

Edição v.35
número 2 / 2016

Contracampo e-ISSN 2238-2577
Niterói (RJ), v. 35, n. 2
ago/2016-nov/2016

A Revista Contracampo é uma revista eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense e tem como objetivo contribuir para a reflexão crítica em torno do campo midiático, atuando como espaço de circulação da pesquisa e do pensamento acadêmico.

SOCIEDADE DOS ARQUIVOS: TEMPORALIDADE E INTERSUBJETIVIDADE NA CULTURA CONTEMPORÂNEA

ARCHIVES SOCIETY: TEMPORALITY AND INTERSUBJECTIVITY IN CONTEMPORARY CULTURE

FÁBIO FONSECA DE CASTRO

Doutor em sociologia pela Universidade de Paris V com pós-doutorado pela Universidade de Montreal; mestre em antropologia pela Universidade de Paris III; mestre em comunicação pela Universidade de Brasília. Professor do Programa de Pós-graduação Comunicação, Cultura e Amazônia e da Faculdade de Comunicação, na Universidade Federal do Pará. Brasil.

fabio.fonsecaecastro@gmail.com

AO CITAR ESTE ARTIGO, UTILIZE A SEGUINTE REFERÊNCIA:

CASTRO, Fábio Fonseca de. Sociedade dos arquivos: temporalidade e intersubjetividade na cultura contemporânea. **Contracampo**, Niterói, v. 35, n. 02, pp. 183-199, ago./nov., 2016.

Enviado em 10 de setembro de 2015 / Aceito em: 23 de agosto de 2016

DOI: <http://dx.doi.org/10.20505/contracampo.v35i2.941>

Resumo

O artigo discute o conceito de arquivo na sociedade midiática e hiperconectada. Parte-se do conceito de traço, usado por Derrida (1967; 1995) para referir o caráter pré-ontológico de toda significação e caminha-se em direção a uma interpretação do traço por Ricoeur (1985), em sua compreensão fenomenológica do problema da temporalidade. Com esse horizonte, procuramos pensar a intersubjetividade e o sentido do debate sobre a "coesão à vida", feito por Dilthey (1992a; 1992b), por meio do traço. Construímos a ideia de que a experiência espaço-temporal da cultura das mídias e, por meio delas, da sociedade contemporânea, é sem referentes e pautada pelo traço: atópica e acrônica, ela é, igualmente, anarquívica. De certa maneira, essa experiência abre possibilidades para abolir a submissão do pensamento a uma ordem analógica e, assim, para reverter o estatuto logocêntrico da cultura ocidental (Derrida, 1967).

Palavras-chave

Traço; Arquivo; Intersubjetividade; Cultura das mídias; Logocentrismo.

Abstract

The article discusses the concept of archive in a mediatic and hyper-connected society. It starts from the concept of trace, used by Derrida (1967, 1995) to refer to the pre-ontological character of all meaning and aims on an interpretation of that concept by Ricoeur (1985), in his phenomenological understanding of the problem of temporality. With that in mind, we try to think intersubjectivity and the meaning of the debate about the "cohesion to life" in Dilthey (1992a; 1992b), through the trace. We built the idea that the space-time experience, on the media culture and, through them, on the contemporary society, has no reference and is guided by the trace: atopic and achronic, it is also anarchivic. Therefore, this experience opens up possibilities to abolish the submission of thought to an analogical order and thus to reverse the logocentric status of Western culture (Derrida, 1967).

Keywords

Trace; Archiv; Intersubjectivity; Culture of the media; Logocentrism.

Introdução

Qual o tipo de memória e de arquivo que as tecnologias digitais possibilitam? A resposta a essa questão tem sido trabalhada por uma série de autores, como van Dijck (2007); Rainie e Wellman (2012); Vaidhyanathan (2011); Galloway (2012); Greene (2002); Ernst (2013a; 2013b); Gilliland (2011a; 2014b) que, em seu conjunto, indicam uma condição tecnológica que favorece uma situação de hiper-arquivo, marcada pela multiplicidade e pela superposição de temporalidades – e, assim, por uma espécie de princípio da relativização, por meio do qual os grandes referentes, os marcadores das lógicas espaço-temporais comumente utilizados na experiência cultural das sociedades que experimentam esse processo, deixam de atuar de maneira nítida.

É possível encontrar, aqui, o fenômeno geral que Lyottard (1979) descreveu como a perda dos grandes discursos, mas também numerosos outros fenômenos locais, descritos, sobretudo, por uma pesquisa antropológica, que vem discutindo o impacto das novas tecnologias sobre as experiências comunicacionais das sociedades contemporâneas – como sugerem os estudos de Negroponte (1995), Chabin (1999), Lévy (1997; 1998), Castells (1999; 2003) e Cardoso (2008). Em seu conjunto, em nossa percepção, esses trabalhos indicam uma experiência social que, com frequência, evoca a situação de hiper-arquivo – e suas grandes características: a multiplicidade e a superposição de temporalidades.

