

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL E
INSTITUCIONAL

A ASSUNÇÃO DO GOZO CIBERNÉTICO NA INTERAÇÃO VIRTUAL

Flademir Roberto Williges

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Psicologia Social e Institucional. Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional. Instituto de Psicologia. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador:
Prof. Dr. Edson Luiz André de Sousa.

Porto Alegre, RS

Abril/ 2002

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR LEDA LOPES CRB 14/782

302
W698a

Williges, Flademir Roberto
A assunção do gozo cibernético na
interação virtual / Flademir Roberto
Williges. – Porto Alegre : UFRGS, 2002.
126 p.

Dissertação (Mestrado) – Universidade
Federal do Rio Grande do Sul

1. Psicologia social - Tecnologia.
2. Estética. 3. Filosofia. I. Título.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	2
CAPÍTULO 1 - A SIGNIFICAÇÃO PSICOSOCIAL, TÉCNICA E ARTÍSTICA DA VIRTUALIDADE.....	7
1.1 - A natureza da técnica moderna e a constelação social.....	8
1.2 - O desejo de uma nova imagem do homem e sua problemática.....	17
1.3 - O escândalo do homem dominado pela máquina.....	23
1.4 - Mudança de perspectiva explicativa.....	50
1.5 - A explicação da Biologia do Conhecer de Maturana sobre a percepção.....	56
1.6 - Introdução ao automatismo da percepção.....	71
CAPÍTULO 2 - A ESTÉTICA E A ANESTÉTICA.....	80
2.1 - A Emergência do discurso da Estética.....	86
2.2 - O alheamento dos sentidos.....	94

2.3 - A percepção sensorial e o corpo.....	95
2.4 - O que entendemos por experiência.....	97
2.5 - A percepção e a memória.....	98
2.6 - A anestésica e a psique.....	99
2.7 - A fantasmagoria.....	100
2.8 - A arte no mundo da fantasmagoria.....	101
2.9 - Por quê deveríamos acreditar nisso ?.....	102
2.10 - A passagem pelas novas tecnologias e a finitude do desejo.....	106
CONCLUSÃO.....	111
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	121

Agradecimentos

Aos meus irmãos Flávio e Silvana, pela ajuda financeira.

Ao Leonardo R. Palma: palmas para ele, pois ele as merece.

Às alunas das aulas de filosofia do CEP de POA, com muita saudade, pelos pequenos momentos.

Ao Luciano, Liane e à pequena Isadora: adoro vocês.

Aos colegas e professores do Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da UFRGS, pela confiança compartilhada, estímulo e discussões e, pelo rico ambiente de trabalho. Agradeço em especial ao encontro feliz com Cláudia Perrone e Cleci Maraschin.

Ao amigo e orientador Edson, cujo nome não leva acento, pois reservou-o para acolher e dar lugar a quem queira se aventurar pelas fronteiras do (des)conhecido. Sem seu desafio, naquela hora do cafezinho, este trabalho não existiria.

Ao amigo de todas as horas, da mais absurda das horas, anjo e demônio anunciador da "manhã transfigurada": Leandro Freiberg.

Aos amigos anônimos da noite, aos bolicheiros, ao: "Silêncio! Eles são escritores".

À Lucy, pela escuta da infância e pela iniciativa do curso Psicanálise na Cultura.

Aos colegas do Departamento de Filosofia e Psicologia da UNIJUÍ que me apoiaram nesta empreitada, agradeço.

Aos professores da APPOA, em especial a Mário Fleig, Ana Costa e Eduardo M. Ribeiro.

Aos amigos Paulo Denisar, Ubirajara, Oto, Américo, Maciel, Almiro, Celso, Luciano,

Pommer pai e Pommer filho, Cláudio, Paulo Schneider, Inácio, Kinn, Iza Maria, Andréia, Tedi, Walter Benjamim, F. Nietzsche, Jacques, Sigmund, entre muitos outros...

À minha família de Dois Lajeados: mãe, Simone, Rudi, Henrique, Fábio, Fernando.

Ao que me deu lugar, ao traçador de caminhos, ao que não pôde mais esperar: meu querido e falecido pai.

À Jacqueline, pela paciência histórica em me esperar, pelo maior dom que a um homem uma mulher pode dar.

À Natália, nossa filha, que um novo mundo ela nos ajude a inventar...

E, por fim, agradeço ao dom de pensar.

RESUMO

O fenômeno da virtualização crescente das relações humanas em nossas sociedades acarreta transformações nas formações psíquicas pessoais e coletivas, resultado de mudanças históricas dos modos de percepção e sintoma de um deslocamento do valor e do sentido da própria experiência humana. A virtualidade, porém, não se esgota na ciência e na técnica - campo de conhecimento privilegiado em nossa cultura pelo predomínio do número sobre a palavra.

Este estudo analisa algumas transformações introduzidas pelas novas tecnologias da imagem e da comunicação e, propõe alternativas que não ficam circunscritas na repetição massiva de um consenso amplamente partilhado pela recepção e pela crítica, a saber, a tendência apologética. Questiona-se os fundamentos de um tal discurso e a gênese do desejo de uma imagem unificada entre homem e máquina, na busca de um espaço de vivências partilhadas no ciberespaço onde se encenam as mais diferenciadas atualizações e realizações de desejos, desde a esfera individual narcísica, até a luta pela organização de estratégias políticas revolucionárias.

Desta forma, o objetivo último é explicitar elementos de uma dialética do virtual mostrando não apenas o quanto o uso da virtualidade está se tornando destinatário de textos e contextos da vida cotidiana, mas também como uma nova forma de representação e apresentação do mundo, quer seja como deserção do real fomentado pelo gozo cibernético, ou como espaço e tempo onde eventos coletivos transformadores das subjetividades realmente estão acontecendo.

Assim, no primeiro capítulo, perguntamos pela significação psicosocial, técnica e artística do fenômeno da virtualidade, para encaminharmos como exigência ao pensar a questão do que pode significar a passagem pelas novas tecnologias. Para tal, não podemos nos furtar em tomar como elemento significativo o atual estado dos sentidos humanos, pois a hiperexcitação dos sentidos, aliada à necessidade complementar de sua anestesia, não podem ser tratados como um problema apenas dos meios ou de suas formas de apresentação. A passagem pelo universo do saber técnico requer novamente a colocação em pauta do que acontece com o desejo singular. Concluimos com uma interpelação

utópica do desejo e, questionamos até onde queremos ir no rebaixamento das demandas de transformação sócio-cultural.

ABSTRACT

The phenomenon of the increasing virtualization of the human relationships in our societies entails transformations on the collective and individual psychic formations, result of the historical changes of the ways of perception and it is a symptom of the displacement of the value and the meaning of the human experience itself. But, the virtuality is not drained by science and technique-field of privileged knowledge in our culture by the predominance of the number over the word.

This study analyzes some transformations introduced by the image's and communication's new technologies and proposes alternatives which are not restricted to the massive repetition of one consensus widely shared by the reception and criticism, *viz*, the apologetical tendency. It's questioned the grounds of such a discourse and the genesis of the desire of an unified image between man and machine, in the search of a space of shared experiences in the cyberspace, where the most different desire's realization and modernization are performed, since the individual narcissistic esphere, to the fight for the organization of revolutionary and political strategies.

Thus, the ultimate purpose is to express openly the elements of one virtual's dialectic showing not only how much the use of virtuality becomes the addressee of texts and contexts of daily life, but also how a new form of representation and presentation of the world, either as the desertion of the real fomented by the cybernetic pleasure, or as space and time where transformers collective events of the subjectivities are really happens.

Thus, on the first chapter, we ask by the psycho-social, technique and artistic signification of the phenomenon virtuliaty, to prepare the condition to think about the subject of the what can mean the passage by the new technologies. To do that, we can't forget to take into consideration as a crucial element the present state of human senses, for the senses hyper-excitation, conjoined to the necessity of its anaesthesia, that cannot be examined as a problem only related to the ways or their forms of presentation. The passage through the universe of the technical knowledge needs a place in the agenda of what happens to the singular desire. We conclude with a utopic interpellation of the desire and, ask how far we want to go in the degradation of the demands of social and cultural tranformations.

INTRODUÇÃO

A escolha da virtualidade como temática dessa dissertação enfoca as possibilidades e as dificuldades da construção deste novo espaço como um espaço de vida. Isto nos levou a explorar diferentes significações que o ciberespaço pode tomar para diferentes grupos sociais. A colocação em evidência desse fenômeno, porém, afasta-se de uma catalogação dos diferentes sentidos que se atribui à realidade virtual. O estudo pretende ser uma metacrítica, resituando ontologicamente os poderes virtuais dos sujeitos sociais em relação às considerações que o esgotam em um público alienado. O enigma deve ser resolvido no elemento da singularidade do desejo, que encena uma luta agônica e antagônica à metafísica moderna, que fala em condição humana ao mesmo tempo que constituiu o homem em habitante de um ethos auto-destrutivo, uma vez que de direito seu "si-mesmo" é tomado como posse efetiva, como liberdade de auto-conservação própria ou destruição.

Nossas análises se fazem de bem entendidas enquanto forem consideradas tendências. Por isso, criticamos a idéia de que a virtualidade está produzindo uma nova forma de viver a democracia. O modo de ser que mais comove, pede acolhimento e intimida é o real; espaço *Unheimlich*, segundo Freud. Por isso, os limites do virtual se apresentam em diferentes formas. Não os questionamos apenas no campo do político, mas nos sistemas institucionais de nossa cultura que lhe servem de pilares de sustentação. A análise das organizações sociais que sustentam esta falácia de universalização da cidadania via meios virtuais conduziu-nos à crítica do objetivismo científico. Ou seja, critica-se os limites de uma política que se transformou, modernamente, em ciência do comportamento humano; que pensa a sociedade como um organismo, no qual cada membro teria como único lugar o desempenho de funções apropriáveis a uma suposta harmonia do todo.

Os instrumentos utilizados para tal construção e apresentação perfazem um trajeto de reflexão continuada. Começou, talvez, num dia em que um eminente professor comentou ao vento que nosso nome era vazio, feito um sopro, um flatus, donde o Flademir. De uma quebra inicial com a religião, surge a filosofia, a teoria crítica e a psicanálise, como se as questões não estivessem lá, desde o começo da minha vida. A procura pela imagem de bom moço fez com que a imagem me escolhesse. Foi ela que me tematizou. Daí, devido à entropia dos estudos e o trabalho na Unijuí, conduzi-me à cibernética. Durante o pós-graduação em psicologia social no qual encaminhei meu trabalho, o campo privilegiado foi o da psicanálise e da estética.

A evocação da arte, neste trabalho, deseja arrancá-la de um processo pessoal de memória e do ideal coletivo de festa e exibicionismo, restituindo-lhe um desordenamento constitutivo que não se preocupa tanto com sua origem, mas com seu poder de deslocamento de temas, penetrando no visível e questionando nossos *frames* e *patterns* cibernetizados da percepção, cognição e sentimentos.

Este deslocamento também será sentido na forma da utilização do material teórico. Há um trajeto subjacente ao texto aqui manifesto que não pode ser testemunhado, pois nos escapa. Gostaríamos que fosse compreendida a ambiguidade que se apresenta quando tentamos traçar alguns caminhos do virtual como colados aos caminhos atuais, e que, numa consideração mais atenta, podem estar tramando outro texto, do qual não conseguimos dar conta. Tal inibição na pesquisa foi o que nos permitiu escrever e tem o nome de um casal: "desejo" e "esquecimento" ou "choque" e "automatismo de repetição". Em todo o caso, assumimos a problemática do inconsciente, do desejo e da imaginação, porque ela nos pareceu tão necessária de ser desenvolvida quanto outras pesquisas que assumem a problemática específica da consciência. A colocação do consciente e inconsciente num mesmo plano de afinidade à pesquisa quer restituir a cada plano seu vínculo imanente ao humano e não transcendentalizar teoricamente um dos pólos.

A noção de "bloqueio" ao desenvolvimento do potencial criativo - ontologicamente presente em todo ser humano - quer ressaltar os obstáculos que os

objetos e as imagens podem impor à produção humana em sua dimensão formal. Portanto, não se trata apenas de uma resistência discursiva; existe uma esfera anterior à estruturação lógica do discurso que empresta ao objeto uma singularidade muito diferente daquela que possui o objeto da percepção. Os objetos do mundo cotidiano são meio cegos; sobretudo mercadorias. E, possuem uma face imaginária que não se concilia com a idéia comumente aceita da representação. Cegueira maior é a nossa frente a eles, pois trazem uma ilusão necessariamente clivada por transformações que recebem enquanto mediadores da vida social. Neste sentido, seu uso é tanto passível de devolver nosso olhar e, com isso, desenvolver novas criações, quanto de obstaculizar nosso olhar e, inclusive, o seu uso. Os nomes próprios e as referências presentes ao longo do texto devem servir para ilustrar este processo de individuação ligado ao trabalho social e às ilusões sociais. Por isso, são fundamentais, pois foi num convívio demorado com eles, compartilhando momentos de angústia e de alegria, que tecemos grande parte deste trabalho.

Da perspectiva da filosofia, o "logos prático" esboçado em nossa metacrítica ontológica das teorias sobre o virtual extravasa o campo da psicologia social, mas pretende também responder a algumas questões que sobre nós se derramaram ao longo do curso. Ao colocar em xeque os modos de produção dos significados cotidianos e, a forma como são apropriados pela universidade, deve apontar para uma complementariedade e aprofundar-se num conhecimento político. Por mais que isto não seja explícito no texto, em nossa perspectiva, fica a inquietude existencial que afirma-se num desejo de mobilizar elementos que, sem serem únicos e nem exclusivos, participem na destruição dessas ilusões que compõem o tecido de nossa vida em sociedade, ou seja, que contribuam para que possamos deixar passar o tempo em que, confortavelmente, nos agarrávamos ao travesseirinho com medo do bicho-papão. Que possamos, com Kafka - mas sem tanto trauma - dormir pelo menos um dia fora de casa, ou seja, habituar-se à periculosidade do pensamento.

Por último, a apologia da incerteza em relação ao porvir, está criando um vazio desqualificado que impede que se façam novos experimentos coletivos. Nesse entre imagens, despotencializa-se a zona de fronteira que o poder de antecipação da imagem mesma traz. O evento, que pode ser situado entre uma subjetividade latente e uma

expressiva, não é atravessado. Assim como no dizer do artista Bertold Brecht, a obra de arte nunca mente (embora o artista minta) e, acaba criando seu próprio público, também um experimento coletivo deveria compartilhar desta incerteza do acabamento, pois ela acentuaria o lado da produção, da retomada do que talvez tenha sido apenas esboçado, num tempo em que ainda não haviam os meios materiais à disposição para a sua complementaridade. Assim também um enunciado ou uma "pontuação" em psicanálise pode criar um contexto próprio que acaba se completando, desde a sua partida, no jogo com outras enunciações. Este experimento está virtualmente contido na auto-apresentação pública, mas a auto-compreensão dela depende de outras vozes e de outros eus. Ninguém produz memória ou transmite sozinho uma experiência. Este é o sentido forte que queremos dar à existência humana: somente na historicidade própria ao experimento é que ele pode apresentar-se e, ao mesmo tempo, colocar em movimento suas possibilidades. Portanto, precisamos escolher testar os novos conceitos que estamos produzindo, para ver se eles possibilitam uma negação determinada em relação ao que consideramos "passado", dando-nos conta de seu esgotamento ou saturação, ou, se preferimos ainda procurar, cartesianamente, uma certeza.

Portanto, o estudo que segue quer fazer uma experiência em psicologia social, tomando como objeto a interação virtual, mas não atendo-se ao conteúdo empírico que poderia ser atualizado neste dado momento do tempo. Sua perspectiva é a análise de diferentes imagens e formas de discurso através dos quais estes temas vão tomando uma configuração, são comentados, pensados, experimentados e realizados. A explicação da psicologia dos corpos sociais encontra-se, assim, na junção de uma estrutura sócio-política, técnica e artística, e nas manifestações singulares dos sujeitos na cultura. A materialidade desta ligação se dá na interação.

O primeiro capítulo faz um levantamento cognitivo, realizado na perspectiva de entender esta "nova totalidade" fragmentária e, relativizar o dualismo existente nas considerações sobre a relação entre homens e máquinas. A virtualidade é tomada como chave interpretativa de novos processos de subjetivação. O núcleo organizador das idéias faz referência ao título da dissertação e, trata das capturas que acabam induzindo a determinadas "linhas de produção" de subjetividades, fechando a possibilidade de outras formas que teriam como objetivo desenvolver o potencial criativo humano.

O segundo capítulo utiliza-se de uma interpretação do discurso da estética e, aprofunda-a na direção de explorar o atual estado dos sentidos humanos. Em meio a esta "nova totalidade" fragmentária, procura caracterizar as tendências "ativas" e "passivas" dos usuários dos novos meios de comunicação, descrevendo uma nova configuração denominada de "sistema da anestésica".

CAPÍTULO 1

A SIGNIFICAÇÃO PSICOSOCIAL, TÉCNICA E ARTÍSTICA DA VIRTUALIDADE

Ao introduzirmos o tema das interações virtuais, inicialmente vamos fazer um *detour* sobre o trabalho da conceitualização filosófica. A abordagem filosófica interessa-nos não enquanto especialidade, mas enquanto expressão significativa e reveladora de certas constituições sociais.

Os conceitos filosóficos contribuem de modo ímpar para o estudo e para o estado da sociedade moderna. Por um lado, grande parte dos avanços desta sociedade não seriam possíveis sem a função formadora e antecipadora de alguns conceitos que se tornaram fundamentais. Ao largo, porém, destas conquistas, muitos projetos foram abortados e, quando a filosofia começou a disputar espaço com a ciência moderna, o alcance de muitos de seus conceitos se viu reduzido pela separação arbitrária (abstração) da práxis vital e histórica da sociedade em que foram concebidos. Isto mostra o lugar de muitas filosofias que não conseguiram transpor sua virtualidade racional a práticas ou, quando o conseguiram, somente de um modo precário. Pode-se afirmar, porém, que, se nunca houve um momento vazio de "conhecimento", isto se deveu sobretudo à transformação do modo prático-moral de colocação dos problemas sociais ao modo científico e técnico, aliado à crença no progresso, que se tornou parte de um cotidiano que marcha cada vez mais globalizado, mesmo por parte de contingentes inteiros de pessoas dos países menos "avançados".

1.1 A natureza da técnica moderna e a constelação social

A "natureza" da ciência e da técnica moderna tem sido recuperada por uma historiografia reducionista tendo por ideais a liberdade, a emancipação, a soberania humana frente às ameaças da natureza e aos obscurantismos religiosos e sua moral subsequente. Ao questionarmos a transcendência atribuída à ciência e à técnica, constatamos que a constelação formada pelo conjunto ciência moderna/emancipação política e intelectual foi fundamental para o desenvolvimento histórico das sociedades ocidentais até hoje. Chegamos ao limiar de mais um século, sem porém esclarecer adequadamente o dualismo que se produziu entre técnica e política. Esta constelação parece que se desfez, pois a força normativa migrou para a facticidade, que faz com que a maioria das pessoas não percebam mais o lado moral, político-social presente na própria técnica, e igualmente, não vejam que o homem ainda se encontra submetido a certas leis naturais, que há muito tempo possuem uma formalização científica. Tornou-se "natural" também que as inovações tecnológicas sejam percebidas de forma ambígua, ora como libertárias, ora como coercitivas, uma vez que há uma concorrência entre o espaço e lugar do homem e o espaço das máquinas. Para muitos teóricos sociais, este dualismo é necessário. Fala-se de dois campos separados: a) da técnica e tecnologia; b) da comunicação ou do entendimento humano. Para outros, o que há é um único campo de imanência, ou um único "artifício", em que se conjugam juntos o humano e o maquínico, não fazendo mais sentido a separação entre os sistemas. A produção de subjetividade¹ sempre foi um processo de hibridização, e, na história contemporânea, esse híbrido produtivo manifesta-se cada vez mais na interface entre o

¹ Sempre que falarmos neste ensaio em "produção de subjetividade" estamos pensando em seu pólo oposto, ou seja, na destruição de subjetividade. A destruição de subjetividade, em nossa sociedade, está ligada a processos de desvalorização do si-mesmo, mediante mecanismos postos em funcionamento por um trabalho monótono e cada vez mais acelerado, por um fazer alienado, e por um trabalho cada vez mais abstrato. No pólo da produção da subjetividade temos um tempo igualmente acelerado, mas diversificado mediante a cooperação social, e um trabalho abstrato cada vez mais inserido em contextos concretos da ação. Cf. Giuseppe Cocco. "A nova qualidade do trabalho na era da informação". In: LASTRES, Helena M. M. & ALBAGLI, Sarita. (Org.). *Informação e globalização na era do conhecimento*, RJ, Campus, 1999, p. 262-89). Igualmente em NEGRI & HARDT. "Del proletariado al hombre-máquina". *El Viejo Topo*, n. 199, jun. 1998, publicado em *Bloc Note*, 12, abril-maio de 1996. "Há que aferrar a subjetividade desde a perspectiva dos processos sociais que estimulam sua produção. O sujeito, como bem compreendeu Foucault, é por sua vez um produto e produtivo, constitui as vastas redes do trabalho em sociedade e vice-versa. O trabalho é por sua vez sujeição e subjetivação -"o trabalho de si mesmos sobre si mesmos" - de forma que é preciso rejeitar toda idéia de livre arbítrio ou de determinismo do sujeito. A subjetividade se define simultaneamente tanto por sua produtividade como por sua productibilidade, tanto por suas capacidades de produzir como de ser produzida". (A tradução é nossa).

ser humano e a máquina. Neste trabalho, nossa intenção será de retomar este movimento dualista em sua passagem à consideração em um mesmo plano de imanência.

Entretanto, o potencial tecnológico, sempre crescente, mantém hoje, em relação às relações de produção e reprodução da vida social, uma atualidade mítica, pois o estado desta "arte" coloca-se ideologicamente como um programa prático, que induz à aceitabilidade de uma certa tendência destruidora que se tornou dominante. Portanto, devemos relativizar a idéia de que a tecnologia, em princípio, traria uma promessa de felicidade, uma vez que esta indução à aceitabilidade, é ao mesmo tempo motivo de resistência. A questão, portanto, não se coloca na separação entre potencial técnico e humano, mas nos vários cortes históricos que motivaram e motivam esta separação, por exemplo, os vários jogos de interesse nacionais e internacionais, uma vez que, cada extrato ou tempo histórico deve ser precisado como um caso exemplar destes interesses humanos e não "da" tecnologia em si. O que ocorre, porém, é que nós ainda permanecemos prisioneiros de uma concepção evolucionista da sociedade, fundada na ideologia de um progresso modernizador e competitivo, com um pouco de ordem e um mínimo de racionalidade. E isto se prova pelo fato da tecnologia conseguir produzir os efeitos que se propõe. O déficit, portanto, não se resume apenas ao fato de que se trata por separado o mundo dos sistemas humanos e o mundo das máquinas. A "disciplinarização" se dá porque não conseguimos transformar esta relação imanente em modo de vida. Permanecemos ilhados na inteligibilidade do fenômeno e, por querer formular sínteses resolutivas, o apresentamos através de fórmulas que reduzem sua diversidade e complexidade. A divisão intelectual do trabalho torna-se necessária quanto se tratam de diferentes campos do conhecimento, que tem por sua definição o cuidado de um objeto específico, uma vez que não podemos dar conta de tudo sozinhos.. O que não deveria haver, porém, nesta divisão, é a limitação da abordagem de certos fenômenos específicos a um auto-contentamento narcísico com as disciplinas, como se elas não dissessem respeito a um contexto social mais amplo, ou como se elas não estivessem em zonas de fronteiras, disputando interpretações acerca do real. Isto significa não abrir mão de um conceito crítico de totalidade – mesmo que nossas pesquisas se atenham a detalhes -, que deve ser empregado de forma a referir-se à estrutura básica sem a qual a vida social simplesmente não funciona. Deve ser

relacionado com o campo especial de cada um; mas não deve ser tomado isoladamente do tecido social. Este conceito de totalidade, empregado criticamente, exclui a idéia impossível de totalidade como tudo saber. Por isso, talvez só se possa ainda continuar a falar em totalidade a partir do fragmentário, o que não significa que tudo se tornou fragmento. "Fragmento, como todo", escreveu o maestro Schönberg em um exemplar dedicado de suas peças para coro. (ADORNO, 1985, p. 52).

Por um lado, podemos supor que o esquecimento dos vários motivos que levaram à separação, historicamente justificável em nosso século por catástrofes irrepresentáveis, entre potencial técnico e humano, gerou sua própria imagem invertida, a saber: um ideal que demanda uma imagem unificada ou não diferenciação entre sujeito e objeto, fundada numa crença, desejo, ou, plano formal de que o sujeito poderia, intencionalmente, se tornar o senhor e possuidor da natureza; primeiro externa, depois interna. Todavia, os conceitos de sujeito e objeto (que entram em qualquer definição semântica) não podem mais ser tomados como as representações polidas que a linguagem de algumas filosofias e ciências oferecem, ou seja, se este for o caso, a demanda de identidade não se cumpre senão numa subsunção formal, mas não constitutiva destes pólos da representação. Sujeito e objeto só existem na complementaridade. O complemento não é um suplemento; por isso, sujeito e objeto são construções constantes; abertas, porém, a certas determinações. Eles são sendo, ou em se fazendo. Uma vez mais, a forma de apresentação do modo de composição musical de Schönberg, por parte de Adorno, é sugestiva. "Sujeito e objeto - intenção do compositor e material da composição - não significam dois modos de ser rígidos e separados, entre os quais seria preciso estabelecer uma compensação. Senão que eles se engendram de modo recíproco tal como eles mesmos estão engendrados: historicamente". (ADORNO, 1985, p. 52).

A imagem de um estado originário, temporal ou extra-temporal, de feliz identificação entre sujeito e objeto é romântica; o que não significa que não cumpra uma função vital para o sujeito, desde que esta tentativa de fusão se esclareça e, este passe a buscar suas identificações, conscientes ou inconscientes, passando pela falta desta mesma imagem. A sustentação atual desta imagem mítica é mentirosa, se é que um mito teria por fim uma verdade. As grandes conquistas técnicas no domínio da

natureza impulsionaram a crença de que seria possível reduzir o mundo e a realidade não-conceitual a paradigmas ordenadores objetivistas. O "mito" vende esta crença de maneira simplória, mas o próprio processo de constituição desta crença é complexo. Obviamente, nem sempre é tarefa possível excluir do corpo do pensamento este desejo de uma imagem reconciliadora entre impulsos antagônicos, ou seja, a idéia da comunicação de uma presença não diferenciada, absoluta, entre o sujeito e o objeto.

Um aspecto desta complexidade se apresenta, primariamente, na forma como elaboramos o poder de antecipação das imagens, quando nos propomos a pensar sua inclinação a vivificar ou amortecer paixões de comunidades inteiras, nos remetendo à patologia ou à criação de um laço social minimamente sustentável em valores simbólicos. Se a imagem tem validade, então ela acaba mostrando esta dinâmica de antecipação. A imagem, no segundo caso, não seria uma mera projeção, mas uma antecipação ao modo de uma intuição poética, quando, por exemplo, se parte do código de palavras estabelecidas, e se explora seus infinitos sentidos e combinatórias, liberando-as daquilo mesmo que em sua constituição é resistencial. Mas, dizer isto não é suficiente. Temos que elaborar explicações de que é assim que funciona e promover as condições de possibilidade para tal, ou seja, pensar sobre as condições de produção de imagens que tenham um poder enunciativo, e não apenas de imagens que nos aprisionem no sofrimento neurótico ou psicótico. No caso presente, em que optamos por não utilizar suportes materiais, esta tarefa se torna mais difícil, pois temos que mostrar isto na ausência de exemplos ou experiências no real. Mas, pela palavra, somos capazes de criar algo que mostra que é possível colocar isto em funcionamento. Ou seja, colocar em funcionamento uma dinâmica da forma. Este dinamismo clarifica-se no conceito de "princípio de construção" ou de "artifício". (DELLA VOLPE, 1974, p. 138). Assim, exploramos um duplo sentido de antecipação: a) uma que pode não dar em nada, ou ainda mais, nos embaraçar e nos afastar da atualização e, b) outra que transforma a imagem em enunciação pelo seu mero proferimento ou apresentação. Isto articula-se a uma sobredeterminação de planos lógicos e ontológicos, na medida em que pode revelar uma forma nova de relação do saber com a verdade (lógica), do desejo com seus objetos (dimensão existencial ou ontológica) e disso com a virtualidade de uma enunciação falada, escrita, pintada, musicada, videografada, etc. Este seria um contraponto à consideração da imagem como produtora unicamente de alienação. É a

colocação em ato da potencialidade de um poder virtual e efêmero, como ainda não sendo, mas que pode produzir uma clivagem, uma direção em planos e direções determinadas, em vias que se efetivam. Neste caso, o percurso lógico passaria do virtual, ao possível e, deste, ao real. O duplo sentido desta antecipação está amarrado à clivagem que se fez entre "real" e "fictício", que impede de perceber a mudança de paradigma que está sendo construída, mesmo se considerarmos os aspectos mais brutais da matéria. Ele deve ser explorado desde o ponto de vista do poder instituído - com sua redução da verdade à "realidade" dos fatos - quanto do ponto de vista dos contrapoderes, do poder instituinte das novas subjetividades não imersas no regime de valorização da imagem como capital. Do lado do poder instituído, a complexidade se coloca no gerenciamento e na administração das crises. Isto significa que ele tem uma extrema sensibilidade para detectar as condições iniciais dos novos processos de produção de subjetividade e de pô-las sob o seu controle. Por outro lado também, do ponto de vista econômico, ele explora esta complexidade antecipando imagens que capitalizam o tempo futuro (capitais de futuro), pelas vantagens assimétricas que ele detém em relação ao fluxo das informações e pela acuidade com que se tornaram transparentes os medos mais recônditos das pessoas. Mas, seu poder é limitado pela força do trabalho vivo. O capital depende do trabalho humano (este é um dos nossos segredos). E o trabalho é essencialmente um *medium* de produção de novas subjetividades. Nisto reside a nossa força.

Portanto, sempre que se pensa na imagem como produtora de simetria ou de reciprocidade, estamos ainda num momento primeiro da constituição de um sujeito. Segundo Lacan, a relação dual do eu com sua projeção cria um obstáculo ao advento do sujeito no lugar de sua determinação significante. Por isso, para que um sujeito se constitua, ele precisa contar além do dois. Se o modelo utilizado for o do sujeito político democrático, este não deve ser o sujeito da igualdade. Dois exemplos das lidas rurais devem servir para esclarecê-lo. Ao levantar uma tora de madeira muito pesada até os ombros, os trabalhadores emprestam uma força adicional ao contar até três e falando: já! Também o fazem com os bois, quando estes puxam uma carroça carregada de pedras e têm que subir um morro. Eles são auxiliados por um "iahôô! Nos dois casos, o uso da linguagem produz um "nós" (homens e homens, homens e bois) que excede a simples soma dos indivíduos empíricos.

Do ponto de vista da facticidade, a eficiência e previsibilidade das novas tecnologias estão sendo aplicadas sobretudo nas instituições e organizações humanas. A própria palavra cibernética era empregada por Platão para se referir à *techne* do timoneiro que governaria o barco, levando os homens que o tripulavam ao caminho do Bem, ou seja, ao bom caminho. Mas a verdade em causa, séculos após a aventura grega, está mais interessada nos efeitos apresentáveis ao presente, ou seja, o cálculo causal se faz a partir dos efeitos desejados, pouco importando a consideração de que não há um único mundo (exterior), mas um conjunto de mundos que são todos respostas possíveis a um conjunto limitado de perguntas referentes ao nosso meio ambiente. Nesta direção, além de possibilitarem o domínio da natureza interna e externa como acima colocamos, a aplicação da ciência e tecnologia passam a servir também ao controle das relações interpessoais. Ora, este desenvolvimento histórico da tecnologia rumo a um controle total tende a penetrar nas esferas mais íntimas dos sujeitos, manipulando e monitorando a própria resistência subjetiva através da industrialização da cultura, gerenciando-a como fator de gerenciamento social, de fomento de um desenvolvimento industrial da vida. Numa perspectiva otimista, poderíamos pensar que este processo está sendo interrompido, mas, não terminou ainda, porque sobrevive uma concepção humana replicante. Num cenário ideal, poderíamos afirmar que, somente quando os mecanismos de exploração e expropriação postos em marcha pelo capital sobre o trabalho vivo deixarem de existir, é que poderíamos avaliar o peso que as novas subjetividades, que estão se formando neste novo período histórico, tem sobre a realidade efetiva. A inconsciência deste processo, levado a cabo pelo cientificismo é produtora de relativismo, como se a verdade não dissesse mais respeito senão aos especialistas. As mudanças introduzidas e a clarificação deste relativismo aparecem amiúde como uma necessidade colocada desde o ponto de vista interior, ou seja, ao se supervalorizarem as formas científicas, culturais, filosóficas, a imperfeição ou as perturbações do mundo social são identificadas como uma insuficiência subjetiva dos próprios sujeitos, que poderia ser sustada com mais saber, mais técnica, modernização, etc. Esta imagem, que tende a se confinar no meramente interior (psicologismo ou privatismo mental), obscurece o fato de que o que é essencial a uma imagem, não é a sua interioridade, mas o modo de sua apresentação e o modo de ser do objeto que traz à mente aquilo que pode ser. Esta forma de colocar as coisas

acaba por encobrir o triste fato de que a verdade é necessariamente inacabada, e que não se circunscreve toda no campo científico e filosófico. O que se tenta evitar com isto é a angústia conceitual provocada pelo inacabamento teórico-explicativo da realidade social. Este espaço tornado vazio é explorado sobretudo pela arte, que sem razão muitos teóricos insistem em separá-la do campo do conhecimento ou mesmo da vida cotidiana. Portanto, o que se efetua legalmente em nome da satisfação de uma demanda de "utilidade pública", que retira de alguém alguma coisa e lhe dá em troca um substitutivo, e, às vezes, o mesmo nada - que é um dos argumentos mais poderosos que a ciência utiliza para expandir-se em técnicas -, pode, em relação aos sujeitos, se constituir não somente em motivo de dignificação dos poderes destes, mas igualmente de expropriação. Os conceitos, as imagens, as idéias, tão "materiais" quanto o resto, não se excluem.

Portanto, também do lado da auto-valorização própria e da possibilidade que temos de fazer com que nossa cultura valha, o contato com o Outro pode se dar de um modo fixo, produzindo exclusão e anulação do sujeito. Isto se expressa de partida no equívoco que toma a "vontade de potência" como um "querer-dominar". (DELEUZE, 1997, p. 153). Porém, a referência aos pólos simbólicos da intersubjetividade - o aquém do sujeito e o para-além do outro - é uma garantia de não-fechamento num dualismo imaginário reificado. O mito do avanço técnico é eficaz porque reorienta as demandas, sabotando as demandas singularizantes. No caso da mídia dominante, induz o hedonismo na cabeça de todo o mundo e reorienta o espaço social da maneira que bem entende. Ela organiza o dia das pessoas, por exemplo, o dia em que devem sair às ruas para protestar, para pedir paz, etc. Ela faz isto aplainando a passagem entre um "eu" singular para um "nós" retórico, utilizando-se, por exemplo, de palavras que unem um múltiplo de sensibilidades antagônicas num mítico chamado "povo". Ela opera com a lógica do "corpo social", rebaixando as singularidades ao "positivo e operante" da lógica da polícia. Por isso, se o que se conta é o coletivo, o numerário, o serial, mas não o comum, o co-produzido, o que pode emergir neste coletivo nunca será um mundo comum e um saber-mundo que é próprio do âmbito da política.

