgotável, mas finito” (*Ibidem*: 224).

¹²⁴⁶ A noção de dimensão como espaço de liberdade é vividamente apresentada por Szpiro ao descrever a trajetória da resolução da conjectura de Poincaré. Em dimensões superiores o problema foi mais facilmente resolvido precisamente por existirem mais dimensões, ou seja, mais *graus de liberdade*: “A conjectura de Poincaré numa dimensão é simples e pouco interessante. Na dimensão dois apresenta um maior desafio, mas mesmo assim não deixa de ser manejável. Nas dimensões superiores, a sétima e as que se seguem são as mais fáceis de demonstrar, porque tais espaços de dimensão superior apresentam maior espaço de manobra. As condições nas dimensões cinco e seis são mais apertadas e exigem mais esforço, mas também aqui a demonstração é manejável” (Szpiro, 2008: 234). Não deixa de ser interessante que, são precisamente nas dimensões que a nossa cognição melhor compreende que as maiores dificuldades de manipulação conceptual e encontram: “O espaço tetradimensional apresenta problemas formidáveis. Isto é particularmente aborrecido porque se trata do espaço em que vivemos: três dimensões para o comprimento, altura e largura e mais uma para o tempo (...). Para vermos como as dificuldades surgem quando as dimensões são inferiores, consideremos uma moeda com a cara para cima, no tampo de uma mesa. Nunca poderá ficar com a coroa para cima se apenas a movimentarmos no plano – a não ser, claro, que o plano seja torcido como uma tira de Möbius. Mas o tampo da mesa tem de ser

dimensão, se torna num ponto *que se solta através* duma dimensão superior¹²⁴⁷. As *linhas* deixam de ser *curvas* ou *retas*, destituídas de comprimento *elas* tornam-se apenas *relações*. A *escala humana* deixa de ser necessária, ou seja, os corpos deixam de ser medidos (operação que era em si mesma um tipo específico de relação: a comparação), para apenas se relacionarem e se identificarem pela configuração das suas relações *sem qualquer escala*, e as superfícies deixam as duas dimensões para se tornarem nas entidades topológicas por excelência, denominadas por *variedades*¹²⁴⁸.

Quando, em 31 de Outubro de 1892, Henri Poincaré (1854-1912) apresenta na Academia das Ciências de Paris, um artigo intitulado “Sur l’Analysis situs” (Szpiro, 2008: 114), pela primeira vez sintetizando a terminologia e as implicações da disciplina matemática da topologia¹²⁴⁹, já, vinte anos antes, as *geometrias não-euclidianas* tinham sido unificadas por Felix Klein (1849-1925)

‘orientado’, o que exclui as tiras de Möbius. Para fazer com que a coroa fique do lado de cima é preciso atirar a moeda ao ar. Daí que as operações que podem ser efetuadas em três dimensões não o possam ser em duas” (*Ibidem*: 237).

¹²⁴⁷ Foi o matemático Peter Tait (1831-1901) quem se iniciou na tarefa de categorizar todos os tipos de nós possíveis (Szpiro, 2008: 105). “Um nó matemático é como um pedaço de corda entrelaçado e sem extremidades (...). Dois nós dizem-se equivalentes se um deles pode ser deformado no outro sem cortar ou colar a corda” (Richeson, 2015: 17, 18). “Uma classificação superficial utilizaria o número de cruzamentos de duas porções como determinantes [para categorizar os nós], mas este tipo de categorização não tem em conta a possibilidade de dois nós que pareçam diferentes se converterem um no outro, apanhando-os, puxando-os e torcendo-os, mas sem cortar ou desamarrar as suas extremidades. (...) a teoria dos nós [é] parte da topologia: nós com uma aparência diferente não o são necessariamente. Se um nó pode ser ‘deformado’ de maneira a transformar-se num outro sem se cortarem ou ligarem de novo as extremidades, os dois são considerados idênticos” (Szpiro, 2008: 105). Um *nó* é um *não-nó* numa dimensão superior pois: “(...) não há quaisquer cordas com nós [tridimensionais] em quatro dimensões (...) um pedaço de corda cujas pontas estejam ligadas uma à outra é equivalente a uma esfera unidimensional (...), até o pedaço de corda [tridimensional] mais entrelaçado se torna num não-nó na quarta dimensão” (*Ibidem*: 225) Christopher Zeeman, num artigo do *Bulletin of American Mathematical Society*, d 1960, demonstrou que “o mesmo resultado também era verdadeiro para nós em dimensões superiores (...) qualquer nó – regular ou de dimensão superior – se desfaz por artes mágicas assim que é transferido para uma dimensão suficientemente superior” (*Ibidem*).

¹²⁴⁸ Já em nota de rodapé anterior definimos variedade, mas por questões de clareza também o referimos aqui: Uma *variedade* configura um espaço abstrato e é uma entidade topológica constituída por n dimensões: unidimensionalmente constituem-se circunferências, bidimensionalmente superfícies, tridimensionalmente constituem-se sólidos, mas a variedade pode constituir localmente a *aparência do espaço todo*. A variedade é, então um conjunto de pontos homeomorfos de \mathbb{R}^n (espaço n dimensional dos números *reais*) que pode ser descrita através das suas propriedades locais.

¹²⁴⁹ George G. Szpiro descreve de forma informal os conteúdos do difícil artigo de Poincaré: “Este ensaio começa por definir espaços, subespaços e variedades. Estas últimas podem ser imaginadas, por exemplo, como tapetes voadores a flutuarem no céu (...). Para utilizar uma linguagem técnica, os tapetes voadores correspondem a variedades de duas dimensões ligadas e submersas no espaço tridimensional. As colchas flutuantes também serviriam porque podem obter-se variedades de duas dimensões colando dois objetos planos. As tiras de Möbius também são variedades – dado que se criam unindo tiras planas a si próprias com uma dobra –, tal como os cilindros e até as esferas. É mais difícil de imaginar com uma esfera, mas recordemos que a topologia não considera os cantos e assim cria-se uma esfera unindo-se seis quadrados num cubo ou quatro triângulos num tetraedro.

Poincaré também explica a noção de homeomorfismo. Diz-se que duas formas são homeomorfas, ou topologicamente equivalentes, se uma puder ser deformada e adquirir a forma da outra, puxando-se, dobrando-se, torcendo-se, mas não partindo-se e colando-se. Uma *carpete* é homeomorfa em relação a uma *colcha*, mas não a um poncho.

Poincaré apresenta muitos mais conceitos, noções e termos no seu artigo, tais como homologia, variedades de um só lado (as tiras de Möbius e as suas contrapartes de dimensões superiores), grupos fundamentais, simplices, complexos, complexos simplesmente conexos – uma verdadeira coleção de exóticos objetos abstratos” (Szpiro, 2008: 118, 119).

numa única síntese, no seu *Erlangen Program*¹²⁵⁰, e, antes disso, Augustin-Louis Cauchy (1789-1857) e Ludwig Schläfli (1814-1895) traduziriam a *caraterística de Euler* para dimensões superiores¹²⁵¹.

Antes disto tudo, e ainda na primeira metade do século XIX, Carl Friedrich Gauss (1777-1855) e Nikolai Lobachevsky (1792-1856) tinham tentado confirmar empiricamente, sem terem tido êxito, se o espaço teria a *curvatura* que os indícios da geometria hiperbólica por eles formalizada o indicavam. Tentavam encetar uma observação visível que pudesse traduzir alguma evidência da intuição, *quase táctil* ou *somático-sensorial*, de uma curvatura no espaço tridimensional¹²⁵². Esta curvatura será integrada, cem anos depois, por Albert Einstein (1879-1955), no seu sistema da *Teoria da Relatividade*, partindo curiosamente do *princípio de situação localizada*, que já Leibniz tinha proposto no século XVII. Para Einstein era mais importante o entendimento da

¹²⁵⁰ “Klein (...) [demonstrou] como gerar sistematicamente geometrias não-euclidianas a partir da geometria projetiva, utilizando diferentes alternativas de cónicas para representar o Absoluto (...). A geometria projetiva acabou então por providenciar uma estrutura geral para a geometria métrica.

A epistemologia geral desta abordagem foi corretamente resumida pelo filósofo (...) Friedrich Waismann. Escreveu ele que: ‘As propriedades que a geometria projetiva traz à luz estão mais intimamente ligadas às estruturas espaciais e são mais difíceis de destruir do que as propriedades consideradas na geometria usual (...) ao ascender da geometria usual ou ‘métrica’ para a geometria afim, e depois, para a geometria projetiva, as diferenças de configuração desaparecem cada vez mais, e quanto mais profundas estiverem, mais elementos gerais e característicos virão à tona’”(Shapiro, 2007: 262).

¹²⁵¹ “Cauchy foi o primeiro a vislumbrar a generalização da fórmula de Euler para dimensões superiores (...). Em 1852, Ludwig Schläfli descobriu uma versão da fórmula de Euler que se verifica para poliedros convexos de qualquer dimensão, mas o seu trabalho não foi publicado na íntegra antes de 1901 (...). Suponhamos que P é um poliedro n -dimensional com b_0 vértices, b_1 arestas, b_2 faces e, em geral b_k faces de dimensão k . Schläfli imaginava estes poliedros n -dimensionais como conjuntos ocultos delimitados por faces de dimensão $n-1$ – o que, neste caso significa que $b_n=0$. Podemos então definir a característica de Euler, generalizando a usual soma alternada para as faces de dimensões superiores: $\chi(P) = b_0 - b_1 + b_2 - \dots \pm b_{n-1}$. Schläfli observou que $\chi(P)=0$ sempre que n é ímpar, e que $\chi(P)=2$ quando n é par. (...) o teorema de Schläfli mostra que $\chi(S^n)=0$ quando n é ímpar e $\chi(S^n)=2$ quando n é par. Por outro lado Cauchy supôs que os seus poliedros convexos eram sólidos, pelo que são topologicamente equivalentes a uma bola tridimensional, B^3 . Cauchy mostrou que $\chi(B^3)=1$ [B define uma ‘bola’], e hoje em dia é sabido que $\chi(B^n)=1$ para qualquer dimensão n . Para verificar isto, podemos construir B^n ‘preenchendo’ um poliedro de Schläfli oco com a face n -dimensional que lhe falta para ficar sólido. Assim, $\chi(B^n) = \chi(S^{n-1}) + (-1)^n$. Para n par, $\chi(B^n) = 0 + 1 = 1$, e para n ímpar $\chi(B^n) = 2 - 1 = 1$ ” (Richeson, 2015: 270, 271).

¹²⁵² “A existência da geometria não-euclidiana sugeria, mesmo aos seus teóricos iniciais, que deveria ser feito um teste no nosso espaço, que por tanto tempo foi concebido como sendo euclidiano.

Quer Gauss, quer Lobachevsky tentaram testar a sua nova geometria no espaço físico de forma a determinar que, talvez, o espaço tivesse um elemento de curvatura tal como os sistemas não-euclidianos, que não era suficientemente aparente para afetar a presunção empírica do sistema de Euclides. Enquanto Gauss tentou medir a soma dos ângulos de um triângulo imenso, formado por três picos de montanhas, Lobachevsky procurou determinar a curvatura do espaço medindo a paralaxe da distância entre duas estrelas fixas. No espaço euclidiano a ‘constante do espaço’ descoberta por este cálculo astronómico é zero, mas seria positivo e finito no espaço da geometria de Lobachevsky, e negativo no espaço de Riemann. Nem Gauss, nem Lobachevsky encontraram desvio algum para fora dos valores euclidianos” (Henderson, 2013: 115). “A medição de Gauss do triângulo gigante não prova o Postulado 5 porque a sua descoberta – que a soma dos ângulos estava dentro de um certo erro experimental de 180 graus – quer dizer apenas que o valor ‘verdadeiro’ estava numa faixa apertada mas infinitamente preenchida que aconteceu incluir o conveniente número redondo 180. Realmente nenhuma medição de um triângulo poderia provar o Postulado 5, pois por mais reduzido que uma nova tecnologia possa fazer de um erro experimental, não é concebível que o possam eliminar completamente” (Trudeau; 1987: 149). “(...) a geometria não-euclidiana de Gauss, Schweikart, János Bolyai e Lobachevsky é, na realidade, somente a primeira geometria não-euclidiana. É usualmente conhecida hoje como ‘geometria hiperbólica’, um nome sugerido pelo matemático Félix Klein (1849-1925) em 1871. Em Grego *hipérbole* quer dizer ‘excesso’, e na geometria de Gauss, Schweikart, János Bolyai e Lobachevsky o número de paralelas a uma dada recta passando por um dado ponto está por excesso em relação ao número na geometria euclidiana” (*Ibidem*: 159).

simultaneidade do que o do *tempo absoluto* newtoniano (Galison, 2005: 19). Esta consideração ter-lhe-á proporcionado demonstrar que dois acontecimentos simultâneos num determinado referencial não seriam assim considerados a partir de outro referencial. Toda a observação tinha, assim, uma contingência irreduzível, inclusivamente a própria *operação de medir*¹²⁵³. É claro que Einstein necessitava de um *ponto de Arquimedes* e, como é sabido, ele o encontrou na constância da *velocidade da luz*¹²⁵⁴.

A superfície tinha entretanto perdido a sua antiga natureza semântica, associada ao tato e ao toque, que era uma reminiscência antropomórfica da *mão do geómetra* euclidiano. A antiga película que cobria a realidade como *um lençol estendido*, passa agora a ser uma entidade constituída por múltiplas dimensões, onde as constantes geométricas se reconfiguram com uma abrangência e generalidade notáveis, onde a fórmula de Euler, ainda assim, perpassará por todas as novas entidades como uma maravilhosa constante¹²⁵⁵.

Nesta metamorfose do conceito de superfície, também o ponto albergará uma transformação impressionante. Através do *princípio de dualidade* de Poncelet, o ponto equivaler-se-á *à reta no plano, e ao plano no espaço tridimensional*, configurando-se como figura fundamental que lhes é simetricamente

¹²⁵³ “(...) Einstein (...) pôde demonstrar que dois acontecimentos, que eram simultâneos num referencial, não eram simultâneos noutra. Consideremos que a medição do comprimento de um objeto em deslocação depende sempre da realização de medições simultâneas da posição de dois pontos (se você quiser saber o comprimento de um autocarro em movimento, convém-lhe medir a posição da frente e a da retaguarda do autocarro ao mesmo tempo). Como a determinação do comprimento exige as medições simultâneas da frente e da retaguarda, a relatividade da simultaneidade levava a uma relatividade dos comprimentos – no meu referencial, um pau a passar por mim, com um metro de comprimento, será medido como tendo menos de um metro de comprimento” (Galison, 2005: 23).

¹²⁵⁴ Já o referimos anteriormente, no subcapítulo intitulado “Diferentes modos de tempo”, que Einstein, através da consideração da *velocidade da luz como constante absoluta*, relativiza o espaço e o tempo absolutos kantianos. Deste modo “(...) qualquer experiência que permaneça interior a um sistema mecânico não permite determinar nele um movimento uniforme de conjunto do sistema; na cabine de um navio, a velocidade constante, tudo se passa como se ele estivesse parado. De diversos sistemas mecânicos em estado de movimento relativo, nenhum deles é portanto privilegiado” (Blanché, 1983: 39). Assim, “(...) há tantas distâncias entre A e B, tantas durações entre t e t', quantos sistemas de observadores em movimento relativo em relação uns aos outros, sem que se possa afirmar que uma delas é a verdadeira distância ou a verdadeira duração” (*Ibidem*: 42). O que Einstein propôs foi (...) voltar ao início, partindo do próprio começo do raciocínio físico e perguntando: O que é a distância? O que é o tempo? E, especialmente, o que é a simultaneidade? (Galison, 2005: 18). Fazendo com que “a velocidade da luz não dependesse da velocidade da fonte de luz” (*Ibidem*) ele conseguiu englobar os fenómenos físicos num todo *consistente* e *absoluto*, que depende, não de um espaço e de um tempo independentes, mas de um comportamento independente da matéria: a velocidade da luz considerada como uma constante.

¹²⁵⁵ “Podemos mostrar que qualquer superfície topológica tem a ‘sua própria’ fórmula de Euler. Não importa se decomposmos a superfície de uma esfera em 6 ou 1006 faces, pois quando aplicamos a fórmula de Euler obtemos sempre o número 2. Da mesma forma, se aplicarmos a fórmula de Euler a qualquer decomposição do *toro*, obteremos 0. Este número especial pode ser utilizado para distinguir as superfícies, assim como o número de rodas pode ser utilizado para distinguir os veículos que circulam nas estradas. Cada automóvel tem quatro rodas, cada camioneta tem dezoito rodas e cada motorizada tem duas rodas. Da mesma forma, se $V-A+F$ não é 0, então topologicamente a superfície não é um *toro*. A soma $V-A+F$ é uma quantidade intrinsecamente associada à forma em estudo. Na terminologia usada pelos topólogos, dizemos que é um *invariante* da superfície. Devido a esta notável propriedade de invariância, chamamos ao número $V-A+F$, o número de Euler de superfície. Assim, o número de Euler de uma esfera é 2, e número de Euler de um *toro* é 0” (Richeson, 2015: 17).

equivalente¹²⁵⁶. A plasticidade do espaço contínuo, assim considerado através do *corpo* que a *geometria projetiva* constitui, produziu uma ideia de ponto que perpassa ao longo das três dimensões homogeneizadas, equivalendo-o com o *espaço tridimensional* na sua totalidade¹²⁵⁷. Julius Plücker (1801-1868) terá feito a *leitura analítica* desta equivalência: uma equação cartesiana de uma *reta* produz o conjunto de todos os pontos que lhe pertencem como *lugar geométrico*, tal como uma equação, mantendo fixas as coordenadas de um ponto bidimensional, produz o conjunto de todas as retas que por ele passam como *lugar geométrico comum a todas as retas*; uma equação cartesiana de um *plano* produz o conjunto de todos os pontos que lhe pertencem como *lugar geométrico*, tal como uma equação, mantendo fixas as coordenadas de um ponto tridimensional, produz o conjunto de todos os planos que por ele passam, traduzindo o ponto como *o lugar geométrico comum a todos os planos*¹²⁵⁸.

¹²⁵⁶ Já o referimos anteriormente, no subcapítulo: “A propósito de uma representação na obra ‘As Origens da Geometria’ de Michel Serres: a *dimensão* como infra-linha da modernidade”, acerca do *princípio de dualidade* de Jean-Victor Poncelet. O grande geômetra Félix Klein considera ser mesmo esta a sua principal realização (Klein, 2012: 91). Esta dualidade consiste na relação de simetria, ou dualidade, entre o ponto e a reta – bidimensionalmente –, e o ponto e o plano – tridimensionalmente –, tendo possibilitado a Poncelet concluir que “se podiam ‘dualizar’ deste modo todos os teoremas da geometria referentes a propriedades de posição, a incidência mútua de ponto e de reta ou de ponto e de plano” (*Ibidem*).

¹²⁵⁷ “Em detalhe, a composição da estrutura da geometria projetiva é a seguinte: a) Como fundamentos tomam-se *três espécies de figuras*, como as mais simples de todas: *o ponto, a reta (ilimitada), o plano (ilimitado)*. b) Entre estas figuras fundamentais existem as seguintes relações chamadas *teoremas de conexão (ou de incidência) ou axiomas de conexão: dois pontos determinam uma reta, três pontos não colineares determinam um plano, dois planos determinam uma reta, três planos não colineares determinam um ponto*. A validade, sem exceções, destes axiomas será mostrada pela hábil introdução de elementos extraordinários, infinitamente distantes(...). c) Construímos agora *as figuras lineares fundamentais*, isto é, as que são definidas analiticamente por equações lineares.

I- *As figuras fundamentais de primeira espécie*, consistindo cada uma em ∞^1 elementos: α) O conjunto dos pontos de uma reta: *um pontual da reta*; β) O conjunto dos planos que passam por uma reta: *um feixe axial de planos*; γ) As retas que passam por um ponto dum plano: *um feixe (plano) de retas*.

II- *As figuras fundamentais de segunda espécie*, que consistem em ∞^2 elementos: α) O plano como lugar geométrico dos seus pontos: *um campo de pontos*; $\alpha')$ O plano como lugar geométrico das suas retas: *um campo de retas*; β) Os planos que passam por um ponto fixo: *um feixe de planos*; $\beta')$ As retas que passam por um ponto fixo: *um feixe de retas*.

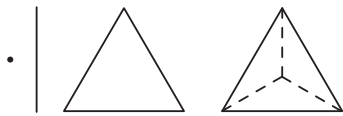
III- *As figuras fundamentais de terceira espécie*, que consistem em ∞^3 elementos: α) O espaço como lugar geométrico dos seus pontos: *um espaço de pontos*; β) O espaço como lugar geométrico dos seus planos: *um espaço de planos*.

Nesta estrutura a dualidade completa aparece por todo o lado. Podemos apresentar todo o corpo da geometria projetiva de duas maneiras mutuamente duais se, usando os elementos fundamentais dados, começarmos, por um lado, a partir dos pontos e, por outro lado, a partir das retas, se estivermos a considerar a geometria do plano, ou a partir dos planos, se estivermos a pensar na geometria do espaço” (Klein, 2012: 92, 93).

¹²⁵⁸ “Esta estrutura [a estrutura da geometria projetiva] pode ser representada de uma outra maneira, mais conveniente, se seguirmos o *método analítico* e, com esse propósito, averiguarmos, em primeiro lugar, o modo como o princípio de dualidade aparece com Plücker. Podemos escrever a equação da reta no plano, se o termo constante não for zero, do seguinte modo: $ux+vy+1=0$. A reta fica determinada se soubermos os valores dos coeficientes u e v que aparecem nesta forma, simetricamente, com as coordenadas x e y . Foi de Plücker a ideia de considerar u e v como as ‘coordenadas da reta’, atribuindo-lhes a mesma importância que às coordenadas de ponto x e y , para serem algumas vezes consideradas como variáveis em vez destas. Nesta nova perspectiva, x e y têm valores fixos e a equação traduz a condição para que uma variável passe por um ponto fixo: é a equação deste ponto em coordenadas de reta. Finalmente, não é necessário, na forma da expressão usada, mostrar uma preferência por qualquer destas figuras. Podemos deixar completamente indeterminado qual o par destas grandezas que consideramos constante e qual o que é variável. Então a equação traduza a condição para a ‘posição de incidência’ de ponto e reta. *O princípio de dualidade reside agora no seguinte: toda a equação em x e y , por um lado, e em u e v , por outro, é completamente simétrica. É nesta propriedade que se baseia tudo o que dissemos acerca da dualidade inerente aos axiomas de incidência*.

No espaço, como é natural, a equação da reta será substituída pela equação do plano: $ux+vy+wz+1=0$.

Mais tarde Henri Poincaré fará a generalização desta ideia de ponto para qualquer dimensão: de *elemento sem partes* na geometria de Euclides transformar-se-á num *complexo simplicial*¹²⁵⁹, onde um *simplice* é um elemento isomorfo do ponto em dimensões superiores, do *vértice* à *aresta*, e desta à *face*, identificando-se o *tetraedro* como o *simplice tridimensional* isomorfo do *ponto unidimensional* (ver imagem 44).



← Imagem 44: Um 0-simplice é um ponto, um 1-simplice é um segmento de reta, um 2-simplice é um triângulo, e um 3-simplice é uma pirâmide triangular (Richeson, 2015: 268)

A leitura do espaço já não se fará por uma *partição*¹²⁶⁰, comparando um comprimento com outro, *conservando*¹²⁶¹ e *iterando* uma unidade de medida¹²⁶², de forma a contabilizar as parcelas equivalentes através de *relações transitivas*¹²⁶³ entre as diferentes operações de medição. A nova disciplina da topologia não observa as dimensões das entidades, estuda as suas estruturas e as suas relações locais, libertando-se, quer das convenções de medida, quer das operações analógicas da geometria euclidiana, almejando levar até às últimas consequências formais a leituras de qualquer tipo de totalidade (espacial e não só), através da iteração dos diferentes conjuntos de pressupostos locais que a cognição tenha ao seu dispor.

Ainda assim a topologia tem a necessidade de recuperar uma determinada *analogia táctil* herdada da tradição euclidiana, de forma a poder ser *manipulada*

Em resultado destas considerações, a geometria pode ser desenvolvida analiticamente considerando ou x , y , e z , ou u , v e w como variáveis fundamentais, trocando entre si as palavras ponto e plano de acordo com o caso” (Klein, 2012: 93, 94).