Quando falamos em temporalidade, referimo-nos não ao tempo pensado em sua materialidade, ou às condições da duração de algo, alguém ou algum acontecimento, mas sim, numa dada experiência, individual (subjetiva) ou intersubjetiva, em relação ao estar. Assim, uma determinada sociedade, grupo ou camada populacional, ou melhor, um determinado conjunto de indivíduos, a partir de determinadas experiências culturais e visões de mundo, pode produzir uma forma específica de estar no mundo e de refletir sobre isso. Em outros termos, uma dada forma de tipificar seu estar no mundo. Esse processo parece estar presente de maneira muito marcante na cultura ocidental contemporânea, conformando, intersubjetivamente, certa variação de maneiras em relação a como as sociedades lidam com suas tecnologias, tal como o uso que fazem delas e as narrativas que, por meio delas – e com seus efeitos de sentido – produzem. Quando pensamos na cultura midiática contemporânea, por exemplo, podemos perceber a presença desse fenômeno de superposição de temporalidades. Jamenson (1991) já o assinalou, ao discutir a maneira como a cultura midiática superpõe temporalidades quando produz seus conteúdos. Ehrenberg (1995) e Maffesoli (2003) também já o

assinalaram, ao discutirem as formas temporais das vivências contemporâneas.

Em nossa percepção, não se trata de compreender esse processo como uma consequência inevitável do contemporâneo, como uma fatalidade, por assim dizer, da técnica, mas sim, como uma experiência cultural: um processo intersubjetivo que vivencia, que experiencia, esteticamente, essa multiplicação e superposição de temporalidades. Mais que isso, talvez: como um processo intersubjetivo que, ao des-temporalizar e retemporalizar as narrativas, na abundância da memória e dos arquivos, acaba por permitir que se entreveja o caráter pré-ontológico presente em toda significação: o traço, ou rastro, do sentido, como sugere Derrida (1967; 1995).

Este artigo procura reunir alguns elementos teóricos para discutir essa questão. Indagando sobre o conceito de arquivo na sociedade midiática e hiperconectada, procura-se perceber essa condição de hiper-arquivo possibilitada pelas tecnologias digitais e marcada pela multiplicidade e pela superposição de temporalidades e discutir o caráter pré-ontológico de toda significação. No percurso, utilizamos a noção de traço, usada por Derrida (1967; 1995) e dialogamos com Ricoeur (1985), procurando uma compreensão fenomenológica do problema da ontologia da temporalidade na maneira como ele se coloca intersubjetivamente – referencial metodológico utilizado em nossa reflexão. Nesse percurso, trazemos Dilthey (1992a; 1992b), com seu debate sobre a coesão à vida, para pensar o traço. Construímos a ideia de que a experiência espaço-temporal da cultura das mídias e, por meio delas, da sociedade contemporânea, possibilita, de maneira peculiar, o alcance dessa dimensão que Derrida descreve como pré-ontológica e sem referentes. Pautada pelo traço, ela permite aberturas para experiências atópicas, acrônicas e anarquívicas. Caminhamos em direção à ideia, cara a Derrida, de que essa experiência abre possibilidades para abolir a submissão do pensamento a uma ordem analógica e, assim, para reverter o estatuto logocêntrico da cultura ocidental (Derrida, 1967).

O traço e o arquivo

Talvez se possa dizer, a respeito da mídia, tal como se diz das tecnologias, que ela produz novos suportes e formatos para a memória social. Sobretudo nas sociedades melhor inseridas nos processos de convergência e acessibilidade digital, que permitem uma multiplicidade de agentes produtores de conteúdos e organizadores de arquivos. Esse fato é evidente, se compreendido em suas dimensões puramente material e processual: como matéria da memória e do arquivo e como processo de *memorializar* e de arquivar. Não obstante, quando pensado em sua dimensão intersubjetiva,

ou seja, enquanto vivência, enquanto uso, que se faz, coletivamente, da memória e do arquivo produzidos midiaticamente – com as mídias, para as mídias e como cultura das mídias – talvez as noções de memória e de arquivo não sejam ponderáveis, em sua pragmática. Isso porque memória e arquivo exigem referentes concretos, são coisas, fatos e experiências sociais que só têm sentido quando pensados em termos de uma dada temporalidade que tem o passado por referente do presente e que somente se realizam enquanto presença ontológica: a presença de algo *que diz respeito*, que tem um ser, uma identidade, que é. De algo que se realiza por meio daquilo que Derrida (1967) denominou “metafísica da presença”: por referência a uma coisa ausente, mesmo que temporalmente, e através do estatuto da representação. Quando pensada em sua dimensão intersubjetiva, em sua pragmática, talvez não se possa dizer que é exatamente essa a experiência de memória e de arquivo vividas na cultura contemporânea.

Se a memória e o arquivo exigem referentes concretos, se são coisas que se realizam por meio de uma ontologia referente, se exigem a metafísica da presença, o que dizer de um sistema – e talvez nem assim se possa dizê-lo – que, por sua abundância – de conteúdos, de fluxos, de práticas e de usos –, sugere uma transcendência à própria noção de referência? Dir-se-ia o mesmo de um signo que, por abundância ou por escassez de imanência, já não transcende, já não refere: que não representa e não é senão um traço do qual se sabe dizer algo, mas não se sabe, exatamente, o quê. Falemos sobre o traço, esse elemento que sugere a transcendência da noção de referente e que rompe a ontologia da presença. Porém, antes de prosseguir, observemos que é preciso compreender esse jogo ontológico, do qual fala Derrida (1994) em sua relatividade. A passagem da representação à não-representação, tal como a diferença entre a passagem da imanência à transcendência, por um lado, e a não saída de uma condição de imanência, de outro, não são processos socioculturais que possam ser compreendidos, simplesmente, como situações positivas e não positivas. A discussão aqui proposta não pretende colocar a questão sob angulações ideológicas que a reduziram a juízos de valor. Com efeito, as abundâncias de que logo acima falávamos não o são senão a partir de um referencial e assim, portanto, de uma pragmática.

