

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Centro de Filosofia e Ciências Humanas  
Escola de Comunicação Programa de Pós-Graduação em Comunicação e  
Cultura

Luis Claudio de Sant'Anna Maffei

A SOCIEDADE DO SMARTPHONE  
Uma leitura da digitalização do mundo

Rio de Janeiro  
Setembro de 2024

Luis Claudio de Sant'Anna Maffei

**A SOCIEDADE DO SMARTPHONE**  
Uma leitura da digitalização do mundo

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Comunicação e Cultura.

Orientadora: Professora Doutora Janice Caiafa

## AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Janice Caiafa, pela acolhida ao projeto desde o momento zero, pelo diálogo profícuo, pelas indicações e pelo apoio, sempre suave, mesmo nos momentos com menos vento em popa – e também por ter me estimulado, poetisa que é, a salpicar literatura nesta tese.

À professora Marina Pinheiro, velha companheira de boas clandestinidades (do pensar); à professora Patricia Burrowes, tão boa interlocutora desde a qualificação; ao professor Marcio Tavares d’Amaral, mestre quase peripatético pelos melhores caminhos da filosofia; e ao professor Igor Sacramento, piloto de panorâmicos voos. Terem aceitado nosso convite foi honroso e bom. Aos suplentes, Jorge Fernandes da Silveira e Paulo Braz, ponta e ponta de história antiga e muito viva.

Às professoras e professores com quem tive o gosto de estudar nos últimos anos. Voltar à sala de aula como aluno foi um prazer (in)esperado (pena a pandemia). É onde gosto de estar, em qualquer condição. Estendo o agradecimento ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da UFRJ, que me permitiu voltar a uma velha casa, esta universidade, sem voltar, pois não fui ao Fundão.

A Thiago Couto, cuja generosidade e compromisso faz a burocracia (mesmo a digital, labiríntica) respirar um bocado.

A Laura, que aposta, e eu gosto: sinto-me cavalo possível.

A Dioniso, que me dá causa, sóis, futuros – e me faz erê contando sílaba.

A Evelyn, que cria e abole tempos, doença e vapus. Ensina-me poetisa.

Às, aos, amiga(o)s, colegas, estudantes, parcerias em geral, que sorriam, cúmplices, quando eu dizia estar pensando, cursando, quase terminando um doutoramento tardio. Muito pouca gente disse: “você pirou”; muita: “que legal!”.

e

A Blony e Oyama, mãe e pai, que não lerão esta tese, começo que sempre continua.

## RESUMO

Esta tese se propõe pensar o fenômeno da digitalização do mundo, tendo como elemento central e operador o smartphone, que já guarda em si o antepositivo *smart*, tão caro ao neoliberalismo. Esse dispositivo, que facilita a proliferação inaudita e irrefreada de uma ciberesfera como lugar mais lugar que os lugares (físicos, *reais*), possibilita uma alteração extrema em vários aspectos do comportamento humano. Uma das mudanças mais sensíveis diz respeito à própria fisicalidade humana no mundo, e à fisicalidade do mesmo mundo: a potência da nossa relação com a paisagem e nossas realizações poéticas sofrem um abalo importante, e passamos a viver em constante estado de *despresença*. Além de nossos corpos, nossas mentes são modificadas, pois uma realidade infosférica, mediada, em grande medida, pelo smartphone, absorve e replica muitos procedimentos do capitalismo, entre os quais a comoditização das identidades – o que provoca uma substantiva alteração mesmo em noções como subjetividade e alteridade – e uma aceleração infrene do tempo, conduzindo-o, no limite, a perder sua força kairótica. Essa identidade commodity, baseada na necessidade de uma contínua mostragem, enforma um novo tipo de espetáculo, que esconde um controle modular cujo efeito é nos transformar, cada vez mais, de agentes em ambiente. Esse estado de coisas provoca, inevitavelmente, um empobrecimento crescente da linguagem, mediação indispensável para a gente humana, e um embaralhamento da ideia de verdade. Uma das consequências de uma linguagem esvaziada e rarefeita é a diluição da política, que se afasta de uma necessária vinculação com o pensamento e com o *alter* e se aproxima de uma perigosa irracionalidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** smartphone; corpo; paisagem; controle; linguagem; política

## **ABSTRACT**

This thesis intends to think about the phenomenon of the digitalization of the world, having as central and operating element the smartphone, which already contains within itself the antipositive smart, so dear to neoliberalism. This device, which facilitates the unprecedented and unbridled proliferation of a cybersphere as a place more place than places (physical, real), enables an extreme change in several aspects of human behavior. One of the most sensitive changes concerns human physicality itself in the world, and the physicality of the world itself: the power of our relationship with the landscape and our poetic achievements suffer a significant shock, and we begin to live in a constant state of dispresence. Like our bodies, our minds are modified, because an infospheric reality, mediated, notably, by the smartphone, absorbs and replicates many procedures of capitalism, among which the commoditization of identities – which causes a substantial change even in notions such as subjectivity and otherness – and a deranged acceleration of time, leading time itself to lose its kairotic force. This identity made commodity, based on the need for continuous exhibit, shapes a new type of spectacle, which conceals a modular control whose effect is to transform us, increasingly, from agents into environment. This situation inevitably causes a growing impoverishment of language, indispensable mediation for human beings, and a confusion of the idea of truth. One of the consequences of an emptied and rarefied language is the dilution of politics, which moves away from a necessary connection with thought and otherness and approaches a dangerous irrationality.

**KEYWORDS:** smartphone; body; landscape; control; language; politics

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	7
1. IMAGEM E OLHAR, CORPO E DESPRESENÇA, ESPERTEZA E PREGNÂNCIA .....	15
1.1 Trocando olhares – mas o aparelho... ..	15
1.2 A contemplação violada ou muito barulho por: nada .....	27
1.3 Conectar a <i>despresença</i> .....	42
1.3.1 Despresença, corpo dobrado.....	46
1.4 Pregnante ou <i>smart</i> .....	53
2 MOSTRAGEM, CONTROLE, AMBIENTE E FIM DOS TEMPOS .....	63
2.1 A mostragem como novo espetáculo .....	63
2.2 Controle .....	77
2.2.1 Nova vigilância .....	82
2.2.2 Técnica ainda (um pouco), atenção, possíveis e virtuais .....	91
2.3 Ambiente e tempo .....	102
2.3.1 Velocidade.....	113
3 LÍNGUA, LINGUAGEM, POLÍTICA .....	117
3.1 250 palavras .....	117
3.2 Obrigar a dizer .....	127
3.2.1 Alacridade x ressentimento, alteridade x frigidez .....	150
3.3 Cartas, paisagem, antipaisagem .....	159
3.3.1 A letra que afeta .....	161
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	169
BIBLIOGRAFIA.....	175

## INTRODUÇÃO

Desde alguns anos, o fenômeno da digitalização do mundo me chama a atenção, me interessa, me assusta um bocado. Sua ponta de lança, sua matéria mais vidente e evidente, é o telefone celular, ou melhor, o assim chamado *smartphone*. Pequenos computadores de bolso, esses aparelhos acompanham os nossos corpos e mentes aonde quer que vamos, nutrindo-nos de luminosidade débil e informações assintáticas, aparentemente infinitas, mediando nossa relação com o mundo, sendo, ao mesmo tempo, espelho e filtro: espelho porque nos vemos, cada vez mais (quer dizer, acima de tudo), no *smartphone*; filtro porque vemos o mundo através e dentro do dispositivo, como se ele fosse um lugar.

Isso não me cai bem. Demorei para ter um celular, o que já era visto em minhas relações, há mais de vinte anos, como uma decisão excêntrica. Finalmente aceitei usar o telefone que vai conosco por aí e acessa a internet e tudo. Fui verificando com o tempo, porém, que minha resistência fazia sentido: não vejo muita graça na coisa, tampouco no que ela nos oferece, e não passei a ver. Claro, manejo o *smartphone* em certas situações de rua (confiro o placar de um jogo, vejo uma rota, escuto música enquanto corro), mas não em outras (raramente troco mensagens fora de casa ou verifico e-mails e é incomum eu bater fotos, especialmente *selfies*). Os sons que esses aparelhos fazem, em especial suas notificações, me causam caretas, gemidos ou tremeliques, e só os ouço nos telefones alheios, pois o meu não faz ruído – exceto quando o utilizo como despertador ou, com fones, como *walkman*. Ainda hoje, ao sair de casa, oscilo entre carregar o *smartphone* no bolso ou na bolsa e deixá-lo pousado na mesinha magenta da sala, sem querer (querendo?).<sup>1</sup>

A partir de certa altura, minha inquietação, reforçada por meu pouco gosto, levou-me a querer pensar esse novo comportamento social da maneira mais promissora que há para se pensar qualquer problema: lendo, pesquisando e, enfim, escrevendo. Pretendia, como pesquisador de literatura, levar a cabo esse projeto, que redundaria talvez num ensaio breve, lento e diletantemente. Seria, antes de tudo, uma tentativa de entender melhor o que me parece ser a mais aguda alteração no proceder humano nas últimas décadas, entendendo o processo de transformação do mundo numa esfera digital como epitomado pelo *smartphone*.

---

<sup>1</sup> Enquanto escrevia da mesinha magenta, olhei para ela, num ato meio reflexo, para ver ali meu *smartphone* apagado. Não o vi. Então lembrei que ele deve estar na bolsa de ginástica desde que o pus lá, há mais de três horas.

Mas aconteceu 2018.

Em outubro daquele ano, o Brasil vivenciou a eleição presidencial mais estranha, anômala, de sua ainda breve história democrática. Aquele fenômeno eleitoral foi um divisor de águas não apenas para o Brasil e para quem vive nele, mas também, num nível microscópico, para minha ideia de ensaio. É que, como indicou a quente, na altura, o jornalista Matheus Pichonelli, em texto que citarei no terceiro capítulo, “A eleição de 2018 está sendo” (agora digo, foi mesmo) “decidida no esgoto das correntes falsas de WhatsApp” (2018). Houve outros fatores, pois aquela catástrofe é inapelavelmente multifacetada, e tem de ser examinada, logo, com uma mirada complexa – se o Brasil é, por assim dizer, altamente complexo, como não o seria uma eleição presidencial, ainda com resultado tão estupefaciente? Mas o tal WhatsApp, aplicativo que ocupa o imaginário e a realidade de um sem número de pessoas, que permite a criação de universos paralelos sem comprometimento direto com âncoras do comum, que captura a atenção de quase todos os olhos do mundo durante muito tempo, todos os dias, jogou um papel naquilo, em articulação com outras das chamadas mídias sociais. E esse papel foi inédito na história política de nossas vidas: 2013, sim, contou com as redes para existir e ganhar a dimensão que ganhou, assim como 2014 também sofreu influência do digital; o que houve em 2018, porém, jamais tivera lugar – fiquei assombrado ao notar que o digital potencializou uma cara de Brasil muito anterior a ele (violenta, pérfida, delirante), que, contudo, sem ele, teria mais dificuldade de berrar tão alto.

Isso fez com que eu me desse conta não exatamente de uma medida mais ampla, ou significativa, de meu não tão pretensioso projeto pessoal. Creio que nossos projetos, os da ordem do pensamento, são sempre, nalguma medida, modestos, e sua pujança depende do poliedro composto por cada contribuição nossa: aí se fazem fortunas, não financeiras, mas críticas, bibliográficas etc. Então, não me pareceu que minha ideia tivesse de ser expandida. O que me tomou foi a sensação de que o problema tinha mais meandros do que eu conseguia ver, e notei que não levaria nada satisfatório a cabo se não contasse com auxílios muito luxuosos. E, já que sou alguém ligado à universidade e que gosta da universidade, pareceu-me que era dentro dela que encontraria as ferramentas que me ajudassem a pensar o problema responsavelmente: por que não um segundo, serôdio, doutorado, numa área excêntrica a mim, mas muito convidativa?

Assim começou a surgir este projeto, que se transformou nesta tese que agora arrisco introduzir.

\*

Se as consequências do processo de digitalização do mundo são diversas, diversos são os componentes a ser investigados. Este trabalho se estrutura em capítulos que, internamente, tentam articular problemas mais ou menos afins. Cada uma das três seções parte de questões que se desdobram em outras e que, afinal, procuram desenhar diversas faces do que me interessa – e a reunião dos três, orgânica ou nem tanto, torço para que seja um prisma legível.

Antes de qualquer coisa, olho para o olhar, logo, para o corpo. Se nossa relação com o mundo se baseia num estar, e se esse estar é corpóreo, que olhares e que corpo surgem de uma alteração tremenda do ver e da paisagem? Os corpos se veem em estado de reconfiguração porque apenas uma nova visibilidade os torna *reais* – ou seja, a experiência não pode existir sem que exista o registro da experiência, feito por fotografias digitais e exibido de imediato nas redes sociais ou em “grupos” de aplicativos de troca de mensagens. Portanto, uma das primeiras alterações que sofre o corpo é, por assim dizer, sua digitalização, pois a presença física precisa ser legitimada pela presença ausente. Que efeitos isso cria, não só nos corpos, mas em nosso meio ambiente? Gosto muito da noção, cunhada por Hans Ulrich Gumbrecht (2010), de “produção de presença”. Um dos postulados de Gumbrecht em sua defesa da presença é não retirar o corpo da experiência: “O que é ‘presente’ para nós (...) está à nossa frente, ao alcance e tangível para nossos corpos.” (2010, p. 38). Sem a “presença”, o corpo dificilmente consegue se indocilizar diante dos novos dispositivos.

Em diálogo direto com Gumbrecht, procuro rascunhar uma ideia que poderia ser chamada, à queima-roupa, de “produção de ausência”, mas que ganha sutileza se corporificada numa palavra de prefixo negativo, sugestora de inquietação e deslocamento: *despresença* – o que problematiza, inclusive, a ambição da digitalidade contemporânea de fabricar uma *onipresença*. A *despresença* oferece riscos à alteridade. Esse aspecto, que reconfigura o espaço público enquanto provoca um acentuado esvaziamento dele, tem consequências, obviamente, políticas, inclusive por enfraquecer o debate e deformar noções modernas do que seja precisamente o político: é que a linguagem, em virtude da própria estruturação de uma infosfera que tem no smartphone sua ponta de lança, vê-se em constante estado de redução e debilitação.

Seja como ideia mais experimental, seja como projeto academicamente proposto, uma noção me pareceu, desde os começos, muito importante para a finalidade que persigo: a de sociedades de controle, forjada por Gilles Deleuze, no começo dos anos de

1990, no breve ensaio “Post-scriptum sobre as sociedades de controle” – na altura, não se poderia imaginar sua força quase premonitória. Entre outras provocações, Deleuze indica que “(...) as *sociedades de controle* (...) estão substituindo as sociedades disciplinares” e, citando Paul Virilio, refere-se a “formas ultrarrápidas de controle ao ar livre, que substituem as antigas disciplinas que operavam na duração de um sistema fechado” (2013b, p. 224). O pensador verifica o surgimento de exercícios de poder mais modulares, que têm como manejo fundamental ainda máquinas, mas, agora, “de uma terceira espécie, máquinas de informática e computadores, cujo perigo passivo é a interferência, e, o ativo, a pirataria e a introdução de vírus.” (p. 227).

Hoje, as “máquinas de informática” já não são apenas alvo de vírus e interferências. Versões recentes da terceira espécie de máquinas (nas sociedades de soberania, havia máquinas simples, como alavancas e roldanas; nas sociedades disciplinares, as máquinas eram energéticas) diminuíram de tamanho; ainda fazem os corpos se dobrarem, mas, agora, tocando-os de maneira sutil, querendo fazer parte deles, tornando-se espécies de prótese. Os corpos dobrados sequer notam o controle que os atinge, pois este não se apresenta como controle, ou melhor, apresenta-se como não controle. Os smartphones são o posto avançado da mais recente sociedade de controle, fazendo com que as pessoas progressivamente se transformem em curiosos ciborgues. Nas pequenas telas, uma realidade não necessariamente virtual, se entendermos o virtual na perspectiva de um Pierre Lèvy (2011) – possibilidades que se atualizam ilimitadamente. Um mundo em rede é cada vez mais dependente da internet, lugar privilegiado, aliás, do desdobramento de outra leitura aguda feita no século XX, ainda anterior à de Deleuze: o que Guy Debord, no final dos anos 1960, entendeu como “sociedade do espetáculo” (2005).

Algumas questões, relativamente ao smartphone, podem ser esboçadas preliminarmente: que mundo se desenha pela relação crescente entre os seres humanos e seus telefones portáteis (ou seria entre os telefones e seus seres humanos portáteis?), cada vez menos telefones e cada vez mais portáteis? Que tempo se rascunha quando os smartphones interferem no presente absoluto das relações humanas, quase sempre as configurando, muitas vezes as interrompendo? Que linguagem enforma essa interferência? Como esses aparelhos, hoje em dia, reorganizam, ou melhor, desconfiguram as peculiaridades entre diferentes tempos da atividade humana, propondo uma estranha reconfiguração das próprias relações?

O alicerce desta tese baseia-se em controle, não presença e esvaziamento da linguagem e da alteridade, resultando no que se pode chamar, de modo não monossêmico, de fim dos tempos – de que maneira isso atualiza a noção deleuziana de “sociedade de controle”? Desenha-se um novo uso dos corpos, pois estes, necessariamente, se verão alterados, postos em processo de digitalização: corpos dobrados são os que se *duplicam* digitalmente, de modo fantasmagórico, nos aplicativos que moram dentro dos celulares – sem que essa duplicação seja multipresença, ainda que pretenda uma onipresença, mas falta de presença –, e também corpos inclinados, em posição servil. Essa é uma das razões por que me debruço sobremaneira sobre os smartphones, pois são eles que dobram (*duplicam*) os corpos, e é sobre eles que os corpos se dobram – ainda que alguns aplicativos também sejam utilizáveis nos computadores pessoais, são os telefones portáteis que *portam* os corpos em estado de dobradura.

Na comunicação digital, exemplo da expletividade do *alter* é a, no mínimo pulverizada, no máximo numeralizada, portanto desprovida de concreta alteridade, recepção às imagens que digitalizam a experiência. As integrações, nos contextos das redes sociais, se fantasmagorizam, e é por essa razão que considero mais apropriado falar em *despresença* que, por exemplo, em ausência, pois esta indica algo ou alguém que não está mas que tem, mesmo *in absentia*, a potência virtual de um novo estar.

Uma alteridade em falha, com efeito, torna bastante problemática a construção de um espaço público na sociedade dos corpos dobrados. Padece com isso a velha ideia de democracia, não apenas como modo de governo, mas como princípio que exige constante negociação. A democracia sofre porque a linguagem, nos aplicativos dedicados, primordial ou secundariamente, à troca de mensagens e/ou imagens, vê-se fadada a um esgotamento, que arrisca até a extinção do texto longo, que é, enfim, o que produz conhecimento, não apenas informação de rápido consumo.

Também o tempo se altera, em virtude de uma espécie de bizarra simultaneidade: é por isso que vejo pertinência numa noção como “fim dos tempos” – o apocalipse que intuo, não literal,<sup>2</sup> diz respeito à indiscernibilidade entre momentos distintos, como o do ócio e o do trabalho, e o enfraquecimento do intervalo ou do tempo intermediário (o

---

<sup>2</sup> O que seria um apocalipse literal? O adjetivo me parece um pouco inadequado. A palavra “apocalipse”, em grego, significa tão somente “revelação”. Contudo, em certo momento do cristianismo antigo (e de outras tradições religiosas), apocalipse tornou-se um gênero literário, ao qual pertence o último livro do Novo Testamento. A problemática dessas obras era muito mais a *revelação* de um futuro de salvação que o fim do mundo, ainda que esse futuro, reservado a quem recebesse a graça, indicasse o fim do tempo mundano. Não desgosto, por isso, de associar apocalipse à minha noção, nada religiosa, de “fim dos tempos”.

*intermezzo* da música, por exemplo) entre dois tempos fortes, que correm o risco de desaparecer. Essa é outras das razões por que, a propósito, me dedico aos smartphones e não aos computadores pessoais: são os celulares que seguem os corpos humanos em trânsito, impedindo-os, na rua, na cama, na recreação etc., de vivências intervalares.

\*

Esboço agora, mais diretamente mas de forma assaz breve, a distribuição dos problemas a partir da estrutura tricapitular da tese. O primeiro capítulo começa a engatinhar sobre a imagem, dirige-se ao olhar e chega à própria noção de aparelho. Interessa-me, nesse primeiro momento, um progressivo esvaziamento do olhar, que afeta tanto obras de arte como a própria paisagem. Tento refletir acerca do poder do smartphone enquanto aparato tecnológico, com a ajuda imprescindível de Vilém Flusser (2002), considerando técnica (com a ajuda de Heidegger) e pregnância, sem deixar de tentar entender o quanto a noção de *smart*, presente no próprio vocábulo smartphone, é decisiva para um *éthos* de nosso tempo. No meio do caminho, a partir da velha noção benjaminiana de ambiente tecnologicamente alterado, verifico consequências disso na contemporaneidade infosférica, o que me leva a falar de anestesiamento e de corpo, tropeçando, mais para o fim, em duas noções importantes para o que eu penso: a de corpo dobrado e a de despresença.

O capítulo 2 encaminha-se, a passos de criança pequena, para uma reflexão sobre o tempo, especialmente o fim do intervalo e das aptidões crônicas, mais que cronológicas, de cada *tempo no tempo*, o que tocará a intuição de que vivemos um velocíssimo *fim dos tempos*. Pouco antes, visito uma noção importante, advinda de Letícia Cesarino (2022), que é a de ambiente: nossa condição de sujeitos foi alterada pela digitalização do mundo, e fomos um bocado sequestrados de muitas possibilidades ligadas a escolha e arbítrio. Ainda anteriormente, medito um bocado sobre virtual, possíveis e atenção, roçando, de novo, a problemática da técnica, que se revela transversal nesses primeiros capítulos. É no capítulo do meio, emparedado mas axial, que reflito sobre duas questões fundamentais nesta tese: a subjetividade, sacudida por novas configurações do que seja *ser* e *ser percebido*, e o controle, que leio com Deleuze – é também aí, no começo, que aparece o Debord da *Sociedade do espetáculo*: ainda? De novo? Como?

Aprendendo a caminhar, a tese desemboca no capítulo 3 para pensar, já nutrida dos anteriores, questões ligadas a linguagem e algumas das consequências de um processo que a reduz drasticamente enquanto gesto de configuração do próprio fenômeno humano

no mundo. O smartphone gosta de reter boa parte da comunicação humana. Com isso, produz um tipo de comunicação reduzida, irrefletida e, logo, próxima da não comunicação. Esse capítulo, por isso, pensará em alguns dos pilares que baseiam a lógica das redes sociais, que se traduz em práticas como *reação*, *resposta* e *engajamento*, sempre submetidas a flagrante imediação. Considero, com Rolando Barthes (1997), um velho e um novo fascismo da língua, chegando à configuração da política contemporânea (a das identidades hipertrofiadas e da crença sem veridicção), a mesma que ajudou a eleger Bolsonaro. Como recusa, vislumbro ainda possibilidades literárias e epistolares, ou melhor, de uma linguagem capaz de refletir sobre si mesma.

\*

Este ensaio em forma de tese talvez seja um réquiem. Em breve, talvez nem tanto, receio que questões como as aqui postas já venham a não ser pensáveis. Não há qualquer intempestividade neste gesto, que não é, contudo, temporâneo: talvez seja, como a escolha de um sujeito de 50 anos de defender um segundo doutorado, apenas um bocado anacrônico. Como direi nalguns momentos deste trabalho, a vinculação entre corpo e máquina ganha contornos inauditos no império do mundo digitalizado, tendo o smartphone como agente avançado. Isso, decerto, é a consequência do que já vem acontecendo há muitas décadas, como nos ajudam a lembrar Éric Alliez e Maurizio Lazzarato (conversando com Christophe Bonneuil e Jean-Baptiste Fressoz): “a cibernética é a ciência capitalista da Guerra Fria... que, por sua vez, é a passagem mais curta para o Antropoceno.” (2021, p. 392).

Alguma coisa se encontra, então, em processo de alteração destrutiva, e, neste Antropoceno sufocante, alteração naturalizada, ou travestida de outra coisa. A pequena cibernética de nossos bolsos, metonímia de processos muito maiores que ela, tem a ver com isso, numa micropolítica que é, em verdade, uma *psicopolítica*, como entende Byung-Chul Han (2018b). É um bocado espantoso, hoje, verificar o inalterável entusiasmo que a ideia vaga de *tecnologia* desperta, mais ainda voltar aos discursos entusiasmados com a internet, vicejantes nos 1990 e 2000. Mas ser voltarmos um pouco mais no tempo, esbarraremos, por exemplo, no Marshall McLuhan que escreveu, em 1964, que

o computador, em poucas palavras, promete através da tecnologia a possibilidade pentecostal de entendimento e unidade universais. O próximo passo lógico parece ser (...) ultrapassar as linguagens em favor de uma generalizada consciência cósmica. (...) A condição da “ausência de peso” que, segundo os biólogos, representará a imortalidade física, deve ser posta em

paralelo com a condição da ausência da fala, que poderá significar a perpetuidade da paz e harmonia coletiva. (Apud Berman, 1986, p. 25)

McLuhan, (quase) religiosamente, prevê um futuro, propiciado pelo computador, sem fala nem peso, sem linguagem e cheio de harmonia. E prevê-o de modo “lógico”. Portanto, alguma coisa nesse *logos* se deslocou para um território estranho, sem “consciência cósmica” nem “perpetuidade da paz” (o que Kant diria de nosso tempo? E do fragmento de McLuhan?), com enorme falatório e barulheira incessante. Acima de tudo, criou-se o que Shoshana Zuboff chama de inevitabilidade, com as “forças tecnológicas” operando “além do livre-arbítrio e de escolhas de comunidades.” (2020, p. 260). “Todas as doutrinas de inevitabilidade carregam um vírus armado de niilismo moral que é programado para (...) apagar a resistência e a criatividade do texto da possibilidade humana.” (p. 260).

Algo afim sustenta o capitalismo, uma espécie de “não-tem-outro-jeito” que diminui nossos horizontes e sonhos. Mas ainda há quem resista ao capitalismo, de modo mais ou menos combativo, radical ou nem tanto. E às “forças tecnológicas”? Como nos manejar num tempo em que vemos, como Encélado e Tifão sob o Etna, essa realidade nos soterrar? Como desviar das balas de revólver que nos chegam como balas de coco? É por isso que este texto sabe a réquiem: talvez venha a haver um tempo em que já não consigamos perceber que há um monte sobre nossos corpos. Ou, antes disso, quiçá aprendamos o que, agora, me parece bastante difícil: um “bom uso” dessas forças, fora da inevitabilidade e do controle, da *despresença* e de um tempo corroído. Por que acho difícil? Porque não usamos, temos sido usados: como fazer bom uso do que nos usa?

\*

Um último aviso, antes do fim deste comezinho: este trabalho está polvilhado de obras literárias – é de onde venho, não tem outro jeito. Será um vício, decerto, um cacoete, mas devo dizer que na literatura (na arte, de modo geral) encontro uma espécie de contrário do sufocamento (em nada semelhante a alívio, todavia) que me faz, penso, ver melhor.

# 1 IMAGEM E OLHAR, CORPO E DESPRESENÇA, ESPERTEZA E PREGNÂNCIA

## 1.1 Trocando olhares – mas o aparelho...

Entramos no mundo sem calçados, puros corpos projetados à angústia de respirar. É brusco, violento nascer. Menos bruscos, menos violentos, podemos entender os renascimentos que a vida nos possibilita, nos exige, ao longo das poucas décadas que nos cabem dentro do mundo: esses, sim, vivemos calçados – de sapatos ou outros calçamentos. Quero pensar, neste primeiro capítulo, entres outros problemas, o celular, ou o smartphone, como produtor de despreença. Para isso, preciso pensar em mundo, e dialogo com o Heidegger que se interessou pela obra de arte, mas que, mirando os calçados pictóricos do Van Gogh de *Um par de sapatos*, parou estrategicamente na noção de utensílio, ou “apetrecho”:

Da abertura escura do interior deformado do calçado, a fadiga dos passos do trabalho olhamos fixamente. No peso sólido, maciço, dos sapatos está retida a dureza da marcha lenta pelos sulcos que longamente se estendem, sempre iguais, pelo campo, sobre o qual perdura um vento agreste. No couro, está [a marca] da humidade e da saturação do solo. Sob as solas, insinua-se a solidão do carreiro pelo cair da tarde. O grito mudo da terra vibra nos sapatos, o seu presentear silencioso do trigo que amadurece e o seu recusar-se inexplicado no pouso desolado do campo de Inverno. Passa por este utensílio a inquietação sem queixume pela segurança do pão, a alegria sem palavras do acabar por vencer de novo a carestia, o estremecimento da chegada do nascimento e o tremor na ameaça da morte. Este utensílio pertence à *terra* e está abrigado no *mundo* da camponesa. É a partir desta pertença abrigada que o próprio utensílio se eleva ao seu repousar-em-si. (2002a, p. 23, 24)<sup>3</sup>

Páginas adiante, Heidegger investirá na ideia, digamos, de inutensílio. O filósofo sempre foi apaixonado pela técnica e pelas *coisas*, representantes do mundo como espaço configurado por coisas detentoras de *coisidade*. Por isso, Heidegger, antes de saltar para dentro do quadro,<sup>4</sup> retira os calçados da pintura e os põe em contato com a terra: o par

---

<sup>3</sup> Os grifos em citações foram feitos pelas autorias. Caso sejam meus, indicarei.

<sup>4</sup> A frase que grafiei me remeteu imediatamente a certa exposição da obra de Van Gogh, dita imersiva e intitulada *Beyond Van Gogh*. A ideia da mostra não é *mostrar* Van Gogh, mas fazer com que quem a visite se sinta dentro das obras – deixando, é claro, de ser pinturas e tornando-se, talvez, cenários. Atualmente, cenários não são lugares de cena, mas de fotografias digitais, e uma exposição como *Beyond Van Gogh*, de certo modo, é bastante sincera em seu título: não Van Gogh, mas alguma coisa que vai além de Van Gogh, e que, portanto, não tem lá muito a ver com Van Gogh. É que a arte visual, assim como a natureza para Alberto Caeiro, heterônimo de Fernando Pessoa, só tem fora, não dentro: “Por mim, escrevo a prosa dos meus versos/ E fico contente./ Porque sei que compreendo a Natureza por fora;/ E não a compreendo por dentro/ Porque a Natureza não tem dentro;/ Senão não era a Natureza.” (Pessoa, 1993, p. 155). Portanto, quando escrevo que Heidegger salta para dentro do quadro do pintor holandês, estou invocando uma impropriedade, criativa e analiticamente, aí sim, *encenada* pelo filósofo, que é ir para dentro do que não tem dentro. Ressalto, antes que seja tarde, duas questões. A primeira: como não se pode estar dentro de um Van Gogh, aquelas instalações são, a todos os títulos, simulacros, que se prestam a substituir a experiência de ver pela do estar, mas estar, repito, não em cena, mas em simulacro – portanto, é uma produção de

está “abrigado no *mundo* da camponesa”. Na narrativa, pois é mesmo uma narrativa, os sapatos miram quem os olha,<sup>5</sup> e são eles que contam a história que chega a nós na versão heideggeriana. Posso dizer, então, que os calçados são abertura de *mundo*, pois sob “as solas, insinua-se a solidão do carreiro pelo cair da tarde”. O par de sapatos é também promotor de reconhecimento, pois em si promove a visibilidade da gente do campo, “a alegria sem palavras do acabar por vencer de novo a carestia, o estremecimento da chegada do nascimento e o tremor na ameaça da morte”.

Participa da existência do utensílio o olhar-nos de volta, e Heidegger, no mesmo texto, já associara utilidade a obra de arte:

A serventia é aquele traço fundamental a partir do qual este ente nos olha, quer dizer, nos “pisca o olho” e, com isso, vem à presença [*anwest*] e, desta forma, é este ente. (...) O utensílio apresenta uma afinidade com a obra de arte, na medida em que é algo de produzido [*Hervorgebrachte*] pela mão do homem. No entanto, a obra de arte, pelo seu estar-presente auto-suficiente, assemelha-se antes à mera coisa, que é espontânea e a nada impelida. Todavia, não incluímos as obras de arte entre as meras coisas. Geralmente, as coisas de uso que estão à nossa volta são as coisas mais imediatas e as que o são em sentido próprio. (2002a, p. 22)

O problema heideggeriano é da ordem da *presença*: ao vermos o ente e o ente nos ver, acontece algo da ordem do que Hans Ulrich Gumbrecht chama de produção de presença, necessária mesmo para a produção de um sentido que esteja aberto à corporeidade. O que faz o utensílio assemelhar-se à obra de arte é a *poiesis*, noção em que Heidegger costumeiramente carrega o sema ligado a trabalho, produção, que é o significado precípua da palavra grega. Na sequência, o filósofo entende que a obra de arte se aproxima também, por outro lado, da coisa “espontânea”, em virtude de seu “estar-presente”. Talvez fosse exagero afirmar que Heidegger recusa completamente a liberdade que a obra de arte postula ao reivindicar sua inutilidade. Quiçá menos impróprio seja considerar que o pensador, não obstante, considera que a obra de arte se liga a nós por algo nela que não deixa de participar da natureza da coisa, ou, no mínimo, de se afinar a essa natureza – *poiética*, claro, não natural.

---

*despresença*, tópico deste capítulo, não o contrário. A segunda: *estares* como o proposto pela citada exposição, atualmente, se ligam de modo direto ao fazer-se ver, através das fotos digitais; este é mais um sintoma de outro problema desta tese, que é o estiolamento do olhar, que precisa da mediação do smartphone para, inclusive, ... olhar.

<sup>5</sup> Segundo Georges Didi-Huberman, o “que vemos só vale – só vive – em nossos olhos pelo que nos olha. Inelutável também é a cisão que separa dentro de nós o que vemos daquilo que nos olha” (2010, p. 29). Mais adiante, escreve o pensador: “(...) a modalidade do visível torna-se inelutável – ou seja, votada a uma questão de *ser* – quando ver é sentir que algo inelutavelmente nos escapa, isto é: quando ver é perder.” (p. 34). Dupla condição: ver se presentifica no ser-se visto; ou tripla: o ver que se presentifica no ser-se visto se afirma na perda, ou enquanto perde. Imergir em um (não) Van Gogh a fim de alimentar o Instagram tem a ver com um projeto de nada perder. Voltarei a isto.

Se o problema heideggeriano é da ordem da presença, só há presença, no pensamento do autor de *Ser e tempo*, se houver coisa e sua respectiva *coisidade*. É Heidegger quem oferece a Byung Chun-Han instrumental para este refletir acerca de coisas e não coisas num ensaio intitulado precisamente *Não-coisas*, em que, não é de espantar, o smartphone ocupa lugar importante. Antes de mais, escreve Han, “o smartphone difere do telefone celular convencional por não ser apenas um telefone, mas antes de tudo um meio de imagem e informação. O mundo se torna totalmente disponível e consumível no momento em que é objetificado como imagem” (2022c, p. 45).<sup>6</sup> Desde logo, a festejada e quase unânime ideia de que esse dispositivo propicia a comunicação não é aceita, posto que o que faz circular é imagem e informação num sentido, digamos, entrópico. Pretendo me deter em “informação” (e desinformação) no terceiro capítulo, quando tratarei de uma linguagem desgastada e enfraquecida. Agora, devo parar um bocadinho em “imagem”, tentando compreender a afirmação de Byung-Chul Han. De acordo com Georges Didi-Huberman, a

história da arte não conseguirá compreender a eficácia visual das imagens enquanto continuar entregue à tirania do visível. Se ela é uma história e se sua tarefa é compreender o passado, ela deve levar em conta (...) esta longa inversão: antes da demanda houve o *desejo*, antes do anteparo houve a *abertura*, antes do investimento houve o *lugar* das imagens. Antes da obra de arte visível houve a exigência de uma “abertura” do mundo visível, que não produzia somente formas, mas também furores visuais (...); não somente chaves iconográficas, mas também os sintomas ou os rastros de um mistério. (2013, p. 67, 68)

Se nosso tempo pode ter um epítome, será ele a imagem, mais especificamente a digital, produtora de sensibilidades, as do olhar inclusive, e sociabilidades. Trazer para aqui uma reflexão sobre história da arte me auxilia a refletir, não necessariamente sobre arte, mas sobre olhar. Reconhecendo que essa escolha roça a impropriedade, dialogo com Janice Caiafa, que refletiu, num momento de aguda transição, não apenas de séculos (o texto é do limiar do XXI), mas de regimes de visualidade, acerca das potências da imagem. Segundo a autora, se o cinema permite um tensionamento fecundo entre imagem e texto, num mundo em que o texto cada vez mais se apresenta imgeticamente, “a generalização da imagem ocorre de fato como figura de uma organização de poder”, e “são precisamente esses poderes de domesticação que agem ali para fazer dessa imagem uma forma esvaziada, padronizada, para desvitalizá-la” (2000, p. 49).

---

<sup>6</sup> Nesta tese, usarei, indistintamente, smartphone e celular, a fim de evitar demasiadas repetições e aproveitar vocábulos que abundam no uso corrente. Mas concordo com Han: o smartphone é diferente do celular, ao menos do “convencional”, e a noção de *smart* é, para isso, fundamental. Tratarei dela ainda neste capítulo.

Desloco, pois, a noção de Didi-Huberman para considerar a imagem digital, a que o smartphone, como indicou Han, faz circular – entendendo, com Caiafa, que muitas imagens têm uma força criativa imensa, e que interessa ao que a autora chamou de “poderes de domesticação” esvaziá-la. Antes de mais, ter a possibilidade de refletir sobre imagem digital a partir de um comentário sobre pintura evidencia, como escreveram Maria Cristina Franco Ferraz e Ericson Saint Clair, que

entre tecnologias e vida social, trata-se (...) de vínculos de compatibilidade ou de adequação, não de causalidade. A tendência atual permanece, geralmente, a de atribuir aos meios tecnológicos a instância causal de fenômenos sociais – o que simplifica o problema e, por isso mesmo, tende a fechar a questão, estancando a necessidade de problematização. (2020, p. 22)

Logo, ainda que, com efeito, a tecnologia, ou tecnocracia, crie mundos (e perdas de mundos) e sensibilidades, muito do que a *sociedade do smartphone* efetua tem causa muito anterior à infosfera, que é como Franco Berardi (2020), entre outras vozes, chama o que também atende por ciberesfera.<sup>7</sup> Isso, desconfio, também diz respeito à deslocação que posso empreender da noção de “tirania do visível”, engendrada por Didi-Huberman, da história da arte para este estudo. Interessa à obra do pensador francês investigar o que, na arte visual, não se exhibe – em outras palavras, o que está fora do quadro, ou do enquadramento, ou o que está antes, ou até depois, do que se vê. Por isso, pensando mesmo em “história” (como um historiador da arte, obviamente), Didi-Huberman elenca ideias importantes para o andamento de seu pensar: desejo, abertura e lugar. Em linhas gerais, o autor de *Sobrevivência dos vaga-lumes* entende que a história da arte privilegia a visão do que é visível, menoscabando os “furores visuais”, “os sintomas ou os rastros de um mistério” – ou seja, se entendo bem, o momento em que a imagem se projeta para fora de si ou o momento em que ela dá a ver o que a projetou para ser o que é.

A noção de Didi-Huberman ecoa na reflexão sobre arte de Carlos Vidal, crítico de arte português:

Ver uma pintura é vê-la além da sua pele e última ‘inscrição’, é vê-la na sua organicidade ou processualidade, é a ilustração de um salto da visão e um impulso não consciente (não redutível ao conhecimento) para além do imediatamente discernível, é chegar a um território *invisual* (2015, p. 300).

O lugar limite aonde pode chegar a visualidade de uma obra de arte, inclusive no nosso ato de vê-la (com o olho) e visualizá-la (com a imaginação ou, como diz o Merleau-Ponty que logo aparecerá aqui, com o espírito), é o que Vidal chama de “*invisual*”. É

---

<sup>7</sup> Assim como smartphone e celular, as palavras ciberesfera e infosfera se revezarão neste trabalho, e encontrarão, ainda, alguns parassinônimos. Que passe as impropriedades da equivalência que cometo.

nesse ponto que o visível não é tirano, pois não ocupa senão um espaço de radical “*abertura*”, convivendo com o que não é visibilidade, em si mesmo e fora de si. Em outros termos, é nesse ponto que o visível não se vê, sugerindo-nos fechar os olhos – após esse ponto, a saturação será tamanha que nos apagará “os rastros de” qualquer “mistério” e bloqueará nosso acesso a “um território *invisual*”.

Volto a conversar com Byung-Chul Han sobre imagem digital, trazendo as palavras-noções que recolhi a Didi-Huberman. No que se refere às imagens dadas a ver pelo smartphone, como pensar em desejo? Avançarei nesse problema no capítulo 3, entendendo-o como uma espécie de encontro entre falta e movimento. Por enquanto, considero que o desejo, em imagem que nos olhe, tem a ver com o que transborda do quadro, criando em nós, que vemos, uma espécie de projeção rumo a algum lugar incerto – pode ser o trajeto de um Heidegger vendo os sapatos de Van Gogh e pensando em trabalho na terra, pode ser o espírito religioso que, ante um exemplar de arte cristã, é tocado pela transcendência a que um Fra Angelico aspira etc. Escrevi projeção algumas linhas acima (e o verbo *projetar* há alguns parágrafos) tendo em mente que algo projeta a imagem para ser o que ela é, mas, se existe um antes da cena pictórica, importa ainda mais o lugar desejante que ela cria, justo onde ocupa seu “*lugar*”.

Por outro lado, a imagem digital cria, não um território “*invisual*”, mas um prazer “subvisual” – a expressão é de Mark Crispin Miller. Todd Gitlin a entende como um “prazer visceral com a desorientação que resulta de uma sequência de explosões, prazer na imersão em um desfile enlouquecido de fragmentos” (2003, p. 127). Miller e Gitlin, ressaltado, não estavam pensando na internet, mas num hábito que a televisão herdou do cinema e levou a consequências últimas – últimas até o advento do smartphone. Se a “sequência de explosões imagéticas”, desorientadora (e prazerosa) em virtude de uma apresentação fragmentária, acontece na televisão, ela, ao menos, se situa. Contudo, se acontece nos seguindo a toda parte e submetendo muitos minutos de nossas vidas a esse prazer “subvisual”, aí, sim, estamos sofrendo as últimas consequências dessa dinâmica torrencial – a ideia é de Gitlin: “A montagem é a mensagem, e a mensagem é que a torrente faz bem.” (2003, p. 128). A torrente, agora, não apresenta, nas redes digitais, qualquer sombra de montagem. Assim, podemos mudar o intertexto com McLuhan: a mensagem é a não montagem (o que chamarei algures de sintaxe), e a não montagem faz mal – ao olho da gente e ao “*lugar*” de arte.

É que esse lugar, para além de sua pertença histórica, pode ser entendido como o ponto de encontro entre a imagem e nossos olhos. À projeção que move a obra une-se a

que obra nos enseja, e, assim, põe-se em cena o desejo – não custa ressaltar que desejo é movência. A imagem digital não tem movência nem abertura, mas disponibilidade, e disponibilidade para o consumo. Existe uma diferença flagrante entre a abertura referida por Didi-Huberman e a disponibilidade no sentido explorado por Han. Arrisco afirmar que a abertura na obra de arte é justamente a sua resistência ao olhar apressado, à significação açodada, à não troca de olhares. Didi-Huberman, como já citei em nota, cogita que “a modalidade do visível torna-se inelutável (...) quando ver é sentir que algo inelutavelmente nos escapa, isto é: quando ver é perder”. Portanto, a resistência da arte tem a ver com sua abertura (é, em verdade, gêmea dela), o que equivale a dizer que apenas por haver uma perda na troca de olhares entre a obra e nós se constrói o desejo – ou, ainda, que a resistência da arte é precisamente o que a torna irresistível.

A resistência da arte, que nos dá a troca de olhares, se liga à resistência do mundo, problema que interessou a Heidegger e também a Byung-Chul, frequente leitor heideggeriano. Diz Han que o “olhar (...) solidifica a comunidade”, mas “a digitalização faz o outro desaparecer como mirada. A ausência de olhar é corresponsável pela ausência de empatia na era digital. Até mesmo uma criança pequena é privada do olhar porque seu cuidador fixa o olhar no *smartphone*” (2022c, p. 45). Mais adiante, lemos:

O mundo consiste em coisas como objetos. A palavra “objeto” remonta ao verbo *obicere* em latim, que significa opor-se, atirar contra ou objetar. Ele tem a negatividade inerente da resistência. O objeto é originalmente algo que se dirige contra mim, que se opõe e resiste a mim. Os objetos digitais não têm a negatividade do *obicere*. Eu não os sinto como resistência. O *smartphone* é *smart* porque tira o caráter de resistência da realidade. Mesmo sua superfície lisa transmite uma sensação de ausência de resistência. Em seu *touchscreen* liso, tudo parece dócil e agradável. (p. 47)

O fragmento não deixa de ecoar o Heidegger que pensou utensílio e obra de arte enquanto meditava sobre mundo. O *smartphone* sequestra os olhos e domestica o olhar, e o faz produzindo uma não resistência. O celular pretende guardar imenso pedaço da realidade, e já ambiciona, acima de tudo, estabelecer as zonas de realidade que podemos ocupar. Uma realidade que não nos resiste, dócil, lisa, penso com Han, não apenas não nos devolve o olhar, mas, ao impedir que os objetos nos obstaculizem, bloqueia a própria objetificação do mundo – bloqueando, conseqüentemente, as transações que nossas subjetividades estabelecem com as objetividades que nos cercam e definem (como limites). Nesse sentido, objetificar o mundo como imagem, que é o que faz o *smartphone*, implica, por outro lado, desobjetificar o mundo como forma, acidente, matéria, vontade, desconcerto etc.

A imagem que produz essa desobjetificante objetificação do mundo nada tem da abertura cerrada da obra de arte, nem cria condições para que troquemos olhares (com obras, com gentes, com o mundo); pelo contrário, é pura disponibilidade, oferta infinita para consumo; um de seus resultados é o que Jonathan Crary chamou de “rebaixamento e rotinização do olhar” (2023, p. 149). No smartphone, alguns aplicativos, como o Instagram, se prestam exatamente ao consumo de imagens, que torna o nosso ver cada vez mais rotinizado. Em tese, boa parte dessas imagens é fotográfica, mas será mesmo? Talvez não exatamente. Em primeiro lugar, as imagens digitais abolem o tempo da revelação. Fotografar significa grafar com a luz, e a imagem é o resultado de um tipo de escrita, imagética, que joga com a claridade – e, em virtude de resistência semelhante à que exerce a obra de arte visual, também com a sombra. Essa característica levou Roland Barthes, em seu célebre ensaio sobre fotografia, *A câmara clara*, a falar em *punctum*, uma “intensidade” que “é o Tempo, é a ênfase dilaceradora do noema (*‘isso-foi’*), sua representação pura” (1984, p. 141). Logo depois, escreve Barthes: “Esse *punctum* (...) pode ser lido abertamente na fotografia histórica: nela há sempre um esmagamento do Tempo: isso está morto e isso vai morrer” (p. 142).

A fotografia digital não tem *punctum*, em primeiro lugar, porque não se *revela*, ou seja, destrói uma relação central da fotografia com o tempo, que se encontra, antes de tudo, na câmara escura do laboratório, em que o papel fotográfico, lentamente, vai gerando (gestando, quiçá) a imagem. Sem revelação, a imagem digital é puro imediatismo, pois o tempo do click é o tempo da imagem pronta. Esse é um dos aspectos que torna a imagem digital desmesurada e supérflua: supérflua porque constantemente substituível, desmesurada porque, em seu processo de alisamento do mundo, não para de se reproduzir. Esse aspecto, entendo, oferece uma dimensão surpreendente e entrópica ao que Didi-Huberman chamou de “tirania do visível”: não mais a visibilidade já excessiva que surpreendeu o século XX, mas a imposição a cada um da produção de imagens, inclusive, e sobretudo, de si, como prática hodierna que compõe a produção de si e das relações humanas.

A tirania de um visível situado na “imagem técnica” (Flusser, 2002) fotográfica, cabe ressaltar, já se manifestava na explosão da fotografia na indústria cultural do século XX. Walter Benjamin, em ensaio datado de 1931, “Pequena história da fotografia”, escreve:

Cada um de nós pode observar que uma imagem, uma escultura e principalmente um edifício são mais facilmente visíveis na fotografia que na realidade. (...) A concepção das grandes obras se modificou simultaneamente com o aperfeiçoamento das técnicas de reprodução. Não

podemos agora vê-las como criações individuais; elas se transformaram em criações coletivas tão possantes que precisamos diminuí-las para que nos apoderemos delas. Em última instância, os métodos de reprodução mecânica constituem uma técnica de miniaturização e ajudam o homem a assegurar sobre as obras um grau de domínio sem o qual elas não mais poderiam ser utilizadas. (1996, p. 147)

No tempo de Benjamin, já se trata de um mundo que, progressivamente, se vai objetificando como imagem, através dos “métodos de reprodução mecânica”. A reflexão citada é par da que o ensaísta faz sobre as cartas de leitores, publicadas nos jornais, e o cinema, no famosíssimo “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, vindo à luz alguns anos após o texto sobre fotografia, a ser citado no terceiro capítulo. Obsedia Benjamin uma notável transformação do mundo e, logo, das sociabilidades: as criações dos indivíduos agora são coletivas, em diversos sentidos, o que o empolga mas também, por novo e disruptivo, o espanta. Nada mais desconcertante que “uma escultura e principalmente um edifício” serem “mais facilmente visíveis na fotografia que na realidade”, o que indica, no mínimo, uma funda alteração da realidade em termos de visibilidade e, no limite, a substituição da realidade por outra coisa – um simulacro?

Fato é que Benjamin nota uma redução de mundo na sua modernidade: uma fotografia, qualquer que seja, não terá o tamanho de um edifício,<sup>8</sup> e reduzir uma construção arquitetônica ou uma escultura a mera imagem (técnica, reprodutiva) é já perdê-las. E é quando se refere a dominação que o autor de *Origem do drama trágico alemão* critica o capitalismo: há uma vontade de “domínio” sobre as obras, “sem o qual elas não mais poderiam ser utilizadas”. Nessa única palavra, “domínio”, Benjamin invoca, ao mesmo tempo, séculos de colonização europeia em grande parte do mundo e a ideia-chave do capitalismo, propriedade. Então, já não é mais necessário que um indivíduo seja especialmente poderoso para exercer domínio sobre o mundo: basta ter em mão a realidade capturada pela fotografia para utilizar o que queira. Utilizar, sim: outra ideia importante para o capitalismo. Se eu recordar que Heidegger pensa em “serventia” e “utensílio” a partir de imagens que viu em obras de arte, quiçá possa pensar que Benjamin, antes do seu conterrâneo um bocadinho mais velho, teve de se debruçar na difícil *poiesis* da fotografia: um pouco de arte, muita técnica e um mundo cada vez menor, que cabe na palma da mão – ou melhor, entre o dedo indicador e o polegar opositor.

---

<sup>8</sup> Os dias de hoje me desmentem: há, sim, fotografias (quase) do tamanho de prédios, em sua absoluta maioria publicitárias.

E que o que cabe na palma da mão, atualmente, é o smartphone.<sup>9</sup> Faz todo o sentido trabalharmos ainda sobre a noção de domínio; agora, contudo, o domínio, exercido pelo aparelho, tem *utilização* bastante mais dispersa e ampliada. Vale a pena visitar o Vilém Flusser da *Filosofia da caixa preta*, tendo o filósofo germano-franco-brasileiro formulado algumas das mais entusiasmadas elaborações sobre tecnologia, e também algumas das mais distópicas. Segundo Flusser, “aparelho é brinquedo e não instrumento no sentido tradicional. E o homem que o manipula não é trabalhador, mas jogador: não mais *homo faber*, mas *homo ludens*” (2002, p. 23, 24). À primeira vista, as imagens produzidas por aparelhos como a máquina fotográfica se afastam da reivindicação à serventia, ao utensílio e à tensão *poiética*, tão atrativa para o Heidegger que efetivou um enorme elogio do trabalho, especialmente na terra; ao mesmo tempo, se distanciam do labor baseado na relação capitalista.

Mas, observo: o problema de Flusser é o aparelho, mais que as imagens produzidas pelos aparelhos e lidas a partir de uma qualquer semiótica. Cito, mais uma vez, o trêfego intelectual: “O *poder* passou do proprietário do aparelho para o programador de sistemas. Quem possui o aparelho não exerce o poder, mas quem o programa e quem realiza o programa” (2002, p. 27). Logo, o que passou a estar em jogo é um novo, digamos, *aparelhamento*, cujas fichas são distribuídas por quem conhece o programa, o realiza. Certamente, não é a maioria de nós, que tão somente possui o aparelho, e, usando-o (ou sendo usada por ele), nada sabe de seu *modus operandi* maquínico, menos ainda tem ferramentas para o manipular. Isso, que vale para a máquina fotográfica, pode ser fartamente adaptado ao smartphone, pois este aparelho, ao contrário daquele, não apenas produz imagens que se revelarão *a posteriori*, mas, além de produzir imagens que se revelam imediatamente, ou melhor, que não vivem qualquer processo de revelação, promete muitas outras utilidades, mais que mil e uma.

Mais adiante, Flusser faz afirmações ainda mais adaptáveis a nosso tempo, entendendo a relação entre a máquina fotográfica e quem a utiliza como “maníaca”, pois a câmera possui um traço de insaciabilidade que nos obriga a um clicar iterativo, automatizado, irrefletido, portanto, pois o “aparelho é brinquedo sedento por fazer sempre mais fotografias. Exige de seu possuidor (quem por ele está possesso) que aperte

---

<sup>9</sup> É um clichê, claro, a expressão “na palma da mão”. Contudo, é reveladora a quantidade de propagandas e matérias jornalísticas que ligam essa parte do corpo ao smartphone. Esse é já um indicativo da relação desse objeto com os nossos corpos, que esquisita uma diferença interessante entre ele e, por exemplo, os computadores pessoais.

constantemente o gatilho. Aparelho-arma. Fotografar pode virar mania, o que evoca o uso de drogas.” (2002, p. 54). O que Flusser escreveu nos anos 1980 pode mesmo ter uma atualidade espantosa – é como se o subtítulo dessa obra, “Para uma futura filosofia da fotografia”, predissesse também uma futura filosofia de variados usos tecnológicos, o que inclui, claramente, mais até que outros aparatos, o celular, por sua característica portátil e, talvez, viciante.