¹²⁵⁹ “Por vezes Poincaré apresentava as variedades como ‘poliedros’ de n -dimensões a que chamou *complexos simpliciais*. Num *complexo simplicial*, a generalização dos conceitos de vértice, aresta e face, é designado por *simplice*. Podemos assumir que os *simplices* são triângulos, ou os respetivos análogos de dimensões superiores. Como podemos ver na imagem 44, um k -simplice é a *figura k -dimensional* determinada por exatamente $k+1$ pontos. Um 0-simplice é um ponto, um 1-simplice é um segmento de reta, um 2-simplice é um triângulo, um 3-simplice é uma pirâmide triangular, e assim por diante. Num *complexo simplicial*, assumimos que, quando dois *simplices* vizinhos se intersectam, esta união é feita ao longo de *simplices* de menor dimensão” (Richeson, 2015: 268, 269).

¹²⁶⁰ “Partição é uma atividade mental de divisão do comprimento de um objeto em unidades do mesmo tamanho” (Kamii & Clark, 1997: 116).

¹²⁶¹ “A *iteração da unidade* é a capacidade de pensar no comprimento de um pequeno bloco como parte do comprimento do objeto a ser medido, e em colocar o mais pequeno dos blocos repetidamente ao longo do comprimento do objeto maior” (Kamii & Clark, 1997: 116, 117).

¹²⁶² “(...) a *conservação* de uma medida é a compreensão de que, assim que um objeto se move, o seu comprimento não muda (...). Muitos investigadores concordam que a conservação é essencial para (...) uma compreensão completa da medição” (Kamii & Clark, 1997: 121).

¹²⁶³ A Transitividade é “(...) a compreensão de que: a) se o comprimento do objeto 1 é igual ao comprimento do objeto 2, e o objeto 2 é do mesmo comprimento do objeto 3 então o objeto 1 é do mesmo comprimento do objeto 3.; b) se o comprimento do objeto 1 é mais longo do que o comprimento do objeto 2, e o objeto 2 é mais longo que o objeto 3, então o objeto 1 é mais longo que o objeto 3; e c) se o comprimento do objeto 1 é mais curto que do objeto 2, e o objeto 2 é mais curto que o objeto 3, então o objeto 1 é mais curto que o objeto 3” (Kamii & Clark, 1997: 117).

pelos matemáticos. Tal como a admiração estética de Platão pela *naturalidade* com que o raciocínio do geômetra Teeteto *passava suavemente* de uma ideia para outra ideia, de uma forma para outra, de uma proposição para outra, e toda a geometria de Euclides almejava esta continuidade¹²⁶⁴, também a topologia desejará esta *inequívoca definição formal do contínuo*.

Herdeira que é da geometria de Euclides, é por esta analogia *táctil* da *continuidade*, que as novas entidades topológicas – as variedades – se distinguem umas das outras: é a ausência de continuidade, o abrupto reconhecimento de uma *quebra* ou *rompimento*, que identifica a natureza de uma determinada entidade topológica, avaliada sob o ponto de vista do *aqui e agora* que sabe não poder aceder ao todo a não ser de forma localizada, percorrendo-o e experienciando-o, iterando e utilizando com mestria *uma ideia controlada de infinito*¹²⁶⁵.

A sua formalização por Richard Dedekind (1831-1916) e Karl Weierstrass (1815-1897) foi feita transformando um problema de natureza *intensiva*, num problema de natureza *extensiva*, ou seja: a linha contínua deixa de ser constituída por uma infinidade de pontos, passando, pelo contrário, a ser considerada como uma continuidade que, precisamente por isso, *contém* apenas um único ponto, uma única singularidade que é o seu *corte*:

“(…) existe um e um só ponto pelo qual é produzida esta repartição de todos os pontos em duas classes, ou esta decomposição da reta em duas partes” (Richard Dedekind *cit. em* Caraça, 1989: 60).

¹²⁶⁴ “Teeteto nasceu durante a Guerra do Peloponeso. Morreu como um herói de guerra na sequência da batalha, em 369 a.C., entre Atenas e Corinto. (...) Platão tinha por Teeteto a maior consideração, apenas superada pelo seu mestre, Sócrates (470-399 a.C.). No *Teeteto* de Platão, Teodoro diz acerca do jovem Teeteto: ‘Este rapaz avança em direção à aprendizagem e investigação de modo suave, seguro e com sucesso, numa brandura perfeita, como um fluxo de óleo que flui sem fazer ruído, de forma que ficamos maravilhados como ele consegue tudo isto com a sua idade’ (...). Teeteto foi o primeiro a elevar o estudo dos sólidos a uma teoria completa e rigorosa. (...) todos os cinco sólidos foram descobertos, e Teeteto conseguia construí-los geometricamente. (...) ele compreendeu a característica comum que liga estes cinco poliedros, a sua regularidade. (...) provou que estes cinco sólidos são os únicos poliedros regulares. As demonstrações e construções de Teeteto aparecem mais tarde no livro XIII dos *Elementos* de Euclides” (Richeson, 2015: 53).

¹²⁶⁵ David S. Richeson dá uma prosaica definição de topologia que transmite de forma muito intuitiva a importância da continuidade para esta disciplina matemática: “A geometria é o estudo dos objetos rígidos. Os geômetras estão interessados em medir quantidades, tais como áreas, ângulos, volumes e comprimentos. A topologia, que herdou a designação popular ‘geometria das membranas de borracha’, é o estudo das formas maleáveis. O objeto de estudo de um topólogo não precisa de ser rígido ou de ter propriedades métricas. Os topólogos estão interessados em estudar propriedades como a conectividade, e investigar a existência de ‘buracos’, ou a posição de um objeto dentro de outro. Quando um palhaço dobra um balão para lhe dar a forma de um cão, o balão permanece a mesma entidade topológica, embora seja geometricamente muito diferente. Mas quando uma criança rebenta o balão com um lápis, deixando um notável orifício na sua superfície, o balão deixa de ser topologicamente o mesmo” (Richeson, 2015: 15).

Eis, secretamente, a presença imponente do *ponto sem partes* de Euclides. Dedekind comparou os dois tipos de continuidades existentes na matemática, o geométrico e o aritmético, fazendo equivaler o conjunto dos *números reais* com o *denso* conjunto dos pontos de uma reta, determinando a continuidade pela possibilidade de existência que o corte único lhe atribui ¹²⁶⁶.

Mas, o, assim denominado, problema do contínuo não terá uma solução simples. Se a *definição sintética* consegue preencher todas as lacunas legais do contínuo, como se tornou evidente com o acrescento, proposto por Moritz Pasch (1843-1930), de um *sexto postulado à geometria euclidiana*, assegurando a consistência do sistema, descrevendo apenas três leis restritivas simples¹²⁶⁷, a definição analítica encontrará novas e irresolúveis dificuldades.

Georg Cantor (1845-1918), contemporâneo de Dedekind, travará uma batalha épica na tentativa de compreender o infinito através da análise do aparentemente pequeno conjunto entre 0 e 1 ¹²⁶⁸. No rescaldo da sua arrebatadora luta ele compreenderá que a imensidão dentro deste pequeno conjunto é, sob o ponto de vista analítico, tão grande como o espaço todo: mesmo o espaço *infinito-*

¹²⁶⁶ Bento de Jesus Caraça (1901-1948) descreve de forma muito clara a questão do contínuo no que se refere aos infinitesimais, na relação entre o conjunto dos *números racionais*, que não é contínuo, e o conjunto mais genérico, dos *números reais* (que inclui os racionais mas também os irracionais). Um número real pode ser considerado, então, como o “elemento de separação das duas classes dum corte qualquer no conjunto dos números racionais; se existe um número racional a separar as duas classes, o número real coincidirá com esse número racional; se não existe tal número, o número real dir-se-á irracional. (...) enquanto para definir um número racional, bastam dois números naturais – o seu numerador e o seu denominador – para definir um número real são necessárias duas infinidades de números racionais, visto que os elementos constitutivos da definição são duas classes (A) e (B) do corte e estas classes têm, cada uma delas, uma infinidade de números (...). É claro que (...) os números racionais são números reais e, portanto, têm também uma definição em que figuram duas infinidades de números (por exemplo, 1 é o número real que separa a classe dos números racionais m/n em que $m < n$ da classe dos números racionais m/n em que $m > n$)” (Caraça, 1989: 62, 63). Caraça faz uma síntese conclusiva do paralelismo entre os dois formalismos da continuidade: “Temos (...) dois contínuos, equivalentes: o contínuo geométrico, conjunto (...) dos *pontos da recta*, e o contínuo aritmético, conjunto (...) dos *números reais*” (Caraça, 1989: 88).

¹²⁶⁷ Moritz Pasch, em 1882 propôs acrescentar-se aos *Elementos* um *Postulado 6*, denominado *Postulado da continuidade*: “(i) Um círculo (ou triângulo) separa os pontos do plano que não no círculo (ou triângulo) em duas regiões chamadas *interior* e *exterior*; (ii) qualquer linha desenhada de um ponto exterior para um ponto interior, intersecta o círculo (ou triângulo), e; (iii) qualquer linha recta desenhada de um ponto no círculo (triângulo) até um ponto interior, se produzido indefinidamente, irá intersectar o círculo (ou triângulo) exactamente uma vez mais (...). O Postulado 6 é chamado de axioma de ‘continuidade’ porque o seu efeito geral é o de garantir-nos que círculos e triângulos são figuras contínuas, sem falhas entre os seus pontos” (Trudeau; 1987: 47).

¹²⁶⁸ “A fonte deste super-infinito era o tipo de número que deu muitos problemas aos pitagóricos na Grécia Antiga. Os números irracionais. Esses números que só podem ser rigorosamente representados como uma cadeia infinitamente longa de razões de números inteiros, nunca estabilizando num padrão repetitivo. (...) Cantor imaginou uma sequência de todos os números (racionais e irracionais) entre 0 e 1. (...) [seguidamente] (...) imaginou tirar da sua tabela (...) o primeiro dígito do primeiro número, o segundo dígito do segundo número, o terceiro dígito do terceiro número, e assim por diante por toda a sequência. A seguir alterou todos os dígitos deste novo número – por exemplo, ele poderia acrescentar 1 a todos os dígitos (mudando 9 por 0). (...) [este número] é diferente de todos os outros previamente na tabela (...). Escolho agora o primeiro dígito do primeiro número, o segundo do segundo, e assim por diante (...). Isso dá o número 0,6381392... Acrescentamos-lhe agora o valor 1 a cada um dos dígitos para termos o número 0,7492403... Este número não pode ser o mesmo que o primeiro da nossa tabela porque tem um 7 em vez de um 6 na primeira casa depois da decimal (...). Depois de termos corrido toda a tabela existem ainda números deixados de fora. Existem mais números entre 0 e 1 do que existem números inteiros. Mais do que o infinito” (Clegg, 2003: 177, 178).

dimensional poderá ter com ele uma relação de absoluto isomorfismo¹²⁶⁹. É por isso que a objetivação analítica da questão do contínuo se descobrirá extremamente difícil.

Do cimo da sua trágica *torre de babel* Cantor descortinou genialmente dois tipos de números – ordinais e cardinais –, engendrando a seminal *teoria dos conjuntos*¹²⁷⁰, e idealizando uma cadeia infinita de cadeias infinitas, descrevendo uma nova *natureza de números* a que denominou por números *transfinitos*¹²⁷¹, ele encontrará, desencorajadoramente, nos interstícios já de si incomensuráveis e inumeráveis dos números irracionais¹²⁷², um outro tipo de números, tradicionalmente considerados como singularidades matemáticas (tais como o número π) que não se podem expressar de forma algébrica. Descobre, para além disso, que estes belos *números transcendentais* são ainda mais numerosos do que os irracionais previamente considerados, povoando um espaço intratável na

¹²⁶⁹ “ (...) Cantor mudou de uma linha unidimensional de 0 a 1, para um quadrado bidimensional (...). Tal como um dos números da sua lista (...) poderia representar um ponto específico na linha (...) dois desses números, talvez 0,3302829492... e 0,73472729019... podiam ser usados para identificar uma localização dentro do quadrado (...). Com um relâmpago de originalidade que marca os génios, Cantor inventou uma forma simples e elegante de fazer a mesma abordagem que fez utilizando uma dimensão, fazendo-a aplicar em duas dimensões. Ele transformaria um par de coordenadas numa lista de números únicos. Tudo o que tinha de fazer era alternar dígitos entre a primeira e a segunda coordenada que providenciavam a localização de um ponto no quadrado. Se os números fossem 0,3302829492... e **0,73472729019...** o seu novo número seria 0,37330427822792499021... Isto é maravilhosamente inteligente, porque este número contém toda a informação que estava nos outros dois. Então, agora tinha uma lista de números únicos, cada um entre 0 e 1, mapeando cada ponto do quadrado. E isto não era diferente da lista de números que mapeava a linha. Tinha exatamente o mesmo nível de infinidade. Tinha a mesma cardinalidade. (...) O que ele provou foi que o espaço unidimensional tinha exatamente o mesmo número de pontos que o espaço bidimensional, ou o nosso familiar espaço a três dimensões – ou, para todos os efeitos, para quantas dimensões se quiser. Pode-se executar exatamente a mesma operação para transformar as três coordenadas que descrevem um cubo – ou quantas dimensões nos apetecer – numa única dimensão de uma linha (...) Galileu tinha efetivamente provado que $\aleph_0 \times \aleph_0 = \aleph_0$. O que Cantor agora mostrou foi que $\aleph_1 \times \aleph_1 = \aleph_1$. Coloquei ‘?’ porque agora não temos a certeza qual o nível de infinidade dos números irracionais. (...) ele provou foi que o espaço unidimensional tinha exatamente o mesmo número de pontos que o espaço bidimensional, ou o nosso familiar espaço a três dimensões – ou, para todos os efeitos, para quantas dimensões se quiser. Pode-se executar exatamente a mesma operação para transformar as três coordenadas que descrevem um cubo – ou quantas dimensões nos apetecer – numa única dimensão de uma linha” (Clegg, 2003: 182, 183).

¹²⁷⁰ “A *teoria dos conjuntos* de Cantor tornou (...) precisa (...) a, até então enganadora diferença entre o conjunto dos números racionais e o conjunto dos números reais: os racionais são contáveis; os reais não. Os racionais estão fechados numa convergência; os reais não. E, ao colocar tudo isto em ordem, Cantor desenvolveu a sua bela teoria da *aritmética transfinita* e providenciou as ferramentas para se estudar a fina estrutura e ordem do *continuum*” (Posy, 2007: 321).

¹²⁷¹ (...) o infinito ordinal mais pequeno era representado por w , a letra minúscula para a letra grega ómega (...). Então, w é o limite da sequência 0, 1, 2, 3, ..., o primeiro ordinal transfinito, mas é então seguido por $w+1$, $w+2$, e assim por diante. (...) o número ordinal de um conjunto finito será o mesmo que o seu número cardinal. Mas assim que chegamos ao infinito, e para além dele (os vários sabores do infinito são denominados números *transfinitos*) (...) Agora, de acordo com as regras de como os conjuntos se combinam, adicionando $w+2$ chegamos ao conjunto $\{1, 2, 3, \dots, ?_1, ?_2\}$, onde ‘?’₁ e ‘?’₂ são os primeiros dois números ordinais depois de w , enquanto $2+w$, produz o conjunto $\{?, ?_1, ?_2, 1, 2, 3, \dots\}$. No segundo caso não conseguimos gerar uma correspondência ordenada de um para um com o segmento inicial – temos que considerar todo o conjunto – então $2+w = w$, mas no primeiro caso, existe uma correspondência com o primeiro segmento do conjunto, então o resultado é maior do que w .

Esta forma de combinar resultados produz infinitos ordinais, que sobem pela escala incremental $w+1$, $w+2$, e assim por diante, até que cheguem a $w \times 2$, que é o conjunto ordinal de $\{1, 2, 3, \dots; w, w+1, w+2, \dots\}$. Todo este processo se move de uma forma remanescente da hierarquia da narrativa de Arquimedes, o *Contador de Areia*. Depois de trabalhar pelo w^*3 , w^*4 , e assim sucessivamente, temos outra série infinita chegando a w^*w ou w^2 . Continuando desta forma chegamos a w^w , e daí a $(w^w)^w$, e assim por diante. O processo é imaginado sendo repetido consecutivamente até que a sequência de potências se prolongue como uma linha de um *papagaio de papel*, chegando à posição w dessa sequência. O novo ordinal tem como símbolo ε_0 , como um novo ponto de partida. Onde, desta forma, começamos tudo de novo com $\varepsilon_0 + 1$, $\varepsilon_0 + 2$, e assim por diante, eternamente” (Clegg, 2003: 169-71).

¹²⁷² Um *conjunto enumerável* não pode ser colocado numa relação de um-para-um com o conjunto dos números naturais.

sua substancialidade analógica e infinitamente heterogénea (Maor, 2005: 223-227)¹²⁷³.

Por fim, o matemático Paul Cohen (1934-2007), nos anos sessenta do século XX, providenciará um estranho final à travessia que Cantor tinha tentado efetuar: a relação entre o *continuum* e a teoria dos conjuntos nunca se poderá confirmar. O que quer dizer que os processos analíticos como os conhecemos não poderão afirmar plenamente a hipótese do *continuum*, estando agora provada a sua *indecidibilidade*, ou seja, estando provado que é impossível provar – e tão pouco refutar – a possibilidade analítica do contínuo¹²⁷⁴.

David Hilbert (1862-1943) não se terá desencorajado com a terrível travessia que o seu colega fez, nem que esta fluidez fundamentadora do *continuum* nunca ficasse garantida. Numa das suas muitas observações matemáticas geniais ele comparou os dois infinitos, o dos números e o das retas, dizendo:

“Assim como na geometria uma infinidade de rectas paralelas entre si servem para definir um ponto ideal, também na aritmética superior certos sistemas infinitos de números se sintetizam num *número ideal*” (Hilbert, 2003: 239).

O que Hilbert quer aqui explicar é que cada conjunto numérico é definido por cada elemento individual que o compõe. Ou seja, um elemento individual de cada conjunto é ele próprio um seu *representante ideal*, definidor suficiente da natureza da infinidade que o faz existir, cada elemento dum conjunto traz à presença o conjunto inteiro, e a sua *forma de infinidade*.¹²⁷⁵

¹²⁷³ Joseph Liouville (1809 – 1882) provou que os números não algébricos (transcendentais) existiam, e posteriormente George Cantor (1845-1918) descobriu que estes números constituíam um grupo maior do que o dos irracionais, e, consecutivamente, dos racionais, dos inteiros e dos naturais (Maor, 2005: 223-227). Ver, também, nota de rodapé no subcapítulo “Encruzilhada no fundo da matéria: ou o *tédio profundo*, ou *uma esperança cega*”.

¹²⁷⁴ “Foi outro jovem matemático, Paul Cohen, sediado em Stanford que daria o passo final na demonstração da hipótese do continuum (...) [no entanto] Cohen não provaria nem que a hipótese do continuum era verdadeira, nem que era falsa. Ao invés disso, Cohen mostrou que a hipótese do continuum é independente dos axiomas da teoria dos conjuntos. Onde Gödel mostrou que não existe nenhuma contradição entre a *hipótese do continuum* e a *teoria dos conjuntos*, Cohen conseguiu provar que a *teoria dos conjuntos* continuaria a funcionar mesmo que a *hipótese do continuum* fosse falsa. Por outras palavras, nunca será possível provar a hipótese de nenhuma das formas, pois não aparece nenhuma inconsistência na teoria dos grupos, quer a teoria do continuum seja verdadeira, quer seja falsa. É dita ser ‘indecidível’ dentro da convencional teoria dos grupos” (Clegg, 2003: 204, 205).

¹²⁷⁵ Um único *número natural* define todo o seu grupo (por exemplo o número 1 implica todos os números ímpares: $2x+1$, o número 2 todos os pares: $2x$, e a sua iteração todos os inteiros), bem como os *racionais* (por exemplo $1/2$ implica todos os números $x/2x$, $1/4$ todos os números $x/4x$, e a unidade lê-se agora: $1/1$, ou x/x), os *irracionais* (por exemplo $\sqrt{2}$, ou $\sqrt{(1/3)}$, onde $\sqrt{1}=1$), ou os *imaginários* (como por exemplo $1+\sqrt{-1}$, ou seja $1+i$, onde $1=1+0*i$).

Tal acontece também com os números *infinitesimais transcendentales*. No entanto, se nos outros grupos os diferentes elementos que lhes pertencem são facilmente produzidos e identificados através da definição das propriedades locais de um único deles, no grupo dos números transcendentais o *número zero* é o único elemento que poderá ser utilizado algebricamente¹²⁷⁶.

A constatação da existência de infinitos *números hiper-reais* faz-se considerando uma estrutura conceptual nova que lhes é específica: uma *reta hiper-real* (tal como os *números reais* se definem numa *reta real*) onde se situam todos os números que são *maiores do que zero* e, simultaneamente, menores do que qualquer *número real*, e todos os números que são *maiores do que zero* e, simultaneamente, *maiores do que qualquer número real*. A utilização discursiva do infinito reconhece, nestes *números hiper-reais*, não somente a atribuição unitária do símbolo “ ∞ ”, mas também uma determinada espécie de heterogeneidade, uma possibilidade de representação de diferentes *modos de infinito*.

Aparentemente, pelo menos, se descobre aqui uma espécie de resíduo analógico, um fundo ilimitado de alteridade. É, talvez, por constatar esta presença constante e bem vinda na aridez rarefeita da matemática, que Hilbert não desconsiderará nunca os indícios de analogia que possam ainda estar presentes nos formalismos matemáticos. Considerá-los-á essenciais ao discorrer do pensamento, aproximando-se, na sua expressiva descrição, à ideia das *pequenas percepções* que Leibniz referia ter da experiência sensível, mas desconsiderando como psicologismo a ideia de um espaço homotético (tanto ínfimo como infinito)¹²⁷⁷.

Diz-nos, então, Hilbert que:

¹²⁷⁶ “(...) os infinitesimais [ou números transcendentales] são definidos como assentando numa linha numérica (os matemáticos chamam a esta linha numérica especial que inclui os infinitesimais assim como os números reais convencionais por linha numérica *hiperreal*) e como sendo maiores do que $-a$ e menores do que a . Eles pairam entre o maior número negativo e o menor número positivo que possam existir. Isto poderá fazer parecer que o número 0 (zero) é um infinitesimal, e pelo menos por uma vez, a matemática do infinito obedece realmente ao senso comum – ele é realmente um infinitesimal. O número zero é o único infinitesimal que também é real, o único com que podemos trabalhar na matemática normal, mas sozinho ele não é de utilidade nenhuma – a *análise não-standard* [proposta por Abraham Robinson (1918-1974)] necessita que seja criada toda uma nuvem de números não reais que assentam na lacuna entre $-a$ e a ” (Clegg, 2003: 213).

¹²⁷⁷ Hilbert resolve o problema do espaço homotético atribuindo-lhe um valor ilusionista, resolvendo a questão considerando-a uma forma pragmática e provisória no domínio do pensamento: “(...) um contínuo homogéneo que admite a divisibilidade sem fim e que, portanto, realiza o infinitamente pequeno, não se encontra em parte alguma da realidade. A divisibilidade infinita de um contínuo não é mais do que uma operação que só existe no pensamento” (Hilbert, 2003: 237).

“(...) o infinito não se encontra realizado em parte alguma; não está presente nem na natureza nem é admissível como fundamento do nosso pensamento racional – uma convergência notável entre ser e pensar. Adquirimos uma convicção em sentido contrário ao dos primeiros esforços de Frege e Dedekind, a convicção de que, para o conhecimento científico ser possível, são indispensáveis certas intuições e concepções intuitivas; a lógica só por si não basta. O direito a operar com o infinito só pode ser assegurado através do infinito” (Hilbert, 2003: 254).

Eis uma conclusão absolutamente sintética: se o infinito só pode ser assegurado através do infinito, quer dizer que ele só pode ser acedido *experienciando-se*. É talvez por isso que as diferentes possibilidades de infinidade produzidas pelos *números transcendentais* não se podem desconsiderar como experiências impossíveis, não fosse a imagem que implica o número π – a circunferência – de uma pregnância que fascinou os geómetras durante milhares de anos, talvez iludindo mas fascinando de tal forma que, acreditamos, o conhecimento não se teria exponenciado sem esta *força de caráter estético* que a circunferência perfeita constituiu.