Como diz Derrida (1994) não é a ontologia que se deve usar para acompanhar a situação de não significação, de não representação, de não referenciação, tão ou mais presente no mundo, que coisas como signo, discurso e linguagem – ou seja, de coisas que, necessariamente, significam, representam e referem, inclusive por não-ditos – mas a *hantologia*: de *hanté*, assombrado em francês, que refere às fantasmagorias, às intermitências, às presenças ausentes no mundo da vida. A hantologia não é um fato em

si, mas uma experiência. O sistema midiático, a sociedade das mídias, não são inerentemente abundante e sem referenciais, mas, agenciados pelas tipificações de temporalidade da cultura contemporânea, assim se tornam, assim são vivenciados e experienciados.

Se é possível, evidentemente, pensar na mídia em suas dimensões puramente material e processual, e, assim, aferir que, com seus suportes tecnológicos e com suas práticas culturais, ela possibilita uma sociedade de arquivos, também é possível considerar, por outro lado, que, em sua dimensão intersubjetiva, ao lado e atravessando toda essa cultura midiática, há uma experiência cultural potencializada, no contemporâneo, que diz respeito a essa *hantologia*: também as fantasmagorias são potencializadas numa sociedade de múltiplos fluxos.

Na sociedade digital, essa dimensão de abundância já foi assinalada por diversos autores (Williams 1975; Castells 1999; Bauman 2001; Lemos 2003; Gere 2008; Lister *et al* 2009). Intuir, da abundância, a escassez de sentidos, não é uma simples operação de economia simbólica. É, na verdade, uma pragmática. Que referência epocal se pode demandar, realmente, à abundância confusa de passados presente na ficção contemporânea? Que referência de desejo, em relação à abundância da pornografia? Que referência de identidade, em relação à complexidade das identificações? Que referência de ciência, em relação aos fluxos informativos? Que referência de discurso, em relação à polifonia digital?

Em todos os caos, do ponto de vista intersubjetivo, não é exatamente uma referência, o que se pode demandar, mas fantasmagorias. Pode-se, assim, inferir que a cultura das mídias, crescentemente potencializada pela convergência e pela acessibilidade digital, rompe, de certa maneira, com a metafísica da presença. Essa afirmação não é evidente, porque a noção de metafísica da presença significa uma dinâmica cultural geral, constituindo o núcleo ontológico por meio do qual nos percebemos, seres coletivos e intersubjetivos – culturais – que somos, como parte de uma cultura, de uma história coletiva e, assim, projetamos nossas temporalidades, incidindo sobre a maneira como se faz a mídia e, ainda, sobre a maneira como a comunicação, e outras ciências, analisam a mídia. Não se foge, realmente, da metafísica da presença, porque ela está na base de nossa cultura e porque, em consequência, está na raiz de todos os processos ontológicos. No entanto, tal como toda ontologia, é uma circunscrição de sentidos, inscrita numa temporalidade própria, há sempre o que está de fora, o que é anterior ao sentido.

A cultura das mídias, assim potencializada pela convergência e pela acessibilidade digital, propicia um estatuto pré-ontológico à intersubjetividade

social. A abundância de sentidos pode levar a um não-sentido e é desse ponto de vista que podemos sugerir haver certa dimensão pré-ontológica na cultura das mídias. A convergência digital em curso potencializa uma temporalidade pré-ontológica que, embora sempre tenha estado presente na cultura ocidental, era obscurecida – e, não raramente, procrastinada – pela metafísica da presença. Nem sempre isso ocorreu na cultura da mídias. Bem ao contrário, na sua formação histórica, a cultura midiática sempre se pautou por essa metafísica, reproduzindo a gramatologia (Derrida, 1967) convencional em suas práticas narrativas. Também não se pode afirmar que seja um fenômeno com tendência à permanência, e nem mesmo à duração, porque o mais provável é que a ontologia metafísica tradicional, sempre pautada por essa ideia de presença – que é também de correspondência, coerência e regência – encontre novas roupagens e novas formas de se reproduzir.

A cultura das mídias permite, e talvez exija, o *traço*.

O traço é o que não transcende o signo, a representação, o discurso¹. É o aparato da *hantologia*, porque comunica algo que não está mais presente, que não tem tempo e espaço.

Por essa razão, Derrida propõe pensar o traço antes de pensar o ente, indicando que, sem possuir temporalidade e espacialidade discernível, o conceito é inconcebível na lógica da identidade – demandada por toda ontologia:

Le concept (...) est en effet contradictoire et irrecevable dans la logique de l'identité. La trace n'est pas seulement la disparition de l'origine, elle veut dire ici — dans le discours que nous tenons et selon le parcours que nous suivons — que l'origine n'a même pas disparu, qu'elle n'a jamais été constituée qu'en retour par une non-origine, la trace, qui devient ainsi l'origine de l'origine (Derrida, 1967: p. 90).