Nesta direção, a abertura e o questionamento de paradigmas postos em prática pelas ciências naturais e conjecturais em nosso século, instaura uma ênfase

problematizadora da forma mesma como foram produzidos os paradigmas ordenadores objetivantes. Como consequência disto, o pensamento sobre a técnica será por nós apresentado como resultante da própria história mal contada desta separação. Não há como isolar um domínio ontológico específico do humano como tendo por característica uma técnica. A linguagem, que o diferenciaria enquanto tal pela sua recursividade, não cumpre uma função que poderia ser exaurida no adjetivo "técnica" ou mesmo "comunicação". A comunicação, em todo o caso, é sempre um manejo; ela é feita e não apenas recebida na passibilidade. Na história das descobertas científicas, nunca se dá suficiente ênfase ao que foi descartado enquanto elemento perturbador, mas se apresentam as descobertas na sua positividade. Como não dá para distinguir uma lógica na natureza anterior ao pensamento humano que teria levado necessariamente ao desenvolvimento deste, também não dá para encaixotá-lo em categorias evolutivas, como se houvesse um sujeito da técnica que se desenvolvesse logicamente e levasse a uma certa teleologia social. Só muito tarde na história do ocidente é que se chegou a pensar no caminho oposto, a saber, derivar o comportamento humano do modo de funcionamento técnico, em especial, das máquinas. Podemos, a partir de então, pensar que a técnica nos pensa e que nos tornamos técnicos enquanto não-pensados, já que ela é vista como uma necessidade constitutiva. Filosoficamente, pode ser expresso numa questão ética-ontológica fundamental: o que é que estamos fazendo quando dizemos que algo é, se apresenta, ou deve ser feito de tal ou tal forma? Isto abre a pergunta pelo fenômeno da percepção, que se mantém em contínua abertura. Mas uma percepção somente pode ser abrigada desde que tenhamos mecanismos simbólicos para acolhê-la, ou seja, nosso olhar é limitado pelas significações que os homens e mulheres vão construindo ao longo de sua aventura histórica. O capítulo desta história, que ainda está se desenrolando, está agora sendo tratado de múltiplas formas, e não temos mais como escapar da tematização dos termos introduzidos pelas ditas "ciências da comunicação" e da informática. Esta tematização não deve, porém, tratar em separado os elementos que perfazem a configuração histórica da técnica, abstraído da configuração histórica da "invenção" moderna do homem, no sentido de ser o senhor e possuidor da natureza. O que de fato está se mostrando é a tese contrária, a saber, ainda não nos tornamos mestres da natureza, mas continuamos seus semblantes.

A ênfase na co-determinação de fenômenos humanos e técnicos na produção material e imaterial da existência é incapaz (e vai permanecer sendo) de apresentar uma alternativa ao enigmático "algo" que vem do real e, enquanto tal, permanece indissolúvel à disponibilidade mesma desta "abertura" conceitual. O movimento intelectual dos vários discursos pós-estruturalistas que caracterizam o momento presente como ausência de referenciais, estigmatizando qualquer teor coisal que se queira ainda sustentar por palavras como "realidade", "representação", ou ainda, "história", deveria servir a lembrança da manutenção por parte de Lacan do conceito de Real, mostrando que há um referente, e que se mostra sempre no mesmo lugar, a não querer saber, o impossível. Por isso, a abertura produtiva em termos conceituais. Pensamos aqui, por exemplo, o quanto o apagamento da morte e sua ocultação para a esfera pública dificulta a percepção deste referente como algo palpável, que em outros tempos cumpria uma função de transmissão de referências simbólicas. Assim como a morte tende a se apagar, apagam-se também os fatos históricos, que partilham deste mesmo conceito de Real, ou seja, não são produções às quais o livre jogo combinatório de signos daria cobertura, isto é, resistem, segundo Lacan, de forma absoluta, à simbolização². O esforço em produzir uma teoria e uma prática que dê conta deste novo cenário tem sido grande. Este tempo de construção - que para nós é mais um esforço de mapeamento cognitivo do que propriamente apresentação de resultados - é informativo por si só: ele nos ensina acerca da incerteza que temos em determinar de uma vez por todas os espaços temporais perceptivos das coisas e a capacidade que temos de torná-las cognoscíveis. Isto é, nos ensina sobre a demora entre a percepção do que está acontecendo e a inteligibilidade da coisa. O que nos faz refletir sobre a substância ético-ontológica de nossas colocações, uma vez que enunciar ou mesmo mapear isto já é um ato e não apenas uma descrição.

A comunicação humana não nasceu com a tecnologia, mas da vontade de comunicar-se das pessoas como forma de amenizar a solidão. A tecnologia serve para facilitar as coisas; embora se saiba que, enquanto canal de comunicação, contribui com

² Isto nos leva a reconhecer finitude e infinitude de nossos desejos e o recobrimento antecipado de forma calculada pelos mecanismos de controle estatal e da indústria cultural. Mas o mais importante é sair do lamento e, ressaltar a potência resolutive do desejo quando se trata de trabalhar sem a certeza de um saber a priori, em recolocar novamente a heterogeneidade entre o que é do domínio da existência individual, desta mônada que é o mundo pertinente a cada vivente (com janelas ou sem janelas) e, o que é do domínio do conhecimento abstrato, do lugar-de-sujeito do saber, do "sujeito suposto saber".

o mesmo destino desta, ou seja, é veículo tanto do entendimento, quanto do desentendimento. E, em geral, nos desentendemos por palavras. O alcance desta caracterização, por mais correta que possa ser no âmbito restrito das ações instrumentais - uma caracterização desejável e válida neste domínio restrito, ressaltando o que foi dito acima, em sua implicação política - deve ser colocada em seu devido lugar. Isto significa que ela é fruto de uma escolha, de preferências, de uma fantasia individual e coletiva que foi posta em cena por atores concretos. Por exemplo, alguns avanços tecnológicos na chamada "sociedade pós-industrial" têm tido um caráter disciplinar, não propriamente em função do aumento da produtividade, mas da manutenção do domínio sobre o processo de produção. No que toca à liberdade, não é possível fazer qualquer coisa a qualquer momento. Portanto, embora as relações interpessoais não sejam regidas por leis físicas irrevogáveis, a liberdade somente existe sobre o conceito de necessidade. O conceito de necessidade, porém, quando aplicado ao domínio da política das relações interpessoais, transforma tematicamente os desejos dos próprios sujeitos implicados. A saída da caverna -se é que é possível se desgrudar das correntes- não é mais obra de um filósofo que se banha da luz da verdade, mas está implicada numa temporalidade lógica coletiva, porque é simplesmente irresolúvel reconhecer todo e qualquer ato singular. Por isso, toda a retomada da temática da imagem trazida pela virtualidade tecnológica, aparece ligada ao risco e eclosão de algo de passividade, de massificação, que poderia derrubar o status quo do pensamento crítico. Em parte, ressaltado o corte histórico, temos nas mãos o mesmo problema sentido pelo prisioneiro da *Alegoria da Caverna* de Platão, quando comunicou a boa nova para seus companheiros acorrentados: como nos fazemos entender sobre este novo regime de luz e sobre as novas verdades que estão sendo historicamente construídas?

1.2 O desejo de uma nova imagem do homem e sua problemática

No esforço deste mapeamento cognitivo elaborado transdisciplinarmente, defrontamo-nos, então, com a problemática da relação que esta demanda de imagem estabelece na unidade e na diferença entre sistemas vivos e maquínicos. Neste momento particular, partimos de um recorte que inicialmente considera que toda

técnica é concebida como uma luta contra a fragmentação, como um dispositivo que traz implícito a promessa de poder compor o múltiplo dos sentidos humanos, quer seja de forma afirmativa, recuperando partes, proporcionando novas métricas, etc; ou negativa, como é encenada no obscuro mundo da ficção científica, onde, por exemplo, a liberdade de expressão se confunde com os poderes de um controle totalitário.(William Gibson, William Borroughs, David Cronenberg). Ou seja, ou se afirma o múltiplo indiferenciado, a maneira dos materialistas antigos (Demócrito, Lucrécio, Epicuro), ou se busca a unidade na idéia via conceito (Platão e os neoplatônicos). Uma certa tradição do pensamento filosófico ocidental, que se tornou majoritária, concebeu e continua concebendo esta separação entre humano e não-humano recorrendo à forma da duplicidade, mesmo que tenha concebido de forma mecânica o funcionamento do organismo humano. O tema do duplo concerne tanto ao sujeito (sua sombra, por vezes, a mais verdadeira) quanto aos conceitos em geral (o fato de que há conceito de conceitos). Todavia, mesmo as teorias imanentes reconhecem que a nossa sociedade vive de antagonismos. As teorias não poupam os sujeitos das multilicidades que se apresentam na vivência cotidiana de nossas cidades: todas as dinâmicas de resistência, de sujeição, de pequenas conversações onde o indivíduo se compreende em sua constituição enquanto sujeito expressam isto. O que as *novas* tecnologias conseguem capturar disso - que passa a fazer parte da definição moderna ou mesmo “pós”-moderna do sujeito - é sempre já o resultado de uma projeção temporal, que instaura o passado, o arcaico, o obsoleto, através de um olhar do presente, em direção ao futuro. Mas, este processo é levado a cabo de diversas formas. Que o passado enquanto tal permaneça inacessível a este pensamento, que não o conhece senão projetivamente, não é uma necessidade, mas algo que tem a ver com as imagens que podemos rememorar e aquelas que, se não as esquecêssemos, pereceríamos. Por outro lado, novas tecnologias produzem novas formas de vida, onde não há um morto a ser enterrado ou mesmo esquecido. Na captura do novo, é fundamental que deixemos certas coisas caírem. Mas, no plano geopolítico, foi somente através de uma produção ininterrupta de esquecimento e mentira que a nova ordem mundial conseguiu tornar-se “legítima”, em especial através da manipulação da informação e da desinformação (o que se torna redundante se pensarmos que não existe informação pura), da matança de milhões de pessoas tornadas indesejáveis ao curso desta nova ordem. Além disso, há a saturação referencial, garantindo a inoperância do

próprio aparato perceptivo (Baudrillard e tantos outros). Neste sentido, poderíamos pensar que nossas crenças na tecnologia - em particular, aqui, na mídia eletrônica -, expressas através de fundamentos e justificativas racionais, são na verdade frutos de uma anterioridade imaginada, fantasiada, promovida e amplificada, a partir de hábitos e costumes arraigados em nosso cotidiano, que melhor preparam nossas subjetividades para quando tivermos que encarar o deserto do real.

Para demonstrar que não estamos construindo um tigre de papel e, mais, que existe realmente uma coordenação articulada da gestão multilateral da dependência - atores concretos que fazem a diferença - indutora da própria interdependência na distribuição de co-responsabilidades e engajamentos subordinativos, em 1969, Zbigniew Brzezinky, ex-comunista, estrategista norte-americano, professor de ciências governamentais, publica *América: laboratório do mundo; revolução tecnocrônica e novos desafios mundiais*, e afirma com conhecimento de causa:

A nova realidade, entretanto, não será a de uma "aldeia global". A mais notável analogia de McLuhan esqueceu a estabilidade pessoal, a intimidade interpessoal, os valores implicitamente partilhados e as tradições que foram ingredientes importantes da aldeia primitiva. Analogia mais apropriada é a da "cidade global" - uma teia nervosa, agitada, tensa e fragmentada, de relações interdependentes. Essa interdependência, contudo, é melhor caracterizada pela interação do que pela intimidade. As comunicações instantâneas já estão criando algo similar a um sistema nervoso global. As ocasionais deficiências deste sistema nervoso - provenientes de falhas ou rupturas - serão tanto mais perturbadoras precisamente porque a confiança mútua e a estabilidade reciprocamente fortalecedora que são características da intimidade da aldeia estarão ausentes desse processo de interação "nervosa". (BRZEZINSKY, 1976, p. 32).

E a transparência na exposição é ampliada:

Essa intrusão e interação global direta, no entanto, não contribui para o melhor "entendimento" de nossos assuntos contemporâneos. Ao contrário, pode argumentar-se que, em certos aspectos, o "entendimento" - no sentido de possuir-se confiança subjetiva de poder avaliar os eventos com base em algum princípio organizado - é hoje muito mais difícil de obter para a maioria das pessoas. A participação instantânea mas indireta nos acontecimentos evoca a incerteza, especialmente porque se torna cada vez mais aparente que as categorias analíticas estabelecidas já não abarcam suficientemente as novas circunstâncias. (IDEM, p. 34).

Estas duas passagens, signos de um pensamento da ultra-direita, se por um lado, servem para mostrar o quanto nosso "pensamento crítico" pode estar defasado em

relação às formas de mando globais, por outro, servem para demonstrar que propor enunciados é transformar e mobilizar mundos.

A legitimidade, o domínio da validade e, mesmo a pretensão de verdade de determinado objeto ou aparato tecnológico, é histórica. O mesmo vale para os objetos artísticos. Isto não implica que - tomando o caso dos instrumentos de tortura medievais, e mesmo das máquinas de racionalização da tortura kafkianas, ou mesmo da bomba atômica, que se enraizaram em fortes instituições da cultura ocidental - eles não tenham sido tomados como transcendentais. Por isso, a não separação ou a consideração em um mesmo plano de imanência entre humanos e artefatos produzidos é politicamente mais sensata, uma vez que não cremos que a técnica tenha uma lógica interna que impulsiona seu desenvolvimento independentemente dos sujeitos. Na ausência de um fundamento seguro, acostumamo-nos a considerar como racional o que não é senão um resultado de nossa capacidade ordinária e natural de imaginação e poder. Esta mesma situação impede os indivíduos de considerarem modos em que poderiam compartilhar juntos experiências não-conceitualizáveis, ou mesmo elaborar uma compreensão mínima da dimensão do que vem sendo promovido como "transparência", ocultando o fato de que se trata de um endereçamento estrategicamente calculado.

Por isso, nosso interesse em questionar a tecnificação dos sentidos humanos (*aesthesis*) é justificado, porque há na estética um elemento de irrevogabilidade à dominação pela tecnificação. Por outro lado, não devemos esquecer que a própria tecnificação acaba abrindo novas possibilidades estéticas e expressivas. Quando mais adiante falarmos da necessidade colocada por Walter Benjamin de "passagem" pela técnica (e não de uma reedição do rechaço neoludista), estamos pensando a interação social entre indivíduo e máquina como uma emergência simultânea, ou nos termos da biologia do conhecer de Humberto Maturana, como uma simultaneidade de observador e observado, que faz emergir diferentes mundos, mas em todo caso, se colocarmos a questão do desejo, faz emergir mundos que nos dizem respeito. O reconhecimento da distinção entre a maquinaria e seu uso pelo capital ainda não se secularizou suficientemente. Ainda há trabalhadores intelectuais que atacam os instrumentos materiais de produção em vez das formas de organização das relações sociais que fazem uso destes instrumentos.

Assim, não se pode separar a história da técnica da lógica do pensamento que lhe é subjacente, ou seja, do pensamento como Lógica.. Poderíamos falar de solidariedade entre um e outro, de formas positivas e negativas, de correspondência ou não. Portanto, não devemos confundir um pensamento técnico, que num certo sentido utiliza-se dos objetos técnicos enquanto produtos finais para a execução de suas tarefas, com os próprios objetos técnicos. Um pensamento técnico caracteriza-se, em relação aos objetos, pela possibilidade de inverter meio e fim. Num sentido não moral, a modernidade possui como traço marcante esta perversão, uma tomada de consciência furiosa do fim que é curto-circuitada pelo meio. É bem próximo disso a transformação da insipiência pela traquinagem docente em um inutensílio de técnicas e instrumentos que se suportam do ideal de um objeto inanimado e à disposição, pois o sujeito da aprendizagem é nominado como uma "peça" do processo.³ O termo "tecnificação" pode dar conta desta inversão história a que a técnica foi submetida. Como adjetivação, expressa a substantivação de um processo que é, em sua essência, relacional. Logo, técnica, tecnologia e conduta humana se retroalimentam. O como fazer ou o "saber desfazer" depende do conjunto de procedimentos que se articula. Tanto a técnica quanto a tecnologia são conjuntos de procedimentos complexos que especificam uma prática singular. A conduta humana também: é um conjunto de procedimentos que podem gerar, em associação com as técnicas e as tecnologias, uma práxis singularizante. O elemento comum que entra nesta constelação, porém, comunica-se à separação historicamente produzida e recebida de cada uma destas especificações. A demanda de uma imagem unificada pode estar, porém, alimentando um desejo metafísico de uma presença indiferenciada, de uma existência indiferenciada entre sujeito e objeto, ou seja, por um lado, uma alienação de transferência das especificidades, do objeto técnico para o sujeito, ou do sujeito para o aparato técnico ou tecnológico. Por outro, este mesmo desejo de uma imagem unificada, projetado sobre a

³ Para uma crítica dos poderes demiúrgicos que os dispositivos da técnica psicanalítica podem suscitar na direção da cura por parte do psicanalista, ver o artigo de Marcel Czermak, "Savoir défaire", *Les discours psychanalytiques*, ano 4, n.2, junho de 1984, p. 1-9. Ele parte da premissa de que a incompreensão do aforismo lacaniano "o inconsciente é estruturado como uma linguagem" pode levar a uma estagnação na teoria psicanalítica, quer dizer, na técnica, pois a teoria é seu instrumento. O título do artigo é esclarecedor por si mesmo e, em certo momento, ele resitua a formulação de Lacan de que a posição do psicanalista deve ser de uma *ignorantia docta, ignorantia* que é frequentemente pervertida em *docens*. Para uma contextualização da origem da expressão *Docte Ignorance* com Nicolau de Cusa, cf. Alexandre Koyré. *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1962, cap. 1, p. 2-43.

técnica e a tecnologia, pode vir a alimentar a idéia de que a não consecução desta forma é impossibilitada pela própria técnica. Se guardarmos os esclarecimentos de Freud-Lacan sobre a dinâmica do desejo e a relação com seus objetos, este não é realizável e nem atualizável em uma imagem ou objeto dado, muito embora o objeto desejado seja algo que individualiza o sujeito. (KAUFMANN, 1996, p. 120). Sempre permanece um resto não capturável, uma diferença absoluta que possibilita a própria captura no desencontro, isto é, se por um lado a imagem fixa, por outro, o ser se movimenta. Portanto, identidade ou diferença hipostasiadas não resolvem o problema da dualidade. Segundo conta Theodor Adorno, na *Dialética Negativa*, a questão pode ser narrada de outro modo:

O interior do diferente é sua relação com o que ele não é por si mesmo e lhe é negado pela identidade congelada e regulamentada consigo mesmo. (...) O objeto abre-se para uma insistência monadológica, quando esta é consciente da constelação em que ele se encontra. (ADORNO, 1975, p. 166).

Portanto, não temos como apresentar ou aceitar um princípio de redução na interrelação técnica, tecnologia e conduta humana. Aceitar isto seria perder a constelação do irreduzivelmente real e seu inacabamento. Sempre que uma forma ou imagem é colocada como princípio, outra aparece provocando-a. Isto vale tanto para a identidade quanto para a diferença, sendo que Narciso não deve ser confundido com sua imagem no espelho. Segundo conta o mito, numa de suas muitas narrativas, Narciso se espelhou num lago. É provável que sua imagem estivesse em movimento e seu gozo tenha sido o de conseguir, por um mínimo traço de tempo, acalmá-la. Isto mostra o equívoco de se interpretar o mito como uma fixação na imagem. A imagem formadora, em seu estado nascente, fruto de uma identificação com o semelhante, comporta algo de diferença. Pode ser fatídico. Por isso, o não-idêntico não pode ser visto como um particular isolado, pois esta forma de ver é efeito de um pensamento identificatório, hierárquico e não-relacional. No espírito da “dialética negativa”, a proposta de Adorno é a seguinte: que a formação dos conceitos se dê através de uma narrativa que gere uma tensão diferencial entre sujeito e objeto enquanto abertura para a não-identidade daquilo mesmo que eles são, contra o que eles foram forçados a ser pelo pensamento identificatório, ou pela *ratio* dominante. Em outras palavras, para Adorno não há nenhum antagonismo necessário entre o pensamento e a realidade, nenhuma exclusão mútua entre conhecimento e devir. O que a narrativa conceitual faz é revelar a natureza

mediada do imediato, mas reserva-se o direito de dizer que disto não se conclui que todo imediato tenha que ser mediado. Ou seja, a imaginação não deve ser reduzida ao imaginário, a forma mais estável da ideologia, de captura mesmo do ser humano em suas próprias formações históricas.

1.3 O escândalo do homem dominado pela máquina

Em parte, o escândalo moderno do homem dominado pela máquina reside nesta confusão. As contradições deste escândalo não foram superadas, uma vez que a condição humana não é a mesma que a condição moderna. À condição moderna do homem associa-se hoje o sucesso na arte de vender-se e o fracasso da promessa de felicidade pelas facilidades técnicas. Nossa herança, porém, não deve ser o abandono desta constelação, mas a reflexão sobre a continuidade deste processo, nem que seja até o seu paroxismo.

A reflexão sobre este enredamento entre tecnologia e práxis social torna-se difícil de articular devido à fácil confusão entre "prático" e "técnico". Sobre esta indiferenciação, a ciência moderna construiu sua própria definição enquanto instância possível de aplicação técnica. Esta continuidade dificulta a compreensão do verdadeiro significado da práxis e, talvez, da própria natureza de sua relação intrínseca com a técnica e a tecnologia. Por isso, o encaminhamento do pensamento na atualidade não deveria se guiar pelo esquematismo conceitual com base na experiência imediata. Para Franklin Leopoldo e Silva "a diferença do presente surge das transformações no modo de viver a história". (1996, p. 358). Por isso, ele afirma que pensar o presente é refletir acerca da temporalização que faz dele o resultado da transformação do passado. É preciso, portanto, conhecimento de causa da história que se pretende transformar, e não apenas de seus efeitos. E reapresenta, com base no pensamento de Cardoso, uma distinção entre "presente" e "atualização". Segundo Cardoso, "a noção de atualidade não é idêntica à noção de presente mas é construída a partir de um certo tipo de temporalização deste". (Apud Leopoldo e Silva, 1996, p. 358). De acordo com este ponto de vista, a leitura do presente não é feita como devir histórico que o coloca numa lógica da necessidade. O foco está colocado numa interpelação problemática do

presente, enquanto modo como está sendo constituída a atualização histórica. Embora Pierre Lévy faça uma distinção que remonta à constelação de forças e poderes do virtual a partir do atual, sua ênfase sobre o virtual também recai sob a ordem da pergunta, do retorno inventivo de uma solução atualizada a uma problemática. (LÉVY, 1995, p. 145, tabelas).

Esta forma de abordar os problemas sociais de nosso presente, tomando-os como cifras de uma atualização, é preocupação comum de autores que romperam com uma compreensão da história a partir do ponto de vista dos que a contam, ou seja, dos vencedores. Podemos recordar Foucault, por um lado e, por outro, Walter Benjamin, como dois expoentes em nosso século, que se ocuparam em compreender nossa própria época a partir daquilo que o próprio pensamento pôde compreender desta época, captável somente no enfrentamento do presente, mas não em nome de uma razão analítica, que poderia nos oferecer uma resposta à pergunta sobre o que envolve o presente, através da elucidação de suas estruturas. Fizeram também uma tentativa de responder *o que é o presente*, pergunta que segundo Leopoldo e Silva "...se situa num plano aquém da análise do que é dado".(1996, p. 359).

A questão da atualização, nos termos que vimos descrevendo, nos coloca a difícil questão de o que fazer com nossa tradição/herança. De qualquer maneira, o que herdamos não pode ser compreendido sem uma constante tensão, um conflito que é constitutivo de nossas experiências cotidianas. Como não há mais um ponto de vista superior a iluminar nossos atos, surge a tentação de explicar o sistema das necessidades humanas e do desamparo e inquietude como questões que poderiam ser resolvidas no âmbito de uma racionalidade técnica. O desejo deixa de ser compreendido como incompletude ontológica e se transforma numa busca desenfreada por satisfazer carências e de desenvolver o eu num horizonte lógico-natural e individual. Do ponto de vista psíquico, o elemento de continuidade dentro desta confusão manifesta-se na constante tentativa de traduzibilidade do desejo por "ajustes", como se os indivíduos é que tivessem que se moldar às estruturas institucionalmente construídas. A traduzibilidade redutora da práxis em técnicas isoladas anula a possibilidade de um cenário de ação que compreenda a subjetividade como contingência que se manifesta sob formas únicas de singularidade, quer sejam individuais ou coletivas.

A escolha teórica deste trabalho movimenta-se, por conseguinte, nesta constelação moderna e, sua forma de apresentação explica algo sobre o método. O fato de que os conceitos não sejam tomados a priori, e a consideração de que não somos capazes de absorver aquilo mesmo que nos condiciona, leva-nos à descrição desta constelação como antagonista. Isto não implica que o arranjo dos elementos retirados dos conceitos excluam alternativas à dialética. A dialética nem sempre funciona. Mas, igualmente, em termos hermenêuticos e fenomenológicos, a interpretação tem que perseverar e andar em certos círculos, uma vez que o próprio desenvolvimento social impede que se alcance, teórica e praticamente, uma posição isenta de conflitos e paradoxos.

Para ilustrar, tomemos o caso da constelação filosófica sujeito-objeto ou espírito-mundo:

- a) Não devemos confundir subjetividade com objetividade, pois desta forma a objetividade absorve a subjetividade e a reduz ao mero exterior (postura realista);
- b) Podemos, por outro lado, criticar a concepção que entende a subjetividade autarquicamente, como se fosse possível separar o sujeito de sua atividade concreta de estar enredado com o objeto, de ser ele mesmo, num sentido bem preciso, um objeto (postura idealista).

Não deixam de aparecer tentativas de solucionar teoricamente esta constelação paradoxal. Uma delas é reduzir esta duplicidade a uma imagem objetivada em unidade: quer seja redução da objetividade ao sujeito ou redução do sujeito ao objeto. Isto não funciona, devido aos antagonismos. Por outro lado, gostaríamos de sustentar que, do ponto de vista do sistema social em que vivemos, a colocação de sujeito e objeto num estado "híbrido", numa emergência simultânea, pode também estar sendo tomada como uma construção mítica, pois não existe nenhuma racionalidade no conjunto do sistema que preserve o sujeito. A insistência na dialética sujeito-objeto justifica-se aqui não enquanto postura demarcatória ou de refreamento da passagem da virtualidade ao

possível e, deste ao real. A ênfase no papel lógico da negação não significa destruição, mas desilusão da idéia de que o sujeito está desaparecendo neste período histórico. Deve-se à consciência de que, mesmo nossos melhores desejos podem resultar em fracassos, e que a técnica da camuflagem e do simulacro é uma arma da guerra cotidiana que poderemos estar utilizando contra nós mesmos no processo de produção conceitual, quando, por exemplo, nos municiamos em um lugar-tenente de crítica negativista e passamos a funcionar como uma máquina abastecida de noções abstratas.

Por isso, não corroboramos com a asserção de que deveríamos abandonar as teorias do sujeito social, porque a única subjetividade que é reconhecida frente às profundas mutações da sociedade contemporânea é puramente individualista. Esta justificativa é reconhecidamente certa para certas sementeiras culturais, mas as conclusões que dela são tiradas são errôneas. Segundo Negri e Hardt, as recentes e profundas modificações na sociedade contemporânea delimitaram tiranicamente as fronteiras dos verdadeiros possíveis, fechando o mundo da disciplina e do controle e transformando a sociedade em um sistema "sem fora", como diria Foucault. Contudo, esta constatação orienta o sujeito e o pensamento crítico rumo a uma nova tarefa: "a construção de si mesmo, em forma de novas máquinas de produção positiva do ser desprovidas de todo meio de expressão, porém que dispõem de uma nova maneira de constituir-se, de uma revolução radical". (NEGRI & HARDT, 1996, s/p.).

Como vimos colocando, uma das principais características do discurso moderno que se tornou dominante é produzir transcendência e dualidades onde elas não existem. Mas, isto mesmo produziu seus reveses. Por isso, toda a técnica, todo o conhecimento objetivo produzido pela modernidade nos coloca a difícil questão: o que fazer com este crescimento descomunal? Consumi-lo? Se é verdade que o valor hoje é o conhecimento, e que o laço social continua sendo regrado por aquilo que Lacan denominou de Discurso do Mestre, então, seguindo a lógica deste discurso, o objeto estaria no lugar da produção, e não do consumo. Como efeito deste discurso, teríamos a proliferação de objetos. Mas como não há mais mestres, mas proletários massificados e destituídos do saber do mestre (entre outros, nós, os professores), impõe-se, por outro lado, de uma forma ineludível ao pensamento atual um aspecto que não pode ser ignorado: numa sociedade não-globalizada, é "ignorante" quem não dispõe de

"informações" que realizariam a construção mítica desta globalização. Assim, contrariando muitas avaliações, se impõe uma totalidade perversa que ninguém mais é capaz de cumprir. Aqui percebe-se novamente a injunção do "estar informado", "estar familiarizado". O que se induz é mais uma relação impressionista com os acontecimentos, do que a compreensão do processo real que está em causa. Uma vez mais, solicitamos ao guru da extrema-direita que nos ensine, então, como funciona este processo.

A explosão científica - que em toda a nossa realidade é o aspecto que se expande mais rapidamente, crescendo mais depressa que a população, a indústria e as cidades - intensifica, ao invés de reduzir, esses sentimentos de insegurança. É simplesmente impossível para o cidadão comum, e mesmo para os homens de intelecto, assimilar e organizar significativamente por si mesmos o fluxo do conhecimento. (...) A partilha de novas perspectivas comuns torna-se assim mais difícil à medida que o conhecimento cresce.

A ameaça da fragmentação intelectual, feita pelo hiato entre o ritmo de expansão do conhecimento e a taxa de sua assimilação, levanta uma questão desconcertante relativa às possibilidades de unidade intelectual da humanidade. Vimos supondo em geral que o mundo moderno, moldado cada vez mais pelas revoluções industrial e urbana, tornar-se-á mais homogêneo em seus pontos de vista.(BRZEZINKY, 1976, p. 35-6).

Mas, feito este diagnóstico, ela identifica a "*rotinização do conflito*" enquanto terapêutica condutora ao mínimo divisor comum da ordem:

Os métodos de enfrentar os conflitos internacionais tornam-se, pois, similares aos que tratam as discórdias urbanas. Um aspecto típico da humanidade concentrada é a rotinização do conflito. A violência direta torna-se cada vez mais regulada e restrita, e, em última análise, vem a ser considerada como um desvio da norma. São estabelecidos mecanismos organizados, na forma de pessoal assalariado e uniformizado, para reduzir a violência a limites socialmente toleráveis.(...) A rotinização do conflito numa escala global tem sido a meta dos estadistas há muitas décadas. (...) Em nossa época, a rotinização do conflito significou também um desvio da guerra contida para surtos esporádicos de violência. A guerra contida e prolongada foi possibilitada pela era industrial. A era industrial permitiu às sociedades mobilizarem seus recursos humanos e materiais em lutas prolongadas mas indecisas, que lembram a luta romana e requerem tanto inteligência como resistência. (BRZEZINKY, 1976, p. 21-2 passim).

Com isto percebemos que os canais que pretendem conduzir a um esvaziamento dos conceitos tradicionais para ganhar um distanciamento crítico em relação ao objeto "subjetividade moderna", nem sempre alcançam se colocar à altura da tarefa que está colocada. Não se alcança pela mera colocação da matéria como caótica ou difusa,

tampouco pela afirmação de uma pluralidade de objetos que teriam como efeito a produção de novos sujeitos. O que este distanciamento está alcançando não consegue mais ser explicitado em termos de uma lógica da correspondência entre ambos. Há um culto pelo paradoxo, que se consome em criticar e negar. E isto implica em pensar no que se faz quando se distingue os modos como apresentamos sujeito e objeto, e desde que perspectiva. Como colocávamos antes, sujeito e objeto são co-produzidos, são epigenias. Ou seja, a questão recai mais sobre o **como** (âmbito do fazer e do agir) do que sobre o **quê**. O que queremos pensar na política das relações e interações virtuais interpessoais é na produção da distância na proximidade. Isto é: se sujeito e objeto não são categorias ou conceitos logicamente acabados, então não é possível afirmar a priori qual efeito ocorre nesta relação. A princípio, portanto, é questionável falar em "proximidade" e "distância". Ou seja, nossa opinião é de que nossas sociedades, salvo raras exceções, vivem da manutenção de um princípio de cooperação social ultrapassado em termos das condições materiais, e que a forte virtualização do social que "aproximaria" as pessoas, não alcança, por si só, a saída deste caminho. Mas isto não ocorre por causa da virtualidade. A questão que nos colocamos, então, é sobre onde se situa hoje a referência que mantém este princípio ultrapassado de cooperação social. Tendemos a pensar que o fazer alienado é um dos grandes impedimentos à produção de novos princípios de cooperação social. Por isso, temos que explicitar que tipo de uso do conceito de virtualidade estamos pressupondo para fazer face a isto.

Não estamos nos referindo, neste contexto, à virtualidade enquanto imagem exibida numa tela, quer seja plana ou tridimensional. Esta compreensão imediatamente evoca algo que se contrapõe ao que seria "real", articulando-se a conceitos negativizados, como por exemplo, a própria imagem, associada à ilusão, privação de algo real, frustração, castração, etc, que na ausência de uma definição mais precisa de cada um destes conceitos, em relação aos distintos campos a que podem se referir (em especial ao inconscientizado), propomos agrupá-los ao redor de uma interpretação forçadamente jurídica de mundo, no sentido de que haveria um mundo em que nossas ações não incidiriam, um mundo plenamente real, mas eticamente neutro; um mundo certamente de intencionalidades ambíguas, mas que existiria sem a implicação do sujeito do desejo na lógica do discurso e da ação. Este conceito de virtualidade é

principalmente monopolizado pela gestão midiática e da propaganda, rebaixado em sua potencialidade.

Para preparar um conceito positivo de virtualidade, vamos recolocar o pano de fundo de nossas elaborações, utilizando-nos explicitamente dos trabalhos de Negri/Hardt e de Giuseppe Cocco. O sujeito não pode ser compreendido pré-socialmente, nem ser socializado transcendentemente. Isto nos coloca na enunciação de um empreendimento essencialmente político. O político, por sua vez, não pode ser construído de fora para dentro da sociedade. Por isso, a virtualidade passa a ser definida como um poder de expressão e de criação ontologicamente necessário para a definição da existência humana. A atividade subjetiva não se limita a registrar ocorrências (internas ou externas) e a submetê-las a um cálculo ou a uma medida. Há algo que está além da medida, que cria e recria o mundo em sua totalidade. Conforme Negri/Hardt:

Além da medida se refere a um *novo lugar no não lugar*, o lugar definido pela atividade produtiva que é autônoma em relação a qualquer regime externo de medida. Além da medida se refere à *virtualidade* que investe todo tecido biopolítico da globalização imperial. (NEGRI/HARDT, 2001, p. 379).

A partir desta leitura, que contextualiza o presente garimpando a historicidade e especificidade própria dos processos de subjetivação que se aliam ao trabalho produtivo autônomo, os autores pretendem dar vitalidade à expressão do trabalho como desejo, acentuando a noção de potência enquanto aquilo que se pode efetivamente fazer. Esta noção de potência está conectada a um plano de imanência, ligada ao mundo que nos diz respeito, o mundo com o qual temos a ver cotidianamente e o mundo sob o qual nossas ações incidem. A acentuação da necessidade do trabalho produtivo autônomo deve-se ao fato de que os autores querem fazer emergir e destacar algumas características positivas dos processos de subjetivação em curso, e não apenas afirmar um universo subjetivo latente. Trata-se de dar densidade à plasticidade humana e à singularização, arrancando-a para fora dos excessos comensuráveis da globalização imperial.

O conjunto virtual de poderes, portanto, é consolidado em desejo, e constituído por lutas. "Por virtual entendemos o conjunto dos poderes para agir (ser, amar, transformar, criar) que reside na multidão". (NEGRI/HARDT, 2001, p. 379). Sempre

que os poderes de agir são negados pelo capital, seguindo a interpretação que os autores fazem dos *Grundrisse* de Marx, temos a negação da virtualidade humana. O processo do trabalho vivo, em contraposição ao capital, é o próprio virtual, enquanto campo de configuração de nossa plasticidade, enquanto poder comum de agir, um poder de autovalorização. Segundo eles, hoje, o trabalho é de imediato uma força social animada pelos poderes do conhecimento, do afeto, da ciência e da linguagem.