Constatamos, por fim, que o crescimento da superfície topológica ainda reitera a narrativa da *Torre de Babel*: a enorme e profunda *superfície infinito-dimensional* poderá transformar-se num único *ponto infinito-dimensional*. Este ponto é o *resto, a sobra* que permanece no final do percurso, *uma sombra sem forma*, nascida do *desejo de continuidade*, de uma *imagem platônica de suave transição*, que a natureza do pensamento matemático contém em si mesma: Grigori Perelman, provou, no ano de 2003 – com a conjectura generalizada da *Conjetura de Poincaré*, a não menos célebre entre os matemáticos *Conjetura de Geometrização*¹²⁷⁸ –, que todas as entidades em diferentes dimensões se poderão relacionar com segurança formal, equivalendo-se em certa medida a, ou seja,

¹²⁷⁸ “A *Conjetura de Geometrização* descreve uma lista de variedades tal que qualquer variedade de dimensão 3 pode ser obtida colando um número finito de elementos dessa lista. As variedades nesta lista têm, em dimensão 3, um papel semelhante a S^2 [a *superfície* da esférica] e ao toro em dimensão 2. Esta conjectura foi proposta em 1982 por William Thurston e provada em 2003 por Grigori Perelman, usando uma técnica chamada *fluxo de Ricci* com cirurgia (...). Uma consequência deste resultado é a famosa *Conjetura de Poincaré*, que diz que qualquer variedade de dimensão 3 na qual todos os nós se podem deformar (possivelmente criando ‘auto-interseções’ durante o processo) num ponto é equivalente a S^3 [a esfera como entidade *tridimensional*]. Esta hipótese foi proposta em 1904 por Henri Poincaré, e era por muitos considerada o problema mais importante por resolver em Geometria, até Perelman ter provado que a conjectura é verdadeira” (Diogo, 2012: 149).

possibilitando uma relação homeomorfa entre, o *infinito dimensional*, lugar de toda a topologia, e o *zero-dimensional que o ponto é*.

David Hilbert descobre este ponto a que nos estamos a referir, descrevendo-o como uma *idealidade*:

“O papel que fica reservado ao infinito é simplesmente o de uma ideia – se se compreende por ideia, conforme as palavras de Kant, um conceito da razão que transcende toda a experiência e por meio da qual o concreto é completado de modo a formar uma totalidade” (Hilbert, 2003: 254, 255).

Secretamente, o matemático refere o filósofo da *forma mais matemática possível*. Não é já a ideia kantiana que Hilbert propõe, é antes uma ideia de ponto operativo, *topológico*, uma ferramenta definida de forma a *completar o concreto*, uma completude provisória à espera de novos formalismos, onde o espaço e o tempo têm, ao contrário da inacessibilidade que Kant propunha, que estar acessíveis à manipulação (a *mão da mente*, que é a mesma do corpo, mas em diferido).

Assim se descortina este *pequeno nada e quase tudo*. Foi este *ponto-ideia-manipulável* que Gilles Deleuze (1925-1995) e Félix Guattari (1930-1992) reaproveitaram¹²⁷⁹ para produzir uma leitura do real que tivesse em atenção, não somente os fenómenos especulares, tácteis, rítmicos, ou sonoros, mas também os fenómenos racionais, políticos, sociais e psicológicos: *aqueles que a matemática não sabe se descobre ou se inventa*, mas que são forças profundas que atravessam a cognição, constroem idealidades, tal como constroem realidades, através da sua expressão mais *poderosa*, como leis.

Eis a superfície ou *platô* como uma entidade expandida que pode agora englobar completamente o corpo topológico e o *corpo humano feito superfície*.

¹²⁷⁹ “Os espaços de Riemann são desprovidos de qualquer tipo de homogeneidade. Cada um é caracterizado pela forma de expressão que define o quadrado da distância entre dois pontos infinitamente próximos (...). Segue-se que dois observadores vizinhos num espaço de Riemann podem localizar os pontos na sua vizinhança imediata, mas não podem localizar os espaços de relação entre si sem uma nova convenção. Cada vizinhança é como um retalho de espaço euclidiano, a ligação entre uma vizinhança e a seguinte não é definida e pode ser afectada num número infinito de maneiras. O espaço de Riemann no seu sentido mais geral apresenta-se, desta forma, como um conjunto amorfo de peças que estão justapostas mas não ligadas entre si.’ É possível definir esta multiplicidade sem nenhuma referência a um sistema métrico, em termos de condições de frequência, ou antes, de acumulação, de um conjunto de vizinhanças: estas condições são inteiramente diferentes daquelas que determinam os espaços métricos e as suas quebras (embora a relação entre os dois tipos de espaços resulte). (...) Têm conexões, ou relações tácteis. Têm valores rítmicos que não se encontram em mais lado nenhum, embora possam ser transmitidos num espaço métrico. Heterogéneo numa variação contínua, é um espaço suave, desde que o espaço suave seja amorfo e não homogéneo” (Deleuze & Guattari *cit. em* Plotnitsky, 2003: 102, 103).

5.6. O corpo superfície das Ciências Humanas

“Perfeitamente simétrico é o funcionamento da máquina dos antigos. Se, na máquina dos modernos, o fora é produzido através da exclusão de um dentro e o inumano animalizando o humano, aqui, o dentro, é obtido através da inclusão de um fora, o não-homem através da humanização de um animal: o macaco-homem, o *enfant sauvage* ou *Homo ferus*, mas também, e sobretudo, o escravo, o bárbaro, o estrangeiro como figuras de um animal em forma humana” (Agamben, 2013: 57).

“Distance is distance from self” (Yi-Fu Tuan, 1977: 47).

Já observamos, no subcapítulo “A hermenêutica do fazer geométrico”, que Pierre Bourdieu (1930-2002) se referia – inspirado em Leibniz – a um determinado *ponto onde coincidem todas as perspectivas* (Bourdieu, 2008: 158). No entanto, o lugar, ou *campo de neutralidade* onde os diferentes pontos de vista antagônicos *coexistem*¹²⁸⁰ é, em si mesmo, um outro ponto de vista situado no *espaço social*, uma nova perspectiva, uma outra posição, que somente é objetiva *porque* ela mesma *está objetivada* (Bourdieu, 1997: 13).

Em certa medida, esta objetivação do sujeito como *um ponto* da sua própria representação, tem o mesmo *resultado plástico dos quadros dentro de quadros* das pinturas barrocas dos *1700s*, fenómeno o qual identificámos como uma das fases cruciais na trajetória da expansão do conceito de superfície.

O indício maior da presença do *corpo topológico feito superfície*, em Bourdieu, identifica-se precisamente na sua *vontade em se querer fazer representar a si mesmo no quadro* que constrói e reconstrói consecutivamente¹²⁸¹. *Tateando*

¹²⁸⁰ “Não podemos deixar de pensar numa metáfora (...) retirada de Leibniz, [que] consiste em considerar Deus como ‘o ponto em que coincidem todas as perspectivas’, o lugar em que se integram e se reconciliam todos os pontos de vista parciais, o ponto de vista absoluto a partir do qual o mundo se oferece como espetáculo, um espetáculo unificado e unitário, a vista sem ponto de vista (...) de um Deus sem lugar, que está, simultaneamente, em toda a parte e em parte nenhuma. Mas este ‘ponto em que coincidem todas as perspectivas’ mais não é do que o campo onde (...) os pontos de vista antagónicos se enfrentam segundo procedimentos regulados e se integram progressivamente, graças ao confronto racional” (Bourdieu, 1997: 157, 158).

¹²⁸¹ “Um trabalho de objetivação só é cientificamente controlado em proporção da objetivação que se fez previamente sobre o sujeito da objetivação. Por exemplo, quando pretendo objetivar um objeto como a universidade francesa na qual me incluo, tenho como objetivo, e devo sabê-lo, objetivar toda uma faceta do meu inconsciente específico que pode ser um obstáculo ao conhecimento do objeto, sendo todo o progresso no conhecimento do objeto inseparavelmente um

propostas de totalidade, a sua metodologia é comparável à *forma oficial* com que o matemático Leonhard Euler, como vimos anteriormente, descortinava localmente as propriedades das hipóteses que, de alguma forma, lhe eram propostas. A diferença estará, e isto não é de somenos importância para Bourdieu, na *profissão*: o sociólogo sabe – terá que saber – que as representações que analisa e produz serão sempre contingentes e implicadas nas profundezas do seu próprio *habitus*¹²⁸² (*Ibidem*: 26). A matéria *luminosa e idealizada* da matemática não é a *sua* matéria, o *cientista das ciências humanas* não pode separar a sua existência da existência do seu objeto, ambos pertencem a uma entidade *outra*.

Que corpos são estes que Bourdieu identifica, ao tomar como *objetos de observação* as relações, as estruturas, e as disposições *dos agentes sociais*?¹²⁸³

Que corpo é este senão o *corpo superfície* que a topologia determina, agora com uma semântica específica, apontando para questões *somáticas*, onde a *escala* deixa de ser *referência* para se tornar uma questão de *ponto de vista*¹²⁸⁴, onde as forças não são *somente* limites conceptuais, nem limites físicos, mas determinações psíquicas, míticas, éticas, políticas, emocionais... enfim, sociais?

Como qualquer ponto de vista topológico, a realidade para Bourdieu não é *racional* mas sim *relacional*. É o *lugar* onde se realiza uma “relação de homologia” (*Ibidem*: 6), num determinado *campo social*, entre *posições e atividades*, ou entre *posições e bens*, “entre sistema e sistema” (*Ibidem*), tentando, nesta *posição fronteira*, não fazer identificações indevidas, estando atento às tentativas de generalização da sua própria cognição, e, simultaneamente operando com as ferramentas conceptuais de que dispõe,

progresso no conhecimento da relação com o objeto (...) tenho tantas mais hipóteses de ser objetivo quanto mais tiver completamente objetivado a minha própria posição” (Bourdieu, 1997: 128).

¹²⁸² “O *habitus* é esse princípio gerador e unificador que retraduz as características intrínsecas e relacionais de uma posição num estilo de vida unitário, quer dizer, um conjunto unitário de escolhas de pessoas, de bens, de práticas” (Bourdieu, 1997: 10).

¹²⁸³ “(...) uma filosofia da ação (...) *disposicional* e que dá conta das potencialidades inscritas no corpo dos agentes e na estrutura das situações em que eles agem ou, mais exatamente, na relação entre um e outro termo (...) [recusa-se] a reduzir os agentes que considera eminentemente ativos e atuantes (sem por isso deles fazer sujeitos) a simples epifenômenos da estrutura (...)” (Bourdieu, 1997: IX, X).

¹²⁸⁴ “Apesar do referencial ser idêntico a escolha da escala corresponde a um ponto de vista que altera a natureza da própria escala. O pescador com linha e anzol, o funcionário da alfândega e o oficial da marinha, não vão lidar com a costa da Bretanha na mesma escala, e os seus diferentes pontos de vista produzirão mapas em diferentes escalas, pois a pertinência de sua medição ideal não corresponde necessariamente à dos outros. Sempre que um ponto de vista participa na constituição de um objeto conhecido, o objeto resultante não será o mesmo” (Boudon, 1999: 12).

considerando-as sempre provisórias, e estando preparado a reconsiderar estas mesmas ferramentas por outras, refazendo constantemente as representações do todo que tenta descrever.

Esta fronteira, este *lugar alfandegário*, não é *infra-fino*¹²⁸⁵, como o seria uma ação em ato, secreta ou imediata, que apenas deixaria os seus indícios residuais. Bourdieu, porque o *elemento de maior força semântica* no seu sistema é o *poder*, ocupa conscientemente, por si mesmo, e por *defeito de profissão*, um lugar próprio, *interior* ao objeto que observa, e, por isso, tem que se sujeitar ao jogo e às regras, aos termos e às condições de existência que tem ao seu dispor¹²⁸⁶. Enfim, tem de operar de acordo com o *capital económico e cultural* que ele mesmo representa ou possui¹²⁸⁷. É por isso que para ele:

“A própria ciência social é, desde a origem, parte integrante deste esforço de construção da representação do Estado que faz parte da própria realidade do Estado” (Bourdieu, 1997: 72).

Tal como David Hilbert – como constatámos – só poderia manipular o infinito se o transformasse numa idealidade provisória, adestrando-se na utilização do *vazio como plenitude provisória*, também o sociólogo só poderá descrever a sociedade *agindo* como uma *entidade ativa no campo-objeto* que observa, fundamentando-se numa *totalidade provisória*, vazia até dela se obter um resultado, ou seja, até que a sua ação exerça o seu efeito – pretendido ou não – no seu objeto:

“(…) é necessário associar uma visão construtivista da ciência a uma visão construtivista do objeto científico: os factos sociais são socialmente construídos e qualquer agente social, como o cientista, constrói tão bem como mal e pretende impor, com maior ou menor força, a sua visão singular da realidade, o seu ‘ponto de vista’. É isto que faz com que a sociologia,

¹²⁸⁵ Ver subcapítulo “A *infra-linha* do *Ser*”.

¹²⁸⁶ “(…) cada autor, na medida em que ocupa uma posição num espaço, quer dizer, num campo de forças, só existe e subsiste sob as imposições estruturadas do campo (...) Situado, não pode se situar, não se distinguir, e isso, independentemente de qualquer busca de distinção: ao entrar no jogo, aceita tacitamente as imposições e as possibilidades inerentes ao jogo, como outras tantas ‘coisas a ser feitas’, formas a criar, maneiras a inventar, em suma, como possíveis dotados de uma maior ou menor ‘pretensão a existir’” (Bourdieu, 1997: 45).

¹²⁸⁷ Ou seja, a seguinte afirmação poderá ser *reflexivamente apropriada* – nos dois sentidos: de tomar posse e de pertinência – para descrever o próprio Pierre Bourdieu: “O espaço social está construído de tal maneira que os agentes ou os grupos se distribuem nele em função da sua posição nas distribuições estatísticas segundo os dois princípios de diferenciação que, nas sociedades mais avançadas, como os Estados Unidos, o Japão ou a França, são, sem qualquer dúvida, os mais eficientes, o capital económico e o capital cultural” (Bourdieu, 1997: 7).

quer queira quer não (e, na maioria das vezes, quer), seja parte interessada nas lutas que descreve.

A ciência social é, portanto, uma construção social de uma construção social. Existe no próprio objeto (...)” (Bourdieu, 1997: 122).

Curiosamente, a definição de *ciência social* que Bourdieu apresenta reconfigura o paradoxo que Bertrand Russell (1872-1970) terá encontrado e apresentado no início do século XX à comunidade matemática internacional, destronando a maior síntese de toda a matemática jamais feita, apresentada pouco tempo antes por Gottlob Frege (1848-1925), e em continuação do trabalho de G. Cantor, da *teoria dos conjuntos*¹²⁸⁸. Desta forma Russell iniciou, sem o querer realmente, o fim do programa do *logicismo matemático* (que culminará com o teorema de Kurt Gödel, ao qual já nos referimos várias vezes, provando a incompletude de todos os sistemas lógicos consistentes).

Bourdieu não terá deixado esta questão aflorar sem dela ter plena consciência. É que este paradoxo reconfigura a problemática da ciência como universalidade. A consideração radical do teorema de Gödel faz reconsiderar o conhecimento na sua legitimidade universal para se identificar como uma luta de interesses locais (*topos*) pelo *poder simbólico*: o que o *teorema de Gödel* trouxe de realmente radical à *cena acadêmica* é que, nem sequer a matemática, nos seus fundamentos, se poderá considerar com tal universalidade e consensualidade que se possa legitimar como o poder reitor absoluto sobre o conhecimento¹²⁸⁹.

Bertrand Russell tinha plena consciência do problema da objetivação lógica da relação sujeito-objeto como sendo a questão problemática que surge quando o *objeto também é sujeito*, ou seja, da autorreferência ou *reflexividade*. Através da sua *experimentação lógica*, ou *empirismo lógico*, tê-la-á formalizado como sendo

¹²⁸⁸ “A inconsistência da teoria de Frege das extensões, como mostrada pelo paradoxo de Russell, marca um trágico final ao programa logicista de Frege” (Shapiro, 2007: 12).

¹²⁸⁹ “O teorema da incompletude (ou do não completamento) e os teoremas sobre a impossibilidade em certas circunstâncias, de encontrar dentro de um dado sistema formal a prova da sua consistência vieram mostrar que, mesmo seguindo à risca as regras da lógica matemática, é possível formular proposições indecidíveis, proposições que se não podem demonstrar nem refutar, sendo que uma dessas proposições é precisamente a que postula o carácter não-contraditório do sistema. (...) as investigações de Gödel vêm demonstrar que o rigor da matemática carece ele próprio de fundamento. A partir daqui é possível não só questionar o rigor da matemática como também redefini-lo enquanto forma de rigor que se opõe a outras formas de rigor alternativo, uma forma de rigor cujas condições de êxito na ciência moderna não podem continuar a ser concebidos como naturais e óbvias” (Pereira, 1998: 18).

o problema do paradoxo de uma classe que se contém a si mesma¹²⁹⁰. Desta forma Russell identificou o significado profundo, e a necessidade imperiosa da existência de uma determinada singularidade necessária à possibilidade do raciocínio lógico-matemático, de uma determinada *abertura*, que será posteriormente formalizada definitivamente e de forma genial por Gödel, no seu famoso teorema.

É de particular pertinência referir aqui que, se Charles Sanders Peirce (1839-1914) já tinha parcialmente determinado esta *abertura* observando os signos através da sua *semiótica*, reconhecendo uma primeira e misteriosa experiência sígnica de *primeidade*, dum signo que “é tal como é por si mesmo e em si mesmo” (Deleuze, 2004: 138), a divisão de Russell dos conceitos em inúmeras e iteráveis espécies (conceitos individuais, propriedades, propriedades de propriedades, propriedades de propriedades de propriedades, etc...) produz uma generalização ainda maior porque descreve formalmente esta abertura, expressando a sua característica potencialmente ilimitada¹²⁹¹. Mais tarde Alfred Tarski (1901-1983) redefinirá estas *espécies* identificando-as em diferentes *níveis de linguagem*: de acordo com o *nível* ou *patamar* em que se encontre uma determinada *estrutura sintática*, também a *semântica* se alterará¹²⁹². Por fim, Gilles Deleuze fará abstração da hierarquia em *três momentos* dos signos de

¹²⁹⁰ “(...) a classe de todas as classes que não se contém a si próprias como elemento (chamemos-lhe K) contém-se ou não se contém como elemento? Se K se contém a si mesmo, conterá uma classe que se contém a si própria como elemento e, portanto, não será ‘a classe das classes que não se contém a si mesma como elemento’. Se K não se contém a si mesmo, entra assim precisamente no âmbito das classes que não se contém a si próprias como elementos e deverá, portanto, conter-se a si mesmo. Em qualquer dos casos obtém-se uma contradição” (Abbagnano, 1979: 130, vol. 11).

¹²⁹¹ “(...) todas estas antinomias (...) têm em comum a *auto-referência* ou *reflexividade*, isto é, todas elas partem do seguinte princípio: se considerarmos uma totalidade, por exemplo, a totalidade dos *x*, essa totalidade está incluída entre os *x* e é, ela própria, um *x*. Logo, poderemos evitar as antinomias assumindo como regra que nenhuma totalidade possa ser considerada como elemento dessa mesma totalidade; mas este princípio é puramente negativo e não nos fornece nenhuma indicação sobre a forma como a antinomia pode ser retificada. Para responder a este problema Russell elaborou a chamada *teoria dos tipos*, exposta no apêndice aos *Princípios da Matemática*. Segundo esta teoria, devemos considerar vários tipos de conceitos: os de tipo *zero*, isto é, os conceitos individuais tais como os nomes próprios; os de tipo *um*, que são propriedades dos indivíduos (por ex., branco, vermelho, grande, etc.); os de tipo *dois*, que são as propriedades das propriedades, e assim por diante. Então a regra para evitar a antinomia será a seguinte: um conceito não pode nunca servir de predicado numa proposição cujo sujeito seja do tipo igual ou maior que o conceito dado” (Abbagnano, 1979: 130, vol. 11).

¹²⁹² “Por proposta de Ramsey (Foundations of Mathematics, 1931), distinguem-se hoje as antinomias lógicas (num sentido restrito), exemplificadas pela antinomia de Russell e que não se referem à verdade ou falsidade das expressões, e as antinomias sintéticas exemplificadas pela antinomia do mentiroso e que nascem da referência semântica, sendo por isso chamadas semânticas ou epistemológicas. Para as antinomias lógicas, Ramsey notou que bastava considerar a teoria simples dos tipos, cuja regra foi formulada por Carnap do seguinte modo: ‘Um predicado pertence sempre a um tipo diferente do dos seus argumentos (isto é, pertence a um nível mais elevado)’ (The Logical Syntax of Language, § 60 a). Esta regra basta para evitar que uma classe (que é também um predicado) possa ser predicado de si mesma, e evita assim a antinomia das classes e da própria ordem. Por outro lado, no caso das antinomias sintáticas, a distinção dos níveis da linguagem, estabelecida por Tarski (§20), permite-nos considerar que a mesma proposição possa ser verdadeira a um dado nível e falsa a outro. Assim, a frase ‘eu minto’ pode ser verdadeira ao nível daquilo que Tarski chamava a linguagem objeto, e falsa se for auto-reflexiva, isto é, se for compreendida como incluindo-se a si própria. Esta solução, que faz uso do teorema de Gödel (§794), é defendida por Carnap (Logical Syntax of Language, §60) e por Quine (Mathematical Logic, 1940, Cap. VII; From a Logical Point of View, VII, 3)” (Abbagnano, 1979: 131, vol. 11).

Peirce, no sentido de libertar o conceito de *ideia* de qualquer tipo de particularização, e considerará, como já o analisámos¹²⁹³, três *dimensões*, níveis, ou *ordens dialéticas* diferentes de *variação entre as ideias*: ordem, diferença e axiomatização (Deleuze, 2000: 310, 311).

Onde Peirce *reconheceu* uma *abertura* no seu *sistema hierárquico* dos signos, Russell *engendrou* um *mecanismo* de iteração, Tarski *descobriu* a sua *variação semântica*, e Deleuze *hierarquizou* esta mesma *variação fechando um novo ciclo* agora destituído da necessidade de um vínculo inicial porque funcionando *localmente* (não fosse Deleuze *um mestre da infra-linha*)¹²⁹⁴.

Bourdieu define, através deste paradoxo, a sua própria disciplina, querendo expressar, para além duma metodologia, uma característica específica e problemática da sua própria profissão: o facto de que, ao *descrever* um determinado campo, o sociólogo o está, também, a *alterar*. Mas este é um problema que a ciência – *mais pura* – da física, também sofre, e ao qual já se resignou criando os seus mecanismos próprios de legitimação¹²⁹⁵, atribuindo a esta limitação um nome, o conhecido *princípio de Heisenberg*¹²⁹⁶.

Bourdieu está perfeitamente esclarecido acerca desta problemática, e é por isso que problematiza a sua própria disciplina através de um exercício de *reflexividade*, exercício nunca definitivo mas *metonímico* no sentido que a

¹²⁹³ Ver no subcapítulo “Simetria, superfície e profundidade do *corpo expandido*” a relação que fazemos entre a nossa proposta e a de Deleuze.

¹²⁹⁴ O que queremos dizer com esta síntese de consequências, que não são, de forma alguma, historicamente encadeadas, mas apenas conceptualmente sequenciadas, é que, se Peirce identificou a natureza inicial da significação, Russell identificou o paradoxo da significação se aplicar ao próprio atribuidor da significação, formalizando a necessidade de uma nova terminologia lógica. Tarski (já com os desenvolvimentos posteriores da lógica formal, principalmente do *segundo Wittgenstein*) afirmou a importância do contexto como determinante para a produção dos paradoxos, e Deleuze, com a generalização que faz de uma realidade onde todas as ideias são coexistências, desconsidera a atribuição semântica de Peirce de uma primeira experiência original, para recriar um ciclo de iterações que seja eficiente independentemente da semântica, ou seja, do contexto.