Derrida encontra a noção de traço em Lévinas: “*la trace est la présence de ce qui, à proprement parler, n’a jamais été là, de ce qui est toujours passé*” (LÉVINAS, 1967: p. 201). Na ótica de Lévinas, o traço é um elemento próprio da epifania do encontro humano: o afeto sugerido pela face, mas não dito, a alguém; uma pista desse afeto. Ricoeur desloca a questão levianasiana de um plano ético para um plano histórico (Greisch, 1997) a partir de uma tentativa, bastante exitosa, de superar o problema da história colocado por Heidegger (1993), que discute a “*historialidade*” (*Geschichtlichkeit*) dos

1 A palavra francesa *trace* é normalmente traduzida por rastro, mas optamos por utilizar traço para preservar melhor a ideia derridiana, pois o termo rastro, em português, conduz imediatamente a um sentido de referência, de conexão, de “pista”, que o filósofo deseja, conceitualmente, evitar.

seres e das coisas por meio de uma operação fenomenológica-hermenêutica que os projeta em duas dimensões – o ter-sido (*dagewesen*) e o passado (*vergangen*) – que, a seu ver, evita discutir o traço. Derrida não trata do traço em relação ao problema da história, mas o desenvolvimento que dá ao tema é central para que possamos pensá-lo em relação à *questão do arquivo na sociedade midiática*.

Em Derrida, o traço não transcende o signo, porque ele não tem ontologia, ou melhor, porque ele excede a simples diferença ontológica. Como coloca Derrida, "*la trace, par rapport aux autres signes, a encore d'exceptionnel ceci: ele signifie en dehors de toute intention de faire signe et en dehors de tout projet dont ele serait da visée*" (DERRIDA 1967: p. 199). Em resumo, o traço não se constitui como modulação entre o ser e o ente (DERRIDA 1967: p. 201). Ao exceder a simples diferença ontológica, o traço não significa, não refere, mais, uma *différence*, mas sim uma *différance*.

Para a semiologia clássica, o signo refere sempre um objeto ausente, sempre com o intuito de fazê-lo presente (DEVILLAINE, 2006), de representá-lo – e, assim, de concretizar essa operação de sentido sem a qual a metafísica não se concretiza. Ao questionar o caráter segundo e provisório do signo, sobretudo do signo escrito, Derrida questiona, fundamentalmente, essa lógica. Explicando o pensamento de Derrida, Devillaine (2006) assim resume o sentido do traço:

On ne peut jamais envisager un élément linguistique dans sa simple présence, il est toujours déjà inscrit dans ce jeu de différences, au sein d'une texture de dispersion et de dissémination ou bien encore dans une différence. C'est ce jeu ou cette texture que Derrida détermine comme trace. Tout signe, tout mouvement de signification, loin de se donner dans la visibilité sans reste d'une présence actuelle ou possible, est travaillé par un écart, un intervalle, un espacement et une temporisation dont il n'est que la trace (Devilleine, 2006: 209).

O traço é, portanto, uma ausência temporalizada. Uma ausência que contesta toda presença: é tudo aquilo que sobra do signo ou que nele não cabe. Impossível fazer uma semiologia, ou uma semiótica, da *différance*, porque toda semiologia e toda semiótica estão, necessariamente, impregnadas pela metafísica da presença. Em Derrida, o traço contesta a presença:

n'étant pas une présence mais le simulacre d'une présence qui se desloque, se déplace, se renvoie, n'a proprement pas lieu, l'effacement appartient à sa structure. (...) le présent devient le signe du signe, la trace de la trace. Il n'est plus ce à quoi en dernière instance renvoie tout renvoi. Il devient une fonction d'une structure de renvoi généralisé. Il est

trace et trace de l'effacement de la trace (DERRIDA, 1972: p. 25).

Na sociedade das mídias, a fantasmagoria dos *traços* prevalece à ontologia das presenças.

A temporalidade do traço

A partir da cultura das mídias, pensemos o traço em sua temporalidade: qual o sentido do arquivo formado por fantasmagorias? O arquivo é habitado, concomitantemente, por narrativas e por traços. A princípio, os dois não estão em oposição, porque toda narrativa é, originariamente, feita por traços, arqui-traços: as narrativas são traços que ganharam sentido. Porém, dessa operação de ganhar sentido, resulta que se cria, então, uma oposição fundamental: a narrativa deseja esconder que fora um traço. Mais que isso, deseja expurgar tudo aquilo que, nela ou em algum lugar, permanence traço. É nessa operação que se consolida o arquivo, ou melhor, o anarquivo (*anarchive*), o arquivo que destruiu, ou se apartou, de seus traços, ideia análoga ao que Freud chamou de pulsão de morte – e daí também resulta a pulsão de arquivo (*pulsion d'archive*), a febril, por vezes, desesperada, tentativa de reencontrar e reinterpretar os traços.