Enfim, afirma o filósofo com quem venho conversando nos últimos parágrafos, na “curva desse jogo maníaco, pode surgir um ponto a partir do qual o homem-desprovido-de-aparelho se sente cego. Não sabe mais olhar, a não ser *através* do aparelho (...). Passa a ser prolongamento automático do seu gatilho. Fotografa *automaticamente*” (2002, p. 54). Deslocando a leitura de Flusser para o smartphone, assim como a noção de “tirania do visível” de Didi-Huberman, salta aos olhos, em primeiro lugar, que o smartphone, diferentemente da câmera fotográfica, é levado para todo lado, o tempo todo, e força quem o tem em mão a usá-lo; um de seus usos mais conspícuos é, justamente, produzir imagens que diminuem cada vez mais o mundo. Isso acontece, reitero, num cenário em que nada sabemos sobre a programação do aparelho pelo qual cada um de nós “está possesso”, ou seja, em que nos vemos numa constante cena lúdica (o smartphone é um “brinquedo”, ainda que não só) de um jogo cujas regras não conhecemos bem.

As diferenças entre o smartphone e a câmera fotográfica não são sutis; cito duas delas. A primeira é que os celulares avançados não são apenas brinquedos, são também ferramentas de trabalho, que, por sua vez, se divide em, pelo menos, dois tipos: um deles é a extensão do que seria o tempo do trabalho, digamos, convencional, tornando-o fragmentando e fazendo-o ocupar o velho “tempo livre”; outro é o destino das imagens (e dos pequenos textos) que os celulares produzem, que, ao alimentarem, sobretudo, as redes sociais, que têm donos e fazem imenso lucro, acabam por representar uma espécie de trabalho gratuito de quem as produz e compartilha “*automaticamente*”. A segunda: o smartphone, ao contrário da máquina fotográfica, nos acompanha o tempo todo, por toda parte – a câmera ia conosco a viagens, encontros, cerimônias (nem todas, por havia nelas a figura do fotógrafo profissional, cujas imagens víamos depois) e poucas situações análogas.

Isto posto, soa-me ainda mais forte, hoje me dia, a aproximação entre o aparelho, agora o smartphone, e a arma de fogo: “aparelho-arma”, provido de um “gatilho”. A metáfora flusseriana sugere violência: se a máquina é uma arma, algo ou alguém pode ser atingido por ela. Neste ponto do texto, tendo dialogado com Heidegger, Didi-Huberman

e Byung-Chul Han, porventura não seja abusivo entender que o alvo da arma-celular é o mundo ou melhor, o mundo enquanto paisagem e corpo. Pensar a paisagem, inicialmente, nos impõe evitar a “crença bem arraigada e difícil de erradicar” (2007, p. 8) de que ela é natural, em palavras de Anne Cauquelin. A nossa cultura, justo por ser cultura, enxerga a paisagem de maneira ambivalente, fazendo dela, entre outras coisas, problema estético, especialmente na pintura – Cauquelin (2007, p. 87 et seq.) entende como o marco dessa inflexão a pintura *A tempestade*, de Giorgione, datada de 1508, em pleno Renascimento europeu.

Concorda com Cauquelin Jean-Marc Besse, segundo quem “a paisagem seria, na realidade, uma articulação da natureza e da sociedade, uma integração dos dados naturais e dos projetos humanos” (2014, p. 40). Entre os projetos humanos mais ligados a uma figuração da paisagem está a obra de arte – muito antes, por exemplo, de a paisagem pretextar as reflexões de Burke e Kant sobre o sublime, no século XVIII, ou ser item turístico (logo, fotografável), a partir, especialmente, do XIX, com intensos acentos no XX, a arte, notadamente a pictórica, interessou-se por representar a paisagem, ou tentar entendê-la ao, justamente, convocá-la para dentro de suas molduras. Então, a profícua relação entre paisagem e arte é uma das evidências de que, a partir de certo momento, a paisagem é um dado da imbricação entre natureza e cultura.

Em seara afim, Michel Collot (2013, p. 20 e seg.) insiste, dialogando com a fenomenologia de Merleau-Ponty, que é o sensível que orienta nossa relação com a paisagem, e que esse sensível já configura um pensamento – o protagonista desse sensível são, sem dúvida, os olhos, órgãos que interessaram profundamente ao autor de *O olho e o espírito*, que cito:

Basta que eu veja alguma coisa para saber juntar-me a ela e atingi-la, mesmo se não sei como isso se produz na minha máquina nervosa. Meu corpo móvel conta com o mundo visível, faz parte dele, e por isso posso dirigi-lo no visível. Por outro lado, também é verdade que a visão depende do movimento. Só se vê o que se olha. (...) Todos os meus deslocamentos por princípio figuram num canto de minha paisagem, estão reportados ao mapa do visível. Tudo o que vejo por princípio está ao meu alcance, pelo menos ao alcance de meu olhar, assinalado no mapa do “eu posso”. (2004, p. 16)

O smartphone sequestra a potência da paisagem descrita por Merleau-Ponty. O ver, segundo a fenomenologia merleau-pontiana, nos permite unir-nos ao que vemos – logo, permite também que o que vemos nos veja (ideia ao gosto de Didi-Huberman). O visível, para o olho, não é uma “tirania”, mas um espaço, onde os corpos humanos, dotados de olhos e outros órgãos, podem circular; em outras palavras, o olho é uma espécie de chave que nos abre a porta do mundo, espaço pleno de outros olhos e corpos

e, também, espaço onde eu me movimento, realidade que toco e me toca. Assim, olhar, e depois ver, permite uma cartografia do mundo, o que Merleau-Ponty chamou de “mapa do visível”, que cria uma zona de possibilidades (“eu posso”), não apropriativa, mas relacional. O olhar cria, ou melhor, recorta do imenso mundo uma zona habitável (palavra ao gosto de Heidegger) e a alcança, movendo nela o corpo de que o olho é a ponta de lança.

A máquina fotográfica compulsivamente acionada (não a “máquina nervosa”) ou, no caso que me interessa, o celular, não se encontram com o mundo estabelecendo um mapa do visível. Outra violência que o “aparelho-arma” perpetra, e estou pensando no smartphone, produtor, como nunca, de imagens, é contra o próprio olhar: já não olhamos para fora, para a paisagem, já não desenhamos uma cartografia do visível, já não *olhamos*, logo não *vemos*, *espaço* onde deslocar o corpo, posto que o dispositivo que nos segue, colado aos nossos corpos, nos orienta a olhar por ele e para ele, a fim de que produzamos imagem após imagem após imagem: “Fotografar” com o celular “pode virar mania, o que evoca o uso de drogas”.

Alguns parágrafos acima, aponteí duas diferenças importantes entre o smartphone e a câmera fotográfica. Aponto agora mais duas, que também são patentes. A câmera fotográfica só faz fotos, nada mais. Por assim dizer, é um brinquedo de divertimento monótono. O celular “esperto”, por sua vez, não tem apenas mais que mil e uma utilidades, mas bem mais de mil e um entretenimentos. Esse brinquedo cheio de recursos é mais que um brinquedo, como eu já aponteí, pois também possui ferramentas que invadem a zona do trabalho e dos serviços. Essa multiplicidade de recursos cria uma espécie de supermundo, fundado, como estamos vendo, na imagem e na informação. Assim, é muito mais difícil largar o celular, para as pessoas de nosso tempo, que largar a máquina de fotografar, para pessoas de qualquer tempo. Esse supermundo faz com que a mania de fotografar não se baste apenas no registro, pois é preciso exibi-lo, o mais das vezes imediatamente. Então, o automatismo maníaco que Flusser notou na relação humana com a câmera agora não se basta nos sobejos registros, mas na publicação da foto em alguma mídia digital: não apenas ver pela câmera, mas mostrar o que a câmera, e não o olho, viu. A segunda: o smartphone não possui nenhum resto analógico ou artesanal. Tudo nele, inclusive no que tange à produção de imagens, é digital. Por isso, sua objetificação do mundo, ou sua autoritária recolha do mundo para dentro de si, é um processo de descoisificação, que, evidentemente, subtrai do mundo a sua *coisidade*.

## 1.2 A contemplação violada ou muito barulho por: nada

Porventura, contudo, a mais significativa diferença entre a câmera e o celular é a segunda das quatro que rascunhei – o smartphone, ao contrário da câmera, vai conosco a toda parte, do banheiro ao transporte público, da mesa de cabeceira às arquibancadas, do trabalho aos encontros amorosos, e é por considerá-lo muito importante que insisto nesse aspecto. É cada vez mais evidente que, como escreveu Flusser, “o homem-desprovido-de-aparelho se sente cego”, pois é a máquina que enxerga a realidade para nós. E já não existe “homem-desprovido-de-aparelho”, nunca. Dialogando com “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, Susan Buck-Morss refere-se a um “ambiente tecnologicamente alterado”, que provoca a “decomposição da experiência” (2012, p. 186). O nosso ambiente contemporâneo não é apenas “tecnologicamente alterado”, mas tecnologicamente determinado. Assim, se nosso ambiente é ditado pela tecnologia, da qual o smartphone é o posto avançado; se não sabemos mais olhar a não ser *através* do aparelho, e se o aparelho está conosco em toda parte, não existem mais os momentos em que nos sentíamos cegos sem a câmera e aqueles em que, vendo pelo olho maquínico, com efeito víamos: já só existe uma única visão, e é justamente isso que, entendo, torna a afirmação de Flusser, hoje, mais assombrosa que quando foi enunciada, assim como a conversa de Buck-Morss com Benjamin.

Detenho-me por um instante na ideia de contemplação. Visito a etimologia. Antes da contemplação, na história do vocábulo, há o templo, que o *contemplar* ainda guarda, morfológicamente. De acordo com o dicionário Houaiss, o latim *templum, i* indica o espaço, logo o *lugar*, delimitado pelo áugure, onde o sacerdote procedia à interpretação dos presságios. Daí vem a *contemplatio, ónis*, que, como sabemos, designa olhar com atenção, mas também meditar, refletir. Contemplar, portanto, traz consigo a memória de um ato sagrado. Em outras palavras, sempre que exercitamos a contemplação, produzimos uma paisagem, e a paisagem, ensinou-nos Merleau-Ponty, é uma zona de possibilidades relacionais – é, em certa medida, templo. Fotografar, com *punctum*, cria paisagem; fotografar com o smartphone, não: é uma “mania” que a nada contempla (isto é, a tudo des-contempla) ao violentar qualquer possibilidade de contemplação.

Espaço onde o áugure lia os presságios é o templo, lexema que também representa os lugares dedicados a qualquer divindade. Por extensão, templos são lugares que produzem significações potentes, mesmo que não imediatamente religiosas. Um estádio de futebol, por exemplo, para quem ama o clube que o tem, pode ser um templo, uma sala

de cinema,<sup>10</sup> um museu, o palco, para quem se entrega a Dioniso ou a Orfeu, a praia, a serra, a praça da nossa afeição. Se paisagens assim são templos, são, conseqüentemente, espaços de contemplação – entendo contemplar não apenas como olhar meditativamente, mas, com o olho, participar, de algum modo, da paisagem, do templo.

Basta estarmos no mundo, atualmente, para observar o desaparecimento da pessoa desprovida de aparelho. O só existir um único modo de ver viola muitos dos protocolos dos templos e da contemplação. Segundo Eugenio Bucci, a “captura do olhar só se tornou historicamente possível como atividade econômica porque o capitalismo desenvolveu fórmulas replicáveis para seduzir o sujeito e atraí-lo para as telas e teias digitais”. (2021, p. 25). Bucci pensa em capitalismo, e certamente o estado de coisas que temos hoje é consequência, precisamente, de práticas que o capitalismo vem empreendendo desde muito tempo – e que Benjamin já notava ao verificar que “os métodos de reprodução mecânica constituem uma técnica de miniaturização” que nos ajuda “a assegurar sobre as obras um grau de domínio sem o qual elas não mais poderiam ser utilizadas”. O capitalismo é um agente tão poderoso na demolição da prática religiosa porque ele mesmo se configura como uma religião, como Walter Benjamin entendeu em breve ensaio, ainda hoje provocativo. Um dos traços que o capitalismo recuperou do *éthos* religioso é o culto, mas seu culto é, por assim dizer, uma platitude, pois não se projeta para qualquer verdade que não seja o próprio capital. Segundo Benjamin, “o capitalismo é uma religião puramente cultural”, em que “todas as coisas só adquirem significado na relação imediata com o culto; ele não possui nenhuma dogmática, nenhuma teologia” (2013, p. 21).

Se o capital nos orienta, desde muito tempo, a renunciar à teologia, é porque ele precisa debilitar desdobramentos potencialmente perigosos de certos *logoi*, aproveitando-se, contudo, de outros. Ao capitalismo nunca fez mal, por exemplo, certa versão do logocentrismo que torna exclusiva dos homens brancos adultos a fala da razão (Scholz, 1996). Por outro lado, se qualquer teologia, ou outro *logos*, o enfrenta, o capitalismo tentará desmontá-lo, violentamente, ou, o que tem sido muito mais comum, absorvê-lo, de maneira, ao menos na aparência, dócil e sedutora. A captura do olhar e a redução dos modos de ver a um único, filtrado, mediado pelo aparelho, tem a ver com certa adoração

---

<sup>10</sup> “Eu vou torcer/ Aqui eu ergui meu templo para vencer” diz um dos cantos que mais pretendem traduzir a alma da cruzmaltimidade – noutro ponto, canta-se: “Jamais terás a cruz, este é meu batismo/ Eu tive que lutar contra o seu racismo”. O templo é o histórico estádio localizado em São Cristóvão, referido, em seu apelido, noutra parte do cântico: “Eu já lutei por negros e operários/ Te enfrentei, venci, fiz São Januário”. Por sua vez, na entrada do Cine Arte UFF, a sala de cinema mais generosa que existe, lê-se a frase: “Cinema também é templo”.

da banalidade que o capitalismo infiltrou na nossa relação com a máquina, que chega a seu paroxismo na nossa submissão ao smartphone.

Já não há muita contemplação, logo sacração, nos templos. Não há tampouco um desafio ao sagrado, tirando-o de seu lugar de afastamento do comum para distribuí-lo ao uso das pessoas (Agamben, 2007). Observar o comportamento das gentes com aparelhos em lugares potencialmente sagrados, como casas de concerto, museus e estádios, e mesmo em templos estritamente religiosos, indica a própria e tremenda dificuldade da contemplação, posto que nos possuiu a fome maníaca da máquina, que já não apenas fotografa, mas fotografa, revela (ainda que não haja, repito, revelação) e compartilha em pouquíssimos movimentos e brevíssimo tempo. A própria singularidade das obras de arte é frequentemente atingida pelo smartphone e sua fúria de apropriação imagética. Ao equivaler tudo a qualquer coisa, a imagem digital indiferencia alhos e bugalhos – o registro de uma tela de Vermeer e uma selfie tornam-se o mesmo, e o limite do “*invisual*”, a que me referi páginas acima citando Carlos Vidal, deixa de existir. Janice Caiafa previu a consolidação disso em seu texto já citado: “a tendência da produção de imagens na internet é trabalhar com o universal. Imagem ali não é singularidade (...)”. Na virada do século, a internet era vista por muita gente como uma porta aberta para a democratização da feitura de imagens, da informação etc., especialmente pela hipótese de não se repetirem, na rede, as estratégias vulgares e consumíveis da televisão – a própria autora pergunta, ainda que sem muito entusiasmo, se “já há”, ou haverá, uma “arte da *home page*” (2000, p. 52). Contudo, já se podia notar o poder universalizante, no sentido de impedimento da singularidade, da rede.

Considerando as consequências desse estado de coisas também para a configuração contemporânea das subjetividades, escreve Giselle Beiguelman:

Os impactos são notáveis, conforme vai se tornando comum um modo de vida mediado pelas lentes, em que tudo pode ser registrado e postado, antes mesmo até de ter sido vivido, como se a documentação pudesse prescindir do fato e da experiência das coisas. A câmera parece justificar o estar no lugar e em cena. (p. 33, 34)

Se a câmera, especificamente a do smartphone, é o que justifica, ou legitima, o estar no mundo, a experiência se perde em níveis até pouco tempo inimagináveis. Antes de tudo, está abolida a relação direta de nosso corpo com a paisagem, o que fere, conseqüentemente, o haver paisagem. Além disso, o capitalismo concreta sua imposição de domínio a nosso desejo: não mais o olho como desenhador de um lugar na paisagem, mas a câmera-arma, cujo trabalho é criar em nós a mania de nos apropriarmos do que nos cerca: registrar, hoje em dia, é um gesto de tomada de posse, invariavelmente

transformando-nos em donos do que vemos. É claro que esse apropriação é, a todos os títulos, ilusório, pois as propriedades continuam sendo de quem são; o que se forja é uma “miniaturização”, ou melhor, uma digitalização miniaturizadora que nos ajuda “a assegurar sobre” as coisas do mundo “um grau de domínio sem o qual elas não mais poderiam ser utilizadas”, isto é, sem o qual não poderia haver a trasladação do real da *coisidade* para um hiper-real desprovido de coisas e, forçando-nos a abrir sempre os olhos, de atos de imaginação que deem sentidos inauditos ao próprio visual, no ato mesmo de visualizar.

Um vocábulo sofrer alteração semântica em seu uso mais frequente costuma ser sintoma de alguma alteração sociocultural. Visualizar é verbo invulgar, infelizmente vulgarizado. Diz respeito a ações que fazemos online em publicações alheias – visualiza-se uma mensagem de WhatsApp, uma postagem no Instagram ou no Facebook. Mas não era assim: visualizar expressava a potência da imaginação, a visão alcançada com os olhos fechados, a sobrevivência das imagens que acabáramos de ver e que, alteradas, deixavam suas sobras na vista de nosso imaginar. Alguns templos, a propósito, são muito propícios para o fechar dos olhos, como as salas de concerto e os templos religiosos, onde os olhos fechados fazem parte, muitas vezes, do processo da oração. Roland Barthes (1984) notou, em seu já citado livro sobre fotografia, o quanto há de silêncio no cerrar as pálpebras, um silêncio não meramente privativo, mas possuidor de sua própria fala, ou, melhor dizendo, de um murmúrio – isso se liga ao que entendo como sobra da imagem, que se nos oferece soberanamente quando fechamos os olhos e nosso cérebro ainda vê alguma coisa a que nossa vista já não acede.

Nosso tempo desaprendeu a visualizar para *visualizar* o tempo todo. Essa modificação semântica sintomatiza, sobretudo, uma reconfiguração hegemônica: já não visualizamos como ato imaginativo, mas sim como submissão digital, e é aí, no processo de digitalização do mundo, que reside a hegemonia. Nosso tempo, portanto, é o dos olhos sempre abertos,<sup>11</sup> e já não abunda o silêncio indicado por Barthes – de acordo com Byung-

---

<sup>11</sup> A expressão “abrir os olhos”, historicamente, tem uma significação de tomada de lucidez ou consciência, aproveitando a associação entre visibilidade e luminosidade, muito antiga, grega, e aproveitada exaustivamente pelo Iluminismo. Contudo, os olhos literalmente abertos, sem analogia, já foram explorados como signo de violência. Penso em três exemplos cinematográficos. *Eyes wide shut* é o título da adaptação de Stanley Kubrick do *Breve romance de sonho*, de Arthur Schnitzler. No filme, como na novela (o título original é *Traumnovelle*), o médico que, um tanto acidentalmente, se inicia num mundo estranho e perigoso, vê mais, em suas aventuras noturnas escópicas, do que consegue entender ou elaborar, tornando-se incapaz de fechar os olhos para sua obsessão ou de abri-los para outras zonas da sua vida. Cenas mais específicas de olhos abertos acontecem em *Laranja mecânica*, do mesmo Kubrick (adaptação do romance de Anthony Burgess), e *Terror na ópera*, de Dario Argento. Em ambos os filmes, personagens são torturadas com dispositivos que as impedem de cerrar as pálpebras, pois, caso o fizessem, seus olhos seriam perfurados.

Chul Han, o “silêncio não *produz nada*” e “por isso o capitalismo não ama o silêncio”; nosso mundo, impedido do silêncio, é logo, um mundo em que “ninguém escuta” (2022c, p. 137). As “imagens digitais de hoje em dia são sem silêncio (...). As imagens inquietas não *falam* ou *contam*, mas fazem barulho. Frente a essas imagens ‘ameaçadoras’, não se pode fechar os olhos” (2021c, p. 15), escreve, noutro texto, o mesmo Han. Essas imagens, já que não falam, nem contam, não podem produzir qualquer sintaxe. O imediatismo e a perda da sintaxe são características de uma das práticas digitais mais frequentes da atualidade, o meme, “*vírus medial*”, de acordo com Byung-Chul Han. Escreve o filósofo:

A comunicação baseada em memes como *contaminação viral* dificulta o discurso racional ao mobilizar, mais do que nada, afetos. A guerra de memes indica que a comunicação digital privilegia cada vez mais o visual perante o textual. Imagens são, justamente, mais rápidas do que textos. Nem o discurso, nem a verdade são virais. A visualização intensificada da comunicação impede ainda mais o discurso democrático, pois imagens não argumentam ou fundamentam. (2022b, p. 45)

Pretendo demorar-me em linguagem e democracia no terceiro capítulo. Por ora, apenas saliento o imediatismo e a rapidez que caracterizam o meme, espécie de metonímia da difícil comunicação contemporânea. Memes são imagens inquietas que produzem ruído, ao contrário tanto da obra de arte como da paisagem. É certo que alguma criatividade<sup>12</sup> figura nesses mixes de imagem e texto breve; contudo, na maioria dos casos, é uma criatividade majoritariamente esperta (*smart*, sobre cuja problemática tratarei em breve), pois precisa que quem a recebe capture o sentido num átimo. Portanto, os memes não se caracterizam por narrar, mas por criar um tipo de afeto de efeito imediato. É justo por esse aspecto que os memes permitem o que Han chamou de “guerra”, rápida, ágil e próxima da irreflexividade, sem uma sintaxe que permita qualquer agonístico diálogo: muito *pólemos*, pouco *logos*.

E justamente alguma sintaxe, convencional ou inesperada, cronológica ou desconfortante, linear ou inovadora, o que procura, por exemplo, alguém que faça a curadoria de uma exposição. É essa possibilidade de sintaxe que permite a quem assiste a um conjunto de trabalhos artísticos *curados* o exercício de um pensamento a partir da

---

No caso de *Laranja mecânica*, a personagem é foçada a ver brutais imagens gravadas, enquanto no filme de Argento a violência é feita “ao vivo”, contra um amado da personagem torturada. Gosto de acolher essas cenas de olhos abertos como metáforas da impossibilidade atual de se fechar os olhos. Também temos dispositivos a arregaçar nossas pálpebras, que não se apresentam como torturantes, mas deleitosos – autoapresentação sedutora, aprendida, claro, com o capitalismo. Mantém-se, em nossos *eyes wide shut*, a tortura de termos de ver, ver mais e continuar vendo – e depois ver.

<sup>12</sup> Montado e mantido por uma equipe do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense, coordenada por Viktor Chagas, o #MuseudeMemes é um acervo digital sobre esse modo contemporâneo e internético de comunicação, reunindo, não apenas material memético, mas fortuna crítica sobre o assunto. Indico o site (<https://museudememes.com.br/>), interessantíssimo, para quem queira uma perspectiva funda sobre o tópico, consideravelmente distinta da que garatujo neste parágrafo.

organização das obras que viu. Penso em exposição, é evidente, porque estou pensando em sintaxe, mas ela tem lugar não apenas em exposições de arte com curadoria expressa e assinada, mas em qualquer projeto que se estruture: pode-se dizer que qualquer organização pensante é uma curadoria – uma aula, por exemplo, ao organizar as autorias ou problemáticas a serem vistas, é uma curadoria.

Se curadoria tem a ver com sintaxe, sintaxe tem a ver com *cuidado*, noção que reside na etimologia de todos os atos de curar, sejam curadores ou curativos. No capítulo 3, pensarei sobre sintaxe não apenas como narrativa, mas como articulação de qualquer texto com o mundo. Agora, considerando as imagens, o que percebo é a completa falta de sintaxe das imagens digitais. Basta vermos um aplicativo como o Instagram, ou o Facebook, para nos acharmos perdidos num turbilhão imagético que não nos leva a parte alguma, levando-nos a muitas. O que chamo de turbilhão, imagino, é que o Han chama de “barulho”: onde não há uma narrativa *cuidada*, minimamente que seja, só ouvimos uma enorme confusão que, ao nos convidar a produzir um montão de sentidos, um atrás do outro, ou um quase ao mesmo tempo que o outro, nos impede de produzir sentido, inclusive na forma de uma possibilidade de relato. Os repositórios das imagens digitais, portanto, não podem mesmo contar qualquer história, nem o pretendem, ainda que fosse uma fragmentada, partida, nada linear: o que temos não são relatos partidos, mas a partição da possibilidade do relato. Em outras palavras, considerando a lógica algorítmica das redes, o que temos não é qualquer contação, mas uma não contada (narrada) contagem.

Devemos ter em conta a questão mesma da reconfiguração (melhor seria desfiguração) do que chamo, arriscadamente, de sociabilidade sonora, a partir do uso do smartphone. Em nossa sociedade, já não há qualquer pudor em se deixar o smartphone em volume alto em circunstâncias coletivas – reuniões familiares, transporte público, restaurantes e tantas outras. Diante de reclamações, algumas pessoas já nem sequer entendem o porquê do incômodo. Cogito hipóteses para esse estado de coisas. Uma delas é que o processo de *embarulhecimento* do mundo nos deixa cada vez mais insensíveis a cenários que, outrora, poderiam ser desconfortáveis. É claro que um mundo ruidoso não é invenção do smartphone – antes dele houve tantas coisas ensurdecedoras que seria impossível enumerá-las, e, à medida que elas foram ficando menores e lidando, assim, diretamente com nossos corpos (do radinho de pilha ao walkman), nossa capacidade de produzir barulho foi ficando cada vez mais colada a nós.

No que diz respeito aos barulhos que produzimos, em situações públicas, com os pequenos aparatos, contudo, algo se alterou. No capítulo 3, conversarei com Ivonne Bordelois, no terreno da linguagem, sobre silêncio; cito um pedaço do que voltarei a citar então: “Uma tecnologia que é capaz de pôr um homem na Lua mas que não consegue inventar silenciadores para os aspiradores de pó ou para as máquinas cortadoras de grama representa uma cultura que detesta (...) o silêncio” (2005, p. 32). A nuance que eu talvez veja entre os velhos barulhos e os novos é que havia uma espécie de tácita compreensão acerca da inevitabilidade de alguns estrépitos – o aspirador de pó é um bom exemplo: se queremos o benefício de um eletrodoméstico que nos limpe a casa, toleremos, como inevitável, o desagradável som que ele produz; no caso do avião, se quisermos a vantagem do deslocamento aéreo etc.

No caso dos aparelhos portáteis, o walkman apresenta dupla legibilidade. Por um lado, indica o crescente encapsulamento das pessoas em circunstâncias de estar no mundo: meter os fones no ouvido e escutar a k7, ou o CD, escolhida(o) causa um bloqueio do ambiente, e, conseqüentemente, dos barulhos que o mundo produz, entre os quais, inclusive, um possível pedido de socorro – fazer o mesmo em outro ambiente, como, por exemplo, em casa, impede, do mesmo modo, a escuta de outra pessoa se comunicando ou coisa avisando de algum perigo. Por outro lado, o uso dos fones de ouvido, característico dos walkmans, apresenta certa compostura: é como se fosse também tácito que eu não devo impor o som que eu ouço a quem está a meu redor, pois isso seria invadir o espaço sonoro alheio com um ruído evitável, ao contrário do produzido, por exemplo, pelos veículos automotivos. Além de evitável, esse som pode causar outro tipo de desagrado, que chamo, genericamente, de estético: o indivíduo que está perto de mim talvez simplesmente não aprecie o que estou ouvindo, e os meus fones o protegem. O crescente *embarulhecimento* dos espaços partilhados tornou os fones de ouvido expletivos. Quem os usa atualmente, parece-me, tem mais interesse na qualidade do som que no respeito ao espaço sonoro dividido com semelhantes – <sup>13</sup> salvo exceções, cheias de dignidade e no limite do anacronismo.

---

<sup>13</sup> Em importante ensaio publicado no começo do século XXI, com o qual voltarei a conversar, Todd Gitlin fez uma previsão que não se confirmou quando, mais habilmente que eu, traçou uma genealogia que levou do walkman ao celular altamente conectado que, na altura, estava “pronto para entrar em breve na circulação americana”: “O aparelho móvel de conexão à internet da Sony (...) sem dúvida será batizado de *webman*”. (2003, p. 80). Por mais que sua aposta (que pode, contudo, ter viés irônico) não tenha sido ganha, a palavra que ele forjou pode funcionar como um excelente epítome para o indivíduo de atualmente.

Byung-Chul Han falou em barulho escrevendo sobre imagem – se, diante “dessas imagens ‘ameaçadoras’, não se pode fechar os olhos”, que dizer dos ouvidos? Han solicita, no título de seu ensaio, o *fechar os olhos*, gesto menos difícil que fechar os ouvidos: por mais que se tente protegê-los contra algum som desagradável com os dedos, sempre se manterá um resto de audição (Cavarero, 2011) – a não ser que o bloqueio seja da ordem do isolamento acústico, e não podemos fazer isso apenas com o corpo. Um exemplo, simples e ilustrativo: se alguém dormindo é exposto a um som forte provavelmente acordará; contudo, se lhe for exibida uma imagem, nalgum nível, *forte*, sem que seja acompanhada de algum som, há grandes chances de o indivíduo continuar dormindo.

Esse *embarulhecimento* progressivo talvez se deva, como escrevi, a uma também progressiva perda de sensibilidade: o que incomodava antes não incomoda mais. Esboço outras hipóteses. Uma diz respeito à já considerada hegemonia dos smartphones. Os barulhos de agora não provêm mais de fones de ouvido com volume muito alto, nem de radinhos de pilha, mas dos celulares; se os novos dispositivos estão autorizados a fazer barulho, localizem-se onde se localizem, talvez isso se deva à posição hegemônica que ocupam em nosso uso – se o aparelho é hegemônico, nós e nossos ouvidos nos vemos em situação subordinada. Essa hegemonia não se impõe de forma violenta, mas sedutora e agradável; por isso, como haver reação, se a hegemonia é discreta a ponto de se vender como escolha (nossa)? Isto é, como reagir ao que não se percebe como agressor? Ou, quem sabe, a implícita aceitação de certos barulhos se aplique, hoje, ao smartphone, segundo uma lógica como esta: sei que incomodo as criaturas a meu redor, que também me incomodam com esse aparato; contudo, como não resisto a ele, tolero que o usem para que ninguém me amole quando eu o usar. Acredito, porém, mais na hegemonia, que possibilitou a criação de um hábito já indubitado, indiscutível, que é a produção de ruídos com os celulares nas circunstâncias sociais as mais diversas – a segunda hipótese posta neste parágrafo não nega a primeira, pode conviver com ela, mas me sabe mais fraca. Fato é que a nova sociabilidade sonora, sem compostura, indica a hegemonia do digital sobre o não digital. Adaptarmo-nos a isso nos força a desenvolver uma insensibilidade, ou uma nova espécie de *anestesia*.

O ambiente tecnologicamente alterado que Benjamin observou é um dos antecedentes do ambiente tecnologicamente determinado que nos cerca. O longo e lento processo de anestesiamento que nos foi proposto, por vezes imposto, desde, pelo menos, o século XIX, é objeto do ensaio já citado de Susan Buck-Morss. No momento em que

estamos, considerar como nos é suportável a barulheira digital faz-me pensar em uma nova anestesia, que se encontra, claro, numa linha histórica que nos permite pensar com Benjamin e Buck-Morss, mas que nos solicita novas ferramentas. A disponibilização de recursos anestésicos remonta a um século XIX em que “não era incomum”, segundo Buck-Morss, “os cirurgiões”, para quem esses fármacos eram bastante acessíveis, “se viciarem em drogas”. Não espanta que esse “vício” seja “característico da modernidade”, sendo “o correlato idêntico e a contrapartida do choque”. Contudo, avança Buck-Morss, “o problema cognitivo (e, portanto, político) reside em outro lugar. A experiência da inebriação não se limita a transformações bioquímicas induzidas por drogas. A partir do século XIX, a própria realidade foi transformada em narcótico” (2012, p. 191).

E agora? Na longa trajetória que desembocou em nossa época, a digitalização do mundo, se é um acento agudo no anestesiamento, me faz pensar no que Byung-Chul Han chama de *sociedade paliativa*, que tem enorme dificuldade de sentir dor e de entendê-la como uma das afirmações do humano. Isso, claro, se relaciona com consumo. Antes de tudo, consumo de medicamentos, que, não obstante sua indispensabilidade em inúmeros casos, por vezes se apresentam como soluções para evitar a dor e o processo de significação, e elaboração, da dor. Mas também consumo como mundivisão espetacularizada. Nesse pormenor, a dor muitas vezes é uma *commodity*, participando de celebrações identitárias não raro fúteis e exibicionistas.<sup>14</sup> Sem querer ir muito longe, agora, na espetacularização do *eu*, entendo que a nossa insensibilidade visual e sonora não deixa de ter a ver com nossa enorme dificuldade com a dor, mesmo porque a dor, ainda que, por vezes, nos faça gritar, pede de nós, nalgum momento, um recolhimento silencioso, e o mundo da ciberesfera não é capaz de fazer silêncio.

Segundo Han, enquanto “*dor é realidade*”, “a anestesia permanente da sociedade paliativa desrealiza o mundo. Também a digitalização reduz cada vez mais a resistência, leva ao desaparecimento do confronto contrariante, o *contra*, o *contracorpo*. (...) *A digitalização é anestesiação*”. (2021d, p. 64, 65). A evitação do confronto resulta da evitação da alteridade, que é, talvez, o mais forte dado de realidade da realidade – se existe algo que me escapa, ou se diferencia de mim, sobretudo na forma de uma *outridade* (outras pessoas, outras verdades), a realidade se mostra em sua face mais resistente, portanto mais real. Não é à toa que *contrariar* faz parte do processo educativo das crianças, pois lhes demonstra que nem tudo está ao alcance de suas vontades. Existirmos

---

<sup>14</sup> Ocorrem-me situações em que pessoas se gravam chorando, em virtude de situações tão diversas como a derrota do candidato que apoiavam numa eleição ou a morte de alguém que apreciavam.

sem *contrariedade*, com base na ilusão de que tudo nos é acessível, dificulta que dimensionemos os limites que a realidade nos propõe, por vezes impõe, como, escreve Han, “*contracorpo*”. Maryanne Wolf cita uma pesquisa liderada, no MIT, por Sherry Turkle, que associa o declínio da empatia por parte de pessoas jovens à distância imposta pelas tecnologias, “que muda não só quem somos como indivíduos, mas também quem somos uns com os outros.” (2019, p. 64)

A digitalização anestesia, entre outras razões, porque não nos apresenta contrariedades, criando uma disponibilização infrene, que, com efeito, mitiga a experiência da alteridade e, logo, da comunidade, como indica Jonathan Crary:

Quando a disponibilidade de imagens e informações é infinita, há uma dispersão fatal daquilo que poderíamos ter em comum e uma dissolução dos relacionamentos que viabilizam uma sociedade. O fenômeno das tendências ou da viralização é um surto maciço de unanimidade vaga e amorfa, uma adesão irresistível, mas vazia, a alguma efeméride ou a uma pseudoindignação logo esquecida e que não deixa rastros. (2023, p. 45)

Essa uberdisponibilidade, ao tomar o espaço do comum, o explode, pois troca o que poderia compor uma comunidade, cuja base precisa se erigir sobre muitas contradições, por unanimidades sem qualquer força política ou capacidade de resistência – uso essa palavra em sua ambivalência. Volto ao último Han citado; o autor escreve em alemão, leio-o em tradução e escrevo em português. Por vezes, sabemos, a tradução acaba por ser um trabalho de revelação. Digo isso porque, em português, evitar o *contra*, evitando-se a alteridade, é também evitar o *encontro*, pois ambos os semas têm a mesma etimologia. Isso dá o que pensar: se o pensador germano-coreano cogita o “*contracorpo*” como distintíssimo da anestesiação, não me sabe despropositado deslizar o “*contracorpo*” para o velho *corpo-a-corpo*, expressão que trefega do mundo da luta ao do erotismo, das disputas retóricas à prática eleitoral de a candidatura ir à rua, procurando encontros e arriscando confrontos contrariantes.<sup>15</sup>

Volto a um comentário de Han que citei há algumas páginas: “As imagens inquietas não *falam* ou *contam*, mas fazem barulho. Frente a essas imagens ‘ameaçadoras’, não se pode fechar os olhos”. Os barulhos anestésiantes dos celulares estão, quase sempre, ligados a imagens, também anestésiantes, sobretudo a pequenos

---

<sup>15</sup> Na introdução, referi-me às eleições de 2018 como pretexto, não único, mas importante, para a ideia deste trabalho, ao menos para que ele se desenvolvesse academicamente. E não é que essa eleição foi vencida por um candidato que não se dedicou, a partir de certo momento, ao *corpo-a-corpo*? Diz-se que a razão disso foi o atentado sofrido por ele durante, justamente, um *corpo-a-corpo*, e temos então duas faces de uma única moeda: a violência do discurso, que verei no capítulo 3, é um dos motores da violência fora do discurso (ainda que, no discurso, a violência já seja violência), especialmente se aquele atentado não tiver sido uma farsa; e um mundo com cada vez menos *corpo-a-corpo* permite que se ganhe uma eleição sem o *corpo-a-corpo*.

vídeos que pululam nas mídias digitais. O ruído majoritário que não vem acompanhado de imagem é o famigerado áudio de WhatsApp, barulho incontornável, onipresente, indicativo de que é cada vez mais difícil que se escreva mesmo no sufocado espaço desse aplicativo. Fora isso, salvo exceções, os sons vêm com imagens, especialmente animadas, ainda que não apenas. E a barulheira imagética é, para Byung-Chul Han, *ameaçadora*. O comentário de Han não deixa de evocar, para os aparelhos que vomitam imagens sem nenhum corpo, a ideia flusseriana de que sejam aparelhos-armas. O que há de ameaçador nas imagens digitais? Aparentemente nada: elas são feitas, em geral, voluntariamente.

É claro, por um lado, que há, sim, uma coerção não coercitiva no produzir imagens: a visibilidade contemporânea exige que nos mostremos, o tempo todo, em praticamente todas as nossas ações – sem a produção de imagens, diversas das *commodities* que exploramos em termos de produção de si contemporânea, logo visível (desde a nossa vinculação familiar até nossa participação política), não produziram o efeito que queremos, precisamos, que produzam. Evidentemente, esse é um traço “ameaçador”, não precipuamente das imagens digitais, mas da quase obrigatoriedade de as produzirmos compulsivamente. Não perco de vista que esse tipo de prática ecoa a publicidade – ainda nos anos de 1970, Raymond Williams observou que programas de tevê replicam a publicidade quando apresentam “os humanos e suas características” como “*comodities*, para compra ou, mais geral e discretamente, para exibição em vitrines” (2016, p. 82). A vitrine, hoje, é a infosfera, em que não somos, os humanos, exibidos, mas em que nos exibimos, sem intervalo.

Ameaçadora também é a transformação do celular em arma num sentido quase literal. Detendo-me no caso brasileiro, mas o entendendo como metonímico, isso tem ocorrido em especial contra personalidades públicas que se manifestaram de modo mais ou menos crítico ao que eu posso chamar, resumidamente, de bolsonarismo, ou as que se ligaram, mais ou menos intensamente, a algo que o mesmo bolsonarismo entende como “esquerda”. Um exemplo disso, entre tantos, foi a violência sofrida por Gilberto Gil na Copa do Mundo do Catar. Certo indivíduo alvejou o compositor com uma câmera de celular, e, enquanto o filmava, dizia coisas sobre Lei Rouanet, “mamata” e outras generalidades estúpidas e destrutivas associadas aos governos do PT, a comunismo e análogas imbecilidades.<sup>16</sup> O poderio do armamento fotográfico (num sentido lato) é muito mais forte no celular do que era na velha câmera, pelas razões que já expus, mas também

---

<sup>16</sup> Vou refletir mais profundamente sobre política no terceiro capítulo, articulando-a a problemática da linguagem.

por outra: filmar alguém nos dias de hoje, além de mais fácil, é o bastante para criar uma situação de constrangimento, pois, por mais que não elaboremos, intuímos a força agressora que um *éthos* ligado ao celular possui. Antes da abundância dos smartphones, uma foto ou um vídeo vitimava seu alvo, em geral, quando o flagrava em situações, por alguma razão, embaraçosas, e esse tipo de registro sempre foi o sonho dos  *paparazzi*. Agora, o ser-se filmado já é sentido como uma violência, e o caso que tocou Gilberto Gil, não obstante haver uma fala ofensiva pontuando as imagens, é exemplo disso: Gil se encontrava numa situação pública, acompanhado da companheira, sem que houvesse qualquer razão para constrangimento. Não é necessário salientar que o vídeo teve ampla repercussão online, e só por isso eu esbarrei com ele.

Marcia Tiburi entende uma situação assim como “assédio audiovisual”. Ela relata um episódio ocorrido aquando de sua campanha para o governo do Rio de Janeiro, em 2018. Durante a gravação de um programa de campanha, Tiburi notou que um indivíduo a gravava com um celular. Ao tentar levá-lo à fala, não obteve nenhuma possibilidade de diálogo. “Percebendo que o homem não tinha mesmo boas intenções” com ela, apelou ao direito de imagem, tentando, com base legal, interromper a filmagem. O que conseguiu foi ouvir do sujeito “que ele estava autorizado, sim. Mesmo contra o direito de imagem, mesmo contra a educação, mesmo contra eu mesma, que nunca me neguei a ser fotografada ou filmada, que sempre autorizei que gravassem tudo, de aulas a palestras. Pela primeira vez senti medo.” (2019, p. 105). O medo adivinha de Marcia Tiburi perceber que a “câmera” do celular “era uma espécie de arma em sua mão. O que eu sofria naquele momento era um assédio audiovisual, em meio a um assalto audiovisual.” (2019, p. 105). A arma do assalto era um smartphone.<sup>17</sup>

Não obstante, Han referiu-se às mesmas imagens como “ameaçadoras”, não ao contexto de sua produção, ainda que uma coisa não possa ser apartada da outra. Então, reponho a pergunta: o que há de ameaçador nas imagens digitais? Arrisco que é possível recuperar reflexões sobre a televisão, como a de Williams, a fim de pensar essa ameaça. Eugenio Bucci disse, com muita propriedade, que “o lugar em si da TV” “é um lugar do olhar: que nos olha, que nos interpela, que nos designa e nos localiza antes de que para

---

<sup>17</sup> É claro que esse tipo de prática pode ser realizado de modo bastante cidadão, como em casos em que o celular registra violências policiais, assédios sexuais ou morais e outras brutalidades. E isso me faz pensar numa aparente ironia da extrema direita brasileira, que adora constranger pessoas como Marcia Tiburi e Gilberto Gil com celulares na mão, mas é contrária às câmeras nos uniformes dos policiais militares.

ele nós olhemos” (2004, p. 33).<sup>18</sup> Esse diagnóstico, não obstante a alteração de regime causada pela internet e, mais especificamente, pelo smartphone, ainda é atual, pois um regime não substitui o anterior, passando ambos a conviver – um deles será, nalguns aspectos, hegemônico, e o outro, noutros. Para se verificar a atualidade desse diagnóstico, a propósito, basta notar a ainda resistente multipresença de televisores em academias de ginástica, restaurantes, consultórios médicos...

Se a televisão nos olha sem que nos proponha uma estimulante troca de olhares, ela não exatamente nos olha, como o faz a obra de arte, por exemplo: ela nos vigia, pondo-nos sob o rigor de seu olhar para que, por nossa vez, dirijamos o nosso a ela. Esse rigor, no entanto, não se apresenta como rigor, mas como prazer, pois o que a televisão nos apresenta é entretenimento, não repressão. Mas nos encontramos tendo de olhar os televisores, que ainda estão por todos os lados, e, em casa, mantemos o hábito de *ver televisão*, que não indica a assistência a um programa específico, mas a paralisia passiva de se oferecer à tela, exiba ela o que exibir. Então, sermos visto pela tevê é uma forma de disciplinamento dócil, não soberano (Foucault, 1999), que nos ganha enquanto parece nos agradar – o que é, a propósito, bastante semelhante à “relação” que o smartphone nos propõe.

Mas, se o diagnóstico de Bucci ainda é atual, o regime, com efeito, se alterou consideravelmente. Se há diversas diferenças entre a televisão e a internet, as há também numa específica comparação entre o televisor e o celular. Talvez a mais escandalosa seja a já citada ausência de curadoria na relação com as redes, e, bem ou mal, a televisão é curada, mesmo que muita de sua curadoria resulte, por exemplo, em programas de auditório anestésicos ou reality shows perversos. No capítulo 3, roçarei a desinformação, e não podemos perder de vista que parte da imprensa, inclusive a televisiva, tem atuado de maneira curadora em tempos de pandemia de fake news. De um modo ou de outro, há alguma sintaxe na televisão, especialmente na dinâmica interna dos programas, que se submetem a alguma narrativa. Nas redes, escreveu Byung-Chul Han, as “imagens inquietas não *falam* ou *contam*, mas fazem barulho”, e por isso são “ameaçadoras”: elas, como a tevê, nos olham, quer dizer, nos vigiam, mas nos vigiam

---

<sup>18</sup> Uma das canções originais do filme *Ed Mort*, de 1997, adaptação de um conto de Luís Fernando Veríssimo protagonizado pelo atrapalhado detetive, intitula-se “Fique em frente à TV” – a autoria é de Camila Ribas e Alain Fresnot, realizador do filme. A voz que diz a letra é a de Cibele, apresentadora de um programa infantil. O texto da canção orienta as crianças a fazerem tudo o que for possível em frente à tevê, e o refrão remata-se com a ameaçadora assertiva “Eu tô te vendo”. De fato, a tevê nos olha “antes de que para ela nós olhemos”.

mais, durante mais tempo, sem qualquer curadoria ou narrativa e, além disso, nos iludem e nos ocupam, tirando-nos da paralisia passiva que nos impõe a televisão para uma espécie de imparável ação que, em verdade, não é bem uma ação, mas constante e ansiogênica reação – cuja outra face é a expectativa, também ansiogênica, de que reajam às nossas pseudo-ações.

Outra diferença entre televisor e smartphone, mesmo que ambos se nos apresentem como fontes de prazer, é que o primeiro fica parado em lugares, e o segundo vai conosco aonde formos.<sup>19</sup> As imagens digitais são ameaçadoras inclusive porque nos seguem, ou seja, uma das razões de serem uma ameaça é possuírem força persecutória – além de alucinatória, como indica Janice Caiafa: “*dispositivos alucinatórios*” são “meios de comunicação a distância”, como o velho telefone, que promovem “magicamente a aparição dos ausentes”. Ainda que tenha pensado em dispositivos anteriores ao celular, a autora entende que a “tecnologia digital tem (...) se superposto” progressivamente “aos espaços heterogêneos de confronto com estranhos nas cidades”, sendo “cada vez mais decisiva nessa tarefa, sobretudo se comparada com o já antigo telefone fixo e mesmo com a televisão.” (2019, p. 14). Ao pensar em “confronto”, Caiafa acaba por dialogar com o Han que se referiu ao “confronto contrariante, o *contra*, o *contracorpo*”, e faz sentido dizer que o smartphone como dispositivo alucinatório é anestésico. Isso tem a ver com a potência de alucinação que o celular causa: já não a aparição de um ausente, como no caso do telefone, tampouco o surgimento *curado* de alguém, como no caso da televisão (ainda que essa curadoria possa ser também anestésico), mas o aparecimento de qualquer imagem – de gente, de planta, de bicho, de prédio, de prato de comida –, ditado pela anticuradoria dos algoritmos.

Nem seria preciso dizer que as imagens digitais só podem nos vigiar, de maneira ainda mais intensa que a televisão, em virtude de sua quase onipresença colada a nossos corpos e da sua participação em nossa vida ativa. Pensando mais uma vez com Heidegger, os objetos nos olham a partir da sua “serventia”, vindo à presença, e só por isso, pela combinação de olhar e presentificação, tornam-se entes. Esse olhar, que nos convida ao uso, não nos ameaça, pois não é um olhar vigilante, mas *poiético*. Poético é, por sua vez, o olhar das obras de arte, que nos ensinam a fechar os olhos e ser vistos enquanto vemos,

---

<sup>19</sup> Bem, atualmente, a tevê também pode ir conosco aonde formos, precisamente na tela do celular. Há diversas imbricações entre televisão e infosfera que não aprofundarei neste trabalho, como as transmissões esportivas ao vivo feitas por canais de YouTube que assumem, alterando-o, um papel que sempre pertenceu à tevê.

por exemplo, a pintura, ou mesmo o filme, como nos ensinou Didi-Huberman. Também nos olha a paisagem, num ângulo em que se encontram o poético e o poiético, a natureza e a cultura, os afetos e algo sempre a escapar. Esses três tipos de olhar sabem fazer silêncio, ao contrário da vigia ruidosa e ameaçadora das imagens digitais.

Portanto, como entender, neste tempo histórico, a afirmação de Merleau-Ponty, a última frase do fragmento que citei? “Tudo o que vejo por princípio está ao meu alcance, pelo menos ao alcance de meu olhar, assinalado no mapa do ‘eu posso’ ”. Como se compreende, agora, esse *poder*? Talvez seja um truísmo considerar que passamos de égide do verbo para a do substantivo: não mais a possibilidade negociada entre olho e paisagem, mas o poder de capturar qualquer coisa para dentro da fluida câmera do smartphone; não mais a construção da paisagem, mas a abolição da paisagem pelo disciplinamento do olhar a fim de que ele só consiga ver através da câmera – que, como escreveu Beiguelman, “parece justificar o estar no lugar e em cena”. Ou seja, o smartphone encaminha-se para se tornar, caso já não tenha se tornado, a razão de ser da nossa presença no mundo. Por isso, a “decomposição da experiência” indicada por Benjamin, causada, no tempo dele, por um ambiente “tecnologicamente alterado” e, hoje, por um ambiente tecnologicamente determinado, provoca uma espécie de des-ambiente, se entendermos ambiente como lugar onde se erige a paisagem e a relação que ela propõe conosco, à qual podemos responder com notável criatividade.

Ambiente, a propósito, tem a ver com um sentido muito caro de “realidade”, pois é onde construímos nossos estares. E o “mundo digital”, escreve Byung-Chul Han, “desfaz (...) a própria realidade”, pois “nosso campo de visão se” iguala “a um display tridimensional.” (2021d, p. 166). Então, uma das consequências mais imediatas da hegemonia do smartphone é determinar o escopo de nossos olhares, que deixam de se abrir à paisagem possibilitada pelo ambiente, isto é, a uma realidade olhável e, logo, experienciável, para se restringir a um “display tridimensional” que se torna, ele próprio, (simulacro de) paisagem.

É que “o aparelho, a despeito de suas utilidades aparentes, é um meio de produção projetado minuciosamente para” explorar-nos “o *trabalho* escópico”, como afirma Eugenio Bucci. Fica configurada, assim, a “exploração do olhar e do desejo” (2021, p. 412), sendo o desejo, como nos ensinou o Renascimento, motor de encontros e produtor de conhecimento. Pensando em linguagem, vou investigar a problemática do desejo no terceiro capítulo, com a ajuda, por exemplo, de Camões. Já agora, e já com o poeta, detenho-me por um átimo nesse aspecto tão decisivo para as relações entre as pessoas,

tão humano, tão delineador do que somos que o capitalismo faz de tudo para o colonizar. Certo soneto camoniano começa com estes versos: “Pede o desejo, Dama, que vos veja,/ não entendo o que pede; está enganado” (2005, p. 120). Engano, em Camões, tem afinidades com amor: movimento, desejo, visão, em oposição a certo platonismo, um bocado neoplatônico, um pouco petrarquista, segundo o qual o corpo tem um papel importante numa experiência amorosa, digamos, gnosiológica – importante, porém acessório, porque a verdade encontra-se mais além, ainda que só possa ser tocada se o corpo jogar o jogo.

Nesse soneto, que não citarei na íntegra, Camões não vai demolir esse resto de platonismo, mas vai desconstruí-lo, afirmando, ao final, que seu “pensamento”, como entidade “terrestre [e] humana”, foi quem pediu à senhora “esta baixeza” (2005, p. 120), a visão. No poema, baixo é o lugar para onde somos movidos pelo desejo, e Camões sacode certas hierarquias ao entender que ir para baixo, para a “baixeza”, é movimento ligado ao nobre “pensamento”. E tudo começa no olho, que, quando desejante, é movido a recortar como paisagem o que move, domina, seu desejo – no caso do poema, a Dama. Como isso se daria num mundo com cada vez menos hipóteses de paisagem? Fico tentado a considerar que o desejo já não leva o desejante a querer ver a Dama, mas a fotografá-la – ou, em certas circunstâncias, a realizar, dele e dela, uma selfie, ou mesmo se registrar fazendo, com ela, alguma coreografia num vídeo, muito curto, imediatamente publicado.