¹²⁹⁵ “À escala atômica, com efeito, demonstrou-se que a observação de um fenómeno modifica o próprio fenómeno de forma imprevisível. A energia utilizada na observação (por exemplo, a luz) não pode ser inferior a uma certa quantidade mínima (o quantum de energia ou constante h , descoberta por Max Planck em 1900); e esta energia é já suficiente para modificar o fenómeno observado. Daqui resulta que toda a observação que tenha por fim determinar a posição de um partícula atômica modifica a velocidade dessa partícula, dado que não é possível determinar simultaneamente a posição e a velocidade de uma partícula qualquer. Se se determinar a velocidade a posição fica indeterminada, isto é, não é possível prevê-la de modo rigoroso” (Abbagnano, 1979: 103, vol. 11).

¹²⁹⁶ “A ideia de que não conhecemos do real senão o que nele introduzimos, ou seja, que não conhecemos do real senão a nossa intervenção nele, está bem expressa no princípio da incerteza de Heisenberg: não se podem reduzir simultaneamente os erros da medição da velocidade e da posição das partículas; o que foi feito para reduzir o erro de uma das medições aumenta o erro da outra. (...) a demonstração da interferência estrutural do sujeito no objeto observado” (Pereira, 1998: 17).

psicologia e a psicanálise lhe dão: refere-se a um *objeto outro*, não se resolvendo nunca de forma definitiva, estando em permanente *crise epistémica*¹²⁹⁷.

Estamos agora em condições de poder dizer que o corpo constituído pela *ciência social* de Bourdieu se situa num *espaço topológico*, ou seja num *campo*, que nasceu alicerçado nos fundamentos da *superfície expandida* que descrevemos anteriormente. Este lugar da *ciência social bourdieusiana* é, então, um:

“(...) espaço conjunto de posições distintas e coexistentes, exteriores umas às outras, definidas umas por referência às outras, pela sua exterioridade mútua e por relações de proximidade, de vizinhança ou de afastamento e também por relações de ordem, como acima, abaixo e entre” (Bourdieu, 1997: 7).

Desta forma o *corpo bourdieusiano* é descrito como sendo possuidor de um *motor* dicotómico, variando entre *conservar* e *transformar* o existente, dentro da *estrutura do campo social* onde é (ou *está*)¹²⁹⁸. O *corpo-individual* manifesta-se através da construção de um projeto ou trajetória, ou seja, pelos *indícios externos* que apresenta do seu sentido interno próprio. O *sujeito-ponto* a observar deve ser identificado pelos indícios de manifestação da sua própria cognição: pelas possibilidades que o envolvem, pelas contingências notórias, pelos *desejos* demonstrados. Mas, todos estes indícios têm de ser colocados num mesmo patamar ou campo – conceito herdado da *Teoria da Relatividade* de Einstein¹²⁹⁹ –, e transformados em meras densidades quantitativas: onde a *força do dinheiro* poderá ser relacionada com a *força do amor*, onde a *pulsão*¹³⁰⁰ poderá ser mais

¹²⁹⁷ “A reflexividade (...) é um meio particularmente eficaz de reforçar as hipóteses de se aceder à verdade ao reforçar as censuras mútuas e ao fornecer os princípios de uma crítica técnica, que permite controlar de forma mais atenta os factores susceptíveis de alterar o sentido da investigação” (Bourdieu, 1997: 123).

¹²⁹⁸ “(...) O motor da transformação das obras culturais. língua, arte, literatura, ciência, etc., reside nas lutas cujo lugar são os campos correspondentes: essas lutas que visam conservar ou transformar a estrutura do campo das formas que são instrumentos e alvos em causa das mesmas lutas” (Bourdieu, 1997: 44).

¹²⁹⁹ “(...) na *teoria da relatividade* a noção de espaço deixou de ter qualquer relação com o espaço da percepção, sendo posta em relevo a noção de campo, que não corresponde a uma realidade física mas é uma construção conceptual que torna possíveis certas operações de medida e de observação” (Abbagnano, 1979: 105, vol. 11). (...) o conceito de campo, que fora elaborado a propósito dos estudos da eletricidade e que Einstein aplica à interpretação de toda a realidade física (...), implica o desaparecimento da diferença entre matéria e energia, na qual se baseava a física clássica. A interpretação relativista tende a considerar os próprios corpos como ‘densidades de campo’ especiais e, portanto, e eliminar a diferença qualitativa entre matéria e campo e substituí-la por uma diferença meramente quantitativa” (*Ibidem*: 102).

¹³⁰⁰ “(...) a pulsão (...) é a energia que se apodera de bocados no mundo originário. (...) As pulsões não carecem, certamente, de inteligência: elas têm uma inteligência diabólica que faz com que cada uma escolha a sua parte, espera o seu momento, suspende o seu gesto, e serve-se dos esboços de formas sob os quais poderá melhor desempenhar o seu ato. E o seu mundo originário também não carece de uma lei que lhe dê consistência. (...) é (...) o conjunto que reúne tudo, não numa organização, mas faz convergir todas as partes num imenso campo de lixo ou num pântano, e todas as pulsões numa grande pulsão de morte” (Deleuze, 2004: 171).

forte que a *razão*, onde a *ilusão* poderá ser mais *real* do que o real, ou do que o “real”: ou seja, *onde a ilusão se torna real* (*real* no sentido de se poder *quantificar* dentro do seu *campo*).

De facto, este sujeito é, em primeiro lugar, o próprio Bourdieu, que *possui o seu próprio projeto*, que sabe qual é a sua função no jogo onde as circunstâncias o colocaram¹³⁰¹. Enfim, Bourdieu é um *percolador* – tal como nós definimos este termo na nossa metodologia –, pois assume que não tem em seu poder a noção do todo que o engloba, não tem em seu poder o controlo das forças inconscientes, das pulsões, dos desejos mais profundos (mesmo que os reprima e controle em certa medida), mas, ainda assim, produz *desígnios* dos quais não sabe a origem nem o destino em absoluto, mas sabe *o efeito* até um determinado *grau de erro*.

Neste sentido ele não difere muito de Euler quando este resolveu, em meados do século dezoito, o problema de circulação entre as pontes da cidade de Königsberg. Já não é a visão de cima do mundo que de tudo se afasta – que o rei grego da *Antiguidade*, Anaximandro, descrevia –, mas não deixa de ser uma visão do mundo que se afasta de tudo colocando-se num determinado *tipo de infinito*, ou de representação da totalidade, e especulando as consequências mais radicais da iteração deste *sentido único*, tentando prever as suas consequências através da iteração das suas propriedades. Seguindo este pressuposto, se o *elemento de maior força semântica* em Bourdieu é o poder, o afastamento só poderá ter o sentido do *poder de previsão*, e este de *poder de controlo*.

Bourdieu sabe que é o corpo do *desejo de poder* que funciona na *maquinação* da representação. A representação não deve ser ilusionista para quem a controla, ou seja, não deve ser *autotélica*. Mas, simultaneamente, a representação que Bourdieu propõe quer-se esclarecedora, e, portanto, deve assumir ao que vem,

¹³⁰¹ “(...) cada produtor, escritor, artista, cientista constrói o seu próprio projeto criador em função da percepção das possibilidades disponíveis que lhe garantem as categorias de percepção e de apreciação no seu *habitus* por uma trajetória (...) cada autor, na medida em que ocupa uma posição num espaço, quer dizer, num campo de forças, só existe e subsiste sob as imposições estruturadas do campo (...) Situado, não pode se situar, não se distinguir, e isso, independentemente de qualquer busca de distinção: ao entrar no jogo, aceita tacitamente as imposições e as possibilidades inerentes ao jogo, como outras tantas ‘coisas a ser feitas’, formas a criar, maneiras a inventar, em suma, como possíveis dotados de uma maior ou menor ‘pretensão a existir’ (Bourdieu, 1997: 45).

deve ser clara na representação da sua autoria. Mas esta *representação do autor* – também ela, como é evidente – pode ser ilusionista. Em que ficamos?¹³⁰²

É talvez porque este impasse aflora sempre numa *dialética da verdade* que Bourdieu coloca no topo das revoluções simbólicas, as revoluções cognitivas:

“(...) as verdadeiras revoluções simbólicas são sem dúvida as que, mais que o conformismo moral, ofendem o conformismo lógico, desencadeando a repressão implacável suscitada por semelhante atentado contra a integridade mental” (Bourdieu, 1997: 70, 71).

As ideias formalizadas, realizadas *na*, e *por a*, comunidade, são de diferentes ordens, mas a *ordem lógico-racional*, porque se constitui numa constante nivelção e regulação do discurso, afeta diretamente o juízo e cognição individuais. É na *formalização da cognição* que está o coração da relação entre o processo de individuação e a narrativa coletiva, entre a ilusão e a compreensão dos mecanismos de controlo dessa mesma ilusão, entre o fenómeno e a aprendizagem.

A ideia de uma *ilusão pregnante*, herdada dos pintores ilusionistas do *Renascimento*, mas de que não se sabe a origem *imemorial*, ainda hoje se traduz numa aparente impossibilidade de resolução. Esta resiliente ilusão destitui qualquer sentido incontestável, qualquer *esperança* de um consenso ou constância universal, e está presente como elemento semântico fundamental em alguns dos principais discursos descritores da realidade social.

Por exemplo, o *simulacro* especificado por Jean Baudrillard (1929-2007), do qual já nos referimos antes, tem na ideia da *morte da realidade* (Baudrillard, 1996: 48) o efeito profundo deste distanciamento. Na mesma medida em que providencia uma imagem de *ilusão totalizante*, ou seja, um *plano de unicidade*

¹³⁰² Michel Foucault tinha uma resposta – quase cínica – a este problema bourdieusiano, e que Bourdieu conhecia plenamente. Diz-nos Foucault, em relação à *transparência do sujeito confessional*: “A tomada de poder sobre o ordinário da vida, tinha-a o cristianismo organizado, em grande parte, à volta da confissão: obrigação de fazer passar pelo fio da linguagem o minúsculo mundo de todos os dias, os pecadilhos, as faltas, mesmo que impercetíveis, até aos turvos jogos do pensamento, das intenções e dos desejos; ritual de confiança no qual aquele que fala é ao mesmo tempo aquele de quem se fala (...)” (Foucault, 1992: 110). É num determinado tipo de textos jurídicos, produzidos especificamente em França, entre os séculos XVII e XVIII, denominados por *lettres de cachet*, que Foucault refere uma espécie de recitação do quotidiano, que é tanto da verdade quanto da difamação, tanto da mentira verosímil como da verdade conveniente, objetos jurídicos aos quais personalidades tão célebres como o Marquês de Sade (1740-1814) ou Voltaire (1694-1778) foram sujeitados, mas também o terão sido os inúmeros anónimos aos quais Foucault foi dedicando original atenção em várias das suas obras.

(des)integrador, destituindo o plano envolvente de valores diferenciadores de realidade, o plano descritor de Baudrillard constitui-se, também, como uma *força de atração* e de provocação, promovendo novas interpretações do real e de abertura a novas possibilidades de realidade, identificando-se como uma *força de (des)equilíbrio e de resistência* a qualquer tipo de leitura unificadora e totalizante do mundo.

Outro exemplo é dado por Derrick de Kerchove. De acordo com a tradição da análise sócio-cognitivo-tecnológica de Marshall McLuhan, também ele faz uso de uma *metáfora topológica ilusionista* para descrever a realidade. Em *A Pele da Cultura*¹³⁰³ a realidade é a superfície duma pele tecnológica, extensiva ao corpo humano, onde o dinheiro e a linguagem são mecanismos paralelos, nascidos “em contexto comum (Kerckhove, 1997: 58) e cumprindo funções semelhantes¹³⁰⁴. Desta forma, terá sido a *cultura alfabética* a criar uma determinada “configuração da mente” (*Ibidem*: 60) que proporcionou ao *ser humano ocidental* produzir a representação em perspectiva e o espaço a três dimensões¹³⁰⁵, onde o “desenhador (...) [coloca] o tempo no espaço” (*Ibidem*: 65), e faz acontecer o pensamento racional através da análise das proporções dos objetos configurados numa “mesma ordem” (*Ibidem*: 68). Nesta contínua expansão o mundo tornar-se-á numa:

“(...) extensão da consciência, tal como costumava acontecer com as culturas ‘primitivas’” (*Ibidem*: 85, 86).

Kerckhove suporta o seu discurso numa espécie de substância reconfigurada como linguagem¹³⁰⁶, onde a tecnologia é representada como uma *superfície absoluta* que tudo reconfigura num mesmo substrato, unificando os valores

¹³⁰³ Kerckhove, D. (1997) *A Pele da Cultura, Uma Investigação Sobre a Nova Realidade Electrónica*. Lisboa: Relógio D'Água.

¹³⁰⁴ Quando o dinheiro atinge a velocidade da luz é pura energia. Pode nem sequer necessitar de voltar a passar por um estádio simbólico. (...) A função do dinheiro estará precisamente confinada a dar conta e designar a miríade de operações digitais do computador global. (...) A corrente e a moeda corrente serão ambas a mesma entidade (Kerckhove, 1997: 101).

¹³⁰⁵ “O efeito mais visível e, na minha opinião, mais importante da revolução alfabética foi a invenção da perspectiva. A perspectiva, ou a arte de representação proporcional do espaço a três dimensões, é uma projeção direta da consciência letrada. Ou seja, é a imagem invertida da organização da consciência letrada. Ao contrário da opinião comum, não há nada de natural na perspectiva. É até uma forma altamente inventiva de representar o espaço. Se olharmos à volta, embora possamos impor um modelo perspectivista ao que nos rodeia, nada nos obriga a fazê-lo. Nada do que vemos nos aparece naturalmente como um ponto de fuga” (Kerckhove, 1997: 64).

¹³⁰⁶ “O código genético, o código da vida, é uma forma primitiva de estrutura alfabética de quatro aminoácidos combinados de várias maneiras por forma a completar séries. A engenharia genética faz-se a partir daquilo a que se chama a recombinação do ADN, uma espécie de reescrita da estrutura genética original” (Kerckhove, 1997: 69).

humanos¹³⁰⁷, a inteligência¹³⁰⁸, e o corpo, e onde o *lugar do indivíduo* se define através da relação que produz com o *cenário-superfície* que o exterior lhe apresenta: ou é o sujeito que se move ou é o cenário que se move¹³⁰⁹. A superfície tecnológica de Kerckhove requer uma ideia de humano específica, um humano especular e tecnológico que tem a auto-expansão como sentido único, e a tecnologia como projeção onírica.

Outros autores ainda, utilizam mecanismos que se revestem de propriedades atribuídas à própria inconstância de certos *estados físicos da matéria*. Como é o caso de Zygmunt Bauman, na sua *Modernidade Líquida*¹³¹⁰. Bauman utiliza o comportamento físico dos fluídos como metáfora da representação de uma realidade em constante mutação, em eterna metamorfose. O que ele descreve são relações humanas como “configurações, constelações, padrões” (Bauman

¹³⁰⁷ “O sistema de valores está a mudar de um critério de excelência, hierárquico, competitivo, baseado na agressividade em relação ao outro, para um critério onde se dá valor à interatividade e à colaboração e apoio. (...) Julgar é como a intuição, em parte sentimento, em parte ideia: ambos provêm da colaboração sinérgica entre o corpo e a mente” (Kerckhove, 1997: 100).

¹³⁰⁸ “Não há muito tempo o mundo era estúpido e nós éramos inteligentes. Mas o mundo assistido por computador está a tornar-se mais rápido e mais esperto que nós” (Kerckhove, 1997: 101).

¹³⁰⁹ “Uma história que costuma contar Michael Smart, um topógrafo que trabalhava para o Governo Canadiano, serve para ilustrar como foi fulcral para a nossa percepção da realidade esta forma excepcional de manusear o tempo e o espaço. Michael estava a trabalhar na floresta a norte do estado de Ontário com um guia Algonquin, a definir as características do terreno e a recuperar os nomes originais dos rios, colinas, vales e outras referências topográficas. A dado momento, Michael disse ao guia: ‘Eh, estamos perdidos!’ O guia respondeu-lhe com um ar de estranheza: ‘Não estamos perdidos, o terreno é que está perdido.’ Naquele momento Michael percebeu que havia um aspecto muito importante a separar a sua visão do mundo da do seu guia: para Michael o espaço estava fixo e ele era um agente livre para mover-se através dele, como um ator num palco, uma vasta área onde as pessoas podiam perder-se. O guia via o espaço como algo dentro do corpo, e não fora, um meio fluído e sempre a mudar no qual ninguém podia perder-se, onde o único ponto fixo do universo era ele próprio, e onde ele, embora pusesse um pé à frente do outro, nunca se movia realmente. Há culturas onde o ato de andar não é visto como atravessar o espaço mas como empurrar o espaço debaixo dos pés.

Para nós ocidentais, o alfabeto, ao acentuar as propriedades temporais do cérebro, regulou a colaboração entre os dois hemisférios cerebrais estabilizando e focalizando a relação em com a natureza. Começámos a ocupar e a manipular o espaço em vez de sermos manipulados e ocupados por ele. Assim não admira que a rápida progressão da literacia no Renascimento tenha sido acompanhada de um igualmente rápido progresso da exploração do mundo, da geografia e da astronomia” (Kerckhove, 1997: 68).

¹³¹⁰ Zygmunt Bauman propõe uma imagem de sociedade em fluxo constante, ou seja, uma sociedade sem *solidez*: “O que todas estas características dos fluídos consideram, em linguagem prosaica, é que os líquidos, ao contrário dos sólidos, não podem facilmente manter a sua forma. Os fluídos, por assim dizer, nem corrigem o espaço, nem ligam o tempo. Enquanto os sólidos têm dimensões espaciais claras, mas neutralizam o impacto, e assim degradam o significado do tempo (resistir eficazmente ao seu fluxo ou torná-lo irrelevante), os fluídos não se mantêm em nenhuma forma por muito tempo, e estão constantemente prontos (e propensos) a alterá-la; e assim, para eles, é o fluxo do tempo que conta, mais do que o espaço que aconteceu ocuparem: afinal de contas, eles preenchem esse espaço, mas ‘por um momento’. Num certo sentido, os sólidos cancelam o tempo; mas para os líquidos, pelo contrário, é, principalmente o tempo que interessa. Ao descrever os sólidos podemos ignorar o tempo completamente; deixar de fora o tempo ao descrever os fluídos seria um erro grave. As descrições dos fluídos são todas elas instantâneas, e precisam de uma data na parte inferior da imagem” (Bauman, 2000: 2). A visão de Bauman é topológica no sentido em que é suportada no ponto de vista possível e localizado do indivíduo dentro de uma realidade saturada de padrões, elementos sem a *força semântica* necessária a uma representação estável de sociedade: “Esses padrões diários e configurações já não são ‘dados’, muito menos ‘auto-evidentes’; há por e simplesmente demasiados desses padrões, chocando-se uns com os outros e contradizendo as diretrizes uns dos outros de tal modo que cada um deles foi despojado de uma boa dose dos seus convincentes, coercivos e constrangedores poderes. Eles mudaram a sua natureza, e foram, de acordo com essa mudança, reclassificados: como itens no inventário das tarefas individuais. Ao invés de precederem a vida política, e elaborarem a sua evolução futura, eles devem segui-la (siga a partir dela), a ser moldados e remodelados de acordo com as suas voltas e mais voltas. Os poderes liquidificados deslocaram-se do ‘sistema’ para a ‘sociedade’, da política para as ‘políticas da vida’ - ou desceram do ‘macro’ para o nível ‘micro’ de convivência social” (Bauman, 2000: 7).

2000: 6), redes desintegradas, dismantelamentos “no estágio leve e fluido, bem como no estágio sólido e pesado da modernidade” (*Ibidem*: 34), o “tecer as redes de afetos” (*Ibidem*: 49) “numa sociedade de infinitas e indefinidas possibilidades” (*Ibidem*: 79).

Qualquer um destes mecanismos produz um plano discursivo homogeneizado por uma ideia topológica e uma ideia de *ilusão prenante*. Bauman descreve uma realidade num mundo em *eterno fuir*, como o deslizar de um rio heraclitiano, Kerckhove descreve um mundo feito de *superfícies de diferentes dimensões de realidade* que se entrelaçam sem rigidez, e Baudrillard descreve um *plano de unicidade* sem que nenhum elemento tenha *força semântica* suficiente para se considerar como real.

Voltando a Pierre Bourdieu e recuperando Gilles Deleuze, poderíamos dizer que, tal como Hegel disse de Espinosa: “Ou o espinosismo ou nenhuma filosofia” (Friedrich Hegel *cit. em* Moreau, 2004: 120), também Bourdieu poderia ter dito de Deleuze: “ou a topologia de *Diferença e Repetição* ou nenhuma sociologia”. A realidade problematizou-se de tal forma com a exponencial *pregnância da ilusão*, que somente uma disciplina que estude os mecanismos de ilusão, e a sua realidade intrínseca, poderá dela retirar dividendos efetivos para uma previsão, integração e ação concertadas sobre a sociedade mediada tecnologicamente.

No centro das ciências sociais estará sempre o indivíduo e o processo de individuação na sua relação com a comunidade, é por isso que as mais importantes revoluções são cognitivas.

A pele que Kerckhove descreve, o tecido que Michel Serres atribui à ciência, a fluidez que Bauman encontra nas relações sociais, o nivelamento semântico da realidade em Baudrillard, são como a *pele da serpente* em Fernando Pessoa: “as formas que assume não são mais que peles que larga” (Fernando Pessoa *cit. em* Patrício, 2013: 135)¹³¹¹. Todas estas abordagens têm em comum a presença da superfície provisória e especulativa que quer transcender o especular, o visível. Esta superfície é a *metáfora do encontro* entre dimensões aparentemente inconciliáveis, que apontam sempre para este indivíduo enigmático que Paul

¹³¹¹ Como nós já o referimos descrevendo o *centro descentrado do sujeito da modernidade*. Ver o subcapítulo da metodologia intitulado: “O eixo por onde tudo gira, gira à volta de tudo”.

Valéry, com a sua *topologia poética* conseguia, talvez com maior sucesso do que os sociólogos, identificar numa única frase:

“(...) não há nomes para as coisas entre as quais nos encontramos muito sós” (Valéry, 2005: 84).

É por isso que podemos concluir que, o *corpo superfície-topológica* é o *corpo sem órgãos* de Deleuze e Guattari¹³¹², mas é também o *falo histórico*, que Jacques Lacan (1901-1981) viu na *descrição em crescendo*, qual *torre de babel*, da percepção do cosmos da modernidade feita por Alexandre Koyré (1892-1964)¹³¹³, é o *corpo cilíndrico* de Georges Bataille (1897-1962), na sua simplificação grotesca¹³¹⁴, é o *corpo telegrafável* de Norbert Wiener (1894-1964), na sua esperança estranhamente idealizada¹³¹⁵, é o corpo comercializado pelo capitalismo, na visão dos neo-marxistas¹³¹⁶, e é o corpo na resposta que Wiener deu a este comércio, com o seu *corpo máquina do desejo pago*:

“(...) o problema de se a máquina é ou não viva constitui, para nossos propósitos, um problema semântico, e temos a liberdade de resolvê-lo da maneira que melhor atender às nossas conveniências. Como diz Humpty Dumpty (...): ‘Pago-lhes (...) e as faço fazer o que desejo’” (Wiener, 1984: 32).

O corpo superfície é o corpo destituído de ética, limpo de qualquer projeção humana diligente ou emocional, no pressuposto de melhor ser compreendido (ou

¹³¹² “O Corpo sem órgãos e o Plano são a mesma coisa? De qualquer maneira, o que compõe e o composto têm a mesma potência: a linha não tem dimensão superior ao ponto, a superfície não tem dimensão superior à linha, nem o volume dimensão superior à superfície, Mas há sempre um número de dimensões fracionária, anexado, ou que não pára de crescer ou de decrescer com as partes. O plano opera a secção em multiplicidades de dimensões variáveis. A questão, portanto, é o modo de conexão entre as diversas partes do plano: em que medida os corpos sem órgãos se compõem juntos?” (Deleuze & Guattari, 1997: 223).

¹³¹³ “Koyré descreveu o movimento que foi produzido em termos de três mudanças, e a organização de suas palestras [que Lacan assistiu] seguiu o tema desses três momentos - um mundo tornado ‘incerto’; o ‘desaparecimento’ de um cosmos; e o ‘ressurgimento’ consolador de um universo. Esta formulação dá à sucessão destes programas de ciência uma estrutura ‘fálica’, de perda e de renovação da posse. Freud já anteriormente havia determinado uma tal estrutura – ele a denominou, na altura, por *princípio Fort-Da* - que estaria em jogo como tal no mundo de relações que o seu neto tentou construir com os outros. O paralelismo entre os dois – do ponto de vista de Lacan – é de se esperar” (Burgoyne, 2003: 79).