Derrida (1995) afirma que há, na obra de Freud, uma tensão fundamental, à qual ele chama de *mal d'archive*. Essa tensão se dá entre duas concepções divergentes do processo de rememoração: uma delas, a anamnese, memória viva, pressupõe o ressurgimento de um instante esquecido, uma espécie de êxtase, com o qual o passado fala ao presente, revelando-se repentinamente; a outra, a *hypomnesis*, memória reproduzida, pressupõe o suporte, um objeto técnico, como um tablete de argila ou um computador. Reconhecer-se-á, aqui, a discussão de Platão sobre a memória, que Derrida discute observando que, para Platão, a oposição entre elas se constrói como um discurso ético entre dois tipos de responsabilidade: a primeira, associada à anamnese, ativa e autônoma, e a segunda, associada à *hypomnesis*, passiva e heterogênea – que Platão associa, na verdade, ao medo da morte e à fraqueza de espírito. Para Derrida, a oposição platônica entre as duas constitui, sobretudo, uma tentativa violenta de remover, da estrutura do psiquismo, toda ideia de complementariedade, de prótese – assim estruturando a metafísica da presença e, por meio dela, uma das bases da filosofia ocidental.

As duas formas de memória são divergentes, na compreensão de Derrida, porque a anamnese pressuporia o apagamento do arquivo propriamente dito,

mas, para ele, não há a superioridade de um modo de memória em relação ao outro. A anamnese prescinde de todo arquivo, porque o registro invalida seu processo de encontro repentino e fulgurante de um passado que só tem sentido enquanto descoberta. Assim, ela se assemelha a uma arqueologia, que reencontra o passado por meio de traços. A tensão entre essas duas formas incompatíveis de memória, ou seja, o *mal d'archive*, está na origem, segundo Derrida (1995), da noção freudiana de pulsão de morte. Isso se dá porque a anamnese de todo traço exige, para que ele apareça, que ele desapareça enquanto *hypomnesis*, enquanto arquivo. E no sentido contrário, o mesmo acontece: a memória registrada apaga a possibilidade da anamnese.

Em decorrência, conclui-se que o arquivo é hypomnésico, ou seja, é uma repetição, uma prótese, um suplemento técnico que pressiona a anamnese e que por ela é pressionado. Na sua dialética, o arquivo, que serve para guardar a memória, também a destrói; e, à força de destruí-la, reinventa-a. Os traços, por sua vez, nele persistem, ameaçando-o. O arquivo existe para guardar as narrativas, apenas, mas é inevitável que não se livre dos traços, por mais que seja organizado sob uma ordem rigorosa e sob uma lógica de poder total: os traços, como as traças – diríamos em português – ameaçam-no invisivelmente e secretamente, questionando seu estatuto e o poder de seus arcontes – as pessoas investidas da autoridade para guardá-los e interpretá-los. Como diz Derrida, arquivo faz ressoar a memória da palavra *archê*, palavra que nomeia, ao mesmo tempo, o começo e o comando (*le commencement et le commandement*) (DERRIDA, 1995). O termo reporta ao *arkhaion*, a casa dos magistrados – os arcontes – onde se guardam os documentos, a memória da cidade e também as leis, as normas, a ordem: os arquivos, enfim, um *lugar de autoridade*. Nele e em nome dele, os arcontes têm o poder de dizer a verdade e a história. E de interpretá-la. Nessa interpretação, reside a violência arquivar, a violência simbólica essencial, garantida pela metafísica da presença: o que faz sentido torna-se a lei. Seu método arquivar, sua epistemologia, instituem práticas e critérios de classificação e de verdade, organizado em sistemas e que cresce segundo critérios próprios de apropriação, métodos, muitas vezes, violentos.

O arquivo, de acordo com Derrida, produz a ilusão de uma origem e, em o fazendo, também produz as ilusões conexas de coerência e de identidade. Ele legitima e mantém apartada toda alteridade. A realidade, ele a apresenta como produto de uma história que guarda, e a enuncia como uma constatação, como uma consequência. A verdade, ele a vincula a uma dívida – da qual todo o corpo social é tributário. O arquivo, para si, faz-se tributário do *logos*, reproduz-se como logoarquia (*logoarchie*) (DERRIDA, 1995), ou seja, como hierarquia centrada numa ordem, por assim dizer,

analógica. O caráter analógico da *logoarquia*, e, portanto, do arquivo, no pensamento de Derrida, já foi discutido por Merzeau (2009), Fauré (2012) e Possati (2015), que concordam que base dessa forma de poder é a referência. Acrescentaríamos que, mais especificamente, o agenciamento, ou a mediação, porque a referência não é senão uma sequência ontológica centrada no pressuposto da presença.

Para além, há a *arkhé* do traço. Para aquém, há a sua persistência, o *mal d'archives*. *Mal* no sentido de temor pela perda, tanto do que passou como pelo que virá. No primeiro desses sentidos, uma nostalgia pelo que passou e não resta nos arquivos – no caso de Derrida, por exemplo, a nostalgia da Alger da sua infância, a *nostalgérie* (1991; 1995) – e no segundo caso, o receio de tudo perder, de que aquilo que está guardado nos arquivos perca o sentido. De certa maneira, um temor aos *arcontes* – a pessoa ou a instituição autorizada a guardar e a interpretar os arquivos, impiedosos destrutores dos traços. Como diz o filósofo,

L'horizon du savoir absolu, c'est l'effacement de l'écriture dans le logos, la resumption de la trace dans la parousie, la réappropriation de la différence, l'accomplissement de ce que nous avons appelé ailleurs la métaphysique du propre (Derrida, 1967: p. 384).