O trabalho aparece simplesmente como o *poder de agir*, que é ao mesmo tempo singular e universal: singular na medida em que o trabalho tornou-se o domínio exclusivo do cérebro e do corpo da multidão; e universal na medida em que o desejo que a multidão expressa no movimento do virtual para o possível é constantemente constituído como *uma coisa de todos*.(NEGRI/HARDT, 2001, p. 380).

De Giuseppe Cocco (2000), resgatamos uma breve passagem onde o autor faz alusão a algo que poderia ser considerado como uma contraposição ao que vimos descrevendo. Há já muito tempo, nós tínhamos uma intuição de que o mercado capitalista havia esgotado sua criatividade e, nossa hipótese teórica era de que seus investimentos iriam no sentido da "estética" (no sentido que se utiliza para denominar o que se faz em salões de beleza), tentando produzir mercadorias que tivessem um traço do que seria a marca "pessoal" do cliente. A propaganda explora isto há tempos, mas a possibilidade de um pequeno traço de diferença entre produtos que, de resto, são todos iguais, é mais recente. Se pensarmos, por um lado, em todo o caos produtivo de bugigangas e quinquilharias e, por outro, no turbilhão que anima as subjetividades latentes que estão além de toda medida, apenas por uma imagem de superfície, na qual todo o caos se transpõe de forma plana, é que uma unidade poderia se determinar. Bem esclarecido, aqui se esconde uma questão de "fundo". Toda imagem tende a ser plana e, mesmo a narrativa falada, reluta em produzir perfurações na sincronia das palavras. Por isso, em meio à complexidade destes processos, o capital simula uma imagem de unidade, quer seja pela "rotinização do conflito" (Brzezinky) ou pelo rebaixamento dos poderes da virtualidade humana. Ora, segundo Posner, "os elementos estéticos e formais não podem ser separados dos sociais, econômicos e ambientais, ou das soluções da equidade". (Apud COCCO, 2000,p.165). Para reproduzir-se, o capital precisa produzir a imagem de sua autogênese. Neste sentido, conclui Cocco, "o capital produz o simulacro da sociedade que ele quer subsumir". (IDEM, p. 165). Todavia, o

que interessa lembrar é que o excedente singularmente produzido pelos poderes virtuais da corporeidade humana não conseguem ser todos subsumidos sob a imagem chapada de uma unidade, justamente porque estão além de toda medida. Nossa hipótese *ad hoc* é de que por traz desta imagem se situam traços morais, uma "ética de princípios" tão gerais que não alcançam pensar os eventos singulares. Paradoxalmente, a forma como estes princípios se mantêm, e que estão sendo hoje apresentados não se dão necessariamente por um discurso que faça uma auto-referência a valores. Eles passam a ser percebidos, justamente no terreno que a moral tradicional sempre atacou, ou seja, o aspecto estético da relação do homem consigo mesmo e com os semelhantes, ou seja, sua singularidade irredutivelmente real, evento único, gozo ou desejo que não pode ser transferido a outro. Aqui percebe-se claramente o antagonismo: o que mais nos prende à moda e aos modelos, também é uma virtualidade que, se efetivada, reorganizaria as singularidades. Não pretendemos provar esta hipótese demarcando e separando o específico de cada campo. O que colocamos é que, junto à constituição imaginária do sujeito - que abre e fecha o campo das identificações, desde que haja um espaço simbólico para que a antecipação da imagem emergja como embrião constituinte do mesmo - encena-se também um conflito prático-moral, que vai acender no sujeito um desejo de morte, que se manifesta pelos sentimentos ditos negativos em relação ao outro ou a si próprio. Os impulsos negativos são constitutivos do sujeito social, mas a moral cristã tenta encobrir este jogo de forças, pois entende a negação como destruição; não a toma como virtualmente criativa e possível de ser sublimada e, para tal objetivo, utiliza-se de um sem número de artifícios manhosos sob a astúcia mediadora da razão. Todavia, se a potência, aquilo que pode atualizar-se, for um exercício puramente referido à imagem, ela se torna estéril, ou seja, não produz o ato que nela se inscreve, a não ser que este ato seja semelhante a reprodução da ameba, que copula com seus próprios anéis.

Uma das consequências indiretas que podemos tirar disto - com tudo de sensato que até hoje foi denunciado acerca dos poderes imperiais da imagem - é a seguinte: a tentativa de constituição de uma linguagem universal - tanto quanto de uma imagem - tem efeitos sobre o falaser (Lacan). Ora, se muda a relação que o sujeito estabelece com o que é para ele significante, então o que está mudando é o curso da história. Todavia, segundo nossa opinião, são as implicações materiais desta conclusão que devem ser

explicadas, e não a sua constatação. Muitas interpretações enfatizam as mudanças apropriadas e operadas no código linguístico pelo uso de novas tecnologias de comunicação como se a língua fosse uma estrutura assimilável a estes novos instrumentos de produção de signos. Neste sentido, seguem a fantasia futurista orweliana *1984*, assimilando a formulação de Stalin que tenta dar uma imagem unificante, homogênea e neutra da língua em relação à luta de classes.⁴

Gostaríamos então de aprofundar um pouco mais a relação que pode ser estabelecida entre a imaginação e a enunciação. Em que sentido a estética cumpre uma função nas relações de auto-apresentação enunciativa? A auto-apresentação de um ator ou autor em enunciações se apropria de um contexto coletivo e, isso faz aparecer a virtualidade da subjetividade como finita. Ao mesmo tempo, a auto-apresentação pode também criar condições para que as enunciações se tornem "obras" apropriáveis a uma comunidade. Em todo caso, as condições para tal não são *ex niilo*. Em primeiro lugar, a estética é um discurso do corpo e de seus poderes. Portanto, uma descrição dos elementos que entram na formação de uma intersubjetividade não se completa sem a especificação da função criativa da imaginação e do poder das imagens para o sujeito da enunciação. Os processos de subjetivação têm que se referir, obrigatoriamente, aos pólos simbólicos da intersubjetividade, quer seja em referência à história e à memória (*Mnemosines*) aquém do sujeito e, por outro lado, em referência e ruptura em direção para além do ordenamento ordinário do discurso numa unidimensionalidade das vontades.

Esta dupla referência, a saber, que somos determinados estruturalmente a partir da função de um desconhecido e, ao mesmo tempo, que o campo do saber, do conhecido, cumpre uma função de resistência frente ao novo, possibilita que o imaginário não se feche sobre si mesmo e que se possa pensar o advento de um sujeito - igualmente cativo, é verdade - que se aproprie singularmente de sua própria enunciação, fora do regime especular da representação ou da identificação com os

⁴ Para uma contextualização mais explícita das controvérsias que envolvem a língua, a cultura e a revolução, pode-se consultar Mikhail Bakhtin, *Marxismo e filosofia da linguagem*, São Paulo, Hucitec, 1990. (cap. 1); e à posição de Lacan ver Jean-Claude Milner, *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia*. Rio de Janeiro, Zahar, 1996 (cap. 3, n. 6 e 7). De outra parte, para uma crítica do desencantamento do mundo levada a cabo pelas utopias negativas do século XX, ver o excelente ensaio de Theodor Adorno, Aldous Huxley e a utopia,

ídolos de pedra. É uma outra forma de captura, mas instaura um novo espaço e tempo subjetivo.

Ocorre, porém, que a possibilidade de uma nova imagem (que para nós humanos é sempre, pelo menos, uma aliança entre dois impulsos antagônicos) surgir como embrião ou epifenômeno de um novo processo de subjetivação está na dependência da abertura de um espaço na cultura que nos é própria e, que realize uma negação determinada em relação aos códigos estabelecidos. Não se compreende esta experiência sem uma certa vaguidade que instaure um lugar vazio de significação, onde um novo significante possa vir a ocupar este lugar para a existência, quer seja de um indivíduo ou de um grupo social.

Existe, portanto, um componente virtual na imagem e no imaginário que se atualiza. É o que Lacan, corroborado por experimentos concretos na área da psicologia, denominou de mecanismo formador da imagem, ou melhor, da imagem como formadora da função do Eu. Ora, não é preciso parar no primeiro momento do cogito imaginário. Podemos pensar na reviravolta deste processo, na formação de uma imagem que coloca em crise formas que se atualizam, instaurando uma problemática - certamente contingente e sem solução de continuidade devido à repetição - que se reapropria do próprio acontecimento que acabou de se atualizar e o virtualiza mediante o lançar enunciativo de palavras e conceitos inusitados. Não como um "saber" acerca do destino destes processos, por exemplo, quanto tempo eles vão durar, se serão ou não novamente reconduzidos a uma atualização conservadora, se alguns sujeitos serão excluídos, anulados ou pelas forças centrífugas da ordem e do status quo imaginário ou se este acontecimento em que o sujeito se apropria de sua própria enunciação instaura uma nova lógica de cooperação social.⁵

em *Prismas: crítica cultural e sociedade*, São Paulo, Ática, 1998, p. 91-115. "A humanidade não tem de escolher entre um Estado Mundial Totalitário e o individualismo" (p.115).

⁵ Neste caso, estamos pensando implicitamente nos movimentos sociais contemporâneos em que os sujeitos se auto-convocam e tomam as ruas numa postura que não se limita à crítica social e nem à acusação e resistência contra os poderes imperiais, mas perturbam e subvertem a ordem estabelecida. Uma das principais dificuldades que o pensamento de esquerda parece estar enfrentando para avaliar o potencial destes movimentos é o limite interpretativo. Com isso, acabam fazendo coro com o pensamento burguês, que o define como caos e anarquia, pois na ausência de um intérprete-representante (programa partidário ou sindical, isto é, os velhos líderes a quem se deveria prestar obediência) eles perdem o poder tranquilizador que uma imagem de certeza antecipada lhes proporciona. O cansaço das esquerdas, tencionado pelas

Num sistema em que as pessoas são estimuladas a operar, ou a pensar nos significados como necessários e não como contingências do próprio pensar, é quase natural que, quando surgem novos enunciados a partir dos quais os sujeitos poderiam passar a se determinar, o sujeito emergente sinta uma ânsia por fugir da responsabilidade de tomar para si a questão de sua existência, refugiando-se em toda sorte de desculpas. Estes processos que consistem em desacostumar os indivíduos a se tomarem por sujeitos inscrevem-se em imagens que perfazem discursos particularizantes, que acabam reprivatizando a subjetividade. Nesta disposição das coisas, a tarefa do psicanalista ou do psicólogo social se complexifica, pois a possibilidade de incidir na fixidez dos sintomas requer um engajamento do desejo para além da iniciativa de atuar na cultura como estado de coisas dado. Equívocos sempre podem se produzir e o "narcisismo das pequenas diferenças" deve ser questionado, uma vez que, quer consideremos que operamos com um sujeito dentro do ordenamento do discurso do Mestre ou do discurso do capitalista, a interpretação não deve devolver a este sujeito a mesma realidade que concomitantemente tenta excluí-lo e aniquilá-lo.

Insiste-se muito na caracterização da sociedade moderna como tendo um fundamento narcísico. Muitas vezes, a ênfase na problemática narcísica, suas consequências em termos de uma "boa" ou "má" formação social, e sua apropriação por parte do campo do discurso psi, encobre o triste fato de que as próprias teorias psicológicas e a teoria psicanalítica se tornaram presas de uma interpretação neo-conservadora. A designação da existência de um sujeito da enunciação não significa que, no momento em que ele fala ou atua, ele significa. Por isso, se nos prendermos à ordem do que pode ser "informado" sobre este sujeito, não vamos muito longe, senão até poderemos impedi-lo de se manifestar, uma vez que sua fala é inaudita, ou seja, ela não aparece de forma cristalina; antes, oculta-se às tentativas de captação proposicional.

Apesar disto, ousamos afirmar que toda enunciação que pretenda verdade instaura um conflito estético. Segundo o concebemos, este é o momento inaugural do

sujeito político. É claro que, frente ao sofrimento psíquico, é preciso ter coragem. A função que o psicólogo social e o psicanalista operam na pólis a partir da ética da psicanálise não pode ser transferida ao terapeuta ou ao filósofo.

É por estas questões que gostaríamos de introduzir uma interpretação da dialética do desejo colocando a principal dificuldade não no desejo de reconhecimento, mas no reconhecimento do desejo como próprio. A dificuldade não estaria tanto na busca do reconhecimento do desejo pelo outro, mas no reconhecimento do próprio desejo, ou seja, o problema nas relações não se coloca tanto em relação ao outro, quanto em relação ao próprio ou ao mesmo. Há uma diferença sutil e um limite muitas vezes indeterminado entre o desejo de um outro que me sustente no mundo e o desejo de fugir dele. Na verdade não há limite, senão ambiguidade.

Ora, se sou sustentado por um outro em minha existência, fico na dependência mais extrema, uma vez que todo o sentido de meu desejo pode se encerrar em seus enunciados. Mas isto não faz o menor sentido, a não ser que a escravidão seja voluntária.

É interessante observar, porém, que muitos dos movimentos sociais que estão espocando ao redor do mundo são protagonizados por pessoas que não têm mais como se sustentar (desempregados, sem teto, sem terra, sem educação, etc.) e, apesar disso, não querem mais sustentar o desejo de parasitas - que por sinal não são eleitoralmente legitimados pela maioria -, que supostamente os representariam em suas vontades.

Embora haja uma diferença entre o ordenamento simbólico e o ordenamento social, ou seja, que a Lei simbólica não se reduz e nem coincide com as leis sociais, algum desejo se sustenta no cadáver. O obsessivo sabe o que basta disso em sua relação com a mulher, que em vão tenta controlar seu desejo tomando-a por morta. O que não significa que os mortos não sustentem os vivos, ou anti-versa, que os vivos não estejam mortos. Isto provoca vertigem no pensamento, porque não há causalidade ou lógica que dê conta deste fato, a saber, que se invista tanto na auto-destruição e, ao mesmo tempo, se insista que o princípio fundamental da sociedade moderna é o narcisismo. Só se for um narcisismo de morte.

É uma debilidade interpretativa lastimável ver as tentativas de inscrever o novo na sociedade como um sintoma, como uma defesa contra o que o Outro quer de mim. É igualmente uma prática lastimável que se interprete a rebeldia dos sujeitos jovens como demanda de terapia. É uma prática lastimável que nós queiramos compreender os outros. Será que toda produção é sintomática? Se for, porque ainda distinguimos uma produção em graus, como melhor ou pior?

Este é o momento de mais uma vez passarmos a considerar os ensaios em que o desejo se apresenta ainda em seu estado virtual enquanto experiência efetiva da enunciação, já que, pelo menos numa das vertentes interpretativas abertas por Freud, o desejo é realização. Retroceder aquém desta determinação retiraria as condições de base para que um agente possa afirmar que faz algo⁶.

Quando falamos em auto-apresentação do sujeito enquanto enunciação (é redundante falar em "coletiva", uma vez que não cremos na existência de uma linguagem privada) colidimos de frente com a descrição da gênese do Eu (sujeito do inconsciente) elaborada por Lacan, que se dá a partir da identificação com a imagem do semelhante. Significa isto que deveríamos abrir mão da idéia de autonomia subjetiva?

Conscientes da discórdia entre as pulsões e suas funções - que no humano expressa toda sua consistência plasticidade e plasmaticidade - em especial seu encontro com a função da palavra, percebemos que a pluralização do termo é índice de uma transformação. Pensando em "autonomias" desejantes, o Eu passa, sem dificuldades, a ser outros: Kierkegaard e Fernando Pessoa testemunham. Ora, a literatura antecipou e continua antecipando a psicanálise. No que toca à ferida aberta por Freud ao dizer que o eu não é senhor nem em sua própria casa - talvez um eu fascista já o espreitava em sua própria casa - não precisaríamos deduzir que um Kierkegaard, Pessoa ou Rimbaud percebiam sua imagem como despedaçada.

⁶ A ficção, sim, como afirma o poeta Retamoso: "Ficção, não fique doente!", como caminho à verdade singular; a capacidade de, pela narrativa, colocar novas imagens neste lugar antes tomado como saber a partir do sintoma (sim, toma!), ou seja, algo cuja verdade, já que é ficção, jamais se reduz a um saber, embora nossa tentativa de constantemente pedir e querer transformar esta verdade em estado nascente em saber.

Fica claro, agora, porque nossa descrição inicial se concentrou em desenvolver a idéia de um desejo de imagem unificada, contra a qual o desejo só levaria a pior, uma vez que, mesmo que a coloquemos fora de nós, ela está dentro. Talvez uma filosofia oriental enquanto ascese conseguisse a ataraxia necessária em relação a este desejo de imagem produtor de sínteses egóicas. Para nós, ocidentais de dentes brancos, consumidores de Kolynos, drogaditos do sentido da gramática grega, nós, segundo o creio, não conseguimos não nos representar. Como afirma Nietzsche em *Crepúsculo dos ídolos*: "Temo que jamais nos livremos de Deus, posto que cremos ainda na gramática".(1984, p. 29). Por isso, não precisamos de somaterapia, da liberação do corpo, mas da liberação do código, que não se separa do corpo.

A questão do vínculo social, portanto, se alimenta deste desejo de imagem. Não há porque pensar que esta imagem seja uma pura entrega ao sensível. Longe disto: a razão é imperativa ao construir imagens, justamente porque, seguindo a tradição cartesiana, ela as abandonou e, como não conseguimos viver sem nos representar, surgem os monstros (Goya). As piores imagens nascem da privação de um outro corpo e, todo aquele que abdica da sensualidade passa a adorar imagens de madeira ou de gesso. A antípoda radiosa da santa é a prostituta. Duas imagens que inspiram silêncio em casas diferentes, quer seja pelo mistério divino, ou pela preservação da unidade indissolúvel da família burguesa.

Quando a entrega ao sensível dá a ver um conteúdo político, ela é narrada pela mídia dominante como irrupção da barbárie. Quando ela explora o verso e o reverso da intimidade, é narrada como liberdade de expressão, como ausência de moralismos, etc. E a novidade das notícias é a irrupção do sempre igual: uma mitologia da violência. Contudo, nem toda violência é retorno à barbárie, uma vez que não se pode retornar a um lugar que continuamos ocupando. O argumento se faz de esperto, mas em muitos contextos ele é a única possibilidade de manifestação de corpos desejantes que encenam a "outra cena", a cena de um conflito já deflagrado, mas não configurado, sem que seja aceito por todos os seus atores. É o dissenso, como forma primordial de irrupção do sujeito da enunciação em formas de discordância sensível ao que é comum e como exigência efetiva de ser visto e escutado como um animal portador do poder de

uso da palavra. Não apenas para manifestar necessidades, mas para manifestar o justo e o injusto, o útil e o inútil, o prazer e a dor.⁷

Portanto, não há saída senão a deflagração da cena conflitiva, manifestação da própria dialética da constituição subjetiva. Esta divisão na forma comum da percepção de um mesmo mundo não se encerra no dissenso. Seu topos é o amor, o consenso, que não significa a simetria especular, mas um estado em que não se exigiria mais o sacrifício a um pai, em busca de uma proteção que hoje ninguém mais é capaz de cumprir. Um mundo onde não se exigiria nem vítimas, nem vingança.

Obviamente, toda passagem à sociabilidade causa embaraços. Toda saída da casa dos pais exige uma despedida de uma imagem, que nas condições atuais da socialização primária, seria ingênuo pensar como tranquila para todos. Às vezes, é uma libertação; nos casos extremos, um aborto do ideal familiar que se mantém apesar de não existirem mais "famílias", expresso pelo sintoma social do encontro existencial de crianças em sacos de lixo. É um abuso pensar isto nos termos de uma dialética do senhor e do escravo; que isto ocorra única e exclusivamente porque uma mãe ou um pai não quis assumir a transformação de sua condição, ou seja, que eles tivessem se colocado a questão, em relação à sua existência própria e a de outrem nos termos de "sou eu ou você".

Ao apontarmos para o dualismo, estamos involuntariamente separando duas coisas que na realidade são inseparáveis, embora possam ser distinguidas e didaticamente diferenciadas mutuamente uma mediante a outra, que a provoca. Por isso, parece pertinente, num primeiro momento, afirmar que não há duas lógicas diferentes operando, uma natural e outra social. A idéia de pensar os processos sociais como naturais é mais complexa, uma vez que ela pôde ser reduzida e descrita em termos positivos na teoria tradicional de Augusto Comte, que deriva a sociologia da física e da biologia de seu tempo. Ou, por outro lado, pode ser pensada em acordo com as recentes descobertas da ciências, como o fazem aquelas teorias críticas do empirismo (objetivismo) e do racionalismo que não hipostasiam seus pressupostos ontológicos e

⁷ Todo "panelaço", como se faz ouvir insistentemente na Argentina, assim como todo pedido de "pão velho" é pedido de reconhecimento da fala, da palavra. Sem ela, não distinguiríamos um animal de um humano.

epistemológicos. Em uma de suas formulações fundamentais, a teoria crítica dos frankfurtianos, ao penetrar na discussão sobre a relação da história com o poder, associam-na à lógica natural, como se tivesse havido um momento em que a violência tivesse sido necessária. Esta hipótese nos coloca na trilha de pensar o quanto as novas tecnologias ainda encontram-se enredadas em contextos de dominação quase naturais. Certamente, respondem a uma outra ordem em relação à coação natural, mas a uma ordem aliada a esta. Esta formulação deve ser problematizada. Mais adiante, introduziremos a noção de multiverso, de Humberto Maturana, que destaca o surgimento de muitos mundos a partir do intransferível da singularidade, como permanente invenção da vida. Por isso, o papel das novas tecnologias se torna fundamental, uma vez que alia lógica e linguagem num vínculo estreito, que podem ser tanto utilizadas como um meio de explicitação quanto de ocultamento de nossa relação mais originária com o mundo. Ou seja, elas podem ser utilizadas para repor de forma sutil novos comandos de obediência e dominação, mediante a realocação de disciplinas coladas aos corpos (uma forma sistemática de controle), ou, podem ser utilizadas como instrumentos que, mesmo que num primeiro momento, desorganizem e até obscureçam estas formas de exploração, e mesmo que expropriem camadas inteiras de certas formas históricas de percepção, num momento posterior podem contribuir para a abertura de novos processos de subjetivação, em especial à ruptura das formas coercitivas e transcendentais do vínculo humano. Por isso, em relação a um mesmo procedimento inserido num sistema informático, a relação que estabelecemos com a autoridade interpretante pode produzir uma clivagem e se desdobrar em vias contrárias. A persistência em querer ser incluído enquanto sujeito de direito nos procedimentos autonomizados relativiza a idéia de que não somos consultados, ou a idéia que a tecnologia nos exclui absolutamente. A margem de negociação se amplia quando questionamos aquilo que nós mesmos tomamos como inquestionável. Este cenário mais otimista, porém, somente vai se desdobrando na medida em que não se negue aos sujeitos responsabilidade a estes processos de subjetivação, pois somente através da força deles podemos quebrar as imagens mais pregnantes da inconsciência coletiva.

A vivência quase que inconsciente deste processo sob o capitalismo dificulta a colocação de um limiar entre o sonho de um mundo único e o despertar para mundos singulares. Por isso, é importante que os novos processos de formação cognitiva e

estética tenham se tornado coletivos, pois este é um passo para que se possa fazer a diferenciação entre duas lógicas sociais: uma, a lógica da polícia, que não conhece a singularidade, mas apenas o "elemento", o mais um indiferenciado que ela contabiliza entre os perturbadores da boa ordem e, outra, a lógica da política, que faz emergir no interior deste coletivo indiferenciado a possibilidade de um mundo comum co-produzido. A possibilidade de apropriação (direta ou indireta) dos novos meios tecnológicos por parte de uma coletividade que pode contar-se como comum, ainda continua submetida a uma ordem social e política orientada por um paradigma objetivante. Vivemos num momento em que a proliferação dos objetos traz à tona o mito de que tudo poderia ser oferecido e nada mais precisaria ser construído. Este parece um dos segredos mais bem trabalhados pelo sistema produtor de mercadorias, uma vez que ele se aproveita deste mito como idéia reguladora da produção. Mas, esta mesma idéia, considerada desde o ponto de vista de um dissidente, pode descobrir neste segredo, a coisa mais bem distribuída do mundo. Ou seja, quando o próprio consumo passa a ser pensado sob a categoria da "produção", já não há mais hegemonia do consumo. A consciência, ainda que precária, de que não há uma hierarquia estanque entre as duas categorias, possibilita pensar na interação com as novas tecnologias de comunicação, não apenas como mais uma mercadoria para consumo - ainda que esta seja a forma predominante de utilização, da internet, por exemplo -, mas também como um mecanismo ou dispositivo "produtor" de novas formas de subjetivação, de novas formas de contar-se. Somente assim, seguindo esta tendência e cientes do déficit ao lado da produção de novas formas de subjetivação, o argumento de que depende do uso que se faz tem sentido. Mas, quanto à questão de o quê poderia marcar uma singularidade, no interior daquilo que é vivenciado na "sociedade da informação", a resposta deve ser mais complexa, uma vez que não devemos confundir a produção de novas subjetividades com singularização, isto é, um espaço onde a autonomia não é cancelada pelo confinamento à dita "sociedade da informação".

Uma posição que sustenta convulsivamente encontrar-se acima do conflito de interesses ou da multiplicidade de conflitos existenciais vivenciados pelos indivíduos na sociedade capitalista, como um neutralismo social, apenas reforçaria os interesses dominantes, daqueles que até hoje escreveram a história. Ao fazer isto, impede que uma característica distintiva da humanidade seja tornada transparente, a saber, o trabalho em

seu sentido mais amplo, que é a atividade criativa. O antagonismo se dá, portanto, entre este **potencial virtualmente criativo** e sua **obstrução**. Portanto, ao lado de uma crítica imanente da realidade social, podemos pensar em uma lógica imanente que coloque a questão do “dever” não no sentido do sonho realizado, mas de um despertar em que seja permitido “ser”: que a criança possa ser criança, que o adulto possa ser um ser humano, que a mulher não precise se transformar num homem para vencer a concorrência, etc. Peter Dews expressa isto com uma passagem de Adorno, onde este, depois de desconstruir a lógica da identidade, faz um elogio a ela. Ele afirma que "viver reclamando que a coisa não é idêntica ao conceito equivale ao anseio do conceito de se tornar idêntico à coisa". (1996, p.66).

Contrariamente, porém, se este enredamento permanecer inconsciente, a sua repercussão pode ser fatal, sobretudo quando sutura o olhar subjetivo sobre os efeitos que pode ter ao envolver sujeitos em coações sociais, liquidando-os, em vez de libertá-los. Uma nova narrativa do nosso tempo deveria nuclear em torno a estas subjetividades latentes que podem emergir enquanto potência criativa em meio a nova barbárie pós-moderna. O que também poderia contribuir para a abertura do aforismo freudiano "*Wo Es war, soll Ich Werden*", que pode-se ler como "Onde o Isso era, devo Eu, como sujeito do inconsciente, advir". E que, gostaria de propor uma forçagem na escrita da frase por "*Wo Es ware, soll Ich werden*", que traduziria: "Lá, onde era Mercadoria (*Ware*), devo advir como Sujeito". Isto para acentuar o processo ativo da produção de subjetividade, e não apenas da reprodução. A subjetividade, neste sentido, se define simultaneamente tanto por sua capacidade de produzir quanto de ser produzida.

O esclarecimento deste enredamento é um ato teórico e prático ao mesmo tempo. Questionamos o lugar de onde, quando, quem e para quem se fabricam as elucidações. O niilismo em que vivemos mostra que é mais do que tempo para pensarmos alternativas para o eclipse das singularidades, onde o conjunto de termos definitórios de um sujeito sejam articulados juntos. Por um lado, isto pode proporcionar a alguns indivíduos e grupos os elementos teóricos que apontem para a superação de certos complexos de inferioridade em relação à tecnologia, que amiúde apresenta-se a eles sob uma forma necessariamente mistificada, ou seja, como um

feito. Do lado prático, pode contribuir trabalhando na superação coletiva desta “menoridade auto-culpada”, que se manifesta de forma ressentida na consideração da técnica e da tecnologia como forma de racionalidade não-humana. Simplesmente não sabemos o desenrolar deste processo histórico. A emergência da interação virtual tecnológica possibilita e exige a re colocação do problema da comunidade humana e dos poderes virtuais dos sujeitos em novos termos. Simplesmente não temos escolha em não considerá-la, uma vez que não somos adeptos de um retorno à natureza, qualquer que seja a doutrina considerada. Em todo caso, a produção de um domínio operatório, de um aprendizado permanente sobre o modo de funcionamento das máquinas é uma das primeiras tarefas a ser feita se tivermos como objetivo não transcendentalizar os seus complexos procedimentos. Isto deveria ser encarado analogamente ao aprendizado de uma língua estrangeira, ou seja, como um estrutura estática e, ao mesmo tempo, mutante.

Todavia, frente à nova complexidade em que se apresentam os problemas da interação humana no ciberespaço, aliada a um aprofundamento da intransparência por parte dos sistemas produtores de informações públicas (não cremos na existência de uma informação pura), o recurso à intuição, à experiência ou ao desejo e à fé, não podem funcionar como fontes superiores de conhecimento. A intuição é uma fonte sempre presente, em qualquer domínio particular de realidade. Sem ela, não há como conhecer-se singularmente. A experiência, por sua vez, sempre se dá num contexto de realidade múltipla, desde onde parimos nossas explicações e interpretações cotidianas, científicas ou filosóficas. Como tal, elas permanecem como pano de fundo de *nossas* crenças. Assim, a auto-reflexão sobre o fenômeno da conectividade não pode tomar um ponto de vista fora da história heterônoma e pretender fundar, desde aí, uma verdade.

A complexidade é construtiva. Não pode ser reduzida a uma seriação de fenômenos, pois através disto não se alcança a singularidade irreduzivelmente real, uma vez que esta não é indutiva nem dedutiva, mas um ensaio intuitivo do si mesmo, que pode se desdobrar em muitos.

À igualdade nas trocas interativas, ligadas ou não à conectividade, seria necessário primeiro que existisse a igualdade na troca. Se esta utopia moderna, oriunda

de um dos lemas da revolução francesa, se realizasse, então, nesta república, se alcançaria um estado em que a singularidade alcançaria uma igualdade incomparável. A dinâmica pulsional, por sua vez, impede e, ao mesmo tempo, deseja esta igualdade enquanto singularidade. Ocorre, porém, que uma singularidade, em sua diferença, não se realiza enquanto fraternidade, o que põe impedimentos à possibilidade da realização do sonho de uma troca igualitária. Ela acaba por nos mostrar que ambos os conceitos, o de singularidade e igualdade, não são logicamente acabados, ou seja, não são senão utopias, porque a estrutura pulsional presente neles impede-nos de imaginar ingenuamente a existência de sua própria purificação. Daí, porque, a idéia de liberdade e igualdade com que se pinta a cena social moderna, em que os direitos humanos remeteriam a um respeito pelo outro, no fundo remetem a um gozo ambíguo, senão a uma abstração, uma vez que o próprio indivíduo, em sua liberdade, tornou-se um fetiche. Nesta direção, como sugere Lacan, por um lado e, Horkheimer e Adorno, por outro, Sade complementaria o projeto da razão prática kantiana. A patologia conjuga-se com a norma ou o Imperativo Categórico, no momento mesmo em que se desejaria excluir tudo o que fizesse exceção às normas universalizantes. A universalização subjetiva do direito ao gozo poderia ser traduzida nos mesmos termos em que Kant se referia à lei moral: algo que ordena puramente, sem a presença de qualquer móbil exterior. É claro que o gozo sempre remete a algo sobre o qual possa ser exercido e, pelo menos neste aspecto, Kant teria preservado a diferença ao instaurar formalmente a lei moral, ou seja, ao fundá-la na independência de qualquer conteúdo empírico, a partir de um vazio constituinte. Todavia, a própria idéia desta "pureza" só fazia sentido para o senso comum burguês, porque este se imaginava acima da miséria própria de sua classe e da classe oponente. Horkheimer e Adorno narram este momento pegando-o pelo nariz. Na *Dialética do Esclarecimento* este ideal burguês é localizado muito aquém da modernidade: "É por isso que a civilização considera o cheiro como ignomínia, como sinal das camadas sociais mais baixas, das raças inferiores e dos animais abjetos". (1986,p.172). Ora, fazendo uma brincadeira com a hierarquia da história dos sentidos animais humanos, podemos afirmar que, enquanto defesa, primeiro podemos fechar os olhos, depois o nariz e os ouvidos; a boca é sempre um tabu, e na pele se toca de vez em quando, consecutivamente. A desvalorização da corporeidade, posta em práticas neste projeto de racionalização, fez com que perdêssemos o acesso, a chave, entre outras coisas, de nossa milenar cultura popular.

Portanto, a atualização ou não atualização das potencialidades singulares na interação com as novas tecnologias está na dependência da interpretação de uma constelação social mentirosa, contaminada por elementos retóricos que funcionam como falso argumento para um tipo particular de falácia de "inserção" ou de "universalização da cidadania", que jamais poderia se cumprir para todos. Isto porque, embora majoritariamente, os segmentos excluídos da população - que não têm acesso aos meios ou não dominam os protocolos de entrada nos mundos virtuais, e, igualmente, também os "auto-excluídos" por "consciência", que imaginam poder viver fora deste sistema - estejam forjando "a ferro e fogo" alternativas sob estas precárias condições de demanda efetiva de direitos, o aspecto utópico das redes de comunicação e da emergência de uma nova subjetividade por hora continuam latentes. Embora já se insinue em contextos institucionais e inusitados, isto não significa que devemos admitir que o pensamento da igualdade ativa nas trocas está se realizando, porque ainda compartilhamos a definição da identidade enquanto um princípio unificador ou identificador.

Neste momento, então, estamos em condições de abrir o leque e pensar nos endereçamentos possíveis do gozo ou do prazer suposto pelos usuários. Colocamos duas formas a partir da psicanálise:

1^o) Utilizar os meios como produção de subjetividade a partir de uma captura imaginária, onde o sujeito teria o "controle" em suas mãos. Este domínio da imagem só pode ser "remoto", ou seja, o recuo da identificação a uma imagem como elemento fundante da subjetividade está muito distante, aconteceu há muito tempo e, por isso, pode ser dito remoto. Ao contrário, afasta o sujeito da possibilidade de apreensão da verdade sobre si, em seu momento nascente, em suas condições iniciais. Por isso, é questionável se este endereçamento consegue fazer emergir e sustentar uma singularização. Por hora, identificamos este mecanismo ligando-o à materialidade da imagem.

2^o) Utilizar os meios como produção de subjetividade a partir de princípios simbólicos, onde o sujeito endereça-se em seu prazer ou sua fruição engajando-

se integralmente, estética e cognitivamente. Isto permitirá que ele se situe num lugar terceiro em relação à polaridade ativo/passivo com relação às imagens e, possa vir a ter com os meios uma apreensão de sua verdade em seu momento nascente como uma experiência não apenas reflexiva (espelho), mas também auto-reflexiva, escapando com isso de uma apreensão instrumental em que ele poderia cair no engodo de acreditar-se pré-formado pela imagem que o capturou. Este tipo de experiência está na dependência de considerarmos um olhar que nos vê desde onde não queremos ou nos negamos a ver. Toca nos sentidos de uma forma tal que ativa uma sensibilidade que tem consequências não apenas pessoais, mas sobretudo coletivas. Por hora, ligamos este mecanismo à imaterialidade da imagem.

A apresentação destes dois registros em forma separada não dá conta da característica da imagem ser ao mesmo tempo material e imaterial. Na verdade, a imagem simplesmente não penetra no universo humano sem referências simbólicas, ligadas à imaterialidade. Ela pode estar aí, dar-se a ver, mas sem ser de alguma forma apresentada, ela passa despercebida. São estes aspectos da virtualidade que passamos aos poucos a nos dar conta, e a contar, a partir das novas tecnologias da conversação. As novas tecnologias possibilitaram configurar um diálogo entre o que de outra forma permaneceria latente subjetivamente, pois elas resignificam a conversação e, com isso, mudam nossa sensibilidade. Há, neste diálogo, nesta expansão e difusão, um acréscimo perceptivo, mas endereçado a certos usos. Agora, podemos perceber algo que já estava colocado, mas somente a partir dos aparelhos (das extensões cibernéticas) é que nos damos conta de que a expansão da potência humana e da possibilidade de cooperação já estava dada. Assim, falar em "extensão" já não dá conta do fenômeno, uma vez que é a emergência de uma latência que está sendo "estendida", tomando aqui o significado de um desdobramento.