¹³¹⁴ “A partir do verme, é fácil ver-se ironicamente um animal – peixe, macaco, homem – como um tubo de dois orifícios, o ânus e a boca. As narinas, os olhos, as orelhas, o cérebro, representam a complicação do orifício bucal; o pênis, os testículos ou os órgãos femininos que lhes correspondem, a do orifício anal. Nestas condições, os impulsos violentos com origem no interior dos corpos podem ser lançados indiferentemente numa ou noutra extremidade e descarregar-se de facto, onde encontram os obstáculos mais débeis” (Bataille, 2007: 78, 79).

¹³¹⁵ “(...) a individualidade do organismo é antes a de uma chama que a de uma pedra, de uma forma mais que de um bocado de substância. Essa forma pode ser transmitida ou modificada e duplicada (...), o facto de não podermos telegrafar, de um lugar para outro, o padrão de um homem, parece dever-se a dificuldades técnicas e, em especial, à dificuldade de manter um organismo em existência durante tal radical reconstrução” (Wiener, 1984: 101, 102).

¹³¹⁶ No capitalismo “(...) qualquer produção concreta é reduzida ao seu valor de troca num regime de equivalência generalizada (...) o trabalho vivo do homem é avaliado como ‘força de trabalho’” (Toscano; 2008: 72).

controlado, ou possuído). É o corpo humano em fase de *descodificação total* desde o dealbar da modernidade. A sua leitura é acompanhada pelas abstrações do pensamento científico, quer tecnicamente, quer conceptualmente, mas também pela estética e pela ética, que participaram ativamente na sua definição intrínseca.

Talvez por isso se dê finalmente espaço a uma forma de pensar que esteve sempre presente, mas silenciosamente, a fazer o equilíbrio no crescimento desta voraz forma de conhecimento alimentada pelo *desejo de poder*. Lynn Margulis (1938-2011) poderá ser o exemplo paradigmático desta força diferente, *feminina* na atribuição do género, mas essencialmente diferente porque os mecanismos de pensamento que a fazem funcionar são, de alguma forma preciosamente misteriosa, completamente diferentes da força que promoveu o fascínio da cibernética de Wiener. Margulis revolucionou a *genética* propondo uma ideia nunca antes pensada pela ciência: a de que, na natureza, para além da *competição* existe *colaboração*, de que a competição entre organismos, *motor causalista* da evolução proposta por Darwin, não é a *única* forma da vida funcionar. M. Wertheim (2004) reconhece este *poder* do ponto de vista da análise no feminino, que tinha sido esquecido pelo *poder masculino da ciência*, encontrando em Margulis o seu exemplo paradigmático¹³¹⁷.

Eis que a análise semântica faz ressaltar aqui que a descoberta do feminino na ciência não é somente um *aclarar da situação*, o *poder* e o *desejo* estão ainda lá como pano de fundo: *o feminino veio à ribalta porque, afinal, e paradoxalmente, também tem poder...* Talvez por isso, Wertheim, lado a lado com Lynn Margulis, como exemplo desta *potência feminina*, também coloque Dian Fossey, que foi pioneira na *observação sociológica dos animais*. Não é somente o género que

¹³¹⁷ “Uma das mudanças mais importantes provocadas pelas mulheres nas ciências biológicas foi, através de todo o espectro, do nível das células ao nível da biosfera no seu conjunto, as mulheres cientistas terem-se concentrado na cooperação ao invés da competição entre organismos. Desde *A Origem das Espécies* de Darwin, os biólogos sublinharam a competição como o mecanismo impulsionador tanto da evolução como do comportamento individual. Mas as mulheres começaram a mostrar que muitas vezes a cooperação é igualmente importante. A bióloga mundialmente renomada Lynn Margulis acredita que a cooperação tem sido o principal factor da evolução. Margulis assinala, por exemplo, que as próprias células de que são compostos os corpos animais são uma adaptação evolucionária de diversos tipos primitivos de células trabalhando simbioticamente em conjunto.

As mulheres também revolucionaram a nossa compreensão dos símios superiores. Dian Fossey e outras mostraram que os nossos primos evolucionários são muito mais cooperativos e sociais do que tinham sido creditados pelos primatólogos masculinos. (...) Até recentemente, os teóricos evolucionistas tendiam a considerar as mulheres como espectadores passivos num processo dirigido pelas façanhas do ‘Homem Caçador’. Mas agora antropólogos como Adrienne Zihlman estão a mostrar que esta perspectiva androcêntrica é injustificada. Há mesmo quem veja o inverso, uma cadeia evolucionária impulsionada pelas façanhas das fêmeas” (Wertheim, 2004: 206).

aqui está em causa, é a problemática *definição do humano*, e da sua relação com a semântica da natureza e com o poder simbólico do artificial.

É possível que, tal como McLuhan e Kerckhove propõem, o *corpo linguagem* tenha produzido o *corpo superfície da modernidade*: o *corpo linguagem* poderá ter construído, paradoxalmente, o lugar onde possibilitou a sua própria existência (*gerado e não criado*). No entanto, a linguagem agora pertence a esta superfície, *vive* na superfície pluridimensional que aparentemente criou.

Este *corpo linguagem* pertence a um *universo feito livro* que a modernidade nascente imaginou ser o *livro da natureza escrito em caracteres matemáticos*. Um livro de tal modo eloquente que, segundo Alexandre Koyré, Galileu dele fez a fronteira unificadora dos inconciliáveis cosmos, platónico e aristotélico, desconsiderando o infinito como um problema impeditivo de considerar a totalidade como sendo geométrica, *aqui e agora*¹³¹⁸.

Em verdade este *livro* estava a ser escrito por homens – como Galileu, Kepler, Descartes, Desargues, ou Euler – dentro da civilização, e transmitido através das *folhas suaves* do papel impresso por Johannes Gutenberg (1398-1468) e pelas suas réplicas que se espalharam por toda a Europa. Michel Serres refere este *corpo linguagem* como sendo uma *inteligência artificial* construída por aquele que *ela* possibilita: o criador é agora *guiado* pela sua própria criação¹³¹⁹, a representação fecha-se em forma de *laço de Möbius*.

É este *corpo linguagem*, expandido por todo o espaço, que se consegue identificar pelo seu nome próprio, pelo seu número de cartão de identidade,

¹³¹⁸ “A questão não é científica. Não se duvida da certeza das demonstrações geométricas; trata-se de saber o que deve ser o mundo real para que a ciência desse mundo possa ser matemática. Do ponto de vista aristotélico, a constituição de uma física é impossível, porque a realidade física opõe-se às matemáticas, na medida em que é imprecisa e qualitativa. O platonismo antigo também não podia dar conta desse problema, na medida em que a realidade é uma cópia das figuras geométricas – cópia imperfeita. A solução de Galileu é negar a distância ontológica entre as figuras da geometria e os objetos do mundo real; donde sua tese, entendida como metáfora, mas que vai além disso, de um mundo criado por Deus em linguagem matemática: a natureza está escrita em linguagem geométrica, capaz de múltiplas combinações. (...) No debate sobre a infinitude do mundo, Galileu, segundo Koyré, não teria tomado partido. Para ele, o problema seria insolúvel, por não admitir a limitação do mundo (...) Galileu sustenta a impossibilidade de decidir entre finitude e infinitude” (Barros da Motta, 2006: XI, XII).

¹³¹⁹ “As filosofias atualmente ensinadas nas aulas donde desapareceram as lições das coisas, colocam o sujeito na linguagem, para que apenas aqueles que peroram adquiram um estatuto nobre e fiquem, tímidos, a meio caminho desse regresso aos objetos do mundo, visto que a linguagem habita em nós, boca, garganta e gestos corporais, e fora de nós, nas bibliotecas e nos semáforos, bandas sonoras e aparelhos de rádio: interna – externa, artificial e natural, social e singular, natural e cultural, sem que consigamos tomar uma decisão. Aí o sujeito hesita entre um quase-sujeito, da cultura colectiva ao inconsciente pessoal, e um quase objeto, dos livros aos códigos (...) a linguagem, exercida na utilização quotidiana ou na experiência rara e estilizada, ensina-nos imediatamente que se comporta como um artefacto que pensa. O seu artífice dá muitas vezes por si a ser conduzido por ela. Por outras palavras, faz parte da inteligência artificial, tal como a moeda” (Serres, 1997b: 230).

enfim, pela ficha de referência na listagem dos mortos, que se configura como a *ponta do iceberg* implícito, *da simplicidade do nome à complexidade do ser individual*.

Tal é reconhecível no peso simbólico que a ordem dos nomes teve na construção do *Monumento aos Mortos do Vietname*, nos E.U.A. Projetado pela artista Maya Ying Lin, este monumento tem como elemento principal uma parede revestida com os cerca de 58 mil nomes dos soldados que morreram no conflito. Segundo a imagem que Maya Ying Lin propõe, a parede não se impõe à paisagem, pelo contrário, o corredor que acompanha esta parede desce terra adentro rasgando-a como uma ferida. De uma organização alfabética optou-se pela organização cronológica, de uma organização hierárquica pelas patentes, optou-se pelas afinidades e pelotões (Tufte, 1999: 43). Mais do que um texto soletrado letra a letra, mais do que um documento, é o *local do outro*, representado numa espécie de individualidade que só dá espaço ao nome.

No entanto, não foi somente numa leitura espacial que a superfície se expandiu. A principal propriedade que possibilitou à superfície se tornar o signo descritor da realidade moderna foi a sua *plasticidade semântica*. A superfície é o signo que representa todo o espaço, mas também significa todas as entidades *desafiadas* pela atividade científica, todas as forças sociais contingentes, todas as possibilidades cognoscíveis localmente. A superfície nasce da proposta de *individuação racionalizada, no aqui e agora*. Todo o texto que se propõe trabalhar a partir do lugar do sujeito torna-se topológico porque esta racionalização do processo de individuação propõe ao *outro* identificar-se *aqui*. E toda a topologia trabalha com *superfícies* que define a partir das propriedades de um determinado lugar.

Temos, por isso, que atribuir crédito à capacidade premonitória de Georges Bataille. Mais do que à sua estética surreal e ácida, são as aparentemente rudes e arcaicas especulações simplificadoras que fez – descrevendo o corpo humano como “um tubo de dois orifícios” (Bataille, 2007: 78) –, que se descobrem agora como certas na apreciação simbólica do corpo humano como uma representação simplificada para a ciência atual. Tem-se constatado, nas pesquisas mais recentes da fisiologia humana, que a *superfície enrugada* do cérebro, e a

superfície enrugada dos intestinos, comungam de uma mesma natureza: ambas possuem uma determinada *atividade mental*.

No popular livro “A vida secreta dos intestinos”, Giulia Enders descreve a atividade complexa dos intestinos, equivalendo-a à do cérebro¹³²⁰. Mais ainda, Enders reconhece a forte possibilidade – não certificada completamente pela ciência, mas onde as evidências científicas são quase inequívocas –, dos intestinos influenciarem consideravelmente o processamento das emoções, dos sentimentos, do sentido de individualidade, do sentido moral, do medo, da motivação, etc.¹³²¹.

Da mesma forma que o cérebro, os intestinos podem então ser considerados como uma rede nervosa de equivalente influência, destituindo a imagem ascética de perfeição e elevação, que o significado do que seria o *pensamento* tinha alcançado para alguns pensadores nos estádios iniciais da modernidade (a denominada *modernidade clássica*), e que sustentava os discursos de uma *dignidade humana* artificializada (Agamben, 2013: 48), cega ao fundamento biológico do pensamento, agora descoberto nas *superfícies mais sinuosamente encarquilhadas* do corpo humano.

De contentor de *ideias arrumadas*, à laia do conceito de *limpeza* da antropóloga Mary Douglas (1921-2007) ao qual já nos referimos, oriundo de uma *pureza mental* tão eficaz quanto eticamente influente¹³²², o cérebro deixa de ser, sequer, uma estrutura fixa, para se reconfigurar agora como um aglomerado de *matéria plástica* que se transforma de acordo com as contingências do seu meio

¹³²⁰ “(...) com prudência, começa-se a questionar a posição absolutamente dominante do cérebro. Não só os nervos do intestino existem em quantidade inimaginável, como também são incrivelmente diferentes, por comparação com o resto do corpo. O intestino possui todo um arsenal de substâncias sinalizadoras, matérias de isolamento de células nervosas e formas de conexão. Apenas o cérebro possui igualmente tamanha variedade. A rede nervosa do intestino é, por conseguinte, também conhecida por cérebro intestinal, precisamente por ser tão grande e de semelhante complexidade química” (Enders, 2015: 124).

¹³²¹ “Os sinais provenientes do intestino podem chegar a diversas regiões do cérebro, mas não a todas. A título de exemplo, nunca chegaram [em observações científicas de laboratório] ao córtex visual, na parte inferior da cabeça. Se assim fosse, veríamos imagens ou efeitos daquilo que tem lugar no intestino. Onde esses sinais chegam é à ínsua, ao sistema límbico, ao córtex pré-frontal, à amígdala, ao hipocampo e também ao córtex anterior cingulado. (...) as competências dessas regiões cerebrais [de forma simplista e resumida são]: sentimento de individualidade, processamento de emoções, moral, sensação de medo, memória e motivação. Isto não quer dizer que o nosso intestino guie os nossos pensamentos morais, embora haja a possibilidade de os influenciar” (Enders, 2015: 125-127).

¹³²² Michel Foucault, num seu famoso texto, aparecido nos *Les Cahiers du Chemin*, nº 29, de 15 de Janeiro de 1977, intitulado “A vida dos homens infames”, descreve esta limpeza mental através do ato católico de tudo limpar fazendo tudo passar pelo “fio da linguagem” (Foucault, 1992: 110) através da confissão: “O Ocidente cristão inventou essa espantosa coação, que impôs a toda a gente, de tudo dizer para tudo apagar, de formular até as mais ínfimas faltas num murmúrio ininterrupto, encarniçado, exaustivo, ao qual nada deveria escapar, mas que nem por um só instante deveria sobreviver a si próprio” (*Ibidem*: 111).

ambiente. A *neuroplasticidade*¹³²³ veio demonstrar que o cérebro se comporta como uma massa relativamente isotrópica e oportunista, onde a *massa cinzenta* é comparável aos cidadãos de uma cidadela sitiada, repercutindo em ponto pequeno o funcionamento civilizacional de uma *polis* muralhada e em guerra:

(...) tal como o comandante de uma cidade sob cerco que procura manter a integridade das suas defesas, o cérebro assegura a sua integridade agindo como um todo coerente e em funcionamento que responde à perda cirurgicamente induzida do hemisfério esquerdo ou à falta de desenvolvimento dos lóbulos frontais mudando essas propriedades da mente para os circuitos neuronais que permanecem intactos” (Le Fanu, 2009: 231, 232).

Do sujeito humano feito ponto nas representações sociais de Bourdieu, ao sujeito tornado num aglomerado de pontos (neurónios e sinapses) da medicina atual, ainda é a metáfora homotética da *mónada leibniziana* que aqui se recupera para uma explicação simplificada. Estas complexas *superfícies encarquilhadas* ainda se leem como *superfícies orgânicas*, mas esta leitura é somente considerada porque, como já o referimos, o mistério da vida ainda se configura como a fronteira impenetrável da *sopa pré-biótica* que ainda constitui um frustrante impasse à expansão do *desejo-de-poder* de uma cultura científica que, muitas das vezes, não se define pelas *leis da ética*, mas pelas leis da *mais-valia*.

Estas superfícies enrugadas e sinuosas, orgânicas na sua semântica, só são menos geométricas do que as esferas e os toros da topologia teórica porque *razão ainda não as esticou o suficiente*. Tal como Alfred North Whitehead diria:

“A tarefa da razão consiste em compreender e purificar os símbolos de que a humanidade depende” (Whitehead, 1987: 17).

Somente depois de *suficientemente esticadas pela razão* é que estas entidades poderão ser manipuladas pela ação do *médico-cientista-matemático*, ou seja, somente depois deste mergulho analítico experimental e dissecador é que estas

¹³²³ “(...) o psiquiatra e professor universitário Jeffrey Schwartz, da Escola de Medicina das UCLA, explica, que o cérebro será capaz da ‘organização total do terreno neural, onde as partes que servem para um determinado propósito, são desenvolvidas para outro’.

Numa forma mais atenuada, essa neuroplasticidade persiste até à idade adulta, quando o cérebro responde a uma catástrofe, tal como a perda da visão, ‘afinando’ a sensibilidade dos seus outros modos de perceção” (Le Fanu, 2009: 231, 232).

superfícies, ainda orgânicas porque misteriosas e *sujas*, poderão ser feitas equivaler ao *ponto infinito-dimensional*, homeomorfo de todas as variedades topológicas, um determinado ponto para o qual Bourdieu fez confluir todas as opiniões, tal como Espinosa o faria apontando para a *substância infinita de Deus*, e Perelman, ligando de forma contínua toda a topologia, uniu o *ponto inicial ao ponto final*¹³²⁴. Eis o ponto onde também Heidegger chegou quando disse: *tudo funciona* (Borges-Duarte, 2014: 16, 17).

Recupera-se a imagem de perfeição numa total anulação dos vincos e das rugas identitários da superfície orgânica no seu estado original: a pele enrugada da velhice, a casca da árvore, a pedra antes de ser cinzelada, o cérebro, os intestinos e todas as vísceras, têm em comum o seu enrugamento, a sua imperfeição.

O corpo superfície das ciências – humanas, desumanas e não só – é um corpo perfeito, mas *a sua perfeição é o seu maior defeito*. A maior cegueira daquele que almeja a perfeição provisória do corpo superfície, produz uma projeção à laia de Kant, uma transcendência.

Este mecanismo é, no entanto, inevitável: a projeção faz parte da natureza do homem discursivo, o ser humano da linguagem existe projetando na sua envolvência, aqui e agora, tanto a sua *esperança* – ou o seu *tédio profundo* –, como a sua própria imagem.

Se esta projeção é meramente *convencional* – como o *cosmos convencionalista* de Henri Poincaré (1854-1912)¹³²⁵, ou a *legalidade neopositivista* de Hans Kelsen (1881-1973)¹³²⁶ –, ou se é revestida da dignidade sacralizada do

¹³²⁴ Ver a referência na parte final do subcapítulo “Breve história da expansão do conceito de superfície”

¹³²⁵ “A geometria de Euclides é verdadeira? Esta pergunta não tem qualquer significado. Podíamos da mesma maneira perguntar se o sistema métrico é verdadeiro, e se os antigos pesos e medidas são falsos; se as coordenadas cartesianas são verdadeiras e se as coordenadas polares são falsas. Uma geometria não pode ser mais verdadeira do que outra; só pode ser mais conveniente. Ora a geometria euclidiana é, e continuará a ser, a mais conveniente.” (Henri Poincaré *cit. em Galison*, 2005: 83). “Na insistência de Poincaré no convencionalismo do tempo, detectamos ideias que podemos agora reconhecer terem ecoado pelos salões e ao longo dos condutores do Departamento das Longitudes e da *École Polytechnique*, um universo técnico no qual diplomatas, cientistas e engenheiros, utilizavam convenções internacionais para manobrar as redes imperiais de espaço, tempo, telégrafos e mapas em colisão” (Galison, 2005: 193).

¹³²⁶ “O pressuposto fundamental de Kelsen é o comum a todos os neopositivistas, isto é, o do caráter descritivo da ciência e do caráter prático ou irracional dos juízos de valor. ‘A ciência’, afirma Kelsen, ‘não tem capacidade para pronunciar juízos de valor, logo isso não lhe é autorizado. Isto aplica-se igualmente à ciência do direito, mesmo sendo ela considerada como uma ciência dos valores. Assim como todas as outras ciências dos valores ela consiste no conhecimento de tais valores mas não os pode produzir: pode compreender as normas mas não as pode criar. (...) o conceito fundamental da teoria do direito é o de norma. Uma norma é válida se tiver força vinculativa para aqueles a quem disciplina o comportamento: é por isso que a sua validade não depende da vontade dos indivíduos nem da vontade

humanismo, é um mistério que, muito provavelmente, está no cerne da *crise do humano* que provocou a necessidade, quase totalmente consensual, do ponto de vista topológico como única estratégia-tática possível: *a mestria na previsão das consequências radicais de uma determinada projeção partindo de uma determinada posição contingente*.

Talvez uma das mais expressivas imagens *proto-topológicas* se deva ao facto, mais próximo da medicina que da matemática, de o grande embriologista William Harvey (1578-1657) ter utilizado o próprio corpo para observar e comprovar as hipóteses que intuía acerca da *circulação sanguínea*, que pela primeira vez foi por ele descortinada no seu ciclo completo das artérias para as veias¹³²⁷.

Como poderá alguém trabalhar com algo mais próximo do que o próprio corpo, e observar, a partir dessa quase imediaticidade, a circulação dessa magnífica construção? Mesmo tendo antes submetido outros animais a um suplício bem maior do que o seu (Westfall, 2001: 87, 88), não deixa de ser impressionante que Harvey se tenha visto, ele mesmo, como superfície a observar, como se olhasse para as canalizações de um edifício complexo, com as suas circulações bem organizadas, e as máquinas de bombear as fontes, tão em voga nos jardins da época, em bom funcionamento. Eis aqui uma possível origem do corpo superfície das ciências humanas, relacionando, a partir do seu lugar, e com as ferramentas disponíveis, *o aqui e agora com o além do seu semelhante*, colocando a imagem de homem e a imagem de máquina no mesmo patamar semântico, de forma a entender – e *controlar* – o funcionamento de ambos.

De forma inversa, mas nivelando de igual modo máquina e homem no mesmo plano de significação, Jon Agar (2001) reconhece que é a partir de uma

do legislador. Não é o facto de ser ou não desejada que constitui a validade ou não validade da norma, mas simplesmente a sua capacidade de vincular pela força o comportamento do indivíduo. O direito é, assim, uma técnica social, precisamente aquela que consiste na organização do força” (Abbagnano, 1979: 183, 184, vol. 11).

¹³²⁷ “(...) através de uma engenhosa experiência realizada em si mesmo, Harvey [William Harvey (1578-1657)] conseguiu mostrar que o sangue passa das artérias para as veias.

Aplicando ao seu braço aquilo a que se chamava ligadura perfeita, cortou tanto as veias como as artérias. O braço arrefeceu gradualmente mas não mudou de cor, acima da ligadura a artéria enchia-se e pulsava. Aliviando a ligadura o suficiente para libertar a artéria mas manter as veias bloqueadas, sentiu uma onda de calor à medida que sangue fresco corria no seu braço. O braço tornou-se imediatamente púrpura e as veias incharam visivelmente abaixo da ligadura. Não tinham sido enchidas pelo sistema venoso que permanecia bloqueado: o sangue tinha lá chegado através das artérias.

A essência da demonstração de Harvey da circulação do sangue reside na sua atenção às necessidades mecânicas do sistema vascular. Neste aspecto, o modo de pensamento mecanicista, tão espontâneo para a mente do século XVII, podia ajudar a ciência biológica. O coração funciona como uma bomba fazendo mover um fluido através de um circuito fechado de condutas, o sistema remanescente dos trabalhos de canalização que constituíam as complexas fontes admiradas pelos monarcas do século XVII.” (Westfall, 2001: 88, 89).

sociedade constituída como *estrutura de corpo único*, por onde circulam *sujeitos-órgãos* com funções especificadas à nascença, que a *máquina universal* se produzirá como o duplo miniaturizado da *máquina industrial*. A sua narrativa descreve acidentes de comboio, máquinas de cálculo, os primeiros censos americanos¹³²⁸, e uma sociedade estruturada para a eficiência, ou mesmo, aproximando-nos ainda mais à sua ideia, uma sociedade que funcionava como uma máquina: o Império Britânico¹³²⁹: da *Máquina Analítica* de Henry Babbage (Agar, 2001: 14-20) à *Máquina Universal* de Alan Turing (*Ibidem*: 85-100), para Jon Agar, não é o mundo que se transforma à imagem do computador, é o computador que representa a materialização da burocracia e do governo capitalista, de tal modo que o computador – a *máquina universal* – foi “feito como o mundo” (*Ibidem*: 148).