### **1.3 Conectar a *despresença***

Sem paisagem, como haver corpo? Quer dizer, que corpo se define sem que exista, em torno de si, uma paisagem, o “contato contrariante”, uma possibilidade do haver *corpo-a-corpo*? Falo em corpo porque me ocupo das relações das pessoas com o mundo, e é o corpo quem as vive. O corpo não é apenas o bloco, com ou sem órgãos, que nos compõe e impõe nossa fronteira ao mundo, mas é condição do vivo e de todas as suas construções. Essa questão me parece pensável com a falência da alteridade, pois não receber o que vem de fora e *de frente* do “outro *atópico*” (2017a, p. 11), expressão de Byung-Chul Han, protege o corpo de sabores e dissabores, delícias e desgostos, menoscorporificando-o, limitando seu imperfeito vigor. O mesmo Han entende que o smartphone, com sua convocação ao *passar o dedo*, “elimina a distância que constitui o outro em sua alteridade”, pois se pode “passar o dedo na imagem, tocá-la diretamente, porque ela já perdeu o olhar, o rosto” (2018a, p. 49). A redução da outra pessoa a imagem

digital, da qual dispomos como fosse parte de um menu imagético e que trocamos por outra imagem com nossa digital, não pode, de fato, permitir nenhuma conexão.

Escreve Deleuze, trocando ideias com Espinosa:

Uma conexão não é separável de um poder ser afetado. Dessa maneira, Espinosa pode considerar como equivalentes duas questões fundamentais: *Qual é a estrutura (fabrica) de um corpo? Que pode um corpo?* A estrutura de um corpo é a composição da sua conexão. O que pode um corpo é a natureza e os limites do seu poder de ser afetado. (2017, p. 240)

Conexão é uma palavra-chave: conexão entre as partes de um corpo a fim de que este possa também fazer conexões. E, escreve Deleuze com a maior clareza, “uma conexão não é separável de um poder ser afetado”, donde se conclui que o “que pode um corpo é a natureza e os limites do seu poder de ser afetado”. Sem ir longe e sem a pretensão de ler com maestria o fragmento, cogito que não há conexão sem afetação, e não há conexão nem afetação sem que o corpo se dê ao mundo. Quanto mais afastamentos são postos entre o corpo e o mundo (e muitos deles, hoje, são digitais), menos o corpo se põe em lugar de ser afetado, e menos, conseqüentemente, afeta outros corpos.

Voltarei à questão da alteridade no terceiro capítulo, ligando-a à escrita, ainda que já a tenha arranhado e volte a fazê-lo, pois, pensando em corpo, de novo penso na expressão flusseriana “aparelho-arma”. A partir dela, podemos pensar numa analogia do aparelho com o ato de matar, no mínimo violentar – e, em breve, veremos um corpo em estado de dobragem. Já afirmei que uma das violências que o smartphone perpetra, produtor, como nunca, de imagens, é contra a paisagem, habitação de nossos olhos e corpos. Os corpos contemporâneos, orientados pelo celular que levam na mão, ou os leva pela mão, são corpos dobrados por esse instrumento de ataque: o olho está frequentemente voltado para baixo, a nuca, curvada, a paisagem, despercebida, ou submetida ao tamanho, física e experiencialmente redutor, do aparelho. Angela Pintor dos Reis entende que “o sujeito está enredado de tal modo” na “configuração sociocultural” em que nos encontramos que “sua capacidade perceptiva” (2017, p. 151) se compromete, o que implica a “violência” do “alheamento do sujeito em relação à alteridade”; esta

tem como elemento principal de constituição o desenvolvimento, pelo corpo e pela mente, de um *modus operandi* que corresponde à própria expressão da velocidade como valor assimilado e atuado. A experiência de dromocratização do sujeito – incluída, naturalmente, a percepção – atrapalha o exercício da atenção como atividade mental que favorece a retenção de informações, elocuições, demandas e da expressividade provenientes de outrem (2017, p. 152)

O capítulo segundo se deterá um pouco na atenção e na velocidade. Por agora, importa-me considerar que um sujeito “enredado” no aparelho e nos processos que o aparelho enseja tem concreta dificuldade de efetivamente olhar para o lado, tanto no

sentido literal de voltar os olhos em direções laterais, percebendo o ambiente e a paisagem, como no sentido conotativo de dar atenção ao que o cerca – nesse caso, o literal e o conotativo caminham na mesma direção. É como se fôssemos nos tornando cada vez menos capazes não apenas de nos dedicar a questões alheias, mas até mesmo de perceber que elas existem, e isso, por semear a indiferença, representa, de fato, como entende Pintor dos Reis, uma violência – que se liga, certamente, à já referida diminuição da empatia na era digital.

A posição, ou postura, que descrevi há alguns parágrafos me parece uma metonímia do corpo em estado de despresença, noção que desenvolverei melhor em breve, e que indica, ao mesmo tempo, uma não presença e uma não ausência. Na despresença, o corpo se dobra porque se curva ao aparelho, o que desenha uma interessante submissão. Um dos fenômenos do século XX que mais estabeleceu um novo lugar para os corpos foi a proliferação dos televisores. A organização das salas de estar das residências das famílias que podiam adquirir o aparelho passou a se orientar por ele: o posicionamento dos sofás e das mesas de centro dava para o televisor, mostrando que os corpos e os olhos se encontravam capturados por um novo tipo de *imaginário*, que, entendo, está na origem do que vivemos atualmente. Faço, agora, uma breve digressão, que procurará refletir, de modo nada sofisticado, acerca de uma construção de imaginário que tem na publicidade e na televisão, e na imbricação entre publicidade e televisão, um momento-chave – e que desembocará no que chamarei de corpo dobrado, *dobradura* corpórea que acompanha a *dobradura* psíquica.

A necessidade de registro com fins de apropriação indica ainda o domínio rascunhado por Benjamin, sim, mas num estado de coisas de completa descartabilidade. A impermanência das imagens digitais, proliferantes de modo epidêmico, tem tudo a ver com a nova cara do capital, que lucra mais à medida que os espaços são colonizados pelo que Eugenio Bucci chamou de *superindústria do imaginário*, da qual o celular compõe a comissão de frente. Não estou dizendo que o capitalismo contemporâneo superou a materialidade, pois ainda precisa de coisas, diversas, distintas e lucrativas, desde os tênis de marca até o armamento pesado. Mas, sem dúvida, o capitalismo neoliberal que temos experimentado destaca outra coisa, que Eugenio Bucci assim ensaia: “O capitalismo dos nossos dias é um fabricante de signos e um mercador de signos – as coisas corpóreas não são mais o centro do valor” (2021, p. 21). Isto é, o “capital deixou de lado os objetos físicos e virou um narrador, um contador de histórias, e se fez um produtor de significações” (2021, p. 22). O mesmo capitalismo que nos afasta de muitos *logoi* criou

seu próprio *logos*, descontínuo, perturbador, alucinante e raso, “delirante” e criador de “uma racionalidade perversa” (2019, p. 46), no dizer de Marcia Tiburi, mas, enfim, narrativo.

Essa narratividade frenética remonta, justamente, à explosão da publicidade, cuja empresa precípua é habitar nossos imaginários. Benjamin entendeu, de modo inaugural, a relação proposta pelo fascismo entre estética e política – ou melhor, já que essa relação existe desde o nascedouro da política (cf. Rancière, 2009; Sodré, 2016), notou que o fascismo a levava às últimas consequências. Esse é seu problema na parte final d’ “A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica”: “*O fascismo desemboca (...) em uma estetização da política*” (2012, p. 34), sendo uma espécie de política publicitária: não espanta que o nazismo, na Alemanha, tenha se forjado enquanto forjava uma estética cuidadosa, da qual o trabalho da cineasta Leni Riefenstahl é um dos exemplos mais evidentes. Se o Eixo foi derrotado na Segunda Guerra, o capitalismo, sobretudo pela crescente predominância estadunidense, herdou, com a maior atenção, práticas dos inimigos. A publicidade, estetizante por excelência, continuou agindo na política e fora dela, indiferenciando, cada vez mais, o que seja político e o que não o seja – o que não deixa de provocar danos na própria noção de político.

A dependência de uma publicidade fortemente visual, ao contrário da do rádio, e bem mais complexamente narrativa da que ocupava publicações impressas, é uma das marcas da televisão, o que a ajuda a apresentar gente humana como *comodity*, como indicou, já há tempos, o Raymond Williams que citei no subcapítulo anterior. Transitando da tevê para todos os espaços disponíveis, a publicidade, hoje, é pensável a partir de diversos conceitos, que Monica Machado, Patricia Burrowes e Lucimara Rett condensaram num artigo recente. Interessa às autoras, e, pelas mãos delas, também a mim, o de “publicidade expandida”, que se baseia na supressão das fronteiras que costumavam separar a publicidade de outros formatos, como, por exemplo, o do entretenimento ou o da notícia, e que desemboca na colagem de práticas publicitárias ao comportamento dos indivíduos. Essa alteração é justamente o que garante o poder de persuasão da publicidade em nossa contemporaneidade. Voltarei a essa noção no próximo capítulo. Por ora, o que destaque é a expansão da publicidade como indicativa do alargamento de um *éthos* baseado em imagem, consumo (não apenas, nem sobretudo, de coisas) e estetização do mundo – isto é, não apenas o material produzido pela publicidade e pelo marketing se alarga, mas a própria transformação do estar no mundo em sequências de procedimentos de feição publicitária.

### 1.3.1 Despresença, corpo dobrado

Volto ao corpo, ainda que não tenha saído completamente da sua órbita. Escrevi, páginas acima, que os corpos andam sendo subtraídos de seu vigor imperfeito. Ainda há corpo, claro, mas o corpo que atualmente se desenha não é um tanto zumbi? Visualizo o mar de criaturas caminhanças em nossas ruas, dobradas sobre seus telefones, des-presentes, exigindo que outras desviem delas. Andam sempre devagar, numa velocidade imagética, contudo, furiosa e assindética. Penso no zumbi como uma figura de fronteira, não viva, nem morta, que está, pois está, mas não está, já que não possui grande relação – nem cognitiva, nem contemplativa, nem ativa – com a paisagem, desejando apenas comer outros corpos a fim de se manter nesse lugar que não é vida, nem é morte.

Rodrigo Nunes associa essa figura monstruosa ao neoliberalismo, especialmente o que se estabeleceu após 2008. Naquele ano, a imensa crise financeira que devastou muitas vidas sugeria que o capitalismo neoliberal estava a um passo do fim, e que urgia, portanto, criar novos modos de vida. Contudo, “o neoliberalismo continua aí, cambaleando, olhos vidrados, repetindo palavras de ordem mecanicamente – mas de pé” (2022, p. 55, 56). Mais adiante em seu ensaio, Nunes comenta que “a figura do zumbi tornou-se tão onipresente na cultura e no debate político pós-2008 que gerou sua própria pequena indústria de comentários, todos tentando explicar essa ubiquidade. Como sugere um desses comentaristas”, Chuck Klosterman, “talvez o sucesso dos zumbis seja menos uma questão de expressar medos inconscientes do que de oferecer um retrato da existência cotidiana da maioria das pessoas.” (2022, p. 56).

Esse retrato mostra um triste combate de todos contra todos: não apenas o neoliberalismo é zumbi, mas transforma a vida de milhões de pessoas numa luta desesperada pela sobrevivência, e essa batalha exige comer alguns cérebros – nem que sejam o de gente que, em tese, ocupa posição semelhante no espectro social. Movimento um bocado para o lado essa figura a fim de que ela me ajude a refletir sobre o corpo na infosfera, cujo primeiro traço zumbi é a própria condição de estar e não estar, que lembra, como já aponte, um indivíduo morto-vivo: vivo porque, enfim, vivo, mas morto na sua desvinculação com seu espaço. Nesse sentido, como escreveu o Deleuze que comentou Espinosa, se “uma conexão não é separável de um poder ser afetado”, ser-se afetado na *despresença* é já uma afetação zumbi, posto que esse tipo de conexão não possui qualquer paisagem. Nessa afetação viva, porém morta, já que “a natureza e os limites do seu poder

de ser afetado” é o que pode um corpo, a perda de limites espaciais, que, aparentemente, produz liberdade, produz é o aniquilamento da paisagem, e, portanto, de uma relação que se faça com o corpo: por isso a perda do corpo, ou o surgimento de um corpo em estado zumbi – o que não se afasta nem um pouco de alguns desejos não declarados do neoliberalismo.

“A câmera parece justificar o estar no lugar e em cena”, como escreveu Giselle Beiguelman e já citei. Esse estar um tanto zumbi, é, ao mesmo tempo, um não estar, ou um *desestar* – uma *despresença*. Se o corpo, agora, sofre uma constante digitalização, que de alguma maneira passa a justificar sua existência, a presença presente tem de ser legitimada pelo que não se apresenta. Forjei *despresença* a partir da noção de “produção de presença”, elaborada por Hans Ulrich Gumbrecht.<sup>20</sup> A grande questão do autor não é pensar a presença em tensão com a digitalização do mundo, mas em articulação fecunda, porém atritante, com o sentido. É por isso que Gumbrecht, como ponto de partida, interessa-se pela “materialidade” intrínseca a todo processo de comunicação:

Falar de “produção de presença” implica que o efeito de tangibilidade (espacial) surgido com os meios de comunicação está sujeito, no espaço, a movimentos de maior ou menor proximidade e de maior ou menor intensidade. Pode ser mais ou menos banal observar que qualquer forma de comunicação implica tal produção de presença; que qualquer forma de comunicação, com seus elementos materiais, “tocará” os corpos das pessoas que estão em comunicação de modos específicos e variados – mas não deixa de ser verdade que isso havia sido obliterado (ou progressivamente esquecido) pelo edifício teórico do Ocidente desde que o *cogito* cartesiano fez a ontologia da existência humana depender exclusivamente dos movimentos do pensamento humano. (2010, p. 38, 39)

Contra a descorporificação da inteligência, Gumbrecht reivindica o que entende como “mais ou menos banal”, que é um estar no mundo corpóreo, radical porque nalgum lugar radicado – o que permite, a propósito, o haver paisagem. É por isso que o “que é ‘presente’ para nós (...) está à nossa frente, ao alcance e tangível para nossos corpos.” (2010, p. 38). Não se trata de renunciar ao sentido, mesmo porque “qualquer forma de comunicação” produz sentidos – e mesmo a paisagem, como aprendemos com Cauquelin, é tanto presença como sentido –, mas de retirar à produção de sentidos uma completa descorporificação.

Recolho a ideia de presença em Gumbrecht para rascunhar a minha, que não quero chamar, repito, de “produção de ausência”: ausência é o espaço da saudade e das epístolas,

---

<sup>20</sup> Na introdução, esbocei a razão de ter forjado *despresença* ao invés, por exemplo, de “produção de ausência”. Pensando em como dizer, a partir de Gumbrecht, o que eu pretendia, cheguei a cogitar também a hipótese da expressão *apresença*, atraente por sua familiaridade com *aletheia*, conceito central para o pensamento grego e, portanto, ocidental. No entanto, *apresença* não seria uma noção afirmativa mostrada pela negação, como é o caso de *aletheia*, e, a parte disso, a sonoridade também trairia a ideia: *apresença* soaria como “a presença”.

portanto um vazio recheado, enquanto a *despresença* é uma condição intermediária que inventa, por assim dizer, um não lugar – não o da utopia, mas o da perda da paisagem, do próprio lugar, enfim.<sup>21</sup> Meu problema não é tensionar presença a sentido, mas aproveitar o entusiasmo gumbrechtiano pela materialidade para considerar um cenário contemporâneo em que o corpo não é subtraído pelo sentido, mas por forças tecnologicamente determinantes, e é o celular que mais condiciona nossos corpos à não presença. Posso entender o celular como o mais bem acabado *dispositivo alucinatorio*, posto que, além de executar a função que os antigos executavam, esse alucinador portátil permite o se que Bárbara Ribeiro chama de “*telepresença concreta*”, que se contrapõe a uma “*presença discreta*” (2017, p. 56). Então, a *despresença* é, alucinatoriamente, uma telepresença, para a qual o corpo não é assim tão importante.

Gumbrecht, como exemplo de uma presença de altíssima voltagem, descreve a paisagem da cena esportiva:

Uma bela jogada de futebol americano ou de beisebol, de futebol ou de hóquei, aquele momento sobre o qual todos os torcedores mais experimentados estão de acordo, independentemente da vitória ou da derrota da sua equipe, é a epifania de uma forma complexa e incorporada. Assim como uma epifania, uma bela jogada é sempre um evento: jamais podemos prever se surgirá, ou quando (...); desfaz-se, literalmente, à medida que surge. (2010, p 143)

Jogos são imprevisíveis dentro de sua previsibilidade. O que quero dizer, como amante do esporte, é que não se pode prever quando um “evento”, ou “epifania”, terá lugar numa partida, ainda que limites estejam dados – pelas regras, sobretudo. O que há de irredutível num lance notável é precisamente a surpresa provocada pelo inesperado, e isso não se pode reter senão na consciência de seu desfazimento.<sup>22</sup> Estádios têm sido alguns dos incontáveis espaços, ou templos, em que se pratica a *despresença* via smartphone. Além do uso maciço do celular durante os jogos, para diversos fins, esse dispositivo, ao orientar o olhar, toma conta de muitos dos eventos menos imprevisíveis, mas potencialmente extáticos, dos jogos de futebol, como os pênaltis: muita população

---

<sup>21</sup> A *despresença* promete uma muito estranha *onipresença* não física ao abrir mão do corpo. Se estamos, potencial e espectralmente, em todos os lugares, não precisamos de lugar nenhum.

<sup>22</sup> Nelson Rodrigues forjou, numa mesa-redonda televisiva, a expressão “o videoteipe é burro”, em resposta ao argumento de outro jornalista, que se baseava no VT. À primeira vista, trata-se de um gracejo, que joga na mesa da discussão uma carta inusitada. Mas a própria escolha por menoscar o videoteipe já é uma crítica ao entendimento de que a imagem televisiva porta uma verdade. Além disso, o videoteipe, não sendo capaz de manter a inteligência do presente do lance, tem, sim, certa zona de burrice, que se torna ainda mais intensa na falta de respeito à jogada enquanto ato que se desfaz “à medida que surge”. É pena não poder saber o que pensaria Nelson Rodrigues do VAR.

de arquibancada, atualmente, só assiste a pênaltis a favor de seu time através da câmara do celular.<sup>23</sup>

Palavra que ganhou dimensão involuntariamente irônica num texto como o de Deleuze é “conexão”. Atualmente, seu uso se vinculou à internet, como se o estar conectado fosse estar conectado a essa rede – ainda que uma linguagem carregada de afeição, num contexto de excesso de afetividade emotiva também característico de nosso tempo (cf. Freire Filho, 2017), adote, particularmente em língua inglesa, o *conectar-se* como índice de relação entre pessoas. Não deixa de ser um tanto desconcertante, talvez também irônico, que a noção de afeto, tão importante para Espinosa e Deleuze, tenha adquirido uma dimensão tão pouco *afetante* para os corpos dobrados e *despresentes* no neoliberalismo hodierno. Fato é que a conexão tem sido afastada progressivamente da presença, e, no limite, é necessária a *despresença* para que haja conexão, pois o conectar-se é mediado pelo digital. Em poucas palavras, quão mais *conexão* entre duas pessoas (no sentido torcido pelo neoliberalismo digital), menos esfera para a afetação mútua e mais para o que Byung-Chul Han chama de “inferno do igual” (2017a, p. 11) – a indiferenciação, o eco da própria voz na outra etc.

O corpo em condição *despresente* é o que leva o celular sempre na mão, ou é o corpo cuja mão o celular usa para conduzi-lo. Paul B. Preciado faz um resumo admirável da relação do corpo com a máquina, pensando precipuamente no que ocorreu a partir da segunda metade do século XX:

Marshall McLuhan, Buckminster Fuller e Norbert Wiener tinham uma intuição (...) na década de 1950: as tecnologias da comunicação funcionavam como uma extensão do corpo. Hoje a situação parece muito mais complexa: o corpo individual funciona como uma extensão das tecnologias globais de comunicação. (2018, p. 47)

É o smartphone, atualmente, a máquina acessível a uma maciça quantidade de seres humanos, e que mais se oferece a eles. Se as “tecnologias globais de comunicação” nos ocupam, fazem-no sobremaneira a partir do celular – ainda que o corpo pensado por Preciado seja também o corpo tomado pela farmacologia, questão à qual não me dedicarei. O pensador reflete sobre o “corpo individual”; em ensaio a que voltarei no terceiro capítulo, Maria Rita Kehl (2020) reflete precisamente sobre a diferença entre indivíduo e sujeito, pois o primeiro, ao contrário do segundo, não é capaz de atuar a partir

---

<sup>23</sup> Uma imagem assombrosamente reveladora dessa prática de *despresença* eu vi na transmissão da final da Copa Sul-Americana de 2023, disputada entre Fortaleza e Liga de Quito. A decisão foi para os tiros livres da marca do pênalti, e o clube cearense esteve a um gol da vitória. No momento em que Pedro Augusto partia para o chute, enquanto centenas de torcedores filmavam, um deles, capturado pela transmissão televisiva, não apenas filmava o chute potencialmente decisivo, mas se filmava filmando – o homem transformou o lance em cenário da imagem de si mesmo reagindo ao momento.

de sua subjetividade, necessariamente cindida, e mantém-se indivisível, ou seja, não dividido. Suspeito que o corpo tomado pelo smartphone não seja um corpo comunicante, pois, pensando a partir de Gumbrecht, entendo que a presença é o que permite o encontro entre uma comunicação potente e a conexão. O corpo *despresente*, soterrado pelo dispositivo que o subsume às tecnologias, logo às empresas globais de comunicação, tem enorme dificuldade de reconhecer sua divisão e, logo, seu desejo, sua falta – isso em virtude, precisamente, de uma ideia de conexão que se tornou, segundo Nick Couldry, o “novo *mito do nós*”, que nos leva a pensar que “fazemos sempre o que queremos, temos a vida que queremos” etc. (2019, p. 79).

Escrevi há algumas páginas que o corpo dobrado replica a dobradura psíquica. O corpo que se dobra ao smartphone se oferece a uma repetição maníaca mais intensa que a que Vilém Flusser notou na câmera fotográfica. Quando penso no dobrar-se do corpo, penso precisamente na postura corporal que já tracejei, e que me parece uma espécie de polaroide metonímica do nosso comportamento.<sup>24</sup> Muito do que aprendi sobre olhar, contemplação e paisagem com as vozes que aqui citei desaparece quando o corpo se dobra ao celular e se *despresentifica*. Mesmo quando essa máquina é apontada para o horizonte, ou para o alto (aparelho-arma), existe a dobradura: os olhos logo se voltarão à telazinha, já que a imagem que ela terá retirado do mundo será, para quem a registrou, mais verdadeira que a imagem não mediada, a que foi vista apenas pelo corpo.

O corpo dobrado é, então, um pouco o corpo maquínico descrito por Preciado a partir dos projetos de gente como McLuhan, Fuller e Wiener, no começo da segunda parte do XX – ou melhor, é o corpo que sofreu o caminho contrário, sendo extensão da máquina, e não tendo na máquina a sua extensão: a precedência é da realidade digital, não da realidade real;<sup>25</sup> logo, o corpo, para ver, deve se dobrar e olhar para a tela do celular, não para a assustadora e aliciante extensão do mundo, onde ele está de modo já parcial, ou zumbi. Aliás, ocorre-me que o fato de as imagens digitais serem ameaçadoras, como escreveu Byung-Chul Han, também se liga a uma recusa fantasmagórica da realidade como ameaça, tópico que interessou a Han e a Caiafa.

---

<sup>24</sup> Em inglês, já se torna usual a expressão *iNeck*, para dar conta do pescoço virado para baixo de quem olha o smartphone.

<sup>25</sup> Uso essa expressão de modo quase irresponsável, pois sei que a realidade não é assim tão realidade, portanto não poderá ser inequivocamente real – isto é, há muita coisa entre nós e o que não é nós que sempre estará em discussão, além de haver muita coisa também entre nós e nós. Peço que “realidade real” seja entendida como o espaço do comum, ou como mundo, visível e partilhável, sem embargo das imensuráveis diferenças entre as múltiplas percepções humanas do real.

O corpo dobrado tem como ponto de ocupação maquinal a mão, claro. Se o smartphone é um objeto, ou melhor, um dispositivo que representa uma enorme mudança inclusive morfológica, isso se deve, em grande medida, à sua configuração material e a sua relação com nossos corpos. Resumidamente, no momento em que a internet engatinhava em termos de popularidade, as duas máquinas portáteis que faziam sucesso eram o walkman e o pager. O primeiro tocava música e, em alguns casos, rádio; o segundo recebia breves mensagens de texto – lembro, para quem se esqueceu desse aparelho de sucesso relativamente breve, que, quando queríamos enviar um recado, ligávamos para uma central de atendimento, onde alguém nos atendia e anotava nossa mensagem. A pessoa que recebia o conteúdo não poderia respondê-lo, pois o pager apenas recebia mensagens, não as enviava – se ela realmente quisesse dar uma resposta, era preciso que a sua *interlocutora* também dispusesse de um aparelho semelhante, e era preciso realizar todo o processo.

O walkman e o pager são exemplos, em diferentes níveis, de mediação explícita: a música que um tocava, ou a estação de rádio, não era produzida pela cabeça onde se enfiavam os fones de ouvido; já a mensagem que o outro recebia passava pela mediação de uma pessoa, e mediar era precisamente seu trabalho, remunerado.<sup>26</sup> Por sua vez, o celular causa a impressão de que é a própria pessoa que cria, diretamente e sem mediação, não apenas os conteúdos, mas a sua transmissão, disponível o tempo inteiro, sem intervalo.

Para além do fim de mediações claras,<sup>27</sup> a relação com o corpo de alterou. O corpo extensão da máquina lida com o mundo tendo como mediação o smartphone, que, por sua vez, não consegue mediar nada, ao menos não no sentido da curadoria. É por isso que, mais que qualquer outra máquina na história da humanidade – história, aliás, cuja(s) modernidade(s) têm como metonímia a relação dos corpos humanos com diferentes máquinas –, o celular é o que mais ocupa a nossa mão, e durante mais tempo. Estando em mão, o celular nos faz olhar para ele, mantendo nossos corpos dobrados e *despresentes* durante longa parte do tempo.

---

<sup>26</sup> Isso permitia, inclusive, o estabelecimento de limites éticos pelas companhias que cuidavam dessas operações. Por exemplo, não eram permitidas notícias de falecimentos. Em tempos de comunicação digital, não apenas podemos notificar uma morte pelo celular, como podemos inventar uma morte numa mensagem – ninguém poderá nos impedir.

<sup>27</sup> Não perco de vista, malgrado o que venho dizendo em defesa das mediações, que muitas delas podem ser autoritários exercícios de poder.

O pager já possuía um recurso que o smartphone herdou, que é a notificação. A maquininha avisava da chegada de uma mensagem. Por sua vez, os celulares, se quem o porta não se der o trabalho de desativar as notificações, apitarão ou se sacudirão muitas vezes, numa convocação para a dobragem do corpo. A mediação das notificações tem algo que se assemelha, talvez, ao furo para Lacan (2007), e é justamente o vocábulo *notificação*. Ainda que a palavra, em seu sentido amplo, possa dar conta de variados trânsitos noticiosos, há sentidos solidificados em nossa cultura que revestem “notificação” de certa solenidade – por exemplo, uma advertência que venha do colégio de nossa criança acerca de seu comportamento é algo sério, e é uma notificação: desconfio que a solenidade do vocábulo influencia nosso respeito e obediência às notificações do celular. Mas esse não é o furo; o furo é o sentido mais diretamente jurídico de notificação, sinônimo de “intimação”: receber uma intimação é aflitivo, nos tira do ritmo da jornada, nos obriga a certa subjugação. O furo, então, é o vocábulo revelar o quanto uma notificação de celular é, além de solene, intimativa.<sup>28</sup>

A imposição das notificações é uma das causadoras da outra face dessa dobradura, a psíquica. Pensando mesmo em termos neurológicos, dois pesquisadores do Institute for Holistic Healing Studies, vinculado ao Departamento de Educação para a Saúde da San Francisco State University, Erik Peper e Richard Harvey, escreveram:

Notifications from email, Facebook, Instagram, Snapchat, and Twitter can feel so important that we interrupt what we are doing and look at the screen. (...). A notification such as a ringing sound that someone is calling you, or such as an image appearing on a screen from a friend via social media, triggers a cascade of orienting reactions. Should I ignore the notification, or should I interrupt what I am doing to respond? Unfortunately, the auditory or visual notifications activate neurological pathways that are powerful and similar to what would have been triggered by a surprise (...), or even as if we had perceived a danger signal in our environment (...). (2018, p. 3)

A dobradura psíquica se baseia em uma reação orientada, que interrompe o que estivermos fazendo no mundo não digital para sermos enfiados na infosfera. Isso me permite cogitar que as reações são o que baseia a experiência digital, reduzindo significativamente nossa possibilidade de escolha. Podemos, é claro, ignorar a notificação que nos interceptou, mas já será um esforço de alguma maneira orientado pela mesma notificação, já que foi o ruído ou a imagem que penetrou nossos sentidos e nos forçou a fazer uma escolha – já fomos tomados por uma sensação de surpresa, ou, o que é ainda

---

<sup>28</sup> Cumpre ressaltar que “notificação”, no universo digital, é uma absorção do inglês *notification*. No contexto jurídico, a palavra para “intimação” em inglês é *notice*, não *notification*. Logo, a leitura do “furo” cabe melhor para falantes de português que de inglês.

mais violento, por um sinal que nos aciona sensação semelhante à de quando estamos em perigo.

Diante de tudo isso, então, especialmente da produção de *despresença*, como fica a velha e boa ausência, especialmente em sua dimensão corpórea? Ela aumenta à medida que se reduz. Transforma-se numa espécie de presença fantasmática, posto que a ilusão da constante presença, que é, em rigor, a própria produção da *despresença*, impossibilita a ausência que produz o desejo, mas não cria qualquer proximidade. O que se hipertrofia é uma presença espectral, fantasmática (que, em delírio, se pretende *oni*), sempre a um passo de ser *notificada*, produtora ainda, de uma nova ambiguidade, que tento traduzir com outro paradoxo: um dos resultados da produção de *despresença* imposta pela infosfera é a deslocação do estranho. Num dizer um bocadinho mais elaborado, talvez a boa pergunta seja: como se configura o *Unheimlich* freudiano num momento em que a própria estranheza, ou a infamiliaridade, adquire contornos nunca antes experimentados? É claro que ainda somos pessoas angustiadas, claro que o *Unheimlich* ainda se apresenta em nossas penumbras, mas, penso, como podemos experimentar o estranho, o infamiliar, quando nos é reduzido de maneira inaudita justamente o inesperado?

#### 1.4 Pregnante ou *smart*

Uma das características das coisas é sua *affordance*, ou pregnância, questão que movia Heidegger. Um de seus leitores, o filósofo estadunidense Hubert Dreyfus, escreveu:

(...) to Western human beings a chair affords sitting. Because we have the sort of bodies that get tired and that bend backwards at the knees, chairs can show up to us (...) as affording sitting. But chairs can only solicit sitting once we have learned to sit. Finally, only because we Western Europeans are brought up in a culture where one sits on chairs do they solicit us to sit on them. Chairs would not solicit sitting in traditional Japan (Apud. Lanamäki; Stendal; Thapa, 2015)

O exemplo da cadeira ilustra nossa relação com as coisas do mundo, e isso tem a ver com a reflexão heideggeriana de utensílio. É como se a coisa nos convidasse a manter com ela uma relação, segundo a qual nos adaptamos ao objeto porque ele nos prevê, ou melhor, prevê o modo de agir que nossa cultura nos ensinou. A noção grega de máquina é associável à *affordance*, pois, em palavras de Marilena Chauí, “a palavra *mechané* – máquina – quer dizer ‘invenção engenhosa’, ‘estratagema eficaz’, um expediente astuto com o qual o mais fraco (o corpo humano) pode vencer as resistências do mais forte (a natureza). A máquina grega é, literalmente, maquinação.” (2002, p. 142) Mecânico,

portanto, é o que maquina, recebendo a herança prometeica de, com o uso do fogo, ou seja, da técnica, superar o abandono ao qual as divindades deixaram-nos a nós, humanos. Não fica tão distante assim a etimologia de “aparelho”, em cuja origem latina encontramos “*apparare*”, que significa “preparar”, “dispor”, quase maquinar. Assim, não me sabe demasiado supor que *affordance* é o que foi maquinado, preparado, aparelhado, com astúcia.

Por outro lado, Roberto Esposito aproxima a noção heideggeriana de “maquinação” à noção foucaultiana de “dispositivo”: os “dispositivos foucaultianos”, “a exemplo da maquinação heideggeriana, jamais declaram abertamente a sua função”. Afirma, mais adiante, Esposito:

O efeito comum da maquinação heideggeriana e dos dispositivos foucaultianos é, enfim, a produção de algo destinado a subjugar a existência por meio de sua separação de si mesma. Precisamente aqui se radica aquele domínio técnico que insere os sujeitos na trama de uma ordem da qual eles não podem escapar, pois é justamente ela que os torna sujeitos. (2019, p. 38)

Se trouxermos a reflexão para o smartphone, a imersão dos sujeitos numa trama inescapável ganha dimensão jamais vista ou vivida. A internet absorveu uma parte considerável da vida humana: sem a rede, não realizamos uma enorme parcela de nossas obrigações práticas e profissionais, tampouco nos comunicamos com um grande número de pessoas – isso para não falar de entretenimento, compras... A noção exposta por Esposito, em sua conversa com Heidegger e Foucault, se assemelha um bocadinho à ideia de Flusser de que parte do poder do aparelho vem de não sabermos nada de sua composição. No caso dos celulares, não apenas não o programamos, mas, pela mistura de sedução e totalitarismo que ele encerra, somos mais sujeitados por ele que por qualquer outra máquina, justamente porque, como já está claro, não nos sentimos minimamente em estado de sujeição.

Nesse sentido, a noção grega de maquinação, altamente criativa, não é a que Heidegger deplora – a bem dizer, é quase oposta a ela: se a maquinação grega é engenho e a outra pode ser lida junto aos “dispositivos” segundo Foucault, esta não nos abre espaço para a astúcia, sendo, em palavras de Marcia Tiburi, uma “racionalidade técnica” que equivale à “racionalidade da dominação” e “se confunde com a comunicação em nossos dias” (2019, p. 105). A primeira tem da *pregnância*, inclusive, o sentido de invenção e riqueza significativa que esse vocábulo guarda, e é uma aposta no futuro – não é insignificante que esse vocábulo, vindo do latim, indique também a condição da gravidez, que, na língua inglesa, se indica justamente por *pregnancy*. Então, ser-se *pregnante* é,

nalguma medida, ser-se grávida(o), gerar um devir, com a astúcia característica da criação do que há de aparecer. Por sua vez, o nada sage princípio que orienta a maquinação digital possui, sim, uma astúcia, mas restrita ao aparelho, que, não casualmente, apresenta-se como *smart*, e cuja gravidez (em verdade, não há gravidez) não gera futuros ricos em significação. Esse adjetivo, *smart*, tem sido um dos mais representativos de certa mentalidade contemporânea, neoliberalmente determinada. Num ensaio em que investiga distorções provocadas por uma moral meritocrática, Michael Sandel, enquanto reflete acerca do credencialismo, afirma:

Em todas as eras, políticos e formadores de opinião, publicitários e anunciantes, buscam uma linguagem de julgamento e avaliação que, esperam, irá persuadir. Essa retórica, de modo geral, baseia-se em valores opostos: justo *versus* injusto, livre *versus* não livre, progressivo *versus* reacionário, forte *versus* fraco, aberto *versus* fechado. Em décadas recentes, à medida que modos meritocráticos de pensamento ascenderam, os valores opostos predominantes passaram a ser inteligente *versus* burro.

Até recentemente, o adjetivo “inteligente” descrevia, sobretudo, pessoas. Em inglês americano, chamar uma pessoa de “*smart*” é elogiar sua inteligência. (...) Com o despontar da era digital, “*smart*” passou a descrever coisas (...). Mas a era digital chegou em parceria com a era da meritocracia; portanto, não é surpreendente que “inteligente” também tenha vindo para descrever modos de governar. (2020, p. 135)

A seguir, Sandel nota que o uso da palavra *smart* cresceu exponencialmente, a partir da década de 1990, no vocabulário dos presidentes estadunidenses, chegando ao ápice com Barack Obama. Segundo o autor, “em uma era meritocrática, ser inteligente tinha peso persuasivo maior do que estar certo.” (p. 136). Quando “os valores opostos predominantes passaram a ser inteligente *versus* burro”, há realmente perigos em jogo, pois a era da meritocracia é a era digital. Essa é também a era que começa com a glória da globalização, os anos 1990, e que hoje nos exhibe uma face ferida pelas consequências dessa mesma globalização. O neoliberalismo, que acompanha a economia global como prática e produção de uma razão autoritária e perversa, entende que a inteligência resulta em êxito pessoal, pois a moral neoliberal simula a inexistência, por exemplo, de determinantes sociais na vida das pessoas, consideradas exclusivamente de modo individual – isso gera, por exemplo, uma infame vinculação entre felicidade e mérito pessoal, produtora, inclusive, de profundos sentimentos de culpa em quem não tem o *mérito* de ser feliz (Illouz, Cabanas, 2022). Portanto, se o empreendedorismo de si dá certo se aplicado de modo *smart*, as situações de fracasso são responsabilidade nua e dura de quem não empreendeu bem, isto é, quem não é *smart*.

Vivemos, em suma, um conúbio, mais vivo que nunca, entre inteligência e sucesso e, nas suas antípodas, entre falta de inteligência e fracasso. Não é surpreendente que, se “‘inteligente’ também tenha vindo para descrever modos de governar”, a gerência

hegemônica, que vai muito além dos governos de Estados, não seja assim tão simpática aos que não são *smart*, já que não o são por sua exclusiva responsabilidade. Está embutida numa governança *smart* (do Estado à empresa, das relações pessoais à universidade)<sup>29</sup> a falta de espaço e tempo para um cuidado com o que não seja exitoso, o que acentua gravemente a desigualdade e a exclusão.<sup>30</sup>

Esse tipo de governo também se instaura nos modos individuais de se viver. Governar, etimologicamente, significa conduzir, no sentido mesmo de levar adiante um veículo. Portanto, viver é um modo de nos governarmos, o que a expressão popular “tocar a vida” revela com graça. Não consigo deixar de considerar que a proliferação da verdade *smart* se infiltrou no nosso modo de viver, e o fato de o smartphone assim se chamar, e se considerar, desconfio, tem grande influência nisso. Se esta premissa não está totalmente errada, penso: nosso governo de nós depende intrinsecamente da relação que temos com o que nos extrapola, e é de lá, das outras pessoas, que vem, por exemplo, a fala que nos altera, a parresía, que tanto fascinou Foucault (2010) – e estou, de algum modo, conversando com ele neste parágrafo. Como ouvir a parresía em tempos de *despresença*, que torna cada vez mais difícil lidarmos com o que nos escapa e atrita? Esse aspecto faz parte da autogovernança *smart*: lidarmos com o aparelho cria uma enorme fantasmagoria do que nos chega, mas, se nos chega pelo aparelho, sem mediação ou autoria de uma outridade, deve ser *smart*. Então, não precisamos da sabedoria parresiasta, basta-nos a medíocre astúcia *smart*.

Talvez se possa entender os aparelhos de estatuto *smart* como o cume de uma história da nossa relação com as máquinas, assim resumida por Christoph Türcke:

Seres humanos (...) não estão em condições de manobrar ou manejar (...) máquinas sem com elas se identificar em certo grau.

Mas identificação diz respeito, sempre, a uma instância superior, que tem ou sabe algo que falta àquele que se identifica. E as máquinas sabem, sempre, algo que seu usuário não sabe. Günther Anders denominou [esse sentimento de] “vergonha prometeica”: o ser humano como

---

<sup>29</sup> Um dos exemplos mais claros da ação da mentalidade neoliberal em nossas universidades é o modo como diversos programas de pós-graduação orientam suas regras de credenciamento de professores para atuar no doutorado e/ou no mestrado – o que responde, por sua vez, ao modelo produtivo que esses programas (sob permanente avaliação) devem seguir, proveniente dos órgãos federais que fomentam a pesquisa acadêmica. A partir de uma contabilidade pouco mais que numérica, apenas quem apresenta uma satisfatória produtividade se encontra em condições de solicitar seu credenciamento e, logo (aliás, a crítica de Sandel ao credencialismo é oportuna), a atuar na pós-graduação, o que faz diferença na vida de quem milita na universidade, inclusive financeiramente. Não se ignore que boa parte das ações que credenciam docentes é individual – publicações, sobretudo.

<sup>30</sup> E, claro, a competitividade, item indispensável de qualquer versão do capitalismo. Evidência escandalosa do modo como o neoliberalismo entende e cultiva a noção de *smart* são as *smart drugs*, substâncias psicoativas prescritas, não para uso médico, mas para um aumento da performance da pessoa diante de desafios de sua vida. A competição, agora, começa a desconhecer limites, transformando-se numa indiscutida autocompetição. (Cf. NEVES et. alii, 2020).

“Prometeu”, como criador do mundo das máquinas, terá chegado à constrangedora situação de se sentir sempre inferior à criatura. (2016, p. 28)

Não se trata apenas, evidentemente, do poder do “programador de sistemas” indicado por Flusser, mas de um poder, supõem Anders e Türcke, intrínseco à máquina, que, em algum nível e de alguma maneira, sabe mais que nós e diante da qual nos sentimos inferiores. O universo digital levou essa *condição* ao extremo, o que tem tudo a ver com a noção de *smart*, ligada a aparelhos capacitados para acessar redes – a internet, o GPS etc. Isso se liga a um “‘*empowerment*’ comunicacional” promovido pelo “capitalismo midiático (em sua fase cibercultural-interativa)”, que “lança e promove discursos cuja performatividade não consiste somente em fazer-saber ou fazer-fazer, mas sobretudo em *fazer-poder*” (2017, p. 69), em palavras de Claudio Abraão Filho. Esse *poder* comunicacional é rigorosamente associado a aparelhos de feição *smart*, condição indispensável para qualquer empoderamento concedido pelo capitalismo contemporâneo.

Como é importante visitar as palavras, penso, etimologicamente, não em *smart*, mas em sua tradução mais comum para o português, “inteligente”: o *leg-* latino, antepositivo do vocábulo em cuja origem estão “inteligência” e suas variantes, guarda a noção de juntar, reunir, o que nos sugere que, da inteligência, se espera a articulação, a potencialização de um encontro. Nesse sentido, um aparelho inteligente teria a capacidade de fazer reuniões, unir, içar pontes. No entanto, esses aparelhos nos ligam a possibilidades *deles* – por exemplo, um televisor *smart* nos apresenta a possibilidade de acesso à internet, mas dentro dele, televisor. Já os aparelhos *smart* que, ao contrário de um televisor, nos seguem pelas ruas da cidade, tampouco nos atiçam o engenho ou a astúcia, chegando mesmo a atualizar, sutilmente, a oposição “inteligente *versus* burro”: é como se os dispositivos fossem inteligentes, e nós, o contrário.

A tirania da técnica não raro se liga a preconceitos arraigados socialmente. Um exemplo, pequeno apenas na aparência, é o do trânsito, já que estou falando de *governar*. Fundado num gosto pela competitividade, muito associado, historicamente, ao comportamento masculino, forjou-se, no trânsito, a noção do *dirigir bem* e, claro, a contrária, o *dirigir mal* – considero, especialmente, o caso brasileiro, que é o que conheço melhor, mas imagino que isso se aplique a muitos outros lugares, em menor ou maior grau. Alguns critérios para esse juízo podem ser a agilidade na realização de uma baliza ou a velocidade que se alcança – quase nunca a inteligência da direção defensiva ou o respeito a certas normas, como a que dá prioridade, em faixas sem semáforo, à pessoa na situação de pedestre. Não disponho de dados objetivos, mas suspeito que quem se imagina

*dirigir bem*, entendendo que a seu redor há muita gente que dirige mal, seja quem mais buzine, legitimado a cometer o irritante barulho precisamente porque dirige bem. Sabemos que o machismo encontrou no trânsito, por diversas razões, território fecundo, o que forjou mesmo clichês repulsivos como “Mulher no volante, perigo constante”.

Cito isso como um exemplo de percepção estúpida de uma técnica específica – no caso, a condução de um veículo automotivo. Essa estupidez advém, inclusive, da submissão à própria técnica, isto é, à ideia de que saber dirigir é virtuoso, enquanto não saber é defeituoso – consequentemente, *dirigir bem* é mais virtuoso que *dirigir mal*. Isso pode propulsar, inclusive, velhos preconceitos, como o machismo. Percebo que, na relação hodierna com os smartphones, algo semelhante acontece, ainda que sem uma explícita atualização de questões de gênero:<sup>31</sup> o inteligente vs. burro é atualizado pela oposição entre um *bom* uso do celular vs. um *mau* uso – e estou pensando, por isso, a analogia com a direção de automóveis na prática das pessoas comuns, não profissionais. Ou seja, quão mais nos adaptamos à maquinação desse dispositivo a todos os títulos *smart*, mais *smart* seremos. Por isso é cada vez mais frequente que pessoas se desculpem por não saber usar bem o celular, ou outro recurso tecnológico. Isso, decerto, é uma espécie de violência, que Eugênio Trivinho associa à velocidade:

Sobre os ombros de quem é (ou se dá o direito de ser) tecnologicamente “lento”, a época faz recair o peso do preconceito dromológico em curso. Somente quem se mostra conforme a doxa (o que significa dizer: somente quem o consegue) escapa a essa forma de violência simbólica. A crítica a essa nova circunstância da moral prática deveria iniciar o seu mister pela revisão das relações entre tolerância social como princípio ético desejável e velocidade como valor de referência para o juízo subjetivo sobre a alteridade. (2008, p. 76)

Só pode ser *smart*, então, quem domine a técnica tecnológica em curso, o que tem efeitos muito reais nas vidas de imensa gente. Estar fora do estatuto *smart* é estar fora de uma legitimação contemporânea que expõe “quem é (ou se dá o direito de ser) tecnologicamente lento”, resistente ou simplesmente desapropriado de condições mínimas para o desembarço digital à violência simbólica e, inclusive, a certas exclusões – tanto objetivas como subjetivas. Essa normatividade da pequena técnica dos aparelhos, especialmente o smartphone, cria uma nova forma de desigualdade, não apenas em virtude da velocidade, mas de um conjunto de competências que se liga diretamente ao imperativo tecnológico em curso.

---

<sup>31</sup> É preciso muito cuidado ao se dizer tal coisa. Não posso perder de vista que as máquinas, inclusive as eletrônicas, historicamente são associadas ao masculino (isso também está ao fundo da questão da condução de veículos). Um exemplo disso, entre muitos outros, é a misoginia que ainda vive no universo *gamer*.

É importante ressaltar que, não obstante a associação entre *smart* e inteligência, o inglês possui uma versão mais próxima do sentido que se expressa, em português, por “inteligência”, “inteligente”, que é *intelligence*, *intelligent* – as etimologias de “inteligência” e *intelligence* são a mesma, pois o latim é de onde o inglês apanhou esse termo e seus correlatos. *Smart*, traduzível e frequentemente traduzido por “inteligente”, mostra, não obstante, uma gradação em relação a *intelligent*: pode ser, por assim dizer, o exercício de uma inteligência da ordem da agilidade, da esperteza, da elaboração de soluções, o que tem a ver com inteligência, etimologicamente, em virtude da ideia de juntar e unir presentes no *leg-*. Por outro lado, não é o *smart* que abre cortina para uma inteligência da ordem do exercício crítico e de um pensamento complexamente elaborado, pois está preso justamente à rapidez da agilidade. Essa inteligência, lenta, saturnina, corre riscos num mundo da supervalorização do *smart*. É num problema afim a este que pensa Virgínia Kastrup, quando escreve, dialogando com o filósofo John Raichman, que, por sua vez, conversava com Deleuze:

J. Rajchman opõe ao projeto da IA, no qual a inteligência é pensada como *smartness* e como realização de possíveis (totalidade fechada), a investigação de um novo estilo de inteligência, que se anuncia como atualização do virtual (todo aberto) e é diferenciação criadora. Para Rajchman, pensar não é comunicar, mas experimentar o virtual e pensar diferentemente. (2007, p. 158)

A *esperteza* funda-se na comunicação, ou melhor, num tipo de comunicação que se fecha na “realização de” uma quantidade restrita de “possíveis”, o que constitui uma “totalidade fechada” – fechada é a gama de possibilidades do digital, ainda que prometa o contrário. A inteligência que atualiza o “virtual”, entendendo-o, quiçá, como possibilidade rizomática (uso o termo já que Deleuze está ao fundo do Rajchman que Kastrup convoca), é criativa, e não no sentido em que a publicidade vem tentando enjaular esse vocábulo. É nesse diapasão que entendo o Han que escreveu (e já citei): “O *smartphone* é *smart* porque tira o caráter de resistência da realidade. Mesmo sua superfície lisa transmite uma sensação de ausência de resistência. Em seu *touchscreen* liso, tudo parece dócil e agradável” (2022c, p. 47): tirar a resistência da realidade é criar uma totalidade fechada, indiferente ao que possa vir de fora e alterá-la – nesse sentido, se há grande possibilidade de aproximação entre *smart* e *stupid*, como indico em nota de pé de página que já vem, é porque o *smart* é mediocrizante, inclusive na sua ausência de arestas. Volto a Heidegger, agora pela mão de Yuk Hui, em função da redução de mundo que o filósofo alemão via ser provocada pela tecnização desenfreada:

Quando o mundo se torna, por assim dizer, um sistema técnico, o mundo que Heidegger descrevia como o solo para o firmamento da verdade – no sentido de *aletheia* – é reduzido a

conjuntos de dados que podem ser analisados a partir de parâmetros lógicos e calculados de forma aritmética – *mathesis universalis*. O mundo perde o caráter incalculável (...). (2020, p 174)

Perder o incalculável e o des-encobrimento (que é o sentido de *aletheia* que mais gosto de ver nesse diálogo de Hui com Heidegger) nos encalacra num mundo onde tudo se submete ao cálculo – a palavra atualizada para isso é algoritmo. A análise de dados constante, imperiosa, além de quantificar o não quantificável (a arte, o amor, o gosto), cria uma racionalização, produzindo uma *smartização* do mundo: de um lado, o digital, os dados, o sistema técnico, a rede; do outro, o que não cabe nisso. Do primeiro lado, a inteligência, ou a esperteza; do segundo, sim, a burrice, mas sobretudo a ingenuidade, a impensabilidade ou o anacronismo.<sup>32</sup> Mesmo a noção de abertura, tão cara à liberdade e à democracia,<sup>33</sup> foi apropriada e é utilizada no estreitamento de mundo. De acordo com Tom Slee,

a ambição do Vale do Silício [é] remodelar o mundo à imagem da internet. Instituições abertas, governo aberto, acesso aberto. Essa é a ambição que a Economia do Compartilhamento busca satisfazer: pegar a filosofia de abertura e, com ela, remodelar indústrias inteiras, bem como a relação delas com os governos – mas para manter algo para elas mesmas. (2017, p. 220)

A remodelação “do mundo à imagem da internet” passa pelo smartphone, sem o qual haveria menos materialidade para esse projeto. Abertura, então, nada mais é que uma super-rendição ao digital, que ambiciona que tudo lhe esteja aberto, ainda que as empresas que o dirigem mantenham “algo para elas mesmas”, ou seja, mantenham inegável fechamento. Um mundo modelado pela internet é onde, por exemplo, a paisagem precisa se moldar à pobre geometria da câmera do celular para que possa adquirir estatuto de realidade.

Não é exagerado afirmar, por tudo isso, que o smartphone não é uma ferramenta da ordem da *tekhné*, noção grega que faz sentido visitar – e o capítulo, perto de se encerrar, volta, de algum modo, a seu princípio. Em palavras de Heidegger, “*tékhne* não significa, para os gregos, nem arte, nem artesanato, mas um deixar-aparecer algo como isso ou aquilo, dessa ou daquela maneira, no âmbito do que já está em vigor. Os gregos pensam a *tékhne*, o produzir, a partir do deixar-aparecer.” (2001, p. 139). O des-encobrimento,

---

<sup>32</sup> Está em jogo aqui, obviamente, o que chamei de (pobre) *logos* capitalista. Christian Laval e Pierre Dardot (2016) entendem que uma das táticas do neoliberalismo é arrogar-se como única razão possível para os governos dos Estados, das empresas e das relações humanas. Essa razão pretensamente realista e defendida, performaticamente, de modo complexo, arremessa para fora do *pensável* tudo o que se opõe a ela.

<sup>33</sup> Apenas para termos uma referência, “abertura” foi palavra-chave para o começo do fim do regime civil-militar no Brasil. Ainda que, na boca dos generais, tenha sido muitas vezes um freio para eventual mudança mais funda e, talvez, sem anistia para os crimes dos militares, foi um índice de que era hora de a democracia reaparecer em nosso horizonte.

com efeito, é o que aparece estando, não obstante, já em vigor, o que não deixa de se ligar, de certo modo, à *affordance*, pois mostra uma relação entre nós e as coisas – relação pregnante, grávida. É importante na citação a Heidegger o cuidado do pensador em dizer que o aparecer de algo é “dessa ou daquela maneira”, designando algo da ordem da “diferenciação criadora” pensada por Kastrup. Ainda que a *tékhne* não seja arte nem artesanato, o aparecer pode ser um aparecer de coisas, e, nesse sentido, existe um vínculo entre *tékhne* e *poiesis*, pois ambas dão conta, tanto de uma realização, como de uma aparição.

O smartphone, enfim, não tem *tékhne* porque não tem *poiesis* nem *affordance*. O smartphone se radica em um sistema fechado, e não pode ser uma ferramenta porque não possui nada de *poético* nem de *tékhnico*. Escreve Jonathan Crary que, no final dos anos 1990, o crítico social Ivan Illich “notou o desaparecimento da técnica como ferramenta que se apresentava como um meio destinado a um fim, como um instrumento com o qual um indivíduo poderia investir sentido no mundo”. A partir de então, e isso já é indicativo do crescimento da internet, ações “que antes eram ao menos parcialmente autônomas agora se manifestavam como comportamentos ‘sistema-adaptativos’” (2023, p. 19).