Já que as relações na passagem à pós-modernidade são mediadas não apenas por princípios identificatórios imaginários, mas também pelo caráter simbólico e linguístico, vamos abordar um aspecto desta mediação. Para tanto, vamos fazer uma entrada na tradição filosófica e, ao mesmo tempo, afirmá-la como pressuposto anterior

para o desenvolvimento da psicanálise e de outras teorias atuais. Por isso, o material trazido pode ser encontrado em outras formulações mais elaboradas.

Trata-se de um aspecto presente na consciência, a saber, como Nietzsche o pensava: a tendência do pensamento de igualar o não-igual pelo princípio identificador, pela mera troca de traços do real que se subsumem sob conceitos identificadores: o singelo proferimento cotidiano que se encerra no "é assim" traz consigo um aspecto inseparável do impulso utópico do próprio pensamento que é a violência. Adorno o traduziu como hegemonia do conceito ou lógica da identidade. É um desafio teórico não muito fácil de provar: em que medida as sínteses que se elaboram numa interação virtual contribuem ou não para o aumento da violência social cotidiana? Este é um tema que não trataremos em nossa dissertação, mas nem por isso deixaremos de indicar uma tendência, qual seja: quanto mais nos isolamos sensualmente das ruas ou dos espaços públicos de conversações e deliberações sobre os assuntos comuns pertinentes à comunidade em que vivemos, menos facilmente encontramos argumentos para não reeditarmos a *Alegoria da Caverna* de Platão, antes do prisioneiro filósofo sair para reencontrar o real que sempre esteve lá. Quando ele voltou para anunciar a "velha boa notícia", seus companheiros de sombras o agrediram e não acreditaram nele. O Filósofo ou o Psicólogo Social em questão não precisam ser interpretados como *Um*. Longe está de acreditarmos que possam ser interpretados como lugar-tenentes de uma "classe" - conscientes da existência de um inconsciente, o lugar e o tempo em que somos enquanto falamos está determinado pela rede que estabelecemos com os outros sujeitos.

O psicanalista Contardo Calligaris propôs uma tradução, em português, do inconsciente lacaniano como "transa-subjetivo". (Apud KNOBLOCH, 1991, p.180). O inconsciente transubjetivo ou "transa-subjetivo", como Calligaris o propõe, segundo sua transcrição da leitura do francês Lacan, é o lugar da enunciação do sujeito, que não deve ser confundido com o indivíduo empírico. Esta anterioridade (o sujeito) é fundante de todo e qualquer enunciado, quer seja empírico ou não. E o fato de que este nos habita é crucial para definirmos nosso desejo enquanto causa material, implicada numa lógica coletiva e não apenas como quimera ou delírio pessoal. O que pretendemos afirmar é que, se pretendemos tornar imprescindíveis determinados

processos de subjetivação que levem à singularização, então temos que admitir que a própria troca igualitária - primeiro caminho de captura imaginária - compartilha da coação, da violência, da falsidade, contra a qual o princípio de uma singularidade humana trabalha, mas também do qual não pode ser dissociado. Uma singularidade que não seja arrogante, só superaria o aspecto de sua própria falsidade na medida em que a aceitasse como elemento constituinte, presente até mesmo na forma singela de construir as ofertas de fala cotidiana no ciberespaço. E isto pode acabar sendo um experimento de simulação que recupere e resignifique uma instância que em outros modos de conversação é depreciada. Portanto, na "passagem" pelas novas tecnologias, as práticas antes depreciadas podem ser reapropriadas, revalorizadas e resignificadas. Na internet, por exemplo, a dinâmica descentralizada de gestão de lutas e contra-poderes faz emergir uma potência inédita de singularização das subjetividades em cooperação. Por outro lado, há o aspecto da captura. As sínteses que são demandadas através de perguntas que devem ser respondidas num tempo ágil mostram uma vontade de identidade operando perceptivelmente. Ao embarcarmos nesta identidade perceptiva, poderíamos nos perguntar: qual é o modo de ser do que constitui esta identidade perceptiva? O que está em questão, portanto, no teste desta realidade-síntese, é o controle de uma presença real, só que uma presença de signos, energética e informativa. Ora, o que pode levar adiante a questão é se perguntar: pelos signos, nós encontramos o corpo? Aqui, o mundo se divide em dois. Apostamos no sim. Pelos signos nós afirmamos e ao mesmo tempo desabafamos o mundo; expandimos a consciência da corporeidade, acolhendo-a complementarmente na amizade, na alegria, na franqueza, nos movimentos espontâneos de entusiasmo por uma causa em relação à qual não aceitamos ser substituídos.

Ao decifrarmos esta síntese como um ato de vontade, entramos na esfera da moral. Em vários momentos de suas obras, Nietzsche decifrou e criticou, enquanto patologista da moral, a síntese como afirmativa de um ato moral. Ao reconhecer a atividade da vontade na síntese operando no conhecimento, a separação entre teoria e prática se desfaz. Deste modo, a identificação de um substrato moral com a síntese mostra que, se este é o caminho escolhido para que ela possa ser produzida, e não de outra forma, então deve ser "bom", pois é uma atividade voluntária. Constata-se então que, na simples conversação do cotidiano, no trabalho e na linguagem, subjazem

conotações morais, que não são evaporadas pelo fato de que a interação utiliza canais virtuais. Isto implode com a fantasia de pureza e troca igualitárias.

Podemos fazer um experimento utilizando este mesmo deciframento repensado no contexto da interação virtual. Aquilo que Nietzsche trata como uma forma de patologia moral, pode ser transvalorado como preferência, engajamento afetivo, como uma afinidade não naturalística ou objetivada. Perspectivando este novo *ethos* que está sendo construído na troca interativa, o que percebemos nele é que não há um sujeito auto-fundante dos enunciados. Há parceiros na comunicação que constroem, segundo suas preferências e no limite de suas fantasias, novas determinações de si mesmos, do próprio corpo, e da comunidade que se forma pela co-produção do corpo da língua. O perspectivismo é virtual, pois faz parte de sua formulação virar a perspectiva contra si própria, produzindo um estranhamento que pode pôr em xeque a relação virtual, produzindo uma plasticidade inédita.

Uma vez mais, considerando o processo genericamente, existe também a necessidade de produzir respostas imediatas que nos identifiquem. Isto recoloca a questão do objetivismo, pois mediante este processo acabamos operando com a definição clássica de verdade enquanto adequação. Mas, não há nenhum problema em buscar trocas e formas de identificação com as quais nos adequamos. A questão recai sobre que tipo de transformações tem que ocorrer nos indivíduos e na sociedade para que eles aceitem o sistema de troca de mercadorias e de conhecimentos em geral como espectadores participantes ativos. Por isso, a questão das diferentes formas de entrada e saída dos mundos virtuais ganha relevância. Como os indivíduos se engajam ou são induzidos a se engajar em algo que de outro modo poderia ser produzido por desejabilidade, mas que está sendo produzido por realidade? O problema é que o aspecto ideal passivo não é o único que pode ser excluído na constelação das relações interpessoais virtuais. Sua negação, porém, opera com uma certa exclusividade, ou seja, ao se excluir o aspecto ideal passivo, exclui-se também a “passibilidade”. Jean-François Lyotard propõe que esta noção seja o termo oposto à “atividade”.

A passibilidade como possibilidade de sentir (*phatos*) supõe uma doação. Se somos passíveis, é porque acontece alguma coisa conosco, e quando esta passibilidade possui um estatuto fundamental, a própria doação é algo fundamental, original. Aquilo que acontece conosco

não é, de forma alguma, algo que tenhamos antes controlado, programado, captado através de um conceito (Begriff). (LYOTARD,1996, p.260).

Ontologicamente, o que esta citação coloca é uma disjunção constitutiva: ou valorizamos as coisas e, com isso, nos tornamos refêns de um objetivismo parametrado pelo mais externo, ou nos auto-valorizamos. É uma questão de constituição, que traz uma embolia gramatical na saliência positivista da cópula entre sujeito e predicado (mesmo que se adote uma identidade fictícia). Há um modo proeminente de mostrar tudo o que produzimos até agora em nossa história que se coloca no fato de que pode ser reduzido a uma mera aparição de palavras. Toda nossa produção de palavras exagera os fatos, mas nem por isso, deixamos de nos implicar numa certa aprovação do vigente; deste modo, num certo juízo moral que reforça a separação de teoria e prática. Desta forma, ao deslocarmos para o meio técnico possibilitador destas palavras-sínteses o atributo "bom" ou "mal", é esquecido que este juízo é bom ou mal graças ao próprio juízo do sujeito. O objeto desta síntese técnica parece bom graças a ela, pois o objeto da síntese moral subjetiva a justifica. O deciframento desta operação recai sobre o "é" da cópula, que na imediaticidade das trocas não tem o tempo suficiente para refletir sobre a igualação do não-igual pela mercadoria, pela palavra, conseqüentemente pela igualação do conceito ao seu objeto.

Este processo de adequação, por sua vez, é ambíguo. Ele revela o aspecto remoto desta imagem ideal que opera com uma certa exclusividade. Pode-se derivar dele também a seguinte constatação: certos atos conscientes são analógicos ao processo de troca de mercadorias. Ou seja: uma tal disponibilidade do ente lingüístico não é diferenciado da disponibilidade das coisas no mercado, contanto que se tenha competência lingüística de um lado, e dinheiro do outro. Ao não se lançar mão da circularidade compreensiva que poderia desconstruir o empacotamento embutido nas respostas imediatas - ao modo da forma mercadoria -, o círculo hermenêutico da compreensão (Gadamer) deste processo não dá a volta sobre si mesmo e ficamos na suspeição de saber se ele tem mesmo a possibilidade de retornar sobre o objeto - ou sobre o próprio sujeito - para pensá-lo em seu modo específico de ser, como colocávamos acima, ou seja, pensá-lo em sua estrutura e história. Por um lado, a igualdade adaptativa é opressão feita ao sujeito pela identificação ou resposta rápida, sem a chance de silenciar e escutar esta mesma opressão. Por outro, é um ato em que o

sujeito se iguala à sua compreensão do objeto por ele mesmo produzido, já violentado pelo curto-circuito da compreensão. Ao igualar-se a este resultado, o sujeito repete em si mesmo a violência que julgou que estava lançando contra a realidade exterior, em sua resposta imediata. Esta é uma cifra de porque, segundo nossa opinião, fala-se em negação do desejo do outro. Ora, falar em negação do desejo do outro, nos termos da psicanálise lacaniana, seria redundante, uma vez que desejo é sempre do Outro. Neste esquema, mesmo que ocorra *feed-back* no processo da comunicação, a imagem final do processo pode ser resumida nas cifras de uma maximização de ganho narcísico e numa minimalização de perdas. Neste modelo, fica difícil saber se uma resposta além da demanda, ou uma resposta desmedida, não faça o processo de comunicação entrar em colapso ou se desintegrar. Onde se pede obediência, talvez não haja tempo e lugar para fazer com que a aventura humana aconteça. Por hora, parece que estamos mais empenhados em esperar que as aventuras nos aconteçam. O que é mais para lamentar do que para festejar.

Este pequeno mate que tomamos com Nietzsche, que trata da relação da linguagem com a produção do conhecimento e de juízos morais, nos leva a dar um passo além em nossa busca. Sua temática está anunciada no título de um artigo de Humberto Maturana: *Realidade: a busca da objetividade ou a procura de um argumento coercitivo*.(1999, p. 244-326).

1.4 Mudança de perspectiva explicativa

Ora, não conseguimos mais construir explicações plausíveis a partir do modelo dualista de sujeito e objeto. A partir de uma relação dialética pode aparecer uma multiplicidade de elementos que emergem entre os pólos, sem que necessite ser identificado com o método da produção da síntese hegeliana. Este terceiro é sujeito a algo, uma vez que sem ente não há ser. Numa leitura, ele pode surgir entre o escritor e o leitor. O que se oferece, portanto, para a nossa existência perceptiva enquanto observadores de fenômenos quaisquer no mundo e, aquilo que observamos, não existe num mundo de objetos independente de nós e de nossas observações. A percepção, num sentido biofísico, é mais "passiva" do que agente, uma vez que não é apenas do

lado do objeto que ela parte. Não existem mecanismos através dos quais os entes determinariam um modo específico de os percebermos, uma vez que um ente não determina por si mesmo o que acontece num sistema sensorial em uma interação. O meio em que ele se apresenta pode desencadear mudanças numa determinada estrutura sensorial orgânica, perturbando-a. Esta perturbação está na dinâmica estrutural. Mas ele não informa este organismo, uma vez que isto somente poderia acontecer se suas estruturas fossem similares. O que ressaltamos com a expressão mais "passiva" acima, referindo-se à percepção, é o fato de que não existe um agente atuante que determinaria o que acontece ao sistema sobre o qual ele age. Se assim o fosse, aquilo que nós tocamos, para fins de análise, deveria logo tomar a forma do nosso toque. Tudo tenderia a se tornar igual. Desta forma, não conseguiríamos mais fazer distinções.

A partir disso, podemos restituir ao conceito de mimesis seus direitos no que tange ao conhecimento e à ação. Ao encontrá-lo explicitamente em elaborações científicas, num contexto distante das discussões teóricas filosóficas e estéticas, sentimo-nos felizes por poder relativizar um pouco as exigências que se colocam aos artistas enquanto criadores, e por restituir o poder de criação a todos os homens. Quando o potencial criativo humano é acionado, não há norma geral para criar. Cada momento especifica formas criativas ou o modo como o objeto pode ser apropriado, deslocado e transformado. Há uma série de mediações que são colocadas pelo próprio contexto em que uma criação está inserida, de forma que seria totalmente contraproducente escrever manuais ou métodos. Conforme Francisco Varela afirma, diferentemente de um jogo de xadrez, onde há um universo de possíveis limitado, "o mundo do movimento entre objetos não tem fronteiras limitadas. A configuração de nosso mundo de objetos requer o uso contínuo de nosso senso comum". (1988, p.465). Este autor nos traz também um resumo atualizado das contribuições que os fenomenólogos europeus continentais deram à ciência. "O conhecimento é uma interpretação ininterrupta que não pode ser capturada em uma coleção de regras e pressuposições, desde que ele consiste de ações e história, de uma compreensão conseguida por imitação e por compartilhamento de um conhecimento pré-existente". (IDEM, p. 466).

Eis para onde nossa consideração da forma mercadoria acaba esbarrando em colocações absurdas, se não levarmos em conta seus elementos constituintes, seu próprio momento de fantasmagorização. Se não fosse assim, que chances teríamos de pensar numa desmercadorização, na reapropriação humana do valor de uso? Como o objeto ou a imagem do objeto poderia ser desemiotizada da relação mercantil? Por exemplo: estou sentado em frente a um computador. No tempo em que não estou usando o computador, poderia alugá-lo para outros ou montar uma escola de informática. Com isso, sobrevaloraria este meio. Assim, levando adiante esta empresa, o tempo em que estou sentado em frente ao computador passa a representar para mim um prejuízo. Meu computador entrou em relação com o capital. E me nego por possuí-lo. Desta forma, o indivíduo aqui representando não julgaria mais seu tempo como algo vivo e auto-valorizador de si mesmo, mas subjugaria a realidade exterior dentro da qual ele mesmo está inserido, ao tempo desta máquina - com certeza é um trabalho humano cristalizado, segundo Marx, mas "trabalho morto" -; tempo de valorização do capital. Ao mesmo tempo, este ato de violência para fora retorna para dentro, na medida em que eu tenho que "vivificar" um meio de produção que me subjugava a mim mesmo enquanto singularidade, por menos usuário ou estudante que eu seja.

Talvez seja difícil compreender este processo por parte de quem utiliza um raciocínio analítico. O exemplo descrito acima não desumaniza porque entramos em relação com as coisas, enquanto meios de sobrevivência desta forma particular e histórica de organização da produção e reprodução das relações humanas. A consequência que se pode tirar é que, mesmo que esta lógica seja necessária neste sistema, ainda assim podemos reconhecê-la como injusta, uma vez que os bens é que deveriam estar a serviço dos homens, e não o contrário.

Este é um momento em que, conscientes de toda a ambigüidade que nele se movimenta, introduz-se o termo do desejo de uma imagem singular, apontando para o fato de que, numa certa constelação social - moderna por excelência- este desejo tende sempre a aparecer como um retrato intelectual da estrutura social. Para a maioria das pessoas, a inadequação deste retrato não passa despercebida; ela não tarda, para a maioria delas, a ser percebida. Ela não é suficiente, talvez, para que elas deduzam sua negação como ideologicamente induzida. Todavia, é um fato empírico que tem sua pré-

história em processos inconscientes, e, como efeito da não-atualização da singularidade, desdobra-se num lançar mão de justificativas racionais, como se a realidade fosse transparentes, fazendo com que os sentidos humanos malogrem.

Todas as objetivações da razão humana são passíveis de crítica. Este papel é reservado ao sujeito, ao crítico, não importando precisar desde que instância ele se apresente. Todavia, a colocação de limites - tarefa do crítico - ou a descrença da crítica cética - que funda sua própria crença na incapacidade da razão em dar conta da existência de uma capacidade natural de imaginação - não está dada de antemão. Paradoxalmente, a conectividade permite o recurso a auto-referencialidade, capacitando o sujeito a virar sua própria força contra aquilo mesmo que ele produz e que dele não se separa. Não há nenhuma instância que legitime que exista um lado superior do eu frente ao seu lado insuficiente. Pensemos qual o elemento que poderia pensar o outro lado. Poderíamos falar numa face externa dos conceitos como o outro lado da lua que não fica jamais visível e acessível a nós. Fredric Jameson questiona o recurso a esta "exterioridade" estrangeira:

(...) se a noção do "inconsciente" parece impor-se ocasionalmente, devemos resistir a ela como uma solução filosófica última, e ver esta noção também como um tipo de atalho, uma figura entre muitas outras que procuram de igual modo dotar a mente pensante de uma dimensão de alteridade radical que, pelo menos na leitura que fazem Lacan e Lévi-Strauss de Freud, sempre nos elude de maneira estrutural, e permanece para sempre fora do alcance. (JAMESON, 1997, p.44).

As mudanças perceptivas que ocorrem a partir da constatação da existência de uma forte virtualização dos fenômenos sociais, materializada em especial na incorporação cada vez maior de trabalho imaterial, não estão sendo tematizadas em si mesmas enquanto fenômeno isolado a ser analisado psicologicamente. O que nos interessa é situar os processos de virtualização como motivos e testemunhas de um processo mais amplo de crise perceptiva. O conceito de crise pode ser tomado como sintoma desestruturante de certas formas da percepção, quanto como um momento de abertura para a criação e colocação de uma alternativa que significaria mudança. Em Kant, crítica tem o sentido de colocar limites. Mas, Oscar Negt determina mais precisamente o sentido que queremos, neste momento, emprestar aos termos crítica e crise.

Crítica e crise possuem uma comum origem grega. Eles vem de *krino* que significa algo como cindir, separar e, ao mesmo tempo, decidir. Se se diz de algo que está em crise, isto quer dizer que o que antes fazia parte de uma unidade cujos elementos eram aceitos como evidentes em sua vinculação, passam a separar-se, até a possibilidade extrema de sua dissolução e de sua exclusão do todo. (...) *Pode ser a morte, mas também pode ser a regeneração e a renovação.*(NEGT, 1984, p.14).

Oportunamente descobrimos que, ao mesmo tempo que Negt trabalha o fundamento do conceito de crise, ele tira consequências para a reflexão política. Ao mesmo tempo em que apresenta a crise vivida pelo marxismo, apresenta pistas de como ele poderia ser renovado, afirmando que "*a realidade como tal não é demonstração alguma de verdade*" (1984, p.21). Ele destaca como um dos equívocos da interpretação do pensamento marxista o sancionamento e institucionalização por via estatal do "*phatos da conscientização (Aufklärung) e a tecnologia social*" (p.22), que serviram tardiamente à internalização da moral do trabalho e da disciplina coletiva. E, aponta para a necessidade de se produzir uma distância crítica entre os momentos de realidade do pensamento de Marx, para que se possa pensar as vias que ele anunciou, mas que não pode desenvolver. A seguinte afirmação deve servir de prova, uma vez que as formulações de Negri e Hardt seguem estas sendas:

Contudo, na medida em que ampliam as forças sociais produtivas, os meios de comunicação, o nível de educação geral de um povo, reduzindo com isto a pressão para o desenvolvimento, conquistam os sujeitos primeiro funcionalizados por este processo uma certa medida de autoconfiança e autonomia. A perda em subjetividade não é apenas constatado por análises de fora, mas é sentido cada vez mais fortemente pelos mesmos sujeitos atingidos; assim, que o lado reprimido do pensamento marxista agora novamente pode ser tomado como meio conceitual de crítica desta perda de subjetividade.(NEGT, 1984, p. 22).

A virtualização, portanto, torna-se motivo de análise porque nela podemos descobrir elementos que possibilitam a produção de proposições críticas. Se isto é possível, podemos então deduzir elementos mais gerais que esclareçam a hipótese de uma crise perceptiva num sentido negativo, ligada à debilidade, defasagem e rebaixamento da formação estética, política e intelectual, donde deverão surgir as reflexões conclusivas que cimentarão o trabalho de pesquisa acerca do campo da psicologia social. Portanto, não é a partir de categorias psicológicas que queremos deduzir uma psicopatologia do social. Pelo contrário, é a partir da consideração do

modo de atualização da percepção estética, política e intelectual que queremos tirar cifras decisivas sobre as possíveis consequências psicossociais, tanto do ponto de vista da *corrupção* quanto da *geração*, da *alienação* ou da *separação* em curso nos novos processos de subjetivação humana.

Para tanto, nos demoramos no que tem dominado este campo. Nossa escolha, até agora, recaiu parcialmente sobre o estatuto da imagem na contemporaneidade, na medida em que o conceito de virtual tornou-se refém, em sua produção e reprodução, de uma concepção cínica e rebaixada do que ele realmente significa. Somente neste sentido reduzido pode-se afirmar que seu reino se tornou ilimitado. Decisivo é, porém, questionar se esta modalidade de ser possui algo de específico e de diferencial em relação ao imaginário e, em relação a outros modos como um ser pode se tornar presente ou ausente.

Para recircunscrever o tema, um novo apontamento se faz necessário. Ousamos afirmar que não há maior virtualidade do que a tradução de uma língua para outra, mesmo uma língua que participe da mesma regionalidade compreensiva. No entanto, a universalidade propagada pelo virtual (com suas ideologias de origem culturais colonizadoras) não consegue dar conta deste fenômeno. As questões que estão sendo colocadas em nosso presente ao virtual não se respondem senão a partir de nossa própria cegueira do passado. A investigação do tema também compartilha, por sua vez, do regime excessivo de luz do presente. O ponto, porém, de onde parimos nossas explicações coloca uma organização que é invariante, por exemplo, enquanto uma unidade composta reconhecemo-nos sempre como sendo uma mesma pessoa. Mas a determinação de que mudanças são possíveis para esta unidade composta e que interações específicas são necessárias para desencadear estas mudanças é variável. Esta variação depende da nossa estrutura. Por exemplo, hoje agregamos algumas funções específicas que me atualizam enquanto professor de filosofia. Estes componentes satisfazem a constituição deste ser. Todavia, aos 40 anos, posso decidir, se a minha estrutura o permitir, tornar-me um poeta. A experiência humana não está pré-determinada. Por isso, temos que dar mais importância às emoções e à afetividade do que ênfase na eficiência e nos ganhos que a tecnologia e o virtual oferece. O limite de uma busca humana pode ser assumido como fraqueza do pensamento ou como fraqueza

do pensador. Todavia, o que limita - na medida em que é experimentado enquanto tal - pretende responder também limitando o que vem do Outro enquanto demanda ilimitada, infinito não finitizável e, ao mesmo tempo, ilusão pessoal. É somente na linguagem que a distinção entre ilusão e percepção pode ser estabelecida. O conceito mesmo de experiência significa que os choques ou as pressões ambientais, ou as casuais perturbações psíquicas podem ser significativas para um organismo, já que, pela linguagem, podem passar a fazer parte de seu mundo de significados, dando-lhe mais consistência interna. Passam a fazer parte de um mundo que não existia antes e que não tem como existir independentemente do organismo.

1.5 A explicação da Biologia do Conhecer de Maturana sobre a percepção

Um dos resultados das experiências deste eminente biólogo chileno sobre a percepção das cores levou-o a postular que a percepção não pode ser vista nem como um fenômeno objetivo nem subjetivo.⁸ Ele introduz na explicação de fenômenos neurobiológicos humanos a dimensão imanente da linguagem; o que recursivamente redimensiona e acaba incidindo sobre a própria noção comumente aceita de linguagem. Com isso, toda explicação torna-se dependente e é sempre uma reformulação da experiência do observador. Sua aceitação por um observador individual ou coletivo está na dependência de sua própria constituição, ou seja, uma explicação se constitui na medida em que é aceita pelo observador individual ou coletivo através de critérios de validação por ele mesmo estabelecido. Enquanto observadores, somos seres humanos vivendo na linguagem e enquanto seres humanos, somos seres vivos. Portanto, segundo ele, não há como separar a dimensão do vivido da produção da ciência.

Mikhail Bakhtin nos ajuda a entender algo disto ao afirmar que, "(...) ao lado dos fenômenos naturais, do material tecnológico e dos artigos de consumo, existe um universo particular, *o universo de signos*". (1990, p.32). E estabelece uma relação de mútua correspondência entre o semiótico e o ideológico, destacando, porém, que, por isso mesmo, todo produto natural, tecnológico ou de consumo "pode tornar-se signo e adquirir, assim, um sentido que ultrapasse suas próprias particularidades" (IDEM). Por

sua vez, Maturana lança um duro golpe contra as teorias objetivistas do conhecimento. Segundo ele, a objetividade deve ser colocada "entre parênteses". Então, surge a seguinte interrogação: como distinguir, no momento em que elas ocorrem, percepção e ilusão, uma vez que somos incapazes de captar informações objetivas? O recurso à objetividade seria, neste caso, possível, mas como uma ficção operacional.

Ora, ao nos engajarmos na procura por uma resposta a esta pergunta, tocamos no cerne da questão da relação sujeito e realidade. Segundo Maturana, dois caminhos explicativos e distintos são possíveis a essa relação. Ao não aceitarmos a questão do observador, entramos, segundo o autor, no caminho da objetividade. Neste caminho, tanto o sujeito cognoscente quanto o objeto cognoscível são vistos como apresentados propriedades intrínsecas e inalteráveis, com existência própria e independente da interação ou inter-relação entre eles durante o ato de conhecer.⁹ Neste caminho, a aceitação de entes existindo independentes do que o observador faz ao apontá-los é o que possibilita a distinção entre verdadeiro e falso, conhecimento e ilusão.

O outro caminho apontado pelo autor é o *caminho da objetividade entre parênteses*, no qual a pergunta pelo sujeito observador é levada em conta. Segundo as apresentadoras "(...) ele quer mostrar que não se trata de negar que vivemos num mundo de objetos, mas que esse mundo é constituído na práxis do viver do observador na linguagem".¹⁰ Uma das implicações deste caminho é que, todo desacordo teórico é resultado de argumentos que são oriundos de domínios de existência diferentes. O dissenso, contudo, é um convite a refletirmos sobre em que mundo se deseja viver com o outro. Portanto, a percepção não pode consistir em um processo de captação de informações objetivas. Neste sentido, ele conclui que o ato de perceber constitui o percebido.¹¹

Quanto aos limites que a realidade imporia ao observador, na medida em que alguém poderia crer, a partir de sua descrição, ser possível tornar possível o impossível, caindo com isto no subjetivismo. Ora, Maturana responde a esta crítica afirmando que não é possível deduzir, a partir de sua teoria, que qualquer coisa que se

⁸ Ver *A ontologia da realidade*. Editora da UFMG, Belo Horizonte, 1999. Este livro é uma coletânea de textos e entrevistas com Humberto Maturana organizado por Cristina Magro, Miriam Graciano e Nelson Vaz.

⁹ Ver a Apresentação das organizadoras, op. cit., p. 22.

¹⁰ Idem, p. 22.

imagine ou deseje possa vir a ser realidade, pois a configuração de mundos pela linguagem está limitada, por um lado, pelo consenso entre os observadores e, por outro, a uma nova forma de conceber o determinismo estrutural, como plano da efetividade da imanência, em sua plasticidade e abertura. Este determinismo dá conta de complexidades irreduzíveis, de coerências simultâneas e singularidades múltiplas. Neste momento ele faz considerações sobre a experiência, introduzindo em sua teoria a noção de coerência das experiências. Ao falarmos em coerência *das* experiências "(...) nos damos conta de que só podemos distinguir ilusão de percepção através da valorização de algumas experiências em detrimento de outras".¹² Assim, a distinção entre um delírio e uma percepção é sempre feita a posteriori, através da confirmação ou invalidação de uma experiência perceptiva anterior.

Humberto Maturana não concebe a percepção como uma operação de captação de informações de uma realidade que seria externa ao observador. Segundo ele, tudo o que acontece aos seres vivos "é determinado a cada instante por sua estrutura". (p. 67). Esta determinação vale, portanto, num universo de configuração singular. O meio não pode desencadear nesta estrutura mudanças por ela determinadas. O resultado disto é que um sistema vivo opera sempre em congruência estrutural com o meio. Caso contrário, ele se desintegra. Nessas circunstâncias, "o fenômeno conotado pela palavra *percepção* consiste na associação, pelo observador, das regularidades de comportamento que ele ou ela distingue no organismo observado com as condições do meio que ele ou ela vê como desencadeando essas regularidades". (p.66). A explicação da percepção a partir deste determinismo estrutural dos sistemas vivos invalida o pensamento de uma realidade independente das distinções do observador.

A observação do comportamento animal mostra-nos que eles também se enganam. Segundo Maturana, nós, observadores, enquanto sistemas vivos, não somos exceção. O mecanismo de reconhecimento de que se foi iludido, tanto no caso de uma truta que fiska uma isca artificial, quanto de um homem que é atraído para uma emboscada, se revela somente após uma experiência prévia em que não havia erro de percepção. Segundo Maturana "o uso que cotidianamente fazemos de palavras como

¹¹ Idem, p. 23.

¹² Idem, p. 26.

erro e *mentira* revelam este estado de coisas, e a palavra *hipocrisia* mostra que usamos nossa inabilidade de distinguir, em nossa experiência, entre percepção e ilusão para a manipulação de nossas relações interpessoais". (p.250). Conseqüentemente, a classificação de uma experiência como percepção ou ilusão independe da via sensorial através da qual ela ocorre e também das circunstâncias nas quais ela acontece. A classificação, portanto, é uma caracterização que o observador faz a partir de uma outra experiência diferente que, por sua vez, somente pode ser utilizada para fins classificatórios como percepção ou ilusão pela referência a uma outra experiência sujeita às mesmas dúvidas.

Ora, o que nos interessa neste caminho explicativo que Maturana denomina de *caminho da objetividade entre parênteses* é o que se segue à impossibilidade de distinguir, numa experiência, o que cotidianamente distinguimos como percepção e ilusão. Neste caminho, dizer que uma dada afirmação é uma ilusão não significa negar sua realidade e negar sua validade. O observador que segue este caminho se dá conta de que vive "(...) em muitas realidades explicativas diferentes, igualmente legítimas, mas não igualmente desejáveis, e que no multiversa um desacordo explicativo é um convite a uma reflexão responsável sobre a coexistência, e não uma negação irresponsável do outro." (p.253).

Pelo fato de que não há um único domínio de realidade, Maturana recusa o outro caminho explicativo nomeando-o como *o caminho da objetividade sem parênteses*. (p. 248). Observamos, contudo, que à consideração das ontologias constitutivas não só é necessário colocar no lugar da objetividade e de sua verdade supostamente universal o domínio de múltiplas realidades e muitas verdades. Como fica claro na citação acima, mesmo que haja muitas realidades explicativas e igualmente legítimas, não significa que sejam igualmente desejáveis. Com isso, muitas são as derivas que podem ser tomadas. O termo responsável lança mão de uma lógica da coerência entre os domínios de explicação que um observador puder trazer à mão e a coerência das operações que ele efetiva em sua práxis de viver, isto é, o que ele faz ao dizer que faz. Desta forma, segundo Maturana "cada afirmação que um observador faz é válida em algum domínio de realidade, e nenhuma delas é intrinsecamente falsa." (p. 255).

Não podemos esquecer a problemática específica com a qual queremos nos ocupar. Trata-se de operar distinções na linguagem que dêem conta, aparentemente, do fenômeno do virtual no sentido de fazer face àquilo que é lugar comum em nossa subjetividade, a saber, *o narcisismo especular*. No que tange à experiência cotidiana, os vínculos que entre si os sujeitos estabelecem acabam por definir domínios de normalidade e patologia. Por isso, a dimensão crítica que se busca na interrogação do gozo e do desejo não pode servir-se senão de critérios que são, ao mesmo tempo, críticos das próprias teorizações que propõem critérios normativos e universalizantes. Com esta interrogação enfrenta-se apenas uma parte da questão, que poderia ser nomeada como a ideologia estética do virtual. Resta fazer distinções num plano ontologicamente constitutivo e libertar as compreensões do ser vivo desta ideologia universalizante, rumo a processos de singularização.

Ao trilharmos o *caminho da objetividade entre parentêses* proposto pela biologia do conhecer de Humberto Maturana como modelo explicativo, damos-nos conta de que a concepção usual de ciência é revista e transformada. Num balanço que Theodor Adorno realizou da filosofia em 1961, criticando o positivismo lógico e a ontologia heideggeriana como mitologias, ele expressa o seguinte juízo. "Se a filosofia não tivesse outra coisa que fazer do que levar a consciência dos homens desde onde se encontram até a posição de tudo o que sabem da Natureza (...) já seria um trabalho importante". (1964, p.22). O que queremos destacar é que não existe 'A Ciência' e, portanto, não faz sentido perguntarmos-nos por sua lógica interna independentemente do observador. A aplicação de critérios de validação de explicações científicas por um observador padrão se dá em sua práxis de viver e, portanto, sempre que este observador padrão aplica este critério em sua práxis de viver ele faz ciência. Isto significa que as escolhas que os cientistas fazem em utilizar determinado mecanismo explicativo para um fenômeno não dá conta deste mesmo fenômeno. O domínio fenomênico da explicação e o domínio do fenômeno a ser explicado pertencem a domínios fenomênicos diferentes. Desta maneira, segundo Maturana "(...) uma explicação científica não consiste em uma redução fenomênica". (p. 259).