Talvez... Porém, cabe considerar que o traço não possui *arcontes*. Ao contrário do arquivo, que é guardado e protegido, o traço é completamente errante. Conceito maior na obra de Derrida, o *traço* designa, num primeiro plano, a ausência de origem absoluta, uma impossibilidade de presente, um fracasso da presença (DEVILLAIN, 2006: 207).

Mas, como dizia, a partir da cultura das mídias, pensemos o traço em sua temporalidade: qual o sentido do arquivo formado por fantasmagorias, por traços? E que dizer do arquivo contemporâneo, esse que Derrida apenas entrevia, que apenas assinalava há quando de seus últimos escritos, mas que pressentia – "*comment parler d'une 'communication des archives' sans traiter d'abord de l'archive des 'moyens de communication'?*" (DERRIDA, 1995: p. 3).

Já em 1967, Derrida falava sobre "*os arquivos eletrônicos e as máquinas de ler*" (DERRIDA, 1967) em relação ao traço. Por meio das novas tecnologias, inicia-se um processo de expansão do fenômeno da "exteriorização do traço", ou seja, do processo de reação ao logocentrismo e à metafísica da presença. Por outro lado, as tecnologias também favorecem, na visão de Derrida, a síntese, que ele chama de "montagem" - efetivamente, o processo da desconstrução. Ou seja, as novas tecnologias da comunicação produzem um impacto cultural maior na civilização, o qual se associa ao colocar em

suspeição toda a ordem metafísica.

O traço remete a um não-tempo, anterior à fala e a todas as dicotomias que a metafísica produz, como animal/homem, máquina/homem, natureza/cultura, identidade/alteridade, corpo/alma, céu/terra. Ao colocar sob suspeita o logocentrismo e à metafísica da presença, o traço, aqui compreendido como arqui-traço remete a essa significação dinâmica e anti-metafísica que ele denomina *différance* (DERRIDA, 1967).

Uma das consequências mais importantes desse processo é a desconstrução - e a conseqüente perda de valor metafísico das grandes instituições, como o Estado, que abre a via para um "novo direito" (DERRIDA, 1994). É nesse sentido que ocorre a virtualização do mundo, apresentada pelo filósofo não, meramente, como uma condição da técnica, mas como uma virtude: o virtual é virtuoso no sentido de que ele realiza uma promessa da técnica e, assim, rompe com a metafísica da realidade. Dessa maneira, toda reprodução técnica constitui, intrinsecamente, uma virtualização.

Essa ideia não possui uma conotação necessariamente positiva: trata-se, fundamentalmente, de expressar a dinâmica de poder que há por trás da potencialização dos arquivos pela tecnologia. A dimensão política da discussão de Derrida sobre o arquivo, ou seja, a perspectiva do arquivo como voz de autoridade da *hypomnesis* sobre a anamnese é destacada por Stiegler (2001), Bell (2004) e Hutchens (2007). Hutchens, por exemplo, compreende o arquivo tecnológico como voz de esquecimento, Bell como perda da memória cultural e Stiegler como perda de um referencial da memória enquanto "suplemento técnico".

Com efeito, Derrida (2001) indica que o logocentrismo, a logoarquia, que domina a metafísica ocidental, procura, desesperadamente, e em vão, proteger um "dentro" puro contra a contaminação do "fora" (PINTO NETO, 2013: p. 330) - e essa operação sempre está em jogo. Nesse sentido, sempre haverá arquivos se protendendo de arquivos, pois os arcontes de uma certa ideia - de cultura, de ciência, de memória, de poder, de história, de identidade etc - sempre disputarão com outros arcontes, de outras ideias - de cultura, de ciência, de memória, de poder, de história, de identidade etc - o controle da *hypomnesis* e da anamnese. Porém, cabe também perceber que essa percepção dicotômica do jogo de poder também ganha variações com a virtualização das tecnologias. É que na compreensão logocêntrica, o dentro "puro", coincidente com a ideia de sujeito, seria pensado como o corpo de uma natureza que é desvinculada e apartada, integralmente, da técnica e da tecnologia, quando estas, na verdade, não pertenceriam, necessariamente, a uma outra categoria ontológica, assim podendo coincidir com o indivíduo.

Em outros termos, o arquivo virtual, potência de virtude, virtualiza

o humano, permitindo uma nova e inusitada transcendência. Na cultura midiática, na sociedade digital, nós nos comissionamos arcontes de nós mesmos; a Internet no-lo autoriza.

O traço insubordinado

A experiência espaço-temporal da cultura das mídias – e, francamente, por meio delas, da sociedade contemporânea em geral – é sem referentes e pautada pelo traço. Atópica e acrônica, ela é, igualmente, anarquívica. Como o traço não refere um objeto e nem o representa, mas também não deixa de suspeitá-lo, de desconfiar de seus rastros, a cultura das mídias resulta nesse arquivo anárquico construído por múltiplos arcontes e por infinitas litigâncias de anamneses e *hypomnesiai*.