Posso cogitar, então, que a esperteza, no universo capitalista-cibernético, é um furibundo *dentro*, e a infosfera não aprecia foras, totalitária que é. Esse totalitarismo vem se deslocando progressivamente para as pequenas máquinas portáteis que são os smartphones, onde são operadas, cada vez mais, repito, funções da nossa vida prática (e não só da prática, obviamente) – exemplo disso é a impossibilidade de utilizarmos a funcional e exitosa forma de pagamento conhecida por Pix fora dos celulares. Então, como estar fora? “De acordo com Deleuze”, escreve Byung Chul-Han, “a filosofia decola com um *faire l’idiot* (...). Não é a inteligência, mas um idiotismo que caracteriza o pensar. (...) Com *faire l’idiot*, o pensar ousa saltar para o completamente outro, para o não acontecido” (2022c, p. 83).<sup>34</sup>

Pensar é o que urge, atualmente, como o contrário, não exatamente da “inteligência”, mas de certa versão de inteligência que se define como esperta, *smart*, e

---

<sup>34</sup> Maria Cristina Franco Ferraz e Ericson Saint Clair (2020, p. 99 et seq.) investigam, enquanto comentam um episódio da série de tevê *Black Mirror*, certa campanha publicitária da marca Diesel, cujo slogan é *Be Stupid*. Essa jogada de marketing, que, aparentemente, torce a hegemonia neoliberal do *smart* de dentro do neoliberalismo, leva autora e autor a pensarem precisamente a figura do idiota, fazendo um levantamento que começa em Platão, passa por Mateus, Agostinho, Erasmo, Diderot etc., até chegar a Deleuze. O texto entende *stupid* em diferença a *smart*. Certamente. Não obstante, e partindo justamente pela leitura de Franco Ferraz e Saint Clair, talvez faça sentido pensar no *stupid* em distinção a uma *intelligence* mais próxima do idiota filosófico – crítica, inquieta, descabida; sendo assim, *Be stupid* é, a contrapelo, uma variação de *Be smart*.

que nos exige cada vez mais *smartness*. Um mundo digitalizado, de fato, não aprecia foras, entre os quais incluo a alteridade e a paisagem. Quero crer, com Byung-Chul Han, que, apenas fazendo-nos idiotas (*faire l'idiot*), conseguiremos inventar algum fora e tentar ocupá-lo, mesmo porque, escreve o filósofo,

O idiota é o moderno herético. Originalmente, heresia significa *escolha*. Assim o herético é alguém que dispõe de *livre escolha*. Corajosamente, livra-se da obrigação de conformidade. O idiota como herege é uma figura de resistência à violência do consenso. Ele resgata o encanto do forasteiro. Em vista da crescente obrigação de conformidade, aguçar a *consciência herética* seria hoje mais urgente do que nunca.

O idiotismo opõe-se ao poder neoliberal de dominação, à comunicação e à vigilância totais. (...)

O idiotismo erige *espaços abertos de silêncio, quietude e solidão* nos quais é possível dizer algo que realmente merece ser dito. (2018b, p. 122)

A criação desse(s) fora(s) reage não apenas à razão neoliberal, mas ao consenso que toma conta de um mundo em que o digital é hegemônico – e isso se vincula à razão neoliberal, evidentemente. Um dos consensos atuais é a prevalência do smartphone sobre outras dinâmicas de sociabilidade, e um de seus poderes é recolher imensas coisas do mundo para dentro de si, sugerindo, justamente, que não há foras. Isso replica a dinâmica do neoliberalismo, já que, segundo Byung-Chul Han, o poder “*smart* não funciona com proibições. Ele não nos torna obedientes, mas dependentes e viciados” (2022c, p. 52). É por essas e outras que um indivíduo que, por exemplo, acione seu celular durante uma viagem de ônibus, ou num encontro com outras gentes, já tem dificuldade de perceber que poderia escolher não o fazer, caso ainda acionasse sua “livre escolha”. Ou seja, o consenso digital, e consensos dificilmente são criativos, abole, como já afirmei, foras como o silêncio e a paisagem, e dificulta também, como cuidarei no terceiro capítulo, a criação de espaços em que possamos dizer “algo que realmente merece ser dito”.

## 2 MOSTRAGEM, CONTROLE, AMBIENTE E FIM DOS TEMPOS

### 2.1 A mostragem como novo espetáculo

Uma das leituras intempestivas que, atualmente, voltam a receber atenção é a do Guy Debord que, no final dos anos de 1960, formulou a noção de “sociedade do espetáculo”. O corpo subsumido ao smartphone é um corpo espetacularizado? Começo a tratar disso em interlocução com Paula Sibilia, que, pensando subjetividade em nosso tempo, deu um salto a Debord, que, em “plena agitação das rebeliões contraculturais”, “notou que estava se engendrando essa nova configuração sociocultural, política e econômica” (2018, p. 210). A tese 4, que Sibilia cita em seu ensaio, é a seguinte: “O espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediatizada por imagens” (2005, p. 9). A leitora de Debord comenta: “algo daquela ácida previsão talvez esteja se cristalizando agora” (p. 210). Renovo observação já feita: se a sociedade do smartphone resulta de um conjunto de possibilidades que lhe é, obviamente, anterior, leituras de momentos em que a infosfera sequer era pensável de algum modo intuem seu futuro, que é nosso presente.

Assim, como ler, agora, que a imagem medeia a relação entre as pessoas? Antes de mais, como farei no capítulo 3, como debilitação de outro mediador importante para a história de nós, humanos, que é a linguagem. De acordo com a leitura de Sibilia, a imagem é, atualmente, produtora do “*espetáculo de si mesmo*” (p. 210), num cenário em que, segundo Antoinette Rouvroy e Thomas Berns, “a produção de subjetividade se tornou a atividade obcecada de um bom número de indivíduos, sua própria razão de viver” (2018, p. 122) – Paula Sibilia verifica, por sua vez, uma “construção de si *alterdirigida* ou orientada para (e pelos) outros” (2016, p. 303).

Já passei por imagem no capítulo anterior, pensando-a em tensão com obra de arte e utensílio. Agora, interessa-me avançar na questão do espetáculo, imagético por excelência, segundo Debord, e cito sua tese 12:

O espetáculo apresenta-se como uma enorme positividade indiscutível e inacessível. Ele nada mais diz senão que “o que aparece é bom, o que é bom aparece”. A atitude que ele exige por princípio é esta aceitação passiva que, na verdade, ele já obteve pela sua maneira de aparecer sem réplica, pelo seu monopólio da aparência. (2005, p. 12)

A sociedade do espetáculo é onde urge certo aparecer. O aparecimento me faz lembrar do Heidegger já citado no capítulo 1, segundo o qual *tékhne* “significa deixar-aparecer algo como isso ou aquilo, dessa ou daquela maneira” (2001, p. 139). O aparecer,

para Heidegger, é um encontro entre a atenção e a produção, permitindo que o mundo se encontre sempre em potencial pregnância. A sociedade do espetáculo torce essa noção, antes de tudo, ao associar o aparecimento ao capital, pois não haveria tal sociedade fora do capitalismo.<sup>35</sup> A sociedade do smartphone é, em grande medida, uma sociedade espetacularizada, onde urge, mais que nunca, o aparecer. Nos tempos de Debord, como se pronunciava o aparecimento espetacular? Antes de tudo, na “aceitação passiva” de quem assistia, “sem réplica”, ao monopólio da aparência. Guy Debord escreveu suas teses pouco mais de dez anos após Roland Barthes ter escrito suas *Mitologias*, reflexão aguda sobre seu tempo, que joga a lupa sobre o mito cotidiano em um “artigo de jornal, uma fotografia de semanário, um espetáculo, uma exposição” (2001, p. 7). Talvez Debord tenha aprendido com Barthes a tentar entender seu tempo observando justamente o que *aparece*, e o quanto essa aparição determina “o que é bom”, ou seja, nalgum nível, o que é verdadeiro.

No tempo, por assim dizer, daquelas *mitologias espetaculares*, de Barthes a Debord, havia um espaço bastante limitado para o aparecer. Antes de mais, o aparecimento de qualquer coisa (artigo, exposição, foto), garantia de seu estatuto de valor, era mediado por quem detinha os meios da aparição – o jornal, a galeria... A televisão, em certo momento do século XX, passou a representar o epítome da vontade de aparecimento, e isso ainda não se esgotou, posto que, atualmente, uma câmera de tevê continua induzindo comportamentos corporais que querem justamente aparecer.<sup>36</sup> E a televisão é, salvo situações de grande efemeridade, altamente seletiva do que aparece ou não – e também do que desaparece.<sup>37</sup>

Atualmente, não se alterou muito a ideia de que “o que aparece é bom, o que é bom aparece”. O que se modificou foi o alcance da possibilidade de aparição, obviamente. Não é mais necessário que o detentor de um meio, do jornal à televisão, aprove a aparição de quem queira aparecer; claro que ainda é muito desejada uma legitimação que permita um aparecimento mais amplo, ou mesmo mais *qualificado* – como indicam, por exemplo, as inscrições para os desejados *reality shows*, que propulsam o aparecer e o tornam

---

<sup>35</sup> Penso na imagética, por exemplo, da União Soviética, forte, ambiciosa, disciplinadora, mas que, em comparação ao que fez o capitalismo estadunidense (e que se tornaria a norma a se imitar e, continuamente, replicar), resultou pouco eficaz.

<sup>36</sup> É curioso pensar no uso pejorativo do verbo aparecer, quando alguém, cujo comportamento soa excessivo ou, em algum contexto, desagradável, ouve a pergunta-admoestação: “Você está querendo aparecer?”. É mais saboroso ainda, num registro oral, quando o verbo surge pronominalizado: “Você está querendo se aparecer?”, pois intensifica o aparecimento desse *si*.

<sup>37</sup> Nem todo mundo (na verdade, muito pouca gente) teve seus 15 minutos de fama nas últimas décadas do XX.

melhor, quer dizer, *mais bom*. Contudo, não é imprescindível, para que se apareça, a submissão a alguma triagem ou processo, pois a internet é um enorme palco para aparições contemporâneas. Portanto, atualmente, a aparição já não se restringe a uma noção confusa de qualidade, mas, no mínimo, à de justificação, no máximo, à de existência. Para tentar dar conta do que acabo de escrever, cito mais uma vez Guy Debord, em sua tese 5:

O espetáculo não pode ser compreendido como o abuso de um mundo da visão, o produto das técnicas de difusão massiva de imagens. Ele é bem mais uma *Weltanschauung* tornada efetiva, materialmente traduzida. É uma visão do mundo que se objetivou. (2005, p. 9)

Trato de trazer essa perspectiva para nosso tempo, ainda mais fortemente imagético que o final dos anos de 1960, pois a “difusão” de “imagens”, atualmente, é muito mais “massiva”. Mas Debord refere-se a uma “*Weltanschauung* tornada efetiva”; como pensá-la? Talvez começando a entendê-la como a transformação da imagem na máxima produção de sociabilidade contemporânea. Como indiquei no capítulo 1, já não se trata apenas de experimentarmos uma constante exposição a imagens, mas, antes de tudo, a uma frequência imagética majoritariamente assintática. E esse imperativo do ver, quase inevitavelmente, equivale ao ver alguém, esteja esta ou este na frente ou atrás da imagem – ou seja, mostre seu corpo ou algum ponto de vista que foi subsumido pela imagem técnica.

Volto, agora, a duas citações feitas há pouco, para costurá-las a Debord. Rouvroy e Berns notam que “a produção de subjetividade se tornou” a “própria razão de viver” de uma grande quantidade de pessoas, e essa produção é espetacular, no sentido debordiano, não apenas porque mediada por imagens (digitais), mas porque encerra uma *Weltanschauung*. Quero dizer que as imagens não apenas imperam em nosso tempo, mas baseiam justamente “a produção de subjetividade” – ou melhor, ao imperativo do ver junta-se o imperativo do ser visto, o que é óbvio, mas, além disso, as imagens tornam-se portadoras de uma espécie de verdade.

É que, como não se trata de uma simples mediação imagética, pois as imagens, agora, são imagens de si, o que problematiza a noção de Debord, as imagens que medeiam a relação entre as pessoas são imagens, nalgum nível, dessas pessoas. Portanto, o novo espetáculo é, como revela o título do livro de Paula Sibília, um *show do eu*, mas também, e sobretudo, *o eu como show* – não uma subjetividade constituída fora da imagem que se queira registrar em imagens, explorando, por exemplo, o *punctum* da fotografia segundo a leitura de Barthes, mas uma subjetividade que, além de fazer da imagem sua “razão de

viver”, se erige na produção imagética – digital – como alicerce das relações interpessoais.<sup>38</sup>

E onde entra nisso alguma *verdade*? E que verdade é essa? Refletirei, no capítulo 3, acerca da problemática da verdade em termos políticos. Por ora, penso, em resumo, numa verdade da subjetividade – ou, em outras palavras, uma verdade do eu. Isso se liga duplamente ao processo de digitalização do mundo, participando dele e sendo por ele alimentado. Verdades ligadas a subjetividade participam, há bastante tempo, das lutas de diversos grupos sociais, que precisam afirmar-se enquanto sujeitos de direitos a fim de conquistar um estatuto de cidadania. Nesse sentido, a internet não deixa de ser um palco propiciatório para a divulgação de inúmeras lutas sociais cujos princípios não deixam de se basear em subjetividades raciais, de gênero e sexuais, entre outras. Não avanço nessa discussão porque privilegio a contraface da utilização do digital como plataforma de combate: a determinação, pelo digital, de um comportamento que circunscreve o eu como uma construção cheia de verdade, e não necessariamente ligada a minoria, mas como um aparecimento que, ao aparecer, não é apenas bom, mas também verdadeiro.

A identidade, nesse caso, exerce um papel importante. Segundo Max Fisher, num livro-reportagem sobre consequências das redes,

a força mais potente nas mídias sociais é a identidade. É o estímulo que tem melhor desempenho nos sistemas de tecnologia e que, portanto, seus sistemas são projetados para ativar e suscitar, acima de todos os demais. Expressar a identidade, aprimorar a identidade, ver e definir o mundo pela lente da identidade. Esse efeito reorganizou o funcionamento das mídias sociais conforme seus encarregados e seus sistemas automatizados passaram ao foco exaustivo na identidade, o que melhor servia a seus propósitos. (2023, p. 47)

Obviamente, as identidades são anteriores em milênios a seu uso pelos diversos dispositivos digitais. É justamente entendendo sua força que o controle algorítmico a explora, alargando seu quase culturalmente intrínseco valor de verdade, o que também fortalece cada uma das subjetividades que se *identifica*. Arrisco as noções de justificação e existência porque a mostragem<sup>39</sup> de si enquanto configuradora das relações sociais faz com que as subjetividades se justifiquem enquanto se mostram. Nesse sentido, as ações que estofam as existências tendem a não mais se justificar pelos diversos motivos que

---

<sup>38</sup> O epítome dessa mostragem é a *selfie*, e um exemplo paroxístico desse fenômeno é a “morte por selfie, quando pessoas morreram enquanto tentavam fazer fotografias de si mesmas em situações de risco. Cf. <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-45750323>>. Acesso em 7. nov. 2020. Eu, que venho pensando em *redução de mundo*, poderia agora pensar em *inversão de mundo* (já não olhar a paisagem, mas ser a paisagem, como esbocei no capítulo 1, mas, especialmente, em *fim do mundo*, literalmente: certas selfies podem simplesmente levar à morte.

<sup>39</sup> Eu poderia, obviamente, ter optado por “mostra” ou “exibição” de si. Contudo, o sufixo *-agem* indica uma ação continuada, sublinhando que esse mostrar-se não para; já “exibição” ou “mostra” poderia sugerir uma ação capaz de se concluir.

costumeiramente as justificavam – do afeto à política, da ética ao prazer etc. –, mas por sua mostragem; sem esta, é como se os gestos, não aparecidos, não alcançassem o estatuto de bons e verdadeiros, e bons e verdadeiros precisamente porque aparecidos. Em síntese, a *Weltanschauung* de nosso tempo não está exatamente na imagem, como intuía, já em seu tempo, Debord, mas na mostragem enquanto norma social.

À justificação antecede a existência, o que formulo de modo bastante simples, talvez até simplório: a mostragem não apenas justifica a existência, mas a determina, isto é, não basta apenas mostrar para que o gesto se torne bom e verdadeiro, ou a própria subjetividade se qualifique e veridifique, mas para que a subjetividade simplesmente exista. Christophe Türcke (2010) baseia uma reflexão sobre a ideia de sensação na máxima de Berkeley segundo a qual *ser é ser percebido – esse est percipi*. Atualmente, a percepção que garante a existência de quem é percebido não tem mais a ver com presença física, pelo contrário: quão mais *despresente* se é, mais perto se está de um existir para a mostragem. Nesse sentido, vale a pena indicar que, segundo Fernanda Bruno,

Ser visto e ser vigiado, assim como ver e vigiar, são progressivamente incorporados no repertório perceptivo, afetivo, atencional, social, e associados a processos de prazer, diversão, sociabilidade. A escopofilia e o voyeurismo saem dos quadros nosológicos da sexualidade e incorporam-se ao cotidiano dos meios de comunicação. A vigilância contemporânea, seus dispositivos, seu modo de funcionamento e suas vias de legitimação são fortemente atravessados por esses jogos do ver e do ser visto, no seio dos quais as subjetividades encontram um domínio privilegiado de investimentos e cuidados. (2013, p. 47)

A mostragem, nesse sentido, prática escopofílica e voyeurista, normaliza condutas que se aproximam do que se entendia como doentio. Os “jogos do ver e do ser visto” orientam uma enorme quantidade de ações de identidade e sociabilidade, determinando o que merece “investimentos” e “cuidados” por parte de um incontável número de pessoas. Se pensarmos a atuação naturalizada em espaços como as mídias digitais em termos de “ver e vigiar”, e não apenas de uma fruição visual inocente propiciada no ciber mundo, podemos dimensionar o quanto a rotina escópica de nosso tempo é determinada por um trabalho de mostragem e vigilância, que se articulam uma a outra e mutuamente se conduzem.

Há um aspecto em que isso se torna especialmente problemático: na questão do reconhecimento. “Quem é você?” é, certamente, uma das perguntas fulcrais no universo das relações humanas. Diversas autorias têm se debruçado sobre a questão do reconhecimento, entre as quais Judith Butler e Adriana Cavarero. Conversando com a italiana, escreve a estadunidense:

Se perco as condições de interpelação é porque não tenho um “tu” a quem interpelar, e assim também perco “eu mesma”. Para ela [Cavarero], só se pode contar uma autobiografia para o

outro, e só se pode fazer referência a um “eu” em relação a um “tu”; sem o “tu”, minha própria narrativa torna-se impossível. (2013, p. 46)

Como o próximo capítulo indicará, há pouca narrativa na infosfera. A mostragem de si tenta ir desenhando, ininterruptamente, as subjetividades, mas não permite que existam a interpelação e o tu, condições indispensáveis para o haver reconhecimento. Por isso, é preciso relativizar a afirmação já citada de Paula Sibilia, segundo a qual a “construção de si” contemporânea é “*alterdirigida* ou orientada para (e pelos) outros”. Sem dúvida que existe o imperativo da mostragem, sem o qual se perde a justificação e, no limite, a existência, e esse imperativo vem de fora. Contudo, a *Weltanschauung* hodierna não contempla vastas possibilidades narrativas, posto que a própria dinâmica, por exemplo, das redes sociais não permite que paremos de nos mover de uma imagem a outra – e, claro, não se *ouve* com atenção a alteridade sem que paremos nela. Se, por um lado, são exógenos o mando e o direcionamento dessa “construção de si”, talvez seja necessário repensarmos, nesse caso, o *alter*, pois não é um “outro” que nos interpela à mostragem como estabelecimento de subjetividade ou mediação interpessoal – se o fosse, certamente poderíamos avançar numa prática de mútuo reconhecimento. Quem nos interpela, quer dizer, quem nos impõe mostrar (se houvesse interpelação, haveria terreno para o diálogo) é um conjunto de normativizações que progressivamente determina nosso comportamento. Voltarei a isso no próximo subcapítulo.

Vale a pena considerar o quanto essa *Weltanschauung*<sup>40</sup> recolhe práticas da publicidade. Avanço no problema da publicidade expandida, esboçado no capítulo anterior. De acordo com Monica Machado, Patricia Burrowes e Lucimara Rett,

Uma experiência que afete e impressione é a principal promessa – e arma de sedução – da publicidade expandida. Assim, ela participa da produção e impulsiona a difusão de modelos que povoam a imaginação e orientam tanto as escolhas quanto o comportamento dos indivíduos: modelos de felicidade e sucesso, de comportamento, de beleza, de identidade, de modos de ser e pensar, e associa o cumprimento desses ideais ao consumo de produtos e serviços de suas marcas. (...) [De acordo com Bauman], os critérios de valorização social baseados no consumo se dobraram sobre o próprio indivíduo, que passa a se ver não só como consumidor, mas como, ele próprio, uma mercadoria em exposição na prateleira, e cujo valor (...) é uma função das marcas que utiliza (2020, p. 136)

Na publicidade *stricto sensu*,<sup>41</sup> existe uma marca ou uma ideia a ser negociada, de maneira desejavelmente clara – ou seja, quem consome uma ação publicitária deve saber

---

<sup>40</sup> Insisto nesse termo utilizado por Debord porque me sabe bastante oportuno para questionar o que, em nosso tempo, mais uma vez extrapola a imagem.

<sup>41</sup> O capitalismo é pródigo em sequestros semânticos. Publicidade, que passou a designar uma área afim à velha propaganda (palavra que, por sua vez, foi tornada mais genérica e menos prestigiosa), dizia, e ainda pode dizer, respeito ao que é público, ou ao ato de se tornar algo público. Como entender o liame entre tornar público e vender, ou entre coisa pública e mercadoria, que o capitalismo fabricou? Claro que, quando escrevo “publicidade *stricto sensu*”, o *sensu*, ao menos etimologicamente, não tem nada de estrito.

que aquilo é uma ação publicitária. Contudo, quanto mais a publicidade se expande, vai invadindo zonas em que se torna progressivamente indiscernível, naturalizando sua presença fora do suposto espaço que lhe deveria caber. Mas a lógica publicitária não apenas penetra outros territórios, digamos, da comunicação ou da ficção, mas tende a governar o comportamento dos indivíduos, transformando-os, a eles mesmos, em produtos à venda – o Bauman (2008) com que as autoras dialogam entende que, ao transformar seus membros estritamente em consumidores, a sociedade, por assim dizer, da publicidade expandida transforma-os também em objetos de consumo. A imaginação é colonizada por “ideais de consumo de produtos e serviços de suas marcas”, e o valor de cada um de nós não se descola de uma estética da mercadoria.

É essa estética, evidentemente, que rege o *espetáculo* no mundo digital, com sua exigência escópica sempre em movimento. A demanda da monstragem, com efeito, vem de fora, mas não encerra uma dinâmica de reconhecimento – o reconhecimento exige um “tu” dotado, obviamente, de alteridade bastante para interpelar o “eu” justo na sua singularidade, mas o espetáculo digital é, o mais das vezes, amortecedor das diferenças,<sup>42</sup> exatamente porque incita a pessoa a realizar a publicidade de si mesma. No caso do reconhecimento, a produção de subjetividade se depara com limites muito interessantes, como o jogo entre memória e esquecimento, e a necessidade consequente de uma fala salpicada, em diferentes graus, de ficção.

Nesse sentido, se “a produção de subjetividade se tornou” a “própria razão de viver” de um significativo número de indivíduos, que subjetividade se produz? Uma subjetividade publicitária, adjunta a alguma marca ou produto, mas não necessariamente, baseada, contudo, em modelos, quase sempre imagéticos ou remissivos a alguma imagética. Esse fabrico subjetivo sem interpelação, coisa que não existe (ou existe, mas desvinculada de produção de singularidade ou reconhecimento, pois desvinculada de um substantivo diálogo com uma alteridade), se deve, segundo Byung-Chul Han, a um “vazio de sentido da vida”, que “encobrimos”

postando, curtindo e compartilhando permanentemente. O barulho da comunicação e das informações garante que a vida não se revele um vazio angustiante. (...) A obsessão por selfies não pode ser atribuída ao narcisismo. É muito mais o *vazio interior* que leva à obsessão por selfies. O Eu precisa de propostas de sentido que possam lhe conferir uma identidade estável. Em vista do vazio interior, ele *produz* a si mesmo permanentemente. As selfies reproduzem o *si-mesmo* de forma vazia. (2023, p. 67).

---

<sup>42</sup> Exemplo disso é a quantidade de breves modismos que atravessam as mídias sociais, arrastando consigo um sem número de gestos digitais.

Segundo Han, essa produção de subjetividade, que se tornou obsessiva em virtude da vigência da infosfera, não produz, em verdade, subjetividade alguma, replicando o vazio da época que ele chama de “modernidade digital” (p. 67). A autoprodução só pode assumir uma “forma vazia”, não necessariamente narcísica, de acordo com o autor, mas certamente autotélica. Uso essa expressão entendendo seu risco, portanto a comento. O gesto vazio de autoprodução até possui um *télos*, que é a mostragem. Contudo, essa mostragem, em primeiro lugar, é uma mostragem de si, sem que se empreenda uma narração. O que há pode ser chamado de resto narrativo, talvez até de simulacro de narração, que tenta produzir subjetividade, mas não é capaz de narrar. O que esses restos narrativos, então, provocam? Boris Groys reflete acerca da mobilização neoliberal da ideia de “criatividade”, que foi, ao longo do tempo, arrastada para diversos campos, da arte à propaganda. Segundo ele, “o conteúdo dos relatos” na esfera digital

se refere sobretudo à vida corriqueira, cotidiana, que, como tal, não desperta o menor interesse. Se a ideologia da criatividade exigia que um indivíduo se apresentasse como diferente, incomum, até mesmo extraordinário, a ideologia contemporânea exige que cada um se apresente apenas como outra pessoa humana. (...) No início da era da internet, havia uma estranha confiança nessa nova ferramenta de rede. Essa confiança foi totalmente perdida ao longo do tempo. (...) Nesse sentido, a autointimização serve sobretudo ao objetivo de autoproteção. (...) A autoexposição narcisista funciona aqui como anestesia (2023, p. 120, 121).

Entendo o que Groys chama de relatos não apenas como os avaros textos que pululam nas mídias sociais, mas também como os tais restos narrativos. Pensando nas redes de internet, na maioria absoluta dos casos os restos narrativos, ou simulacros de narração, baseiam-se, não em palavras, mas em imagens, e é esse seu traço espetacular. Ainda, e mais que nunca, “a relação social entre pessoas” é “mediatizada por imagens”; porém, a mostragem de si enquanto simulacro narrativo estrutura a nova configuração espetacular, fundada, em grande medida, no que “não desperta o menor interesse”. Isso tem a ver com o que Paula Sibília (2016) entende como desvalorização do *homo psychologicus moderno*, que, atualmente, dá lugar ao que Groys nomeia como “*autoexposição narcísica*”.<sup>43</sup>

Byung-Chul Han, na citação recém-transcrita, não entende que esteja em jogo um narcisismo, ao contrário de Groys. Este último tem como interesse, no texto citado, a

---

<sup>43</sup> No capítulo anterior, pensei o *corpo dobrado*. Muitos desses corpos são também *corpos filtrados*, ou seja, corpos que se alteram para a mostragem. A imposição de um tipo idealizado de imagem, seja qual for esse ideal, produz uma verdadeira dismorfia, levando pessoas, inclusive, a procurar cirurgias plásticas. Cf. Jessica Migala, “ ‘Snapchat Dysmorphia’: Is the Stress of Social Media Driving Young People to Plastic Surgery?”. Disponível em: <<https://www.everydayhealth.com/wellness/united-states-of-stress/what-snapchat-dysmorphia-detailed-look-trend/>>. Acesso em 23 nov. 2023.

problemática do cuidado e do autocuidado. O pensador alemão me ajuda a dimensionar a banalidade dos relatos, entendendo-a como “autoproteção”, e eu talvez não subscreva esse seu diagnóstico. Não obstante, considero as noções de “autointimização” e “autoexposição” muito interessantes, especialmente quando combinadas à produção de uma “anestesia”. Penso nesse resultado, considerando o “vazio interior” pensado por Han, não como proteção, considerando que a partilha de experiências nas mídias sociais, por mais banalizada que seja, jamais é protegida, mas como a consagração da banalidade, que gera, por sua vez, a obliteração do novo. Cito um fragmento em que Marcio Tavares d’Amaral, partindo de antigas dicotomias filosóficas (“possível/ real, potência/ ato”), reflete sobre “novo” e “novidade”:

No Império do Real, o novo é o *diferente*; no mapa dos virtuais, o novo é a *novidade*. Inovação tecnológica, multiplicação das eficácias, aceleração – mas, afinal, *mais do mesmo*. Um equipamento tem agora muitas gerações. Sofre alterações estruturais inovadoras, mas não se torna *outro*. Faz-se *melhor*. Mas essa melhoria se inscreve toda no domínio da técnica. A lógica do *novo*, que implica *diferença*, desaparece. Impera uma nova lógica, a da *novidade*. (2015, p. 67)

“Inovação” é uma das palavras capturadas pela ideologia neoliberal, tendo-se tornado uma das prediletas da mundivisão do capitalismo atual. A “inovação tecnológica” nos equipamentos caminha, *pari passu*, com a desapareção da “lógica do *novo*, que implica *diferença*”. O império da “*novidade*”, ao não produzir diferença, produz, pelo contrário, a repetição do mesmo,<sup>44</sup> e é isso o que noto no predomínio do corriqueiro e na autointimização referidas por Boris Groys. Vivemos, assim, no que Byung-Chul Han chama de “inferno do igual” (2017a, p. 11), pois essa autointimização, somada à autoexposição, não protege ninguém, mas configura uma prática preponderante de socialização contemporânea. A já referida redução da singularidade é produzida justamente por esse “corriqueiro”, gerador apenas de “novidade”, não do “novo”. Porém, um dos aspectos constituintes do que se pode entender como banalização do mundo é que essa banalização não se entende como tal, pelo contrário: nunca foi tão propalado o discurso da inovação e, como interessa a Borys Groys, da criatividade. O “inferno do igual” não se celebra como tal, isto é, como a repetição de mesmos, mas se *vende* como

---

<sup>44</sup> Um dos antônimos de “diferença”, claro, é *igualdade*. Triste ironia: a noção de *égalité*, uma das fundadoras do projeto moderno de democracia, não desfruta de muito prestígio em nossos tempos. A reiterativa negação da diferença no neoliberalismo, que impede o “novo”, só produz iguais como falta de “diferença”, logo de peculiaridade, enquanto insiste em diferenças que possam, como considerarei muitíssimo em breve, ser moedas no jogo social das identidades. Mas uma igualdade (outro oposto, como já indiquei, de diferença) de direitos e condições materiais de existência é mais estranha à semântica neoliberal que qualquer outro projeto.

se fosse o contrário disso: o paroxismo histórico de incontáveis possibilidades e possibilitações.

A reprodução incessante do mesmo, obviamente, bloqueia, como venho investigando, uma abertura potente à alteridade. Em ensaio já citado, Antoinette Rouvroy e Thomas Berns entendem que “as redes sociais (...) produzem ‘hipersujeitos’ ” (2018, p. 122). Como refletir sobre essa categoria? Fico tentado a considerar certa perda subjetiva, que as autoras do referido ensaio cuidam de recusar: “A hipótese da dessubjetivação, do ‘indivíduo sob risco de extinção’, de sua diluição nas redes, por mais impressionante que seja, não é de modo algum evidente” (p. 122). Cogito, precocemente, a validade de se pensar em dessubjetivação justamente pelo prefixo *hiper-*, que pode indicar um estar sobre. Nesse caso, um hipersujeito não é mais exatamente um sujeito, pois paira acima da condição de subjetividade. Se eu seguisse essa *hiper* vereda, talvez intuísse, ainda que sem muita razão, que as criaturas que usam, ou são usadas, pelas mídias sociais e os equipamentos que as sustentam, notadamente o smartphone, são uma versão muito pobre e desvalida do *Übermensch* nietzschiano, justo por não produzir o novo – se vivemos sob as pobres leis da novidade, que veda a produção do novo, como será possível que se engendre um novo ser humano?

Mas não é isso. O *hiper-* de Rouvroy e Berns é um intensificador, e não considera, portanto, que a nova subjetividade se tem posto acima da velha, mas que tem sofrido uma (para usar o prefixo de novo, agora mais próximo semanticamente do ensaio da dupla) hipertrofia. Os sujeitos são mais sujeitos que nunca, em resumo. Mas como essa subjetividade se afirma, já que seu palco é o espaço da ciberesfera? Numa palavra, espetacularmente. E no espetáculo atual, fundado na mostragem de si, ainda é necessário aparecer, ainda se mantém a noção de que é bom e verdadeiro o que aparece, mas interessa cada vez mais o que se é, em detrimento do que se faz. Um exemplo disso, que traduz bastante bem o espírito do nosso tempo, são os assim chamados *reality shows*, em que pessoas são avaliadas não por alguma ação ou talento, mas por uma gama de inefáveis qualidades morais.

Um dos traços constitutivos da mostragem de um mesmo hipersubjetivo é aquilo que se decide exibir, e volto à ideia de *commodity*, que já trabalhei no capítulo anterior, quando eu refleti sobre a imperativa produção de imagens de si. A exibição se transforma na própria subjetividade, o que também atualiza, de certo modo, algo da noção debordiana de espetáculo. Além de não existir o que não é mostrado e visto, diz a tese 13 que

O carácter fundamentalmente tautológico do espetáculo decorre do simples facto de os seus meios serem ao mesmo tempo a sua finalidade. Ele é o sol que não tem poente, no império da passividade moderna. Recobre toda a superfície do mundo e banha-se indefinidamente na sua própria glória. (2005, p. 12)

A tese debordiana é complexa; resignada e voluntariamente, a trairei, pois retenho dela tão somente a noção de tautologia. A mesma tautologia do carácter do espetáculo pilota a automostragem, *per si* espetacular. O eu que se mostra se encerra na própria mostragem, em virtude de não haver qualquer possibilidade posterior de narrativa, ou de uma finalidade que ultrapasse a própria configuração do eu como *commodity*. A trama das existências é o que compõe as subjetividades, que se articulam nas diversas treliças da vida. Contudo, o que a obsessiva exibição de si digital propõe é um eu não só fundado em uma “construção de si alterdirigida”, como escreveu Sibilia, mas, no fundo, uma construção de si que se alterdirige enquanto se estabelece como identidade fixa, capaz de se vender aos outros justamente porque não apresenta a complexidade das identidades como processos, não como inércia.

Mas quem são esses outros? “O que aparece é bom, o que é bom aparece”, e é bom justo por aparecer. Mas aparecer para quem? Testemunhamos uma alteração sutil nesse terreno. Os meios de comunicação de massa criaram, ou, ao menos, levaram a um patamar copioso a anonimidade da recepção. A quem aparecia na televisão, por exemplo, não era dado saber a identidade do público, salvo em caso de manifestações individuais isoladas de alguém que tenha visto a emissão. No *esse est pericpi* do mundo digitalizado, a situação é um pouco mais estranha, porque híbrida e díspar. Por um lado, a premência da reação (cf. capítulo 3) faz com que as identidades se proponham a um tipo de interação nas redes, tornando identificável a agência da recepção. Por outro lado, a quantidade de visualizações que uma publicação qualquer pode receber não está sob controle de quem a promove, o que preserva certo anonimato, que, contudo, é bastante parcial, posto que a demanda por uma construção de identidade é imperiosa na lógica da infosfera.

E tudo passa pela solicitação constante a quem está online que se identifique. Isso acontece na absoluta maioria dos espaços digitais, dos sites de notícias aos de venda, tendo sua culminância, claro, nas mídias sociais.<sup>45</sup> Ver, nesse sentido, é, mais que ser visto, ser identificável. Então, o alterdirecionamento da construção digital de si procura recepções sitiáveis e situáveis: sitiáveis porque abertas ao mesmo cercamento que atingiu quem se deu a ver, e situáveis porque imediatamente localizáveis – ainda que o que se dê

---

<sup>45</sup> Isso acontece, inclusive, em sites cuja identificação do usuário não faz sentido, ou melhor, só faz sentido para a próprio site, como o Youtube.

à localização não seja exatamente uma subjetividade, mas uma espécie de logotipo que performa uma subjetividade. Penso em logotipo em virtude de reflexão de Christoph Türcke, de acordo com a qual

os logos existiam, no começo, para fazer sobressaírem certos produtos como não intercambiáveis, exclusivos em relação à massa de ofertas. Os especialistas chamam isso de *branding*: a imagem, com a ambientação sonora, tem de ser tão marcante, que, por assim dizer, estampa a ferro em brasa o sistema nervoso (...). O logo se estende de seus produtos para os indivíduos – um desenvolvimento que obteve um novo impulso com a internet. (2010, p. 54)

O que Türcke escreve tem tudo a ver com a noção de “publicidade expandida”, visitada há pouco, e aprofundar, agora, problemática afim àquela me possibilita continuar tentando responder à pergunta feita páginas atrás: se a “a produção de subjetividade se tornou” a “própria razão de viver” de um significativo número de indivíduos, que subjetividade se produz? O texto de Türcke foi publicado, no original, em 2002, quando a alteração furiosa da subjetividade ainda não tinha chegado ao ponto onde se encontra agora, pois a mudança profunda em todos os processos de socialização deflagrada pela internet, como intuiu o ensaísta, ainda dava seus primeiros passos.

O capitalismo, sabemos, é produtor de afetos, e o logotipo é um dos símbolos que mais bem os mobiliza.<sup>46</sup> O mundo do vestuário o mostra de modo patente: exibir as marcas das roupas, ao invés de causar a sensação de certo abuso (afinal, quem consome, já tendo dispendido dinheiro na aquisição da mercadoria, ainda *trabalha* para a empresa, expondo seu logo), faz parte do ritual de uso de certas marcas, as esportivas, por exemplo. O logo já não identifica apenas marcas, mas também pessoas, ou melhor, personalidades. Um exemplo entre tantos possíveis é o de Roger Federer, que ensejou um logotipo muito famoso no universo tenístico. Usar uma camiseta ou um boné com aquele RF estilizado não apenas presta reverência ao genial tenista, mas conta pontos num ambiente em que o acionamento da simbologia Federer tem valor, não de uso, mas simbólico. A colagem é múltipla: Roger Federer (ou Cristiano Ronaldo, Serena Williams...) se *traduz* num logotipo, que, por sua vez, ocupará uma marca de material esportivo (no caso de Federer, num primeiro momento, a Nike); o agrupamento Federer-RF-Nike ocupa, por sua vez, o corpo de gente que quer se grudar à simbologia efetivada, e não é despreciando que as

---

<sup>46</sup> O processo é tão pré-racional que crianças muito pequenas, ainda não alfabetizadas, reconhecem logotipos quando são expostas a eles uma razoável quantidade de vezes. Uma das narrativas saborosas da minha própria infância, em tempo imemorial (para mim, claro), foi muitas vezes contada por minha mãe. Parece que eu, desenvolvendo a fala, tinha o hábito de dizer alto nomes de produtos aos quais se referiam logotipos que eu reconhecia. Isso, muitas vezes, espantou ouvintes desconhecidos e desprevenidos, que supuseram por um átimo que aquela criancinha fosse um prodígio de alfabetização precoce. Minha mãe, divertidamente, explicava o óbvio.

iniciais do nome do primeiro homem a ganhar 20 troféus de Grand Slam tenham feição pretensamente elegante e algo clássica, assim como o jogo de Federer.

A isso se une o fenômeno que a internet potencializou exponencialmente: se, até outro dia, era necessário ser uma personalidade para se ter um logo, hoje em dia qualquer indivíduo pode produzir um, literal e simbolicamente. Claro que, mesmo no universo de pessoas, digamos, famosas, nem todas se ocuparam de produzir um logotipo para si mesmas, *stricto sensu*. Mas eu quero refletir sobre o que quicá possa chamar de fenômeno da logotipização das identidades. Já chegamos a um momento em que não estranha a ninguém a associação de marcas a corpos, e alguém que queira usar uma roupa esportiva, por exemplo, seja de algum clube, seja tão somente para atividade física, não conseguirá fugir da combinação marca + logo, a não ser que tente com enorme dedicação. Mas nosso momento histórico leva tudo muito além, permitindo o logo a quem queira engendrar um.

A partir disso, o que realmente me interessa é o que arrisco entender, a partir da logotipização das identidades, como subjetividades logo. O que as caracteriza não é exatamente sua associação imediata a marcas, mas a adoção de um modo de estar que procura replicar a lógica do logotipo. Cada logo, por definição, diz respeito a apenas uma coisa – marca, personalidade, partido político etc. portanto, logotipos se caracterizam por produzir um sentido único, sem ambiguidade. Saindo do esporte, tomemos o logo de um partido específico, o Partido dos Trabalhadores. Por mais que qualquer partido mude ao longo de tempo, aquele PT dentro de uma estrela vermelha tem uma indicação precisa, que se refere aos princípios de um determinado grupo político numa determinada etapa da história. Se houver ambiguidade, haverá o risco de uma incoerência bastante perigosa para fins eleitorais.

O que é despotenciador em contextos como o da política ou do mercado<sup>47</sup> não o é para investimentos arrojados na linguagem, como se verá no próximo capítulo, e tampouco o é para o desenvolvimento das subjetividades. Recorro, de novo, à poesia, essa intrusa que pode ajudar tanto reflexões teóricas, enquanto, de certo modo, as suspende. Certo poema de Fernando Pessoa, “Isto”, que resistirei a citar na íntegra, começa com os seguintes versos: “Dizem que finjo ou minto/ Tudo o que escrevo. Não./ Eu simplesmente sinto com a imaginação,/ Não uso o coração” (1993, p. 104). Apropriando-me do poema para interesses presentes (portanto, lendo-o mal), desconfio que a recusa do “coração” nesses versos, na verdade, não é propriamente uma recusa do coração, mas do coração

---

<sup>47</sup> Não pretendi fazer uma sintaxe irônica aqui. Mas, se assim resultar, paciência.

como símbolo de um tipo de subjetividade, a poética, em estado de congelamento. Uma subjetividade muito pouco dada à movência é afim a de um poeta congelado em demandas, digamos, sub-românticas.

Por isso, faço a acrobacia, sem a vênua de Pessoa, de aproximar, não exatamente “o coração” à subjetividade logo, mas certa estagnação que dificulta a ambiguidade em poesia (e sem ambiguidade a poesia não há), tornando-a presa do coração, a um tipo de identidade que se quer imóvel. A própria heteronímia pessoana aposta numa alteridade múltipla, recusando que a um eu corresponda apenas uma voz poética – Pessoa forjou incontáveis heterônimos, com produção mais ou menos substantiva, e poderia criá-los ao infinito. A recusa do poeta a uma personalidade única e unívoca só tem a força que tem porque Fernando Pessoa não forjou pseudônimos, mas heterônimos, ou seja, nomes explicitamente ficcionais, todos correspondentes, de forma problemática, a apenas um nome civil, que também é nome poético.

Não é possível ir fundo, aqui, na questão da heteronímia e da alteridade em Pessoa.<sup>48</sup> Contento-me em apenas citar o verso final de “Isto”: “Sentir? Sinta quem lê” (1993, p. 104). Não é que a pessoa atrás de Pessoa não tenha sentido, mas, no universo do poema, quem lida com a linguagem é “quem lê”, e esta é a instância que pode sentir. Dizendo de outro modo, o sentir da leitura só é possível por uma espécie de dupla interpelação: o poema interpela quem o recebe, que, por sua vez, interpela o poema de volta, numa tentativa de produzir sentidos que só se interrompe quando a página se fecha, para se abrir de novo quando o livro for reaberto. O verso final de “Isto” não é apenas um gesto de menospersonalização da subjetividade no poema, mas uma afirmação de que a leitura é dialógica e, só por sê-la, pode causar o entroncamento entre “imaginação” e sensação.

Volto à acrobacia a partir do poema: a subjetividade logo não cria, para citar de novo a conversa entre Butler e Cavarero, condições de interpelação. Pelo contrário: se essa subjetividade rejeita a ambiguidade, como fazem partidos políticos e marcas, pretere também a possibilidade, não só da mudança, mas de estar livre de um conjunto escasso e claro de traços. A subjetividade logo é a que se encena no espaço das mídias sociais, trabalhando sempre para reforçar seus aspectos definidores. A identidade logo não sente

---

<sup>48</sup> Indico, de passagem, que algumas leituras sobre Pessoa, menos aderentes ao jogo do poeta, sustentam que, por trás de um aparente escancamento à diversidade, existe em Pessoa a construção de caracteres bastante fixos e estáveis, isto é, que apresenta, cada um (especialmente Ricardo Reis e Alberto Caeiro), camadas muito pobres de ambiguidade.

“com a imaginação”, pois o espaço de sociabilidade que a ciberesfera funda é muito pouco imaginativo; todavia, usa enormemente “o coração”, como bem notou João Freire Filho:

A internet sobressai, na atualidade, como o mais prodigioso arquivo e tribunal de experiências e de manifestações emocionais – controversas, proscritas ou legitimadas socialmente. Facebook, YouTube, blogs e comunidades online abarcam narrativas, performances, flagrantes e testemunhos emotivos de diferentes atores e grupos sociais: cidadãos indignados e militantes revoltados; consumidores desiludidos e enfurecidos; crentes fervorosos e fiéis intransigentes; jornalistas coléricos ou condoídos; minorias vilipendiadas; fãs e antifãs adolescentes; casais apaixonados; ex-parceiros amorosos que clamam por vingança; celebridades eufóricas ou engajadas; pacientes com doenças graves, em estágio terminal ou em momento de “superação”; vítimas de abuso sexual, assédio moral, negligência afetiva, bullying escolar, bullying corporativo etc. (2017, p. 74, 75)

Não quero, em nenhuma hipótese, pôr em questão o sofrimento de quem passou por “abuso sexual, assédio moral”, “bullying escolar” etc., pois essas vivências merecem, além de respeito, uma enorme solidariedade, e devemos de entender que a internet, muitas vezes, chega a ajudar, não apenas na elaboração de dores, mas, por exemplo, na identificação de assediadores. O que Freire Filho me ajuda a considerar agora é o fato de que uma subjetividade fundada no logotipo encontra impulso numa época, como a nossa, que se funda numa lógica que subsume a reflexão ao que eu posso chamar de império dos afetos, tópico em que avançarei no próximo capítulo. Essa lógica permite, no limite exige, que as expressões subjetivas na internet se carreguem de afeto, pois essa escolha causa mais simpatia imediata online que uma manifestação mais pensada, ou mais imaginativa.

O eu que se mostra em estado de pura manifestação emocional já apresenta, pela própria emoção, um cartão de visitas, ou melhor, uma moedinha, que o ajuda a se produzir como um logo, ou uma *commodity*. Faz mesmo sentido pensar em hipersujeitos, pois a subjetividade logotipo se infla de sentidos, mesmo que estes não sejam abertos. A mostragem digital impõe um tipo de coerência que precisa se basear em alicerces identitários. E esses alicerces divulgam-se, no online que faz as vezes de *mundo* (e o online é criatura, e, agora, pós-criador replicante, do capitalismo), como se divulga um produto: essa se apresenta, perversamente, como a única divulgação possível, isto é, como o único estar no mundo que podemos assumir.

## 2.2. Controle

Ao investigar o pensamento autoritário, Theodor Adorno esquisitou alguns de seus traços. Não pretendo ir a cada um deles, talvez nem o pudesse, portanto agarro apenas um, pois este me parece produtivo para os fins da minha reflexão. Segundo o teórico frankfurtiano (2019), o pensamento autoritário tende a ser estereotipado e etiquetador. Ao

ler o mundo através de estereótipos, a cabeça autoritária (que não é, necessariamente, a que ocupa o poder, mas pode ser a de qualquer pessoa comum) forja, conseqüentemente, etiquetas, que a ajudam a catalogar sua experiência intersubjetiva da maneira menos inquietante possível – pouca coisa é mais inquietante que a diferença, mas também mais estimulante; o pensamento autoritário, porém, não sobressai por ser imaginativo. As etiquetas que favorecem os estereótipos não se estabelecem apenas para quem a mente dada ao autoritarismo pretender pejorar, mas também a quem anseie louvar, quer dizer, aquelas com quem cria identificação – como consequência, a etiquetagem estereotípica é uma ponte, pobre ponte, para a configuração da própria identidade daquele indivíduo que estereotipa, estereotipando, claro, a si mesmo.

Em tempos de capitalismo muito avançado, ou melhor, de neoliberalismo, testemunhamos uma reconfiguração do pensamento autoritário. O acordo entre o neoliberalismo e modalidades mais ou menos torcidas do fascismo, a que se dá nomes como populismo de extrema direita, criou uma cama elástica para o autoritarismo perder a vergonha de agir pelo mundo afora, ainda que o autoritarismo não se assuma como tal – assim como no velho século XX, no *nosso século XXI*<sup>49</sup> são as correntes autoritárias as que mais clamam por liberdade, ainda que, evidentemente, não saibam bem do que se trata. O pensamento autoritário talvez seja o que se hipersubjetive mais explicitamente, pois precisa de uma hipertrofia identitária para que os estereótipos, de si e do resto do mundo, consigam raspar qualquer risco de ambigüidade.

Refiro-me a essa categoria adorniana porque desconfio que a personalidade autoritária não se situa, hoje, apenas na mentalidade da extrema direita. É preciso ter cuidado, pois existe pujança em muitas das reações a esse tipo de pensamento, mesmo as que têm lugar precípua nas mídias sociais – um dos exemplos disso é o movimento *Ele não*, criado e fomentado por mulheres espalhadas por diversas partes do Brasil, em 2018, em reação ao crescimento da candidatura de Jair Bolsonaro à presidência da República. A partir das redes, milhões de pessoas ocupamos as ruas de muitas cidades brasileiras, num dia, 29 de setembro, que representou uma enorme festa democrática. Mas só houve festa porque as redes foram pouco, ou seja, porque saímos do smartphone e entramos, no

---

<sup>49</sup> Jogo com o título do livro que Janice Caiafa, com o qual conversei no capítulo 1, publicou na soleira do século que já está adulto. Chamar a este século *nosso*, em 2000, era uma escolha esperançosa, ainda que crítica. Hoje, talvez seja uma mera constatação.

caso do Rio de Janeiro, na Cinelândia, respondendo, em alto e bom som, sob a liderança de mulheres,<sup>50</sup> a um exemplo muito perigoso de pensamento autoritário.

Todavia, não é apenas o autoritarismo que funciona com base no estereótipo e na etiquetagem: a subjetividade logotipo é plenamente etiquetada; não o fosse, seria difícil converter-se em *commodity*. A mostragem espetacular contemporânea, no contexto digital, produz pseudonarrações que dificilmente se desviam da etiquetagem. Jonathan Crary realça que

a política identitária tem sido fundamental para as estratégias das elites neoliberais “progressistas” – para garantir que uma maioria potencialmente poderosa não seja capaz de se reconhecer, de modo que se divida em facções separadas e rivais (...). A internet eleva essa estratégia de realçar a diversidade e incentivar a compartimentação a um novo patamar de eficiência. Ao mesmo tempo, o fato de que as redes sociais fazem circular apenas as ideias de mais fácil apresentação dilui e domestica programas potencialmente radicais ou insurgentes, sobretudo aqueles que não produzem resultados imediatos ou que possam exigir comprometimentos de longo prazo. (2023, p. 27).

Há muitas áreas em que isso se verifica com grande clareza, e uma delas é exatamente a ciberção política, palco privilegiado do que Justin Tosi e Brandon Warmke chamam de “exibicionismo moral” (Cf. Fisher, 2023, p. 132, 133) – quem o pratica costuma se mostrar com mais indignação, logo virtuosismo, que as outras pessoas, competindo na arena digital para ser quem *merece* um posto mais respeitável dentro de certo grupo. Um indivíduo de classe média, por exemplo, que queria lucrar online, em termos interpessoais, por ser de esquerda, certamente se verá impelido a operar em torno de certos signos: defesa da democracia e dos direitos das minorias, simpatia por causas como a palestina, aderência à diversidade, proximidade a alguma versão de cultura popular, sem que seja necessário, atualmente, recusar a cultura de massas etc. –<sup>51</sup> se houver espaço para a celebração de algo como o veganismo ou a defesa dos animais, tanto melhor.

Pessoalmente, filio-me a algumas dessas pautas, e questiono: uma das razões pelas quais temos assistido a uma comoditização de esquerda tem a ver com a, mais óbvia, comoditização de extrema direita, resultante imediata do pensamento autoritário? Sem

---

<sup>50</sup> Já que falei no *Ele não*, aproveito para comentar que o movimento foi, para mim, uma aula, mas sempre tive certa resistência ao nome. Era preciso, claro, criar um lema forte, imediatamente comunicante, e o *não*, na expressão criada, guarda a força da negação ao que o *ele* representava. Meu problema está no *ele*. Um pronome reto, em contexto semântico como o da frase, tende a sobrevalorizar seu referente, conferindo-lhe grande força. Em outras palavras, o alguém que o pronome reto representa precisa possuir tamanho suficiente para reter em si uma palavra que, sozinha, não aponta para ninguém – e, portanto, quando aponta, acaba por dignificar o(a) indicado(a). Pensando isso, julgo que seria mais desabonador um lema como *Esse não*, pois o pronome demonstrativo cujo referente seja apenas suposto tende a assinalar um menosprezo.