A biologia do observar de Humberto Maturana faz uma separação operacional entre a experiência e a explicação da experiência. Disto decorrem consequências para a ontologia da realidade, que vamos destacar a seguir:

O Real: "O observador acontece na práxis do viver na linguagem, e ele ou ela se encontra enquanto tal, e de fato, na experiência do acontecer, anterior a qualquer reflexão ou explicação". (p.263). O observador e o observado, como experiências, não precisam ser explicados ou justificados para acontecer. É no domínio das explicações que **conflitos** podem surgir. As explicações também se apresentam a nós como acontecimentos, mas, apesar disso, "explicações como experiências são experiências de segunda ordem, no sentido de que elas são reflexões do observador na sua práxis do viver na linguagem sobre sua práxis do viver". (p.263). Neste contexto, segundo a doutrina de Maturana, "a realidade não é uma experiência: é um argumento numa explicação".(Idem). Por isso, ganha relevância nesta teoria a interrogação sobre a **origem** do observador, porque somente neste sentido ele ou ela pode questionar sua tendência a operar com a aceitação implícita da objetividade como constitutivamente dada. Neste operação, ele tende a negar uma parte de si mesmo na constituição de um domínio de realidade. Maturana afirma ser uma questão de escolha, de preferências ou disposição interna. Mas, no *caminho da objetividade entre parênteses* "o acontecer do viver do observador na linguagem, tanto como instrumento de pesquisa quanto um fenômeno a ser explicado" é sua condição inicial. (p.264)

Na vida cotidiana normalmente vamos de um caminho ao outro inconscientemente. Em nossas relações interpessoais, fazemos isto de acordo com o fluxo de nossas emoções e desejos. A realidade que vivemos está, portanto, na dependência do caminho explicativo que adotamos, e este, por sua vez, está na dependência de como andam as vicissitudes de nossas emoções (e de nossa auto-imagem) no momento da explicação. Ora, disto segue-se que o tipo de realidade que vivemos como este domínio de experiências explicativas reflete a todo momento o fluxo de nossas relações interpessoais e o tipo de coordenações de ações que esperamos que ocorram nelas. (p.265) Esta característica não reduz o dualismo consciente/inconsciente à consciência, pois as vicissitudes de como andam nossas relações e o tipo de coordenações de ações que fazemos é independente de estarmos ou

não conscientes disso. É, segundo Maturana, "uma característica constitutiva de nossa operação na biologia humana do observar".(265). Portanto, a relação consciência/inconsciência depende da mediação linguística, na medida que nela pode estar implicado um desejo de ou explicitar ou ocultar nossa relação constituinte com o mundo. Constitutivamente, sempre estamos numa emocionalidade (estado e mudança de estados de regulação biológica). Portanto, a idéia de uma objetividade fora das vicissitudes das relações é falsa. Ela deve ser explicada pelo conjunto das múltiplas interações, e não ser tomada como fenômeno isolado. Neste caso, se tomarmos o conceito de inconsciente como algo da ordem do produzido, e não da substância, parece não haver nenhuma incompatibilidade com os teoremas da psicanálise. Tomemos o caso de um ato falho ou de um lapso de linguagem. Ele pode ser explicitado ou ocultado. Mas, em todo o caso, ao cometê-lo, estamos emocionalmente no presente de nossas circunstâncias. O que se sentiria, em tal circunstância, é o dar-se conta de qual é a emocionalidade que está em causa. A alienação virtual pode ser explicada como adequação à objetividade dos meios, ou seja, como recusa a dar-se conta da emocionalidade que está em causa no momento da interação. Devido ao refinamento de certos meios, porém, nem sempre isto é possível. Todavia, tentar não dar-se conta da emocionalidade que se expressa e adequar-se à objetividade como assujeitamento, hierarquizando a realidade externa, colocando-a acima do desejo que se apresenta no momento, poderia explicar pelo menos a justificativa que se encontra para afirmar o contrário, uma vez que não há como não nos sentirmos de alguma forma enquanto estamos vivos.

Uma vez que todos os domínios de realidade praticáveis têm sua própria validade e somos seres desejantes, é no âmbito do domínio do próprio desejo que conflitos ou litígios acontecem. Não é possível buscar um critério objetivo para resolver os impasses. É neste âmbito da discussão que a dimensão sensorial-estética de diferentes tipos de percepção da realidade (distintos domínios operacionais, âmbitos singulares) nos interessa, uma vez que o dissenso em termos da suposta "visão comum" da realidade, nos convoca para a formação e derivação de experiências desejáveis em termos comuns ou consensuais. Segundo Jacques Rancière (1996), esta seria a dimensão constituinte da própria política. Esta gênese da questão política tem sido abordada pela tradição moderna de uma forma reducionista, em termos de quem tem a

soberania, ou a melhor forma de adequação do poder de mando sobre os outros, apelando para o realismo político. Na maioria das interpretações apela-se para uma explicação em termos de uma ruptura com algum tipo de vínculo transcendente, mas acaba-se restabelecendo uma forma explicativa dualista. Num momento inicial de convivência com a doutrina de Maturana pensávamos que uma das consequências de sua conceitualização da práxis de viver ia na direção oposta, a saber, como uma teoria explicativa do **fenômeno social** que rompe com as formas transcendentais de vínculo. Temos que avaliar se isto se mantém, pois parece-nos que sua ontologia constitutiva tem implicações que, se por um lado apontam para uma problemática específica na forma de tratar com os conceitos oriundo de sua atividade de cientista natural, por outro lado, possui uma singularidade, um traço que pode apontar para uma possível complementariedade a ser situada ao lado da tradição do pensamento psicanalítico.¹³

A psicanálise continuará tendo valor e lugar de crítica social enquanto nossas sociedades continuarem sobrevivendo e produzindo patologias, que é uma de suas principais características. A biologia do observador, ou esta forma particular de avaliar a cognição humana pode questionar as certezas do teórico crítico do social e do psicanalista, naquilo que em suas formulações ainda se encontram reféns de um objetivismo/transcendentalismo. Aí, caberia nos engajarmos na questão: e se seu objeto deixasse de existir da forma como tradicionalmente vem sendo concebido? E mais radicalmente, na medida que uma explicação científica depende da práxis do viver: o que aconteceria se distinguíssemos outras formas de vínculo, outros graus de organização da pólis ou de comunidades: teriam ela ainda validade explicativa?

O fato de não termos uma resposta à questão significa que não devemos embarcar nela simplesmente porque foi formulada para produzir uma resposta. Podemos recolocar a questão em outros termos: em que sentido seria possível pensar numa complementariedade (cooperação produtiva) entre a CTC (ciência e tecnologia da

¹³ Para tanto, é necessário que os psicanalistas escrevam sobre o modo como operam suas distinções em sua práxis. Ainda que em traços gerais, é necessário que exponham a forma específica como vêem a organização e a estrutura da sociedade em que vivem, não apenas reproduzindo as concepções epocais de Freud. Isto coloca a seguinte questão à psicanálise: a) o modo próprio de seu funcionamento, b) a sua validade explicativa e, c) qual a relação entre seu funcionamento e validade explicativa com a forma característica da organização atual de nossas sociedades.

cognição)¹⁴ e a psicanálise? Em que circunstâncias e com que nível de transferência deveríamos atuar para avaliar como positiva uma leitura que conjugue dois domínios de validade conceitual com gênese e história diferentes? Ora, uma resposta simples poderia ser a que Lacan dava a seus próprios seminaristas, exortando-os de que lessem coisas diferentes da psicanálise, ou pelo menos de que ele nunca os havia desencorajado disso. Uma fidelidade mais rebaixada que esta, porém, também é sentida, quando especialistas se desacostumam de ler autores de sua própria disciplina, e se contentam com um mimetismo de comentadores. Então, um encaminhamento de resposta dirige-se, primeiro, à reconstrução da curiosidade e, posteriormente, à abertura do pensamento para acolher práticas heterôgenas. Mas, em que esta abertura poderia coincidir? 1º) Em acolher a complexidade da própria questão; 2º) O único modo de fazer isto é colocando-se já numa postura de complementariedade; 3º) Exemplo prático: Alain Badiou aproxima a situação clínica da transversalidade da produção científica, política, amorosa e poética, exigindo que estas sejam entendidas enquanto eventos, ou seja, como um espaço próprio de acolhimento que torna pensável os impasses entre práticas heterogêneas. Sua ontologia, contudo, não é só um apelo à materialidade destas disciplinas, mas compreende a constituição pela prática. (BADIOU, 1991).

Contudo, creio que a proposta de Maturana é devedora e solidária com a crítica desenvolvida pela psicanálise, contexto do qual alguns de seus interlocutores que o antecederam não desconheciam (Piaget, por exemplo). Mas muito mais cruel é a crise que ele lança sob o modo como as instituições se organizam, uma vez que são devedoras da forma mesma da patologia moderna. Ora, a psicanálise concebe o sujeito como um devir que se faz na cultura, através de pequenas mortes de seu narcisismo

¹⁴ Esta denominação CTC é sugerida por Francisco Varela. É um campo de conhecimento ainda jovem, composto por várias disciplinas. Conforme ele sugere, após uma breve reconstrução de seu percurso, dividido em quatro estágios: 1º) Cibernética (1943-53); 2º) O paradigma cognitivista; 3º) A alternativa à manipulação simbólica (estratégia conexionista e auto-organização) ; 4º) Alternativas à representação: a *enactive* (estratégia configurativa). Cada estágio foi sendo construído a partir de problemas deixados abertos pelo paradigma anterior. O último estágio, no qual Varela se inscrevia como pesquisador da neurobiologia, leva em conta no fenômeno da cognição humana o que os anteriores deixavam de fora, a saber, o senso comum. No lugar de conceber um mundo "pré-estabelecido", opera com a noção de mundo "configurado". No lugar central que antes era dado à representação, a configuração opera com a interpretação como fenômeno global. "A inteligência deixa de ser a capacidade de resolver problemas para ser a capacidade de *compartilhar* um mundo". Trata do conhecimento enquanto um problema de estar em um mundo onde nossos corpos, nossa linguagem e história social são inseparáveis. Neste sentido, um dos principais desafios desta abordagem é o que já apresentamos com Maturana: a idéia de que o mundo que experimentamos não é independente do observador. (Cf. "Abordagens à ciência e tecnologia da cognição". In: *Ciência e Cultura*, 40 (5), maio de 1988, p. 460-70.

autocontente. Estar no ato e no presente das circunstâncias em que ele é produzido, é também o ponto inicial da biologia do conhecer, a verdade em sua forma incipiente e de forma integral. Isto teria a ver com uma sensibilidade às condições iniciais, mas sem a crença no acabamento de todas as possibilidades, ou seja, ser coerente com a plasticidade que compõe o complexo tecido humano, uma vez que não temos como abarcar a totalidade do que se coloca enquanto "condições iniciais" a serem acolhidas. Neste sentido, através destas pequenas mortes, se faz pesquisa, se faz e inventa a vida. Estes efeitos de morte constitutiva têm que ser feitos. O que a biologia do conhecer aponta é que, através da linguagem enquanto coordenação de ações, podemos romper com as formas objetivantes e especulares de vínculo e entrarmos em processos comunitários de singularização, ou seja, "entrar" onde desde sempre estivemos inseridos.

(...) Não sendo possível o conhecimento objetivo, não é a ele que cabe orientar nossa conduta. Se a diversidade cognitiva humana resulta de ontogêneses diferentes, o problema da unidade do homem equivale a criação de um campo de experiência que levará a ontogêneses semelhantes em homens diferentes (...). As sociedades restringem e determinam o campo de experiências que elas podem fazer. Reciprocamente os homens constituem a sociedade e definem a sua natureza por sua conduta. (1978, p. 162-3).
A transformação social só pode ter origem numa transformação ética, de forma que a revolução social é acima de tudo uma revolução cultural. (1978, p. 168).

Isto, talvez, apenas se insinue nos contextos de interação da vida cotidiana, massificada pela idéia de que o indivíduo macho se faz sozinho (*self made man*). Porém, igualmente, muito pouca disposição, às vezes, percebemos no contato e na interação em meios científicos e culturais. É por isso que, insisto, ao lado de somente nos autorizarmos a produzir proposições terapêuticas a partir da práxis de transferência clínica - critério que, inicialmente, também não distingue percepção e ilusão - teríamos que refletir sobre o que acontece quando esta experiência é traduzida para contextos públicos, uma vez que Lacan mesmo confessa que a práxis analítica não compõe todo o campo da transferência; pensar sobre o que, na mediação da linguagem, ela pode explicitar ou ocultar desta experiência mesma, pois isto termina por constituir um domínio de realidade, de emoções, preferências e disposições internas ao próprio psicólogo ou psicanalista, ou seja, o modo como ele mesmo concebe sua relação com o espaço público. A passagem em que Lacan comenta isto afirma que, se devemos considerar a transferência como um produto da situação analítica "(...) podemos dizer

que esta situação não poderia criar o fenômeno todo, e que, para produzi-lo, é preciso que haja, fora dela, possibilidades já presentes às quais ela dará composição, talvez única". (LACAN, 1990, p. 120). E em cada domínio específico que pretendemos dar conta, todos nós deveríamos nos responsabilizar por testemunhá-lo ao máximo, porque se trata de responsabilidade com nossa experiência mesma. O conceito de "amor de transferência" é testemunha disso, pois quem o psicanalista ouve não é a si mesmo. É alguém que vem de um outro lugar, com outra formação, etc. Mas, na análise, a transsubjetividade e, mesmo a transdisciplinariedade das formações, é mais abertura e possibilidade do que impedimento. Octave Mannoni dá seu testemunho: "Na prática da análise, ocorre-nos ter por pacientes cientistas e a experiência nos convida a distinguir entre o caso de vulgarizadores, professores, pesquisadores, etc. Constatamos que quando se lida com pesquisadores a análise é antes facilitada por isso que perturbada" (1989, p.166).

À possibilidade de despertar do sono de um uso instrumental e funcional da fala no cotidiano, precisamos historiar alguns problemas que a linguagem nos coloca. Segundo Maturana, no caminho explicativo da objetividade sem parênteses "os observadores que querem falar da linguagem não precisam evitar de falar das palavras como se elas fossem símbolos que estão no lugar de entidades independentes e sobre as quais eles se comunicam uns com os outros". (p. 269). Duas consequências se seguem neste caminho:

- a) "Se a linguagem é considerada pelo observador como uma de suas propriedades constitutivas, então a linguagem mostra-se em seu discurso como um dado não-analisável, e o máximo que ele ou ela pode fazer é descrever suas regularidades e condições de uso". (p.269-70). Segue a consequência,
- b) Quem assim pretende explicar o fenômeno da linguagem deveria explicitar a operação de um mecanismo estrutural biológico através do qual o sistema vivo apreende traços de entidades independentes que as palavras utilizadas pelo observador simbolizam. Segundo a doutrina de Maturana, isto é contraditório, uma vez que este mecanismo não ocorre no domínio das

explicações científicas, porque o observador, como cientista "(...) deve tratar os sistemas vivos como entidades nas quais tudo o que acontece acontece determinado por sua estrutura, e não por um agente externo que possa invadi-lo". (p.270).

No caminho da objetividade entre parênteses isto não acontece porque ali deve haver o reconhecimento de que esse caminho consiste na "(...) reformulação da práxis de viver do observador em termos dos elementos da práxis de viver do observador".(p.271). Esta é uma primeira condição. A outra condição resenhada por Maturana neste mesmo texto é mais complexa. Ela traça considerações que afetam nossa forma habitual de conceber a lógica da comunicação e propõe avanços no plano da metodologia. Ele propõe conectar o fenômeno linguístico - lugar de onde um sujeito seria derivado - com coordenações de coordenações de ações. Neste sentido, a linguagem é um fenômeno recorrente e recursivo. Ela possibilita a reelaboração da experiência a partir da própria experiência. Isto significa que todo acontecimento ou ato de linguagem é transformação. E que, como fenômeno biológico, a linguagem resulta da operação de seres humanos como sistemas vivos. Isto não é trivial, nem se esgota na simplicidade do estilo de Maturana. Supõe exigências explicativas as outras teorias da linguagem; e estas não estão aptas a considerar uma tal complexidade sem cair em disjunções com as outras práticas heterogêneas. 1^o) Esta proposta recupera virtualmente a centralidade da vida cotidiana e concebe um modo de vida na articulação das práticas heterogêneas; 2^o) Permite uma construção narrativa de conceitos que articulam conjuntamente elementos racionais e não-rationais. Neste sentido, sua capacidade abstrativa parte de seu interesse pelo particular, pelo detalhe, pelo sensível. (p.271).

A partir destas colocações podemos tecer mais algumas linhas de nosso mapeamento cognitivo, especificando o entendimento que a partir disso pode vir a ter o conceito de "experiência". As questões orbitam em redor da relação que o mecanismo a posteriori da experiência, tal como descrito pela psicanálise, estabelece com a atualização temporal; atualização esta da realidade do inconsciente. No outro extremo, com a temática da procrastinação ou do adiamento temporal, exemplificada por

imagens capturadoras do sujeito, impedindo com isto que ele possa se desdobrar e, conduzindo-o em sua existência a um ideal de realização preso a um "mau infinito".

Na práxis psicanalítica, a atualização da realidade do inconsciente é realizada mediante a transferência. Isto significa que uma nova noção de tempo ou memória do tempo (temporalidade) é introduzida, ou, em outros termos, que uma contingência possa ser introduzida no que antes era tomado como necessário.

Em língua alemã podemos ter três definições diferentes de "experiência". 1) *Experiment*, 2) *Erlebnis* e 3) *Erfahrung*. Esta sinonímia pode ser esclarecedora se trabalharmos junto a biologia do conhecer de Maturana, a filosofia de Benjamin e de Adorno e, ao mesmo tempo, com as vivências narradas cotidianamente, porque ela permite situar dois pólos extremos. Por um lado, o solipsismo, por outro, a alteridade.

A primeira definição (*Experiment*) indicaria a experiência do cientista no laboratório. Nela, o vivido pelo experimentador e o próprio experimentador deveriam desaparecer perante o objeto, se tomarmos o caminho da objetividade sem parênteses, ou, ser incorporada, conforme a sugestão de Maturana;

A segunda definição (*Erlebnis*) indicaria a vivência. Nela, poderia se pensar que é o objeto ou o outro que não conta mais perante o vivido pelo sujeito. Aqui, poderia se pensar num gozo solipsista ou num monólogo interior.

A terceira definição (*Erfahrung*) indicaria uma experiência que se transforma em um saber transmissível. Neste sentido Freud e Lacan parecem entender a experiência psicanalítica e, Walter Benjamin, a experiência da arte.

Todavia, se a vivência (*Erlebnis*) sobrevivesse no solipsismo, como poderíamos pensar em uma passagem para a experiência (*Erfahrung*)? Obviamente, existe a experiência solipsista. Mas, se definirmos a linguagem como essencial à definição do ser humano, conforme Heidegger escreve em 1946 em carta a Jean Beaufret, ela é a "casa do ser", poderíamos ainda falar de uma experiência humana privada? Se optarmos

pelo sim, isto tem diferentes consequências, dependendo das conclusões a que se quer chegar.

Não temos como reproduzir neste momento a discussão que a filosofia da linguagem fez sobre a existência ou não de uma linguagem privada. Dogmaticamente, optamos pela posição do segundo Wittgenstein que nega sua existência, contra os mesmos argumentos levantados pelo solipsismo dogmático ou metafísico, ou seja, a doutrina que afirma a inexistência do outro distinto daquele que fala, bem como a inexistência duma realidade externa a este que fala. E, parodiando o modo de argumentação do céptico Górgias de Leontino, sustentamos o seguinte argumento epistemológico: concedido que exista linguagem privada e que a podemos conhecer, no momento mesmo de comunicá-la aos outros entrariamos em contradição, pois teríamos que reconhecer a existência de um outro distinto de nós e a existência de uma realidade externa a nós próprios. (BOCHENSKI, 1971, p. 33).

Neste caso, gostaríamos de retomar uma distinção que tem sua origem em Kant, passa por Adorno e vai até o construtivismo piagetiano. Mas é também uma concepção pessoal um tanto solipsista. Encontra sua formulação no *Sapere Aude* kantiano e chega à consideração de que, a aquisição de conhecimento é, em primeiro lugar, um processo de individuação. Neste sentido estrito, não tem como ser transferido ou transmitido, ou seja, não há como fazer economia do singular e passar ao universal. O ponto crítico de nossa experiência é o endereçamento, uma vez que o desejo de saber pode ser uma forma de defesa contra aquilo que vem do Outro e nos incomoda. Então, o ponto crucial para a consideração de uma experiência está na comunicação destes processos que cada indivíduo deve fazer por si próprio. O que é mal dito ou dito por dizer é também mal pensado. Neste sentido, reitera-se as noções de *recorrência* e *retrocedibilidade* do processo (MATURANA).

Este ponto é assinalado por Benjamin em *Experiência e Pobreza* (1994). O que é transmitido na fábula do pai, que ali é reproduzida, está endereçado aos filhos, mesmo depois de sua morte.

Para tornar visível o modo como este processo de abstração do pensamento narrativo faz uso das imagens, sugerimos uma imagem tomada do campo artístico, do trabalho de Marcel Duchamp. Ele toma objetos que eram visualmente indiferentes e os recontextualiza de modo a deslocar seu significado. Ele retira da aparência exaustiva do objeto sua interpretação funcional, deslocando-o de seu contexto de uso cotidiano. Por isso, aquilo que aparece contém uma lógica e um momento de verdade que não se extingue no dado em si, no ser do aparecer. A imagem que aparece, não podendo ser separada em uma essência, anuncia algo da verdade em seu poder de transformação das coisas. Este poder, muitas vezes, aparece como uma incógnita e que se dá a ver em sua incapacidade de ser subtraído às múltiplas formas de reificação do pensamento identificatório, quer seja do indivíduo ou do Estado. Isto testemunha um momento em que, embora ainda concebamos a imagem como representação, ela anuncia um momento de perda da representação. Este tipo de experiência tem sua história nas artes. Na pintura, por exemplo, Pollock, Magritte, Dali, quebraram com os espelhos, dando lugar a uma experiência de estranhamento que não mais poderia ser subsumida ao campo da representação. A pintura abstrata e surreal comunica algo de uma outra ordem de captura que não imaginária. Enquanto tal, é imagem que pulsa sem um espelho identificatório que a fecharia num sentido a priori. Nesta torção de sentido ou neste momento de suspensão de representação identificatória entre sujeito e obra mostra-se o quanto ainda nossa psicologia esta alienada à boa forma.

Ora, o virtuosismo do abstracionismo é apenas uma das inovações artísticas do século XX que poderiam nos informar sobre a necessidade de se destruir um passado para poder aceder a uma visão ou a uma escuta inaugural. Os formalistas russos definiam a arte como um procedimento de especificação próprio. Isto pode ser percebido na virtualidade própria à palavra que, retirada da ambiente comunicacional, cria uma função poética pelo uso diferenciado, isto é, pela inauguração de um domínio próprio. Esta possibilidade de distanciamento proposta no início do século passado pelos formalistas possibilita a quebra do automatismo da percepção. Se acompanharmos a narrativa destes processos particulares e da especificidade destas formas através da apresentação que Walter Benjamin faz do surrealismo europeu, podemos penetrar nesta arte de decompor e deslocar, distanciar e recompor, aproximar

e afastar visões e imagens passadas e passageiras, sem no entanto destruí-las em sua totalidade.

O ponto de onde parte sua interrogação pela experiência é a constatação de que a modernidade deu origem a um novo tipo de percepção histórica. Um novo tipo de sujeito foi sendo aos poucos forjado: o *flâneur* descrito por Baudelaire é o caso típico, um sujeito dispersivo, que se coloca à disposição dos choques da vida moderna, tentando absorvê-los e atravessá-los. Como estes choques não podem ser calculados, sua experiência não tem mais como agarrar-se a um lugar de onde se formaria uma concentração centrífuga. Também em termos geográficos e de topografia interna, este homem moderno está em trânsito entre uma vivência e outra, não se encontrando mais num lugar seguro ou certo. Por isso, se alguma continuidade ainda pode ser imaginada em sua experiência trata-se desta mesma transitoriedade. Uma transitoriedade, porém, que relutamos em decalcá-la como sucessão de momentos, pois desta forma nenhum momento seria para o outro; todos se esgotariam em si mesmos. Uma questão crucial se coloca para nós, em nossa pós-modernidade: seríamos ainda capazes de um gesto baudelaireano, ou seja, de captar em meio à locomotiva do progresso - que só anda por trilhos certos - o desmedido dentro da transitoriedade das nossas fugazes vivências cotidianas? Seria possível recapturar este tipo de experiência e, ao mesmo tempo, que tipo de mudanças sociais precisaríamos imaginar neste contexto? Em todo o caso, preliminarmente, a questão do sentido mudou.

1.6 Introdução ao automatismo da percepção

A repetição de certas reações receptivas está envolvida num certo tipo de desenvolvimento social, mas a explicação historicista não esgota a compreensão do problema. Tomemos o caso da produção e recepção artística. Pela recepção de certas obras de arte pode ocorrer uma mudança que atinge a própria obra ou o próprio sentimento ou juízo subjetivo. Se a recepção é acolhida enquanto repetição de certas partes destas estruturas (obra, sentimento, juízo) e, se for separada de uma certa

totalidade social em que são apresentadas, e se a percepção estética é explicada em termos psicológicos individuais, então é a obra, o sentimento e o juízo quem sofre, junto com o próprio sujeito que os recepciona.

A ênfase predominante em categorias psicológicas, infelizmente, continua a ser derivada a partir de aspectos intrínsecos de uma suposta interioridade, o que dá a este conjuntos de técnicas a aparência de formar um campo de conhecimento autônomo. Pelo contrário, a derivação de categorias psicológicas enquanto cifras de um processo social mais amplo, a partir de aspectos extrínsecos a esta disciplina, não a declara como obsoleta, mas lhe dá um suporte material que não retira, se ela o tiver, nem sua independência e nem sua coerência interna, uma vez que um recorte material qualquer da experiência de um sujeito não adquire sentido para ele apenas por derivação e síntese. Aquilo que não se deixa subsumir sob a axiomática psicológica - como bem o observou a psicanálise lacaniana - é na maioria das vezes, resistência do próprio analista, embarcado como todo ser humano que está na ilusão de poder gerar fatos a partir da produção de imagens da teoria. Pois bem, uma das funções das teorias é salvar as aparências. Mas o trabalho do sintoma, enquanto resistência teórica e prática, é produzir estratégias contra o novo. Portanto, esta proposta de análise das categorias psicológicas, considera um oxímoro se falar em psicologia social ou em sintoma social, e quer apenas ressaltar este aspecto - já bem sabido por quase todos os profissionais, mas não atualizado pela colocação de barreiras entre as disciplinas-, a saber, o aspecto de dependência de suas categorias ou de sua práxis com relação às transformações estéticas e políticas, no sentido preciso do agenciamento de uma nova sensibilidade e de novos dispositivos de percepção do corpo social.

Nem sempre esta proposta é operativa. Contudo, uma certa afinidade pode ser traçada entre os fenômenos políticos e estéticos, mesmo que cada campo de análise possa ser didaticamente separado.

Embora o reconhecimento do que é palco, bastidor e platéia ainda não alcança e nem sempre consegue fazer face à desapareição da singularidade, a experiência moderna da recepção de fenômenos políticos e, muito mais ainda, dos estéticos, padece sob formas de produção de esquecimento enquanto defesa contra o novo. Mas o que é novo

não se define apenas pela "novidade", mas pela comunicação de atributos que não se encontram na novidade ela mesma. Uma obra antiga vista pela primeira vez pode ser nova para nós. Mas o que ela pode transmitir não se deve ao fato simplesmente de não ser nova, mas por ser viva, alegre, bela ou terrível. Assim, a maior parte dos movimentos artísticos e intelectuais vanguardistas do século passado não são novos porque não existiam antes, mas porque comunicam algo de podre, de feio, de fraco, de doentio. Isto é: chocam-se contra os olhares e ouvidos dogmatizados pela repetição massiva dos mesmos *slogans* publicitários, que se confundem com o surgimento de notícias, que prescrevem normas sobre o que olhar e escutar, uma vez que respondem a anseios e desejos de milhões de pessoas e jogavam com negócios de alto risco.

Este fenômeno do esquecimento se tornou sistemático, e não é por nada que um dos maiores filósofos de nosso século, Martin Heidegger, fez dele seu programa de pesquisa, associando-o a própria história da metafísica ocidental. Não é necessário segui-lo em seu percurso para constatar que este esquecimento defensivo ganhou dimensões inéditas com a entrada em cena do aparato técnico, associado a todo um esforço cultural coletivo em manter encobertas certas lembranças traumáticas que a ciência e a filosofia ajudaram a produzir. Mas, se isto for verdade, então temos que considerar que os sujeitos permanecem e não permanecem os mesmos, havendo ainda muito trabalho pela frente para disputar um conceito do que seria este sujeito. Daí sim que, deste contexto, parece legítimo pensar na afinidade entre um domínio estético e político prejudicado pela repetição massiva do mesmo (que aparentemente não permaneceria igual devido às considerações historicistas), consequências psicológicas no que tange ao tipo de gozo que aí está sendo insinuado.

Neste momento se faz necessária um questionamento metodológico. Não é verdade que não existam eventos estéticos, políticos e psicológicos bem sucedidos, que poderiam ser analisados em si mesmos. O ponto da análise deve recair sobre a pertinência ou não do deslocamento de temas. Se for possível deslocar uma categoria para outra, podemos, pelo distanciamento, alcançar um novo entendimento, nem que seja pelo choque.

Algumas experiências estéticas possibilitam este deslocamento de temas como a vivência de um estranhamento. Isto atua sobre o automatismo perceptivo. Adorno faz referência à música de Gustav Mahler, que fala de anjos, da poesia popular da Alemanha do século XIX e, que, num contexto de industrialização e urbanidade, supostamente nada teria a ver com a revolução social. Virtualmente, porém, esta escolha de temas inferiores, com um material quase esgotado, mantém, silenciosamente cochilando, o desejo de seu próprio contrário. Ou seja, um conjunto social diferente deveria deslocar estas coisas, distanciar-se de si mesmo e, não substituir tudo, mas provocar um estranhamento que, pela capacidade de surpresa e transferência dos temas, prefiguraria a transformação desejada da sociedade moderna.

No campo da arte eletrônica, o trabalho do artista multimídia brasileiro Eduardo Kac pesquisa novas vias de experimentação com a telepresença e a realidade virtual. Além de questionar as definições tradicionais da arte, ele tece considerações sobre os efeitos dessas tecnologias sobre a percepção humana. Em *A arte da telepresença na internet* ele propõe um "princípio de equivalência" entre telepresença e realidade virtual apontando para o fato de que "(...) vistas conjuntamente, essas duas tecnologias oferecem alternativas para a nossa noção padronizada de realidade, indicando que o novo domínio da ação e da experiência humanas abrange com a mesma intensidade o espaço eletrônico e o espaço físico". (s/d, p. 316).

Desta forma, não há um desdém em relação às conquistas da sociedade capitalista, mas a colocação delas num conjunto diferente. Significa também que, em relação aos novos meios à disposição do artista, não se trata de rechaçá-los ou aderir a eles imediata e incondicionalmente, mas de decifrá-los como meios de um processo político mais amplo, como meios de antecipação. A obra de arte antecipa processos que estão se preparando, mas não determina teleologicamente o que virá.

É óbvio que esta alternativa tem, ela também, sua história. A própria estética mostra uma dinâmica de concretização e atualização do processo de fetichização da mercadoria. Sobretudo num contexto em que falta o uso imediato das coisas, o valor de uso é menos abstrato e menos mediatizado. Nesta esfera, a confusão entre os valores tende a aumentar. A mercadoria, enquanto entidade hipostasiada e concebida fora do

contexto relacional entre os homens em sociedade, atrai uma veneração imediata. Marx denominou este processo de fetichismo da mercadoria, pois o caráter de ser mercadoria não pertence ao objeto. A forma mercadoria, por exemplo um quadro famoso, se dá pela relação dos homens na sociedade e se objetiva no objeto. Por isso, a aparência de objetividade das pinceladas contidas no quadro. É como se o valor de troca objetivado nos objetos pertencesse a eles como uma qualidade inerente. Por isso, o duplo caráter do aparecer da obra e da realidade ao mesmo tempo. Nós acabamos por receber as feições estéticas enquanto valor de troca e cada vez menos enquanto valor de uso. Esta consideração marxiana ataca, na retrospectiva, a ingenuidade da constituição dualista de essência e aparência.

Por outro lado, encontramos a vulnerabilidade da formação no campo estético. Dela, pode-se deduzir o fato de que as pessoas não conseguem mais ouvir nem olhar. Isto é mais do que uma mera cifra para a avaliação psicológica. Seria um erro, portanto, condenar psicologicamente os indivíduos por esta situação ou mesmo afirmar que se trata de uma simples demanda de consumo, uma vez que, em termos estético-subjetivos, o desmoronamento destas capacidades é cifra de um conjunto social que anuncia um desmoronamento intelectual, lógico-especulativo. Portanto, há mecanismos que levam a esta fraude objetiva .

Um denominador comum entre a percepção estética e o conhecimento é dado pela imagem. A imagem forma, informa e enforma, sensível e cognitivamente. Pode tornar-se um filtro invisível da percepção, remeter para uma "outra" realidade ou quebrar com os esquemas particularizados, mesmo que seja numa apreensão eventual. O que se descobre, em primeiro lugar, neste caráter duplo e ambíguo da apresentação de certas imagens - em especial, as imagens artisticamente trabalhadas - é que elas não são produzidas para orientar determinadas formas de percepção, mas para quebrar com elas. E o efeito disto não é menor, desde o momento que se descobriu a função da imagem como matriz primeira de formação do próprio aparelho psíquico. Por isso, mesmo que se pretenda formatar a percepção através de um esquematismo que filtra e estimula certas percepções, deslocando, apagando ou excluindo outras, sempre permanece um ponto virtualmente não afetado, a não ser que se liquide com o aparelho sensorial e com a própria hipótese da existência de um sujeito do inconsciente. A

existência deste ponto nos permite explorar um estatuto da imagem que é crítica ou uma imagem que comenta a própria imagem.

Isto nos conduz a uma auto-reflexão sobre nosso trabalho de pesquisa. Tomar em consideração a imagem não é a mesma coisa que tomar em consideração sua inteligibilidade. A mostraçãõ da imagem em estado de tempo presente, como no sonho, coloca o acontecer e o representar num tempo simultâneo. Mas a demonstraçãõ da imagem, sua inteligibilidade, coloca o pensamento em conexãõ com uma temporalidade passada, como se dá sempre e necessariamente no discurso. Por isso, se não separarmos o modelo da ilusãõ, do modelo da percepçãõ da alteridade, do diálogo e da discursividade, fazemos uma confusãõ entre experiênciã e experiênciã, ou entre *Erlebnis* e *Erfahrung*.

Será suficiente sair desta crise mediante uma divisãõ do trabalho da ilusãõ e da percepçãõ? Interrogamo-nos sobre esta oposiçãõ determinada entre alucinaçãõ e percepçãõ. Se a separaçãõ for mantida, a percepçãõ deveria corrigir a ilusãõ. Mas, Maturana afirma que não há como separar estruturalmente uma da outra. Entãõ, é necessário estar sempre atento que este tipo de argumentaçãõ movimenta-se em dois níveis, porque senãõ não teríamos como operar sobre a ilusãõ ou sobre a alucinaçãõ.

Como encaminhamento às conclusões, desenvolvemos outra linha de reflexãõ que coloca em causa a ética das relações. A partir da perspectiva de uma ética negativa, poderemos precisar alguns elementos que entram no conceito de "relaçãõ humana". Estes mesmos elementos precisam ser superados.

A vida privada da maioria dos indivíduos está sofrendo uma modificaçãõ drástica. Passamos a fazer parte de um aparelho abrangente de distribuiçãõ em escala industrial concentrada, sem necessitar propriamente da circulaçãõ num sentido que até pouco tempo atrás era imprescindível. Esta forma de circulaçãõ não acabou, mas ganhou uma pós-existênciã. Boa parte de nossas relações consistem em fazer relações. Fredric Jameson, ao reconstruir um modelo proposto por Gary Becker - que ele avalia como um método pós-moderno de transcodiificaçãõ não metafórica -, aponta que nele se associam dois sistemas explicativos separados "(...) mediante a asserçãõ de uma

identidade fundamental entre o comportamento humano (predominantemente a família ou o *oikos*), de um lado, e a firma ou empresa, de outro". (Apud ZIZEK, 1996,289).

Ora, o que nos interessa destacar do contexto teórico apresentado por Jameson é uma constatação que tem a ver com o atual estado de um sujeito que se tornou antiquado. Agora este sujeito volta-se para um enorme estoque de materiais disponíveis no mundo externo e, com base nisso, toma suas decisões "racionais", no sentido daquilo que qualquer outro ser humano é capaz de entender ou mesmo "solidarizar-se".

Isso significa que somos libertados de toda sorte de mitos mais propriamente "irracionais" sobre a subjetividade e podemos voltar nossa atenção para a situação em si, esse estoque disponível de recursos que é o próprio mundo externo, e que agora deve realmente ser chamado História". (Apud ZIZEK, 1996,p. 289).