Derrida faz uma discussão sobre a problemática do traço centrada nos seus aspectos conceituais e em relação ao conflito ontológico da questão das representações, mas a verdadeira discussão sobre a temporalidade do traço a encontramos, na verdade, em Ricoeur – que, tal como Derrida, parte de Heidegger, naturalmente, para discutir a questão. Recorramos a ele para colocar o problema, pois é com Ricoeur que se pode abordar, mais apropriadamente, a questão do arquivo, ou do anarquivo, na sociedade midiática.

Afirma Ricoeur que *"Le passage n'est plus, mais la trace demeure"* (RICOEUR, 1985: p. 176). Ricoeur compreende o traço como um efeito-signo:

d'une part, suivre une trace, c'est raisonner par causalité le long de la chaîne des opérations constitutives de l'action de passer par là; d'autre part, remonter de la marque à la chose marquante, c'est isoler, parmi toutes les chaînes causales possibles, celles qui, en outre, véhiculent la signifiante propre à la relation du vestige au passage (RICOEUR, 1985: p. 177).

Como diz Greisch, *"la spécificité de la notion de trace n'est en ceci qu'elle peut à la fois être interprétée comme l'effet d'une cause qui l'a produite, et comme signe d'une certaine signifiante"* (GREISCH, 1997: p. 27).

Por meio dessa compreensão, Ricoeur tematiza o traço como um terceiro tempo (*tiers temps*), procurando superar a disjunção heideggeriana entre o tempo fundamental do cuidado (*Sorge* em Heidegger e *souci* em Ricoeur) – ou seja, o tempo ontológico do *Dasein*, o indivíduo pensado em sua dimensão ontológica e pautado em permanência pelo cuidado com seu existir – e o tempo vulgar da vida quotidiana, pecebido como simples sucessão de instantes (GREISCH, 1997: p. 27).

A superação da disjunção heideggeriana entre o ter-sido (*dagewesen*)

e o passado (*vergangen*), produzida por Ricoeur, é *central, a nosso ver, para compreender a importância do traço na cultura contemporânea*. Heidegger a faz para explicar, fenomenologicamente, a maneira como nos reportamos a uma pessoa ou a um acontecimento que não se faz mais presente, seja por haver morrido, seja por ser passado. Diz ele que fugimos, tendencialmente, do passado simples e conclusivo (*vergangen*), para procurar assinalar, de alguma maneira, a sua permanência continuada num tempo evocado – um não-está-mais-aqui-e-agora (*dagewesen*) que atualiza o cuidado existencial, des-dramatizando, transcendendo, a morte e o passado².

Ora, transpor essa equação heideggeriana para a cultura das mídias exige um terceiro tempo (*tiers temps*), porque, na cultura digital, temporalizada em permanência por *revivals*, pelo *bis*, pelo *ver-de-novo*, pelo *vintage*, pelas re-narrativas e, sobretudo, pela acessibilidade atópica e acrônica dos arquivos digitais, há uma ampliação da complexidade do problema da história. A comunicação *complexifica a história, efetivamente, porque exige que se compreenda o passado na estática do traço, e não, tal como um historiador ou um narrador do passado, por meio do traço*.

A cultura das mídias arquiva traços, mas não os submete, necessariamente, às logarquias da metafísica. Arquivar não logocentricamente, o que pode isso significar?

Podemos ensaiar, para a resposta, uma fenomenologia da experiência comunicativa e midiática da sociedade contemporânea. Quando afirmamos que a cultura midiática digital é da ordem do traço, queremos dizer, com Derrida, que o traço é sem ontologia, mas também queremos dizer, com Ricoeur, que o traço está à procura de uma ponte entre a temporalidade existencial e, portanto, ontológica e a intratemporalidade material do fato, do conteúdo, da vida, do ocorrido.

Como afirma Greisch,

Le temps de la trace n'est pensable que comme un temps mixte: d'un côté, il a une signification incontestablement existentielle; de l'autre, il ne se laisse pas déduire purement et simplement de la temporalité fondamentale du souci, mais il a des connivences avec les quatre marques de l'intratemporalité magistralement dégagées par Heidegger: significativité, publicité, databilité, étirement (GREISCH: 1997, p. 25).

De um lado, assim, há o "pensamento sobre a história" (*pensée de l'histoire*) e, de outro, o "conhecimento da história" (*connaissance historique*).

² Sobre a questão da história em Heidegger ver Rivelaygue (1980), Dastur (1990) e Dastur (2009).

O primeiro é o tempo do filósofo da história, e o segundo é o tempo do historiador. Entre os dois, há o conhecimento do traço, misto, híbrido, esse terceiro tempo que o filósofo situa na "*confluence des deux perspectives sur le temps: la perspective phénoménologique et celle du temps vulgaire*" (RICOEUR, 1985: p. 179). Segundo Ricoeur, portanto, o traço permite a continuidade entre essas duas historicidades, naturalizando o tempo. Dizendo de outra maneira, o traço permite um "*recouvrement entre l'existential et l'empirique*" (RICOEUR, 1985: p. 180).