<sup>51</sup> Refiro-me, com certa pressa que não me esforcei para evitar, à distinção cuidadosamente feita por Alfredo Bosi no ensaio “Cultura e culturas brasileiras” (1992), que muito deve a Adorno. As categorias pensadas naquela época exigem ser repensadas hoje – repensadas, não esquecidas.

querer ir muito fundo nessa discussão, entendo que uma postura de esquerda tende a ser mais complexa que uma de direita, especialmente se pensarmos na atual extrema direita, epidêmica em diversas partes do mundo. Um comentário de Gilles Deleuze, em sua famosa entrevista a Claire Parnet que gerou o *abecedário* deleuziano, basta-me neste momento; ao ser interpelado a definir o que ser de esquerda, Deleuze entende que isso, antes de tudo,

é uma questão de percepção. A questão de percepção é a seguinte: o que é não ser de esquerda? Não ser de esquerda é como um endereço postal. Parte-se primeiro de si próprio, depois vem a rua em que se está, depois a cidade, o país, os outros países e, assim, cada vez mais longe. Começa-se por si mesmo e, na medida em que se é privilegiado, em que se vive em um país rico, costuma-se pensar em como fazer para que esta situação perdure. (...) E ser de esquerda é o contrário. (...) Primeiro, vê-se o horizonte e sabe-se que não pode durar, não é possível que milhares de pessoas morram de fome. (s/d)

Salta aos olhos, na fala do filósofo, que o pensamento de esquerda tem a ver com uma escolha pela alteridade, pois, “primeiro, vê-se o horizonte e sabe-se que não pode durar, não é possível que milhares de pessoas morram de fome”. O contrário disso, que ainda pulula no pensamento autoritário da (extrema) direita, é partir-se de “si próprio”, mantendo-se como centro da perspectiva de mundo. Essa é uma das razões por que a esquerda tende a se abrir a uma maior complexidade que a, digamos, não esquerda: ao considerar o horizonte antes do si própria, a pessoa de esquerda prioriza a complexidade de um real que não se encerra nela, dando atenção a muitos dos múltiplos enredamentos econômicos e sociais do mundo.

O fenômeno do enfraquecimento da velha direita e do crescimento exponencial de uma mentalidade de extrema direita – cujo pensamento é, por definição, autoritário – surge, em tempos digitais, mais forte até que nos tempos de Adorno, pois se aproveita de uma prática de mostragem que, mesmo fora da política, funciona melhor explorando o estereótipo. A propósito, acabo de escrever “fora da política”, e percebo que o sintagma pode ser problemático. É que nosso tempo tem encetado uma hiperpolítica, que é resultado, por sua vez, de uma pós-política. Ou seja, o posicionamento político não tem se posto a serviço, majoritariamente, da possibilitação da convivência em comunidade, mas da construção de hipersubjetividades.

Esse cenário causa um efeito imediato bastante problemático, que é a mudança, em muita gente de esquerda, do pressuposto elaborado por Deleuze. O paradigma de igualdade e justiça se mantém; contudo, o fortalecimento das pautas identitárias, indispensável para a mesma igualdade, por vezes se esboroa na confusão entre o quanto de político há em certas afirmações identitárias e a transformação da subjetividade em

*commodity* a ser exibida. Essa assunção, nas condições atuais, age como resposta à hipersubjetivação da direita populista: se eles se mostram, nós também devemos nos mostrar; se eles mostram *aquilo*, temos de mostrar *isto*.<sup>52</sup>

O problema é que isso repercute um pensamento etiquetador, que tem mais a ver com estreiteza que com complexidade, e acaba pulverizando a necessária abertura à alterização pressuposta para uma política de esquerda. Etiquetar e etiquetar-se faz com que muitas pessoas de esquerda acabem por, primeiro, ver-se a si próprias, embevecidas, talvez narcisicamente, na constituição de seus *si mesmos* exibíveis – entendendo, certamente, que seu “endogrupo sempre é virtuoso” (Fisher, 2023, p. 50), assim como o entendem todos os demais endogrupos. Suspeito que, entre as gentes de esquerda, se tem criado, com o veemente impulso da lógica digital, o risco de imaginar que possuímos uma superioridade moral, fundada na mesma tendência autoritária do pensamento que combatemos. Não estranha, por um lado, que esse estado de coisas constitua subjetividades-pacote, mais ou menos como daquela personagem (nem tão) ficcional de alguns parágrafos atrás.

É por isso que Priscila Magossi, pensando em “ritualidades” “subordinadas ao ciberespaço”, refere-se tanto à “validação obsessiva da identidade verdadeira” como à “validação obsessiva da identidade construída” (2017, p. 136). O paradoxo é aparente. No primeiro caso, “é preciso que o outro, ser digital, valide a existência do primeiro em suas publicações *online*”; no segundo, “o indivíduo se empenha obsessivamente em adaptar seu perfil *online*, a fim de aparentar viver uma realidade nem sempre verdadeira” (p. 136). Já vimos que a existência digital, que devora boa parte da existência mesma, precisa de validação. Para que isso aconteça, é necessário que as mostras subjetivas que se ofereçam nas redes sejam validáveis, isto é, que os perfis apresentem um tipo de coerência que, ao final das contas, redunde numa, escreve Magossi, “criação e preservação frenética de *personas*” (p. 136).

Em outras palavras, é a *persona* digital que pode se alimentar, nas redes, dos reforços positivos gozosos de outras *personas*, justamente porque estas também são *personas*, e *personas*<sup>53</sup> não têm a complexidade que nos caracteriza na velha e nem tão boa realidade. É nesse sentido que a “identidade verdadeira” precisa ser validada, pois a

---

<sup>52</sup> O *Ele não* também revela que a esquerda tem aceitado que a discussão pública seja pautada, majoritariamente, pela extrema direita. Isto é, o *não* era uma reação, não uma proposição.

<sup>53</sup> Uso, seguindo Magossi, a palavra no sentido da identidade previsível construída em rede. No sentido teatral, importante para o Pessoa da heteronímia, as *personae*, pelo contrário, podem possuir enorme capacidade de ambivalência.

*verdade*, na forma de subjetividades muito pouco heterogêneas, é a da mostragem. É por isso também que temos de viver uma realidade que caiba nessas ritualidades, e que não será, logo, sempre factualmente verdadeira.

### 2.2.1 Nova vigilância

A outra face da hipersubjetividade, que é hiper até na sua voracidade por pacotes, não seria uma hiposubjetividade? Penso isso considerando o prefixo na sua literalidade, ou seja, como o que se encontra em estado de subordinação, mas também como o que está embaixo, subsumido, sem possibilidade de movimento. O hiper denota ampliação, o hipo, redução. A subjetividade contemporânea, cultivada maciçamente por uma lógica digital, vive essa contradição: intumescer-se, em seu processo de mostragem, e esvaziar-se, justamente por se restringir às poucas possibilidades dessa mostragem, que tem funcionado como um projeto, como enxerga Paula Sibilia: a cristalização do espetáculo e a “incitação ao espetáculo de si mesmo” se combinam aos “sonhos de *controle* total – de todos por todos e de cada um por si” (2018, p. 210).

Sibilia é uma das muitas autorias atuais a dialogar com o Deleuze do ensaio “Post-scriptum sobre as sociedades de controle”, o que sugere a pujança desse texto para nossos dias. Naquele limiar dos anos de 1990, não se poderia dimensionar a força quase premonitória do ensaio. Entre outras provocações, Deleuze indica que “(...) as sociedades de controle (...) estão substituindo as sociedades disciplinares” e, citando Paul Virilio, refere-se a “formas ultrarrápidas de controle ao ar livre, que substituem as antigas disciplinas que operavam na duração de um sistema fechado” (2013b, p. 224). O pensador que deixaria o mundo em 1995 não ignora uma lição de Michel Foucault, autor estudado e amigo pessoal: o poder, enquanto rede, atomizou-se, ou seja, não mais possui uma única origem, soberana. Deleuze investiga exercícios de poder de caráter modular, que têm como manejo fundamental ainda máquinas, mas, agora, “de uma terceira espécie, máquinas de informática e computadores, cujo perigo passivo é a interferência, e, o ativo, a pirataria e a introdução de vírus.” (p. 227).

As “máquinas de informática” já não são apenas alvo de vírus e interferências – nas sociedades de soberania, havia máquinas simples, como alavancas e roldanas; nas disciplinares, máquinas energéticas. Versões recentes da terceira espécie de máquinas diminuiriam de tamanho: não são mais as máquinas energéticas da disciplina, menos ainda as simples, da soberania; ainda fazem os corpos se dobrarem, mas, agora, tocando-os de

maneira sutil, querendo fazer parte deles, tornando-se espécies de prótese. Os corpos dobrados, aos quais me referi no capítulo anterior, sequer notam o controle que os atinge, pois este não se apresenta como controle, ou melhor, apresenta-se como não controle, e é essa característica que lhes possibilita um controle tão eficiente: o imperativo controlador atinge zonas da subjetividade que não o reconhecem como controlador, mas como sedutor. O controle hodierno só poderia se estabelecer aproveitando-se de uma dinâmica espetacular e reforçando-a.

Então, o primeiro controle se dá na transformação da ciberesfera numa realidade, de certo modo, mais real que a própria realidade. A internet, como já escrevi no capítulo 1, tornou-se incontornável em praticamente todos os assuntos da vida, desde os práticos até os afetivos, sendo hoje (quase)<sup>54</sup> tão crucial para a existência como a energia elétrica. Como escreve Bárbara Barbosa, “todo objeto material precisa se configurar ao virtual para atendimento das demandas ditas urgentes” (2017, p. 55). O smartphone é a mais astuta entre as máquinas informáticas, por diversos motivos. Entre eles, obviamente, o ser portátil e estar sempre à mão, ou melhor, *na* mão, dispondo-se a nosso corpo mas, na verdade, ocupando-o. Também o possibilitar uma mobilidade que o computador, mesmo o laptop, não alcança, impulsionada pela lógica do aplicativo. O computador, como materialidade da evolução da internet, operava a partir de sites e programas, e ambos, por definição, acabam. O que quero dizer, antes de tudo, é que um site tende a ter um fim, quase físico, assim como os velhos programas para computador – a página acaba, não obstante a potencialização dos links e hiperlinks. E, para se chegar a essa página no computador, era necessário o movimento de se ir até o mesmo computador, ligá-lo<sup>55</sup> ou abri-lo etc.

O celular alterou profundamente esse princípio. Alguns aplicativos apostam no deslimite mesmo aparente – rolar a página para baixo, em aplicativos como o Instagram, não nos leva a um fim. E essa infinitude se intensifica agudamente em virtude do cruzamento que o smartphone permite, sugerindo-nos encomendar comida enquanto escrevemos ou gravamos mensagens, vemos fotografias de gente conhecida (ou não) e

---

<sup>54</sup> Se eu quisesse, relativizava esse “quase”, e só não o relativizo mesmo porque, em certa medida, muitos usos de internet, como alimentar de carga a bateria do celular, ainda dependem da energia elétrica. Mas penso que, até algumas poucas décadas, era relativamente comum um turismo que escapava da luz elétrica, dedicando alguns poucos dias a uma vida mais rudimentar, sem apelos como a televisão e a própria iluminação artificial. Não fiz investigação profunda sobre o assunto, mas desconfio que, agora, a maior parte das versões de turismo não urbano não prescindiria da digitalização desse mesmo turismo.

<sup>55</sup> Uma das evidências do poder controlador da infosfera é a nossa impossibilidade de desligar as máquinas informáticas pessoais. Após o uso, meramente baixamos a tela do laptop ou escuremos a tela do celular. Ambos ficam ligados o tempo todo.

cogitamos se já é o momento de comprarmos ingressos para determinado show. A dinâmica dupla dos aplicativos, que funciona dentro de cada um e na produção de interface entre vários, é um componente importante do que chamo de astúcia do smartphone, que lhe possibilita ser, de fato, a máquina que mais adequadamente pode-se arrogar a condição de *smart*.

Porém, há algo mais fundo que isso, que extrapola o que se poderia entender ainda como comunicação ou utilidade. Volto a afirmar que a ciberesfera reivindica para si a condição de hiper-real fazendo com que a realidade, por assim dizer, não digital se replique dentro da realidade digital. O que se faz fora da internet precisa ir para dentro dela, numa prática como que de legitimação, o que potencializa exponencialmente o diagnóstico de Debord – “o que aparece é bom, o que é bom aparece”. Agora, quando o aparecimento depende da pessoa que queira aparecer, sem necessidade de uma mínima curadoria, não apenas a qualidade depende do aparecimento, mas a própria existência – refleti sobre isso já neste capítulo. Então, quem não aparece online não existe, e o que se faz fora da infosfera, se não for para dentro dela, é como se não tivesse sido feito. Essa é uma das faces do controle pela digitalização: dragar a maior parte possível das experiências para dentro de si, reduzindo o mundo a uma espécie de ensaio para o digital.

Afirma Deleuze, em entrevista publicada em *Conversações* imediatamente antes do “Post-scriptum”, pois se debruça sobre o mesmo tema: as “sociedades de controle” funcionam por “controle contínuo e comunicação instantânea” (2013a, p. 220). Entende Byung-Chul Han, com Foucault e Deleuze ao fundo, que a ideia do panóptico, engendrada por Jeremy Bentham, deveria impedir que os prisioneiros se falassem. Contudo, os

habitantes do panóptico digital (...) se comunicam intensivamente uns com os outros e se expõem voluntariamente. A sociedade do controle digital faz uso intensivo da liberdade. Ela só é possível graças à autoiluminação e à autoexposição voluntárias.

Na sociedade do controle digital, a exibição pornográfica coincide com o controle panóptico. Essa sociedade da vigilância se realiza ali, onde seus habitantes se comunicam não por coação externa, mas por uma necessidade interior, onde, portanto, o medo de renunciar à sua esfera privada e íntima dá lugar à necessidade de colocá-la sempre à vista impudicamente, e onde liberdade e controle se tornam indistinguíveis. (2021b, p. 54)

Isso significa que o controle se tornou difuso. Por um lado, não se pode esquecer, nem por um segundo, da vinculação entre a(s) rede(s) e empresas privadas de lucro imensurável, cujo epítome talvez seja a figura de Elon Musk. Esse biliardário que escolheu ser estadunidense representa como ninguém a vinculação entre o grande capital e uma noção cada vez mais difusa de liberdade. Gritando, aos quatro ventos, pelo direito à expressão sempre que esbarra em alguma lei que freie, o mínimo que seja, seu lucro, Musk vem se tornando um dos grandes representantes da extrema direita internacional,

que depende da ciberesfera para espalhar seu pensamento etiquetador – e para ir forçando o pensamento que se lhe opõe a adotar também a prática da etiquetagem. Isso porque essa força política se impulsiona justamente sequestrando a ideia de liberdade, e transformando-a numa noção cada vez mais vaga; logo, faz sentindo explorá-la enquanto se maquia a internet como um espaço de libertação, não de um tipo de controle de caráter coercitivo.

O controle, como Deleuze intuiu, também se exerce horizontalmente. Um exemplo escandaloso disso é o WhatsApp, aplicativo fundamental para a medra da cultura da fake news, sem o qual não teríamos tido Bolsonaro no poder, em 2018, nem oração coletiva a pneus, em 2022 – tampouco ocupações alucinadas de portões de quartéis, em 22 e 23. Sem ir agora a consequências políticas, penso num dos recursos do aplicativo, que é permitir que saibamos se a pessoa a quem enviamos a mensagem a viu ou não. Mesmo em relações sem qualquer verticalidade, saber que a mensagem foi lida dá à pessoa que a enviou o poder de, no mínimo, protestar contra a falta de resposta. Como, no ritmo nada cadente da vida digital, protestos contra um tempo de resposta menos que disponível não incomoda a quase ninguém, a pessoa cobrada se sente, em geral, em dívida.

A “coação externa”, na verdade, se combina com a “necessidade interior”, o que não deixa de se ligar à confusão entre produção de si alterdirigida e erosão da alteridade – e essa “coação” em hipótese alguma se assume como tal, mas se mostra como fabricação de um desejo. É por isso que “liberdade e controle se tornam indistinguíveis”. Nosso tempo talvez seja o que mais se aproxima de alguns aspectos, sobretudo um, da distopia orwelliana *1984*. O romance é costumeiramente recebido como uma contundente crítica a regimes ditatoriais, ou melhor, à lógica dos totalitarismos, com muita razão. Não obstante, o Grande Irmão não se contenta em cultivar um grupo vigoroso que o apoie, enquanto controla a outra parte da população pelo medo e pela violência – assim agem as ditaduras, dentro das especificidades de cada uma delas. O Grande Irmão, por seu turno, quer ser amado, não apenas obedecido, inclusive por quem se lhe opôs em algum momento. Winston, o protagonista, sofre, após ser preso, um processo que é mais de conversão que de opressão. Cito um diálogo importante entre Winston e O’Brien, agente do Partido:

Ouviu um tropel pesado de botas no corredor. A porta de aço se abriu com um estrondo. O’Brien entrou na cela. Atrás dele estavam o oficial com cara de estátua de cera e os guardas de uniformes pretos.

– Levante-se – disse O’Brien. – Venha até aqui.

Winston parou na frente dele. O'Brien segurou os ombros de Winston com suas mãos fortes e olhou para ele de perto.

– Você andou pensando em me enganar – falou. – Que burrice. Fique mais ereto. Olhe para mim.

Fez uma pausa e continuou em um tom mais amistoso:

– Você está melhorando. Intelectualmente, há muito pouca coisa errada com você. Você só não está conseguindo progredir emocionalmente. Diga uma coisa, Winston... e lembre-se, sem mentiras: você sabe que eu sempre consigo detectar uma mentira. Mas me diga: quais são seus verdadeiros sentimentos em relação ao Grande Irmão?

– Eu o odeio.

– Você o odeia. Ótimo. Então chegou a hora de dar o último passo. Você precisa amar o Grande Irmão. Não basta obedecê-lo; você precisa amá-lo. (2021, p. 334, 335)

Winston está encarcerado, e essa não é, de modo algum, a realidade dos objetos do controle digital. Além disso, o dissidente enfrenta, no Grande Irmão, um poder localizável e profundamente violento. O que me faz pensar no grande romance de George Orwell, neste contexto, é exatamente a adesão afetiva a um poder que se manifesta como controle. O poder da infosfera não nos chega por tiranias explícitas, a que sucumbamos ou que confrontemos (ainda que muitas práticas de quem detém o poder digital possam ser brutalmente antidemocráticas): chega-nos de modo atraente, sem nos fazer, aparentemente, qualquer imposição. Porém, causa uma alteração tão profunda na sociabilidade que nos exige, assim como as velhas ditaduras, fazer escolhas, em grande parte do tempo, que dizem respeito diretamente a nossas relações interpessoais: o controle acaba tangendo até mesmo quem desconfia dele, ou quem gostaria de não se submeter a ele.

Pensar a problemática do controle me obriga a pensar na vigilância, bastante anterior ao smartphone, mas que foi levado, por esse dispositivo, a outro patamar. Fernanda Bruno, em ensaio acerca da questão da vídeovigilância, entende que sempre houve vigilância nas cidades e Estados modernos, mas certa mudança importante marca o contexto contemporâneo: as “tecnologias móveis de comunicação”, como os “telefones celulares” (2009, p. 138), participam ativamente desse novo cenário. Escreve a autora:

A mobilidade, que antes poderia, em certos casos, ser uma forma de escapar à vigilância ou transgredi-la, se torna seu meio privilegiado: estar em movimento ou ser móvel significa, muitas vezes, estar sujeito à vigilância e ao monitoramento, uma vez que não há mais distância material, espacial, temporal ou informacional que se interponha entre o sistema de vigilância/ monitoramento e o sujeito/ objeto vigiado. (p. 139).

A vigilância é um traço constitutivo dos aparelhos *smart*, inclusive o smartphone. Pensei no problema do *smart* no primeiro capítulo, e volto a tocar nele porque controles mais (como o das câmeras de vigilância) ou menos (como o de aplicativos) declarados são condição da simbiose entre o culto de uma inteligência ágil e resolutiva e a subjetividade neoliberal. Entre esses aplicativos, destaca-se o GPS, recurso disponível em

qualquer smartphone. Fernanda Bruno considera o espaço urbano, onde a sociabilidade é mais atritiva. Considerando a experiência de se estar numa cidade, o GPS oferece um tipo de segurança ao usuário que, por um lado, o ajuda, por exemplo, a desbravar um lugar que não conheça. Por outro lado, o GPS opera através de certa pressuposição teleológica, já que seu princípio *smart* é que devemos ter um destino;<sup>56</sup> por isso, fica constrangida a hipótese do perder-se, da desorientação, já que o GPS pretende justamente nos orientar, nos *dirigir*.

O GPS não apenas imagina que temos um destino, mas sabe onde estamos. Sempre que nosso telefone não desabilita a função “local”, vemo-nos sob uma lógica algorítmica da vigilância que não se ocupa do espaço público, mas de cada um de nós, extraíndo-nos o que Shoshana Zuboff entende como uma *mais-valia comportamental*. Segundo a autora, o capitalismo de vigilância é também o capitalismo de extração, e os “processos extrativos que tornam o *big data* possível normalmente ocorrem na ausência de diálogo ou de consentimento, apesar de indicarem tanto fatos quanto subjetividades de vidas individuais” (2018, p. 34). Extrair equivale a arrancar, gesto muitas vezes violento – ou feito por *alguém* em *algo*, como no caso da extração de minerais das jazidas.<sup>57</sup> Agora, é feito por *algo* em *alguém*: nós, com nossos hábitos e preferências, ocupamos o lugar das jazidas, enquanto os mecanismos digitais de vigilância ocupam o lugar que, presumivelmente, caberia ao humano. Só se pode vigiar a partir de um controle sobre o corpo, e nenhum aparelho maciçamente utilizado é mais capaz disso que o smartphone. De acordo com Zuboff,

A renderização do seu corpo começa de forma bastante simples: com seu telefone. (...) Os jogadores do mercado, interessados no seu comportamento, sabem como encontrar seu corpo. Apesar das elaboradas maneiras pelas quais os capitalistas de vigilância trabalham para renderizar a realidade enquanto comportamento para superávit, a mais simples e mais profunda é a habilidade deles de saber exatamente onde você está o tempo todo. O seu corpo é reimaginado como um objeto se comportando para ser rastreado e calculado para indexação e busca. A maioria dos aplicativos de smartphone exige acesso à localização do usuário mesmo quando não é necessário para o serviço que fornecem, apenas porque a resposta a essa pergunta é muito lucrativa. (p. 278, 279)

Mais adiante, Zuboff cita Michael Galvin, segundo quem o marketing baseado na localização dos indivíduos pretende, e logra, obter acesso à nossa compulsividade e nos impelir, por exemplo, a fazer compras impulsivamente. Diante desse quadro, a intuição

---

<sup>56</sup> O cada vez mais frequente uso do GPS por motoristas cria uma espécie de dependência, como se a cidade não pudesse mais ser explorada sem a segurança de um báculo *smart*.

<sup>57</sup> A extração de um dente é feita por *alguém* em *alguém*, numa situação, em geral, de consentimento. Só há extração dentária, contudo, e o procedimento já é traumático, violento em si mesmo, quando algum desarranjo a impõe.

deleuziana sabe, de fato, impressionante. No “*Post-scriptum*”, Deleuze já antecipa o que Zuboff denuncia: “Não há necessidade de ficção científica para se conceber um mecanismo de controle que dê, a cada instante, a posição de um elemento em espaço aberto, animal numa reserva, homem numa empresa (coleira eletrônica).” (2013b, p. 228, 229). O GPS, que nos impede de uma criativa desorientação, está em nossos smartphones, sendo um de seus recursos mais atraentes. A isso se soma um tipo de controle mais amplo e certamente ainda mais perverso, que tem a ver com a capacidade dos algoritmos de prever o comportamento das pessoas (Bentes, 2021). Para isso, nossas ações sofrem uma espécie de moldagem, que, para a felicidade de quem se beneficia com essa fase do capitalismo, as torna previsíveis, reduzindo, inclusive, nossa liberdade.

Há uma notável diferença entre o registro, pelos smartphones de nossas bolsas, bolsos ou mãos, de nossa localização, e as câmeras de vigilância. Estas, distribuídas dos elevadores às ruas, do comércio aos transportes, se nos impõem, à nossa revelia, sobretudo em nome da segurança pública (ou privatizada). A expressão “Sorria, você está sendo filmado”, que se espalhou nos espaços de convívio a partir da primeira década do século XXI, sintetiza a ubiquidade, não das câmeras, mas da possibilidade de sempre haver câmera, pois alguns lugares que exibiam a frase não possuíam vigilância, podendo, contudo, vir a possuí-la nalgum momento. A propósito, o slogan, entre o deboche e o autoritarismo, sugere o quanto o “ser filmado” escapa ao arbítrio daquele corpo que não tem mais a possibilidade, como bem escreveu Fernanda Bruno, de “escapar à vigilância ou transgredi-la” através do movimento, pois, mais cedo ou mais tarde, terá de se submeter, sorrindo, ao enquadramento de uma câmera.<sup>58</sup> Essa problemática, apenas indico, não deixou de gerar bastante discussão no território do Direito (Cf. Souza, 2008).

Por outro lado, “a renderização” do “corpo” através dos nossos telefones vem, claro, de fora, pois o smartphone não participa de nossa morfologia. Contudo, um dos aspectos que fazem desse dispositivo um aparato de controle é estar sempre junto a nós, em toda a parte, desde lugares íntimos, como o banheiro, até os espaços públicos. A expressão “coleira eletrônica” adquire, nos nossos dias, uma dimensão inaudita, pois, assim como quem controla um cão pode sempre puxá-lo para si pela coleira, os telefones podem sempre puxar quem os usa, não apenas por barulhos como os das notificações, mas pela ansiedade que provocam, pois *extraíram* para si o estatuto de realidade mais real que o real: como a justificação da experiência se situa dentro do digital, manter o celular

---

<sup>58</sup> Isso torna bastante problemática, atualmente, a noção de “corpo móvel”, relacionado ao mundo, formulada por Merleau-Ponty, na qual encostei no primeiro capítulo.

distante equivale a estar diante da realidade – e, em certo nível, de uma versão estranha e cada vez mais arrogante de verdade.

Vale ler outro fragmento do ensaio deleuziano com atenção:

Nas sociedades de controle (...), o essencial não é mais uma assinatura, mas uma cifra: a cifra é uma *senha*, ao passo que as sociedades disciplinares são reguladas por *palavras de ordem* (tanto do ponto de vista da integração quanto da resistência). A linguagem numérica do controle é feita de cifras, que marcam o acesso à informação, ou a rejeição. Não se está mais diante do par massa-indivíduo. Os indivíduos tornaram-se “*individuais*”, divisíveis, e as massas tornaram-se amostras, dados, mercados ou “*bancos*”. É o dinheiro que talvez melhor exprima a distinção entre as duas sociedades, visto que a disciplina sempre se referiu a moedas cunhadas em ouro – que servia de medida padrão –, ao passo que o controle remete a trocas flutuantes, modulações que fazem intervir como cifra uma percentagem de diferentes amostras de moeda. (2013b, p. 226)

Deleuze nos oferece ferramentas preciosas para considerar a vinculação entre o capitalismo avançado e o processo de digitalização do mundo. A “modulação” sofrida pelo dinheiro, sua transformação em coisa menos material, facilita mais que nunca o intercâmbio entre o valor monetário e financeiro e outros valores, como os que dizem respeito às subjetividades. Posso entender, imagino, que a oscilação entre a hiper e a hiposubjetividade tem a ver com a flutuação do dinheiro, preponderante como sempre, porém menos físico, logo diferenciável, que nunca. Uma das consequências, enfim, da desobjetificação do dinheiro é ele ganhar uma imaterialidade que o aproxima, simbolicamente, de outros tipos de *valor*, como os ligados às identidades, e esse é outro aspecto da comoditização do eu que nosso tempo tem facultado.

“Modulação”<sup>59</sup> é uma das noções importantes que Deleuze faz atuar em seu ensaio. Lendo-a, Sérgio Amadeu da Silveira considera que “um dos principais modos de controle que os gestores das plataformas possuem sobre seus usuários se dá pela modulação das opções e dos caminhos de interação e de acesso aos conteúdos publicados”. (2018, p. 37). Em rigor, o que está em jogo nesses pseudoespaços, com efeito, é uma redução de mundo, que se traveste de mundo ampliado. É como se essa “modulação” de “opções” e “caminhos” fosse a íntegra das possibilidades da rede e, portanto, do mundo, posto que o cibernundo barra o mundo e pretende tomar seu lugar. Modular, inclusive digitalmente, é diminuir mundos porque, segue o ensaísta, implica “reduzir o campo de visão dos indivíduos ou segmentos que serão modulados” (p. 38), o

---

<sup>59</sup> Cíntia Monteiro comenta a distinção entre modulação e moldagem feita por Yuk Hui, seguindo Deleuze e Simondon. Enquanto a moldagem é impositiva, “um ‘entalhe’ físico da forma humana na busca da perfeição” (2018, p. 113), a modulação permite um “controle essencial, em que o indivíduo assimila o controle como parte da sua identidade.” (p. 112).

que acaba por alterar, e até mesmo dirigir, o comportamento de quem vê, sem ver, seu mundo encurtado.

Uma noção que não está longe dessa e que diz respeito diretamente às plataformas digitais é a de “modelo de gancho” (*hook*, em inglês), forjada por Nir Eyal. Anna Bentes escreve que

inúmeros gatilhos em forma de notificações e chamadas para ação, a rolagem infinita dos *feeds* ofertando recompensas variáveis, o investimento no acúmulo de seguidores, na conquista dos *likes*, entre outros procedimentos, fazem parte do repertório de ingredientes para manter seus usuários enganchados (...). (2021, p. 25)

O “gancho” é algo como a modulação digital, em virtude, especialmente, da referida especificidade que o smartphone dá ao ciber mundo: só porque ele nos segue a toda parte, situando-se em nós e nos convidando a rolar a tela, obter recompensas, atender às notificações etc., que ficamos “enganchados” durante um substantivo tempo de nossas vidas. Esse “gancho” tem como um de seus mais eficazes mecanismos, de acordo com Eyal, o “reforçamento intermitente de intervalo variável” (Cf. Fisher, 2023, p. 40). O conceito indica que a eficácia *enganchadora* das recompensas digitais se deve a seu caráter intermitente, isto é, “a imprevisibilidade da reação torna difícil parar” (2023, p. 41), de acordo com Max Fisher, que escreve: “Postar no Twitter” ou em qualquer outra mídia social “pode render uma grande compensação social, na forma de curtidas, retuites e respostas. Ou pode render recompensa zero.” (p. 41). Resultado: “Como você nunca sabe o resultado, fica complicado deixar de puxar a alavanca” (p. 41), numa dinâmica muito semelhante à dos caça-níqueis.

Esse reforço intermitente se torna ainda mais poderoso porque opera com uma das recompensas mais caras à psiquê humana. Segundo Fisher, “as curtidas” não apenas “fornecem a *validação social* em cuja obtenção investimos tanta energia; elas oferecem essa validação com um imediatismo e uma escala que até então era desconhecida na experiência humana. Fora da internet, a validação explícita é relativamente infrequente. (...) Nas mídias sociais, isso é parte de uma manhã normal.” (2023, p. 44, 45, grifo meu). Esse mecanismo é um dos mais eficazes modos de a meritocracia penetrar o ciber mundo, fazendo-nos associar quantidade de curtidas a um mérito oblíquo e nada dissimulado. Assim, quanto mais publicamos, segundo a lógica do caça-níquel, mais podemos obter uma validação que nos enche de ansiedade por seu caráter intermitente.

## 2.2.2 Técnica ainda (um pouco), atenção, possíveis e virtuais

Deleuze, no fragmento, também se refere a “cifra” e “senha”, o que me faz voltar ao Heidegger que pensou a técnica, com quem já conversei no capítulo anterior e ao qual volto agora, que me levará à atenção e ao virtual + possível. Em “Para quê poetas?”, escreve o filósofo alemão:

A terra e a atmosfera tornam-se matéria prima. O homem torna-se material humano que é colocado a serviço dos objetivos propostos.

(...)

A ciência moderna e o Estado totalizante constituem-se como consequências necessárias da essência da técnica e, igualmente, como os seus seguidores. O mesmo é válido para os meios e para as formas que são pertinentes para a organização da opinião pública do mundo e das representações cotidianas dos homens. Não só a vida está a ser tecnicamente objetivada, na sua criação e exploração, como também o ataque da Física Atômica aos fenômenos da vida enquanto tal está em pleno curso. No fundo, pretende-se que a essência da vida se deve entregar ela mesma à e-laboração técnica. (2002b, p. 333)

Certa nova dimensão da técnica, como indiquei no capítulo primeiro, tem a ver com a utilização dos aparelhos, isto é, com a necessidade de *aprendermos* a mexer neles, objetificando, tecnicamente, nossa vida. Mas a técnica que se impõe a nós é uma pequena técnica, pois, como também já vimos, com Vilém Flusser, nada sabemos sobre o funcionamento dos dispositivos, o que os leva a desenvolver ainda mais poder sobre nós. Heidegger referiu-se a “Estado totalizante”, coisa que, em boa parte do mundo, tinha saído de moda, mas ameaça, passo a passo, post a post, reaparecer. Agora, o smartphone opera um domínio técnico totalizante e totalitário, pois nada está fora dele, nem mesmo as nossas “representações cotidianas” – aliás, menos que tudo as nossas “representações cotidianas”.

A proliferação dos computadores pessoais e dos caixas eletrônicos de bancos nos fizeram ser mergulhados no reino das senhas, que sugere estarmos num mundo entre o imperativo do acesso e certa dificuldade para o acesso – “A linguagem numérica do controle é feita de cifras, que marcam o acesso à informação, ou a rejeição”. Marcio Tavares d’Amaral, como já citei, referiu-se ao “império do real”. O que chamei de reino das senhas é a adaptação desse real a uma série de códigos que, ao mesmo tempo e um tanto contraditoriamente, simulam espaços mais ou menos públicos enquanto os privatizam. Há, por exemplo, bancos que exigem do cliente, além da senha numérica, um código silábico. Certa vez, eu mesmo me esqueci do malfazejo código, e minha própria conta bancária me ficou inacessível. Ao culto do indivíduo, que culmina no

individualismo mais egoísta, associa-se um muro de interdições ao indivíduo, e ele as normaliza, assim como, há muito, já normalizou o individualismo.<sup>60</sup>

A senha também se aplica, evidentemente, ao smartphone: o usuário precisa estabelecer uma senha, ou variantes (um “padrão”, como se diz), para acessar seu próprio telefone. Quem se vê impelido à proteção é o protegido, aquele que, em tese, poderia escolher de que tipo de segurança se cercar. Sem escolher a proteção, ou melhor, sem ser escolhido por ela, não é possível usar o aparelho, quer dizer, ser usado pelo aparelho. O mesmo acontece com os computadores pessoais. Está em jogo, então, uma espécie de paradoxo entre privacidade e exposição, pois “os sujeitos contemporâneos”, escreve Paula Sibilia, “publicam suas informações, fotos e vídeos na internet, por exemplo, sem nenhuma inquietude com relação à defesa da própria privacidade, e nem com a de seus amigos, inimigos, parentes e colegas que também costumam habitar suas confissões transmidiáticas” (2016, p. 110): ao cuidado com o aparelho, exigido, inclusive, pelo aparelho, opõe-se uma “privacidade” indefesa, que talvez nem possa mais ser chamada de privacidade, ao menos se pensarmos na noção de privado que se estabeleceu, ao menos, desde o século XVIII.

Esses dois dispositivos, o celular e o computador, tornaram-se inauditos objetos de cuidado, pois, com efeito, tudo está dentro deles. No umbral do século XXI, precisamente no ano 2000, ouvi um notável pensador português, Eduardo Prado Coelho, comentar para um grupo de estudantes de pós-graduação, do qual eu fazia parte, que o computador representava um alívio para a memória. Era antes do smartphone, pois, à época, havia apenas o celular, e, já entendi com Byung-Chul Han, “o smartphone difere do telefone celular convencional por não ser apenas um telefone, mas antes de tudo um meio de imagem e informação” (2022, p. 45). Segundo Prado Coelho, que não pensava em celular, fosse mais, fosse menos esperto, a *memória* do computador, enquanto possibilidade de arquivamento, livrava nossas memórias de parte da tarefa cotidiana de não esquecer.

---

<sup>60</sup> O modo como andei me livrando de (algumas) senhas e do aborrecido cartão do banco, em operações nos caixas eletrônicos, epitoma o controle: minha digital. Posso não levar comigo o cartão, posso até esquecer alguns dos números que me obsidiam (a senha, por exemplo, não o número de agência e conta, num banco, ou o CPF, noutro), mas sou obrigado a levar o corpo todo aos lugares aonde vou. Ele não desliga, nem se desliga de mim. Todavia, o ato de sacar dinheiro, em espécie, tem rareado. E, como o último grito da facilidade bancária é o Pix, o smartphone conclui a ocupação de mais um desvão. Seria só um pouco exagerado trasladar ao celular a frase, recém escrita, centrada no corpo: posso não levar comigo o cartão, posso até esquecer alguns dos números que me obsidiam, mas sou *obrigado* a levar o telefone aos lugares aonde vou.

O smartphone não alivia nada, pelo contrário, é uma sobrecarga. A quantidade de senhas das quais temos de nos lembrar é cada vez maior, pois, Deleuze tinha razão, a vida contemporânea se funda enormemente em acesso e/ou recusa ao acesso, mesmo quando não é necessário que nosso acesso seja identificado. Assim como “a maioria dos aplicativos de smartphone exige acesso à localização do usuário mesmo quando não é necessário para o serviço que fornecem”, como escreveu Zuboff, sites como YouTube e Google solicitam login quando não é minimamente preciso, “apenas porque a resposta a essa pergunta é muito lucrativa”.

O smartphone não alivia nada porque sua dinâmica é a do acúmulo. Os smartphones, com capacidade de armazenamento cada vez maior, são, com o perdão da analogia um tanto infame, versões autoritárias, perversas, portáteis e individuais da Biblioteca de Babel imaginada por Jorge Luis Borges. Cito a abertura do famosíssimo experimento literário: “El universo (que otros llaman la Biblioteca) se compone de un número indefinido, y tal vez infinito, de galerías hexagonales, con vastos pozos de ventilación en el medio, cercados por barandas bajísimas.” (1996, p. 465). No momento da popularização da internet, mas antes, contudo, da proliferação dos smartphones, muita gente que recebeu com alegria as possibilidades então promissoras da rede lembrou-se do conto borgiano. Parecia-lhes que o maravilhante hipertexto lembrava as galerias da biblioteca total, de onde se poderia ir de um sítio para outro, de uma estante para a seguinte, e a outra e mais outra, indefinida, ou infinitamente – “Cuando se proclamó que la Biblioteca abarcaba todos los libros, la primera impresión fue de extravagante felicidad”. (p. 468).

A analogia que proponho, contudo, não é essa, inclusive porque se baseia em aproximações nada harmoniosas. Antes de tudo, desloco a perspectivação para o smartphone, que é onde inúmeras das nossas memórias se têm acumulado, e não para o espaço do hipertexto, que é o site, e já comentei a especificidade dos aplicativos em relação aos sites. Não faz mais qualquer sentido, no terreno dos celulares, lembrarmos-nos de livros, inclusive pelo óbvio motivo de o celular não permitir textos longos, mesmo materialmente. Mas o smartphone, antes de tudo, promete acesso sem limites, oferecendo *tudo* a quem usa – quer dizer, impondo-se como infrene disponibilidade: “El universo”, “que otros llaman” a disponibilidade portátil ao acesso (cuja contraface é a negação ao acesso) ...

Além disso, há, na criação da biblioteca total, não obstante seu totalitarismo (uma angústia irônica passeia nos sendeiros do conto de Borges, não um infrene

contentamento), certo comum: os livros se disponibilizam, podem ser pegos, lidos, mas não adquiridos – mesmo se o fossem, imagino, ocorreria com eles o que ocorre com nossos livros, que é a mobilidade: livros circulam, emprestam-se, trocam-se, roubam-se, devolvem-se. O celular, por sua vez, facilita uma estranha relação de quem o usa com o eu, ou melhor, com a construção de si, e uma não menos estranha relação sua com o próprio objeto. Byung Chul-Han reflete sobre o aspecto objetual do smartphone pensando, não em livros, mas na ideia de objeto transicional formulada por Donald Winnicott, segundo a qual esse tipo de objeto (um brinquedo, por exemplo, um bichinho) facilita à criança pequena sua movimentação rumo à realidade, contribuindo para que o pequeno indivíduo comece a perder sua ilusão de onipotência – “A criança fica completamente apavorada se seu objeto predileto se perde (...). Os objetos transitórios abrem um espaço de *diálogo* no qual a criança se encontra com o *outro*” (Han, 2022c, p. 54). Aproximo os livros de Borges ao objeto transicional de Winnicott porque os livros também são pontes para a alteridade. Han, notando um processo social de infantilização de pessoas adultas no mundo digitalizado, escreve:

Entramos em pânico total quando perdemos nosso *smartphone*. Temos, também, uma relação íntima com ele. Por isso, não gostamos de entregá-lo em outras mãos.<sup>61</sup> Então, ele pode ser visto como um objeto de transição, um ursinho de pelúcia digital? O próprio fato de o *smartphone* ser um objeto narcisista contradiz isso. O objeto de transição encarna o *outro*. A criança fala e se aninha com ele como se fosse outra pessoa. Mas ninguém se aconchega com o *smartphone*. (...) Ao contrário do objeto de transição, não é uma coisa do coração, que é insubstituível. Afinal de contas, compramos regularmente um novo *smartphone*. (2022c, p. 55).

“A tela digital que determina nossa experiência do mundo nos protege da realidade” (2022c, p. 97), conclui Han. Lendo esses fragmentos, suspeito que os livros da Biblioteca de Babel produzem realidades, não nos subtraindo da nossa, mas, pelo contrário, enriquecendo-a e livrando-a do risco da mono-tonia. Não sei se livros são objetos de transição, mas certamente são objetos aconchegantes, tanto por *dentro* como por *fora*.<sup>62</sup> No capítulo anterior, pensei em anestesia, mas faz sentido pensar, agora, mais detidamente, a partir da sobrecarga que as multiexperiências digitais causam em nossa

---

<sup>61</sup> Um dos tópicos recentes de certo tipo de polêmica social tola tem sido, em contextos de casais, a privacidade no uso do celular, isto é, a discussão se é necessário ou não respeitar o celular da(o) parceira(o) como coisa não apenas de outrem, mas *outra* – o que não deixa de ter a ver com a incoerência entre privacidade e ultraexposição que recém comentei. Isso ecoa, obviamente, velhos lugares-comuns ligados a “fidelidade” etc., mas não deixa de ser curioso que o celular tenha se tornado, a um tempo, um objeto cujo acesso se tenta preservar e algo pronto a ser violado – como se violá-lo fizesse parte de sua vocação. Isso talvez tenha a ver com uma intuição vulgar de que, com efeito, smartphones não podem ser enxergados a partir de qualquer princípio *alter*.

<sup>62</sup> Livros pensados para crianças pequenas prestam grande atenção à hospitalidade do objeto. Há certos livros que podem ser levados ao banho, outros funcionam como bichinhos de pelúcia, mas não deixam de ser livros enquanto procuram ser objetos transicionais.

memória, em choque. Um dos tópicos mais discutidos quando se pensa nas proliferadas telas é a torção da atenção. Evocando o Benjamin que pensou em choque no século XX (e no XIX, escrevendo sobre Baudelaire), Christoph Türcke comenta:

O choque da imagem exerce poder fisiológico; o olho é magneticamente atraído pela abrupta alteração luminosa, e dela só consegue se afastar através de um grande esforço da vontade. O choque da imagem exerce fascinação estética; constantemente ele promete novas imagens, ainda não vistas. Ele se exercita na onipresença do mercado; seu “olhe para cá” exalta a cena seguinte como um vendedor com sua mercadoria. (...) O choque da imagem se tornou o foco de um regime global de atenção, que insensibiliza a atenção humana por meio da sobrecarga ininterrupta. (2016, p. 33)

Foi em 2012 que Türcke publicou o que acabo de citar. Na altura, o pensador refletiu sobre o choque imagético dando ainda grande importância à televisão convencional. Já pensei nisso neste trabalho, considerando a tevê uma mídia que ainda possui grande importância, vide a sua presença em incontáveis espaços de convívio. É o televisor que atrai, “magneticamente”, o olho da corredora que tenta superar seu melhor tempo numa esteira ergométrica, prometendo-lhe novas imagens e reduzindo a capacidade do olhar de estar num lugar e ver em volta. Contudo, “o choque da imagem”, que “se tornou o foco de um regime global de atenção que insensibiliza a atenção humana”, sobrecarrega-nos ininterruptamente, agora, no smartphone. Na mesma sala de ginástica onde a corredora luta contra a atração do televisor em nome da eficácia de seu treino, boa parte das pessoas já nem olha muito para a tevê, pois possui suas tevês portáteis: há quem veja o celular como um televisor, assistindo a um vídeo compartilhado ou a uma série, há quem visite e revise aplicativos de troca de mensagens ou alguma mídia social.<sup>63</sup>

Em síntese, se o televisor eclipsa o olhar em volta, o smartphone o bloqueia, pois o que este aparato veicula “promete novas imagens, ainda não vistas” de modo muito mais frenético que um programa de televisão. Logo, “seu ‘olhe para cá’ exalta a cena seguinte como um vendedor com sua mercadoria”, e, já vimos, um espírito publicitário orienta as práticas digitais. Mais que isso, as plataformas de internet se tornaram, quase todas, além de espaços para propaganda, palcos de compra e venda, não apenas em nível simbólico, mas literal. Por assim dizer, o “olhe para cá” do smartphone está sempre vendendo alguma coisa: uma identidade, uma mercadoria, um preconceito, um sorriso, uma comisseração. Nesse sentido, as pessoas comuns que produzem o “choque de imagem” não atuam como vendedoras, *são* vendedoras.

---

<sup>63</sup> Na seção anterior desta tese, referi-me ao processo de *embarulhecimento* do mundo, e apenas assinalo, agora, que ouvir esses programas, ou os pequeníssimos vídeos das redes sociais, sem fone de ouvido começa a deixar de ser infrequente em espaços coletivos como as salas de ginástica.

Saltar de uma imagem para a seguinte, obviamente, impede que se preste atenção. Num poema brevíssimo, a poetisa carioca Ana Cristina Cesar escreveu: “Por que essa falta de concentração?/ Se você me ama, por que não se concentra?” (2013, p. 264). TÜRCKE cita Nicolas Malebranche, que, em seu pensamento pré-iluminista, cheio, portanto, de barroco, entendeu que a “atenção é uma oração natural” (TÜRCKE, 2016, p. 86). Ana C. e Malebranche pousam na mesa da atenção/ concentração, respectivamente, o amor e a oração. A poetisa reclama um amor *concentrado*, atento, e o filósofo poderia acrescentar que um amor atento realiza uma mística profana: não o sagrado das religiões, mas um, íntimo, que produza uma transcendência relativa – isto é, que não nos livre das vicissitudes da imanência (a morte, a dor, o tempo), mas as encha de *verdade*.

Lidar violentamente com a atenção, ofuscando-a e retirando-lhe amor e mística, tem tudo a ver com controle. Herbert A. Simon, ainda em 1971, escreveu que “uma grande quantidade de informações cria uma pobreza de atenção” (Apud. Cassino, 2018, p. 17, 18). O desenvolvimento do capitalismo neoliberal foi, progressivamente, transformando a atenção num bem precioso, justamente porque concentrar-se, como pede Ana Cristina Cesar a quem demanda que a ame atentamente, tornou-se uma habilidade especial, deixando de ser um predicado, digamos, básico, que a espécie humana, não obstante, veio construindo durante milênios. Certo comentário de Maurizio Lazzarato ilustra muito bem esse vetor do capitalismo avançado:

As sociedades de controle caracterizam-se (...) pela multiplicação da oferta de “mundos” (de consumo, de informação, de trabalho, de lazer). Trata-se porém de mundos lisos, banais, formatados, porque são mundos da maioria, vazios de toda singularidade. Não se trata, de modo algum, dos mundos dos possíveis, do acontecimento. (2006, p. 101).

Lazzarato escreveu esse texto em 2004, quando já podíamos pensar em efeitos do digital. Antes, em meado dos 1990, Pierre Lévy entusiasmava-se com as possibilidades do virtual, entendendo-o como uma das potências da arte e celebrando um ciberespaço que ainda não ocupava quase a totalidade (totalitariamente) das vidas de quase todas as pessoas. Vibrando com a virtualidade do digital, pensando-a como um caminho para a libertação, Lévy festejava-a como o caminho para o fim de dicotomias opressoras, para a reinvenção do texto etc. Mas mesmo ele, já na altura, notava algo semelhante ao que observaria Lazzarato anos depois, alertando para uma “virtualização que desestabiliza” “o atual”, causadora de “sofrimento” (1996, p. 147). Além disso, escreve o pensador:

Quando o possível esmaga o virtual, quando a substância sufoca o acontecimento, o papel da arte viva (ou arte da vida) é restabelecer o equilíbrio.  
A força e a velocidade da virtualização contemporânea são tão grandes que exilam as pessoas de seus próprios saberes, expulsam-nas de sua identidade, de sua profissão, de seu país. (2011, p. 149)

Lévy trabalha com “possível” e “acontecimento”, noções que Lazzarato terá recuperado. O filósofo italiano vê no possível o conjunto de potências que o francês verá no virtual, entendendo, este, o possível como redutor das virtualidades. Lévy engloba na virtualidade algo da noção guattariana de desterritorialização, percebendo que, em plena década da globalização, vários deslocamentos nada tinham de rizomáticos, mas eram uma concreta realidade de exílio. O ciberespaço poderia ser o *locus* de uma virtualidade criativa, politicamente artística, caso não fosse vítima de uma velocidade cujo resultado seria o completo desequilíbrio – e o capitalismo distribui seu desequilíbrio distribuindo o poder sem qualquer “arte viva”. Não obstante o alerta, Lévy escreve:

A virtualização, em geral, é uma guerra contra a fragilidade, a dor, o desgaste. Em busca da segurança e do controle, perseguimos o virtual porque nos leva para regiões ontológicas que os perigos ordinários não mais atingem. A arte questiona essa tendência, e portanto virtualiza a virtualização, porque busca num mesmo movimento uma saída do aqui e agora e sua exaltação sensual. Retoma a própria tentativa de evasão em suas voltas e reviravoltas. Em seus jogos, contém e libera a energia afetiva que nos faz superar o caos. Numa última espiral, denunciando assim o motor da virtualização, problematiza o esforço incansável, às vezes fecundo e sempre fadado ao fracasso, que empreendemos para escapar à morte. (2011, p. 79).

É bela e pujante a associação feita por Lévy entre o virtual e a arte. Se o virtual é superação do caos e dança com a morte, então não cabe na infosfera, ou melhor, não pode ser restrito a ela. Entendo a virtualização da virtualização levada a cabo pela arte como a criação de devires, isto é, como a impossibilidade de o acontecimento se esgotar – ou, como escreveu Silvina Lopes, a “diferença de uma repetição alterante” (1998, p. 37), já que o acontecimento estético é sempre recursivo: o verso na poesia é, literalmente, retorno, e a música é a própria viagem com volta, por estradas como a do tonalismo ou do *leitmotiv*.<sup>64</sup> Lévy se esforça em diferenciar virtual de possível, em dicção que lembra a do diálogo entre Virgínia Kastrup e John Raichman, citado no primeiro capítulo:

Possível e virtual têm evidentemente um traço comum que explica sua confusão tão frequente: ambos são latentes, não manifestos. Anunciam antes um futuro do que oferecem uma presença. O real e o atual, em troca, são um e outro patentes e manifestos. (...) (...) O real *assemelha-se* ao possível enquanto o atual *responde* ao virtual. Problemático por essência, o virtual é como uma situação subjetiva, uma configuração dinâmica de tendências, de forças, de finalidades e de coerções que uma atualização resolve. A atualização é um *acontecimento*, no sentido forte da palavra. (2011, p. 137).

A palavra atualização, ninguém ignora que foi dragada pelo capitalismo informático; hoje, seu uso mais frequente diz respeito a programas ou aplicativos tecnológicos que chegam a versões *melhores* – uso o adjetivo no sentido aplicado por Marcio Tavares d’Amaral pensando em eficácia e novidade. Considerando o “atual” que

---

<sup>64</sup> Este é um dos aspectos da história da música que o serialismo dodecafônico de Arnold Schoenberg quis discutir, num gesto radicalmente moderno.