Daí a importância que passam a ter os "contatos", a empatia, a diligência e a pronta disponibilidade em atender aos pedidos ou às demandas. Nossa própria vida privada se transformou numa extensão da esfera dos negócios; o próprio ócio é visto como uma forma de vida suspeita, que espreita a todos os que estão no circuito da produção com o fantasma do desemprego. Concebendo o conceito de relações sob as categorias de mediação e circulação constatamos que ele funciona melhor sob a forma da monopolização do que da liberdade de circulação. Ou, se quisermos, poderíamos afirmar com Freud, que ele funciona melhor, onde as pequenas diferenças narcísicas são toleradas.

Por isso, o que queremos destacar são aqueles aspectos que podem continuar se exprimindo nas relações entre indivíduos nesta sociedade, enquanto traços de uma "psicologia parasitária". (ADORNO, 1992, p.17). Alguns aspectos que poderiam configurar uma investigação psicopatológica, a partir dos conceitos da teoria crítica. Com isso, inscrevemos este ponto no interior de uma ética negativa, ou seja, somente com a consideração desapaixonada dos traços repressivos desta sociedade em que vivemos é que poderemos pensar em possibilidade de saídas.

O referencial teórico utilizado provém das reflexões aforismáticas de Theodor Adorno em sua obra *Mínima Moralía*. Procuraremos, ao longo desta obra, operar um corte perpendicular e dobrarmo-nos sobre as relações que o autor estabelece entre a

vida cotidiana, ou seja, a imediatividade da existência no período do capitalismo tardio, e a esfera das relações humanas. Embora esta obra tenha sido escrita no limiar da segunda grande guerra, cremos que suas mensagens foram lançadas ao mar numa garrafa, durante seu exílio, e agora é que deveriam encontrar sua pronta acolhida.

A mediação, já colocada acima como uma das categorias que faz parte das relações, se tornou quase absoluta. Isto inverte a tradicional perspectiva da dialética hegeliana, para quem a mediação era a possibilidade de superação da percepção imediata. Tais consequências denotam um embrutecimento da sensibilidade estética, pois no momento em que as mediações exteriores se tornam absolutas, cresce o domínio de uma universalidade abstrata e, o imediato passa a ser signo de suspeita.

Não há mais nada de inofensivo. As pequenas alegrias, as manifestações da vida que parecem excluídas da responsabilidade do pensamento não possuem só um aspecto de teimosa tolice, de um impiedoso não querer ver, mas se colocam de imediato a serviço do que lhes é mais contrário. Até a árvore que floresce é mentirosa no momento em que se percebe seu florescer sem sombra de sobressalto(...). (ADORNO, 1992, p. 19).

No mesmo contexto temático em que Adorno aborda a dialética do tato e nossa relação com a moradia, chama a atenção para a forma como os artefatos são confeccionados e a relação que o usuário entretém com eles. Lembramos que sua descrição é de 1944.

A tecnificação torna, entretanto, precisos e rudes os gestos, e com isso os homens. Ela expulsa das maneiras toda hesitação, toda ponderação, toda civilidade, subordinando-as às exigências intransigentes e como que a-históricas das coisas. Desse modo, desaprende-se a fechar uma porta de maneira silenciosa, cuidadosa e, no entanto, firme. As portas dos carros e das geladeiras são para serem batidas, outras têm a tendência a fechar-se por si mesmas, incentivando naqueles que entram o mau costume de não olhar para trás, de ignorar o interior da casa que os acolhe. (ADORNO, 1992, p. 33).

Esta visada micrológica de nossas relações com as coisas, proposta por Adorno, é uma tentativa de capturar o particular imediato que vem sendo paulatinamente liquidado pelo universal abstrato das trocas, pois este propõe algo impossível em relação às experiências individuais, a saber, que o indivíduo faça "suas" experiências à

luz do universal. Uma vez que isto só é possível a partir da supressão de elementos fundantes da própria experiência em geral, quem sofre esta abstração não é apenas o próprio sujeito, mas o próprio objeto com o qual ele entra em contato. É sempre bom lembrar que o ideal educacional ainda continua sendo um longo aprendizado que consiste em desacostumar o aprendiz a se tomar como sujeito e a passar a se tomar como objeto. Isto, entre nós, os filósofos, é auto-denunciado quando não fazemos no ato o próprio exercício de pensar e falamos em "ensinar a pensar". A tendência é que este processo, em relação ao qual ninguém pode se colocar acima com uma interpretação correta, torne cada vez mais precária a possibilidade de um saber sobre a psique, uma vez que este tipo de homogeneização da experiência promete acesso a um saber sem falhas. Portanto, também se poderia dizer, com um mínimo de sujeito.

Há, porém, um campo da experiência que Adorno propõe como alternativa a este estado de coisas. Ela não se deixa narrar numa comunicação pronta. E tem exigências dignas de um sujeito privilegiado, como o foi Adorno. Trata-se da experiência da produção da obra de arte, que Adorno identifica com o trabalho intelectual em geral, inclusive a filosofia. Podemos destacar um aspecto que põe em xeque a medianidade das relações em termos de "substitutibilidade" ou fungibilidade. Uma experiência singular, quer seja individual ou grupal, enquanto acontecimento corporal, não deveria ser, por definição, substituível. Quando conseguimos resolver um complicado problema em nossa relação com os outros, quer se trate de um semelhante, um animal ou uma máquina, quando ele se abre em sua complexidade, a experiência que temos é de que algo nos "caiu", ou seja, que nossa existência se tornou mais leve.

Passemos imediatamente ao segundo capítulo desta história, que trata das diversas formas como os sentidos humanos estão sendo ameaçados pela maquinaria técnica.

CAPÍTULO 2

A ESTÉTICA E A ANESTÉTICA

"A subjetividade, que parecia ter nas novas tecnologias um aliado no processo de desterritorialização que culminaria num nomadismo generalizado é, desta forma, ameaçada de paralisia".(PARENTE, 1993, p.18).

O que esta citação comenta é, segundo seu autor, um dos paradoxos das novas tecnologias, pois as diferenças tendem a se anular quando tudo se torna intermutável. Reconhece-se também o subjetivismo que pode estar implícito à postulação de que a estrutura técnica não colocaria limites à ação humana. Nesta perspectiva - que explora um dos muitos lados do paradoxo - a rede mundial de computadores em conexão criaria novas formas de inclusão social que não se inscreveriam historicamente numa descontinuidade. Todavia, a possibilidade efetiva de um novo "formato" da subjetividade, que se apropriaria deste novo ordenamento social tecnológico, que a citação por hora reconhece frustrada, inverte a premissa de que a estrutura objetiva condicionaria a agência humana. A substituição compreensiva de uma relação objetivamente estruturada como constituída pela participação ativa de um desejo constituinte de autonomia subjetiva, acaba por colocar a estrutura mesma como conseqüência variável à ação humana, afirmando que as mudanças são possíveis, embora não diga quais são desejáveis. São perspectivas antagônicas que se debatem. O ponto preciso em que incidimos neste debate consiste em colocar que estes antagonismos são teoricamente elaborados e, por antecipação, acabam incidindo na própria constituição subjetiva. Portanto, os indícios empíricos de processos de fragmentação, de uma dissolução generalizada dos referenciais objetivos e da fluidez da circulação mercantil, que poderiam ser traduzidos como uma desterritorialização que produz efeitos nos processos de constituição das subjetividades, se reterritorializam e encontram-se enredados, ao mesmo tempo, com complexos processos de cristalizações de poder e com a petrificação em fetiches. Embora virtualmente as coisas não sejam

homogêneas, no fundo, talvez, não seja desacertado falar em uma nova composição social que disputa e reorienta o sentido dos significados e das funções de "inclusão" e "exclusão" social. No que tange à utilização da tecnologia, a população em geral - mesmo num país "adiantado" como os Estados Unidos - está bem preparada como caixa receptora de informações, mas não como produtora. Por isso, as possibilidades de uso continuam fechadas numa economia utilitária, e, sendo assim, não resta muito tempo para uma nova relação estética da tecnologia com as possibilidades de resistência a um uso instrumental. Este é o caso da maioria das sociedades que, embora teoricamente sustentem seu sistema político na democracia, em princípios de inclusão e de universalização paulatina da cidadania, seus sistemas econômicos se baseiam em princípios e práticas de exclusão. Por isso, muitas indústrias estão deliberadamente subutilizando o potencial tecnológico como forma de controle e de resistência a formas mais democráticas de produção. As novas tecnologias, neste caso, são utilizadas como instrumentos de seleção e classificação de seus usuários participantes, limitando o acesso aos que não têm conhecimento dos protocolos. É nesta direção que estamos levando a cabo nossa crítica, a saber, na descrição das tendências objetivas e subjetivas que se inscrevem nesta nova forma de inclusão/exclusão. Na operacionalização da insegurança, principalmente com a ameaça sempre presente do desemprego, os excluídos do sistema formal acabam cumprindo uma função semiótica de interdição na politização dos incluídos, mediante a mobilização pelo medo e pela humilhação. Embora subjetivamente poderíamos falar em diferentes domínios de realidade; portanto, da inexistência de uma homogeneidade, objetivamente parece haver uma redução histórica da virtualidade criativa dos indivíduos. Todavia, esta tendência pode ser o resultado de nossas avaliações teóricas, do esforço por produzir critérios de medida para uma nova realidade que se tornou desmedida. Algo desta tendência já era apontado por Walter Benjamin a partir da primeira metade do recente século passado. Terry Eagleton a recoloca, quando destaca um uso negativo da memória, o que nos remete a um processo inquietante quanto à significação que podemos dar à lembrança e ao esquecimento: "Vivemos em sociedades cuja meta não é simplesmente combater as idéias radicais - isto seria de se esperar - mas apagar toda a memória viva destas idéias: criar uma condição amnésica na qual essas noções parecem jamais ter existido, colocá-las num espaço para além de nossos poderes de concepção".(1993, p.11). Este processo se torna mais visível quando constatamos que as experiências promissoras com o rádio

e a televisão, enquanto meios de comunicação ampliados às massas, foram recuperados de um modo ou de outro pelo controle do capital. Isto dificulta sobremaneira perceber os diferentes modos de produção de invisibilidade e de contextos de pseudo-atividade de enunciação. Giuseppe Cocco, ao fazer um balanço crítico à globalização capitalista em curso, aponta à insuficiência de abordagens que, em nome de posturas progressistas, articulam o conservadorismo e a reação. "É claro, ninguém defende o passado enquanto tal. Mas muitos apostam na defesa de formas e conteúdos institucionais que só podem ser sustentados ou reivindicados numa perspectiva "conservadora".(Cocco,2000,p.22). Quando a invisibilidade é produzida pela promoção e amplificação da visibilidade, torna-se difícil lidar com as ambiguidades presentes no momento de passagem à formulação e negociação dos significados dados às narrativas numa interação humana, porque estes podem permanecer assujeitados às pressuposições de um em detrimento do outro, mesmo no interior do mesmo. Da mesma forma, do modo como as imagens são apresentadas na internet, às vezes não há nenhum anteparo, não há nenhum enunciado, há só silêncio. Há uma enorme distância entre um enunciado formal e um que tenha um conteúdo material. A formalização, por exemplo, na ciência, possibilita a traduzibilidade das descobertas numa língua comum. Esta produção se inscreve na cultura sob a forma de conselhos práticos, sendo que o que está em causa é um certo domínio de uma realidade fenomênica. O passo, porém, de um domínio descritivo de realidade à realidade efetiva tem que colocar a verdade em causa sob o seu aspecto material e, não apenas formal. A imagem que o silêncio evoca, como alguém colocou, pode ser produtiva. Mas o problema é que, na ausência de referenciais simbólicos, não sabemos se ela o é. É preciso que, mesmo de uma forma capenga ou numa enunciação hesitante e insipiente, um mínimo espaço seja concedido na cultura para a expressão. O que sabemos, sim, é que o imaginário é barulhento e dramático, pois nele se faz ouvir o rumor das armas em guerra, num campo de batalha onde os fantasmas vem se banquetear de nosso próprio corpo; às vezes dilacerando nosso próprio ser, sem pedir licença. Por outro lado, há um certo uso da memória, que querem nos imputar, que seria análogo à memória do computador. Nele, assim como em certas formas de conceber as representações sociais, tudo deveria se transformar em memória. Por isso, nós precisaríamos nos posicionar entre estes extremos que postulam, por um lado, um esquecimento puro que não existe e, por outro lado, a necessidade de um "tudo" salvar. Com isto, diminuiríamos alguns poderes tirânicos deste constructo ideológico que é o

ego consciente, podendo vir a assumir um lugar vazio de significação, que permitisse nos distanciarmos um pouco dele, naquilo que ele formalmente nos embaraça e ofusca o olhar. Então, assim considerada, a internet pode ser utilizada como um instrumento produtor e recuperador da memória, numa prospecção do passado e projeção de futuro, uma vez que, se considerarmos que a construção da memória é dependente do que socialmente se comunica ou se deixa de comunicar, então ela é uma ferramenta que auxilia na memória. É claro, porém, que isto vai depender da forma como concebermos a temporalidade e a história. Um experimento positivo que está sendo encenado e, ao mesmo tempo, produzindo um novo tempo e uma nova história, é a comunicação em forma globalizada de diferentes experiências de resistência e de lutas levadas a cabo por protagonistas que são comunicadas em linguagem própria. Isto se contrapõe radicalmente à própria tendência do sistema de monopolizar este meio para fins meramente utilitários e imediatos. Portanto, recusamos o caminho trivial de que se trata somente de um meio para saber o que está acontecendo em outras partes do mundo, de que podemos selecionar o lado bom do lado mau, etc. Na maior parte dos casos, argumentos deste tipo são tolerados sob o nome mesmo de uma política intolerante. Em muitos casos, a tolerância oculta aspectos da vida social que são subordinados através da aceitação própria e da ampla exposição. Com isto, ela acaba declinando das implicações que temos com determinadas formas de poder, principalmente em relação ao pensamento estatal. Além de rechaçar a dimensão política subjacente àqueles aspectos, evita-se o trato social destas questões, remetendo-as à esfera da decisão individual, passando por alto que está ocorrendo uma reorganização do espaço privado, como se o mero proferimento de uma opinião já fosse a garantia de um estado democrático e da aceitação das diferenças subjetivas¹⁵.

Portanto, a partir destes elementos, neste momento nossa tarefa é produzir uma constelação que informe sobre o modo como se dá esta ameaça de paralisia subjetiva, acima evocada na citação de André Parente. Desde já indicamos que existem inúmeros contra-exemplos a este tipo de formulação. Segundo Giuseppe Cocco,

¹⁵ Cf. Alain Badiou, *A Ética*; Relume Dumará, 1995. Este texto dissecou, de modo rigoroso e crítico, os limites do discurso do "retorno à ética", principalmente em sua vertente humanista que considera o ser humano como uma vítima. Cf. também Noam Chomsky, *Banho de sangue*. São Paulo, Difel, 1977.

(...) o pensamento crítico acaba como que paralizado contra a ideologia do "pós". Para se negar legitimidade ao discurso "pós-moderno", tenta-se o atalho sinuoso que, apesar de ser cheio de nortes divergentes, bifurca-se fundamentalmente na altura da negação do "novo". Há diferentes recortes críticos caracterizados pela tentativa de negar a existência de mudanças estruturais no capitalismo contemporâneo. (COCCO, 2000, p. 23).

Feito este recorte, o que queremos situar pode ser delimitado de forma geral num pensamento que tem como objetivo o impedimento do novo e, como consequência, a reiteração das teses do "fim da história". Ao mesmo tempo, especificar no paradoxo a vivência individual de uma polaridade que se distingue pela separação entre "atividade" e "passividade". A delimitação da especificidade deste paradoxo se dá num movimento pendular; jamais aparece de forma pura. Estes dois termos serão trabalhados com paciência, porque por trás do culto à atividade, por trás da constante mobilização de quase todos em quase todo o mundo, parece estar implícita uma peremptória necessidade, ainda que não confessada, da afirmação de uma suposta autonomia que esconde suas raízes ideológicas, em meio às ruínas subjetivas provocadas pela falta de respostas à angústia subjetiva e pela impotência em desenvolver nossa virtualidade criativa, quer seja no plano individual ou coletivo. Antonio Negri e Felix Guattari falam que a mobilização pelo medo impede que se perceba os novos espaços de liberdade. Através deste mecanismo, a crise vivida pelos indivíduos é tornada funcional.

A vida cotidiana tornou-se fremente de medo. Um medo que não é mais o descrito por Hobbes - guerra permanente de um sobre o outro, segmentação feroz dos interesses e vontades de poder - trata-se, hoje, de um medo transcendental, que infiltra a morte nas consciências individuais e polariza toda a humanidade num ponto de catástrofe. (NEGRI & GUATTARI, 1984, p. 7).

Reconhecer-se-á neste momento o quanto a introdução de uma face empírica em nossas análises poderia confundir o leitor, porque o que queremos destacar na tematização das novas tecnologias são os poderes formativos da imagem; não é apenas o fato de que ela tenda a produzir uma fusão entre o sujeito e o objeto, mas até que ponto que ela é capaz também de produzir uma distância nesta "proximidade". A dimensão da falta do objeto, que a psicanálise lacaniana sempre relança às nossas considerações em relação ao objeto imaginário (empírico), não pode ser utilizada como argumento final para tapar a boca dos adversários, mas preferencialmente como um convite a desenvolvimentos futuros, uma vez que basta abrir a boca para saber que este

objeto imaginário não tem todo o poder que lhe é gentilmente cedido pelos críticos da cultura do consumo. Não se trata, portanto, de analisar reações e produzir mapas estatísticos das subjetividades. Trata-se de perseguir o porquê esta virtualidade criativa, ontologicamente presente em diferentes formas para cada sujeito, é objetivamente estimulada e, ao mesmo tempo, reprimida, em determinadas formas de relação social, levando o sujeito a uma paralisia subjetiva, embora aparentemente este possa sentir que está desenvolvendo-a. Ora, este marco de relações sociais tem nome e, sua transformação somente ocorrerá na configuração de novas formas, porque boa parte dos sujeitos encontram-nas esgotadas e isto levá-os ao desestímulo. Trata-se da sociedade burguesa, isto é, capitalista. E de sua ideologia da troca livre, que enfatiza as capacidades autodeterminantes dos homens, mas que, via de regra, os submete em suas relações ao utilitarismo.

Este sintoma que pode se tornar o homem moderno é narrado, em dois versos, pelo poeta Fernando Pessoa:

"Queriam-me casado, fútil, quotidiano e tributável?
queriam-me o contrário disto, o contrário de qualquer coisa?"

Pode ser que a tirania deste marco de relações sociais capitalistas tenha algumas consequências úteis, como por exemplo, realizar as pautas internalizadas que são valorizadas pelos Mecanismos Ideológicos do Estado (família, igreja e escola), segundo a denominação de Althusser. Todavia, os custos para o sujeito sempre serão repressivos, uma vez que exclui outros modos de pensamento a um único modo de ação e, reduz a possibilidade de invenção de outras formas de vida, já que elege certas interpretações como privilegiadas; muitas vezes excluindo a consideração das condições sociais em que o sujeito se encontra em uma determinada situação ou momento de sua vida. E, ainda assim, a possibilidade do indivíduo realizar estas pautas internalizadas em sua forma ideal tem um custo social muito alto, sobretudo porque o encarcera numa pseudo liberação corporal, quando na verdade o que se deveria liberar não é mais o corpo individual, mas os códigos normativos que orientam sua conduta.

2.1 A emergência do discurso da Estética

"A estética nasceu como um discurso sobre o corpo". (EAGLETON, 1993, p. 17).

Terry Eagleton investiga em sua obra *A ideologia da estética* (1993) a gênese do discurso estético moderno. Ele tem início com Alexander Baumgarten, na metade do século XVIII. Eagleton descreve as implicações políticas deste enfoque anticartesiano. Segundo ele, em sua formulação inicial, o termo não se refere à arte, mas, como o termo grego *aisthesis*, "a toda região da percepção e sensação humanas, em contraste com o domínio mais rarefeito do pensamento conceitual".(IDEM, p. 17). Isso compreende, nada mais nada menos, do que a área mais tangível do "vivido", tudo o que pertence à vida sensual e somática de uma sociedade. Também o que pertenceria à "experiência". Mas, segundo Eagleton, o gesto de Baumgarten abre todo este campo exatamente para a colonização da razão. "A estética nasceu do reconhecimento de que o mundo da percepção e da experiência não pode ser simplesmente derivado de leis universais abstratas, mas requer seu discurso mais apropriado e manifesta, embora inferior, sua própria lógica interna". (IDEM, p. 18).

Ao colocar-se como lógica, o discurso estético faz do corpo um poder de cognição, que é alcançado pelos sentidos, pelo aparato sensorial humano. A razão de seu interesse pelo corpo, pelo seu aparato físico-cognitivo é sua anterioridade não apenas em relação à lógica, como também porque o corpo é a fonte que encontra o mundo pre-linguisticamente, antes da produção da significação linguística.¹⁶ O interesse filosófico pela estética na era moderna é educativo, pois todos os sentidos podem ser, a posteriori, aculturados. Porém, sempre permanece uma autonomia qualitativa, um núcleo opaco à civilidade e domesticação cultural.

Por isso, para determinar um lugar fora do meramente especulativo, precisamos investigar o desenvolvimento de algumas características fundamentais do próprio

¹⁶ O teatro antropológico de Eugênio Barba tem desenvolvido esta vertente através do conceito de "pré-expressivo", que através de uma técnica prolongada de exercícios corporais tenta alcançar uma gestualidade expressiva por si mesma, sem o recurso do texto, que remete mais imediatamente à consciência.

aparato sensorial humano. A mediação linguística tem pautado as pesquisas e proporcionado avanços inclusive na área da biologia. Ela se tornou uma categoria chave para entender a relação de um observador com seu mundo. No caso das técnicas que se organizam ao redor da medicina, a fala do paciente endereçada a seu terapeuta, a manifestação de elementos emocionais em um tratamento, tem se revelado como o ponto inicial para uma melhora progressiva. Por isso, a mediação linguística contribui para a desconstrução da necessidade de manutenção do mito da autogênese humana. Este, segundo Buck-Morss, é um dos mitos mais persistentes de toda a história da modernidade, em especial para os filósofos do sexo masculino; o que demonstraria, segundo a autora, o quanto este construto mítico tem de temor em relação ao poder biológico da mulher. "O ser verdadeiramente autogenético basta-se a si próprio (*self contained*). Se possui corpo, deve ser inacessível aos sentidos. É potente porque resiste ao corpo. Abandona os sentidos e desiste do sexo. Tal protuberância assensual, *anestésica* é este artefato: o homem moderno". (1996, p.16).

A possibilidade de suplantar este mito - que em sua versão psicológica aparece nos transtornos narcisistas, próprios à cultura do individualismo- não se faz meramente por uma abordagem filosófica; tampouco a visibilidade que as novas tecnologias permitem ao penetrar nos recônditos espaços de nosso corpo, em especial no cérebro.

Podemos encontrar alguns elementos que definiriam as condições de possibilidade para que uma experiência possa ser produzida na constelação paradoxal que Walter Benjamin apresenta em seu ensaio *A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica*.¹⁷ Utilizo-me da interpretação de algumas passagens trabalhadas por Susan Buck-Morss¹⁸, em especial da relação que ela estabelece entre estética e anestésica.

Um passo inicial, para que se descarte de uma vez por todas a idéia de que se trata de uma diabolização da técnica, é apresentado pela autora no contexto da

¹⁷ Walter Benjamin. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. SP : Brasiliense, 1994, p. 165-196. Esta é a primeira versão. A Segunda versão encontra-se na coleção Os Pensadores: *Benjamin, Horkheimer, Adorno e Habermas* : Abril cultural, 1975, p. 11-34.

¹⁸ Susan Buck-Morss. Estética e anestésica: O "ensaio sobre a obra de arte" de Walter Benjamin reconsiderado. In: *Travessia*, n. 33, UFSC, ago-dez. 1996; p. 11-41.

exigência que Benjamin coloca quanto à necessidade de "politização da arte", que deveria, em seu tempo, fazer face à estetização da política por parte do nazifascismo. Segundo Buck-Morss, Benjamin está pedindo muito mais do que a transformação da cultura em veículo da propaganda comunista.

Está pedindo à arte uma tarefa muito mais difícil - qual seja, *desfazer* a alienação do aparato sensorial do corpo, *restaurar o poder instintual dos sentidos corporais humanos em nome da auto-preservação da humanidade*, e isto, não através do rechaço às novas tecnologias, mas pela *passagem* por elas. (Buck-Morss, 1996, p. 12).

O que se inscreve, então, como programa prático é uma luta pela sobrevivência dos sentidos. Benjamin não está afirmando que a alienação sensorial foi criada pelo fascismo, apesar de toda a sua disposição arquitetônica de construir a destruição e encená-la publicamente. Tampouco que a tecnologia é causa deste efeito. O que ele está interpelando é um estado tal dos sentidos humanos em que se chegou ao ponto de gozar com a própria auto-destruição. E isto sobrevive para além do triste episódio do nazismo. Por isso, a luta pela sobrevivência dos sentidos humanos vai além da esfera da arte. Ela é fundamentalmente uma luta política e, uma resposta à altura do fascismo é necessário uma redefinição conceitual da própria estética, da arte e da política.

Resumidamente, vamos destacar em forma de citações intercaladas os elementos teóricos de base, e a reapresentação de algumas teses de Benjamin por Buck-Morss:

"O sistema nervoso não se cinge aos limites do corpo". "O cérebro não é, assim, um corpo anatômico isolável, mas parte de um sistema que passa da pessoa e o seu (culturalmente específico, historicamente transitório) ambiente".(1996, p.19). Isto é: o mundo exterior deve estar incluído para que se complete o circuito sensorial. Ou ainda: "A privação sensória provoca a degeneração dos componentes internos do sistema". (IDEM). No sentido clássico da filosofia, o circuito sensorial corresponderia ao conceito de "experiência", a mediação entre sujeito e objeto. Esta necessária entrada no "material" sensível já é um juízo sobre a idéia equivocada de uma filosofia "pura". Qualquer que seja a química que ela utilize para chegar a seus conceitos, se ela não entrar no material, seu conceito de experiência se torna oco. E esta opacidade retorna ao próprio sujeito, a própria arquitetônica da razão.

Este sistema estético não isola artificialmente a biologia humana de seu ambiente; antes, descentra o sujeito clássico e é denominado de "sistema sinestésico".

Conforme Buck-Morss, "se o 'centro' deste sistema não está no cérebro, mas na superfície do corpo, então a subjetividade, longe de se confinar ao interior do corpo biológico, desempenha o papel de mediador entre sensações internas e externas, as imagens de percepção e as de memória". (IDEM, p.19-20, n. 39).

Conseqüentemente, segue-se a reapresentação das teses de Benjamin:

1."O entendimento da experiência moderna por Walter Benjamin é neurológico. Está centrado no choque". (p. 21). Nos conta a autora que Benjamin tomou esta idéia de Freud, que iniciou sua carreira de pesquisador como fisiologista. O Dr. Freud descreve a consciência como "escudo que protege o organismo contra estímulos - energias excessivas do exterior, obstando a sua retenção em forma de memória".(Apud Buck-Morss, p. 21-2). Realmente, a presentificação pura do real é insuportável para qualquer ser humano. A não retenção de um evento traumático, por exemplo, revela um modo de funcionamento da memória em que ela ficou paralizada. Logo, há um esquecimento. A mobilização das imagens desta memória, como o coloca a psicanálise, é menos uma questão de linearidade cronológica e mais um efeito da *Nachträglichkeit* freudiana ou, nos termos de Lacan, um efeito de *après-coup*, que quer dizer da mesma coisa, a saber, que somente começamos a ter consciência ou produzir imagens perceptivas da dinâmica deste sistema que nos domina de uma forma retroativa e gradual. Este conceito é crucial para analisar o próprio momento de incerteza em que estamos passando. Em relação aos efeitos das novas tecnologias também entra em causa na sua compreensão algo do *a posteriori*. A suposição de saber o quê de fato está acontecendo não testemunha sempre a favor de uma posição consciente. Desta forma, retroativamente, poderíamos mexer na muralha fechada que o ego construiu mediante o uso da consciência presente ao momento destes novos choques e, abrir a possibilidade de um portal que dê acesso à memória do passado, que foi bloqueada e isolada do sistema sinestésico devido à intensidade insuportável de significação. Muitas vezes, nós, intelectuais, agimos de forma completamente mecânica, reproduzindo velhos esquemas que não dão mais conta da nova realidade do mundo em que vivemos. Buck-Morss tira da letra de Benjamin esta sensação em toda a sua fragilidade. "Sem a dimensão da memória, a experiência se empobrece. O problema é que, nas condições

do choque moderno - os choques quotidianos do mundo moderno - responder a estímulos *sem pensar* tornou-se uma necessidade de sobrevivência". (p. 22).

Justamente neste contexto é chegado o momento de colocar em questão o enunciado hipotético que assumimos. As premissas partiam do pressuposto de que: se a virtualidade dos sentidos humanos em sua relação com a técnica for assumida exclusivamente como assunção de um gozo subjetivo, às expensas do desejo, então poderíamos chegar à conclusão de que estaria havendo um empobrecimento da experiência cotidiana. Este empobrecimento, já assinalado por Walter Benjamin na primeira metade do século passado em consequência da guerra, se veria novamente confirmado e reafirmado em novos modos de ser. A eclipse do desejo se justificaria, porque segundo Freud, ele estaria ligado a traços mnêmicos, a lembranças infantis. Ele não se realizaria apenas mediante imagens da percepção, mas na resignificação, ao mesmo tempo inconsciente e alucinatória, das percepções transformadas em "signos" da satisfação. Ao contrário do homem que se produz a si mesmo a partir de uma mente assexuada, ou seja, assexuada-mente, estes signos, para o mesmo Freud, sempre teriam um caráter sexual, uma vez que o desejo sempre tem como motor a sexualidade.(ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 147). Isto contrasta com o mito do homem autotético, que é assexuado.(Cf. supra). Mas, para nós, o que vale como descrição, deve valer como tendência. De fato, é inegável que há empobrecimento da "experiência" (*Erfahrung*); um enfraquecimento do poder de vínculo de valores positivos de uma certa tradição simbólica. Em favor desta razão está também o fato de que não somos capazes de participar sempre e ativamente na hipervelocidade das trocas do saber e do conhecimento, que se transforma paulatinamente em "informação"; o que não é a mesma coisa, uma vez que a acessibilidade do conhecimento na rede precisa abstrair de certos contextos de origem, de percepção espaço temporal que são cruciais para uma aprendizagem consistente e ancorada em vivências concretas. Mas isto vale também retroativamente e, pode ser que nunca tenha havido uma época em que os homens puderam se colocar à altura das produções de sua própria cultura. "O gênio de um inventor como Leonardo da Vinci radica em sua habilidade para recombinar os sistemas então separados, da biologia, da matemática, da engenharia e da arte. Mais que

um criador, foi um sintetizador".(CRITICAL ART ENSEMBLE,1998, p. 37).¹⁹ Mas, como não está em nossa simples condição de mortais avaliar seus efeitos, o que se pode fazer é acentuar descritivamente uma ou outra tendência. É aqui que o elemento do desejo entra, pois nossas práticas são dependentes de nossas inclinações, de nossas escolhas, que num primeiro momento, não temos como discernir claramente se são ilusões ou percepções. Fundamentalmente, estamos com Maturana quando ele coloca em *Metadesign* (2001) que a questão que nós seres humanos devemos nos colocar é sobre o que queremos que nos aconteça, não uma questão sobre o conhecimento e o progresso. "Penso que a questão que precisamos enfrentar nesse momento de nossa história é sobre nossos desejos e sobre se queremos ou não sermos responsáveis por nossos desejos". (MATURANA,2001, p.173).

Retomando Buck-Morss: a percepção torna-se experiência apenas quando se conecta com memórias sensoriais do passado; mas o "olho defensivo" que rechaça as impressões "não se entrega a devaneios acerca de coisas remotas". Ser defraudado da experiência tornou-se o estado geral, sendo o sistema sinestésico dirigido a esquivar-se aos estímulos tecnológicos, de maneira a proteger tanto o corpo do trauma de acidentes como a psique de trauma do choque perceptual".(p. 23-4).

Como resultado de ponto acima, "o sistema cognitivo da sinestética tornou-se, antes, um sistema de *anestésica*. Nesta situação de "crise da percepção", já não se trataria de educar o ouvido rude para ouvir música, mas de lhe restituir a audição. Já não se trataria de treinar os olhos para ver a beleza, mas de restaurar a "perceptibilidade".(p. 24). Isto porque o objetivo do sistema *anestético* é o de *entorpecer* o organismo, insensibilizar os sentidos, reprimir a memória.

¹⁹ Caso ainda se queira manter a terminologia "gênio", encontramos todo um conjunto no Renascimento. Todavia, uma dialética interrompida entre artista e obra se coloca no caso de Leonardo da Vinci. Trata-se, conforme a reconstrução que Edson de Sousa faz da pesquisa de Freud sobre Leonardo, da "exemplaridade do inacabado". Da Vinci não conseguiu acabar várias obras e pesquisas. Inventor, criador ou "sintetizador", pouco importa como queremos considerar, a dimensão do inacabado parece se impor sempre em todo processo de criação, uma vez que a noção de *Aufhebung* não logra vantagens em relação à lógica do retorno, à compulsão de repetição. Cf. Edson Sousa. Tempo e repetição: intersecções entre a poesia e a psicanálise. In: Abrão Slavutsky, César Brito e Edson de Sousa. *História, clínica e perspectiva nos cem anos da psicanálise*, Porto Alegre, Artes Médicas, 1996, p. 279-90.

Por fim, chegamos ao postulado no começo, que está presente no final do texto de Benjamin. "A crise da experiência cognitiva causada pela alienação dos sentidos, torna possível à humanidade visionar sua própria destruição prazerosamente".(p.37).

No ensaio "*A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*", Walter Benjamin (1994) afirma que as massas, na era do fascismo, não ampliaram seus direitos, mas ganharam a permissão de se expressarem. O procedimento usado para isto foi a introdução da estética na vida política.

Que transformações estavam ocorrendo para que isto tenha se tornado possível? Podemos acompanhar Susan Buck-Morss na descrição da forma como se materializou o que ela denomina de sistema de *anestésica*. A descrição dos procedimentos não são acompanhadas pontualmente pelo texto de Benjamin. Antes são desdobradas a partir de pequenos fragmentos. Nosso objetivo, neste momento, é mostrar que a tendência do sistema da *anestésica* não parou na época do fascismo. Ele se insinua cada vez mais em nosso cotidiano de cidadãos ocidentais. Agora, porém, não mais como uma política estatal deliberada; nem como uma variante simplista do que se costuma denominar de darwinismo social levado a cabo pela indústria cultural. O problema é que, em termos sensoriais-estéticos, este processo conta com inumeráveis sujeitos, ou seja, não é feito às expensas dos indivíduos e sem o seu consentimento; ao mesmo tempo, porém, paradoxalmente, é um processo impessoal. O ponto preciso em que pretendemos incidir é que, para que certos tipos de controle individual - que são dirigidos por dispositivos político-morais e econômicos, como a idéia de que o mercado está na "essência" da "natureza" humana - não teriam êxito subordinativo sobre as subjetividades sem a interiorização de certas formas de reações perceptivas, que acabam por normalizar a percepção humana, transformando-a em "comportamento" socialmente adequado. O caso normal, potencializado até a nitidez extremada, é que os indivíduos se "comportem" de acordo com a tendências dominantes na cultura moderna, a saber, nitidamente perversa, no sentido de que ela tende a inverter e absolutizar os meios em relação aos fins. Na dimensão sensorial-estética, isto se verifica na inclinação em converter a virtualidade presente nos sentidos humanos, que se direcionariam ao prazer e a felicidade junto aos outros, em objetos de gozo narcísico. Isto é, na direção de

transformar o que é meio *para* em meio *em si*. Ora, quando um meio pretende ser mais do que ele é, ele se torna absoluto, quer se trate de uma técnica material ou espiritual.