A *presença* do corpo humano feito superfície, ou antes, a ideia de corpo humano feita equivaler à ideia de superfície homogeneizada, é o lugar onde a canalização de um edifício pode ser tão bem formalizada quanto a circulação do sangue no corpo humano, onde a circulação das pessoas numa sociedade maquinal pode ser reconfigurada dentro de um único *objeto-ferramenta-universal* – o computador como *órgão de acesso* à realidade reticulada da internet.

Parece que o corpo de William Harvey, lido por si mesmo como uma máquina de fluidos, iniciou um processo que une, agora, a fisiologia com a tipografia, *a pele com as folhas de papel* das oficinas de Gutenberg. Numa quase caricatura da ficção científica, a tecnologia atual propõe a impressão de órgãos como antes se imprimiam palavras¹³³⁰. As determinações teóricas parecem saltar das folhas dos

¹³²⁸ Um dos factores de grande impulso do aparecimento do computador foram os censos nos EUA, que a partir de 1880 conheceram uma nova técnica, que, no entanto, era já utilizada na indústria têxtil: o cartão perfurado. Foi Herman Hollerith (1860-1929) quem teve esta ideia, preconizando, assim, o início da era da *utilização de processos de controlo industrial em processos de controlo social* (Agar, 2001).

¹³²⁹ “Seguindo uma reforma iniciada em 1854, o serviço público britânico foi dividido em dois: os ‘intelectuais’ generalistas e os seguidores de regras, os ‘mecânicos’ (com o *todo* conjugando-se como uma máquina)” (Agar, 2001: 143).

¹³³⁰ Num artigo do jornal Público, de Fevereiro de 2016, com o título de capa: “Medicina regenerativa, Uma impressora que faz orelhas, pedaços de osso e músculos” é referido que a “equipa de Anthony Atala, do Instituto Wake Forest para a Medicina Regenerativa, na Carolina do Norte, nos Estados Unidos” criou “uma impressora que imprime orelhas, pedaços de osso e músculos construídos com células numa solução à base de gelatina e com um polímero que dá a forma desejada ao órgão. Biotecnologia inédita poderá um dia vir a ser utilizada na medicina regenerativa”. A descrição da máquina é idêntica à de uma impressora caseira atual: “A impressora tem vários cartuchos: um continha o gel com as células, outro o polímero, e um terceiro o material que é a base de sustentação onde a orelha é impressa. No fim do processo a orelha é lavada e o material degrada-se”.

livros tal como no Renascimento, só que, agora, ao invés da sua cenografia se aplicar aos edifícios, é o corpo humano que é feito cenário.

Da organização macroeconómica do *Império* para a organização microeletrónica do *computador*, aconteceu uma evolução tecnológica de origem política. Da impressão da palavra mão para a impressão da própria mão, aconteceu o retalhar do corpo no rescaldo do poder discretizador da linguagem. Da complexidade do cérebro para a complexidade dos intestinos foi o despotismo simbólico da mente sobre o corpo que mudou. Da ordem alfabética dos mortos para a ordem cronológica dos heróis foram as políticas que mudaram através de uma estética de sensibilidade ética. Da origem das espécies no *salve-se quem puder* darwiniano, para a cooperação e colaboração entre as comunidades de organismos de Lynn Margulis, aconteceu uma revolução cognitiva através de um movimento político (feminismo). O que une todas estas mudanças, todos estes factos, todas estas ficções?

Do sujeito universal para a universalidade do sujeito individual, do solipsismo cartesiano para a multidão de mónadas solipsistas leibnizianas, o enigma será sempre o mesmo: tanto o aqui e agora do presente, quanto o além transcendentalizado, repercutem o mistério e a polémica do horizonte comum – o *horizonte-nós* que Husserl tanto almejava – do sujeito individual com o seu semelhante. Eis o fundamental do corpo superfície das ciências humanas.

6. Conclusões: *da mão como ideia à ideia do corpo, uma proposta de investigação pedagógica*

Chegando ao termo desta travessia, parece que agora se reabre um novo horizonte com uma ampla planície de perguntas.

A geometria que nos moveu e move – que acreditamos ter o potencial de produzir fascinação e estímulo – é, essencialmente, um motor de novas poéticas. *Ela* não promove a contemplação pura e simples, mas sim a *ação contemplativa*, a ação do *pensar* – e do *ver*¹³³¹ – como um *fazer*. Tal como o psicólogo Lev Vygotsky (1896-1934) o defendia, já nas primeiras décadas do século XX, a ferramenta é tanto da mão quanto é mental, é tanto do domínio do sujeito quanto da sociedade onde nasceu¹³³², e os conceitos geométricos nasceram como ferramentas, e contêm, por isso, esta natureza da *ferramenta mental* proposta pelo pedagogo soviético.

A ação de planejar uma outra ação, a experimentação mental desse mesmo planejar, e a mudança de opinião, mesmo se somente nesse diálogo entre elementos da mente racional, traduz a vívida experiência da geometria. Mas somente a representa em parte, porque o corpo já lá estava presente, durante todas as trocas e movimentos desse pensar. A *manipulação* dos conceitos não é somente comum à *manipulação* das ferramentas no seu sentido etimológico, é que *o pensar exige tempo, e a abstração analogia*.

Mesmo quando se contempla um assombroso edifício, como o são as translúcidas construções das geometrias – *torres de babel que cabem no bolso*, cuja portabilidade, curiosamente, é a sua grandiosidade – é pelo entendimento ativo que se chega à experiência da compreensão. Talvez por isso, por vezes, as geometrias pareçam conter uma tal austeridade que não aceitem os criativos, os

¹³³¹ (...) o olho que procura informação desenvolve um interesse ativo, uma atenção interessada (...) como um radar (...). Ao contrário, o olho distraído, [é] aquele que geralmente permanece numa atenção difusa e que é particularmente procurado pela publicidade que o captura pela surpresa (...). O processo de visão, pode separar-se, analiticamente, em três processos subsidiários: a sensação, a seleção e a exploração. (...) [a exploração é] uma ação do olho sobre o estímulo selecionado. É o prolongamento ativo do ato de ver; é um ato consciente, volitivo (...), e, por sua vez, projetivo (...) uma sucessão encadeada de infra-atos que têm como fim 'procurar o sentido' do que se vai percebendo: extrair o significado, ou o conhecimento, ou o prazer estético" (Costa, 1998: 59).

¹³³² "(...) Vygotsky defendia que o efeito do uso de ferramentas sobre os humanos é fundamental, não somente porque os ajudou a relacionarem-se de forma mais eficiente com o seu meio envolvente, mas também porque a utilização de ferramentas teve um efeito importante sobre a relação interna e funcional interior ao cérebro humano" (John-Steiner & 1978: 133).

poetas, os temperamentos mais emocionais, as informalidades da criatividade. Mas, em verdade, a sua rigidez apela à sua legalidade, e esta poderá ser transformada, de acordo com as contingências, de acordo com o edifício, mas também *de acordo com o aprendiz de geômetra*. Não há uma só geometria, há muitas geometrias, muitos caminhos por fazer, tanto reais como oníricos, tanto subjetivos como simbólicos, tão fundamentados como desestabilizadores de fundamentos estagnantes.

É por isso que, depois de termos construído e experimentado o nosso método de análise, aplicando-o aos grandes sistemas teóricos, se nos revela agora a possibilidade de o pôr à prova na investigação pedagógica das possibilidades poéticas da aprendizagem das geometrias aplicadas ao ensino e às metodologias dos diferentes designs.

Acreditamos que a nossa metodologia de análise poderá ser útil, não propriamente numa análise epistémica, porque não se trata de definir o que é o conhecimento, mas útil no estudo organizacional de uma pragmática complementaridade dos esforços de investigação e ensino da área do design nos seus dois sentidos de pluralidade: pluridisciplinaridade e *pluriobjetualidade* (nas técnicas, nos objetivos, e nas metodologias).

Mas não será só nas áreas do design que esta análise poderá ser encetada. As geometrias – e mesmo toda a matemática –, mas principalmente estas estruturas flexíveis, imateriais e belas das geometrias, são, também, de grande utilidade para os *cientistas sociais*: sociólogos, geógrafos, urbanistas, arqueólogos, antropólogos, etc., não somente como ferramentas de medição, análise, organização, estruturação, heurística, interpretação, visualização, etc., mas também, e, para nós aqui mais pertinente, sob o ponto de vista *poético* e de transversalidade holística com que, acreditamos, as estivemos a abordar.

Não é que as funções técnicas das geometrias não sejam fundamentais, isso parece-nos tão trivial que não se coloca a questão. Mas também a poética que lhes está inerente é fundamental, é valiosíssima para a aprendizagem e para a vivência do conhecimento, para a produção das experiências que são os alicerces da aprendizagem, e para a difusão do conhecimento e do saber.

Como acreditamos tê-lo provado, as poéticas, as técnicas, e as retóricas destas geometrias atuam sub-repticiamente nos discursos dos cientistas sociais desde há muito tempo. Podemos mesmo dizer que a sociedade produz os seus reflexos através das *formalizações legalizadas*: matemáticas, jurídicas, políticas, clínicas, etc. e, simultaneamente, todas estas leis reproduzem as projeções que a comunidade lhes requisita, alternando em diálogo constante, numa relação que somente na aparência é completamente formal, e que faz acontecer de forma invisível, na forma de *bricolage*, como Michel de Certeau (1925-1986) a definia, maneiras de fazer conjunturais, táticas, astutas (Certeau, 1998: 42-44), criações combinatórias *do que já lá está*, produzindo, quando essa efemeridade é consciente, aquilo que nós denominámos por *infra-linhas*.

Para além dos acontecimentos coletivos de difusa compreensão, a *criatividade cognitiva* acontece, fundamentalmente, nos *micro-acontecimentos* do ser individual. E, cada novo passo no entendimento de algo, cada *eureka* ou evidência pessoal, é preciosíssima. É nestes momentos, nestes pequenos espaços temporais que se situa o coração da aprendizagem, o coração da individuação.

Nas conclusões à sua seminal obra *Teoria do Campo*, Attilio Marcolli (1930-2010), aponta para as principais qualidades da boa pedagogia no que concerne ao(s) design(s) (incluindo a arquitetura):

“A base pedagógica continua a ser (...) a síntese estudada eficazmente pela Bauhaus, representada eficientemente por Herbert Bayer, um mestre daquela escola, por ocasião da exposição do trabalho realizado pelas Bauhaus no Museu de Arte Moderna de Nova Iorque, em 1939. O manifesto de Bayer representa a Síntese da Bauhaus utilizando três formas: um ovo, uma mão aberta, um cubo que girava pendurado por um fio. Por baixo do ovo estava escrito *Mastery of Form*: mestria na composição formal, domínio da forma; por baixo da mão, *Skill of Hand*: habilidade manual; por baixo do cubo: *Mastery of Space*: domínio do espaço. Se avaliarmos atentamente estes três termos dar-nos-emos imediatamente conta de que constituem uma base pedagógica que está longe de ter sido superada” (Marcolli, 1978: 388).

Se atentarmos à riqueza polissêmica desta descrição, descortinamos nos três termos – *forma*, *manualidade* e *espaço* – muito mais do que uma mera estratégia anacrônica de pedagogia que se suporta na dependência da manualidade, num mundo artesanal, anterior aos *media digitais*.

Os objetos descritos a acompanhar essas palavras *também falam*. Na realidade eles também são, aqui, *palavras: ovo, mão aberta, cubo*, transmitindo novos significados, e sugerindo uma riqueza metodológica muito para além duma pedagogia estetizada e formalista.

Se a *forma é composição* ela também é *conceito* e, neste sentido, o domínio da forma apresenta um significado mais complexo do que aquele que Marcolli especifica. A forma não tem que ser algo visualizado, na realidade, como conceito, ela induz ser *o elemento de maior plasticidade semântica* no sistema de Herbert Bayer. A imagem que lhe está afeita – *o ovo* – indicia precisamente o que queremos dizer: o *problema da forma* está, tal como Edmund Husserl o sabia, na *origem*. Esta origem, que Husserl perscrutava fenomenologicamente, através da sua técnica da *epoché* (Ferrater Mora, 1986: 220, 221), é a *origem necessariamente certa*, a origem apodítica que se configurava, para ele, na geometria como *património universal do pensamento*. É por isso que a forma é, aqui, o conjunto dos universais – *o antes e o depois, a heideggeriana* especificação do *modo de ser*. Esta forma é *várias*, é a estrutura preconcebida de atuação que possibilita, e simultaneamente, constrange, a ação.

Se a imagem da *manualidade* é uma *mão aberta* é porque esta sugere uma dimensão mais rica de significação: se a mão representa a habilidade manual, uma determinada experiência somática e háptica, a *mão aberta*, indício de um momento fugaz, no seu *vazio* significativo, representa o *espaço de comunidade*, o lugar de encontro da *ação de todos os designs possíveis*¹³³³. Eis que a habilidade é sempre comunitária, existe na relação entre mestre e aprendiz, entre

¹³³³ Alberto Carneiro finaliza a sua lição com o seguinte pensamento de Lao Tse: “Trinta raios convergem no eixo da roda e é o vazio do centro que a faz mover. Molda-se a argila para fazer vasos e é o vazio interior que os torna úteis. Abrem-se portas e janelas nas paredes da casa e é por esses espaços vazios que a habitamos. O SER verifica a vantagem das coisas mas é pelo não ser que as utilizamos” (Lao Tse cit. em Carneiro, 1995: 81). Esta não ser é, para nós, ainda assim, mesmo na leveza destas palavras, um não ser problemático. Já o constatámos com a nossa análise, não do vazio, mas da matéria, como signo de maior plasticidade semântica, que o problema do vazio do barro, o problema da utilidade e da função não se resolve na dicotomia. Talvez Alberto Carneiro ainda olhasse para a cultura japonesa com a dialética de Aristóteles, e, descobrisse, como nós aqui, o problema do corpo como signo.

a comunhão integrada de múltiplas ações de diferentes intervenientes para um mesmo fim. A habilidade descreve uma determinada conformidade.

Se o *espaço* se representa por um cubo, este *cubo* gira, rodopiando a partir do seu próprio *eixo*. Eis que a ideia de espaço repercute a ideia de movimento, e esta a de liberdade. *Fundamento do fundamento* em Heidegger, a liberdade faz nascer todos os espaços possíveis. Antes do *espaço*, como vimos, está o *poder*, antes da *liberdade* o *desejo*. Se o cubo representa o espaço, qual metáfora das coordenadas cartesianas, é porque, na sua fragilidade e leveza, rodopia livremente, preso por um fio. Poderá tornar-se noutra coisa: eis o espaço de liberdade, ele não se coaduna somente com o movimento, ele é transformação (no tempo), esperança (desejo latente), eternidade (permanência da identidade). Como diria Gilles Deleuze: *uma diferença oriunda da repetição, sobre um fundo de absoluta (in)diferença*.

Voltemos ainda à imagem da mão aberta. Existe na experiência háptica, e ainda mais profundamente, na experiência somato-sensorial, um universo de experiências não visuais com profundas implicações no ato cognitivo e, mesmo no ato criativo¹³³⁴. Esta realidade física parece ficar hoje em dia imiscuída nas metodologias de aprendizagem assentes quase exclusivamente nos novos media, onde a presença física se secundariza numa realidade aplanada no ecrã. O arquiteto e teórico Juhani Pallasmaa refere essa experiência:

“As imagens por computador tendem a aplanar as nossas magníficas, multissensoriais, simultâneas e sincrónicas capacidades de imaginação ao converter o processo do projeto numa manipulação visual passiva, numa viagem retiniana. O computador cria uma distância entre o fazedor e o objeto, enquanto que o desenho à mão, assim como trabalhar com maquetas, colocam o projetista em contacto háptico com o objeto ou espaço” (Pallasmaa, 2014: 14).

Esta observação sincera e profunda realça a importância, no que concerne às práticas projetuais e à aprendizagem dos diferentes ramos do design, da

¹³³⁴ “A essência mesma da experiência vivida está modulada pelo imaginário háptico inconsciente e pela visão periférica desfocada. A visão focada enfrenta-nos com o mundo, enquanto que a periférica nos envolve com a carne do mundo. Para além da crítica à hegemonia da visão, necessitamos reconsiderar a essência mesma da visão e a colaboração entre os diferentes reinos sensoriais” (Pallasmaa, 2014: 15).

perceção do fenómeno de transformação do corpo humano, quer na sua efetividade fisiológica, quer na própria *visão semiótica do corpo*, com as possibilidades – e impossibilidades – que a evolução tecnológica produz.

É hoje em dia urgente descortinar a relação entre o corpo e a criatividade, entre a mão que age e a mão conceptual que pensa. Na crise de identidade que a natureza humana produz em cada novo acrescento à sua *torre de babel tecnológica*, é necessário, tal como Husserl o tentou, procurar as origens, o significado profundo do aqui e agora do ser humano, do seu corpo, corpo-imagem, corpo-matéria, *corpo de Cristo à imagem do Homem* que Espinosa sabia perfeitamente, com a sua justificação especular, ser um mistério que se esconde sempre atrás de renovadas sombras, em renovadas cavernas de Platão.

Bibliografia

- Abajo, F. J. R. (2007) *Geometria Descritiva, Tomo 1, Sistema Diédrico* . San Sebastián: Editorial Donostiarra.
- Abbagnano, N. (1976) *Historiada Filosofia*, Volumes 1, 2, 6, 7, 8, 10, 11, 12 . Lisboa: Editorial Presença.
- Abbagnano, N. (1998) *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Abbott, E. (2001) *Flatland, o País Plano* . Lisboa: Gradiva.
- Aczel, A. (1997) *O Último Teorema de Fermat* . Lisboa: Gradiva.
- Adó, M. D. L. (2008) *Tonalidades Afetivas em El Astillero de J. C. Onetti* . Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Agamben, G. (2013) *O Aberto, O Homem e o Animal* . Lisboa: Edições 70.
- Agar, J. (2001) *Turing and the Universal Machine, The Making of the Modern Computer* . Cambridge: Icon Books.
- Aicher, O. (2001) *Analógico y digital* . Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Alarcão, J. (1996) *Para uma conciliação das arqueologias* . Porto: Edições Afrontamento.
- Almeida, B. P. (1996) *O Plano da Imagem* . Lisboa: Assírio & Alvim.
- Álvares, C. (2000) 'A viragem morfodinâmica e a naturalização das ciências humanas : o caso da semiótica narrativa' in *Diacrítica*, 15 . Braga: Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, pp. 155-187.
- Anapolitanos, D. (1999) *Leibniz: Representation, Continuity and Spatiotemporal* . Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Andrade, E. (1999) *Antologia Pessoal da Poesia Portuguesa* . Porto: Capo das Letras.
- Arnheim, R. (1969) *Visual Thinking*, . Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press.
- Arnheim, R. (1980) *Arte e percepção visual, Uma Psicologia da Visão Criadora* . São Paulo: Pioneira Thomson Learning.
- Arnheim, R. (1990) *O Poder do Centro, Um Estudo da Composição nas Artes Visuais* . Lisboa: Edições 70.
- Asensi, F. I. (1991) *Geometria Descritiva* . Madrid: Editorial Dossat.
- Asimov, I. (2004) *Átomo* . Porto: Campo das Letras.
- Auerbach, A. W. (2003) *Structural Constellations – Excursus on the drawings of Josef Albers c. 1950-1960*, Thesis submitted for the Degree of Doctor of Philosophy; Slade School of Fine Art: London.
- Augusto, C. A. (2014) *Sons e Silêncios da Paisagem Sonora Portuguesa* . Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos.
- Aumont, J. (2009) *A Imagem* . Lisboa: Texto & Grafia.

- Authier, M., 'Arquimedes: o cânone do sábio' in Serres, M. (Dir.) (1995) *Elementos para uma História das Ciências, I – Da Babilónia à Idade Média*, Lisboa: Terramar, pp. 121-154.
- Bachelard, G. (1989) *A poética do Espaço*. Brasil: Martins Fontes.
- Bachelard, G. (2006) *A Epistemologia*. Lisboa: Edições 70.
- Bachelard, G. (2009) *A Filosofia do Não, Filosofia do novo espírito científico, 6ª Edição*. Lisboa: Edições 70.
- Barata-Moura, J. (1990) *A "Realização da Razão" Um Programa Hegeliano?*. Lisboa: Editorial Caminho.
- Barata-Moura, J. (2004) 'Pensar a Racionalidade, Realizar o Real' in Chitas, E. & Serrão, A. V. (coord.) *Razão e Espírito Científico*. Charneca da Caparica: Edições Duarte Reis, pp. 9-14.
- Barrento, J. (2014) *Geografia Imaterial, três ensaios sobre a poesia*. Lisboa: Sistema Solar, CRL (Documenta).
- Barros da Motta, M. (2006) 'Apresentação, Alexandre Koyré: revolução e verdade na história do pensamento científico e filosófico' in Koyré, A., *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária.
- Barthes, R. (1997) *Elementos de Semiologia*, Edições 70: Lisboa.
- Barthes, R. (1997) *O grau zero da escrita*, Edições 70: Lisboa.
- Bastos da Silva, J. M. (1998) *O Véu do Templo, Contributo para uma Topologia Romântica*. Porto: Porto Editora.
- Bataille, G. (2005) *A Parte Maldita precedido de A Noção de Despesa*. Lisboa: Fim de Século.
- Bataille, G. (2007) *O Ânus Solar (e outros textos do Sol)*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Baudrillard, J. (1989) *O Sistema dos Objectos*. São Paulo: Editora Perspectiva
- Bauman, Z. (2000) *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Beer, P. B.; Johnston, E. R. (1980) *Mecânica para Engenheiros, Estática, Volume I*. São Paulo: McGraw-Hill.
- Beisson, J. (S/D) *A Genética*. Lisboa: Publicações Europa América.
- Benjamin, W. (2015) *Linguagem Tradução Literatura (filosofia, teoria e crítica)*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Bergson, H. (2005), *A evolução criadora*, São Paulo: Martins Fontes.
- Bertin, J. (1977) *La Graphique et Le Traitement Graphique de L'Information*, França: Flammarion.
- Bíblia Sagrada* (1982) Lisboa: Difusora Bíblica (Missionários Capuchinhos).
- Bierdermann, H. (1994) *Dicionário Ilustrado de Símbolos, com mais de 700 ilustrações*. São Paulo: Melhoramentos.
- Blake, W. (1996) *Poemas do Manuscrito Pickering seguidos d'Os Portões do Paraíso*. Lisboa: Antígona.
- Blanché, R. (1983) *A Ciência actual e o Racionalismo*. Porto: Rés Editora.
- Blanché, R.; Dubucs, J. (2001) *História da Lógica*. Lisboa: Edições 70.

- Bonsiepe, G. (1992) *Teoria e Prática do Design Industrial, Elementos para um manual crítico* . Lisboa: Centro Português de Design.
- Borges-Duarte, I. (2014) *Arte e Técnica em Heidegger* . Lisboa: Documenta.
- Boudon, P. (1999) 'The Point of View of Measurement in Architectural Conception: From the Question of Scale to Scale as Question' in Albertsen, N.; Lundequist, J. (eds.) *Nordisk Arkitekturforskning, Vol. 12, No. 1*, pp. 7-19.
- Bourdieu, P. (1997) *Razões Práticas, Sobre a teoria da acção*, Oeiras: Celta Editores.
- Bourdieu, P. (2008) *Para uma Sociologia da Ciência*, Lisboa: Edições 70.
- Bragança de Miranda, J. A. (2003) 'Teses sobre Marx' [http://rae.com.pt/jbm_marx.htm, acedido em 14/11/2015]
- Bragança de Miranda, J. A. (2006) *Queda sem fim seguido de Descida ao Maelström, de Edgar Allan Poe* . Lisboa: Nova Vega.
- Bragança de Miranda, J. A. (2008) *Corpo e imagem* . Lisboa: Nova Vega.
- Braunstein, N. (2003) 'Desire and jouissance in the teachings of Lacan' in Rabaté, J. (eds.), *The Cambridge Companion to Lacan*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 102-115.
- Buber, M. (1937) *I and Thou*. Edimburgo e Londres: Charles Scribner's Sons.
- Buckminster Fuller, R. (1981) *Critical Path* . Nova Iorque: St. Martin's Press.
- Buhr, M. (2004) 'A coragem para a Razão' in Chitas, E. & Serrão, A. V. (coord.) *Razão e Espírito Científico* . Charneca da Caparica: Edições Duarte Reis, pp. 15-22.
- Burgoyne, B. (2003) 'From the letter to the matheme: Lacan's scientific methods' in Rabaté, J. (eds.), *The Cambridge Companion to Lacan*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 69-85.
- Calabrese, O. (1999) *A Idade Noebarroca* . Lisboa: Edições 70.
- Camerota, F. ., 'Renaissance Descriptive Geometry' in Lefèvre, W. (Dir.) (2004) *Picturing Machines, 1400-1700* . Cambridge, Londres: The MIT Press, pp. 175 – 208.
- Canetti, E. (1962) *Crowds and Power* . Nova Iorque: The Continuum Publishing Corporation.
- Caraça, B. J. (1989) *Conceitos fundamentais de Matemática* . Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.
- Cardoso, A. (1991) 'Introdução' in Leibniz, G.W., *Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses* . Lisboa: Edições Colibri.
- Cardoso, A. (1992) *Leibniz segundo a expressão*, Lisboa: Edições Colibri.
- Carneiro, A. (1995) *Campo Sujeito e Representação no Ensino e na Prática do Desenho/Projecto* . Porto: FAUP publicações.
- Carr, D. (1970) 'Translator's Introduction' in Husserl, E., *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, An Introduction to Phenomenological Philosophy* . Evanston: Northwestern University Press, pp. xv-xliii.
- Carroll, Lewis (1866) *Alices Adventures in Wonderland*. Nova Iorque: D. Appleton and Co.
- Carroll, S. (2014) 'O bosão de Higgs, que não tem nada a ver com Deus, é uma partícula muito importante', Público de 25/06/2014 [<http://www.publico.pt/ciencia/noticia/o-bosao-de-higgs-que-nao-tem-nada-a-ver-com-deus-e-uma-particula-muito-importante-1660326>]
- Carvalho, J. (1950) 'Introdução' in Espinosa, B. (1992) *Ética* . Lisboa: Relógio D'Água.