*responde* a um “virtual”, ou a rizomáticas virtualidades, recordo a leitura que Álvaro de Campos, há mais de 100 anos, fez de sua atualidade:

Canto, e canto o presente, e também o passado e o futuro,  
Porque o presente é todo o passado e todo o futuro  
E há Platão e Virgílio dentro das máquinas e luzes eléctricas  
Só porque houve outrora e foram humanos Virgílio e Platão,  
E pedaços do Alexandre Magno do século talvez cinquenta,  
Átomos que hão-de ir ter febre para o cérebro do Ésquilo do século cem,  
Andam por estas correias de transmissão e por estes êmbolos e por estes volantes,  
Rugindo, rangendo, ciciando, estrugindo, ferreando,  
Fazendo-me um excesso de carícias ao corpo numa só carícia à alma. (2007, p. 78, 79)

O poema de Campos é quase uma apostila do projeto moderno em seu momento modernista: encontro de tempos e de mentes num tempo *atual*, um século XX desejoso de construções muito ambiciosas, quase completas – máquinas filosófico-poéticas, por exemplo, ou mentes real-poético-trágico-filosóficas feitas aparelhos: Virgílio, Ésquilo, Alexandre e Platão se atualizam em máquinas que são verdadeiras maquinações e que, contudo, não os esgotam. Lévy, no texto citado, ainda operou dentro do que restava desse sonho moderno – e é bom lembrar que a globalização, se fez muita gente ficar de olho atento e orelha meio em pé, fez outra gente vibrar de entusiasmo, como se tivéssemos, enfim, chegado a uma Revelação sem Apocalipse, ou ao fim da história, cuja forma não diferiria muito de uma publicidade de dentifício.<sup>65</sup>

Mas me importa pensar com algum cuidado na noção de possível, que recebe do pensador francês menos exultação que a de virtual. Volto sumariamente à Idade Média, de novo pela mão segura de Marcio Tavares d’Amaral. O filósofo contemporâneo destaca alguns aspectos do pensamento de Tomás de Aquino, como liberdade e ética. Para Aquino, uma das vias de acesso a Deus pelas Suas criaturas “é a relação entre *possível* e *necessário*. O argumento é: as coisas possíveis existem em função das necessárias”, gerando um efeito dominó regressivo que, claro, “não pode ser dar ao infinito; é necessário, portanto, que haja uma causa necessária primeira; e essa causa é Deus.” (2017,

---

<sup>65</sup> Shoshana Zuboff, em seu estudo nascido clássico, preocupa-se com fenômeno não muito distinto, que ela chama de “inevitabilismo”: “A imagem da tecnologia como força autônoma com ações e consequências inevitáveis tem sido empregada ao longo dos séculos para apagar os vestígios da busca por poder e absorver este de responsabilidade”. Mais adiante: “A retórica da inevitabilidade é uma fraude astuta projetada para nos tornar indefesos e passivos diante de forças implacáveis que são e sempre devem ser indiferentes ao que é meramente humano.” (2020, p. 260). Isso tem tudo a ver com o que chamei de Revelação sem Apocalipse, jogando com a palavra grega e sua tradução para o português. Em síntese, o cristianismo trabalhou, do apóstolo Paulo até, ao menos, os umbrais do Iluminismo, com a iminência do Apocalipse (nunca chegado, até hoje, como sabemos), tido como inevitável; preparar-se para o Juízo Final implicava ter fé, acima de tudo, além de agir de maneira coerente às solicitações de uma vida de fé. O inevitabilismo acusado por Zuboff recupera muito dessa espera obediente: o progresso tecnológico, em que estão embutidos seus abusos sociais, é inevitável, e devemos nos curvar a ele.

p. 274, 275). Não vejo nisso uma desvalorização do possível, pelo contrário: vejo aí o entendimento de que chegamos ao necessário pelo possível, o que indica não haver Deus sem que haja um enorme conjunto de coisas possíveis, nas quais Deus se manifesta como causa primeira.

Mesmo a fé se liga ao possível: “a fé é uma adesão da vontade a algo que se explicita como possível. Não é, portanto, um ato descabelado de crença imotivada”. É que, se “é possível, pode-se admitir que a probabilidade de ser real existe”, ou seja, como “não se trata de alguma coisa para advir no futuro, da qual se possa dizer ‘é possível, mas ainda não é atual, ainda está reservado em potência’, a probabilidade de que o possível à luz da razão natural seja real (por ser possível) permite que a fé creia, sem que isto seja um movimento irracional”. (2017, p. 282). Fico imediatamente tentado a entender esse vigoroso pensamento tomista como um convite ao rizoma, primeiro pela abertura à fé, cujos (Lévy decerto não se importará) “jogos” contêm e liberam “a energia afetiva que nos faz superar o caos” e “problematizam o esforço incansável, às vezes fecundo e sempre fadado ao fracasso, que empreendemos para escapar à morte”. Por que a fé segundo Tomás me sabe rizomática? Porque, primeiro, é enorme energia afetiva, em nada irracional, que se lança, pelos possíveis, para muitos lugares, inclusive o transe, o gozo, a paixão. Segundo porque, interessada na verdade, interessa-se por ela a partir dos possíveis, que podem (ou não) vir a ser reais, mas que já possuem certa carga de realidade exatamente por poderem vir a ser.

Uma cisma agora me assalta: existe um sentido de “virtude” no vocábulo “virtual” que o acompanha durante sua trajetória em muitas línguas, oriundo do *virtus* latino: o virtual é pretensamente virtuoso já em sua etimologia. Não obstante, o virtual, segundo seus entusiastas, Lévy inclusive, também se esforça para afastar de suas atualizações qualquer vinculação com a verdade, ainda que a virtude tenha agradado tanto a um Agostinho de Hipona, cujo desejo superlativo, sabemos, era Deus. Alguém, mesmo que a partir de uma mera cisma, poderia ver nisso um pingão de incoerência, pois a virtude não há como tal sem que haja ao menos um rastro, uma pista, da verdade.

As linhas de Lévy citadas, já assinalei, vêm dos anos de 1990. De lá para cá, a ideia de virtual foi capturada pela cibernética, pelo digital, por efeitos da produção de distância que a internet, ou alguns (muitos) de seus usos, especialmente os de caráter mais imediatamente capitalistas, ensejaram. A partir do afastamento entre virtual e verdade (e a partir também da soberba do virtual em relação aos possíveis), roçam-se a virtualização digital do mundo e o que Marcio Tavares d’Amaral chama de *tristeza da verdade*, um

modo lírico e produtivo de se comentar um tempo no qual a verdade foi despida da potência da alegria. É por isso que alguns vieses da noção de verdade saltitam em vários momentos deste trabalho.

Têm muito a ver com a virtualização tornada torção de mundo os danos que a digitalização provoca na atenção, tópico a que volto a prestar atenção. A “vida cotidiana ciberespecializada” apresenta, segundo Priscila Magossi, diversas “ritualidades” para estabelecer sua “lógica temporal”. Entre elas, a autora elenca a “dispersão hipermediática”, “quadro de hiperatividade no qual o indivíduo acessa a rede no intuito de realizar determinada atividade, mas sua atenção é facilmente desviada para outros contextos, sem que haja relação com a tarefa que o sujeito se propôs a executar inicialmente”. (2017, p. 134, 135). Ou seja, a miríade de possibilidades oferecidas pela ciberesfera é, em verdade, uma miríade de desatenções, pois faz parte de seu sistema a exigência à hiperatividade. Türcke escreve:

Multitarefa é a palavra-código para a ilusão de que uma sorte de atenção múltipla poderia ser treinada. O que de fato poder ser um pouco mais treinado é uma conversão mais rápida da atenção para outro objeto. A tentativa de multiplicá-la, ao contrário, contribui para sua erosão tão certa como a hiperextensão de um tendão para a sua distensão. (2016, p. 63, 64).<sup>66</sup>

O totalitarismo que o smartphone, como ponta de lança da vivência da maioria das pessoas com o ciberespaço, impõe tem muito a ver com multitarefa – que, de acordo com Daniel Levitin, “cria um círculo de *feedback* de dependência de dopamina, que recompensa eficazmente o cérebro por perder o foco e por buscar estimulação externa constantemente” (Apud Wolf, 2019, p. 130). Os estímulos vêm de muitos lados, obrigando o usuário, enquanto o recompensa, a se dividir, e dividir sua atenção, entre diversas ações, o mais das vezes sem qualquer duração de pensamento e cada vez mais

---

<sup>66</sup> Chamo a atenção para a pesquisa de Janice Caiafa sobre a evolução do trabalho nos metrô, tendo como objeto de pesquisa a Linha 5-Lilás do Metrô de São Paulo, “modernizada e concedida” (2023, p. 123). A autora reflete sobre “o trabalho do metroviário a partir de imperativos característicos da gestão privada (‘otimização’, redução de pessoal), tornando-o multitarefa ou polivalente. (...). Com o regime multitarefa não só as relações sociais de trabalho se transformam, mas todo o ambiente do metrô é afetado. Os circuitos comunicativos híbridos de humanos e maquinismos se reconfiguram” (p. 128, 129). A autora nos oferece um exemplo bastante concreto, em nível mesmo do trabalho em configuração neoliberal, não apenas da crescente e, talvez, irreversível articulação entre corpo e máquina (que é fundamento do capitalismo desde, ao menos, o século XIX), mas da maquinização, altamente tecnológica, dos corpos humanos, que passam a ter de funcionar segundo princípios das máquinas. O corpo-máquina é deplorado, celebrado, cultivado desde muito tempo, mas uma sutileza ressalta do texto de Caiafa: não mais nos vemos impelidos somente a *imitar* as máquinas, mas nossos “circuitos comunicativos” são reconfigurados por um étnos tecnológico – o que sugere uma modificação profunda na própria noção de subjetividade. O ensaio de Janice Caiafa me faz meditar acerca das consequências de uma tentativa de atenção múltipla no terreno do trabalho remunerado, que passa a ser, em casos como o estudado, um território de desatenções – até que ponto fica estrangida a realização de um bom trabalho? Mais grave: os acidentes de trabalho tornam-se mais frequentes nesse cenário multitarefa?

determinantes da “opinião pública do mundo e das representações cotidianas dos homens” – uso uma frase de Heidegger para indicar, não necessariamente que essa opinião e essas representações são determinadas pela ciberesfera, e muitas vezes o são, mas que o modo contemporâneo de opinar e representar é largamente imposto pelo modo de agir digital. TÜRCKE, no ensaio com que venho dialogando, dedica-se a refletir sobre atenção considerando sobremaneira os efeitos das telas sobre a formação das crianças, numa época que reduz, progressivamente, os possíveis. Entendendo que só se aprende a atenção em comunidade, e, mais ainda, que “somente pela atenção é que se aprende a comunidade especificamente humana” (2016, p. 72), ele escreve:

Em vez de pessoas vivas partilharem sua atenção em algo, a partilha se dá entre pessoas vivas e máquinas de imagens. A criança ainda não vivencia a tela como captor de atenção, que é como a tela se apresenta para os adultos; a criança não sabe fazer muita coisa com seu cintilar e seus ruídos. Mas ela vivencia a tela a absorver a atenção de suas figuras de referência, como, sob as reivindicações da atenção que esse cenário permanentemente apresenta, o afeto dos pais se torna raso e inconsistente. A mãe (ou seu representante) pode estar bastante com a criança, dirigir a ela a palavra e apontar para tudo quanto seja possível, mas quando, ao lado, algo cintila e zumba, algo que sempre atravessa a atenção comum e sua persistência para as coisas, porque o olhar da mãe vagueia de um lado a outro entre a criança e a tela (...), então os primeiros laços da comunidade qualitativamente nova, laços que a criança está a tecer, passam a ser cortados de modo recorrente. No duplo sentido da palavra, a tela se interpõe entre a mãe e a criança. (2016, p. 73)

TÜRCKE pensa em tela considerando o televisor e o celular, que, além de não ser um objeto transicional, em hipótese algum medeia com generosidade a formação da criança. É espantoso notar o comportamento pandêmico de responsáveis que não apenas expõem crianças de qualquer idade aos celulares, mas os usam como neutralizadores infantis: quanto mais vidrada a criança estiver na tela, mais tranquilidade terá a gente adulta, por exemplo, para jantar em paz em seu restaurante predileto, ou para curtir um encontro com pessoas amigas em casa. Responsáveis que agem assim imaginam o smartphone como objeto de transição ou apenas naturalizam sua inevitabilidade – além de, claro, usarem-no como eliminador de inconvenientes participações infantis na cena adulta – ?

TÜRCKE, em seu ensaio, conclui que nos cerca e submerge uma cultura do déficit de atenção. Não pretendo ir longe nesse ponto, mas questiono: qual será o mundo de pessoas que crescem expostas a uma virtualização sem arte, multitarefa, cheia de um tipo de choque imagético sem intervalos – e cheias, inclusive, de um enorme vazio de *mundos possíveis*? Intuo que será, por um lado, um mundo sempre insatisfatório, pois a realidade extradigital não tem a velocidade indiscriminada e a completa falta de sintaxe que o

digital cultiva. Por outro, um mundo esvaziado, para o qual será mais difícil de olhar que para o smartphone, e que terá menos sentido de real que a tela brilhante e movediça.

### 2.3. Ambiente e tempo

Lemos, em Jonathan Crary, que ações “que antes eram ao menos parcialmente autônomas agora se manifestavam como comportamentos ‘sistema-adaptativos’” (2023, p. 19). Em estudo, como o de Zuboff, que prescinde da passagem do tempo para demonstrar sua importância, Letícia Cesarino vai muito fundo nessa problemática. À autora interessa

explorar a hipótese de que a coprodução cada vez mais intensiva e extensiva entre cognição maquínica e humana possa estar levando a um alinhamento no sentido de uma “redução” da última, mais complexa, à primeira, menos complexa. Justamente porque a biologia do *Homo Sapiens* é tão subdeterminada, plástica e dependente das externalizações que os antropólogos chamam de cultura ou técnica – e outros como McLuhan ou Kitler, de mídia –, ela estaria disponível para ser moldada pela interação com os sistemas algorítmicos. Não por acaso, os efeitos desse alinhamento nos populismos e conspiracionismos parecem próximos do que a sensibilidade liberal remete ao domínio da animalidade: irracional, afetivo, instintivo, gregário, mimético etc. Por outro lado (...), o alinhamento humano-animal não é um problema para os saberes e técnicas da indústria *tech* – pelo contrário, é um dos seus próprios pilares (2022, p. 40)

A moldagem maquínica do comportamento humano é levada, no experimento cibernético que é a internet, a níveis nunca antes imagináveis, e o algoritmo, ou o aprendizado de máquina, sabe-o muito bem. Consequência disso, escreve a autora, é que “o usuário humano não é o agente, mas o *ambiente*, para a agência de sistemas não humanos” (p. 89). É como se a velha distinção entre sujeito e objeto, há muito relativizada pela filosofia, ressurgisse apoteoticamente em nosso tempo, mas invertendo as posições: o velho sujeito do conhecimento, que dispõe de consciência sobre si e o mundo, sempre foi identificado à pessoa humana; agora, contudo, esse ser consciente é tornado *objeto* de um experimento que borra, progressivamente, sua enorme complexidade – por isso, Cesarino entende que somos “*ambiente*”, mais objetos de agências que agentes.

A autora parte da noção de cibernética, entendendo que nos rege um efetivo sistema. Vim usando “ciberesfera” desde o capítulo anterior, e aproveito para assinalar que a palavra se origina de vocábulo grego cujo significado tem a ver com a arte de pilotar ou governar. Logo, mesmo o lexema já revela que o cibernético conduz, encaminha. Não desdobrarei a evolução do cibernético informático desde as primeiras especulações sobre o tema, apenas indico o trabalho de Cesarino, que o faz rigorosamente. Recolho a noção

de cibernético como um sistema que tem assumido a função de nos conduzir, pilotar, levar-nos a algum lugar. Que lugar? Cesarino explora em seu estudo a hipótese

de que, no caso de um sistema em crise ou longe do equilíbrio, como o nosso, se não se chega a esse ponto de bifurcação ou ruptura definitivo, o estado de liminaridade vai se prologando. Nessa situação paradoxal de crise permanente, há o colapso das diferenciações que organizavam o sistema anterior, sem que uma nova síntese estável tenha emergido. (...) A hierarquia entre os extremos que outrora organizavam a forma global do sistema (por exemplo, público-privado, fato-ficção) se desestabiliza e os polos vão se reorganizando em novas combinações. (2022, p. 67)

O sistema cibernético, que nos usa como seu ambiente, age de modo semelhante ao capitalismo: produzindo crises e reproduzindo-se nas crises. A peculiaridade desse novo sistema é produzir e sustentar uma “crise permanente”, sem que se produza uma ruptura. Entendo, então, que se sobrepõem dois mecanismos de controle no digital: por um lado, a desestabilização dos polos que orientavam uma organização, digamos, pré-algorítmica, faz com que se criem realidades próximas ao que a psicanálise entende como dissociação, mas recheadas de algumas peculiaridades. A primeira delas é que essa dissociação é, por assim dizer, resultado de um projeto contra o qual ainda temos muito poucas defesas: se a internet se encena como um mundo *total*, onde pululam a irrealidade, os extremismos etc., nada pode estar fora dela; contudo, esse mundo não é o mundo, digamos, *offline*,<sup>67</sup> e, muitas vezes, é muito distinto deste. A segunda é que nos transformar em ambiente, além de lucrativo, é um estágio avançado do controle (uma das razões de isso ser lucrativo), de inaudita amplitude.

Em diálogo com Mark Turner, Cesarino entende que,

através de intervenções no ambiente, influenciam-se os próprios *esquemas imagéticos* que as pessoas utilizam para entender o real – tanto o que elas aprendem (por exemplo, que “um CPF foi cancelado” pela polícia) como o modo pelo qual elas aprendem a aprender (que *se é “bandido”, então é uma pessoa inerentemente má e deve ser eliminada*). Do ponto de vista local, a agência é experimentada como se partisse exclusivamente do próprio sujeito, não sendo sentida como coerção ou controle externo. Daí, inclusive, a reação comum de recusa peremptória a acusações de manipulação – frequentemente respondidas pela via da mimese inversa, como na devolução de acusações (“o manipulado é você”). (2022, p. 209, 210).

Se as pessoas entendem que não há agência *sobre* elas, mas *delas*, então esse novo controle, para além de exercer a agência, consegue produzir-se enquanto, muito eficazmente, se esconde – o que se aproxima da noção deleuziana de modulação. Nesse ponto, as identidades se reforçam de modo duplicado: os sujeitos se sentem identidades individuais que agem no mundo e, além disso, se aproximam cada vez mais, agenciados pela “atual coprodução entre cognição maquínica e humana”, de identidades grupais que, no contexto digital, criam-se como realidades muito concretas, enquanto são, em verdade,

---

<sup>67</sup> Haver a necessidade de um adjunto para classificar o mundo exterior ao digital é um sintoma.

realidades quase alternativas, ainda que acabem agindo, em geral de modo deletério, sobre a realidade, digamos, real – a política, sobretudo, problema que enfrentarei no próximo capítulo.

Letícia Cesarino aprofunda um problema em que já resvanei, ao qual, com a autora, volto, mas para dar um passo adiante, rumo ao *tempo*. Cesarino pensa na “educação da atenção” promovida pelas plataformas, e cita o que o antropólogo André Leroi-Gourhan chama de *ritmo*, que modifica as jornadas de quem usa as mídias digitais e acarreta seus mais profundos efeitos na cognição. Wendy Chun, segundo Cesarino, “descreveu esse ritmo como uma temporalidade de crise permanente, que pontua o cotidiano dos usuários com eventos que demandam sua atenção e reação – nem que seja uma curtida, um encaminhamento, um comentário” (2022, p. 109), sem que importe muito o que se curte, encaminhe ou comente, mas o engajamento.

Essas estruturas, avança a autora, “são construídas (...) de modo que sua interpelação se dê próxima à camada cognitiva dos processos primários, vulgarmente conhecida como ‘cérebro reptiliano’: aquela responsável pela produção de hábito, afetos e memória encorpada.” (2022, p. 109). O hábito é o fundamento indispensável para exercermos a criatividade e cultivarmos a liberdade. Contudo, pontua Cesarino, “Chun sugere que a arquitetura das novas mídias inverte essa relação: ao interpelar a camada cognitiva pela qual hábitos são formados numa temporalidade de estímulo e resposta ininterruptos, ela desvirtua hábito em adição.” (2022, p. 109). A velocidade imposta pelo digital quando ininterruptamente em mão humana cria uma “temporalidade de crise permanente” (2022, p. 110), ou seja, produz para nós, tornados ambiente, um tempo alterado.

Sem querer mergulhar na muito antiga relação da filosofia e da literatura com a problemática do tempo, converso mais uma vez com Jorge Luis Borges, citando o final do célebre e híbrido “Nueva refutación del tiempo”:

Nuestro destino (a diferencia del infierno de Swedenborg y del infierno de la mitología tibetana) no es espantoso por irreal; es espantoso porque es irreversible y de hierro. El tiempo es la sustancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebata, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego. El mundo, desgraciadamente, es real; yo, desgraciadamente, soy Borges. (1996, p. 148, 149)

É espantosa a condensação de muito do que se pensou sobre o tempo nessas linhas. Para algumas mentes ou mitologias, o tempo pode ser circular, talvez mesmo irreal, mas, para Borges, é irreversível e férreo: uma concretude tão densa que muitos sentimos poder tocá-la com os dedos, mas não agarrar, menos ainda apaziguar – mesmo linear e não

espiral, o tempo é “espantoso” justo por sua realidade furiosa, ainda que sempre haverá quem o entenda como uma espécie de ficção que orienta nossos existires. Borges, além de tudo isso, percebe que o tempo é estranho e próprio: se é um rio, um tigre ou um fogo, é porque “yo soy” um rio, um tigre ou um fogo. Isso sugere que existe no tempo, simultaneamente, alteridade e ipseidade, e estas dizem respeito também a nós.

“El mundo, desgraciadamente, es real; yo, desgraciadamente, soy Borges”: existe o mundo porque existe o tempo (e vice-versa), e existe o sujeito que se nomeia no tempo porque existe o complexo tempo-mundo. A desgraça é não ser possível livrarmo-nos do tempo, talvez apenas refutá-lo, e essa des-graça, isto é, essa falta de graça, de salvação, confere a nossas existências uma feição trágica, que Heidegger sintetizou na expressão *ser-para-a-morte* – esse *ser* só existe na concreta dimensão da temporalidade. Portanto, ao entrar nessa breve reflexão sobre o tempo pela porta borgiana, trago em mão duas das artes desse “senhor tão bonito quanto a cara do meu filho”:<sup>68</sup> subjetividade, como síntese (tensa) entre alteridade e ipseidade, e realidade.

Uma das inexorabilidades do tempo para Borges é o fato de ele mover-se, ou seja, ter um passado e um futuro. O tempo em crise da infosfera, não: é um estranhíssimo presente contínuo. Nos capítulos 1 e 3, dedico-me, em cada um com uma nuance, à impossibilidade da narrativa e da sintaxe no digital. Essa é uma das razões pelas quais existe uma violenta torção do tempo quando estamos ao sabor do uso que fazem de nós os equipamentos e sua lógica sistêmica – como não se apresenta um passado que solidifique a experiência presente, que, por sua vez, poderá engendrar possibilidades de futuro, uma imagem vem atrás de outra, um vídeo, uma postagem, uma mensagem etc., sem que nos seja possível criar um sentido narrativo ou sintático. A correnteza de estímulos, ou informações, nos arrasta enquanto nos enfia num constante presente, submetendo-nos a um fluxo sem passagem: quando, por exemplo, um microvídeo dá lugar a outro, ou a relação entre os dois é uma produção muito limitante (e, por vezes, perigosa) do algoritmo, ou não há relação alguma.

A dinâmica algorítmica é uma das mais eficazes apropriadoras de nosso tempo. Um exemplo dela são os aplicativos de vídeo, que sempre nos apresentam as famigeradas sugestões, tentando nos prender dentro deles durante o maior tempo possível, propondo outro vídeo e mais outro. A base das dicas algorítmicas é, supostamente, temática: se

---

<sup>68</sup> Cito uma canção de Caetano Veloso, “Oração ao tempo”, do álbum *Cinema transcendental*, lançado em 1979, pensando na cara do meu próprio filho, sujeitíssimo ao tempo enquanto cresce e continua a crescer. Minha filha, já com mais de 30, “não se muda já como soía.” (Camões, 2005, p. 162)

assisti a um vídeo de uma apresentação antiga do conjunto estadunidense Raspberries, serei induzido à reunião dos músicos, já na primeira década do XXI, e a outras performances deles nos anos 1970, além de ser convidado a assistir a distintos artistas que o algoritmo associe a rock and roll – e as indicações nunca cessarão. Talvez se pudesse pensar que isso cria alguma sintaxe na experiência digital, mas nem tanto. Em primeiro lugar, a própria inaccessibilidade das sugestões acaba por dificultar que a experiência se delimite, encontre seu fecho. Além disso, por monotemáticas, as propostas que nos chegam muitas vezes nos submergem nas assim chamadas *tocas de coelho*, ambientes digitais propostos automaticamente dos quais, em muitos casos, é difícil sair. Os algoritmos entenderam: controlar-nos exige controlar nosso tempo. Quando o tema, contudo, não é rock, menos candente, mas, por exemplo, política, a sucessão indutiva produz consequências imensuráveis, pois, como o algoritmo bem sabe, quão mais extremo é um conteúdo, mais lucrativo ele é (Fisher, 2023).

Penso que o presente contínuo proposto pelos aplicativos se agrava no smartphone, por diversas razões. O mero fato de o aparelho portátil não nos largar (praticamente?) em nenhum momento força uma *presença*, criadora da *despresença*, que invade nosso *presente* e todos os nossos presentes, impedindo-os de guardar, em memória e projeto, potência e possível, passado e futuro, mesmo virtualmente. A onipresença e a onicronia do celular geram uma disponibilidade sem intervalo, que provoca, por sua vez, uma expectativa perene de que algo vai acontecer, a qualquer momento, dentro do digital. Para além do desgaste da própria noção de acontecimento, que se empobrece, essa distorção do tempo é outra das reduções de experiência que a digitalização do mundo promove.

A hora marcada tem certa má fama numa cultura seduzida pela espontaneidade. Mas marcar hora pode ser bastante oportuno para que muitas coisas aconteçam. Só podemos assistir *in situ* a um concerto se soubermos a hora em que começa – o mesmo com partidas de qualquer esporte, festas, encontros amistosos ou amorosos etc. Nem todos os shows são memoráveis, assim como nem todos os jogos, festas ou encontros. Contudo, como já citei no capítulo anterior, “uma bela jogada de futebol americano ou de beisebol, de futebol ou de hóquei, aquele momento sobre o qual todos os torcedores mais experimentados estão de acordo (...), é a epifania de uma forma complexa e incorporada” (2010, p. 143), escreveu Gumbrecht, pensando em presença e inspirando-me a pensar em despresença. E essas jogadas ocorrem em partidas que só podem ser assistidas porque começam em horários determinados.

Algo semelhante acontece com o tempo do encontro amoroso. O aparecer da pessoa que nos desperta o desejo é puro inesperado.<sup>69</sup> Depois, se quisermos vê-la, encontrá-la, temos de nos expor a um balé que nos reúne a ela e ao tempo, coreografia improvisada e permeada de expectativas e pequenas (e não tão pequenas) ânsias, até que chegue o momento do encontro.<sup>70</sup> Esperar é parte do acontecimento amoroso, é um estar no tempo que dele experimenta, por assim dizer, sua finura espessa, sua amara amenidade. É como esperar uma festa, pois, assim como nos preparamos para um encontro, nos preparamos, visual e espiritualmente, para uma festa, polvilhando o tempo da espera de pequenos rituais.

O tempo alterado, o presente contínuo da mídiõesfera, é tudo menos festivo, preparatório e ritualístico. Sua espera é pelo acontecimento que jamais virá, e por isso não se entreabre a qualquer lirismo. A vivência de esperar no digital é de uma espera árida, ansiosa, muito mais uma disponibilidade a algo que se espera que venha – mas que não virá nunca, pois o perene adiamento da promessa da vinda do *acontecimento* é combustível da fabricação dessa disponibilidade. E é justamente essa oferta ilimitada do nosso tempo, tecido de nossa composição (“yo soy el río”), que nos controla e, ao invés de permitir o acontecimento, o bloqueia, pois proíbe que o “inesperado faça uma surpresa”<sup>71</sup> em nossos cotidianos, e só permitimos o inesperado quando nos vemos entre a distração e a atenção.

A constante checagem ao smartphone não pode causar surpresa,<sup>72</sup> pois, no mesmo chamado brutal, nos afasta da distração e da atenção. Como tentei mostrar neste capítulo, a atenção vem sendo torcida, fraturada, pela digitalização da experiência e seus estímulos. E a violação da atenção não produz distração, produz, para recuperar vocábulo que interessa a TÜRCKE, déficit, que não exploro aqui clinicamente, pois não reúno condições para isso, mas em sentido lato. É óbvio: alguma coisa falta em nossa atenção para que nos concentremos suficientemente em muitas situações, desde um filme inteiro, a jogada de um gol ou a sutileza ao fundo de uma fala amorosa. Produz-se também um déficit de distração, em virtude da onicronia dos celulares. Aprendi com um terapeuta que lavar louça poderia ser uma variante da meditação, justamente por ser uma atividade repetitiva

---

<sup>69</sup> Inesperado que os catálogos de gente disponíveis na Internet tornam bem menos inesperado.

<sup>70</sup> No capítulo seguinte, comentarei um soneto de Camões que em tudo lembra essa dança desejante com o tempo – e o espaço.

<sup>71</sup> Refiro-me a uma canção de Johnny Alf, “Eu e a brisa”, gravada pelo compositor em mais de uma ocasião e também por outros nomes da música brasileira.

<sup>72</sup> Em rigor, pode, mas será, eventualmente, a rara surpresa de uma notícia impactante, como a morte de alguém.

e pouco exigente da atenção. Ou seja, a distração, assim como a atenção, pode ser “uma oração natural”.

Anos depois dessa lição, ouvi de uma jovem estudante, muito capaz de refletir sobre questões de alta complexidade, que ela sempre lavava a louça assistindo a alguma série ou filme no celular. Suponho que essa escolha fere, por um lado, a atenção ao drama a que ela assiste, e, por outro, a distração meditativa que o terapeuta notava na cotidiana prática de higienizar talheres, travessas e pratos. A onicronia do smartphone altera vivências simples como essa, que poderiam ser altamente significativas, facultando um presente que se produz como contínuo e sufocando a possibilidade do tempo propício. Um dos livros sapienciais veterotestamentários é o *Eclesiastes*, cuja sabedoria é justamente entender a propriedade dos tempos e das experiências: “Há um momento para tudo e um tempo para cada propósito debaixo do céu” (*Ec*, 3, 1), começa o capítulo 3, cuja continuação é um dos momentos mais líricos do Antigo Testamento:

Tempo de nascer,  
e tempo de morrer;  
tempo de plantar,  
e tempo de arrancar a planta.  
Tempo de matar,  
tempo de curar;  
tempo de destruir,  
e tempo de construir.  
Tempo de chorar,  
e tempo de rir;  
tempo de gemer,  
e tempo de bailar.  
Tempo de atirar pedras,  
e tempo de recolher pedras.  
(...)  
Tempo de amar,  
e tempo de odiar;  
tempo de guerra,  
e tempo de paz. (*Ec*, 3, 2-8)

Os versos encenam tempos para vivências que se opõem, mas, mais importante que isso, a indispensável sagesa para se notar quando é “tempo de morrer”, quando “de nascer”, quando de “paz”, quando de “guerra”. Nada há de contínuo nos presentes apresentados pelo poema, pelo contrário: cada um se encerrará para que se abra outro presente, outro tempo, pleno da significação que possui. Cada “tempo” terá uma cadência, um andamento, e o concerto entre eles proporá o ritmo da vida de quem vive cada tempo em seu tempo – o que não difere muito de se viver cada coisa em seu lugar.

Mas cada um dos tempos do *Eclesiastes* não se propõe como tempo fechado, muito pelo contrário: há as deslocções entre os tempos, as transições, como se cada presente fosse um movimento de uma sinfonia, e essa sinfonia é a própria existência.

Gosto de entender que essas dinâmicas geram zonas de intercessão entre as vocações de cada “tempo” – por exemplo, de “curar” a “destruir” existe um caminho, que não é exatamente “curar” nem “destruir”, mas “qualquer coisa de intermédio”.<sup>73</sup> O presente contínuo imposto pela lógica do smartphone não possui nada de intermédio, pois salta de uma informação (uso o termo, agora, em sentido amplo) para outra, sem produzir movimento, mas choque e desatenção, e uma desatenção nada distraída, porém apegada – ou viciada. Em síntese, o presente contínuo do mundo digitalizado é a impossibilidade de *descontinuar* os saltos, de medir a vocação de cada tempo e, portanto, de criar, não apenas a movimentação entre um tempo e outro, mas também o intervalo.

O intervalo é o que se situa entre o “tempo de gemer” e o “tempo de bailar”. É o que separa uma festa de outra, uma parte de uma partida esportiva, de uma montagem teatral, de uma ópera, das demais. O intervalo é o tempo do descanso, da respiração, e é também a ocasião propícia para pensarmos se é hora de “construir” ou “destruir”, e como engenharemos a destruição ou a construção. Intervalar é o caminho entre os momentos, a chinesa que dita os ritmos das vidas. Intervalo é, além de tudo, se pesarmos numa sucessão temporal linear, o tempo fraco que medeia a tensão entre dois tempos fortes.

Antes mesmo de a ciberesfera pretender morder a totalidade da experiência, o capitalismo, seu maior aliado (genitor, em verdade, junto a outras parentalidades), já golpeava a possibilidade do haver intervalo. Esse problema interessava ao Adorno de *Minima moralia*, vindo à luz em 1951. Naquele pós-guerra, o filósofo, ecoando Benjamin, considerava que a “pausa que permitiria o decantamento e a articulação da memória – que é pensada como um nó entre o ‘esquecimento salutar’ e a ‘salutar recordação’ – é tomada de assalto pelos choques” (2009, p. 102), em palavras de Marcio Seligman-Silva. O choque como condição urbana sob o capitalismo é uma realidade que se estabelece no século XIX, se agudiza no XX e se digitaliza no XXI. Desde, pelo menos, as primeiras décadas do século XX, a construção da memória é dificultada pela redução da “pausa”, que, com o avanço do capitalismo, se torna mais e mais inalcançável.

Exemplo disso é a maneira como a publicidade lida com o calendário, tendo como marcos as festas anuais – as lucrativas, claro. A efeméride seguinte nos salta aos olhos mal se conclui a atual, num ritmo sem cadência e ansiogênico, antecipando-se o máximo possível e, por assim dizer, insuflando-se em nosso cotidiano antes de ser seu tempo – o que dilata desproporcionalmente cada uma das efemérides, constringendo o intervalo

---

<sup>73</sup> A expressão vem do famosíssimo poema “7” (1995, p.82), de Mário de Sá-Carneiro.

entre uma e outra. Exemplo do inchaço de uma efeméride é o carnaval, que tinha três (ou quatro) dias, duração muito citada em versos de canções carnavalescas. Atualmente, Momo sai de casa semanas antes e não sabe exatamente quando regressar.

O carnaval foi transformado em um produto. A festa, obviamente, não se esgota nisso, pois muito de sua potência de expressão viva da nossa cultura popular se mantém. Ao entender que o carnaval se transformou em um produto, penso menos no que se expressa no carnaval – os corpos, as danças, mesmo o que, aparentemente, é adventício – e mais em como o capitalismo o circundou: com muita publicidade (mas que multidão está livre da publicidade?), certamente, mas, sobretudo, com a hipertrofia da sua duração. Noto nisso um *éthos* do capitalismo contemporâneo, portanto neoliberal, que é mais ou menos o que desemboca no uso que o smartphone faz de nós: certo tempo (“de bailar”, por exemplo) se alarga a ponto de invadir outro (“de gemer”, por exemplo), barrando o compasso dos momentos. Cada presente dos celulares sequer tem algo que o difira de outros – todos são contínuos, oferecendo, não um carnaval fora de época, mas conteúdos algorítimicamente decididos.

Essa lógica é a da constante atualização, como escreve Paula Sibilia, que nota na ciberesfera a “insistência na prioridade da atualização permanente – e sempre recente – das informações ou postagens por meio de fragmentos de conteúdo que são adicionados a todo momento” (2016, p. 154). A questão que move a autora em seu ensaio é a nova configuração das subjetividades, e ela conclui: “não seria apenas a profundidade do *eu* que está sendo desafiada nestas novas formas de autoconstrução – isto é, o seu enraizamento numa interioridade – mas também a sua coerência diacrônica” (p. 154). Então, ao eu é subtraída a possibilidade de criar uma narrativa de si que contemple o passado, portanto a sua própria história, o que resulta no que Sibilia chama de “destemporalização”, isto é, “o abandono da ideia do tempo como um fluxo linear e constante” (2016, p. 155) que desembocaria num porvir significativo.

A agência do capital é claríssima. Escreve Franco Berardi, num ensaio em que o filósofo diagnostica a corrosão da possibilidade de futuro provocada pelo capitalismo:

O capital não precisa mais usufruir de todo o tempo de vida de um operário, precisa de fragmentos isolados de seu tempo, instantes de atenção e operatividade. (...) O telefone celular é o instrumento que possibilita o encontro entre as exigências do semiocapital e a mobilização do trabalho vivo ciberespecializado. O toque do celular chama o trabalhador a reconectar o seu tempo abstrato ao fluxo reticular. (2019, p. 137).

O semiocapitalismo produziu uma desvinculação entre o signo e a referencialidade a que ele aponta, elevando o capital a um estatuto imaterial, cuja

penetração em nossas vidas passa a ser tão inevitável como invisível. Estamos disponíveis ao “toque do celular” durante a maior parte do tempo de nossas vidas, o que equivale a dizer que podemos trabalhar a qualquer momento. Esse trabalho, claro, não é apenas uma nova versão do antigo labor, nos casos mais justos amparado por direitos trabalhistas, mas um tipo de trabalho fragmentado na rede que nos explora – desde a atenção e o olhar até o mais simples desfrute do tempo. A apropriação do que Berardi chama de “fragmentos isolados” do tempo do “operário” (ou seja, todas as pessoas) só pode ter lugar a partir da fundação do presente contínuo, pois é preciso que se crie uma disponibilidade constante para que sejam explorados, lucrativamente, os fragmentos.

Cada fragmento é um recorte da continuidade do presente digital. Ao lado da exploração, o que rege a emoção humana nesse território é uma constante ameaça. Volto ao seminal ensaio de Deleuze sobre as “sociedades de controle” e lá encontro uma assertiva que repercute cada vez mais: “O controle é de curto prazo e de rotação rápida, mas também contínuo e ilimitado, ao passo que a disciplina era de longa duração, infinita e descontínua. O homem não é mais o homem confinado, mas o homem endividado” (2013b, p. 228). Além de refletir sobre a combinação, numa realidade de controle, entre “curto prazo” (“fragmentos”, para Berardi) e continuidade, Deleuze elucida uma condição que, com o passar dos anos, só se agudizou: a da dívida como traço definidor da pessoa em nosso tempo. Sem querer mergulhar no aspecto diretamente econômico-financeiro (a porcentagem de gente endividada num país como o Brasil é alarmante), entendo que a sensação de dívida é das mais imediatas do nosso mergulho num mundo digitalizado, como indiquei, muito rapidamente, considerando a demanda por resposta no WhatsApp.

A dívida vai se arrastando pelo nosso presente precisamente em virtude da continuidade da nossa exposição, ou *enganchamento*, às redes. Pouco tempo após uma publicação, *devemos* publicar de novo, pois a *dívida* se renova. Etimologicamente, a ideia de *dívida* tem a ver com a de *dever*; trazendo essa familiaridade para as práticas digitais, não é difícil que muitas pessoas que se sintam em *dívida* com a ciberesfera entendam que outras pessoas *devem* atuar em seu favor, interagindo com seus conteúdos, por exemplo. Esse é um exemplo do que Deleuze (2013b) entende como um controle horizontal, em que cada pessoa, penso eu, pode se sentir credora de outra e cobrá-la.

Letícia Cesarino, pensando ainda na “temporalidade de crise permanente” e continuando a conversar com Wendy Chun, pensa em “adição”, “estado mental de dependência com relação a estímulos externos, gerando não autonomia, mas seu contrário, heteronomia” (2022, p. 109). Chun é citada e, em sua citação, refere-se a Steven

Shapiro, segundo quem “redes vicejam na dívida” (Apud Cesarino, 2022, p. 110): “daí a estranha sensação de estarmos sempre em dívida – sempre um passo atrás (ou vários) de onde deveríamos estar”, conclui a ensaísta brasileira. (2022, p. 110). Assim, o estabelecimento da sociedade de controle onde vivemos não investe no confinamento, pelo contrário,<sup>74</sup> mas no endividamento. No caso dos smartphones, a dívida se mostra na infrene atualização. É como se, no mundo digital, algo fosse acontecer a qualquer momento, o que gera a necessidade de nos atualizarmos irrefreavelmente, e nos sentimos em dívida com o que vai acontecer – a FOMO, de que falarei brevemente no próximo capítulo, não deixa de ter a ver com isso. Mas o que se atualiza é... nada, pois o que acontece é um verdadeiro mais do mesmo: “não está acontecendo nada”<sup>75</sup> no universo digital, ainda que a sensação, fluida, imprecisa, é de que tudo está acontecendo dentro da ciberesfera.

No presente contínuo em que vivemos – não nos esqueçamos de que, nas sociedade de controle, nada é concluído, como escreveu Deleuze (2013b) –, Paula Sibilia nota que “o porvir não parece mais hospedar aquela promissora abertura para a diferença. Ao contrário, essa possibilidade que hospeda em si o desconhecido passa a ser temida, por isso procura-se apenas mantê-la tecnicamente sob controle” (2016, p. 155). Não há, então, atualizações, pois a força da atualização pressupõe uma relação atenta com o possível. Não custa lembrar que “a atualização é um *acontecimento*, no sentido forte da palavra”, como escreveu Lévy.

Sem intervalo, transição, ritmo, pode-se falar em uma espécie de *fim dos tempos*, sem apocalipse, sem revelação. A “temporalidade de crise permanente”, o desaparecimento do futuro, o presente contínuo bloqueiam Cronos, pois impedem a narratividade e a duração relacional – a continuidade disponível dos aplicativos de celular é, por si só, a transformação do tempo num *continuum* monótono; tampouco têm Kairós, já que não existe qualquer tempo oportuno, pois o momento kairótico depende agudamente de nuances, intervalos, oscilações na experiência. Então, pensar num *fim dos tempos* não implica uma mirada apocalíptica, pois, além de não haver revelação, não há grande escândalo nisso – o que entendo como *fim dos tempos* é o fim da possibilidade do

---

<sup>74</sup> Ainda que, considerando a vigilância nas cidades e a que levamos em mão, talvez eu pudesse dizer que somos pessoas impelidas a circular num amplo espaço que, por outro lado, por estar sempre sob observação, não deixa de ter um traço do velho confinamento – Deleuze (2013b) trisca esse problema no seu ensaio.

<sup>75</sup> A frase entre aspas é dita e redita pela personagem de Paulo César Pereio no prólogo de *A lira do delírio*, filme de Walter Lima Jr. lançado em 1978. O título refere-se a um bloco de carnaval, hoje extinto, que desfilava no Ingá, em Niterói.

haver tempos propícios, e, se um tempo nem sequer se permite alguma propriedade, não pode ser chamado de tempo. Junte-se a isso o presente contínuo da nossa disponibilidade despresente, sem paisagem, mostrante, e é aí que os tempos acabam mesmo.

### 2.3.1 Velocidade

As atualizações digitais são sobremaneira velozes. Sabemos que a velocidade é, desde sempre, um valor, que se intensifica com a modernidade do século XX – o que fez “a lógica aproximada do saber/ poder” ceder espaço para a do “poder/ mover” (1996, p. 57), segundo Paul Virilio, que cunhou uma expressão importante para entendermos essa problemática: dromocracia. O vocábulo se funda no grego *drómos*, cujo significado se liga a correr – tanto o ato como o lugar onde se corre. Virilio, ainda em fins dos anos de 1970, deplorava a “derrota do mundo como campo, como distância, como matéria” (p. 123), pensando inclusive na relevância da velocidade para um exitoso movimento na guerra. Ligando os pontos em seu tempo e, com isso, conseguindo desenhar alguns traços de seu porvir, o filósofo também lamentava o fim da face da Terra: “Numa obra publicada em 1915, (...) Alfred Wegener escrevia que, na origem, ‘a Terra só pode ter tido uma face’. O que parece provável, levando-se em conta capacidades de interconexão, é que no futuro a Terra venha a ter apenas uma interface...” (p. 125).

No início deste século, Todd Gitlin diagnosticou o então novo lugar das velocidades:

A velocidade de um avião a jato pouco aumentou em meio século, exceto para o punhado que voa de Concorde. Os trens mais modernos dobraram ou triplicaram sua velocidade no mesmo tempo, e os carros velozes são mais velozes, mas, por mais emocionantes que sejam esses veículos, destinam-se principalmente a ocasiões especiais. Não, é a ilimitada torrente das mídias que aguça a sensação de que toda a vida está disparando rumo a – ou através de – alguma última barreira da velocidade, que cada momento está apinhado de possibilidades, que estímulos e energias imensuráveis têm de ser nossas. A aceleração mais disseminada, mais importante de nosso tempo, é a corrida de imagens (...). (2003, p. 117)

No começo do XXI, o que corria no “dromo” da vida eram as imagens, moventes na “ilimitada torrente das mídias”. Ainda é assim, mas com algumas diferenças centrais, que venho indicando ao longo deste trabalho. Uma delas é a própria dinâmica assintótica do fluxo das imagens digitais; outra, o fato de essas imagens nos seguirem aonde formos. Na cibersociedade de controle, o celular é o que Deleuze chamou de “coleira eletrônica” (2013, p. 229), piscando-nos imagens (e mensagens) em todos os lugares, criando um presente contínuo e nos impedindo de viver o presente e a presença. E o tempo. Em diversos aplicativos de uso popularizado, há evidências da distorção do tempo em nosso

tempo. Uma delas é gritante: a possibilidade de uma mensagem de voz ou um vídeo serem rodados em velocidade acelerada. Na “torrente das mídias” citada por Gitlin, que amontoava cada instante de incontáveis possibilidades, não se podia assistir a um videoclipe com 50 ou mesmo 100% a mais de velocidade.<sup>76</sup>

Escrevo estas linhas enquanto penso numa das *Seis propostas para o próximo* (no caso, o atual) *milênio*, de Italo Calvino, a “rapidez”. Considerando o tempo em literatura e fora dela, o sanremese diz:

Na vida prática, o tempo é uma riqueza de que somos avaros; na literatura, o tempo é uma riqueza de que se pode dispor com prodigalidade e indiferença: não se trata de chegar primeiro a um limite preestabelecido; ao contrário, a economia de tempo é uma coisa boa, porque quanto mais tempo economizamos, mais tempo poderemos perder. A rapidez de estilo e de pensamento quer dizer antes de mais nada agilidade, mobilidade, desenvoltura, qualidades essas que se combinam com uma escrita propensa às divagações, a saltar de um assunto para outro, a perder o fio do relato para reencontrá-lo ao fim de inumeráveis circunlóquios. (1998, p. 59)

O próximo capítulo dará atenção à linguagem e, por isso, acabará refletindo sobre aspectos do literário. Por enquanto, o que pretendo entender com Calvino é que, numa relação com o tempo criativa, a rapidez permite mesmo uma superação da linearidade cronológica sem que se perca, contudo, “o fio do relato”. Em outras palavras, a “agilidade” e outros predicados são asas nos tornozelos para chegarmos a muitos lugares simultaneamente, como se cada um atualizasse um possível, pois, *perdendo* e *economizando* a moeda de Cronos, *gastamos* um tempo em estado de invenção. Por seu turno, a “atualização permanente” que nos instiga como “presente contínuo” não perde o “fio do relato”, pois não tem relato, mas “crise”, como entende Cesarino, e “fragmentos de conteúdo”, de acordo com Sibilia.

A aceleração de áudios e vídeos indica que, para além de não haver “fio” na maioria deles, muitos são feitos considerando o recurso da aceleração. Pensando ainda com Calvino, a aceleração no digital promete que se ganhe tempo, dispendendo-se menos momentos à gravação ou à filmagem. Não obstante, é provável que o tempo economizado seja usado em novas atualizações, aceleradas mesmo que em velocidade não corrida, pois o ritmo digitalizado é, *per se*, acelerado. A vertigem temporal é mais uma das fraturadoras da atenção. Alguns vídeos, para que fiquem desejavelmente curtos, são editados de modo

---

<sup>76</sup> Foi o videocassete que nos permitiu acelerar os vídeos em experiências domésticas. Mas o velho *fast forward* era mais usado para reencontrarmos um momento específico do vídeo que para “assisti-lo” aceleradamente, inclusive porque, em FF, o vídeo não tinha som. Fast Forward, aliás, é o nome de um plugin que permite, justamente, a aceleração de vídeos disponíveis no YouTube e em outros sites. Soa irônico, se pensarmos na modesta aceleração dos videocassetes, ou nem tanto, se levarmos em conta apenas o significado da expressão.

a aniquilar os mais pequenos intervalos, incluindo a suave tomada de fôlego de quem esteja falando – isso leva a abolição do intervalo ao extremo de interditar, inclusive, a respiração no espaço do breve vídeo, convidando quem assiste a respirar mais aceleradamente, a fim de não perder nada daqueles segundos – mesmo porque é preciso *economizarmos* tempo para novos segundos, também velocíssimos... A fim de que não percamos tempo revendo algum trecho que não entendemos bem, esse tipo de vídeo, mesmo se for falado em nosso idioma, costuma ter legendas. Essas legendas surgem na mesma velocidade, altíssima, da respiração cortada, como que explodindo diante de nossos olhos.

A continuidade do presente se configura também como um “*regime de urgência*” (2017, p. 52) cibercultural, de acordo com Bárbara Barbosa. A autora parte da leitura de Philippe Breton, que investigou o momento, delimitado entre o começo da Primeira Guerra Mundial e o fim da Segunda, em que a comunicação passa a ser um valor. Breton pensa que uma utopia da comunicação começou a se forjar nesse período, que, não por mera coincidência, também foi o embrião dos processos tecnológico-cibernéticos que chegaram aonde chegaram.<sup>77</sup> Atualmente, escreve Barbosa, as

urgências [são] revestidas (...) da velocidade-limite de que fala Virilio. Tudo gira em torno do pressuposto de que o fenômeno do tempo real é uma categoria que não admite espera, afinal a modalidade de conexão desejada para o tempo da instantaneidade é sempre *on*. O estado *on* é uma espécie de *personificação espectral dessa velocidade-limite*. (...) É um estado de atenção para algo inscrito na própria vivência em tempo real, que redundando no *presente perene da conexão veloz*. (2017, p. 53)

Como entendeu Gitlin, “a aceleração mais disseminada, mais importante de nosso tempo, é a corrida de imagens” dentro da “torrente das mídias”: essa rapidez só pode ser espectral, ou seja, obtida fora da ação de nossos corpos e mesmo das máquinas que os conduzem, mas espremendo nossos olhos e torcendo nossa atenção. Há uma espécie de hiperpassividade *ativada* por esse ritmo, um “estado de atenção” que não convoca a velha atenção-reza, mas, como indica o subtítulo do ensaio de Bárbara Barbosa aqui citado, cria um constante “alerta”. Isso altera a própria realidade do tempo, pois o “tempo real”, ao invés de ser o tempo das experiências da vida, transforma-se na “instantaneidade sempre *on*”, e é nessa duração que o regime de urgência nos obriga a estar em disponibilidade ininterrupta em, e à, rede. Essa é a razão pela qual naturalizamos a “urgência”, por

---

<sup>77</sup> Dois textos recentes fazem parciais mas interessantes genealogias da indústria *tech*, voltando a momentos-chave de sua história e proto-história: *Incerteza, um ensaio*, de Eugênio Bucci (Belo Horizonte: Autêntica, 2023) e, este mais longo e aqui já referido algumas vezes, *A máquina do caos*, de Max Fisher (São Paulo: Todavia, 2023).

exemplo, em responder a uma mensagem de WhatsApp, mesmo que vinda de alguém que não tenha qualquer poder hierárquico sobre nós.

### 3 LÍNGUA, LINGUAGEM, POLÍTICA

#### 3.1 250 palavras

Nicholas Negroponte é um homem conectado. Um infólogo. Referência no universo das tecnologias digitais, interlocutor de milionários, autor de textos de imenso entusiasmo pela ciberesfera, Negroponte não rechaça categoricamente as críticas a um estado de constante e ilimitada digitalidade, mas as relativiza. Certa entrevista sua à versão brasileira do periódico *El País*, de novembro de 2019, problematiza a corpulenta gama de ponderações críticas àquilo que, no fundo, é seu trabalho; contudo, uma delas ele corrobora, sem qualquer relativização – a jornalista Andrea Aguilar comenta que “a revolução digital parece que já diminui nossa capacidade de atenção e concentração”, e Negroponte em nada discorda:

Sim, muitíssimo. Hoje você espera que uma história termine muito antes. Muita gente, eu incluído, não consumimos textos longos. Sou disléxico e, como tinha dificuldades, lia ainda mais que os outros. Hoje consumo mais palavras, mas tudo em partes de aproximadamente 250. (2019).

Negroponte, pois, concorda com a observação segundo a qual prestar atenção e se concentrar está cada vez mais difícil. Mas concorda mesmo? Lendo com atenção sua resposta, o fato de ele dizer que, atualmente, consome mais palavras é uma acolhida menos incontestável ao comentário da jornalista. Só que esse consumo se limita a partes que não ultrapassam os 250 vocábulos, o que é pouco mais que o conteúdo deste capítulo, desde seu começo (a primeira vez que grafiei “Nicholas Negroponte”) até aqui. Então, meditar sobre essa nova economia da desatenção, tendo como problema central o smartphone, ponta de lança da presença da ciberesfera sobre nossas mentes e corpos, implica pensar em texto, e no lugar do texto na contemporaneidade digital, e tomo esse limite de 250 palavras como ponto de partida metonímico.

Se tomarmos o infofílico novaiorquino como uma referência do que seja ler atualmente, ou melhor, se sua dinâmica de atenção for representativa de outras dinâmicas de atenção, talvez majoritárias, a primeira conclusão é bastante óbvia: se a atenção tem permitido que apenas 250 palavras, aproximadamente, sejam lidas por vez, torna-se bem difícil a leitura de um texto longo. Pensemos num ensaio que tenha, digamos, 3500 palavras, número nada exótico no universo da ensaística acadêmica. Para concluir sua leitura, Negroponte, ou alguma pessoa sua contemporânea que não invista num mais

generoso investimento de atenção, teria que dividi-lo em 14 momentos de leitura. É possível, claro, ler-se um ensaio em 14 vezes, mas, nesse caso, fica dificultada a percepção de movimentos na confecção textual que não se captam senão numa leitura continuada; além disso, uma jornada em que se volte 14 vezes a um mesmo texto, relativamente breve, tem de se submeter a flagrante fragmentação.