Isto não significa afirmar que o indivíduo está subordinado às novas tecnologias e que não tem escolhas a fazer. Enquanto ser no mundo, o que é inventado, novo, termina por reinventá-lo. Portanto, inventa outros mundos, sem os quais ele não é homem. Nesta construção algo o excede. Por isso, uma transformação e uma nova imagem de si emerge sempre quando ele se põe em contato em sua “passagem” por coisas novas. Isto implica numa redefinição do estatuto de sua percepção, que embora se possa isolar traços organizacionais permanentes - sem os quais se perderia a unidade ilusória-perceptiva -, é histórica de cabo à rabo. Naquilo que nos excede entramos em zonas de indiscernibilidade. A questão faz dobra sobre si: se não concebemos a tecnologia e os meios técnicos como fins em si, então a questão é de quem a toma nas mãos e que tipo de construção almeja fazer.

Por outro lado, este texto de Benjamin pode ser lido em conjunto com a teoria da Indústria Cultural de Horkheimer e Adorno. As conclusões não são as mesmas, nem o objeto coincide. O ponto em comum nos dois textos é que eles abrem todo um novo capítulo sobre as formas de expansão do capitalismo moderno. A crítica dos autores amplia-se da dimensão externa da exploração do trabalho e mostra a face menos visível deste domínio: a exploração da esfera da intimidade e, mais além, o aspecto da expropriação de aspectos significativos da dimensão sensorial-estética.

No caso de Benjamin, ele tenta evitar o espírito da vitimização dos indivíduos, que é tão comum nas considerações sobre a recepção de novas tecnologias. Ele não afirma, segundo Buck-Morss, que o fascismo criou a alienação sensorial que se encontra subjacente à estetização da política. Ele a “manipula” (*Betreibt*). Em vista de nossos objetivos, este ponto é central, porque a experiência sensual moderna, que chegou ao ápice em que se gozou com a própria destruição de milhões de pessoas na 1^a e 2^a Guerra, hoje se banalizou e, podemos ver diariamente este fenômeno como um lugar comum televisivo. Logo, ele sobreviveu ao fascismo e tornou-se matéria que cotidianamente inunda nossos sentidos.

2.2 O alheamento dos sentidos

O conceito de alienação possui vários significados. Suas definições estão na dependência do sujeito intérprete à linguagem. Pode ser concebido como uma aceitação do sentido da vista àquilo que é oferecido à primeira vista. Ou, como um protesto viril e imediato frente àquilo que é apresentado por separado, reclamando por uma reunião. Esta perspectiva é comum a certas interpretações materialistas que não reconhecem no fragmento ou num elemento sensível (detalhe) a possibilidade de representar outro, ou mesmo uma totalidade. Num outro sentido, diz-se de quem está "alienado" de um dos órgãos dos sentidos, ou seja, alguém que não poderia ter a compreensão da vista porque é cego, que um ou mais dos outros sentidos o substituiriam ou o compensariam.

Nossa perspectiva é a de que os sentidos humanos possuem uma capacidade de estabelecer relações entre si; o que não implica que haja compensação. Isto nos leva a postular a existência de um solo comum aos sentidos que não pertenceria exclusivamente a nenhum deles enquanto naturais, mas que a cultura foi trabalhando penosamente ao longo dos séculos. É óbvio que a percepção sensível não se expressa senão pelo seu respectivo órgão. Ninguém enxerga pelo nariz, nem pinta com a mente. Mas alguém que enxerga ou pinta o faz com o seu corpo, num ato de entregá-lo ao mundo. Nesta abertura ao mundo, o corpo faz com que os sentidos se comuniquem e estabeleçam entre si relações, de maneira que um olho que apenas vê não chega nem a fazer isto. Isto expressa também o inacabamento da percepção, a opacidade e indiscernibilidade do que se fecha sobre o nosso corpo e os nossos sentidos.

Esta pequena digressão tem por alvo mostrar como foi se dando a passagem do sistema sinestético ao anestético e, como último patamar, poderíamos explorar a hipótese de uma ergonomia dos sentidos por parte da indústria cultural, que trata cada um deles de forma separada para poder restituir sua capacidade natural de atenção, uma vez que esta capacidade vem sendo massivamente vilipendiada pelo excesso de estímulos e de informações, minando o próprio solo comum dos sentidos a partir do qual o sujeito poderia sentir-se “estando” no mundo.

2.3 A percepção sensorial e o corpo

Cada sentido humano pode pretender representar o outro porque há uma intersensorialidade do mundo com a expressividade sensível. A unidade dos sentidos está nesta abertura ao mundo. Sua intercomunicação, porém, não revela a totalidade do objeto que se apresenta à percepção. Sempre devemos considerar o posicionamento do sujeito singular.

A partir destas colocações, podemos perceber que o circuito do *percipiens* ao *perceptum* começa e acaba no mundo. Portanto, não há como isolar um aspecto do corpo como o "órgão" da percepção. O mundo exterior deve ser incluído para que se complete o circuito. Segundo comenta Buck-Morss, o campo do circuito sensorial “corresponde assim ao da “experiência”, no sentido filosófico clássico da mediação entre sujeito e objeto, e no entanto a sua própria composição torna a dita separação entre sujeito e objeto simplesmente irrelevante”.(1996, p.19). Para diferenciar esta descrição das concepções tradicionais do sistema nervoso humano, a autora nomeia este sistema estético, como foi colocado acima, de sistema sinestético, ou seja, este sistema da “consciência corporal, descentrado do sujeito clássico, no qual as percepções sensoriais exteriores se enfeixam nas imagens internas de memória e antecipação”.(1996, p.19).

A principal característica deste sistema sinestético é sua “abertura”. Não apenas ao mundo através dos órgãos dos sentidos, mas também as células nervosas dentro do cérebro formam uma rede que é em si mesma descontínua.

A alienação sensorial deve ser entendida no contexto de uma subjetividade descentrada. Se situarmos este sistema no cérebro, a subjetividade não poderia desempenhar um papel mediador entre as sensações internas e externas, entre as imagens de percepção e as imagens de memória. Desta forma, igualmente não seria possível pensar o campo do simbólico fora da dependência do dado antropocêntrico, ou seja, não conceberíamos a possibilidade de que a memória possa estar depositada nos objetos. Neste caso, a resposta sobre quem estaria no centro da criação deixa de ser óbvia. A centralidade do ser humano deixa de ser um valor em si e, podemos

acompanhar a desemiotização de objetos fabricados por máquinas se transformarem em significativos objetos artísticos. Os trabalhos de Marcel Duchamp -quem não se lembra do mictório na galeria de arte?- suscitou e ainda suscita a pergunta sobre o que é arte. Em meio à incerteza, ele colocou a necessidade de revisar os conceitos. Todavia, quem não se lembra? A instauração de um ceticismo em relação aos cânones estabelecidos emerge também na noção duchampiana do *ready-made* invertido (por exemplo, converter um quadro de Rembrandt numa tábua de passar). Segundo o *Critical Art Ensemble*, esta noção sugere "(...) que o poder do objeto artístico destacado provém da legitimação histórica firmemente enraizada nas instituições da cultura ocidental, e não do fato de ser uma via inalterável a âmbitos transcendentais". (1998, p.38). A tendência da cultura contemporânea é invisibilizar este aspecto: lamentamos muito mais a morte de pessoas do que a destruição de obras de arte. O animado que se individualiza em sujeito, em relação à estrutura material inorgânica, é digno da transcendência. Mas, por outro lado, ambas situações-limite significam o aniquilamento de um "sujeito". Se a subjetividade não está confinada ao campo biológico, então a alienação não se refere apenas à consciência. Com a colocação da memória também ao lado do objeto, não se nega a possibilidade de uma experiência transcendental ou, nos termos de Benjamin, uma experiência aurática com a arte. O que se afirma é que existe uma experiência pré-linguística, e que mesmo esta não se relega ao âmbito privado de uma subjetividade individual. Isto acaba problematizando e resituando a função instrumental da comunicação, uma vez que a possibilidade de reutilização e de deslocamento de objetos de um uso historicamente privilegiado acaba produzindo elementos que nos esclarecem sobre como foram sendo construídos os mitos de legitimação espiritual, científicas, filosóficas e do chamado "senso comum". Um mito somente pode ser desconstruído mediante o esclarecimento de sua necessidade de manutenção. Isto vale tanto para as pessoas, quanto para suas produções. As implicações que estas colocações têm para a interpretação da relação seres humanos e máquinas deve se impor por si só, ou então a questão está mal colocada. Por isso, deixamos em aberto às interpretações. A abertura para a hipótese do inconsciente se encontra presente aqui também, uma vez que Freud situou a consciência na superfície do corpo em sua relação com o mundo exterior, e não na interioridade.

Na inexistência de um “centro”, que a tradição clássica da filosofia moderna situou no eu, o sentido de “alienado” necessita ser revisado. De que o sujeito poderia estar afastado ou alienado quando se lhe tiram os privilégios de um lugar central? Um projeto único de construir o humano seria humano?

2.4 O que entendemos por experiência

Walter Benjamin situou o entendimento da experiência moderna centrando-a no choque. Tradutor de Baudelaire, que com sua poesia narrou os auspícios deste novo tipo de vivência, foi com Freud, porém, que desenvolveu a idéia de que a consciência é um escudo que protege o indivíduo contra estímulos oriundos do exterior, bloqueando a sua retenção em forma de memória. Nietzsche já havia alertado quanto ao fato de que sem esquecimento de suas raízes dominadoras uma espécie de certo tipo não sobreviveria. Benjamin escreve: “a ameaça destas energias é de choques. Quanto mais prontamente a consciência registra estes choques, tanto menos provavelmente eles teriam um efeito traumático”.(Apud Buck-Morss, 1996, p. 22). A consciência presente isola a memória do passado, empregando a consciência como um pára-choques, bloqueando a abertura do sistema sinestésico. Se, conforme Buck-Morss, sistema sinestésico pode ser traduzido por “experiência”, então com o bloqueio da dimensão da memória a experiência se empobrece. (1996, p. 22). Esta é a conclusão que se impõe no momento.

Revisando o que colocamos acima: o complicador que se coloca é que, nas condições dos choques do mundo cotidiano hodierno, responder aos estímulos sem pensar tornou-se uma necessidade de sobrevivência. Buck-Morss passa então a mostrar a história dos arrazoados que foram descobertos para fazer face a esta nova realidade da experiência. Após passarmos à revistaria disso, apontamos para a hipótese de passagem a um sistema ergonômico de trato com os sentidos, uma vez que o sistema de sinestesia, na forma como Benjamin podia pensar em seu tempo e, ancorado no conceito de *Erfahrung* (experiência) parece ter chegado ao seu final ou dar mostras de seu esgotamento.

A hipótese freudiana referia-se à neurose de guerra. Benjamin tenta aplicá-la a situações muito distantes da do texto freudiano. Benjamin sustenta que esta experiência tornou-se “a norma” na vida moderna. As percepções que antes suscitavam respostas conscientes são fontes de impulsos de choques dos quais a psique deve se esquivar. Num ambiente tecnologicamente instalado e sujeito a constantes alterações, o aparato sensorial humano tende a ser exposto a choques físicos que tem o seu correspondente em choques psíquicos. A poesia de Baudelaire registra esta “quebra” da experiência. No centro de sua obra artística está este testemunho.

O tempo seccionado em instantes cronologicamente medidos anuncia a repetição enquanto vivência de um tempo vazio de sentido e alheio à experiência. A capacidade mimética tem seu sentido reduzido à defesa contra o mundo exterior, como um reflexo defensivo. Elas não capacitam mais o sujeito; antes, deixam-no como está, pois desta forma aumentaria a capacidade de controle.

Este processo não se apresenta apenas no mundo do trabalho. A exploração deve ser entendida aqui como uma categoria cognitiva e estética, e não tanto, ou apenas, no sentido econômico. Quem acaba prejudicada é a imaginação do trabalhador, que é danificada sempre que não se restitui aos sentidos humanos sua virtualidade mimética positiva. O trabalho repetitivo atinge a própria subjetividade do trabalhador. Este se sente esgotado, cansado, e precisa buscar estímulos cada vez mais fortes, quer seja para continuar a ser explorado e sobreviver, ou mesmo para amortecer este excesso de estímulos que recebe sobre a forma de choques.²⁰ Este processo isola-se da experiência; a memória é substituída pela resposta condicionada pela máquina, pela resposta repetitiva.

2.5 A percepção e a memória

Segundo Buck-Morss, no ensaio sobre Baudelaire, o termo “sinestesia” é utilizado por Benjamin “em conexão com a teoria das correspondências”.(1996,p.23,n.53). Em psicologia, o termo era utilizado para indicar quando um estímulo sensorial evocava

outro sentido. O uso do termo pela autora é próximo a isto: “identifica a sincronia mimética entre estímulo exterior (percepção) e estímulo interior (sensações corporais, incluindo memórias corporais) como o elemento crucial da cognição estética”. (1996, p.23,n.53). Portanto, o que está sendo afirmado é que a percepção torna-se experiência apenas quando se conecta com memórias sensoriais do passado. Exclui-se com isso o rechaço a essas impressões. Parece que precisaríamos ser um pouco bastante "duros" para sermos sensíveis, pois um novo tipo de experiência tornou-se o estado geral. O que ocorre, então, segundo Benjamin é que o estado sinestético é dirigido a esquivar-se aos estímulos tecnológicos, de um modo tal que espera poder proteger-se do duplo choque, ou seja: a) proteger o corpo do trauma de acidentes e, b) proteger a psique do trauma do choque perceptual.

Levando-se em conta a forma como vimos descrevendo a experiência, numa equivalência entre o sistema sinestético e a noção de mimesis num sentido positivo, as consequências são desastrosas para a experiência. Por isso, repetiremos o mesmo movimento para que o leitor sinta o seu efeito. Conforme Buck-Morss

(...) o sistema inverte seu papel. O objetivo é o de entorpecer o *organismo*, insensibilizar os sentidos, entorpecer a memória: o sistema cognitivo da sinestética tornou-se, antes, um sistema de *anestésica*. Nesta situação de “crise na percepção”, já não se trata de educar o ouvido rude para ouvir música, mas de lhe restituir a audição. Já não se trata de treinar os olhos para ver a beleza, mas de restaurar a “perceptibilidade”.(1996, p. 24).

A característica principal desta nova organização sinestética como *anestésica* mostra-se pela simultaneidade de uma sobrecarga de estimulação e de um entorpecimento. A inversão dialética, através da qual a estética passa de um modo cognitivo de contato com a realidade a um bloqueio do potencial criativo, destrói o poder do organismo humano para responder politicamente, mesmo quando está em jogo a auto-preservação. Esta é uma das conclusões da autora.

2.6 A anestésica e a psique

²⁰ Vimos a saber também que, entre as misteriosas causas das cólicas dos bebês, o choro convulsivo seria uma resposta adequada ao momento em que o pequeno infans está descobrindo o mundo ambiente exterior e reagindo aos choques perceptivos.

Segundo Buck-Morss, a anestésica tornou-se uma técnica sofisticada na segunda metade do século dezenove. Todo um conjunto de drogas e práticas terapêuticas acrescentaram-se ao arsenal das substâncias narcóticas já existentes: o ópio, éter e cocaína, hipnose, hidroterapia e choque elétrico. Da mesma forma que as considerações sobre o choque feitas por Benjamin, o notável nas descrições da época sobre os efeitos da neurastenia “é a desintegração da capacidade para a experiência”. (1996, p. 25). Uma das metáforas dominantes da época refere-se à “fragmentação” da psique. Aqui se mostra, uma vez mais, a existência de uma dialética entre estética e anestésica. “A desordem era causada por excesso de estimulação” (*stenia*) e a “incapacidade de reagir ao mesmo” (*astenia*). (1996,p.25).

O vício em drogas é característico da modernidade. O problema social, contudo, não é equivalente ao problema neuropsicológico, uma vez que uma adaptação desprovida dos amortecimentos do choque pode ser fatal. O problema cognitivo apontado pela autora a partir de sua interpretação de Benjamin reside no fato de que a experiência da intoxicação não se limita às transformações bioquímicas. Segundo ela, “a partir do século dezenove, foi produzido um narcótico a partir da própria realidade”. (1996, p. 27).

2.7 A fantasmagoria

O temo fantasmagoria, a crer em Buck-Morss, teve sua origem na Inglaterra em 1802 “como nome de uma exibição de ilusões óticas produzidas por lanternas mágicas”.(1996,p.27). Mas, por que ela afirma “a partir da própria realidade”? Por estar associado principalmente à multiplicação das novas tecnologias, descrevendo uma aparência de realidade que enganaria os sentidos a partir da manipulação técnica.

Esta fantasmagoria era sobretudo utilizada no interior das casas burguesas, criando uma atmosfera de aconchego, de tons e de prazer sensual num ambiente total, “um mundo privatizado de fantasia que funcionava como um escudo protetor para os sentidos e as sensibilidades desta nova classe dirigente”. (1996, p.27). No Livro das Passagens (*Passagen-Werk*), Benjamin documenta minuciosamente a ampliação de formas fantasmagóricas para o espaço público. Estas formas são as precursoras das

galerias, dos centros comerciais, parques temáticos. Mas também dos ambientes totalmente administrados dos aviões, do fenômeno do turismo dirigido, onde a “experiência” do viajante é inteiramente monitorada e dirigida de antemão, o ambiente audiosensorial individualizado do “*Walkman*”, da fantasmagoria da publicidade, etc.

Susan Buck-Morss define seu uso. Talvez com um pouco de preconceito em sua crítica.

Fantasmagorias são tecnoestéticas. As percepções que oferecem são “reais” o quanto baste – o seu impacto sobre os sentidos e nervos é ainda “natural” de um ponto de vista neurofísico. Mas a sua função social é em cada caso compensatória. O objetivo é a manipulação do sistema sinestésico através do controle dos estímulos ambientais. Tem o efeito de anestesiar o organismo, não por entorpecimento, mas pela inundação dos sentidos. Estes sentidos estimulados alteram a consciência, em certa medida como uma droga, mas o fazem pela distração sensorial ao invés de pela alteração química, e – o que é mais significativo – os seus efeitos são experimentados coletivamente ao invés de individualmente”. (1996, p.27-8).

Pelas “viagens” que suas formas permitem, a fantasmagoria entra em cena como um fato objetivo. Analogamente ao usuário de drogas, que pode ver a realidade social de uma forma diferente, com a fantasmagoria pode-se confrontar a realidade com a percepção alterada. Mas a adição a uma realidade que se tornou norma compensatória à falta de “experiência”, torna-se um meio ótimo de controle social.

2.8 A arte no mundo da fantasmagoria

É óbvio que a arte produz fantasmagorias. Neste desenvolvimento, porém, seu papel se torna, segundo Buck-Morss, ambivalente. Se definimos “arte” como uma experiência sensual que se especifica precisamente pela sua separação da “realidade”, então esta definição torna-se problemática. Boa parte da “arte” se insere no campo fantasmagórico, como parte do mundo das mercadorias e do entretenimento.

O ponto que queremos desenvolver neste momento diz respeito aos traços fantasmagóricos que existe na virtualidade, mas especificamente no ciberespaço. Tal espaço refere-se às redes e sistemas de meio ambiente mediados por computador. O ciberespaço é visto como criador de “copresença completa e da interação de múltiplos usuários, permitindo *input* e *output* dos sentidos humanos, propiciando situações de

realidades reais e virtuais, controle e coleta de dados à distância, através da telepresença, e, por fim, integração e intercomunicação totais, com um espectro completo de produtos inteligentes e meios ambientes no espaço real”. (NOVAK apud RIBEIRO, 1998, p.122). Podemos perceber que esta totalização dos sentidos no ciberespaço é uma unidade superimposta. Fora deste espaço, sob as condições da vida social na pós-modernidade, nas experiências cotidianas contingentes dos indivíduos, os sentidos separados não se unem nesta percepção unificada pelo instrumental tecnológico. Na realidade cotidiana, sob o império da imagem, somos inundados ao ponto de que nossos olhos se atrofiam de tanto ver. Ficamos bastante cegos para os enigmas não visíveis. É igualmente significativo o quanto a singularização de qualquer um dos sentidos superestimados acaba por entorpecer os demais. Esta experiência tem efeitos anestésicos, dado que a especialização de um dos sentidos pode romper com o fundo comum que poderíamos denominar de pré-perceptivo.

2.9 Por quê deveríamos acreditar nisso?

A crítica contundente às novas tecnologias e à virtualidade pode fazer sua entrada no mundo teórico de uma forma depressiva, evidenciando assim traços moralistas e pessimistas quanto à noção mesma de ser humano que estamos propondo. Quando isto revela uma defesa, uma resistência em relação a uma práxis que estamos vivenciando nas circunstâncias espaço-temporais que são as únicas que nos restam, mas que nos escapam, poderíamos falar em “racionalização”. O objetivo deste mecanismo psíquico teria como alvo compensatório livrar-nos da incerteza sobre a nova relação que está se configurando entre tecnologias-público-vida cotidiana, confinando-nos às próprias grades de uma prisão descritiva, enunciada em termos negativos como um destino de passividade, frustração e impotência. Este procedimento-resposta opera com o desejo (ironicamente “mecânico”) de uma imagem que teria como objeto a recomposição do fragmentado.

Por isso, queremos confessar que nossa hipótese de partida não se confirma num sentido bem preciso. Não é que ela esteja errada; poderíamos ir muito mais longe descrevendo as estratégias utilizadas pela indústria cultural para imprimir padrões de conduta nas pessoas; agora com auxílio de meios muito mais sofisticados, como a realidade virtual. Porém, não desejamos acentuar esta tendência, embora ela se imponha sempre às nossas considerações. Para o momento, apenas podemos enunciar uma outra enquanto desejo, deixando para depois a especificação do sentido em que estamos empregando este conceito. Não há, como postulam por diversas vezes os intérpretes críticos da Escola de Frankfurt, uma racionalização ou alienação absoluta. Deixando de lado o fato de que isto se deve a uma recepção vulgar de tal teoria, é evidente que existe, implícito em suas teses, uma concepção antropológica negativa, em grande parte porque suas produções foram elaboradas num período histórico limitado pela experiência da guerra e no exílio. Embora também esta afirmação deve ser pensada em sua dialética (há momentos de desespero e momentos de esperança), uma leitura behaviorista ou pavloviana da indústria cultural somente nos faria acentuar o lado cético quanto às possibilidades de mudança desta constelação tecnologia-público-vida cotidiana. Se é verdade que há uma alienação absoluta ou um ser humano unidimensional, então como é possível que estejamos aqui criticando? Num sentido mais descomprometido, mas num espírito igualmente democrático, por que os brasileiros opinariam tanto quanto à mudança do técnico de seu time de futebol ou da seleção?

Obviamente que com isto não se apagam os efeitos negativos que podem se fazer presentes na introdução de novas tecnologias, no sentido da "regressão" provocada pela mídia atual em seus usuários, levando-os muitas vezes a não discernirem mais seu próprio sofrimento. Tampouco devemos fechar os olhos e os ouvidos à deflexão dos critérios de gosto e de saber coletivo ou da inundação e colonização dos universos de vivência. Também não implica que não devamos isolar e tornar transparente publicamente os agentes da máquina da mídia que subtraem-se de sua responsabilidade na formação cultural de uma comunidade e, sempre que possível, responsabilizá-los criminalmente. Isto porque no atual sistema de poder e monopólio dos meios de comunicação, esta máquina produz códigos "antrax", epidêmicos e infecciosos, impedindo-nos muitas vezes de distinguir entre opinião e demência. Eles selecionam estratégica e instrumentalmente os conteúdos que querem veicular como

informação, manipulam não apenas a informação, mas igualmente o que deixam de informar, produzindo uma reversão sistemática do sentido e do valor.

Para fazer um contraponto a esta descrição, que antes enunciávamos como a pintura de uma prisão descritiva, encontramos um pequeno texto intitulado *Infinitude da comunicação/Finitude do desejo*, de Antonio Negri (1993). Antes, porém, vamos contextualizar a questão nos termos da vida cotidiana.

Para muitos autores filósofos, a alienação é constitutiva da vida cotidiana. Um dos maiores de nosso século, Martin Heidegger, pode ser contado entre eles. Em *Ser e Tempo*, Heidegger tematiza diretamente as estruturas existenciais da vida cotidiana. O ponto central é a formulação de que estamos lançados, enquanto seres-no-mundo, ao confronto com uma vida inautêntica. A saída apresentada é a eleição do ser para a morte como ser autêntico. Por outro lado, Hegel tematiza indiretamente a vida cotidiana, deixando-a fora de seu sistema, considerando-a como “existência inautêntica”. Mas, o objeto de sua filosofia é a alienação. O homem somente se realiza, somente é, se for portador do espírito universal. Ele não deveria ser estranho a ele. Mas ele somente pode se realizar enquanto livre numa existência efetiva, concreta. Embora este recorte de leitura possa ser contestada pelos especialistas, nossa hipótese é de que, junto à vida cotidiana alienada, uma não alienada é, no mínimo, concebível. Ora, os enunciados filosóficos estão na dependência de certos recortes e operadores históricos, que podem remontar a um tempo anterior. A grande luta que se trava então tem a ver com o modo como colocamos nossas crenças e como as justificamos. Há uma enorme diferença entre compreender para crer e crer para compreender. A tecnificação da vida cotidiana é um ensaio de uma auto-produção do próprio ser humano que o especifica. Se partirmos de uma definição fechada do ser humano, nossa capacidade imaginária e virtual de antecipação em relação às novas tecnologias pode se dar somente na antecipação da própria expropriação de capacidades que julgávamos eternas. Nesta projeção histórica, o desenvolvimento tecnológico tem querido que a máquina substitua o homem, pois ela se presta muito melhor a esta definição. O problema, segundo nosso ponto de vista, é que com isto antecipamos a própria expropriação sem a articularmos com o elemento da liberdade, ainda que esta somente possa ser pensada utopicamente. Do ponto de vista da relação indivíduo e sociedade - dada a escolha epistemológica e a

prática teórica que descreve o individualismo como valor central da modernidade -, aquilo que está inscrito como trabalho material individual tende a não se recompor com o elemento da liberdade que está inscrito no fato mesmo deste ser uma forma socialmente construída. Este elemento aparece cindido. O que há de novo com o trabalho imaterial, potenciado pelas novas tecnologias informáticas, contanto que realçemos seus traços de mediação comunicativa e cooperativa, ou seja, o conceito de interação, é que o trabalho individual já aparece como comum, ou seja, com o trabalho imaterial, a subjetividade e a inteligência individual já aparecem como co-possíveis de compor uma comunidade. Ora, o que a noção de virtual traz a tona é a inexistência de um passado ou de um futuro puro, evidenciando sempre o quanto nós estamos no presente de nossas próprias circunstâncias. Isto se conecta com a questão fundante da estética moderna que é a corporeidade. Adorno descreve o processo de individuação dizendo que nós não podemos, pela mente, projetarmo-nos para além do corpo. Há uma processualidade imanente que envolve o âmbito da emocionalidade, do afeto, da sentimentalidade, que não pode ser separada, sem deixar restos, na entrada ao mundo automático da linguagem racional, do *logos* apofântico. Isto se prova pelo fato de que ninguém argumenta contra o necessário, ou seja, mesmo os apologetas de um mundo puramente virtual reconhecem certas necessidades humanas. Por isso, quando argumentamos em favor da singularidade, estamos pressupondo um senso comum (no sentido estético) que é, ao mesmo tempo, um modo de argumentar a favor da comunidade humana. Poderíamos até questionar, neste particular, se realmente existe uma linguagem privada, uma vez que nossas interações se dão num plano da afetividade que não se separa da inteligência. A separação metódica, para fins de análise, que estabelece um plano em que o sujeito se relacionaria consigo mesmo (espaço privado ou doméstico) e um plano em que se relacionaria com outros sujeitos (espaço público), passa por cima da articulação destes dois planos. Esta consciência estética ligada ao comportamento teórico já estava presente na 1ª Tese de Marx contra Feurbach: “A falha capital de todo materialismo até agora (inclusive o de Feurbach) é captar o objeto, a efetividade, a sensibilidade apenas sob a forma de *objeto ou de intuição*, e não como *atividade humana sensível, práxis*; só de um ponto de vista subjetivo”. (MARX, 1987, p. 161). Também no que se refere às transformações e à educação Marx constata esta separação dos planos, a saber: “A doutrina materialista sobre as mudanças contingentes e da educação se esquece que tais contingências são

mudadas pelos homens e que o próprio educador deve ser educado. Deve por isso separar a sociedade em duas partes –uma das quais é colocada acima da outra”. (IDEM, 3ª TESE).

2.10 A passagem pelas novas tecnologias e a finitude do desejo

O problema da “passagem” pelas novas tecnologias pode ser, então abordado como um dos problemas de novas formas de produção da subjetividade. Ao mesmo tempo que o espaço social pode ser descrito como o espaço de um público alienado ou uma "sociedade anônima", podemos também evocar eventos em que a produtividade subjetiva aparece como elemento comum, como singularidade. Maio de 68 foi um momento comum singularizante, em que sujeitos foram produzidos não apenas pela apresentação em conversações e discussões, mas pela colocação em cena da capacidade de enunciação de um desejo: “Da imaginação ao poder!”. Aqueles coletivos de jovens que se autorizavam à enunciação, ao mesmo tempo enunciavam-se a si mesmos. Não procuraram uma situação ideal de fala, nem se abstiveram em fazer uma *epoché* compreensiva. Não pediram autorização aos seus professores, colocando radicalmente em questão a idéia de que estariam embarcando numa distorção linguística. Sim, pode-se inclusive afirmar que "passaram ao ato". Mas será realmente possível produzir um ato sem nenhuma "atuação"? Estes jovens fracassaram. Deste fracasso permanece uma lição: ao não pedirem autorização, acabaram por descobrir que enunciar é enunciar-se. Obviamente, não é suficiente uma apreensão imaginária para se chegar à transformação da realidade. A fidelidade a eventos similares - que hoje parecem ter se tornado coisa do passado - somente se cumpre na deflagração de uma cena conflitiva, que é a manifestação cabal de que a angústia não deve ser reprimida. Ora, neste contexto não cabe nem consenso, nem terapia e nem reconforto; talvez nem apenas denúncia e crítica, mas subversão perturbadora da boa ordem.

No artigo acima citado, Negri afirma que, aliado ao componente da satanização da mídia, está a ciência da comunicação: “Como já acontece na linguística, nas ciências da comunicação (ou antes nas “ditas” ciências da comunicação), a linguagem hoje em dia é dissecada e sua subjetividade esvaziada. Tudo aquilo que é ético, político, poético, interativo, não imediatamente discursivo, na relação mídia/público (como já ocorre na

relação sujeito/linguagem) é eliminado”. (NEGRI,1993,p.173). Ora, esta citação abre toda uma discussão em relação à metodologia empregada por estas doutrinas. Mas não é nosso objetivo aqui discuti-las. Apontamos para a necessidade de se compreender o corte diacrônico da linguagem como pluralidade de vozes (ética, política, poesia, interatividade); portanto, não como *cogito*, mas como "*cogitamos*". Apenas apontamos uma dificuldade interpretativa: como interpretar o que Negri expõe como “não imediatamente discursivo”? Estará ele pensando na disponibilidade do ente linguístico (objetivismo dos códigos) ou estará se referindo às estruturas da compreensão (como interpretamos os diferentes modos de ser no mundo)?

Após eleger Bakhtin, Hjelmslev, Benjamin e Deleuze como autores essenciais para a reparação parcial da grave distorção objetivista e funcional que a linguística sofreu, ele mostra suas fichas.

Se for possível falar hoje novamente de ciências da comunicação, é na base de uma teoria que reintroduz dimensões ontológicas e subjetivistas, elementos autopoieticos e criativos na descrição das distribuições coletivas que se constituem no tecido da mídia e da comunicação. A operatividade coletiva, ético-política, emotiva e criativa, que age no mundo da comunicação, é um elemento irreduzível, uma resistência que abre para outros caminhos? Ela está essencialmente na base de novas constituições de indivíduos e de novas interações que não param de ocorrer”. (IDEM, p. 174).

Embora não precisamos de todos, em um ponto devemos concordar com Negri. O conjunto “maquinístico” das novas tecnologias, em especial na comunicação, é um mundo de transformações, ao mesmo tempo, constituinte e constitutivo, como todos os outros mundos “maquínicos” em que se encontra inserida a vida do ser humano. Boa parte da questão se resolve se não deixarmos de constantemente questionar o modo de inscrição nestes mundos, ou seja, a questão do acesso, de como entramos e saímos deles, de como neles nos escrevemos e como os descrevemos. Não há como constituir uma experiência sem partir de uma vivência. A escrita ou escritura do sujeito tem que percorrer este caminho, senão ele não tem como se auto-apresentar. Uma vez mais, é preciso não esquecer do modo como estes dispositivos podem enredar os indivíduos numa relação instrumental. Todavia, eles permitem uma transformação na consciência dos seres humanos. Tornam possível um reconhecimento coletivo das infinitas possibilidades de conhecimento e de inéditas capacidades de mudança; elementos essenciais para nos assegurar menos escravidão. A insurgência do movimento, que

ficou conhecido como Maio de 68, iniciou na universidade de Nanterre, na França, testemunha deste fato àqueles que insistem na realidade dos "excluídos". As grandes transformações dificilmente ocorrem num contexto onde a visibilidade das contradições do sistema capitalista não podem ser percebidas. E todas as grandes transformações um dia foram pequenas e desacreditadas. Um questionamento radical e global dos valores que sustentam esta sociedade somente é possível aliado a uma "acumulação" tanto de consciência intelectual quanto estética, ou seja, tem que iniciar num acolhimento num pequeno espaço utópico. Quanto aos consolos intelectuais de quem quer cultivar o seu jardim e ao mesmo tempo entrar na questão política-cultural, Max Weber sugere que as portas das igrejas continuam abertas.

Portanto, para Negri, o papel das novas tecnologias é fundamental. A contradição fundamental reside na forma como concebemos os processos de singularização, e não no progresso tecnológico. Não há singularidade humana pura. O ponto crucial para Negri é a nova plasmaticidade do mundo da comunicação, que considera, talvez exageradamente, como "lugar no qual as grandes forças sociais do saber e da comunicação se colocam como as únicas forças produtivas". (NEGRI, 1993, p.174). Negri não é nenhum profeta do vale do silício. Segundo ele, o trabalho coletivo da humanidade se identifica pouco a pouco com o trabalho social, com a produtividade social. "A comunicação se torna a forma pela qual se organiza o mundo da vida com toda a sua riqueza". (Idem, p.174-5). Ele destaca os aspectos cooperativos da comunicação, num momento de passagem do trabalho material para o imaterial.

Que consequências isto tem para a subjetividade? Será preciso dizer que tem consequências objetivas? Para nosso autor, a nova subjetividade "se constitui dentro desse contexto de máquinas de trabalho, de instrumentos cognitivos e auto consciência poética, de novo ambiente e nova cooperação. O trabalho humano de produção de uma nova subjetividade ganha toda a sua consistência no horizonte virtual aberto cada vez mais pelas novas tecnologias da comunicação". (NEGRI, 1993, p.175).

O que foi desenvolvido até aqui pode parecer paradoxal ou mesmo aporético. Como estamos tratando de um novo sujeito, é preciso ter paciência e prudência para não botar os pés pelas mãos. Pode ser verdade que toda teoria nasça de um desejo de

imagem e que no fundo a função das teorias seja a de salvar as aparências. Mas, em última instância, elas estão na dependência daquilo que nós podemos sustentar, algo que em relação à verdade singular sempre nos escapa. No caso presente, estamos as voltas com o denominado “império da imagem”. Pode parecer contraditório, numa época em que a argumentação abstrata (produção simbólica) está em crise, em que a máquina da comunicação nos aparece como que dominando toda a sociedade, evocar a imagem de um novo sujeito ou de uma nova produção de subjetividade, e isto num sentido positivo. Como introduzir contingência, poder de transformação, neste imaginário narcísico de nossa época? Sim, porque a questão que Negri nos coloca – que não significa uma mera fantasia nos convoca a pensar: por quanto tempo esta fantasmagoria da transformação se sustenta?