- Castells, M. (2000) *The Rise of The Network Society* . Austrália: Blakwell Publishing.
- Castells, M. (2003) *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura, Volume 2: O Poder da Identidade* . Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Castells, M. (2007) *A Galáxia Internet, Reflexões sobre Internet, Negócios e Sociedade* . Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Cazenave, M.; Pribram, K.; Reeves, H.; Solié, P.; Etter, H.-f.; von Franz, M. (1993) *A Sincronicidade a Alma e a Ciência* . Lisboa: Instituto Piaget.
- Centeno, Y. K.; Freitas, L. ; *et. all.* (1991) *A Simbólica do Espaço – Cidades, Ilhas, Jardins*, Lisboa: Edição patrocinada pelo I.P.L.L.
- Certeau, M. (1998) *A invenção do cotidiano – Artes de fazer* . Petrópolis: Editora Vozes.
- Chaline, J. (1992) *A Evolução Biológica Humana* . Lisboa: Editorial Notícias.
- Châtelet, F. (1993) *Uma História da Razão, Entrevista com Émile Noël* . Lisboa: Editorial Presença.
- Chihara, C. (2007) 'Nominalism' in Shapiro, S. (ed.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, Oxford University Press: E.U.A., pp. 483-514.
- Chitas, E. & Serrão, A. V. (coord.) (2004) *Razão e Espírito Científico* . Charneca da Caparica: Edições Duarte Reis.
- Chomsky, N. (2006) *Language and Mind*, Cambridge University Press: Nova Iorque.
- Clegg, B. (2003) *A Brief History of Infinity, The Quest to Think the Unthinkable* . Londres: Robinson.
- Coffa, A. (1979) 'The Humble Origins of Russell's Paradox.' In Blackwell K. (eds.) *Russell: the Journal of Bertrand Russell Studies*: Vol. 33-4, The Bertrand Russell Research Centre, pp. 31-37, [http://russell.mcmaster.ca/j33_34.htm], acessado em 11/06/2015].
- Coffa, A. (1983) 'Geometry and Semantics: an examination of Putnam's Philosophy of Geometry' in Cohen, R.S. & Laudén, L. (eds.) *Physics, Philosophy and Psychoanalysis, Essays in Honor of Adolf Grünbaum*, Dordrecht, Holanda: D. Reidel Publishing Company, pp. 1-30.
- Correia, J. M. T. (1999) *A Evolução do Conceito de Função na Segunda Metade do Século XVIII* . Tese submetida à Faculdade de Ciências da Universidade do Porto para obtenção do grau de Mestre em Ensino da Matemática.
- Cosgrove, B. (2012) 'Behind the Picture: Picasso 'Draws' With Light', *Life , Art and Artists*, Jan. 29, 2012 [<http://time.com/3746330/behind-the-picture-picasso-draws-with-light/>], acessado em 22/02/2016].
- Costa, D. M.; Teixeira, J. L.; Siqueira, P. H. Souza, L. V. (2012) *Elementos de Geometria. Geometria Plana e Espacial* . Curitiba: Universidade Federal do Paraná [<http://www.degraf.ufpr.br/docs/elementos.pdf>], acessado em 15/04/2014].
- Costa, J. (1998) *La Esquemática, Visualizar la información* . Barcelona: Ediciones Paidós.
- Costa, M. (1995) *Sobre a Teoria da Interpretação de Paul Ricoeur* . Porto: Edições Contraponto.
- Coxeter, H. S. M. (1980) *Introduction to Geometry, Second Edition* . Nova Iorque: John Wiley & Sons, Inc.
- Critchlow, K. (1969) *Order in Space, a design source book* . Londres: Thames & Hudson.

- Critchlow, K. (1976) *Islamic Patterns, An Analytical and Cosmological Approach* . Londres: Thames & Hudson.
- Critchlow, K. (2007) *Time Stands Still, New Light on Megalithic Science* . Edimburgo: Floris Books.
- Croca, J. R. (2004) 'A Razão na Física Quântica' in Chitas, E. & Serrão, A. V. (coord.) *Razão e Espírito Científico* . Charneca da Caparica: Edições Duarte Reis, pp. 129-152.
- Damásio, A. (1995) *O Erro de Descartes. Emoção, razão e cérebro humano* . Mem Martins: Publicações Europa América.
- Damásio, A. (2000) *O Sentimento de Si, O corpo, a emoção e a neurobiologia da consciência* . Mem Martins: Publicações Europa América.
- Damásio, A. (2003) *Ao Encontro de Espinosa, As emoções e a Neurobiologia do Sentir* . Mira-Sintra, Mem Martins: Publicações Europa América.
- de Risi, V. (2007) *Geometry and Monadology, Leibniz's Analysis Situs and Philosophy of Space* . Basel: Birkhäuser.
- Deleuze, G. ; Guattari, F. (1995b) *Mil Platôs, Capitalismo e Esquizofrenia, Vol. 2* . Rio de Janeiro: Editora 34 Associada à Editora Nova Fronteira.
- Deleuze, G. ; Guattari, F. (1996) *Mil Platôs, Capitalismo e Esquizofrenia, Vol. 3* . Rio de Janeiro: Editora 34 Associada à Editora Nova Fronteira.
- Deleuze, G. ; Guattari, F. (1997) *Mil Platôs, Capitalismo e Esquizofrenia, Vol. 5* . Rio de Janeiro: Editora 34 Associada à Editora Nova Fronteira.
- Deleuze, G. ; Guattari, F. (1995a) *Mil Platôs, Capitalismo e Esquizofrenia, Vol. 1* . Rio de Janeiro: Editora 34 Associada à Editora Nova Fronteira.
- Deleuze, G. (1993) *The Fold, Leibniz and the Baroque* . Londres: Continuum.
- Deleuze, G. (1996) *A Mistério de Ariana, Cinco textos e uma entrevista de Gilles Deleuze* . Seixal: Vega Passagens.
- Deleuze, G. (2000) *Diferença e Repetição* . Lisboa: Relógio D'Água.
- Deleuze, G. (2004) *A Imagem-Movimento, Cinema 1* . Lisboa: Assírio e Alvim.
- Deleuze, G. (2005) *Foucault, Edições 70: Lisboa, Portugal*.
- Deleuze, G. (2006) *A Imagem-Tempo, Cinema 2* . Lisboa: Assírio e Alvim.
- Deleuze, G. (2012) *A Filosofia Crítica de Kant* . Lisboa: Edições 70.
- Deleuze, G. (S/D) *Espinoza e os Signos* . Porto: Rés Editora.
- Delfante, C. (1997) *A Grande História da Cidade, Da mesopotâmia aos Estados Unidos* . Lisboa: Instituto Piaget.
- Della Volpe, G. (1984) *a Lógica como Ciência Histórica* . Lisboa: Edições 70.
- Demopoulos, W.; Clark, P. (2007) 'The Logic of Frege, Dedekind, and Russell' in Shapiro, S. (ed.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, Oxford University Press: E.U.A., pp. 129-165.
- Derrida, J. (1978) *Edmund Husserl's Origin of Geometry: an introduction* . Lincoln e Londres: University of Nebraska Press.
- Descartes, R. (1986) *Discurso do Método* . Mem Martins: Publicações Europa-América.

Detlefsen, M. (2007) 'Formalism' in Shapiro, S. (ed.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, Oxford University Press: E.U.A., pp. 236-317.

Dicionário da Língua Portuguesa . Tomo II . Lisboa: Texto Editores.

Diogo, L. (2012) 'Cirurgias geométricas' in Boavida, J. P.; Carpentier, R. P.; Cruz-Filipe, L.; Gonçalves, P. S.; Grifo, E.; Henriques, D.; Pires, A. R. (eds.) *Números, Cirurgias e Nós de Gravata*, Lisboa: Instituto Superior Técnico, pp. 136-150.

Domingues, J. A. (2010) *O paradigma mediológico, Debray depois de McLuhan* . Covilhã: LabCom.

Douglas, M. (1984) *Purity and Danger, An Analysis of the Concept of Pollution and Taboo* . Londres e Nova Iorque: Routledge.

Eco, H. (1989) *Sobre os Espelhos e outros ensaios* . Lisboa: Difel.

Eliade, M. (1985) *O Mito do Eterno Retorno, Arquétipos e Repetição* . Lisboa: Edições 70.

Emmer, M. (2005) *The Visual Mind II*, Massachusetts . Londres: The MIT Press.

Enders, G. (2015) *A vida secreta dos intestinos* . Alfragide: Lua de Papel.

Ernst, B. (1991) *O espelho mágico de M. C. Escher* . Köln: Taschen.

Escher, M. C. (1994) *Gravura e Desenho, Prefaciado e comentado por M. C. Escher* . Köln: Taschen.

Espinosa, B. (1971) *Tratado sobre a reforma do entendimento* . Lisboa: Livros Horizonte.

Espinosa, B. (1992) *Ética* . Lisboa: Relógio D'Água.

Estrada, M. F.; Correia de Sá, C.; Queiró, J. F.; Silva, M. C.; Costa, M. J. (2000) *História da Matemática* . Lisboa: Universidade Aberta.

Euclides (2007) Heiberg, J. L. Fitzpatrick, R. (trad.) *Euclid's Elements of Geometry* . [<http://farside.ph.utexas.edu/Books/Euclid/Elements.pdf>, acessado em 25/08/2015].

Feferman, S. (2007) 'Predicativity' in Shapiro, S. (ed.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, Oxford University Press: E.U.A., pp. 590-624.

Fernandes, A. (2007) 'Como ficção...' in Bataille, G., *O Ânus Solar (e outros textos do Sol)* . Lisboa: Assírio & Alvim, pp. 9-22.

Fernandes, J. (2006) 'A Face de Janus ou de um novo Newton' in Fernandes, J. (cord.), *Newton Herético. Sabia que o fundador da Ciência moderna foi um grande estudioso das profecias e da alquimia?* . Lisboa: Ésquilo, Edições e Multimédia, Lda., pp. 53-66.

Fernandes, J. (cord.), (2006) *Newton Herético. Sabia que o fundador da Ciência moderna foi um grande estudioso das profecias e da alquimia?* . Lisboa: Ésquilo, Edições e Multimédia, Lda.

Ferrater Mora, J. (1986) *Dicionário de Grandes Filósofos, 2* . Madrid: Alianza Editorial.

Ferreira de Macedo, A. A. (1947a) *A Geometria ao Alcance de Toda a Gente, Parte I, Iniciação Geométrica, Vol. I Planimetria* . Lisboa: Edições Cosmos.

Ferreira de Macedo, A. A. (1947b) *A Geometria ao Alcance de Toda a Gente, Parte I, Iniciação Geométrica, Vol. II Estereometria, Complementos* . Lisboa: Edições Cosmos.

Ferreira, J. T. (1986) 'Estudo Introdutório, Breve Nota Sobre o Pensamento de Descartes' in Descartes, R., *Discurso do Método* . Mem Martins: Publicações Europa-América, pp. 19-43.

- Ferreira, N. (2016) “Medicina regenerativa. Uma impressora que faz orelhas, pedaços de osso e músculos” in *Público*, 16 de Fevereiro de 2016.
- Field, J. V. Gray, J. J. (1987) *The Geometrical Work os Girard Desargues* . Nova Iorque, Berlim, Heidelberg, Londres, Paris: Springer-Verlag.
- Floyd, J. (2007) ‘Wittgenstein on Philosophy of Logic and Mathematics’ in Shapiro, S. (ed.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, Oxford University Press: E.U.A., pp. 75-128.
- Flusser, V. (1999) *The Shape of Things – A Philosophy of Design*, Inglaterra: Reaktion Books.
- Flusser, V. (2010) *Uma Filosofia do Design, A Forma das Coisas* . Lisboa: Relógio D’Água Editores.
- Flusser, V. (2012) *A Dúvida* . Coimbra: Annablume, Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Fontes da Costa, P. (2011) ‘Ruptura e Persuasão: Lavoisier e a Nova Química’ in Lavoisier, A. L., *Manifesto Para uma Nova Química, O Discurso Preliminar do Traité Elementaire de Chimie de Antoine Laurent Lavoisier* . Caldas da Rainha: Palavrão, Associação Cultural.
- Forest, P. (1994) *Termos Fundamentais da Cultura Geral* . Mem Martins: Publicações Europa-América, Lda.
- Foucault, M. (1992) *O que é um autor?* Lisboa: Nova Vega.
- Foucault, M. (1998) *As palavras e as coisas, Uma Arqueologia das Ciências Humanas* . Lisboa: Edições 70.
- França, J. (2006) *História da Arte Ocidental – 1750-2000* . Lisboa: Livros Horizonte.
- Franco de Oliveira, A. J. (1995) *Geometria Euclidiana* . Lisboa: Universidade Aberta.
- Frederico, C. ; Bastos, A. (2008) ‘Um Sujeito à Procura da Imagem – o Caso MLLE. B.’, *Estilos da Clínica*, Vol. XIII, nº 25, 180-191.
- Freitas, L. (1975) *O Labirinto*, Lisboa: Arcádia.
- Freitas, L. (1977) *Almada e o Número* . Lisboa: Editora Arcádia.
- Freitas, L. (2006) ‘Newton, Físico-Alquimista, Precursor da Transdisciplinaridade’ in Fernandes, J. (cord.), *Newton Herético. Sabia que o fundador da Ciência moderna foi um grande estudioso das profecias e da alquimia?* . Lisboa: Ésquilo, Edições e Multimédia, Lda., pp. 67-86.
- Galison, P. (2005) *Os Relógios de Einstein e os Mapas de Poincaré* . Lisboa: Gradiva.
- Gargani, A. G. (1988) *Wittgenstein*, Lisboa: Edições 70.
- Garroni, E. (1980) *Projecto de Semiótica* . Lisboa: Edições 70.
- Gellner, E. (1995) *Razão e Cultura, Papel Histórico da Racionalidade e do Racionalismo* . Lisboa: Teorema.
- Genet, J. (1999) *O estúdio de Alberto Giacometti* . Lisboa: Assírio e Alvim.
- Ghyka, M. C. (1968) *El Numero de Oro, Ritos y Ritmos Pitagóricos de la Civilizacion Occidental, I – Los Ritmos, Editorial*, Barcelona, Espanha: Poseidon.
- Gil C. F. (org.) (2006) *ACT 13 Theory of Systems, Thought Literature and Art* . Lisboa: Edições Colibri.
- Glowinski, H.; Marks, M.; Murphy, S. (2001) *A Compendium of Lacanian Terms* . Londres, Nova Iorque: Free Assonciation Books.

- Godivier, J. (dir.); Sénéchal-Couvercelle, M.; Meslé-Gribenski, M. (1978) *Atlas d'architecture mondiale. Des Origines à Byzance*. Paris: Stock.
- Goitica, F.C. (1987) *Breve Historia del Urbanismo*, Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- Goldstein, C. (1995) 'Um é o outro: para uma história do círculo' in Serres, M. (Dir.), *Elementos para uma História das Ciências, I – Da Babilónia à Idade Média*. Lisboa: Terramar, pp. 155-183.
- Gonçalves, R. (1991) *Ciência, Pós-Ciência, Metaciência*. Lisboa: Terramar.
- Goodman, N. (1978) *Ways of Worldmaking*, E.U.A.: Hackett Publishing Company.
- Gracián, E. (2010) *Os Números Primos. Um Longo caminho para o infinito*. RBA Coleccionables, S.A.
- Gray, J. (2007) *Worlds Outs of Nothing, A Course in th History of Geometry in the 19th Century*. Londres: Springer-Verlag.
- Gregor Smith, R. (1937) 'Translator's Introduction' In Buber, M., *I and Thou*. Edimburgo e Londres: Charles Scribner's Sons, pp. v-xiii.
- Griffin, J. (1998) *O Atomismo Lógico de Wittgenstein*. Porto: Porto Editora.
- Guerreiro, M. R. (2010) *Urbanismo Orgânico e a Ordem Implícita: Uma Leitura das Geometrias da Natureza*. Tese Submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Arquitetura e Urbanismo na espacialidade em Desenho Urbano, Instituto Universitário de Lisboa, Escola de Tecnologia e Arquitetura.
- Guillem, M. (2004) *Cinco equações que mudaram o Mundo*. Lisboa: Gradiva.
- Gutiérrez-Terrazas, J. (2002) 'O Conceito de Pulsão de Morte na Obra de Freud', Rio de Janeiro, *Ágora*, V, nº1: 91-100.
- Habermas, J. (2009) *Obras Escolhidas de Jürgen Habermas, Volume II, Teoria da Racionalidade e Teoria da Linguagem*. Lisboa: Edições 70.
- Hansen-Smith, B. (2003) 'Practical Application of the Ethics in Geometry' in *Proceedings of the International Conference, The Decidable and the Undecidable in Mathematics Education* (2003) Brno, Czech Republic: The Mathematics Education in the 21st Century Project, pp. 105 – 109.
- Harari, J. V. ; Bell, D. F. (1982) 'Introducion, Journal à plusieurs voies' in Serres, M., *Hermes, Literature, Science, Philosophy*. Londres: The Johns Hopkins University Press.
- Hardy, G. H. (2007) *Apologia de Um Matemático*. Lisboa: Gradiva.
- Heidegger, M. (1992) *Que é uma coisa?*. Lisboa: Edições 70.
- Heidegger, M. (1995) *Sobre a Essência da Verdade*, Porto: Porto Editora.
- Heidegger, M. (1998) *A Essência do Fundamento*, Lisboa: Edições 70.
- Heleno, J. M. (2001) 'Introdução' in Leibniz, G. W. (2001) *Princípios da Natureza e da Graça, Monadologia*. Lisboa: Fim de Século, Edições.
- Henderson, L. D. (2013) *The fourth dimension and non-Euclidean geometry in modern art*. Cambridge: MIT Press.
- Hessen, J. (1987) *Teoria do Conhecimento*. Coimbra: Arménio Amado Editora.
- Hilbert, D. (2003) *Fundamentos de Geometria*. Lisboa: Gradiva.

- Hofstadter, D. (2001) 'Foreword to the New Edition' in Nagel, E.; Newman, J., *Gödel's Proof*. Nova Iorque: New York University Press.
- Hörisch, J. (2006) 'Para que serve a Teoria de Sistemas?' in Gil Costa, F. (org.) *ACT 13 Theory of Systems, Thought Literature and Art*. Lisboa: Edições Colibri, pp. 25-35.
- Hottois, G. (2003) *História da Filosofia, Da Renascença à Pós-modernidade*, Lisboa: Instituto Piaget.
- Husserl, E. (1970) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, E. (2001) *Mediações Cartesianas, Introdução à Fenomenologia*, Porto: Rés Editora.
- Jones, J.C. (1992) *Design Methods*. Nova Iorque: Van Nostrand Reinhold.
- Kafka, F. (2008) *Aforismos, Escritos na localidade histórica de Zúrau*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Kamii, C., Clark, F. (1997). *Measurement of length: The need for a better approach to teaching*. *School Science and Mathematics*, 97, pp. 116-121.
- Kant, I. (1992) *Critica da Faculdade do Juízo*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- Kerchhove, D. (1997) *A Pele da Cultura, Uma Investigação Sobre a Nova Realidade Electrónica*. Lisboa: Relógio D' Água.
- Klein, F. (2009) *Matemática Elementar de um Ponto de Vista Superior – Volume I – 1ª Parte: Aritmética*. Lisboa: Sociedade Portuguesa de Matemática.
- Klein, F. (2012) *Matemática Elementar de um Ponto de Vista Superior – Volume II – Partes I e II: Geometria*. Lisboa: Sociedade Portuguesa de Matemática.
- Knorr, W. R. (1986) *The Ancient Tradition of Geometric Problems*. Nova Iorque: Dover Publications.
- Koyré, A. (2006) *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária.
- Labarca, M.; Bejarano, N.; Eichler, M.L. (2013) 'Química e Filosofia: Rumo a uma frutífera colaboração' in *Química Nova*, Vol. 36, Nº 8. São Paulo: Scielo, pp. 1256-1266.
- Lacan, J. (1987) *O mito individual do neurótico*. Lisboa: Assírio e Alvim.
- Lacan, J. (2002) *Écrits, The First Complete Edition in English*. Nova Iorque, Londres: W. W. Norton & Company.
- Lacasta, E.; Pascual, J. R. (1998) *Las Funciones en los gráficos cartesianos*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Lachterman, D. (1989) *The Ethics of Geometry, A Genealogy of Modernity*. Nova Iorque e Londres: Routledge.
- Lachterman, D. (1994) 'Torah and Logos' in Zuckerman, E. (Ed.) *The St. John's Review, Volume XLII, nº2*. Annapolis: St. John's College Publishing.
- Latour, B. (2001) *L'espoir de Pandore*. Paris: Éditions La Découverte.
- Lawlor, R. (1982) *sacred geometry, Philosophy and Practice*. Londres: Thames and Hudson
- Le Bras, H. (2000) *Ensaio de geometria social*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Le Fanu, J. (2009) *Porquê Nós? O mistério da nossa existência*. Porto: Civilização Editora.