Mas, e se pensarmos, não num ensaio médio, mas num texto longo como, por exemplo, *O segundo sexo*, obra referencial de Simone de Beauvoir, com suas aproximadamente 1000 páginas e incontáveis<sup>78</sup> palavras? Não vou fazer a divisão entre os vocábulos do livro e os 250 que limitam uma sessão de leitura: seria muita, e vazia, aritmética, e as palavras de Beauvoir são mesmo incontáveis.<sup>79</sup> A problemática do ler interessou a um sem número de mentes ao longo do tempo. Ainda no início do século XIX, época em que livros eram cada vez mais acessíveis ao menos à elite, Coleridge já pensava no quanto o que ele entendia como “leitura facilitada” poderia “causar nos homens aversão a palavras de mais de duas sílabas, em vez de levá-los, por meio daquelas palavras, ao poder de ler livros em geral” (Apud Gitlin, 2003, p. 153). “Oitenta anos depois”, escreve Todd Gitlin, “o *Publishers’ Circular*, de Londres, queixava-se” de um tipo de leitura feita cada vez mais aos pedaços (2003, p. 153). Além da fragmentação e da dificuldade de uma atenção longa, as telas tampouco favorecem uma atenção funda. Maryanne Wolf cita Ziming Liu, segundo quem

o ‘novo normal’ em nossa leitura digital é ‘ler por cima’. Liu e vários pesquisadores dos movimentos oculares têm observado que a leitura digital envolve com certa frequência um estilo em *F* ou estilo zigue-zague, em que localizamos palavras pelo texto afora rapidamente, como num “caça-palavras” (no mais das vezes na parte esquerda da tela) para captar o contexto, pulamos para as conclusões do final e, somente se isso se justifica, voltamos ao corpo do texto para selecionar detalhes de apoio. (2019, p. 94)

Um dos ensaios mais instigantes de Roland Barthes, já num avançado século XX, acerca do que pode a leitura é *O prazer do texto*, escrito numa época que não se via afetada por tudo o que nos afeta hodiernamente. Barthes, em certa passagem famosa e frequentemente citada, trata de um dos irredutíveis da literatura, deslocando-o de seu comumente reivindicado valor humanista a fim de ressaltar o quanto sua potência é potência de prazer:

---

<sup>78</sup> Em francês, *numérique* verte o que expressamos por “digital” no mundo da tecnologia. Dizer, então, que as palavras de um livro são incontáveis não deixa de pretender retirá-las, justamente, da contabilidade, do *numérique*, ou de uma inteligência sobremaneira artificial.

<sup>79</sup> Assim como são incontáveis as palavras dos haikus, exemplos radicais de concisão na poesia. Há textos muito breves cuja concentração de sentidos é mais forte que em determinados textos longos, mesmo no território do ensaio. Porém, alguns exercícios de pensamento só se desenvolvem em textos longos, e perdermos a capacidade de lê-los provocará uma lacuna irremediável.

Um francês em cada dois, parece, não lê; metade da França está privada – se priva do prazer do texto. Ora, nunca se deplora essa desgraça nacional a não ser de um ponto de vista humanista, como se, recusando o livro, os franceses renunciassem somente a um bem moral, a um valor nobre. Seria preferível fazer a sombria, estúpida, trágica história de todos os prazeres aos quais as sociedades põem objeções ou renunciam: há um obscurantismo do prazer.

Mesmo se repusermos o prazer do texto no campo de sua teoria e não no de sua sociologia (o que arrasta aqui a uma discussão particular, aparentemente desprovida de qualquer alcance nacional ou social), é efetivamente uma alienação política que está em causa: a perempção do prazer (e mais ainda da fruição) em uma sociedade trabalhada por duas morais: uma, maioritária, da vulgaridade, outra, grupuscular, do rigor político e/ou científico. Dir-se-ia que a ideia do prazer já não lisonjeia ninguém. Nossa sociedade parece simultaneamente tranquila e violenta; de toda maneira: frígida. (2004, p. 56, 57)

O ano é 1973; o país em que se performa a reflexão barthesiana, a França. Naquela altura, naquele lugar, metade da população era composta por não leitores. Roland Barthes não investiu na perda “moral” para fazer, nesses parágrafos, a polaroid de um país em que metade das pessoas não lia. Entendo que o ensaísta estava preocupado com o quanto de ortopedia do ler se esconde atrás de um cultivo educacional da leitura, ou seja, o quanto o hábito da leitura pode preservar um valor oficial, próximo a um tipo de não rebeldia, de submissão a um hábito erudito elitista e conservador – entender a falta de leitura como vazio social talvez resvale em entender o social como um espaço de conservação, não de insubmissão, menos ainda de revolução. Barthes não adota, tampouco aceita, uma perspectiva generalizante e desnuançada do ler, como se todos os textos fossem equivalentes a todos os outros, posto que a distinção entre *texte de plaisir* e *texte de jouissance* é um dos fulcros investigativos d’*O prazer do texto*.

Mas, na passagem citada, o curador criativo dos *Fragmentos de um discurso amoroso*, propondo uma história do prazer como uma espécie de maldição, ao longo dos tempos, para a cultura, desvela, sobrecarregando-a (a noção de exagero não cabe aqui), a importância do prazer provocado pelo contato – que, nesse caso, terá um caráter corpóreo, erótico – com o texto. A moral social, segundo o autor, vai da vulgaridade da cultura de massas ao rigor da política e da ciência, num tempo em que as verdades científicas eram menos ameaçadas que hoje.<sup>80</sup> Perimir o *plaisir*, especialmente a *jouissance*,<sup>81</sup> para

---

<sup>80</sup> Com o cuidado de quem não aceita, obviamente, o negacionista ódio pela ciência que certa parcela da humanidade nutre atualmente, mas também não deseja uma excessiva racionalização, Marcio Tavares d’Amaral, em contexto de sala de aula, forjou uma expressão notável: nós andamos precisando, para que não degringolemos rumo a um vale-tudo que, no limite, pode ser assassino, de um “Neoiluminismo de resultados”.

<sup>81</sup> Importante edição desse livro, lançada pela editora Perspectiva em 1987, tem tradução de J. Guinsburg. Como se pode ver na citação, Guinsburg traduz *jouissance* por “fruição”. Em nota, escreve o tradutor: “Alguns críticos têm considerado que a melhor tradução de *jouissance* para o português seria *gozo*, uma vez que esta palavra daria, de modo mais explícito, o sentido do prazer físico contido no termo original. De nossa parte, acreditamos que a palavra *fruição*, embora algo mais delicada, encerra a mesma acepção – ‘gozo, posse, usufruto’ – com a vantagem de reproduzir poeticamente o movimento fonético do original

Barthes, tem consequências políticas, pois redundando numa violência tranquila que só pode ser resultante de um estado de frieza. Em resumo: uma sociedade de gente que não lê é uma sociedade de gente que, não apenas não sente prazer, mas sequer percebe que não o sente.

Chegamos, décadas depois dessas formulações de Barthes, mais de dois séculos após o medo de Coleridge e século e meio transcorridos desde o alerta do *Publishers' Circular*, à sociedade das 250 palavras. Aliás, talvez se possa cogitar um crescendo do desgosto humano pelo texto, se pensarmos, por exemplo, na recusa do silêncio que se robusteceu nas últimas décadas. Pouco antes da cristalização da ciberesfera como *locus* sem fora, mas numa sociedade que já assistia aos albores de fenômenos que chegariam aonde chegaram, a poetisa e ensaísta argentina Iyonne Bordelois escreveu:

Justamente porque se opõe à linguagem, a cultura contemporânea destrói o silêncio, que é a condição primeira e fundamental da palavra genuína, a que vem do necessário e do íntimo e que não é simples mola de resposta mecânica. Uma tecnologia que é capaz de pôr um homem na Lua mas que não consegue inventar silenciadores para os aspiradores de pó ou para as máquinas cortadoras de grama representa uma cultura que detesta tanto o silêncio quanto o diálogo vivificante e tranquilo que do silêncio emana, e se encaminha categoricamente a destruí-los. (2005, p. 32)

A abolição do silêncio, sobre a qual meditei, no capítulo 1, tendo em vista a questão das imagens (e também dos sons), é um enorme obstáculo para o júbilo do texto, mesmo numa cena de leitura cotidiana. Essa cena tem sido colonizada pelas tais 250 palavras que determinam, por assim dizer, o tamanho dos escritos que temos lido. Num espaço ruidoso que nos limita tanto, que sentidos podemos gerar? Cláudia Lucas Chéu é poetisa, dramaturga e ficcionista portuguesa, autora das mais provocantes de nossa língua em nosso tempo. Penso num poema seu, intitulado “Epístola de telemóvel”, justamente porque o celular, telemóvel no português de Portugal, é um dos suportes dos textos que não passam da palavra ducentésima quinquagésima. Penso agora numa questão que interessa à minha reflexão, que é o que posso chamar, provisoriamente, de antipaisagem, ou de não escrita de uma antipaisagem, ligada, evidentemente, a um mundo de não leitura (logo, de não *jouissance*) altamente tecnologizado – pensar em não escrita e antipaisagem

---

francês. Em todo caso fica para o leitor o prazer que pretenda desfrutar nessa leitura.” (In. Barthes, 2004, p. 8). Confesso que não aprecio muito a escolha por “fruição”, não porque desprezie sua delicadeza, mas porque a julgo aplicável a experiências mais fracas que a leitura de um texto de *jouissance* – pode-se fruir um bem, por exemplo, ou uma obra literária, mas de modo conservador, que é precisamente o que Barthes entende ter menos pujança que uma leitura erótica. Contudo, entendo que se evite a tradução por *gozo*, que, no português brasileiro, é palavra muito associada ao orgasmo – o espasmo sexual, se tem a ver com *jouissance*, não encerra os sentidos do lexema francês, para não falar das implicações psicanalíticas, especialmente lacanianas, que *gozo* faculty. Em resumo, *jouissance*, no texto de Barthes, é um exemplo de desafio tradutório impossível, ou melhor, sempre condenado à imperfeição.

evoca, obviamente, a reflexão sobre (perda de) olhar e paisagem que arrisquei no capítulo 1. Cito o poema de Cláudia, que leio e releio pensando nos limites da leitura, logo da escrita, da ciberesfera:

#### EPÍSTOLA DE TELEMÓVEL

Quase não dormi esta noite.  
Tens de parar.  
Tens de ter consciência da gravidade do que fizeste.  
Da crueldade que representa, depois de teres sabido da minha história.  
De me teres visto. Nunca me perdoarias,  
caso te tivesse feito uma cena destas.  
Não sei o que esperas.  
Fica grave não teres consciência do que aconteceu.

Penso na vida contigo e tudo está conspurcado.  
A dizeres e fazeres coisas  
que pareciam mesmo bonitas e limpas e raras.  
E agora, sujidade em cima de tudo.  
Estavas a fazer outras coisas em simultâneo.  
A pessoa por quem estava apaixonada tinha uma vida dupla,  
e penso: foi a traição mais prolongada e consciente que me fizeram.

Não sei como podes querer branquear este tempo todo  
com as últimas semanas. Fico ainda mais triste,  
como se antes disso não tivesse emoções  
e não me tivesses feito mal a sério.

Impediste-me de viver bem, de construir algo bom.  
Estavas presa do outro lado,  
a partilhares casa e cama com outra mulher,  
meu deus, e a atirares as culpas todas em cima de mim  
(por não te esconder as minhas dificuldades), de não avançarmos  
na nossa intimidade.  
És cruel.

Custa-me muito ter de te explicar estas coisas.  
Achei que pintarias a cara de vergonha e afastar-te-ias.  
Mas não.  
Não entendo que culpas me queres atribuir,  
podes crer que não sinto nenhuma.  
Tirando o facto de me sentir crédula e estúpida,  
uma vez mais na vida, tudo se há-de recompor.  
Para mim e para ti, em vidas separadas.

Peço-te que pares com isto.  
Seja lá o que for que estás a tentar fazer.  
Fazes-me mal, ainda mais agora  
Segue o teu caminho e procura ser feliz, com paz.  
Eu tentarei fazer o mesmo.  
Um pouco mais escangalhada, verdade, mas aguentarei.  
Que remédio.  
Sabes uma coisa? Não viste o essencial.  
Que não me podias fazer uma cena destas.

Ainda tenho um bom coração, e cada ano que passa  
e conheço mais pessoas, mais sei o quanto ele é raro, felizmente.  
Sei disto.

Não merece ser esmagado, de todo.  
Demoro a chegar às cenas e demoro a sair.

Terei um longo caminho pela frente.  
Mas aprendi, aprendi mesmo.  
Tenho de seguir o meu instinto.  
Se algo me diz, desde o início, que não é de confiar,  
é porque o meu instinto deve estar certo.  
Mudarei isso na minha vida.  
E afastar-me-ei, sempre. Agradeço-te.  
Ainda não tinha lá chegado. Sou lenta. (2018, p. 36, 37)

O poema não é breve, e esta é sua primeira ironia: ao olhar, no livro, o papel que se segue ao título, quem lê percebe que “Epístola de telemóvel” ocupa mais de uma página. Isso seria esperável de uma carta, talvez não de uma escrita no celular – Negroponte quiçá não lesse o poema, pois ele tem mais de 400 palavras. Além dessa incompatibilidade, a obra é irônica por outras razões, especialmente a seguinte: a dor dessa mulher, a exemplo de tantas outras, traída – traição que se situa no contexto de uma masculinidade radioativa, deletéria –, é expressa numa sucessão de clichês. Podemos pensar que a dor nos arremessa ao clichê, sobretudo uma dor motivada por um comportamento destrutivamente clichê. Por outro lado, não obstante a dignidade que pulsa nas palavras da mulher traída, será possível sair do clichê numa escrita de telemóvel (olho na preposição: a epístola não apenas está *no* telemóvel, mas é *de* telemóvel)?<sup>82</sup>

O celular, o telemóvel, é a ironia final (ou mesmo inicial, logo quando lançamos o olhar para as páginas do livro). Levando em conta a cena ficcional da escrita, não do poema, mas da carta que o poema encena, fico pensando: que aplicativo a mulher usou para escrever seu desabafo libertador? E-mail, WhatsApp, trocador de mensagens do Facebook? Meu problema teórico agora passa, precipuamente, por isso: como entender a

---

<sup>82</sup> Pensar numa escrita de celular fez José Pedro Silva escrever um artigo intitulado “Se Camões tivesse escrito *Os Lusíadas* no telemóvel, obra teria começado com ‘As armas é os barões assinalados’”. Silva é diretor do periódico digital *Imprensa falsa*, onde publicou o texto, que assim começa: “A obra *Os Lusíadas* podia ser bastante diferente se Camões a tivesse escrito no telemóvel, é a conclusão de um estudo realizado por pessoas da área das Letras. (...) Logo o primeiro verso do Canto Primeiro seria ‘As armas é os barões assinalados’, o que, segundo estes especialistas, mudaria tudo em todos os cantos. ‘Repare que as armas é os barões assinalados, ou seja, mesmo a própria contenda teria outro desenlace, porque seriam usados barões assinalados como armas’, explica o professor Simplício.” (2018). O site é dedicado a não notícias humorísticas. A piada que envolve Camões é especialmente inteligente, em primeiro lugar por considerar a escrita de um épico de 8816 versos no celular. Mais que isso, considera que esse dispositivo de controle é *corretivo* – claro, ele é mais *smart* que todos nós, e só não o foi mais que Camões porque o poeta foi poupado dele e das correções algorítmicas. Enfim, pensar que os “barões” seriam literalmente as “armas”, aceitando uma impropriedade na concordância verbal, só daria outro “desenlace” à “contenda” porque eles seriam, evidentemente, mortos, e não dariam ensejo ao poema, nem ao projeto português de colonização. Em tempo, o primeiro verso d’*Os Lusíadas*, para quem o tenha olvidado, é “As armas e os barões assinalados” (*Lus*, I, 1, 1, grifo meu).

redução dos espaços da escrita como redução da própria linguagem, e, conseqüentemente, de mundo e de paisagem? E como isso se relaciona com o que chamo de *despresença*?

Para esse fim, pode ser produtivo considerar o desaparecimento das cartas. Em rigor, escrever epístolas, sobretudo se longas, no celular é uma prática incomum. Nunca foi tão certa a afirmação de Marshall McLuhan segundo a qual *o meio é a mensagem*. Não quero, neste momento, ir longe pensando nessa precisa consideração do teórico canadense, que já virou refrão há muitas décadas, ainda mais porque minha presente apropriação dela é, de certo modo, digamos, interesseira e sumária; fico-me apenas no óbvio mais ululante: como emitir uma mensagem longa num meio, materialmente, breve, ou melhor, de limites parcos? É possível, mas é difícil – para um texto longo caber num espaço diminuto, precisa deitar-se em leito de Procusto. Difícil inclusive em virtude da superação das mensagens (no sentido mais lato possível) longas por um *continuum* discursivo que não apresenta profundidade, apenas duração, e duração ansiogênica, que é o que estabelece um limite tão modesto para a leitura e, logo, para a escrita do que se lê.

Janice Caiafa, ainda antes do aparecimento dos aplicativos de troca de mensagens e, logo, da onipresença do smartphone como castrador da linguagem, já notava a sintomática redução nos usos da língua em mails e chats. Segundo a autora, a eliminação de acentos e outras marcas textuais não tem a ver com a velha e boa “interferência” da literatura “nas normas linguísticas e gramaticais” (2000, p. 52): “essa simplificação da palavra não a faz escapar à regra, apenas torna a regra mais simples e por isso mais forte, mais generalizada”. (p. 53). Entende a autora que a diminuição da expressão verbal, notadamente a escrita, é um traço de despotenciação não apenas literária, mas uma espécie de índice de uma crescente banalidade.

Meu primeiro entendimento de paisagem neste capítulo tem a ver com um problema que interessa a muita investigação sobre literatura: a cena de escrita. Penso em escrita como uma prática humana, disponível a quase todas as pessoas. A literatura, talvez eu possa entendê-la como ocupante do lugar extremo do que seja escrita, quer dizer, é a escrita levando a língua a suas últimas conseqüências, mesmo inseqüências, se pensarmos em comunicação. Ou não é bem isso, se considerarmos que a literatura não é exatamente um ato de escrita que não seja a própria irredutibilidade da escrita, e aí já não é exatamente o que cabe na noção de escrita, é outra coisa, talvez o que Barthes, contornando a própria noção de escrita, viu-se tentado a chamar de *escritura*.

Agora, por estratégia, serei mais aderente ao primeiro dos dois entendimentos, especialmente pelo lugar intermediário, ou singular, que as cartas ocupam no universo da escrita, e as cartas me interessam, inclusive, por seu aspecto anacrônico. O primeiro anacronismo das cartas é mesmo expresso por um sintagma importante do poema, que baratina a própria lógica de escritas breves: “Sou lenta”. Claro que a expressão que fecha o texto de Cláudia Lucas Chéu diz respeito, na economia significativa da voz poética, ao processo de rompimento da dinâmica envenenada na qual aquela mulher se situa, ou seja, é o fecho do processo doloroso, patriarcalmente comum, que se impôs à sua vida. Mas vai além: a digestão que a leva à liberdade é lenta, assim como a produção de escrita que a conclui, e se pensarmos mais uma vez nas 250 palavras, não é absurdo supor que a segunda pessoa a quem o poema se refere, dentro da sua ficção, terá enorme dificuldade de ler aquela carta, se é que a lerá. Lenta é a enunciadora do poema, lento terá de ser o texto e lenta a sua leitura, e isso já guarda um evidente anacronismo, pois o tempo da ciberesfera é veloz – como se viu no capítulo anterior, sob a batuta de Paul Virilio, é o tempo de um enorme incremento da dromocracia.

Epístolas, em geral lentas, não são literatura, majoritariamente também lenta, mas muita literatura é epistolar. Além disso, a carta é um tipo de escrita que recebe, sem indocilidade, aspectos que não estão assim tão longe do literário, especialmente a atenção da linguagem a si mesma, a despeito da vontade comunicativa que conduz as mãos missivistas. Enfim, tal como na literatura *stricto sensu*, as epístolas (aquelas, claro, que não se limitam a alguma burocracia) se inclinam para uma emotividade lentamente construída, percebendo a linguagem como potência produtora de afetação.

A dimensão espacial do poema de Cláudia Lucas Chéu tem a ver com uma epístola, mas não o seu suporte, que é o que me faz pensar em *cena*. Como é a cena de escrita de uma carta? O corpo senta-se a uma mesa, secretária ou escrivãzinha – ainda que haja quem escreva em pé, como Fernando Pessoa dizia que escrevia quando possuído por Álvaro de Campos. Diante do papel, ou mesmo da tela do computador (já reconheço a possibilidade de se escrever cartas em computadores, malgrado a perda da caligrafia, assim como era possível, desde muito, datilografar epístolas), quem escreve estabelece, em primeiro lugar, uma relação com seu próprio espaço, que precisa acolher a escrita. Mas quem escreve num telemóvel? Um *corpo dobrado*, que, em diversos níveis, pouco mais que responde a algum chamado.

Uma noção que me parece útil agora é sintetizada pela sigla inglesa FOMO, iniciais de *fear of missing out*, isto é, “medo de perder algo”, ou, melhor traduzindo,

“medo de ficar de fora”. Leticia Cesarino, em diálogo com Wendy Chun e Gilles Deleuze, como já citei no capítulo 2, se refere à “estranha sensação de estarmos sempre em dívida – sempre um passo atrás (ou vários) de onde deveríamos estar” (2022, p. 110). A infosfera é um universo onde a imposição da pertença (ou melhor, de um simulacro da pertença e do comum) talvez seja mais autoritária ainda que em muitos outros, inclusive porque o mundo, digamos, não digital informa o digital, claro, mas a recíproca é mais que verdadeira – é, atualmente, hegemônica.<sup>83</sup> Foi Nick Couldry quem forjou a noção de “mito do centro mediado”, segundo a qual existiria um núcleo na sociedade cujo acesso se ofereceria, se não exclusivamente, preferencialmente, à mídia. Segundo o autor, em entrevista a Bruno Campanella que já citei no capítulo 1, outro mito se forjou mais recentemente, o “mito do nós, no qual novos tipos de instituições – as empresas de mídia social e aquelas que se beneficiam de seus dados – precisam dele para se manter, e continua a se manter porque nos dizem que todos nós devemos estar conectados.” (2019, p. 78).

Para participar desse “nós”, atendendo à exigência das empresas e mergulhando no redemoinho digital, olhamo-nos em estado de conexão e reagimos reciprocamente no ciber mundo. Assim (com o perdão do resumo um bocado grosseiro), escrever no celular, em grande parte dos casos, é *reagir* – verbo, no contexto dos marketings digitais, muito prestigiado, menos apenas, quiçá, que *engajar*.<sup>84</sup> Essa noção é, aliás, bastante querida pela publicidade, como indicam Monica Machado, Patricia Burrowes e Lucimara Rett em ensaio com que já dialoguei:

A reconfiguração da publicidade em publicidade expandida enseja um tipo de envolvimento do público, expresso no meio publicitário como “engajamento”, que busca atrair a audiência pretendida, enquanto desloca a sua atenção do produto ou serviço oferecidos para outro

---

<sup>83</sup> O ex-jogador de futebol Walter Casagrande Jr. atou como comentarista da Rede Globo de televisão por diversos anos, até deixar a função em julho de 2022. Foram diversos os momentos, especialmente nos últimos anos, em que Casagrande manifestou-se politicamente, como quando criticou a normalização do futebol profissional durante a pandemia da Covid-19 ou quando defendeu o direito de Raí, então dirigente do São Paulo F.C., de condenar abertamente o governo de Jair Bolsonaro, pois muita gente prefere que o mundo futebolístico seja docilmente apolítico. O fim do relacionamento do ex-centroavante com a Globo tem tudo a ver com política, mas quem pauta a força desse atrito é a infosfera; disse Casagrande, em entrevista logo após sair da emissora: “Hoje, não só a Globo, quase todos os lugares ficam pautados em cima das redes sociais. A rede social é uma guerra lá dentro, as pessoas e emissoras estão preocupadas com seguidores e pessoas que falam de um determinado assunto popular demais, que não interessa de forma social ou política, e isso não faz parte do meu perfil.” Disponível em: <<https://www.uol.com.br/esporte/ultimas-noticias/2022/07/07/uol-entrevista-casagrande-deixa-a-globo-apos-25-anos.htm>>. Acesso em 8. jul. 2022. A entrevista de Casagrande não deixa de corroborar que as falas na rede pautam mais a não rede que o contrário.

<sup>84</sup> Ainda voltarei a este problema. Por ora, apenas cito um comentário de Jaron Lanier acerca dessa palavra: “O termo ‘engajamento’ faz parte da linguagem familiar, eufemística, que esconde a imensa estupidez da máquina que construímos. Precisamos usar termos como ‘vício’ e ‘modificação de comportamento’”. (2018, p. 31).

âmbito, seja uma diversão (por meio de enredo e emoção), seja uma causa (por meio de manifestos e protestos). Essa é a hodierna forma da persuasão. (2020, p. 137).

Reagir, responder, tornou-se um imperativo – não me escapa que a palavra foi transformada em “mola de resposta mecânica” segundo a afirmação de Bordelois, e que isso foi, por sua vez, propulsado pela dinâmica digital, como bem notou a conversa de Leticia Cesarino com Wendy Chun citada no capítulo anterior; tampouco perco de vista que uma das ações ligadas ao “modelo de gancho” (Apud Bentes, 2021, p. 25) pensado por Nir Eyal é o frequente “engajamento”. Se as ações humanas, em diversos âmbitos da vida, obedecem a um impulso afim ao da publicidade, ou se perseguem uma dívida fantasma porém dolorosa, talvez o princípio que tem orientado nossas decisões seja, já, bastante afim ao de um consumismo tão expandido como a publicidade em que as autoras citadas pensam. Mas a que se responde? Que interesse leva alguém a responder, reagir, engajar-se? Potencialmente, qualquer coisa. Percebo agora que uma das notas irônicas do poema de Cláudia Lucas Chéu é haver um específico motor para aquela carta: a decisão pela separação, tomada pela voz feminina do poema, e o relato de si que orienta o gesto emancipatório. Isso só é uma ironia porque, nas respostas, nas reações, nos engajamentos, relativiza-se a importância do conteúdo veiculado, pois o que importa é o imperativo de se responder; considerando que aquela epístola não irá ser *publicada* numa rede qualquer, seu destinatário provavelmente não se sentirá *engajado a responder*.

Pelo contrário, quando algo desperta numa grande quantidade de pessoas o FOMO, acontece uma nova versão do que sempre aconteceu com as mais diferentes vogas ao longo do tempo, especialmente dos tempos regidos pela comunicação de massa: é preciso não “ficar de fora”, e sempre foi assim com as modas e os modismos, sempre foi um gesto de afirmação de singularidade recusar a música da moda, o filme da moda etc. Contudo, há uma diferença clara: o “medo de ficar de fora”, no universo da infosfera, reage, responde, se engaja, portanto diz coisas, e as diz, o mais das vezes, na forma de textos demasiado breves. Além disso, não me parece despropositado notar um aumento de aleatoriedade no que se entende, hoje, como viralização, o que leva as reações a se manifestarem, basicamente, acerca de qualquer coisa, dentro de uma dinâmica entre a orientação e a indeterminação – a orientação vem de certos tipos de tendência, como veremos adiante, que orientam o que gera *engajamento* on-line, mas a indeterminação, mesmo com os algoritmos, é um dos vetores da aleatoriedade digital. Seja como for, essa dinâmica é pouco criativa, ou criadora, mas de qualquer maneira totalitária, sem a menor generosidade a um fora.

### 3.2 Obrigar a dizer

De novo Roland Barthes pode me ajudar nesta reflexão. Em janeiro de 1977, Barthes pronunciou a tradicional aula inaugural da cadeira de Sociologia do Collège de France – um “lugar”, afirma o mestre, dono de uma “astúcia” que o situa “*fora do poder*” (1997, p. 9). Essa aula-conferência guarda algumas das mais notáveis considerações do ensaísta acerca, não apenas da literatura, mas da língua – consequentemente, de seus usos, abusos, apropriações e delícias – e, como já se pôde notar na citação acima, do poder. Há uma assertiva barthesiana que orienta muito do que podemos pensar, justamente, sobre a relação da língua com o poder, ou melhor, sobre o poder *da*, ou *na*, língua, organismo que “não se esgota na mensagem que engendra”: “(...) a língua, como desempenho de toda linguagem, não é nem reacionária, nem progressista; ela é simplesmente: fascista; pois o fascismo não é impedir de dizer, é obrigar a dizer.” (p. 14).

Não é despiendo pensar no começo do preciso ano de 1977. Roland Barthes experienciou a Segunda Guerra Mundial como um indivíduo adulto – ele não participou de nenhuma batalha, mas sofreu a invasão de seu país pelas forças da Alemanha nazista. A França foi liberada em 1944, os Aliados venceram a guerra, mas o fascismo perdurou na Europa, ainda que bem mais perto do Atlântico, até pouco antes da aula de Barthes. Penso nos dois países da Península Ibérica, que, aliás, assumiram posição neutra na Segunda Guerra. Sem entrar em minúcias históricas, apenas noto um marco de meado dos anos de 1970: em Portugal, o fascismo no poder pereceu em 1974; na Espanha, em 1976. Quero dizer com isso que a conferência magna enxergava o fascismo bem atrás de si, não como memória longínqua, mas como ferida recente, aberta, potencialmente dolorosa. Existe, logo, literalidade quando Barthes fala de fascismo – ele está pensando em regimes muito concretos, que impuseram a milhões de pessoas experiências de opressão sem metáfora ou analogia alguma.

É claro que, neste ponto do que escrevo, o que me interessa é pensar no que seja um fascismo da língua num universo em que somos obrigados, cheios de FOMO, não apenas a dizer, mas a responder, reagir – como Byung-Chul Han escreveu, o neoliberalismo, com seu “poder *smart*”, “não nos impõe o silêncio”, pois “somos constantemente incentivados e convidados a compartilhar e comunicar nossas opiniões, preferências, necessidades e desejos, a narrar nossa vida” (2022c, p. 52). Barthes considera, já que o que falamos vai além da mensagem que pretendemos veicular, num

fascismo da língua que não se exaure no conteúdo, mas é intrínseco ao próprio dizer – é por isso que a afirmação é cheia de concretude: aparentemente uma metáfora, entender que a língua é fascista é, em verdade, propor a existência de uma opressão, em nada fantasiosa, que atinge todas as criaturas que vivam na linguagem. Não obstante, talvez valha a pena investir brevemente no entendimento do que seja uma linguagem fascista, não em sua vocação, mas em seu exercício diretamente votado a determinada ideologia. Muito tem sido escrito a partir do espanto causado pelo recrudescimento de uma mentalidade de extrema direita mundo afora nas primeiras décadas do século XXI. Pensar esse fenômeno, que possui alguns alicerces afins aos do fascismo do século XX,<sup>85</sup> exige pensar, logo, no velho fascismo e na linguagem que o sustentou, além de considerar o que há de novo nas falas, digamos, neofascistas.<sup>86</sup> A italiana Michela Murgia escreveu um ensaio sarcástico, *Instruções para se tornar um fascista*, que ficciona a fala do fascismo desde dentro a fim de desmontar a naturalidade dessa linguagem. Escreve a ensaísta:

Se o obstáculo que a contemporaneidade apresenta para o desenvolvimento do fascismo é que agora todos – não somente o chefe – encontraram uma forma de fazer a própria voz ser ouvida, talvez a solução mais fascista seja exatamente deixá-los falar. Só que o tempo inteiro. Todos. Ao mesmo tempo. Sobre tudo. Sem a mínima hierarquia de autoria de opiniões. (...) é justamente o fato de todas as pessoas estarem fazendo o mesmo que tornará a voz de cada uma indistinguível das outras e definitivamente sem influência alguma. (2019, p. 36, 37)

Murgia descreve um processo que vai da democracia a um bulício ensurdecedor, em que todo mundo fala (reage, responde) mas ninguém se entende – e ninguém se entende porque praticamente não há quem não responda ou reaja, num mundo, como lemos em Ivonne Bordelois, que não gosta do silêncio. A solução fascista é, então, fomentar a fala simultânea e irrefreada, sem qualquer “hierarquia de opiniões”, ou seja, sem alguma direção que advenha de saber ou formação. Recurso fascista, claro, dominador, que dá razão a Byung Chul-Han: não mais a dominação pelo silêncio, mas pelo excesso de fala.

Alguém pode, contudo, se perguntar: Murgia escreve que cada voz perderá sua influência, mas, em nosso tempo, não temos visto justo o contrário, ou seja, cada voz adquirir uma importância inaudita, independentemente do que a legitime? Neste

---

<sup>85</sup> Para citar apenas duas dessas semelhanças, lembro o cultivo do ódio a perigos imaginários (por estas bandas, o fantasma do comunismo, por exemplo) e a apropriação fanática de símbolos nacionais.

<sup>86</sup> Algumas reflexões adotam o termo “populismo” para se referir a esse fenômeno multissituado, a fim de evitar o transplante da noção de fascismo do XX para o XXI, pois, entre o que se deu no começo do século passado e o que vemos agora, há, de fato, diferenças. Entendo o cuidado, apesar de considerar populismo uma categoria um tanto vaga e talvez suave, que pode ser aplicada a contextos muito diversos. De todo modo, eu mesmo usarei a expressão “populismo de extrema direita” daqui a pouco, em referência a Donald Trump.

momento, volto ao Walter Benjamin que escreveu “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, precisamente o texto em que o filósofo tratou o fascismo como estetização da política – e não se perca de vista que foi o fascismo, em sua versão nazi, que suicidou Benjamin a caminho de Portugal, ponte nunca alcançada para o alívio estadunidense. Avaliando a mudança da proporção entre quem produz e quem consome textos (e, já na altura, *textos* cinematográficos), Benjamin escreve: “Durante séculos, um pequeno número de escritores se defrontava com muitos milhares de leitores. No fim do século XIX ocorre uma mudança”, que se deve, obviamente, à expansão da imprensa. O pensador berlinense situa na criação das sessões de “cartas de leitores” dos jornais um momento de inflexão, e afirma:

Hoje chegamos ao ponto em que não existe um só europeu profissionalmente ativo que ainda não tenha tido a oportunidade de publicar um relato de sua vida profissional, uma reclamação ou mesmo uma reportagem. Com isso, a distinção fundamental entre autor e público está a caminho de extinguir-se. (...)

Tudo isso se aplica sem restrições ao cinema (2012, p. 35)

e, é claro, de outro modo, em outro tempo, ao que se passa na infosfera. Como o hoje de Benjamin é o ano de 1935 (ou mesmo 1939, aquando da última modificação feita no texto), e o nosso é o nosso, é preciso adaptação. É distinto o cenário que leva “a distinção (...) entre autor e público” a estar, atualmente, “a caminho de extinguir-se”. Alguém poderá dizer que já se extinguiu, pois qualquer pessoa pode ser autora de qualquer coisa e, claro, ter um público, enquanto, nesse público, qualquer pode vir a assumir o lugar da autoria. No mundo de Benjamin, que via o cinema tornar-se a mídia contemporânea mais fúlgida, o jornal ainda era um veículo relevante, estatuto que ele manteria durante décadas. Os jornais tinham, e ainda têm, donos. O espaço dedicado às cartas de leitores não atinge a carne do trabalho jornalístico, pois circunscreve a expressão, digamos, exógena ao texto jornalístico *stricto sensu* a um espaço que a protege de ser entendida como expressão do veículo. Ainda hoje, a propósito, variados artigos, mesmo que assinados por pessoas contratadas pelo veículo, podem ser demarcados pela indicação de que “as ideias expressas” neles “não refletem necessariamente a opinião do jornal”.

Nem era preciso dizer que as mídias sociais lembram ilimitadas sessões de cartas de leitores, lotadas, também, em veículos que têm donos. Não dando agora a devida atenção a aspectos importantes do que já se convencionou chamar de capitalismo de vigilância, observo, em primeiro lugar, precisamente a questão dos donos. As mídias sociais são empresas, mas sua alimentação é feita por gentes que não recebem para

produzir conteúdo, pelo contrário, são sujeitas a uma ilusão de liberdade e gratuidade que é, a todos os títulos, falsa. Esse é o caso de dispositivos de internet que não são exatamente redes sociais, como, por exemplo, o Google Maps, cujas sugestões e comentários sobre lugares, que rendem lucro para a empresa, não lhe custam nada.

Uma das diferenças mais flagrantes entre esses espaços e as velhas sessões de cartas de leitores é exatamente a “reação”: nessas mídias, o que se escreve causa respostas imediatas, em forma de “comentários” ou *likes*, e isso é um trampolim (narcísico) para a infundável produção de pequenos textos nessas zonas – e mais ainda para expressões que pouco têm a ver com texto. Não sei se é exagero afirmar que esse cenário é fascista, mas, levando em conta o que escreveu Michela Murgia, é, no mínimo, fértil para a medra de uma linguagem afim à do fascismo, ou facilitadora da propagação de um estado de coisas fascista – não se trata, em parte dos casos, da divulgação de mensagens (neo)fascistas (ainda que elas pululem), mesmo porque a língua “não se esgota na mensagem”, nem os canais da língua, mas de tratar a linguagem de modo fascista: se a língua já é fascista porque obriga a dizer, um procedimento no mínimo pouco democrático arrisca se naturalizar quando todo mundo fala ao mesmo tempo, com consequências políticas palpáveis. Isso tudo tem a ver com (falta de) contexto, como diz, de modo bastante claro, Jaron Lanier, indicando que uma das regras das redes é fazer o usuário

não conhecer o contexto em que está expressando qualquer coisa e não ter qualquer maneira confiável de saber como isso será apresentado a outra pessoa.

Esse problema está tão arraigado que é quase invisível, como o ar. Abrimos mão de nossa conexão com o contexto, e a mídia social mistura todo o significado. O que quer que se diga será contextualizado e receberá um sentido de acordo com o modo como algoritmos, grupos e multidões de pessoas falsas – que na verdade são algoritmos também – misturam o que é dito com o que outras pessoas dizem.

(...)

Falar nas redes sociais não é realmente falar. Depois que você diz alguma coisa, um contexto é aplicado ao que foi expressado segundo os propósitos e a busca por lucro de outra pessoa. (2018, p. 89)

Ou seja, o velho risco de um segmento comunicativo ser retirado de seu contexto, manobra tradicional de distorção de mensagens, chega a nível jamais antes visto. Não estamos em 1977, mas num momento do século XXI em que o fascismo, coisa supostamente morta, vem ressurgindo, trajando novos (e nem tão novos) uniformes, em diversos lugares do mundo, Brasil inclusive, e a violência política recrudescer. Temos de pensar, como o fez Olivier Mannoni, na violência que depende de um tipo de discurso para se presentificar com toda a força; pensando na Alemanha nazi, escreve Mannoni: “por quebrar sua sintaxe e seu rigor, a extrema simplificação do discurso produz violência” (Apud Viennot, 2020, p. 64). Logo, ainda que a língua, em sua imposição do

dizer, seja fascista, é a mesma língua, quando cultiva sintaxe e rigor (por isso as cartas, neste capítulo, me servem como exemplos justamente de sintaxe, rigor e paisagem), que pode fornecer instrumentos para a desmontagem de uma tagarelice muito apreciada por paladares de extrema direita.

A afirmação de Mannoni é recuperada por Bérengère Viennot, que dedicou um ensaio à língua de Donald Trump, talvez a mais bem acabada expressão de um populismo de extrema direita que recolhe elementos do velho fascismo europeu.<sup>87</sup> Viennot é tradutora, e tem, portanto, uma perspectiva das línguas que presta muita atenção, posto que terá de mirar o trânsito dos significados, nas sutilezas, não apenas dos semas postos em jogo, mas dos contextos comunicativos – e conseqüentemente, se pensarmos com Lanier e, mais à frente, com Letícia Cesarino, na desapareição do contexto, ou, no mínimo, num tipo de contexto cada vez menos capaz de suportar (penso mesmo estruturalmente) os eventos de linguagem. A autora, inevitavelmente, tem de levar em conta a mídia predileta de Trump:

(...) No Twitter, paixões costumam irromper mas os debates raramente têm profundidade filosófica. O formato não se presta à reflexão intelectual: presta-se ao diálogo superficial e ao aforismo fácil. No caso de Trump, trata-se de um monólogo que serve para justificar suas escolhas e protruções, e fazer uma verdadeira propaganda com pequenos clipes e slogans de louvor à sua glória e à de seu governo. (2020, p. 55)

Então, o tempo histórico do monólogo é também o tempo em que incontáveis vozes monologam sozinhas, mas ao mesmo tempo, e cada uma escuta das outras uma espécie de ruído, pouco mais – sabemos que tem mais gente falando, notamos escassos bocados dessas falas, e respondemos a elas, no máximo, superficialmente. Não é nem um pouco estranho que a política se baseie nas paixões, sempre foi assim – Manuel Castells nos lembra: “sabemos, aprendendo da neurociência mais avançada”, que “a política é fundamentalmente emocional, por mais que isso pese aos racionalistas ancorados em um Iluminismo que há tempos perdeu seu brilho.” (2018, p. 26). Contudo, Iluminismos à parte, há um componente também de caráter, na falta de termo melhor, pensante na

---

<sup>87</sup> Com “mais bem acabada”, estou pensando (talvez seja óbvio) em “mais bem elaborada”. Trump se aproveitou, enquanto candidato à presidência dos EUA, do enorme ressentimento que atingiu uma parte não privilegiada da população de seu país, especialmente branca, contra minorias que, na perspectiva dela, ascenderam em demasia e roubaram um espaço que deveria ser sempre “americano” – além disso, claro, houve episódios que de fato empobreceram imensa gente, como a crise financeira de 2008, quando, nas palavras de Manuel Castells, “os governos, com nosso dinheiro, salvaram o capitalismo” (2018, p. 21), e que não acarretaram minimamente uma discussão profunda do capitalismo da globalização; a categoria é precária (talvez eu pudesse ter escrito simplesmente “democracia liberal”), reconheço, mas não vou fundo nessa discussão, pois não é problema precípua deste trabalho. Porém, o bizarro, contraditório fenômeno do milionário que conseguiu assumir o lugar de voz representativa de parcelas empobrecidas da população tem um constructo tático muito pensado, ligado, sabemos, à medonha figura de Steve Bannon.

política, que permite, não a superação do emocional, ou a evitação do emocional, mas uma emoção reflexiva, superando, inclusive, o pobre chavão que afasta o pensamento da emoção.

Byung-Chul Han tem se dedicado a pensar a sociedade da informação. O epíteto não foi forjado por ele, que, por sua vez, forjou vários outros a partir da tentativa de entender o que seja esta sociedade: do cansaço, da transparência etc. Para além da velha distinção entre conhecimento e informação, e não obstante, num nível muito básico de mundividência, a necessidade da segunda para o primeiro, Han privilegia investigar a informação em sua faceta de linguagem feita mercadoria. Essa escolha faz o pensador analisar a informação não apenas como um subsídio para que tenhamos uma vida mais bem orientada (o que seria a mais nobre função do jornalismo, nem sempre cumprida), mas como a impossibilidade do discurso e da narrativa: “informação” pode dizer respeito a qualquer investimento comunicativo fraco e mercantilizável, como os chamados “dados” – por consequência, o filósofo trabalha sobre o *info* pensando no que seja uma *informação* já subsumida à *informática*. É por isso que o pensador germano-coreano pensa em “infocracia”, e não é em nada ingênua a aplicação do sufixo: o grego *krátos*, que significa poder, gerou uma das mais belas palavras da cultura ocidental, democracia. Claro que a língua tem muito de montável, e *krátos*, -cracia, pode gerar qualquer noção que se ligue a poder ou governo – o governo do dinheiro, por exemplo, é uma plutocracia, o dos privilégios da nobreza, a aristocracia, o de poucos, oligarquia etc. Contudo, a democracia é, decerto, a mais querida das palavras formadas a partir de *krátos*, e é por isso que um neologismo como *infocracia* pode ser tão relevador, além de desconcertantemente certo.<sup>88</sup>

Também muito atento aos riscos a que a democracia vem sendo submetida, mas centrando seu espírito num estado de coisas brasileiro cuja epítome foi a eleição de Jair Bolsonaro à presidência da República, João Cezar de Castro Rocha empreendeu uma investigação de fôlego acerca do que chamou de *retórica do ódio*. Já que estou às voltas com o *krátos*, cito um fragmento que me ajuda a pensar melhor no que venho pensando; nele, o autor volta a princípios da política grega:

---

<sup>88</sup> A *República*, apesar de não aceitar a tirania, tampouco guinda a democracia a lugar ilustre. Na democracia, incomoda Sócrates, e nisso não deixa de haver certo humor amargo para quem lê aquele diálogo hoje, o risco de todos falarem ao mesmo tempo e, assim, o conhecimento ser banalizado por um falatório que quebraria justamente a “hierarquia de autoria de opiniões” – a expressão é de Michela Murgia. Ou seja, se o falatório digital e a perda da autoridade discursiva são, presentemente, risco para a democracia, para o Sócrates-Platão d’A *República* eram (digitalidade à parte, obviamente) riscos provindos da democracia.

Na experiência histórica da ágora grega, (...) uma condição se impôs ou a tentativa seria frustrada antes mesmo de principiar: era indispensável distinguir *fato* de *rumor*. Na esfera íntima, o rumor naturalmente manteria seu império; contudo, somente fatos seriam admitidos no espaço coletivo de discussão. Uma das funções mais relevantes do *theoros* (teórico) consistia justamente no estabelecimento dessa diferença. (2021, p. 349)<sup>89</sup>

Na sequência, Castro Rocha conversa com o Thomas Morus, que, elaborando sua *utopia* no século XVI, lembrou um dos regulamentos do senado grego: uma proposta feita no colegiado só seria discutida em sessão no dia seguinte, a fim de permitir a digestão de que fora proposto e, com isso, evitar que a política fosse pautada por arroubos. Continua o pensador brasileiro:

Dispositivo duplo: exclusividade do fato na deliberação pública e pausa necessária para a reflexão. A ascensão transnacional da direita e da extrema-direita é incompreensível se não consideramos a completa subversão desses dois princípios, pois a desinformação sistemática e o tempo vertiginoso das redes sociais são os instrumentos dominantes em seu repertório político. (2021, p. 350)

Numa sociedade em que se encena o predomínio da informação, o tempo vertiginoso do digital é combustível para a desinformação, e a desinformação é combustível para que paixões irrompam sem um átimo de pensamento. Vale a pena parar um pouquinho na própria noção de informação, já vista aqui, de passagem, com Byung Chul-Han. Etimologicamente, informar remete a dar forma espiritual a alguma ideia, e também a educar, ensinar, assim como a esboçar. Nesse sentido, se a sociedade da informação é a da desinformação, nenhuma das molas semânticas que atuaram na origem do vocábulo se sustenta hoje: a informação informática não tem espiritualidade, não educa e tampouco se contenta em realizar um esboço, posto que a informação, ou melhor, esse tipo de informação, já não tem vocação para abrir um começo. Dialogo outra vez com Byung-Chul Han acerca dessa problemática, pois o filósofo nos lembra que Heidegger, já em seu tempo, contrastava informação e pensamento. Han, doutor em Heidegger, comenta a antipatia heideggeriana pela máquina de escrever, que subtrai do ser humano a ação manual, trocando-a pelo digital – palavra que possui, hoje, um sentido que espantaria o autor de *Ser e tempo*. A máquina datilográfica, segundo o Heidegger lido por Han, subjuga a palavra a um estatuto meramente informativo, impedindo um liame entre pensamento e a mão que o cultivou – “apenas a ‘escrita manual’ se aproxima do âmbito essencial da palavra” (2022c, p. 122).

---

<sup>89</sup> “Rumor” possui, em sua origem, o significado mais elementar de ouvir. Escreve o helenista Trajano Vieira, no posfácio à sua tradução do *Ájax* de Sófocles: “O primeiro sentido de *kléos* é ‘rumor’ (da mesma raiz do verbo *kléin*: ‘ouvir’; lê-se na *Ilíada*: *kléos Akhaiôn*, ‘rumor dos aqueus’), podendo ser interpretado como a fama obtida por alguém em virtude de suas proezas, mantidas e divulgadas pela comunidade” (2022, p. 153). É uma espécie de catástrofe que vocábulo ligado à fama épica e à escuta diga respeito, atualmente, a algo tão distinto de qualquer noção de honra.

Como eu já disse, entendo que a escrita possa ser datilográfica, e mesmo feita no computador. Por isso, seguro da fricção Han-Heidegger o entendimento de que a prática informativa, mesmo antes da superdigitalização do mundo, não necessariamente encerra um exercício de pensamento. Em verdade, pode-se entender como informação o resultado de qualquer gesto comunicativo, desde um aceno até um luminoso publicitário. No caso do que se caracteriza como notícia, num sentido apreciado pelo jornalismo, talvez eu arrisque supor que, por ela não possuir a espessura que notabiliza o pensamento, mas por guardar, ao mesmo tempo, o estatuto de verdade, ainda que factual, a informação seja, num tempo como o nosso, frágil demais para não descambar em desinformação. Portanto, não é difícil descomprometer a informação, enquanto notícia, da mesma verdade factual, pois o pensamento foi apartado, na grande maioria das redes (uso a palavra num sentido lato), do processo informativo.<sup>90</sup> Quero dizer que, quando a informação não reflete sobre sua própria condição de linguagem enquanto se elabora e se transmite, já está a um passo e meio de se tornar desinformação, alimento para os populismos.

Isso, obviamente, altera a “própria natureza do jogo democrático”, como escreve Giuliano Da Empoli. A prática política mimetizada por

Facebook e (...) Google (...) é naturalmente populista, pois, como as redes sociais, não suporta nenhum tipo de intermediação e situa todo mundo no mesmo plano, com um só parâmetro de avaliação: os *likes*, ou curtidas. É uma ação indiferente aos conteúdos porque, como as redes sociais, só tem um objetivo: aquilo que os pequenos gênios do Vale do Silício chamam de “engajamento” e que, em política, significa adesão imediata. (2021, p. 20)

Reagir, responder, engajar: a política perde a mediação, e política sem mediação atropela a linguagem, transformando-se no contrário da política – em lugar da “série complexa de mediações entre (...) Estado e sociedade civil” suposta pelo “sistema representativo”, a “extrema direita”, valendo-se do “engajamento típico do universo digital”, “alicerça na ação direta seu projeto político autoritário” (2023, p. 19), de acordo com Castro Rocha. A ruína da mediação, ou “intermediação”, situa “todo mundo no mesmo plano”, o que favorece, inclusive, que entre na moda a noção muito atual de polarização. Essa antinomia é, a meu ver, problemática, pois, além de guardar um desejo de mediania (que pressupõe um equilíbrio vago que não percebe a inevitabilidade e o vigor dos desequilíbrios), entende como polos antagônicos ideias que não se situam, originalmente, num mesmo plano, pelo contrário, possuem mesmo naturezas diferentes. Digo melhor: a aceitação do haver uma polarização, em casos como o brasileiro, mas não

---

<sup>90</sup> Em linhas generalíssimas, a publicidade é um exemplo de informação que cuida de si enquanto meio mas que não se critica enquanto se cuida.

só, aceita que uma ideia se polarize com uma não ideia, e força a ideia a se valer de instrumentos que não correspondem ao sólido sustentáculo de um ideário, qualquer que ele seja: se no outro polo de uma ideia encontra-se, não uma ideia, mas uma gritaria de vagos refrães, não é possível que se fale pacificamente em polarização. Todavia, o cenário que nos permite essa discussão acaba por, enfim, produzir uma polarização forçada, pois é inevitável que as ideias políticas se mostrem como são, ou seja, conteúdos; como estes encontram, na bagunça conteudística da sociedade do engajamento, um aparente contraponto, está dada a polarização, que só beneficia, obviamente, o mesmo esvaimento das ideias. Isso se mostra mais claramente em circunstâncias como a eleitoral, pois a “adesão imediata” é mais atraente que os conteúdos – além disso, precisa do sumiço dos conteúdos.<sup>91</sup> Em contextos assim, a prática política se curva à procura pela adesão, no formato em que esta vigora.

Letícia Cesarino, muito importante para a reflexão do capítulo 2, também vem se debruçando sobre esse fenômeno, mais particularmente sobre seu aspecto sistêmico. A problemática da reação como prática irrefletida, numa dimensão mesmo pré-racional – que faz a observação de Benjamin sobre as cartas de leitores soar, nos dias de hoje, quase sorridente –, não pode ser considerada sem que levemos em conta a materialidade do smartphone. Escreve Cesarino:

“Fazer política” nunca havia sido tão fácil ou cativante: a internet participativa propiciou que a política passasse a se confundir cada vez mais com o próprio senso comum. Colocar um celular na mão de cada cidadão para ele falar o que bem entende: esse é o sentido de democratização avançada pela máquina de ressonância ultraliberal-conservadora-tech. (2022, p. 161)

---

<sup>91</sup> Rodrigo Nunes entende que a figura do *troll* é indispensável para este estado de coisas, em tudo benéfico à extrema direita. A partir da sua desvinculação das regras mais mínimas de comum, o *troll* se permite dizer qualquer coisa, e depois lamentar a ditadura do politicamente correto. A atividade do *troll*, bastante ligada à ciberesfera (mas manifesta também fora dela, ou melhor, em seus limites, como, por exemplo, em certo humor preconceituoso e atacante que tem desfrutado de mais espaço que nunca), se faz contra o alvo de seu humor, sem espírito crítico ou limite ético. Tendo um episódio específico em mente, Nunes comenta: “Quando houve a polêmica do Queermuseu em Porto Alegre em 2017, já se chamava a atenção para o fato de que a extrema direita aprendera a utilizar a seu favor a tendência das plataformas digitais a produzir polarização (...). A pergunta que ficava no ar era: se as provocações já são feitas antecipando as reações contrárias, deixá-las sem resposta também não é uma opção, como reagir? Uma possibilidade que me ocorria naquela época era a operação artística que consiste em tomar conscientemente o mecanismo psicológico da *superidentificação* para, em vez de antagonizar uma coisa diretamente, tomá-la mais ao pé da letra que seus próprios defensores, levando-a assim a suas últimas consequências, expondo o que ela tem de obscuro, indesejável e abjeto”. (2022, p. 77). Cito Nunes por duas razões. Em primeiro lugar porque a empoderada existência do *troll*, especialmente na infosfera, machuca a linguagem e, logo, a política, terrivelmente. Além disso, a segunda reação cogitada por Nunes – nem tanto a primeira, pois esta é de um silêncio cuja altivez tem feito falta –, ainda que, para mim, muito atraente (foi atitude assim que achei adequada aquando da acusação de “balbúrdia” que sofremos em nossas universidades federais), demonstra que as cartas do jogo político têm sofrido uma *trolagem* que nos injunge reagir, o que, nalgum nível, a legitima – sem contar que essa reação se dá em pleno território inimigo.