A questão remete, evidentemente, à problemática da "coesão à vida" (*Zusammenhang des Lebens*), de Dilthey (1992a; 1992b), que, em nosso entender, é a primeira formulação da questão da intersubjetividade e que está na própria gênese do pensamento de Husserl (1992; 1996) e de Heidegger (1993)³. Em Ricoeur, por meio do traço, a questão se torna "*sentiment d'une continuité temporelle*" e, parece-nos, encaminha, de maneira fundamental, aquilo que estava aberto no debate sobre a intersubjetividade.

Pensar a intersubjetividade, ou a coesão à vida, por meio do traço, significa abolir a submissão do pensamento a uma ordem analógica. Assim, à questão sobre o que significa arquivar não logocentricamente, podemos responder dizendo que, nessa empreitada, não são fundamentais nem a justificação ontológica – o traço é sem ser – e nem a justificação intratemporal dos marcadores da efetividade do arquivo – em Heidegger (1993), a significância, a publicidade, a databilidade e a alongabilidade ou estiramento dos fatos históricos, ou melhor, de todo acontecido. Nesse sentido, além de ser sem *ser*, o traço é, também, sem estar, ter-estado, ter-sido. Não analógico, o traço é o arquivo como sentimento de coesão à vida.

Podemos pensar a historicidade e a função do arquivo, na sociedade midiática, portanto, como uma experiência intersubjetiva que, além de ser atópica e acrônica, é, também, anontológica. A cultura das mídias arquiva traços, mas não os submete, necessariamente, às logarquias da metafísica.

Referências

ANDERSON, Perry. **Les Origines de la postmodernité**. Paris : Les Prairies ordinaires, 2010.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

³ Para melhor acompanhar melhor o pensamento de Dilthey sobre o "sentido da história", fator que leva a essa "coesão da vida", ver o debate de Paul Yorck von Wartenburg a respeito da "vitalidade" da história em Dilthey, discutido por Jollivet (2009).

BELL, David. Infinite Archives. In: **SubStance**, v. 33, n. 3 (2004), pp. 148-161.

CARDOSO, Gustavo. From Mass to Networked Communication: Communicational Models and the Informational Society. **International Journal of Communication** (2008), p. 587-630. Disponível em: <http://ijoc.org>. Acessado a: 10.09.2015.

CASTELLS, Manuel. **A Sociedade em Rede**, v. 1. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

_____. **A galáxia da Internet: reflexões sobre a Internet, os negócios e a sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

CHABIN, Marie-Anne, Patrimoine numérique: Révolutions et racines, in Bibliothèques électroniques: vers l'intelligence documentaire et l'intelligence artificielle documentaire. **Document Numérique**, vol. 2, no. 3-4, 243-258, 1999.

DASTUR, Françoise. **Heidegger et la question du temps**. Paris: Presses universitaires de France, col. Philosophies, 1990.

_____. Heidegger: Histoire et historicité : Le débat avec Dilthey et l'influence de Yorck von Wartenburg. In: Servanne JOLIVET et Claude ROMANO (dir.), **Heidegger en dialogue (1912-1930). Rencontres, affinités, confrontations**. Paris: Vrin, col. Problèmes et controverses, 2009, pp. 11-32.

DERRIDA, Jacques. **De la grammatologie**. Paris: Minuit, 1967.

_____. **Marges – de la philosophie**. Paris: Les Éditions de Minuit: 1972.

_____. **Donner le temps. 1. La fausse monnaie**. Paris: Galilée, 1991.

_____. **Espectros de Marx**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. **Mal d'archive, une impression freudienne**. Paris: Galilée, 1995.

_____. **Papier machine**. Paris: Galilée, 2001.

DEVILLAIN, Olivier. Traço (verbete). In: ANTONIOLI, Manola (dir.) **Abécédaire de Jacques Derrida**. Paris: Sils Maria/Vrin, 2006, pp. 207-209.

DILTHEY, Wilhelm. **Le Monde de l'esprit**. Paris: Aubier-Montaigne, 1992a.

_____. Œuvres 1: **Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit et autres textes**. Paris: Cerf, 1992b.

EHRENBERG, Alain. **L'Individu incertain**. Paris: Calmann-Lévy, 1995.

ERNST, Wolfgang. **Digital Memory and the Archive**. Minnesota: University of Minnesota Press, 2013a.

_____ **Dis/continuites Does the Archive Become Metaphorical in Multi-Media Space?**. New Media Old Media A History and Theory Reader. Eds. Kyong Chun, Wendy Hui & Keenan Thomas. New York & London: Routledge, 2013b. 105-123.

FAURÉ, Christian. Le virtuel techno-anthropologique. In: **Enfances & Psy**, v. 55, n. 2 (2012), pp. 32-39.

GALLOWAY, Alexander. **The Interface Effect**. Cambridge: Polity Press, 2012.

GERE, Richard. **Digital Culture**. London: Reaktion Books, 2008.

GILLILAND, Anne J. Conceptualizing twenty-first-century Archives. Chicago: **Society of American Archivists**, 2014a.

GILLILAND, Anne J. Acknowledging, Respecting, Enfranchising, Liberating and Protecting: A Platform for Radical Archival Description. Paper. **Radical Archives Conference**, New York University, April 2014b. Disponível em: https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0ahUKewjK4K26y_PKAhXCUZAKHRJOAfMQFggcMAA&url=http%3A%2F%2Fwww.zurnalai.