- Le Moigne, J. (1996) *A Teoria do Sistema Geral*, Lisboa: Instituto Piaget.
- Leavey, J.P. (1978) 'Preface' in Derrida, J., *Edmund Husserl's Origin of Geometry: an introduction* . Lincoln e Londres: University of Nebraska Press.
- Lefebvre, H. (1991) *The Production of Space*, E.U.A.: Blackwell Publishing.
- Lefèvre, W. (2004) 'The Emergence of Combined Orthographic Projections' in Lefèvre, W. (Dir.), *Picturing Machines, 1400-1700* . Cambridge e Londres: The MIT Press, pp. 209-244.
- Lefèvre, W. (Dir.) *Picturing Machines, 1400-1700* . Cambridge e Londres: The MIT Press.
- Leibniz, G.W. (1991) *Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses* . Lisboa: Edições Colibri.
- Lewis-Williams, D. (2002) *The Mind in the Cave* . Londres: Thames & Hudson.
- Livio, M. (2012) *O Número de Ouro, A História de Φ , o Número mais Assombroso do Mundo* . Lisboa: Gradiva.
- Long, P., (2004) 'Picturing the machine: Francesco di Giorgio and Leonardo da Vinci in the 1490s' in Lefèvre, W. (Dir.), *Picturing Machines, 1400-1700* . Cambridge, Londres: The MIT Press, pp. 117-142.
- Lopes, R. (2011) 'Introdução' in Platão (2011) *Timeu-Crítias* . Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, pp. 11-68.
- Lótman, I., Uspenskii, B., Ivanov, V. (1981) *Ensaios de Semiótica Soviética*, Lisboa: Livros Horizonte.
- Lourenço, E. (1967) 'Michel Foucault ou O Fim do Humanismo' in Foucault, M. (1998) *As Palavras e as Coisas, Uma Arqueologia das Ciências Humanas* . Lisboa: Edições 70, pp. 9-20.
- Lourenço, M. S. (1986) *Espontaneidade da razão. A análise conceptual da refutação do empirismo na filosofia de Wittgenstein* . Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- Lourenço, M. S. (1991) *Teoria clássica da dedução* . Lisboa: Assírio & Alvim.
- Luepnitz, D. (2003) 'Beyond the phallus: Lacan and feminism' in Rabaté, J. (eds.), *The Cambridge Companion to Lacan*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 221-237.
- MacLeod, C.; Nuvolari, A. (S/D) *Patents and Industrialisation, An Historical Overview of the British Case, 1624-1907, A Report to the Strategic Advisory Board for Intellectual Property Policy (SABIP)*, [http://ssrn.com/abstract=2019844, acessado em 13/02/2016].
- Mahoney, M., 'Drawing Mechanics' in Lefèvre, W. (Dir.) (2004) *Picturing Machines, 1400-1700* . Cambridge, Londres: The MIT Press, pp. 281 – 308.
- Maor, E. (2005) *e, História de um número* . Lisboa: Gradiva.
- Marcollí, A. (1978) *Teoria del Campo* . Madrid: Xarait Ediciones y Alberto Corazón Editor.
- Margolin, V. (2014) *Design e Risco de Mudança* . Vila do Conde: Verso da História.
- Marques, A. (2003) *O Interior, Linguagem e Mente em Wittgenstein*. Braga: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Marques, A., (1992) 'Prefácio' in Kant, I., *Crítica da Faculdade do Juízo* . Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, pp. 7-38.
- Martins, M. L. (1991). 'O regime das representações. A linguagem, a verdade e o poder'. *Cadernos do Noroeste*, v. 6, Braga, p. 177-192. <http://hdl.handle.net/1822/25362>

- Martins, M. L. (1994). 'A verdade e a função de verdade nas Ciências Sociais'. *Cadernos do Noroeste*, v. 7, p. 5-18. <http://hdl.handle.net/1822/25385>
- Martins, M. L. (1998). 'A análise retórico-argumentativa do discurso' in António Esteves; José Azevedo. (Org.). *Metodologias Qualitativas para as Ciências Sociais*, v. 1. Porto: Instituto de Sociologia, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pp. 115-132. <http://hdl.handle.net/1822/23862>
- Martins, M. L. (2002a). *A Linguagem, a Verdade e o Poder – Ensaio de Semiótica Social*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Martins, M. L. (2002b). 'O Trágico como Imaginário da Era Mediática', *Comunicação e Sociedade*. V. 4, pp. 73-79. <http://hdl.handle.net/1822/25340>
- Martins, M. L. (2004). *Semiótica*. Braga : Universidade do Minho. <http://hdl.handle.net/1822/996>
- Martins, M. L. (2005a). 'O poder hermenêutico do acontecimento e os media'. *Trajectos*, v. 6, Lisboa, p. 123-127. <http://hdl.handle.net/1822/23784>
- Martins, M. L. (2005b). 'O impacto de uma physis fenomenológica na Semiótica', in *Rumos da Sociedade da Comunicação*. II Congresso da SOPCOM. Lisboa: Vega, p. 185-193. <http://hdl.handle.net/1822/25334>
- Martins, M. L. (2015). 'Os Estudos Culturais como novas Humanidades', *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, V. 3, n. 1, pp. 341-361. <http://hdl.handle.net/1822/40655>
- Marx, K.; Engels, F. (1982) 'Feuerbach. Oposição das Concepções Materialistas e Idealistas' in Marx, K.; Engels, F., *Obras Escolhidas, Tomo I*. Lisboa: Edições Avante!, pp. 5-75.
- Mashaal, M. (2007) *Bourbaki: Uma sociedade secreta*. Casal de Cambra: Caleidoscópio.
- Massironi, M. (1983) *Ver pelo desenho. Aspectos técnicos, cognitivos, comunicativos*. Lisboa: Edições 70.
- McCulloch, J. (1995) *Colonial psychiatry and 'the African mind'*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McLuhan, M. (1972) *A galáxia de Gutenberg; a formação do homem tipográfico*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Merleau-Ponty (1992) *O olho e o espírito*. Lisboa: Vega.
- Migliari, R.; Fallavollita, F. (2014) 'Solid Perspective as a Tool for the Generation and the Study of Quadric Surfaces', *Geometrias'14, Atas do XIII Encontro da APROGED*, pp. 21-30.
- Minois, G. (1996) *História do Futuro. Dos Profetas à Prospectiva*. Lisboa: Teorema.
- Moreau, P. (2004) *Espinosa e o Espinosismo*. Mem Martins: Publicações Europa-América.
- Moreira, R. N. (2004) 'Ciência e Irracionalidade' in Chitas, E. & Serrão, A. V. (coord.) *Razão e Espírito Científico*. Charneca da Caparica: Edições Duarte Reis, pp.63-74.
- Morin, E. (2001) *Introdução ao Pensamento Complexo*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Moura, M. A. (2008) *Design em tempos de crise*. Porto: Braço de Ferro.
- Moura, M. A. (2011) *O Big Book, Uma Arqueologia do Autor no Design Gráfico*. Dissertação apresentada à Faculdade de Belas Artes da Universidade do Porto para obtenção do grau de doutor [<https://monumentanea.files.wordpress.com/2012/05/o-big-book-uma-arqueologia-do-auto-r-no-design-grc3a1fco-mc3a1rio-moura.pdf>], acedido em 29/07/2015].

- Moura, V. (1998) 'O Atomismo Lógico de Wittgenstein, de James Griffin' in Griffin, J., *O Atomismo Lógico de Wittgenstein*. Porto: Porto Editora.
- Munari, B. (1993) *A arte como ofício*. Lisboa: Editorial Presença.
- Muntañola, J. (1978) *Topos y Logos*, Barcelona: Kairós.
- Nagel, E.; Newman, J. (2001) *Gödel's Proof*. Nova Iorque: New York University Press.
- Newstead, A. G.; Franklin, J. (2010) 'The Epistemology of Geometry I: The Problem of Exactness' in Christensen, W.; Schier, E.; Sutton, J. (eds.) ASCS09: *Proceedings of the 9th Conference of the Australasian Society for Cognitive Science*, pp. 254-260.
- Nobus, D. (2003) 'Lacan's science of the subject: between linguistics and topology' in Rabaté, J. (eds.), *The Cambridge Companion to Lacan*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 50-68.
- Núñez, R.; Lakoff, G. (2005) 'The Cognitive Foundations of Mathematics, The Role of Conceptual Metaphor' in Campbell, J.I.D. (ed.) (2005) *Handbook of Mathematical Cognition*, Nova Iorque: Psychology Press. pp. 109 – 24.
- O'Flaherty, W.D. (2003) *Sonhos, ilusão e outras realidades*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- O'Sullivan, S. (2010) 'Lacan's Ethics and Foucault's "care of the self": two diagrams of the production of subjectivity (and of the subject's relation to truth)', *Parrhesia*, Nº 19, 51-73.
- Oliveira, A. J. F. (1995) *Geometria Euclidiana*, Lisboa: Universidade Aberta.
- Olsson, G. (2007) *Abysmal, A Critique of Cartographic Reason*. Chicago, Londres: The University of Chicago Press.
- Ortoli, S.; Witkowski, N. (1997) *A Banheira de Arquimedes, Pequena Mitologia da Ciência*. Porto: Edições ASA.
- Paisana, J. (1992) *Fenomenologia e Hermenêutica. A relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*. Lisboa: Editorial Presença.
- Pallasmaa, J. (2014) *Los Ojos de la Piel. La Arquitectura y los Sentidos*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Palmer, R. (1997) *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70.
- Panofsky, E. (1999) *A Perspectiva como Forma Simbólica*, Lisboa: Edições 70.
- Papanek, V. (1973) *Design for the Real World, Human Ecology and Social Change*. Toronto, Nova Iorque, Londres: Bantan Books.
- Pascal, B. (2003) *Do Espírito Geométrico e da Arte de Persuadir*, Porto Editora: Porto.
- Patrício, M. F. (2013) *No Labirinto Messiânico de Fernando Pessoa*. Sintra: Zéfiro.
- Pawley, M. (1999) 'Introduction' in Flusser, V., *The Shape of Things – A Philosophy of Design*, Inglaterra: Reaktion Books.
- Pereira, N. P. (1998) *O Espaço e o Tempo, IntraLigações*. Lisboa: Fim de Século.
- Perniola, (1994) *Enigmas, O momento egípcio na sociedade e na arte*, Venda Nova: Bertrand Editora.
- Piaget, J.; Garcia, R. (1987) *Psicogénese e História das Ciências*, Lisboa: Publicações Don Quixote.
- Pinto de Almeida, B. (1996) *O plano da imagem. Espaço da representação e lugar do espectador*. Lisboa: Assírio & Alvim.

- Pinto, M. M. (2010) *Os Instrumentos Náuticos de Navegação e o Ensino da Geometria* . Lisboa: Sociedade Português da Matemática.
- Platão (2011) *Timeu-Crítias* . Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos
- Plotnitsky, A. (2003) 'Algebras, Geometries and Topologies of the Fold: Deleuze, Derrida and Quasi-Mathematical Thinking (with Leibniz and Mallarmé)' in Patton, P.; Proveti, J. (eds.) (2003) *Between Deleuze & Derrida* . Nova Iorque: Continuum, pp. 98-119.
- Plotnitsky, A. (2009) 'On Lacan and Mathematics', *Oeuvres & Critiques*, XXXIV, 2: 143-162.
- Posy, C. (2007) 'Intuitionism and Philosophy' in Shapiro, S. (ed.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, Oxford University Press: E.U.A., pp. 318-355.
- Pradeau, J. (2010) *História da Filosofia* . Alfragide: D. Quixote.
- Prigogine, I.; Stengers, I. (1997) *The end of certainty: time, chaos, and the new laws of nature*, Nova Iorque: The Free Press.
- Punset E. (2009) *Frente a Frente com a Vida, a Mente e o Universo* . Alfragide: Publicações Dom Quixote.
- Rabaté, J. (2003) 'Lacan's turn to Freud' in Rabaté, J. (eds.), *The Cambridge Companion to Lacan*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-24.
- Rabaté, J. (eds.) (2003) *The Cambridge Companion to Lacan*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Raimundo, A. (2013) *MECHANE, Homens, Máquinas e Grandes Pedras* . Catálogo de Exposição pela Fundação Manuel António da Mota.
- Ramos, R. (1994) 'A Segunda Fundação (1890-1926)' in *História de Portugal, Sexto Volume* . Mattoso, J. (dir.), Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 529-532.
- Rapaport, W. J.; Segal, E. M.; Shapiro, S. C.; Zubin, D. A., Bruder, G. A.; Duchan, J. F.; Almeida, M. J.; Daniels, J. H.; Galbraith, M.; Wiebe, J. M. Yuhan, A. H. (1994) *Deictic Centers and the Cognitive Structure of Narrative Comprehension* . Nova Iorque: Center for Cognitive Science State University of New York at Buffalo
[<http://www.cse.buffalo.edu/~rapaport/Papers/DC.knuf.pdf> acessado em 20/12/2015].
- Rappenglück, M. (2010) 'Earlier Prehistory' in Ruggles, C. & Cotte, M. (eds.) *Heritage Sites of Astronomy and Archaeoastronomy in the context of the UNESCO World Heritage Convention, A Thematic Study* . Paris: ICOMOS, pp. 13-27.
- Rawes, P. (2008). *Space, Geometry and Aesthetics, Though Kant and Towards Deleuze*. Nova Iorque: Palgrave MacMillan.
- Regier, T.; Kay, P. (2009) 'Language, thought, and color: Whorf was half right', *Trends in Cognitive Sciences*, Vol. 13, nº10, pp. 439-446.
- Reimann, D. A. (2014) 'Art and Symmetry of Scottish Carved Stone Balls', *Proceedings of Bridges 2014: Mathematics, Music, Art, Architecture, Culture*, pp. 441-444.
- Resnik, M. (2007) 'Quine and the Web of Belief' in Shapiro, S. (ed.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, E.U.A.: Oxford University Press, pp. 412-436.
- Resweber, J. (2002) *A Filosofia dos Valores* . Coimbra: Almedina.
- Ribeiro dos Santos, L. (2004) 'Descartes e as Origens da Conceção Moderna da Autonomia e Pureza da Razão' in Chitas, E. & Serrão, A. V. (coord.) *Razão e Espírito Científico* . Charneca da Caparica: Edições Duarte Reis, pp.23-50.

- Richeson, D. S. (2015) *A Pérola de Euler, A Fórmula dos Poliedros e o Nascimento da Topologia* . Lisboa: Gradiva.
- Roberts, S. (2006) *King of Infinite Space, Donald Coxeter, the Man Who Saved Geometry* . Nova Iorque: Walker & Company.
- Rodrigues, J. A. (2007) *Métodos Matemáticos em Engenharia, Modelos em \mathfrak{R}* . Lisboa: Edições Colibri.
- Rodrigues, L. (2008) 'Imanência e Alteridade na Teoria Ética de Espinosa', *Philosophica*, 31: 212-217.
- Rorty, R. (1999) *Consequências do pragmatismo* . Lisboa: Instituto Piaget.
- Rosenfeld, B. A. (1988) *A History of Non-Euclidean Geometry, Evolution of The Concept of a Geometric Space* . Nova Iorque: Springer-Verlag.
- Rostislava, T. G. (2011) 'The Migrating Symbol: Vesica Piscis From The Pythagoreans to The Christianity' in Ockolji, V. C. (ed.) *1th International Conference, Harmony and Spirituality in Stone*, Belgrado: Stone Studio Association, pp. 217-228.
- Roudinesco, E. (2003) 'The mirror stage: an obliterated archive' in Rabaté, J. (eds.), *The Cambridge Companion to Lacan*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 25-34.
- Roudinesco, E.; Plon, M. (2000) *Dicionário de Psicanálise* . Mem Martins: Editorial Inquérito.
- Rucker, R. (1991) *A Quarta Dimensão* . Lisboa: Gradiva.
- Ruggles, C. (2010) 'Later Prehistoric Europe' in Ruggles, C. & Cotte, M. (eds.) *Heritage Sites of Astronomy and Archaeoastronomy in the context of the UNESCO World Heritage Convention, A Thematic Study* . Paris: ICOMOS, pp. 28-45.
- Rupert Hall, A. (1988) *A Revolução na Ciência, 1500 – 1750* . Lisboa: Edições 70.
- Russell, B. (1897) *An Essay on the Foundations of Geometry* . Cambridge: Cambridge University Press.
- Russell, B. (1919) *Introduction to Mathematical Philosophy* . Inglaterra: Spokesman.
- Sàágua, João (2002) *Lógica, Comunicação e Linguagem* . Lisboa: Edições Colibri.
- Sagal, P. (1996) *Mente, Homem e Máquina* . Lisboa: Gradiva.
- Salazar, A. (2003) *Que é Arte? Obras completas de Abel Salazar, Volume V* . Porto: Campo das Letras.
- Salgado, T. (2005) 'Rational Design versus Artistic Intuition in Stained-Glass Art' in Emmer, M. (eds.) (2005) *The Visual Mind II*, Massachusetts, Londres: The MIT Press, pp. 449 – 467.
- Sami-Ali (2002) *O Banal*, Lisboa: Dinalivro.
- Sanders, C. (eds.) (2004) *The Cambridge Companion to Saussure*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Santos, B. S. (1989) *Introdução a uma ciência pós-moderna* . Porto: Edições Afrontamento.
- Santos, L. (2004) *Linguagem, Retórica e Filosofia no Renascimento* . Lisboa: Edições Colibri.
- Scruton, R. (2001) *Espinosa* . São Paulo: Edições Loyola.
- Scruton, R. (2010) *Breve história da Filosofia Moderna, de Descartes a Wittgenstein*, Lisboa: Guerra e Paz.

- Selleri, F. (2004) 'Energia e Relativismo' in Chitas, E. & Serrão, A. V. (coord.) *Razão e Espírito Científico*. Charneca da Caparica: Edições Duarte Reis, pp. 153-166.
- Serres, M. (1968) *Hermes ou La Communication*. Paris: Éditions de Minuit.
- Serres, M. (1982) *Hermes, Literature, Science, Philosophy*. Londres: The Johns Hopkins University Press.
- Serres, M. (1995) 'Gnómon: os começos da geometria na Grécia', in Serres, M., (Dir.) *Elementos para uma História das Ciências, I – Da Babilónia à Idade Média*. Lisboa: Terramar, pp. 73-121.
- Serres, M. (1997a) *Atlas*, Lisboa: Instituto Piaget.
- Serres, M. (1997b) *As origens da Geometria*. Lisboa: Terramar.
- Serres, M. (Dir.) *Elementos para uma História das Ciências, I – Da Babilónia à Idade Média*, Lisboa: Terramar.
- Serres, M. (S/D) *A Comunicação*, Porto: Rés Editora.
- Serres, M.; Latour, B. (1996) *Diálogo sobre a ciência, a cultura e o tempo, Conversas com Bruno Latour*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Shabel, L. (2007) 'Apriority and Application: Philosophy of Mathematics in the Modern Period' in Shapiro, S. (ed.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, E.U.A.: Oxford University Press, pp. 28-50.
- Shapiro, S. (2007) 'Higher-order Logic' in Shapiro, S. (ed.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, E.U.A.: Oxford University Press, pp. 751-780.
- Shapiro, S. (2007) 'Philosophy of Mathematics and Its Logic: Introduction' in Shapiro, S. (eds.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, E.U.A.: Oxford University Press, pp. 3-27.
- Shapiro, S. (2015) *Filosofia da Matemática*. Lisboa: Edições 70.
- Shapiro, S. (ed.) (2007) *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, E.U.A.: Oxford University Press.
- Shepherdson, C. (2003) 'Lacan and philosophy' in Rabaté, J. (eds.), *The Cambridge Companion to Lacan*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 116-152.
- Skorupski, J. (2007) 'Later Empiricism and Logical Positivism' in Shapiro, S. (ed.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, E.U.A.: Oxford University Press, pp. 51-74.
- Soares, M.L.C. (2005) *Do outro lado do espelho, Linguagem Pensamento Acção*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida.
- Soler, C. (2003) 'The paradoxes of the symptom in psychoanalysis' in Rabaté, J. (eds.), *The Cambridge Companion to Lacan*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 86-101.
- Sousa Dias (1995) *Lógica do Acontecimento, Deleuze e a Filosofia*. Porto: Edições Afrontamento.
- Steiner, G. (2011) *A Poesia do Pensamento, Do Helenismo a Celan*. Lisboa: Relógio D'Água Editores.
- Steiner, M. (2007) 'Mathematics – Application and Applicability' in Shapiro, S. (ed.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, E.U.A.: Oxford University Press, pp. 625-650.

- Stengers, I. (2000) *As políticas da Razão, Dimensão Social e Autonomia da Ciência*, Lisboa: Edições 70.
- Stiegler, B. (1998) *Technics and Time, 1, The Fault of Epimetheus*. Stanford, Califórnia: Stanford University Press.
- Stiegler, B. (2009) *Technics and Time, 2, Desorientation*. Stanford, Califórnia: Stanford University Press.
- Szpiro, G. (2008) *A Conjetura de Poincaré, Cem Anos para Resolver Um dos Maiores Problemas da Matemática*. Lisboa: Gradiva.
- Taleb, N. N. (2008) *O Cisne Negro – O impacto altamente improvável*. Alfragide: Dom Quixote.
- Tanizaki, J. (1999) *Elogio da Sombra*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Tarnas, R. (2000) *A Epopeia do Pensamento Ocidental, Para compreender as ideias que moldaram nossa visão de mundo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Tavares, Z. (1972) 'Posfácio' in Baudrillard, J. (1989) *O Sistema dos Objectos*. São Paulo: Editora Perspectiva, pp. 213-230.
- Tjabbes, P. (curador) (2011) *O Mundo Mágico de Escher*. São Paulo: Centro Cultural Banco do Brasil.
- Toeplitz, O. (1963) *The Calculus, A Genetic Approach*. Chicago, EUA: The University of Chicago Press.
- Toscano, A. (2008) 'The Culture of Abstraction'. *Theory, Culture & Society*, nº 25, pp. 57-75.
- Trabant, J. (1980) *Elementos de Semiótica*. Lisboa: Editorial Presença.
- Trudeau, R. J. (1976) *Dots and Lines*. EUA: Kent State University Press.
- Trudeau, R. J. (1987) *The Non-Euclidean Revolution*, Boston: Birkhäuser.
- Valente, J. (2003) 'Lacan's Marxism, Marxism's Lacan (from Žižek to Althusser)' in Rabaté, J. (eds.), *The Cambridge Companion to Lacan*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 153-172.
- Valéry, P. (1995) *Discurso sobre a estética poesia e pensamento abstrato*. Lisboa: Vega.
- Valéry, P. (2005) *Introdução ao Método de Leonardo da Vinci*. Brasil: Nova Vega.
- Vallenilla, E. M. (2004) *Fundamentos da Meta-técnica*. Lisboa: Edições Colibri.
- Veloso, E. (1998) *Geometria: temas actuais: materiais para professores (Desenvolvimento curricular no ensino secundário)*, Lisboa: Instituto de Inovação Educacional.
- Verde, F. (2009) *Explicação e Hermenêutica*, Angelus Novus: Coimbra.
- Vieira da Silva, A. A. L. (2009) *Estatuto Sintáctico dos "Advérbios": Função e Classe*. Évora: Centro de Estudos em Letras da Universidade de Évora.
- Vignaux, G. (2000) *O Demónio da Classificação*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Vigotsky, L. S. (1978) *Mind in the Society, The Development of Higher Psychological Processes*. E.U.A.: Harvard University Press.
- Vitória de Samotrácia no Museu do Louvre [<http://www.louvre.fr/en/oeuvre-notices/winged-victory-samothrace?selection=44909>]
- Wainhaus, H. (2009) *Ars Heuristica*. Buenos Aires: Vox/Morphia.

- Warncke, C. (1991) *Pablo Picasso 1881-1973* . Köln: Taschen.
- Warusfel, A. (2010) L'œuvre mathématique de Descartes dans La Géométrie : de la résolution des équations algébriques à la naissance de la géométrie analytique . Tese de Doutoramento do Arquivo da Inspeção Geral do Grupo de Matemática de França.
- Wertheim, M. (2004) *As Calças de Pitágoras* . Porto: Via Óptima, Oficina Editorial.
- Westfall, R. S. (2001) *A Construção da Mecânica Moderna*, Porto: Porto Editora.
- Whitehead, A. N. (1987) *Simbolismo: o seu significado e efeito* . Lisboa: Edições 70.
- Wiener, N. (1984) *Cibernética e Sociedade, O uso humano de seres humanos* . São Paulo: Editora Cultrix.
- Williams, R. (1979) *The geometrical foundation of natural structures, A source book of Design*, Nova Iorque: Dover Publications.
- Wood C. S. (1999) 'Prefácio' in Panofsky, E., *A Perspectiva como Forma Simbólica*, Lisboa: Edições 70.
- Wood, J. (2010) *A Mecânica da Ficção* . Lisboa: Quetzal Editores.
- Xavier, J. P. (1997) *Perspectiva, Perspectiva Acelerada e Contraperspectiva* Porto: F.A.U.P.
- Xavier, J. P. (2006) *Sobre as origens da perspectiva em Portugal* Porto: F.A.U.P.
- Yi-Fu Tuan (1977) *Space and Place – The Perspective of Experience*, Mineápolis, Londres: University of Minnesota Press.
- Zambrano, M. (1994) *Os Sonhos e o Tempo* . Lisboa: Relógio D'Água.
- Zambrano, M. (2003) *Pessoa e Democracia, A História Sacrificial* . Lisboa: Fim de Século.
- Zilles, U. (2002) 'Introdução' in Husserl, E. (2002) *A Crise na Humanidade Europeia e a Filosofia* . Porto Alegre: Edipucrs.
- Žižek, S. (2000) 'Foreword: Why Is Kant Worth Fighting For?' in Župančič, A., *Ethics of the Real* . Londres, Nova Iorque: Verso, pp. vii-xii
- Zumthor, P. (1998) *Babel ou O Inacabamento, Uma reflexão sobre o mito de Babel* . Lisboa: Editorial Bizâncio.
- Zupančič, A. (2000) *Ethics of the Real* . Londres, Nova Iorque: Verso.