A fantasmagoria, como vimos antes nas sendas indiciárias do pensamento benjaminiano, apareceu na virada do século dezenove ao século vinte. Ela associa dois níveis. 1º) Fazer emergir o imaterial da materialidade da técnica. Tinha como objetivo produzir ilusão, isto é, inventar vida, mediante o uso das novas tecnologias. Arquitetura de vidro, de ferro; o início da reprodutibilidade técnica, da fotografia. Ela arrancava efeitos sobrenaturais da técnica, numa espécie de transfiguração. 2º) Conforme Marx evoca, refere-se igualmente ao fetichismo da mercadoria, isto é, os homens têm a ilusão de que têm a vida, ao mesmo passo que ela tiraria a vida do que é vivo.

Neste ponto, Negri é bem pontual. Ele não discute a ideologia da imagem, nem entra na questão da alienação. Ele argumenta que, no próprio seio comunicacional, a fantasmagoria que evocamos acima no segundo nível, se enfraquece. Em suas palavras

(...)a realidade, a natureza, a sociedade se encontram presas na consistência do fluxo dos acontecimentos; a atividade comunicacional da força de trabalho, das consciências comunicantes, dos indivíduos cooperantes se torna portanto capaz de levar a cabo, radicalmente, a transformação social, sem outro limite senão a finitude de nosso desejo. Uma finitude que tem como único obstáculo a infinitude da tarefa”. (NEGRI, 1993, p. 175).

Esta utopia libertária do virtual pode ser radicalmente questionada pela psicanálise. Mas, quando Negri fala em finitude do desejo, sua consideração está interpelando o rebaixamento da demanda, da expectativa, da imaginação e do

pensamento dos possíveis, num tempo histórico que é o nosso. Finitude, portanto, não se refere à morte do desejo, mas questiona até onde nós queremos ir neste rebaixamento. Eis para onde levamos nossa hipótese da existência de uma captura do desejo pela assunção do gozo virtual. Uma das maiores dificuldades para o ser humano, no contexto atual, é fazer coincidir a sua imagem com aquilo que os outros esperam dele. Isto expressa uma tentativa de resolução do conflito existencial sem passar pelo antagonismo e, de forma menos exigente, pela sua expressão. Esta imagem conciliatória, porém, não alcança a situação real. Não há saída para o antagonismo senão fazendo-o falar, deixar-se enunciar. Radicalizando a questão, mas sem entrar nas clássicas perguntas, em relação as quais, em geral, se demanda uma resposta filosófica, isolamos, neste momento, uma delas, por considerá-la essencial: A questão é hipotética, ou seja, corresponde a forma do juízo da existência moderna, individualista e disjuntivo, ou seja: se eu quero, o que eu quero? Disjunção: se eu quero, quero o que os outros querem. A passagem por esta questão pode ser a conjugação do tempo humano em outra voz, que dá conta da subjetividade de modo mais completo e consistente: se nós queremos, o que queremos? Nós afirmamos que queremos assumir a problemática do desejo.

A questão que se coloca é como resolver a intransitividade do querer. A crer em Freud, o desejo inconsciente não suporta ambiguidades. Desta perspectiva, querer a transformação do mundo – como é o desejo de Negri e o nosso – ou querer a perpetuação do *status quo*, pareceria não ser diferente. Há desejo de ambas as partes e, se há eclipse do desejo, deve ser precisado em que sentido estamos pressupondo a assunção do gozo virtual. O problema é do querer, não alguma coisa, mas como diria Nietzsche, afirmar-se no que se valora. Finalmente, não está em nosso poder decidir, a partir do que apresentamos, o que as pessoas devem desejar, até porque o desejo é um exercício sem saber e o difícil é conseguir desejar.

CONCLUSÃO

1. Em termos teóricos, constatamos a existência de descrições contrárias em relação ao fenômeno da interação virtual. As contradições são constitutivas, uma vez que não há um puro sujeito de teoria. Por ser igualmente válida em domínios específicos, a interpretação teórica da interatividade recaiu sobre o tipo de derivas estruturais (práticas) que podemos esperar, ou seja, a questão recaiu sobre o trabalho do desejo em linhas que determinam o caráter de plasticidade estética destas estruturas. Desta forma, há uma processualidade imanente que distingue a organização do virtual tecnológico e do virtual humano, pois neste âmbito encontramos-nos com uma corporeidade, uma emocionalidade dela decorrente, uma inteligência cognitiva e, com diferentes modos como podem entrar numa interação os elementos afetivos que, recursivamente, organizam nossa sensibilidade e sentimentalidade. A consideração destes elementos engaja um sujeito mais complexo e com maior riqueza do que o sujeito meramente epistêmico. Este sujeito tem mais possibilidade de operar transformações, embora não tenha receitas nem programas estabelecidos a priori e seja raro de encontrar as condições para articular integralmente todos estes elementos. Assim, perde sentido querer resolver as questões colocadas pelas novas tecnologias da imagem e da comunicação num plano doutrinário, onde se faz uso de argumentos coercitivos e se demanda obediência. As dificuldades de se seguir as resoluções teóricas devem-se ao seu isolamento da praxis concreta da vida dos indivíduos diretamente envolvidos. Isto nos põe em relação ao constitutivo humano, à necessidade de um des-envolvimento ontológico sempre aberto, mas reconhecendo que existem determinações que são de estrutura, individual e socialmente.

2. A contradição fundamental de nossa sociedade não reside no progresso tecnológico, uma vez que ele não é capaz de perceber, nem de controlar, o que acontece no mundo das subjetividades latentes. A contradição fundamental reside na forma como concebemos os processos de singularização das experiências individuais e grupais. A psicanálise nos oferece um *insigt* inicial quando afirma a presença de um enunciado fantasmático que cimenta os ideais grupais sobre um não-dito. Por isso, as

considerações que fazemos sobre os diferentes usos da linguagem e de seus limites se tornam fundamentais.

3. A partir da descrição de uma "rotinização do conflito" (Brzezinski) e de um domínio da atenção perceptiva pelo excesso de estímulos (Benjamin/Buck-Morss), as vivências dos usuários dos serviços de telecomunicações são postas sob um modelo de pensamento calculador, que inflaciona quantitativamente as informações, dificultando com isso o entendimento entre as pessoas. Num sentido enfático, é questionável se um pensamento calculador, aistórico, ainda "pensa" ou se só responde a ordens externas, como uma máquina. A inclusão, neste contexto, se faz às expensas do sentido vital e a subjetividade é absorvida no cálculo objetivante. Este horizonte é desencarnado; só conhece o afeto e a intimidade como forma de submissão da auto-valorização que é arrancada do sujeito e atribuída ao objeto técnico.

4. A potência de atuar se torna atividade comportamental, criando um novo ethos que divide arbitrariamente o mundo entre "ativos" e "passivos", deixando o "passivo a descoberto" do balanço patrimonial da existência humana no vazio. O vazio existencial passa a ser identificado como falta de um objeto ou imagem consumível. A própria falta ou o não-conceitual (Adorno) torna-se colonizável conceitualmente, pela violência que se inflige ao objeto do conhecimento.

5. O lugar do valor torna-se incerto, pois os critérios clássicos de medida encontram-se aquém e incapazes de avaliar o que está se processando. O não-lugar dos que não carregam qualidades positivas - desde o ponto de vista da entropia social dominante - acaba encarnando poderes revolucionários, podendo gerar ou aniquilar valores simbólicos. Por outro lado, se é impossível uma medida objetiva ou transcendente, então torna-se possível pensar a subjetividade como produtiva e auto-valorizante num plano da imanência. O desejo traz destes contingentes infames e subtraídos a sua positividade, porque é um inominável que pode ser qualificado como um investimento no plano de imanência, único plano que verdadeiramente nos diz respeito. A reconsideração da *physis* renova o sentido da terra e da natividade.

6. A expansão da virtualidade técnica em todas as direções mostra-nos um momento em que o conceito de virtual transvalora-se e se empobrece pela incapacidade que temos de sustentar os choques da vida cotidiana na ultra-modernidade. Num momento como este, é quase "natural" que criemos mundos paralelos que encenem paraísos perdidos, que por "sinais" houveram. Contudo, o virtual não é por isso menos real e, sua desconsideração isolará mais do que aproximará os contatos humanos.

7. A facilidade de comunicação e a "proximidade", por sua vez, nem sempre criam novas formas de reinventar a vida, uma vez que a capacidade humana do distanciamento é a que melhor compreende uma cultura. Esta lição deve ser tirada dos auspícios da antropologia cultural, onde a visão de mundo do intérprete científico sobrepunha-se à visão do nativo. Por outro lado, só paulatinamente, no acolhimento afetivo e na intimidade, uma relação humana começa a se construir enquanto experiência duradoura. Eros, o que liga e une, é seletivo. Isto se verifica, *via negationis*, por um sintoma de nosso tempo: as separações tendem a ser mais erotizadas do que as comunhões. Não há como determinar o futuro de uma relação senão fazendo a própria experiência do contato, quer seja "virtual" ou "real". Neste sentido, toda relação comporta uma virtualidade, já que é uma configuração de possíveis que se abrem aos umbrais na atualização de um encontro, de perguntas, respostas e silêncios que se produzem mutuamente.

8. O engano, em nossas pesquisas, também é constitutivo. É difícil precisar ciberneticamente a direção da nave do desejo, pois o mais difícil é não rebaixar o desejo às demandas imediatas. Para tanto, não existe manual ou carta de navegação. Neste ponto, vagamos na inquietude, inominável em seu ser e indiscernível em seu devir. Não há como presumir moralmente os pressupostos de nossa nutrição teórica.

9. A noção de "pobreza da experiência" (Benjamin) ou, de seu esgotamento interpretativo ao fenômeno, deve-se sobretudo à instauração da teoria do conhecimento como disciplina separada de uma ontologia e de uma ética. Este é um preconceito que a psicologia social ainda tem que enfrentar, senão ela não tem como distinguir, em meio à maldição de um mundo de sofrimento, de dor e necessidades cegas, a aparência de seu objeto com o objeto mesmo. É preciso, aos poucos e contando com os recursos que

se tem, negar o desejo europeu e norte-americano e desbrasilizar o Brasil. A negação é meio, não fim. O fim é a realização do ser humano.

10. O desenvolvimento do potencial criativo na direção de um ser humano "integral" é uma crítica a um imaginário transcendental. Ser não é meramente reduzir os numerosos mundos possíveis a um único mundo real baseado em determinismos. Ser é sempre um ato de imprevisível contingência e criação de novidade. A criação, porém, assim como a criança, é criada. É justamente o que pode romper com a compulsiva necessidade de repetição. Se acaso existisse um único mundo, este mundo, que sentido teriam nossas análises pessoais e nossas análises teóricas?

11. A crescente estetização do cotidiano não alcança responder à crise da percepção. Um dos problemas implicados no discurso que procura definir esta crise de percepção é que busca saídas através de noções demasiadamente comprometidas com a própria herança desta crise. Sobre um ser fraturado e disperso, habituamo-nos a morar num deserto dos sentidos, em busca de uma significação que coexiste com misticismo e produção de subjetividade. Há traços indiciários, porém, de que algo da espetacularização da política está mudando.

12. Entre as diversas formas de expropriação dos sentidos humanos, encontramos hoje com a anulação da produtividade linguística. O corpo da língua não está sendo menos mutilado do que o corpo que experiencia a guerra, que se prolonga no cotidiano sob a forma da identificação imediata dos signos, dos sujeitos, dos valores e das práticas segundo *patterns* globalizantes.

13. A via aberta pela psicanálise sobre a produtividade do desejo deve servir como arma crítica para contrapor sua secularização vicária pela publicidade. Como atualização da cooperação humana, ela deve se contrapor às sociedades de controle (Foucault/Deleuze). O bloqueio mais difícil de ser superado é cultural. São determinadas formas de comportamento que se internalizaram nos próprios indivíduos sem que se necessite mais de mecanismos externos de controle. O principal interessado na utopia é também quem mais resiste a ela. A "democracia" atingiu o estágio psíquico, distribuindo suas "virtudes" nos corpos e mentes dos cidadãos, determinando

comportamentos de inclusão e exclusão social. Autonomia e alienação se conjugam em narrativas libertárias do passado e promessas de vida futura. A perspectiva de cooperação não se conjuga temporalmente com competições sobre qual é o melhor tempo ou qual é o melhor movimento que nele se possa inscrever. Se é que ainda nos sobra o tempo, nossa existência nos demanda que nos preparemos para devolver ao tempo o que o tempo nos deu. Bem entendido: o tempo é também o dinheiro, mas a dívida não tem porque ser infinita. Temos que nos libertar do juízo de Deus e retomar a comunicação humana a humano.

14. A contraposição que fizemos entre desejo e gozo quis apreender a dinâmica ativa e real da produção da realidade social por parte do desejo, ao passo que "gozo" foi identificado ao campo dos prazeres, imediatos ou mediatos e, neste sentido, reativo à positividade do desejo e, associado à lembrança da vivência de um prazer primeiro que se tenta reencontrar. Quando esta lembrança se repete mesmo sem o prazer primeiramente encontrado, quando a satisfação é procurada às expensas dos fracassos, concluímos por uma anestesia dos sentidos, com todas as implicações cognitivas e políticas dela decorrente. Tem como *telos* um ideal de transformação constante do corpo em máquina, longe das imperfeições práticas e dos limites a ele colocados. A utopia que se constitui mediante o desejo deve levar em conta o presente de nossas próprias circunstâncias. Não busca o "melhor possível", mas dá-se conta da constelação antinômica em que socialmente nos encontramos. Sua desconsideração pode legitimar um tipo de ceticismo que, com o tempo, transforma-se num sistema de hedonismo complacente pela sua flexibilidade com a própria realidade cotidiana "sórdida". Na realidade, precisamos do gozo, mas não nos faz falta o cinismo que pode estar a ele associado. Nesta direção, não concebemos a tendência a um movimento contínuo ou a um fluxo absoluto do desejo. Ele percorre certas vias corporais. Está clivado por elementos criativos, mas pode ser um vulcão inativo. Importou-nos considerar a presença destes elementos na cognição, na linguagem e na comunicação. Estes elementos permitem uma desaceleração no fluxo do desejo. Isto envolve a produção de uma hierarquia e uma crítica em relação aos ideais da cultura moderna, uma vez que também o desejo encontra em alguma parte seu limite. Por outro lado, a negação do desejo que se encerra em mecanismos de exclusão ou auto-exclusão acaba tornando irresgatável a própria indeterminação subjetiva e, com isso, o desejo degenera naquilo

que ele não é e nem poderia voltar a ser, ou seja, do homem ou mulher "não-realizado(a)" deduz-se que estamos frente a um animal mortal. Quanto ao espaço deste sujeito do desejo, sujeito a luzes e trevas, entusiasmo e desistências, só há provisoriedade. Mesmo morando em casa própria, tendo o melhor emprego, seu sentimento é de que paga aluguel ou que está na iminência de perder seu lugar. Não é de puro fluxo, pois abarca finalmente a própria produção de crises, ou seja, a canalização da imaginação pela maquinaria comunicacional na produção de clichês que afastam do próprio pensamento a possibilidade de que nossa construção seja uma obra de pura perda.

15. A definição de uma trama ontológica em que um potencial virtualmente criativo se enfrenta com circunstâncias impeditivas sob as formas atuais de organização das relações sociais não quer essencializar este conflito. Insiste-se sobre a realidade do ser ser criado, e não apenas nos poderes criativos da virtualidade. Por isso, é necessário introduzir um pensamento das derivas possíveis e, com isso, introduzir contingência no peso ontológico que as instituições que estruturam culturalmente nosso mundo tomaram. A consequência será a auto-valorização das subjetividades.

16. A consideração da virtualidade por parte de alguns psicanalistas e críticos culturais que enfatizam apenas seus aspectos negativos - enquanto um novo meio produtor e disseminador de sintomas -, deixa muitas vezes de considerar que a psicanálise e a crítica cultural foram, entre outros, um dos "veículos" de transporte inventados pela cultura ocidental para fazer face ao desencantamento produzido por uma subjetividade individualista e privatista. Ao velho estilo do empresário dos tempos liberais, o analisante, muitas e muitas vezes, faz um sacrifício do intelecto e chega a uma exaltação exagerada de seu eu ou de quem o analisa e, além disso, pode chegar também a uma afirmação cínica de seu desejo. Ora, embora isto possa ocorrer, é difícil pensar que uma análise leve à nolição, a um nada querer. O problema da auto-suficiência narcísica, descrita como um dos pilares que compõem a subjetividade moderna, é a atração por um *phatos* típico de um modo de vida liberal que descreve a busca de uma autonomia de desejo e de felicidade, mas no fundo não consegue apresentar alternativas fora deste individualismo elementar. Oscila-se entre o desespero do suicida, que fracassou nesta busca solitária, ao "bem sucedido" carreirista que prescreve moralmente

sua solidariedade capitalística aos que estão abaixo de seu posto e que, segundo ele, não "funcionam" tão bem. A universalidade do desejo que se expressa no movimento dos possíveis deveria se constituir como coisa em comum, e não como a auto-suficiência típica da autonomia burguesa.

17. A interatividade na internet, enquanto for entendida como co-produção em cooperação, pode afirmar uma singularidade irreduzível. Não há contradição necessária entre o elemento singular e o comum co-produzido. Muitos movimentos sociais esgotam-se em encontrar o que já está pronto. O socialismo encontrou o capitalismo. O desafio se coloca na construção deste algo em comum, desde a produção das condições iniciais (um olhar e uma escuta) de um espaço de acolhimento até a tomada em consideração de que o âmbito do fazer é também tarefa de pensamento, de conversação, de subjetivação, de reflexão e auto-reflexão; não de um condicionamento comportamental rumo a uma identidade e consciência comuns. Assim, o âmbito do fazer, conjugado com a valorização plena destes poderes "imateriais", torna-se um lugar de deliberação explícita, diminuindo os poderes da procrastinação do desejo que o consumo espectador de pensamentos, conversas e reflexões associa a imagens despotencializadas. Por isso, para que esta construção seja possível, para que haja troca, a participação em comunidades da rede não pode se desenvolver apenas em expectativas de espectadores que espiam e testemunham de fora o acontecimento, pois isto vai na direção da homogeneização fragmentadora. Deste modo, o elemento singular se veria reduzido à adesão ao já produzido. Assim, ele nem chegaria a realizar o que ele prenuncia ser.

18. Uma vez de posse dos protocolos de entrada, podemos explorar um dos elementos mais ricos da interatividade, associado diretamente ao poder político de deliberação. No ciberespaço, não precisamos necessariamente de títulos, nem jurídicos nem estatais, para tomar iniciativa e deliberar. As condições de possibilidade de produção de algo em comum, por exemplo, marcando um lugar onde os internautas irão se encontrar, não estão mais na dependência de um acúmulo de medidas concretas de valor agregado à pessoa. Somos, certamente, todos um "alguém", mas com uma potência de atuar plena de um saber que se torna fundamental. Qual saber é este? É o saber do conhecimento das circunstâncias em que estamos no momento presente de nossas vidas. É um saber

precário, prenhe de ilusões, mas dispensa que uma autoridade transcendente elabore a síntese dos vínculos daquilo que já vivenciamos como necessário. Ou seja, a socialidade do fazer não transforma o poder-fazer em impotência - que é a expressão da incapacidade de fazer por si próprio ou a necessidade de fazer o que os outros mandam. Sobre o impossível não podemos deliberar.

19. A experiência cotidiana deve ser incorporada em nossas teorizações sobre o ciberespaço. É insuficiente pensar as questões, reflexões e implicações éticas que as novas tecnologias da comunicação e das imagens colocam para os sujeitos na contemporaneidade utilizando-se apenas de teorias que pensam este espaço social de poder de modo formal e independente das vivências cotidianas. Faz-se necessário ferramentas conceituais que possam informar qualitativamente as teorias psicossociais acerca destes novos espaços que estão sendo construídos. Enquanto espaço de pensamento que resiste a uma tentativa cientista de elaborar categorias psicológicas de empacotamento das subjetividades, encontramos o espaço concreto diretamente vivido pelos usuários, um espaço que se amplifica e se qualifica numa dialética que encerra dinâmicas e estáticas. Pode ser associado à vivência do boêmio, do clandestino, do *underground* ou do navegador solitário. A vivência destas figuras conceituais pode ilustrar um movimento de inversão do espaço concedido por ideologias codificadas por meio de ordens funcionais e coercitivas rumo a um espaço vivo; um espaço capaz de restituir ao sujeito os poderes da percepção. Desta maneira, o ciberespaço pode ser considerado, ao mesmo tempo, um espaço concedido e um espaço diretamente vivido. Em todo caso, é um espaço produzido; portanto, um espaço em que a noção de "abstração" pode ser distinguida entre: a) a negação de nossos poderes de atuar, ou seja, negação da virtualidade e, b) a configuração dos poderes de atuar, o virtual em si. A busca de um lugar no ciberespaço não necessita ser definida como tendo por causalidade a solidão e o isolamento. O caminho que explica o anonimato deveria percorrer as séries sucessivas de reduções que o espaço público foi tomando em nossa modernidade, apesar de sua aparente ampliação e extensão em um espaço social. O anonimato se tornou funcional para a manutenção de uma ordem concedida aos indivíduos por procuração, por um saber codificado e por uma linguagem que fala mercadorias. Uma linguagem que trata as trocas humanas como esfera de livre negociação. Paradoxalmente, pode-se perceber o convívio do anonimato com a mais

ampla exposição e exploração da intimidade, que se tornou uma figura central para um certo tipo de individuação pós-moderna disseminada pelos meios de comunicação. Cria-se, portanto, um sistema que conjuga organicamente anonimato e exibição, timidez e exibicionismo. Esta homogeneização fragmentada dos órgãos sensoriais não poderia ser aceita pelo sistema produtor de mercadorias senão concebendo o desejo individual como uma necessidade imperativa de gozo de bens e serviços e, ao mesmo tempo, como reserva futura de possibilidades de mais consumo. Não obstante, a homogeneização se expressa por camadas ou faixas. O que se trata de evitar a todo custo é que alguém não tenha uma medida. Medidas, camadas, faixas não são metáforas. São fórmulas bem formadas do tamanho lógico do que é ser humano sob este paradigma. Padrões internacionais de medida para modelos femininos e divisão de salas de bate-papo por faixa etária. Isto tem como consequência um fracionamento do corpo, deste que é o espaço primordial e mais originário de toda percepção, vivência e controle. O que interessaria a muitas existências é que os critérios não fossem fundados em ideais concretos, mas na experiência diretamente vivida; não num arrazoado pré-fabricado aerodinamicamente, mas na expressividade de um corpo vivo. Se o corpo fosse reconhecido como fragmentado, mas nem por isso mutilado ou feio, então os mortos poderiam descansar em paz, porque o corpo não se separa de nossos hábitos e juízos mentais sobre a morte. A conclamação à luta não pode ser feita por uma única voz senhorial.

20. O ciberespaço, enquanto um espaço produzido, não deve ser abstratamente tomado como separado das representações subjetivas e do espaço do diretamente vivido. A inserção em mundos virtuais, mediada por um pensamento institucionalizado, tende a minar os outros aspectos da produção de lugares no espaço. É neste sentido que falamos em empobrecimento da experiência. Walter Benjamin respondia à pobreza da experiência, que se produziu frente à barbárie do início do século passado, com a idéia de que teríamos que recomeçar de novo, e com poucos recursos. Deleuze e Guattari respondiam que não nos faltava comunicação, mas criação e resistência ao presente.

21. Não é a "anatomia" do computador que explica a anatomia do humano, mas o contrário. As perturbações que podem ser percebidas com a introdução de novas

tecnologias não são neutras ou variáveis independentes. São "ferramentais" que possibilitam certas práticas e proibem ou excluem outras.

22. A manutenção de um estágio de subdesenvolvimento do potencial criativo da *aesthesis* e o empobrecimento da experiência histórica mediante mecanismos objetivos e subjetivos de apagamento da memória revela sua face mais patética nas ironias que produzimos para dar conta do fracasso daquilo que outrora acreditávamos. Esta invasão expansiva rumo à interioridade de nós mesmos mostra sua face mais conservadora num cálculo de ganhos e perdas que nega abstratamente o teor sensível e comunicável do material de nossas próprias experiências. A atualização progressiva de um modo de vida que se conserva em negações abstratas acaba por revelar uma inversão, a saber, a invasão imperialista que fazemos sobre nós mesmos tentando negar imagens de um passado recente mostra o quanto não conseguimos ir adiante, o quanto não suportamos o choque mais chocante: o encontro com outro semelhante. O *Unheimlich* freudiano ainda é o humano. Erramos em atribuí-lo à máquina.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia*. Reflexões a partir da vida danificada. 2.^a ed. São Paulo, Ática, 1992.
- _____. *Intervenciones*: nueve modelos de crítica. Caracas, Monte Avila, 1969.
- _____. *Impromptus*. Serie de artículos musicales. Barcelona, Laia, 1985.
- _____. *Prismas*. Crítica cultural e sociedade. São Paulo, Ática, 1998.
- ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro, J. Zahar, 1985.
- ALLIEZ, Éric. *Deleuze filosofia virtual*. São Paulo, Ed. 34, 1996.
- _____. *Tempos capitais*: relatos da conquista do tempo. São Paulo, Siciliano, 1991.
- AMARAL, Mônica do. *O espectro de Narciso na modernidade: de Freud a Adorno*. São Paulo, Estação Liberdade, 1997
- AULAGNIER, Piera. *A vilolência da interpretação*. Do pictograma ao enunciado. Rio de Janeiro, Imago, 1979.
- BADIOU, Alain. *Ética*. Um ensaio sobre a consciência do mal. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1995.
- _____. *Manifesto à filosofia*. Rio de Janeiro, Aoutra/Angélica Psicanálise e Cia, 1991.

- BARBA, Eugenio. *A canoa de papel*. Tratado de antropologia teatral. São Paulo, HUCITEC, 1993.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. v. 1. São Paulo, Brasiliense, 1994.
- BIRMAN, Joel. *Estilo e modernidade em psicanálise*. São Paulo, Ed. 34, 1997.
- BRZEZINSKI, Zbigniew. *Entre duas eras. América: laboratório do mundo*. 3^a ed. Rio de Janeiro, Artnova, 1976.
- BUCK-MORSS, Susan. *Origem de la dialética negativa: Theodor Adorno, Walter Benjamin y el instituto de Frankfurt*. México, Siglo Veintiuno, 1981.
- _____. Estética e anestésica: o "ensaio sobre a obra de arte" de Walter Benjamin reconsiderado. In: *Travessia*, n. 33, UFSC, ago-dez. 1996; p. 11-41.
- CALLIGARIS, Contardo. *Crônicas do individualismo cotidiano*. São Paulo, Ática, 1996.
- _____. *Hipóteses sobre o fantasma na cura psicanalítica*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1986.
- CANEVACCI, Massimo. *Antropologia do cinema*. 2. Ed., São Paulo, Brasiliense, 1988.
- CASTRO ROCHA, João C. de. (org.) *Intersecções: a materialidade da comunicação*. Rio de Janeiro, Imago, 1998.
- CHEMAMA, Roland. (org.) *Dicionário de psicanálise*. Porto Alegre. Artes Médicas, 1995.
- CHOMSKY, Noam. *Banho de sangue*. São Paulo, Difel, 1977.
- COCCO, Giuseppe. *Trabalho e cidadania: produção e direitos na era da globalização*. São Paulo, Cortez, 2000.
- _____. A nova qualidade do trabalho na era da informação. In: LASTRES, Helena M. M. & ALGABLI, Sarita.(Org.). *Informação e globalização na era do conhecimento*. Rio de Janeiro, Campus, 1999.
- COLETIVO NEC. *Pensar pulsar*. Cultura comunicacional, tecnologias, velocidade. São Paulo, Edições NTC, 1996.
- COSTA, Ana Maria M. da. *A ficção do si mesmo*. Rio de Janeiro, Companhia de Freud, 1998.

- CRITICAL ART ENSEMBLE. Plagio utópico hiepertextualizado en la cultura eletrónica. In: *Revista El Paseante*, n. 27/8, Madrid, 1998; p. 36-43.
- DEBRAY, Régis. *Vida e morte da imagem: uma história do olhar no ocidente*. Petrópolis, Vozes, 1993.
- DELLA VOLPE, Galvano. *Crítica da ideologia contemporânea*. São Paulo, Mandacaru, 1989.
- DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. São Paulo, 34, 1997.
- _____. *Conversações*. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *O que vemos, o que nos olha*. São Paulo, Ed. 34, 1998.
- DUARTE, Rodrigo de Paiva. *Mimesis e racionalidade*. São Paulo, Loyola, 1993.
- EAGLETON, Terry. *A ideologia da estética*. Rio de Janeiro, Zahar, 1993.
- FLEIG, Mario et alii.(Org.). *Psicanálise e sintoma social*. V. I e II. São Leopoldo, Unisinos, 1993, 1998.
- FOUCAULT, Michel. A vida dos homens infames. In: *O que é um autor?*Lisboa, Vega, 1992.
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro, Imago, 1976.
- _____. *Psicologia das massas e análise do eu*. Rio de Janeiro, Imago, 1976.
- _____. *Introdução ao narcisismo*. (1914c). Rio de Janeiro, Imago, 1976.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro, Imago, 1997.
- GIBSON, William. *Neuromancer*. 2ª ed. São Paulo, Aleph, 1991.
- GHIRALDELLI JR., Paulo. *O corpo de Ulisses: modernidade e materialismo em Adorno e Horkheimer*. São Paulo, Escuta, 1996.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo, UNESP, 1991.
- _____. *A transformação da intimidade. Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas*. São Paulo, UNESP, 1993.
- GOLDEMBERG, Ricardo. (org.) *Goza! Capitalismo, Globalização, Psicanálise*. Salvador, Ágalma, 1997.
- GREEN, André. *Narcisismo de vida, narcisismo de morte*. São Paulo, Escuta, 1988.

- GUATTARI, Felix & NEGRI, Antonio. *Os novos espaços de liberdade*. Coimbra, Centelha, 1984.
- HARDT, Michel & NEGRI, Antonio. *Império*. 2^a ed. Rio de Janeiro, Record, 2001.
- _____. Del proletariado al hombre máquina. In: *El Viejo Topo*, n. 199, jan. 1998, s/p.
- HARARI, Roberto. *O seminário "a angústia" de Lacan: uma introdução*. Porto alegre, Artes e Ofícios, 1997.
- HORKHEIMER, Max. *A eclipse da razão*. Rio de Janeiro, Editorial Labor do Brasil, 1976.
- HUOT, Hervé. *Do sujeito à imagem: uma história do olho em Freud*. São Paulo, Escuta, 1991.
- JAMESON, Fredric. *A lógica cultural do capitalismo tardio*. São paulo, Ática, 1996.
- JENSEN, Henning (Org.). *Teoría crítica del sujeto: ensaios sobre psicanálise e materialismo histórico*. Mexico, Siglo Veintiuno, 1986.
- JERUSALINSKY, Alfredo. O fantasma da lógica no social ou as razões científicas da corrupção. In: FLEIG et alii. *Psicanálise e sintoma social*. São Leopoldo, Unisinos, 1993, p. 13-25.
- JURANVILLE, A. *Lacan e a filosofia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1987.
- KAFKA, F. *Carta ao pai*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997.
- KAC, Eduardo. A arte da telepresença na internet. (mimeo).
- KAUFMANN, Pierre. (org.) *Dicionário enciclopédico de psicanálise*. O legado de Freud e Lacan. Rio de Janeiro, J. Zahar, 1996.
- KOFMAN, Sarah. *A infância da arte: uma interpretação da estética freudiana*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1996.
- LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris, Seuil, 1966.
- _____. *Escritos*. Rio de Janeiro, Zahar, 1998.
- _____. *Os escritos técnicos de Freud*. Seminário 1. Rio de Janeiro, Zahar, 1979
- _____. *Televisão*. Rio de Janeiro, Zahar, 1993
- _____. *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Seminário 2. 3^a ed. Rio de Janeiro, zahar, 1992
- _____. *As formações do inconsciente*. Seminário 5. Rio de Janeiro, Zahar, 1999.

- _____. *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Seminário 11. Rio de Janeiro, Zahar, 1988.
- _____. *Mais ainda*. Seminário 20. Rio de Janeiro, J. Zahar, 1989.
- _____. *O avesso da psicanálise*. Seminário 17. Rio de Janeiro, J. Zahar, 1992.
- _____. *A ética da psicanálise*. Seminário 7. Rio de Janeiro, J. Zahar, 1988.
- LÉVY, Pierre. *O que é virtual*. São Paulo, Ed. 34, 1996.
- _____. *A inteligência coletiva*. São Paulo, Loyola, 1998.
- LYOTARD, Jean-François. Algo assim como: "comunicação...sem comunicação". In: PARENTE, André. (Org.). *Imagem máquina*. 2^a ed., São Paulo, Ed. 34, 1996.
- MATURANA, Humberto. *A ontologia da realidade*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 1999.
- _____. Metadesign. In: MAGRO, Cristina & PAREDES, Victor.(Org.) *Cognição, ciência e vida cotidiana*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2001, p. 173-200.
- _____. Estratégias cognitivas. In: MORIN, Edgar & PIATELLI-PALMARINI, Massimo. *A unidade do homem: o cérebro humano e seus universais*. v. 2. São Paulo, Cultrix/Edusp, 1978, p. 148-171.
- MAFFESOLI, Michel. *No fundo das aparências*. Petrópolis, Vozes, 1996.
- _____. *Elogio da razão sensível*. Petrópolis, Vozes, 1998.
- MANNONI, Octave et alii. *O objeto em psicanálise*. Campinas, Papyrus, 1989.
- MARCUSE, Herbert. *Ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1966.
- MARTINS, F. M. & SILVA, J. M. (Org.). *Para navegar no século XXI*. Tecnologias do imaginário e cibercultura. 2^a ed., Porto Alegre, Sulina, 1999.
- MELMAN, Charles. *Estrutura lacaniana das psicoses*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1991.
- MILNER, Jean-Claude. *A obra clara*. Lacan, a ciência, a filosofia. Rio de Janeiro, J. Zahar, 1996.
- NEGT, Oscar. *Dialética e história*. Porto Alegre, Movimento, 1984.
- NEGRI, Antonio. Infinitude da comunicação/Finitude do desejo. In: PARENTE, André. (Org.). *Imagem máquina*. 2^a ed., São Paulo, Ed. 34, 1996.
- NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo, Hemus, 1984.

- PARENTE, André. (org.) *Imagem Máquina*. A era das tecnologias do virtual. Rio de Janeiro, Editora 34, 1993.
- RANCIÈRE, Jacques. O dissenso. In. NOVAES, Adauto. *A crise da razão*. São Paulo, Cia. das Letras, 1996, p.367-382.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro, Graal, 1989.
- SILVA, Franklin Leopoldo. Ética e razão. In. NOVAES, Adauto. *A crise da razão*. São Paulo, Cia. das Letras, 1996, p. 351-365.
- SOUSA, Edson Luiz André de (Org.). *Psicanálise e colonização: leituras do sintoma social no Brasil*. Porto Alegre, Artes e Ofícios, 1999.
- _____. Tempo e repetição: intersecções entre a poesia e a psicanálise. In: SLAVUTSKY, A., BRITO, C., SOUSA, E. (Org.). *História, clínica e perspectiva nos cem anos da psicanálise*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1996.
- SFEZ, Lucien. *Crítica da comunicação*. São Paulo, Loyola, 1994.
- TISSERON, Serge. *Psychanalyse de l'image*. Des premiers traits au virtuel. Paris, DUNOD, 1997.
- TÜRCKE, Cristoph. A promessa de felicidade nas artes e sua traição: pré-prazer, virtualidade e expropriação. (mimeo).
- WILLIGES, Flademir R. Sobre realidade e verdade como ficção. *Revista do Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre*. Porto Alegre, outubro de 1999, p. 125-41.