Um dado distintivo no “falar o que bem entender” é fazê-lo a qualquer momento, pois não é mais necessário que se espere pelo momento da fala, como indica Castro Rocha, já que o celular ocupa a mão que o usa, ou melhor, a mão que ele, o celular, usa, praticamente durante todo o tempo. Uma observação da ensaísta, já citada no capítulo anterior, é muito importante para dimensionarmos também esse problema: no “ambiente das novas mídias”, ao contrário do que pautava a “modernidade liberal”, “o usuário humano não é o agente, mas o *ambiente*, para a agência de sistemas não humanos” (p. 89). Isso indica que não apenas a democratização é enganosa, mas também a autonomia que se supõe no manuseio das “novas mídias”, sobretudo quando estas é que, onipresente e onicronicamente, nos usam. Se pensarmos no computador pessoal, objeto tecnológico de vanguarda da digitalização do mundo pré-smartphone, nós nos lembraremos de que era necessário ao usuário chegar a sua casa (ou a alguma das hoje desaparecentes *lan houses*) para falar o que quisesse, o que já criava uma espécie, ainda que tímida, de maturação, ligada, também, a uma vinculação menos imbricada entre o aparato e o corpo humano. Nossa era só pode ser notada como pós-política (esta palavra voltará em breve) em virtude de uma contradição: como fazer política já cativa e diverte, a democratização se confunde com a possibilitação de informações propiciadas, ou mesmo causadas, por um celular, ponta de lança do que Cesarino, com propriedade, elabora pelo composto “máquina de ressonância ultraliberal-conservadora-tech”, que toma conta, de modo metonímico, do corpo. No mesmo ensaio, Cesarino entende que “os públicos bolsonaristas”, ou, posso dizer, públicos como os bolsonaristas,

vão não apenas mudando o modo de fazer comunicação política, mas *o próprio significado da política e suas condições de possibilidade*. Essa mudança não é meramente representacional ou simbólica: é uma transformação concreta, que se dá no plano da *infraestrutura material* da política. A atual infraestrutura de mídia inclui propriedades cibernéticas que facilitam sobremaneira a ação tática desses grupos: temporalidade de crise permanente, produção de sujeitos influenciáveis em estado de multidão, métricas em tempo real, ganhos de escala pela automatização (...). (p. 202)

Ou seja, a alteração que nos atinge toca o coração do que seja o fazer político no espaço público, torcendo, assim, as relações entre as pessoas no que elas têm de experiência comunitária. Um ambiente histórico como esse perde, claro, a possibilidade da “convenção”, síntese, ligada ao coletivo, especialmente cara ao pragmatismo estadunidense, cultivado por filósofos como William James. De acordo com David Lapoujade, estudando James,

o pragmatismo é um método de avaliação prática das convenções. A questão própria ao método pragmatista pode (...) ser assim formulada: “com que ideias devemos fazer convenções para aumentar, consolidar nosso sentimento de confiança, para ampliar nosso campo de ação ou pensamento?” (...)

(...) Todos os conceitos devem ser interpretados em função de sua finalidade prática. (2017, p. 97)

Se pensa em confiança, e confiança como um problema que passa fundamentalmente pela linguagem, isto é, pela comunicação, o irmão de Henry James entende que a alteridade só se pode constituir na esfera do entendimento entre as pessoas. Nesse sentido, se quisermos associar ao pragmatismo jamesiano a noção de eficácia, teremos de recusar o modo como esta é entendida numa sociedade que, ao invés de cultivar a comunicação, a desgasta. O filósofo estadunidense abraça a finalidade prática dos conceitos não como quem quer submeter-lhes a um uso normativo, mas como quem quer articular praticidade a bem viver (que é, a propósito, um dos mais antigos problemas da filosofia ocidental). A ideia hodierna de eficácia, além de não se preocupar com a vida boa, inviabiliza violentamente uma política de prazo mais longo, que vise a um futuro, como escreveu Byung Chul-Han: “A transparência total força a comunicação política a uma temporalidade que torna impossível um planejamento lento e de longo prazo. Não é mais possível deixar que as coisas *amadureçam* (...). A transparência é dominada (...) pelo presente.” (2018b, p. 39, 40).

Enzo Traverso, refletindo sobre essa “temporalidade” vertiginosa, entende-a como uma irresistível exterminadora da velha ideia de projeto:

Com frequência apreendida pelo conceito de “presenteísmo”, essa experiência de tempo mostra uma permanente aceleração dentro de uma estrutura social “naturalizada” e eternizada, ou seja, concebida e considerada imutável, sem alternativa possível. A tensão dialética entre passado e futuro é rompida em um mundo recuado para o presente. (2021, p. 113)

A aceleração é uma antiga prática do capitalismo que culmina no estabelecimento do *presente contínuo* dromocrático do neoliberalismo das imagens e da digitalização do mundo. O haver só presente intimida o entendimento do passado e a criação de possibilidades de futuro, tempo onde vivem todas as hipóteses de utopia. Naturalizar um tempo acelerado, que se manifesta, sobretudo, na “ilimitada torrente das mídias” (2003, p. 117), como escreveu Gitlin – e essa torrente se condensa e multiplica no smartphone –, ecoa na naturalização das estruturas e lugares sociais, deixando espaço nenhum para o questionamento dos modos de vida; claro que o capitalismo se torna mais e mais inquestionado. Veloz e transparente, nosso tempo é muitas vezes traduzido como *sombrio*, em virtude, especialmente, das violências e segregações que se ligam, em diversos casos, à extrema direita. Contudo, essa transparência veloz, de acordo com Paul B. Preciado, nada tem de sombria:

Não estamos falando de tempos sombrios – não é a respeito de viver em alguma sombra pós-moderna. Estamos falando, em vez disso, da brilhante era da pornografia. Já não é sobre o início dos tempos, mas sobre uma atmosfera que está completamente iluminada, um gás penetrante saturado com imagens úmidas. No meio desta confusão cintilante, conceitos como “lucidez”, “iluminação”, “clareza” e “obviedade” queimam com uma nova obscuridade. (2018, p. 362)

A leitura de Preciado articula aspectos importantes de nosso tempo, como as drogas, sobretudo as farmacêuticas, as transformações do corpo e, conseqüentemente, os diversos mecanismos de controle que se nos impõem. Recorto o aspecto da enorme claridade que nos cega, transparência veloz e pornográfica que deixa tudo às claras, e não o faria não fosse a digitalização do mundo. Nessa altura, “conceitos como ‘lucidez’” já não fazem sentido porque se tornou difícil diferenciar o que seja lúcido, no sentido da “clareza”, do que seja apenas exposto, assim como não é fácil delimitar o que seja um discurso científico de uma opinião qualquer – diz Jonathan Crary que a “situação de hoje é comparável ao clarão da iluminação de alta intensidade”, “estímulo monótono” (2016, p. 43) que debilita muitas possibilidades de reação. Posso entender então que, quanto maior for a claridade de um cenário, menor a possibilidade de notarmos diferenciações, pois, diz Crary, “a ausência de variações tonais não nos permite fazer distinções perceptivas.” (p. 43).<sup>92</sup>

Sem o favorecimento desse cenário e desse tipo de comunicação, a tarefa de populistas como o milionário Trump e o defenestrado tenente Bolsonaro ficaria gravemente dificultada. Faz sentido que os textos que circulam nas redes exijam uma leitura breve, superficial, coerente às 250 palavras indicadas por Negroponte. E é claro que não se pode pensar na vitória de Bolsonaro em 2018 sem que se leve em conta o WhatsApp, afinal, escreve Castro Rocha, “a extrema direita”, num muito consciente “modelo de negócios”, transformou a “atividade política” numa “modalidade de economia digital” (2023, p. 41). A imprensa brasileira lidou com o tema, à época, de forma assustada, pois se tratava de uma realidade nova em termos eleitorais no Brasil – e o susto da imprensa tradicional tem a ver com o risco de ela ir se tornando coisa antiga, tão antiga quanto as “cartas de leitores”, num mundo em que ninguém deixa de falar. Exemplo disso é um texto do jornalista Matheus Pichonelli, intitulado, sem meias

---

<sup>92</sup> Não é preciso um grau elevado, como o meu, de fotofobia para articular a *sociedade da transparência*, da *pornografia* e da “iluminação de alta intensidade” à epidemia das lâmpadas chamadas LED em espaços públicos. Emitindo uma luz desagradavelmente forte e branca, essas lâmpadas não tornam nada mais claro ou visível, mas enchem de uma claridade cegante os espaços – além de alterar-lhes a fisionomia, retirando deles a penumbra e, conseqüentemente, enfeando-os. A inundação dessa infame luz branca em lugares antes agradáveis também arrasta consigo uma ilusão de segurança – logo, é uma prática de vigilância.

palavras, “A eleição de 2018 está sendo decidida no esgoto das correntes falsas de WhatsApp” e publicado a 3 de outubro daquele ano. Entre as mensagens que Pichonelli recebeu e que alimentam seu artigo, cito duas: “Candidato defende que, a partir dos cinco anos, o Estado passa a decidir se a criança é menino ou menina”; “Chico Xavier previu a vitória de Jair Bolsonaro em 1952 por meio do espírito André Luiz” (2018). O jornalista, no calor de um momento que, já era claro, marcaria da maneira mais violenta e torpe a história do Brasil, escreveu:

Em meio a tantos impasses econômicos, políticos e sociais, a grande discussão do país no dia seguinte era se um pai gostaria ou não de chegar em casa e ver o filho brincando com boneca por influência das escolas – um “medo” com tanto sentido quanto imaginar itens como “História da Barbie” ou “A geografia da Polly” nos cadernos didáticos. Nenhum argumento com pé na realidade pareceu sequer franzir a testa de quem foi fisgado pela raiva (...). (2018)

Pichonelli considera a raiva como componente importante daquele processo eleitoral, mas essa raiva encontrou sustentáculo numa vulgarização do debate que permitiu que os grandes temas da vida nacional fossem substituídos por ficções descabeladas. Essas narrativas, obviamente, encontram fermento em diversos aspectos da formação do Brasil, desde um moralismo de fundo cristão até um passado escravagista que não é assim tão passado. Porém, o WhatsApp, com seus vários canais de esgoto não tratado, possibilitou a construção de um sem fim de narrativas que, em outras épocas, não encontrariam ambiente para vicejar. Também jornalista, e também autora de um texto, este bem mais longo, relativo à ascensão de Bolsonaro e da extrema direita brasileira ligando-a a uma emoção raivosa – *A máquina do ódio* –, Patrícia Campos Mello dimensiona a força e a utilidade do WhatsApp para fins de divulgação de fake news e mensagens odiantas: esse aplicativo é “um veículo assustadoramente eficiente para disseminar propaganda política – ou desinformação. Segundo uma pesquisa encomendada pelo Senado e publicada em novembro de 2017, 79% por cento dos brasileiros usam sempre o WhatsApp como fonte de informação importante.” (2020, p. 33). Isso tem a ver com identificação, e um dos caminhos de identificação no WhatsApp é a procedência das mensagens, vindas, majoritariamente, de gente próxima – ainda que, na origem, a fonte, na maioria das vezes, seja terceira, e, não raro, não identificada.

Mas isso também tem a ver com uma mistura malfazeja de recrudescimento dos valores morais e o que posso entender, arriscadamente, como um tipo de fé precipitado, não exatamente religioso, mas simulacro deste. Já desenvolverei esse tópico. Antes, preciso me deter um bocadinho na própria noção de conteúdo, que venho, um tanto rapidamente, tratando como coisa quase desaparecida. Em verdade, os conteúdos não

desapareceram, e se escrevo *quase* é em razão de resistir a entender os novos conteúdos como tendo o estatuto de conteúdos, o que não deixa de ser um tanto judicativo, admito. Para tentar ajeitar esse problema, dialogo mais uma vez com Giuliano Da Empoli, que reflete sobre a crescente desconfiança em certas elites, inclusive a científica:

A internet e o advento dos *smartphones* e das redes sociais [têm] uma boa dose de participação no processo. Um elemento fundamental da ideologia do Vale do Silício é a sabedoria das multidões: não confiem nos especialistas, as pessoas comuns sabem mais. O fato de andar por aí com a verdade nos bolsos, na forma de um pequeno aparelho brilhante e colorido no qual basta apoiar o dedo para ter todas as respostas do mundo, influencia inevitavelmente cada um de nós. (2021, p. 74).

É em virtude desse estado de coisas que relativizo a existência de “conteúdos” em muitas das expressões que circulam pelo ciber mundo. A “ideologia do Vale do Silício” não ajudou a redistribuir a dinâmica entre saber e poder, que, de fato, impunha uma pouquíssimo democrática relação entre as “multidões” e as verdades. Pelo contrário, possibilitou um novo entendimento do que seja o próprio saber, não mais um *conteúdo* que precise ter alguma vinculação com uma verdade, mas, no limite, qualquer coisa – tanto melhor se desafie os “especialistas”, o *sistema* ou protagonistas de alguma fantasia conspiratória.<sup>93</sup>

Volto a Letícia Cesarino e à sua leitura cibernética das forças antiestruturais que agem a partir da facilitação das mídias mais recentes. Segundo a autora, essas mídias favorecem a derrocada do que modernamente estabelecia a fronteira entre o espaço da ciência e o que não cabia nele. Cesarino entende que o abalo da confiança no assim chamado “sistema de peritos”, ao qual também se referiu, em outros termos, Da Empoli, não gerou um estado totalmente caótico, pois a cognição humana não consegue atuar por longo tempo no caos, mas transferiu parte da confiança social para outras mediações, que atuam a partir de níveis de “reorganização epistêmica” – a “bifurcação amigo-inimigo”, por exemplo. Entre as mediações observadas estão os “sistemas algorítmicos das plataformas” e os “influenciadores formadores de públicos refratados” (2022, p. 228). Portanto, há, evidentemente, um tipo de conteúdo veiculado, que Cesarino localiza na fronteira da pré-racionalidade. Por outro lado, pode-se pensar no esmaecer dos conteúdos com a mesma teórica, que, pensando a protrusão da extrema direita brasileira, escreve:

---

<sup>93</sup> Não será delirante entender como etapa desse fenômeno o que Jean-François Lyotard entendeu, ainda no final dos 1970, como *condição pós-moderna*: “Pode-se então esperar uma explosiva exteriorização do saber em relação ao sujeito que sabe, em qualquer ponto que este se encontre no processo de conhecimento. O antigo princípio segundo o qual a aquisição do saber é indiscutível da formação (*Bildung*) do espírito, e mesmo da pessoa, cai e cairá mais em desuso.” (2021, p. 22, 23). A questão para Lyotard envolvia a relação saber-poder e suas nuances, como, por exemplo, a obsolescência da função de professor. O pensador já notava a crescente presença das máquinas informáticas no capitalismo do desempenho e da eficácia.

Enquanto fenômeno fractal, o bolsonarismo não imprimiu uma substância política unificada e programática às demandas de seus seguidores. (...) esse movimento é ao mesmo tempo vazio de conteúdos e altamente performático. Sua *forma* é mais central que os conteúdos que ele inclui (...). O populismo digital se baseia num *crowdsourcing*<sup>94</sup> constante pelo qual o líder se apropria de conteúdos tanto de sua *fanbase* como, de forma invertida, dos inimigos. (2022, p. 151)

Esse lugar predominantemente afetivo,<sup>95</sup> vazio e impensado aproxima-se de certa emoção crente – inclusive por sua performatividade, em nada estranha a manifestações religiosas, e agora avanço, pensando em linguagem e discurso. A (não) “substância política” é catada aqui e ali, sem qualquer programa, e o WhatsApp é seu canal de proliferação. O à vontade com que os conteúdos difundidos nesse aplicativo são recebidos desvela uma nova relação com o texto: os frágeis conteúdos postos em pauta são recebidos por uma espécie de crença, que desconjunta a veridicção, tão importante para qualquer recepção textual. Como considerar o dizer verdadeiro de um discurso quando inúmeros traços de verossimilhança perdem peso no processo comunicativo? Como uma sentença como “Candidato defende que, a partir dos cinco anos, o Estado passa a decidir se a criança é menino ou menina” pode ser assumida como verdadeira? Será que o mundo da circulação de microtextos na infosfera, num momento histórico que cultiva o domínio das pequenas informações, se divorciou tanto de princípios que sempre acompanharam a produção e a recepção de textos que podemos dizer que, hoje, não somos apenas obrigados a dizer, mas também obrigados a *crer*?<sup>96</sup> Em outras palavras, será que deslocamos o tanto de abismal e tremendo que marca a experiência religiosa para territórios sem qualquer mística, ainda que cheios de um afeto crente?

Evgeny Morozov, partindo do Deleuze das *sociedades de controle*, comenta a devoção *tech* que caracteriza nossa época: “presumimos” que as máquinas que orientam nosso tempo “venham do ‘ciberespaço’, que pertençam ao mundo ‘on-line’ e ‘digital’ –

---

<sup>94</sup> Grossíssimo modo, esta palavra indica uma terceirização coletiva, mas o que guarda, perversamente, é uma espécie de terceirização *do* coletivo. Para além de sua faceta exploratória (a terceirização costuma estar interessada em poupar gastos e subornar garantias trabalhistas) e da aniquilação da velha ideia de coletividade organizada em torno de ideias, ou causas, comuns, a expressão é uma eloquente contradição em termos: ou bem existe terceirização, ou bem existe coletivo.

<sup>95</sup> Remeto a leitura, se for necessário, à citação a Deleuze em diálogo com Espinosa feita no primeiro capítulo: se o afeto que se performa nas redes não é uma “conexão” entre corpo e mundo, o “que pode um corpo” não é mais “a natureza e os limites do seu poder de ser afetado” (2017, p. 240), mas um afeto e uma afetação sem afeto, nem afetação, ou seja, uma espécie de afetação fantasma.

<sup>96</sup> Agrupamentos acampados ocuparam as frentes de diversos quartéis brasileiros pouco tempo depois da derrota de Bolsonaro em 2022. Esses grupos reivindicavam que as Forças Armadas tomassem o poder no Brasil, e alguns de seus integrantes mais ou menos se basearam em leitura imbecil de certo artigo constitucional. Não obstante o misto de pusilanimidade e oportunismo das Forças Armadas brasileiras, nada indicava a possibilidade de um golpe militar, e apenas num universo paralelo se poderia acreditar seriamente nisso. Mas nada impediu os acampamentos, nem o 8 de janeiro de 2023... Não é necessário dizer que as redes sociais, WhatsApp inclusive, foram os canais privilegiados para a organização dessas cenas.

em outras palavras, que nos foram concedidas pelas divindades da internet. E a ‘internet’, como sempre nos diz o Vale do Silício, é o futuro. Então, opor-se a essas máquinas significa opor-se ao (...) futuro” (2018, p. 42). Morozov usa ciberespaço de uma maneira quase irônica: não a indicação fria que, por exemplo, faço eu nesta tese várias vezes, mas a sugestão de que esse espaço é quase um Olimpo, onde divindades, com sua condição *online* e digital (condição de caráter divino), sabem mais de nós próprios e do futuro que nós, pobres mortais. Sem dúvida, a dimensão (pseudo)religiosa do cibernundo é mais um dos mecanismos de controle do digital, que transforma um dispositivo como o Google em verdadeiro oráculo – todas as respostas lá estão, tenham a origem que tenham. Contudo, oráculos tecnológicos costumam ser fúteis, como indica Todd Gitlin:

Alguns admiradores de nosso atual florescimento eletrônico ficam fascinados com as promessas de sublimidade tecnológica. Um recente entusiasta anuncia a *tecnognose*. Mas o acesso nômade elevado ao nível dos deuses e anjos soa sublimemente ridículo. Em geral, a própria razão de ser da comunhão eletrônica é a banalidade. (2003, p. 79).

O texto de Gitlin já tem mais de vinte anos, e o cenário que ele desenhou se multiplicou por mil, pois, atualmente, as interações eletrônicas vão muito além do e-mail. Mantêm elas esse caráter de “banalidade”, revestido, contudo, de verdade. O problema, então, não reside apenas na banalidade que o digital nos impõe, mas na presunção de que esse banal não é banal, pelo contrário, é excepcional (ou verdadeiro), ou, por outro lado, na crescente dificuldade em diferenciar o que seja “sublimemente ridículo” do que não o seja – mais ainda, no culto a um tipo de interação cuja expressão é, ela própria, desvirtuadora, muitas vezes, da própria possibilidade de haver comunicação.

Volto a William James. Se for possível falar em crença na dimensão do pragmatismo, esta não é religiosa, ainda que James pudesse ver na religião, ou melhor, em efeitos salutares da experiência religiosa de pessoas reais, uma boa coisa. Mas a crença, ali, é em algo que se pode traduzir pela palavra *convenção*, que Lapoujade não hesita em grafar em seu ensaio – “com que ideias devemos fazer convenções para aumentar, consolidar nosso sentimento de confiança, para ampliar nosso campo de ação ou pensamento?”. Ou seja, precisamos de um comum para que alguém chame cadeira a uma cadeira e as pessoas com quem dialoga não a vejam como um demônio ou uma sinfonia.<sup>97</sup> Letícia Cesarino, convocando Gregory Bateson, escreve, tendo em conta a

---

<sup>97</sup> Essa é uma das razões por que não há muito rigor em se comparar a chamada pós-verdade com a sofisticada. Segundo Marcio Tavares d’Amaral, para os sofistas, “a verdade será sempre apenas da ordem do convencimento. Cada um tomará dali o que o convencer e assim se irá forjando uma trama de concordâncias. A verdade será, portanto, concordância.” (2015, p. 127). Ainda que haja, na sofisticada e na pós-verdade, muita relatividade, é preciso percebermos essa diferença fundamental: a sofisticada pretende a concordância, enquanto a pós-verdade cultiva o máximo desacordo.

atual desfiguração de um real coletivamente experienciado: “a comunicação não é uma simples representação dos fatos, mas é a própria feitura (*enactment*) do real”; as novas mídias, segundo a autora, promovem “uma grande fragmentação onde cada usuário tem, no limite, sua visão personalizada da realidade, à qual cada um se apega como se fosse a *única* imagem correta.” (2022, p. 156).

Portanto, a fragmentação comunicativa que bloqueia a vivência do real como experiência (em) que as pessoas (se) comunicam é 100% veneno para o mútuo entendimento, o que desbarata a possibilidade de um nível muito básico da verdade, que é o que Hannah Arendt (e não só ela, pois, já vimos, isso vem desde os gregos) chamou de verdade factual: uma cadeira é uma cadeira –<sup>98</sup> será um entre os muitos tipos de cadeira, mas é uma cadeira; além de seu uso precípua, que é permitir que nos sentemos, pode ser usada para se alcançar uma prateleira mais alta, para se agredir alguém, para se fazer sexo, para se amparar objetos, para se pousar as pernas, mas é uma cadeira.

Falar em crença me detém, durante umas linhas, na veridicção. O teólogo e linguista Dario de Araújo Cardoso afirma:

Podemos dizer que a crença-mãe é o elo fundamental entre o autor/enunciador e o leitor/enunciatário, visto que se constitui nas expectativas postas sobre o texto, as quais estabelecerão para o autor as coerções do gênero para que seu discurso seja aceito como verdadeiro e a que ele deverá se submeter em seu fazer persuasivo. Da parte do leitor, actante responsável pelo fazer interpretativo, a crença-mãe se estabelece como condição básica de acesso à manifestação textual, ao parecer do texto. Sem ela, a comunicação simplesmente não se estabelece e o texto se apresentará, parecerá, incompreensível. É a partir da crença-mãe que o leitor avançará em direção à imanência do texto para, em seu fazer interpretativo, julgar sobre sua veridicção. (2014, p. 49, 50)

A ideia de crença-mãe vem do pensamento de Edmund Husserl, segundo quem “toda a atividade de conhecimento tem sempre como terreno universal um mundo; e isto designa em primeiro lugar um terreno de crença passiva universal no ser, o qual é pressuposto por toda e qualquer operação singular de conhecimento” (Apud Gil, 1996, p. 19). É preciso, pois, que exista um mundo comum entre quem lê e o que se lê (consequentemente, entre quem lê e quem escreveu), e esse mundo é uma realidade partilhada. Essa problemática tem a ver com diversos aspectos da comunicação humana, mas, antes de tudo, haver uma crença-mãe que sustente um mundo partilhável pode considerada uma das condições de possibilidade da própria comunicação entre as pessoas,

---

<sup>98</sup> Será que o surrealismo (não tanto o movimento, mas o espírito surrealista, ou surrealizante, que atravessa a história das artes) me contradiz? Talvez não: ele cria suas verdades, artísticas e criativas, a partir da metamorfose. Sim, uma cadeira pode vir a ser um demônio, mas apenas porque foi uma cadeira. É essa trajetória metamórfica, tão semelhante ao estado onírico, que cria o múltiplo e o híbrido em obras de surrealistas *stricto* e *lato sensu*.

como Cesarino me ajudou a entender em seu diálogo com Bateson. A mesma pensadora toca uma face importante do encontro, no universo pós-político, entre certa perversão da experiência religiosa e “significantes vazios”, como “povo, “nação [e] Deus”. Segundo ela, “embora sem conteúdo fixo, sua forma sempre aponta para uma promessa de resolução holística da crise (...). Na prática, contudo, a promessa messiânica de regeneração integral do sistema sócio-político não pode ser mais que isso: uma promessa” (2022, p. 176), baseada num messias sempre adiado.<sup>99</sup> Em outro ponto de seu ensaio, Letícia Cesarino escreve sobre a desestruturação que as novas mídias vêm impondo à “metacomunicação”<sup>100</sup> em virtude do “colapso de contextos” (p. 118), ou seja, da perda do próprio alicerce de qualquer ato comunicativo – como já indicou, páginas atrás, a citação a Jaron Lanier. Assistimos, portanto, à proliferação de uma expectativa pseudo-religiosa, incrementada pela cada vez maior dificuldade no estabelecimento da mínima veridicção, já que o ambiente não é propício para a formulação de perguntas metacomunicativas muito simples – Cesarino exemplifica: “que tipo de mensagem é essa? Esse enunciado é literal ou ironia? Quem é seu real enunciador?” (p. 119).

Isso, por si só, já bloqueia o comum, posto que inventa uma salvação altamente seletiva e, acima de tudo, irreal, violando diversas estratégias de partilha do mundo. Não estou pensando, em nenhuma hipótese, numa identificação completa como condição comunicativa: é possível que um fato de linguagem vindo de um universo em grande medida alienígena a quem o receba possa produzir algum sentido, ainda que não seja o esperado por quem o enunciou. É preciso, por assim dizer, que haja uma língua comum entre emissor e receptor para que a mensagem seja efetivada. Esse ponto é sobejamente importante, pois, para haver um comum, não basta que se fale um mesmo idioma, mas hão de haver noções partilháveis dentro do idioma posto em operação. A veridicção tem a ver com isso: um texto atinge o estatuto de verdade (penso na verdade do fato em conjunção com a do significado, não em transcendência ou metafísica) quando não há

---

<sup>99</sup> Messias, numa desagradável e acidental ironia, é um dos nomes de Jair Bolsonaro, encarnação delirante, à brasileira, desse messianismo. Mas trata-se de um messianismo de tigela vazia, pois a “promessa” sempre teve de ser adiada pelo próprio Messias em seus quatro anos no poder. O governo de Bolsonaro precisava evitar que a crise, condição indispensável para sua existência, avançasse até a ruptura, pois isso seria o suicídio de governo e “projeto”. (Cesarino, 2022). É por isso que uma das marcas daquele modo de administrar o país foi certa lógica do *não*: não proteção das terras indígenas, não celeridade na vacinação contra a Covid-19, bloqueio de verbas das universidades federais, escolha de um procurador-geral da República omissa etc. É óbvio que cada um desses *nãos* gerou uma série de *sins* destrutivos, no limite assassinos, mas o princípio quase sempre se fundou, covardemente, no *não* – ou, quiçá, no *des*.

<sup>100</sup> A questão da carta voltará em algumas páginas, mas já foi rapidamente tocada aquando da leitura do poema de Cláudia Lucas Chéu; quando escrevo da “atenção da linguagem a si mesma”, estava pensando em procedimento análogo à metacomunicação.

divórcio entre o que é dito e diversos aspectos da realidade que circunda a emissão – ou, como entre a linguagem e a realidade extra linguística existe enorme anfractuosidade, esse divórcio não atinge proporções impeditivas. No caso das breves mensagens que nortearam muito da eleição de 2018,<sup>101</sup> e que continuam norteadando uma mentalidade pós-política (para usar a expressão de João Cezar de Castro Rocha no subtítulo de seu livro aqui citado), é flagrante a dispensabilidade de conexão entre texto e um tipo de contexto que não seja meramente justificador do próprio texto, isto é, um contexto que guarde vínculo entre o que é dito e o que extrapole o mero exercício *odiológico*. Não é disparatado dizer, portanto, que os dispositivos digitais são condições de possibilidade para um tipo de discurso que não se compromete, para ficarmos numa expressão importante para os estudos literários, com princípios fundamentais da verossimilhança.

Byung-Chul Han chama de “novo niilismo” ao resultado da superação da antiga dicotomia entre verdade e mentira. O “novo niilismo”

não implica que a mentira foi feita verdade ou que a verdade foi difamada como mentira. Em vez disso, a própria diferenciação entre a verdade e a mentira é que foi anulada. (...) Mentir é possível apenas ali onde a diferenciação entre verdade e mentira se mantém intacta. O mentiroso não perde a referência à verdade. Sua crença na realidade não é impactada. O mentiroso não é um niilista. Não põe a própria verdade em questão. Quanto mais resolutamente mentir, mais a verdade é comprovada.

*Fake news* não são uma mentira. Elas atacam a própria facticidade. (...) Quem é cego aos fatos e à realidade constitui um perigo maior à verdade que o mentiroso. (2022b, p. 84, 85)

O pensador entende o “novo niilismo” como resultante do privilégio da *infocracia*.<sup>102</sup> A indiferenciação entre verdade e mentira (que não deixa de corresponder à indiferenciação entre informação jornalística e fake news) no espaço público interessa, em verdade, há muito tempo, tanto que incomodou Hannah Arendt. Como citado num ensaio de Rebecca Solnit, segundo Arendt, mais que um convicto nazista ou um entusiasmado, digamos, stalinista, os adeptos preferidos do totalitarismo são “as pessoas para quem a distinção entre (...) verdadeiro e falso (...) não existe mais” (Apud Solnit, 2020, p. 52). A ensaísta estadunidense não deixa de ressaltar que a “internet produziu sua própria forma de relativismo informacional” (2020, p. 50), insistindo no aspecto de que, na rede, especialmente no que Lanier chama de Bummer,<sup>103</sup> “as empresas mais poderosas

---

<sup>101</sup> Essas mensagens, sabemos, voltaram com força nas eleições presidenciais de 2022, mas o candidato que as tinha como plataforma de campanha, não obstante sua votação expressiva, foi derrotado.

<sup>102</sup> Segundo Muniz Sodré, também Jean Baudrillard assustou-se com esse aspecto da informação: “Para um crítico radical como Baudrillard, vivemos uma nova forma de terror num sistema tecnológico em que a ideia de informação suplantou a ideia de verdade, exterminando o Real, o Outro e toda transcendência.” (2016, p. 71). Considerando que o filósofo francês morreu em 2007, estamos, no mínimo, quase 20 anos mais enfiados no que ele descreveu e Muniz resumiu.

<sup>103</sup> O acrônimo Bummer foi cunhado pelo autor a partir da expressão “Behaviors of User Modified, and Made into na Empire for Rent”, ou seja, “Comportamentos de Usuários Modificados e Transformados em

do mundo chegaram à conclusão de que as mentiras são lucrativas e partiram em busca desse lucro” (2020, p. 52). Logo, o comum não pode ser mantido, tampouco o exercício político da democracia, sem que exista um grande respeito pelo discurso, o que a associação entre mentira e lucro destrói – essa é uma das razões por que não tem importado a distinção entre mentira e verdade, posto que, como o que importa é o lucro, inclusive o que advém da coleta de dados de pessoas humanas, é necessário fazer com que a facticidade e a veridicção se erodam. Claro que não podemos nos esquecer de certo passo dado pelo capitalismo, que Eugênio Bucci assim elabora: “O capital (...) virou um narrador, um contador de histórias, e se fez um produtor de significações. O capital se descobriu linguagem e se deu bem na sua nova encarnação.” (2021, p. 22)

O capital é um dos geradores da prática da fake news, que atua de modo sistêmico. De acordo com Letícia Cesarino, a “desinformação não remete (...) a itens isolados de informação falsa – ela é uma propriedade antiestrutural do *sistema como um todo*. Ela é *todo um ambiente* que é produzido e entregue de forma personalizada pelos algoritmos a cada usuário” (2022, p. 245): é mais ou menos isso que Han entende como ataque à própria facticidade. A fala do capital não poderia deixar de apresentar essa faceta tão cara ao discurso do marketing e de publicidade: a personalização, a exclusividade<sup>104</sup>, atuando para a derrocada da experiência da comunidade através da uma dinâmica que é intrínseca ao uso do smartphone e de seus componentes – não “itens isolados”, mas um “*ambiente*”. Num contexto em que cada usuário tem um mundo, o compartilhamento (palavra-chave, numa apropriação curiosa, de muitas mídias sociais) torna-se uma prática cada vez menos possível, pois prevê, obviamente, um mundo onde as *personae* não deixam de exercitar o comum enquanto exercem suas individualidades. O *sistema*, escreve Cesarino, age em direção contrária ao comum, aproximando a “desinformação” do triste caráter de norma.

---

um Império para Alugar”. Com Bummer, Lanier engloba o que, na internet, ele entende como uma máquina estatística que visa a controlar o comportamento dos usuários. (2018, p. 42, 43)

<sup>104</sup> O capitalismo avançado tem como prática recorrente hierarquizar os consumidores. Um exemplo disso é a clientela dos bancos, que recebe diferentes graus de *especialidade*. No caso do banco Itaú (cuja holding é a mais rica do Brasil), o cliente nobre atende pela categoria *Personnalité* (com inicial maiúscula e tudo). Um dos textos publicitários relativos a essa clientela diz: “Uma experiência marcante para você celebrar cada momento. Seja um cliente *Personnalité* e experimente um banco que é perfeito para você.” (In. <<https://www.itaubank.com.br/personnalite>>. Acesso em: 16 dez. 2022). O que está em jogo nessa peça gira em torno não apenas da exclusividade e da especialidade, mas de uma “experiência”, acessível apenas a certo tipo de gente. Desconfio que algo assim tem a ver com um mundo onde “*todo um ambiente* (...) é produzido e entregue de forma personalizada pelos algoritmos a cada usuário”. Note-se que a noção de *personalidade* é muito operante na lógica da publicidade, como se, no limite, apenas ocupando bom lugar no ranking de seu banco o cliente se sentisse uma verdadeira *pessoa* – isto é, estando bem longe da maioria das outras, enfim, pessoas: isso não é semelhante ao que se passa nas mídias sociais? Não é apressado demais entender que a lógica publicitária não está tão distante da algorítmica.

Por tudo isso, faz bastante sentido o entendimento de Susan Neiman, que vincula a banalização e naturalização do discurso publicitário com o desrespeito à linguagem e, conseqüentemente, com o *ambiente* em que medram as *fake news*. Segundo a autora, a “violação da linguagem é tão difundida que mesmo aqueles que estão sintonizados com ela só percebem quando ela se torna extrema” (2023, p. 191). Neiman entende que a exposição que sofremos ao discurso da publicidade o banaliza, tornando-o, de certa forma, normativo e familiar. A filósofa dá como exemplo uma propaganda de banheiro portátil, cujo slogan é “Cloudlet = Amor”, que iguala, literalmente (o sinal é de igualdade) uma marca ao sentimento mais nobre da espécie humana – a propósito, equivaler uma marca, qualquer que seja, a um sentimento, também qualquer, já é uma violência. Susan Neiman questiona, enfim, se “se pode esperar que pessoas bombardeadas por esse tipo de loucura todos os dias questionem as notícias falsas” (p. 191).

Neste instante da reflexão, é oportuno recuperar o Barthes que se referiu ao texto como espaço da potência de prazer. Escreveu o ensaísta que “nossa sociedade parece simultaneamente tranquila e violenta; de toda maneira: frígida”. A nossa, por sua vez, décadas depois, ainda “parece” bastante violenta, mas já não apresenta como contraface uma calma ambígua – pelo contrário, a sociedade da infosfera precisa ser violenta, pois esparrizar a violência nas ações digitais cotidianas faz parte dos princípios da própria digitalização.<sup>105</sup> Volto a citar Jaron Lanier:

Na Bummerlândia, parece que cada pequeno comentário ou se torna uma competição por completa invalidação e destruição pessoal ou todas as pessoas têm que ficar simpatiquinhas e falsas. O exemplo mais óbvio é que o presidente dos Estados Unidos viciado em Bummer o “viciado em chefe” das redes sociais, transformou tudo em uma competição de quem pode destruir uma pessoa de maneira mais implacável com um tuíte, ou de quem recebe um bom tratamento em troca de lealdade total. (2018, p. 72, 73)

É Donald Trump, obviamente, o “viciado em chefe”, o líder que ensinou muitos outros o caminho da violência digital no poder. Então, há uma nova ambigüidade em cena, não mais entre violência e calma, mas entre irrealidade e realidade: se “nenhum argumento com pé na realidade parecer sequer franzir a testa de quem foi fígado pela raiva”, como escreveu Pichonelli, e se, ao mesmo tempo, essa irrealidade é nutrida pela violência, seu cultivo nas *bolhas* de internet tem um efeito muito concreto na realidade,

---

<sup>105</sup> Essa é uma das razões por que forjei, linhas acima, *odiológico*: os movimentos de extrema direita, brutalmente marcados ideologicamente, negam, na superfície, seu caráter ideológico, num jogo de protrusões e recuos que marca, por exemplo, o bolsonarismo no Brasil, como notou Letícia Cesarino. Mas são ideologias propositadamente fracas – claro que entendo aqui ideologia como sistema de ideias, um tanto distante do rigor de Marx e Althusser. Se existe uma base sólida nesses conjuntos é a liberação e o cultivo do ódio, e foi isso o que me permitiu pensar numa *odiologia* como alimento desse tipo de confusa orientação.

digamos, *offline* das criaturas humanas. Exemplo disso é Patrícia Campos Mello. O seu trabalho aqui citado teve como motivação o que a jornalista sofreu a partir de uma matéria sua, na *Folha de São Paulo*, acerca do disparo em massa de mensagens de WhatsApp contra Fernando Haddad, candidato à presidência nas eleições de 2018. O esquema, como apurou a reportagem, é ilegal. Junte-se a isso um vídeo de 2013, em que Campos Mello, para uma plateia de estudantes de Comunicação, dizia ser costumeira eleitora do PT, ainda que tentasse fazer com que essa escolha não ferisse sua ética jornalística. Assim ela descreve as consequências dessa combinação entre a matéria e o vídeo:

Recebi milhares de mensagens ofensivas no Facebook, no Twitter e no Instagram. Fechei todas as minhas redes sociais. Em uma delas, o Facebook, um fulano afirmava: “Se você quer a segurança do seu filho, saia do país. Não é uma ameaça, é um aviso”. Manuel tinha seis anos.

Hackearam meu celular. Textos a favor de Bolsonaro foram disparados a partir da minha conta no WhatsApp. (...) Em e-mails, eleitores de Bolsonaro passaram a ser convocados a aparecer em eventos de que eu participaria. As mensagens traziam data, horário e endereço e diziam: “A jornalista petista vai. Vão lá”.

Tive que cancelar tudo por um mês. (2020, p. 13, 14)

O que se passou com Patrícia Campos Mello revela claramente a terrível conjunção entre: 250 palavras, falência da verossimilhança, da veridicção e da diferença entre fato e rumor e, por fim, irrealidade forçando, para além do limite do assédio, o espaço da vida concretíssima de muita gente – além de tudo isso, como um alicerce, claro, muito machismo e misoginia (bem ao gosto do bolsonarismo), que encontraram alavancas nos aplicativos que a jornalista elencou – Twitter, Instagram, Facebook, WhatsApp. Ou seja, as violências digitais cotidianas a que me referi há pouco são violências como quaisquer outras, e possuem uma característica que não escapou a ensaio já citado de João Freire Filho: o que ele chama de “tribunais emocionais da internet” “permitem” que os usuários “se convertam” “em analistas e juizes” (2017, p. 74, 75). Isso significa que, se perpetrada por “analistas e juizes”, essa é uma violência autojustificada, que só se consoma contra pessoas porque, antes de tudo, se estabelece contra a linguagem.<sup>106</sup>

---

<sup>106</sup> Não quis lidar com a questão do terrorismo neste trabalho porque é assunto cuja complexidade me escapa sobejamente. Contudo, não posso deixar de considerar que a “tanapolítica jihadista (...) se baseia num terror que se torna espetáculo” (2019, p. 166), segundo Donatella Di Cesare, e espetáculo, hoje, digital. Claro que o terrorismo existe desde muito antes da infosfera, e um atentado como o de 11 de setembro de 2001, fundamentalmente espetacular, apostou todas as fichas ainda na televisão – ou seja, o caráter “publicitário” do “terrorismo contemporâneo”, ainda de acordo com Di Cesare, baseado numa “aliança tácita e inconfessável com a mídia” (p. 166, 167) é anterior à internet. Contudo, o digital não apenas potencializa os efeitos do terror, mas, em muitos casos, o transmite, como no caso do atentado islamofóbico em Christchurch, na Nova Zelândia, em março de 2019, em que o perpetrador, militante de extrema direita, fez uma transmissão ao vivo de parte de seu ataque. O elo entre terror e espetáculo, logo, realmente ultrapassa os muros da ciberesfera – que, contudo, anseia não possuir qualquer muro.

Volto a noções que passaram por este texto nas páginas precedentes. Em primeiro lugar, talvez eu conclua, não sem risco, mas tampouco sem completa insegurança, que a crença-mãe que permite uma comunicação textual como a que vim descrevendo possui um comum cada vez mais restrito: a noção de mundo que orienta essa prática é, *per se*, excludente, pois, não o fosse, seria tocada por uma carga de verossimilhança que a faria retroceder. Portanto, uma das vigas do comum, que é a partilha de uma língua (não apenas o idioma, repito, mas um mundo, além dos contextos que emergem em diferentes cenas de convivência), vê-se em risco de colapsar.<sup>107</sup> Ainda é violenta, cada vez mais, a propósito, nossa sociedade, que perdeu sua face calma; mas, dentro do fragmento barthesiano que recupero, pensando em texto, posso concluir que é uma sociedade cada vez mais frígida. Isso se liga diretamente com o cenário político de que indiquei alguns traços e também com um de seus sustentáculos, que é o esvaziamento da linguagem.

Volto, então, à pergunta feita alguns parágrafos acima: somos forçados a crer, de modo pervertidamente religioso? Escreve Byung Chul-Han:

O smartphone é um objeto digital de devoção. Mais ainda, é o *objeto de devoção do digital* por excelência. Como aparato de subjetivação, funciona como o rosário, e a comparação pode ser estendida ao seu manuseio. Ambos envolvem autocontrole e exame de si. (...) O *curtir* é o amém digital. Quando clicamos nele, subordinamo-nos ao contexto de dominação. O smartphone não é apenas um aparelho de monitoramento eficaz, mas também um confessionalário móvel. O Facebook é a igreja ou a sinagoga (que literalmente significa “assembleia”) do digital. (2018, p. 24)

O smartphone, e por isso seu privilégio nesta pesquisa, é o dispositivo que permite a convocação constante dos nossos olhares e nos mantém em estado de constante disponibilidade. Pode-se entrar nesse comentário de Han por várias portas. Neste momento, escolho pensar no smartphone como o lugar aonde mensagens chegam, o que faz dele repositório de discursos. O celular opera pela lógica da devoção; a consequência disso é a crença, a todos os títulos irracionalizada, no que isto “diz”, posto que o aparelho se tornou, nalguma medida, a voz (muda) da verdade. Ao fascismo da língua pensado por

---

<sup>107</sup> Relato uma experiência pessoal. Em 2018, no calor daquele outubro eleitoral, fiz o que não fizera antes nem voltei a fazer depois, que é debater (?) assuntos sérios no Facebook. Diante de uma postagem que associava, no micro, a candidatura de Haddad, e, no macro, tudo o que dissesse respeito ao PT a *comunismo*, perguntei ao internauta acerca dos componentes de comunismo que ele localizava nos governos de Lula e Dilma, e também sobre que bibliografia orientava essa perspectiva. Sua resposta foi um link cuja página tentava descrever, de modo subenciclopédico, a tão temida forma de organização socioeconômica. O espantoso nesse episódio não foi tanto a redução do saber a um modestíssimo texto on-line, coisa mais lamentável que estupefaciente, mas a desvinculação extrema entre a lógica do rapaz em questão e o próprio textículo que ele enviara – naquelas linhas não havia nada que permitisse o medo de um Brasil petista-comunista, pelo contrário: o desenho do modesto resumo jamais poderia fazer pensar nas políticas dos governos do PT, longe disso. Então, o esvaziamento semântico, num episódio como o que conto, extrapola o entendimento, ou não, de uma ideologia, mas dá a ver a lacuna entre a compreensão de um texto e a compreensão da realidade à qual o texto porventura diga respeito.

Barthes, o smartphone agrega a confissão: é nele que somos obrigados a dizer nossas verdades, não necessariamente factuais, mas confessionais.

Assim, se o smartphone e os dispositivos que ele carrega nos tocam como a voz da verdade, não há voz – ou, se há, é uma cheia de poder, mais violenta que a do Deus veterotestamentário.<sup>108</sup> Não havendo voz, ou havendo uma voz pluripotente, perde-se a necessidade da veridicção, que depende da manifestação de um emissor que incute em seu discurso a possibilidade de ser refutado. Não há discordância: quando alguma fala cai mal, o que há é uma repulsa imediata, nua e dura, que permite ao “crente” logo voltar a seu lugar devocional. As confissões assinadas não infundem exatamente uma subjetividade desconcertante a essa “igreja”, pelo contrário, acabam por legitimar o caráter de verdade da voz impessoal e livre da veridicção e da verossimilhança – quer dizer, temperam tudo com certa autenticidade, no sentido em que o neoliberalismo explora essa noção. Tampouco o fato de as mensagens virem, majoritariamente, de gente próxima, confere uma voz humana aos textos, por exemplo, de WhatsApp, pois os familiares e amigos são, em geral, transmissores de textos de terceiras origens, viralizantes, por assim dizer.

### 3.2.1 Alacridade x ressentimento, alteridade x friidez

A enunciação barthesiana acerca do *texte de plaisir* e do *texte de jouissance* é incontornável, definitiva em sua mobilidade. Aproveito-a para ir a outro lugar, fronteiro, que é de meu imediato interesse agora, e tem a ver com friidez. Se eu quiser pensar rapidamente na libido que uma leitura pode provocar, parto da alegria, e certamente valerá a pena pensar na ideia de alacridade, que vejo como motor de um célebre soneto camoniano:

Tanto de meu estado me acho incerto,  
que em vivo ardor tremendo estou de frio;  
sem causa, juntamente choro e rio,  
o mundo todo abarco e nada aperto.

É tudo quanto sinto, um desconcerto;

---

<sup>108</sup> Aspecto importante no WhatsApp ligado ao fim do texto e a convocação à *crença* é exatamente a voz. Não obstante a perda da voz irreduzível, votada ao diálogo, de uma fala que se deva submeter à veridicção, esse aplicativo abre espaço generoso para mensagens orais, o que facilita seu uso por pessoas que não querem escrever, ou têm dificuldade com a escrita (Dieguez, 2022). Vozes vindas de um aparelho tão poderoso têm o condão de evocar certa mística, como se tivessem algum traço sobrenatural, e isso se sobrecarrega por dois motivos: o afeto, pois as vozes são, em geral, de gente querida, e o veto à interlocução, pois não é possível dialogar com áudios de WhatsApp, apenas *responder-lhes*. Por outro lado, o esvaziamento do texto chega a nível terminal: não mais o texto breve, tímido, restrito, mas texto nenhum.

da alma um fogo me sai, da vista um rio;  
agora espero, agora desconfio,  
agora desvario, agora acerto.

Estando em terra, chego ao Céu voando,  
nũ' hora acho mil anos, e é de jeito  
que em mil anos não posso achar ã'hora.

Se me pergunta alguém porque assi ando,  
respondo que não sei; porém suspeito  
que só porque vos vi, minha Senhora. (2005, p. 118)

Colho especialmente dois versos: “o mundo todo abarco e nada aperto” e “Estando em terra, chego ao Céu voando”. Abarcar “o mundo todo” e não apertar “nada” é uma espécie de contentamento adiado, assim como “estando em terra”, chegar ao “Céu voando” é pura alacridade, do latim *alacer*, um dos termos para alegria. Escreve Muniz Sodré que, diferentemente do *gaudium*, ligado ao que se pode chamar de contentamento, e da *laetitia*, que resulta de um dom divino, *alacer*, *alacris* “são adjetivos semanticamente referidos à liberdade da asa (*ala*) no céu e à permanência da terra (*acer* deriva de *ager*, campo).” (2016, p. 198). Estar ligada à terra dá à alacridade um peso, peso mesmo, em virtude da própria terra, ético. Por outro lado, sua chegada ao céu voando é o próprio desprendimento, que, num oximoro não paradoxal, guarda em si a ética da terra. Afirma Muniz Sodré que esse desprendimento “abole o fluxo do tempo cronológico (...) e experimenta uma sensação intensa de presente, capaz de envolver os sentidos e libertar a consciência de seus entraves imediatos.” (p. 201).

Camões me ajuda, com a fecunda mediação de Muniz, a pensar no que seja o contrário da friidez no universo de escrita e leitura, e fico provocado a pensar em desejo, como já fiz no capítulo 1, também com Camões, enquanto considerava a nova configuração do controle. Antes de mais, o presente da alacridade tem a ver com a singular concepção de linguagem (poética) de um autor como Camões, próxima a um Renascimento aberto à magia natural e, ao mesmo tempo, devota de uma linguagem criadora, cujas bases mais amorosas vicejam desde, ao menos, uma Idade Média escutadora da Antiguidade – isto é, o falar *de* amor não é falar *sobre* o amor, mas *desde* o amor, ou melhor, falar *o* amor: essa é uma regra, em nada desatenta a um Platão dramaturgo e dramático, do jogo cortês, que cruzou séculos e chegou a Dante, depois a Petrarca, a Camões etc. Digo isso porque a alegria posta em cena num poema como “Tanto de meu estado me acho incerto” só existe em virtude de uma infusão de amor na linguagem, e aí está seu compromisso com o desejo e com o movimento, da terra ao céu e vice-versa – e a ética da terra emana do poema inclusive porque a terra é o espaço onde

as pessoas humanas atuam, e onde somos atuadas, mais ou menos como entendeu o Heidegger que visitou o primeiro capítulo.

Essa dinâmica da subjetividade – sermos sujeitos *de*, sermos sujeitos *a* –, que já arranhei no capítulo pregresso, é característica da alacridade amorosa, desejante, que se expande para o texto poético. Nesse caso, o ato de leitura também participa de uma experiência de amor, num dinâmica de subjetividade, de novo, dupla: por um lado, a plena atividade do ler; por outro, a passividade do receber os sentidos de uma autoria que nos extrapola. Nem é preciso dizer que essa atividade passiva, ou passividade ativa, que dignifica amorosamente a linguagem, se opõe diametralmente à lógica das 250 palavras, da reação e da violência do falatório monologal da ultradigitalização. O que venho escrevendo neste tópico me faz recordar a maneira como Maria Rita Kehl investiga o ressentimento. Visito com cuidado um importante texto da autora, escrito em 2019 e aposto a novas edições de um volume escrito anos antes. Segundo a psicanalista,

a lógica do ressentido ignora o *sujeito* – este que, para a psicanálise, atreve-se a pagar o preço por seu desejo e, portanto, a investir em escolhas “desejantes”. A lógica do ressentimento, que bem se adapta à demanda das sociedades capitalistas, concebe o ser humano não como sujeito, e sim como *indivíduo* – este que não reconhece sua divisão subjetiva. Ocorre que aquele que se pensa como indivíduo (i.e., indivisível, não dividido) precisa forçar-se continuamente a estar de acordo com as determinações do *superego* – muitas das quais advindas da moral comum. (2020, p. 197, 198)

Ler do “sujeito” em Maria Rita Kehl me devolve a Camões, especialmente porque, em outro poema, ele lança mão justo desse vocábulo, no plural: “Ó vós, que Amor obriga a ser sujeitos/ a diversas vontades” (2005, p. 117). É evidente que associar o sujeito segundo a psicanálise, substantivo gramatical, ao particípio num poeta do século XVI é um enorme anacronismo. Mas não o é considerar o reconhecimento do desejo e o franqueamento à alteridade no poema de Camões. O final de “Tanto de meu estado me acho incerto” traz três indicações de que o desejo está em cena, e que o poeta aceita sua “divisão subjetiva” – o que está dado, de algum modo, já na incerteza do primeiro verso. A primeira delas é a imaginada cena interlocutiva: o poeta, enredado na linguagem, tenta elaborar seu desejo apenas se lhe “pergunta alguém porque assi” anda – e o diálogo bem pode ser entre ele e uma alterização de si. A segunda indicação é a resposta à pergunta especulada: “respondo que não sei”, sem que haja qualquer imposição do superego a uma resposta que obedeça à “moral comum”. O final do poema é um imenso elogio à dúvida – o que, no caso, não difere muito de desejo: “não sei; porém suspeito/ que só porque vos vi, minha Senhora”. Não ter certeza, suspeitar, é fazer uma escolha desejante em nível muito profundo, pois implica perceber que, como diz uma famosa letra de Caetano

Veloso, ecoando lírica, e um pouco ironicamente, Freud, “A gente não sabe o lugar certo de colocar o desejo”.<sup>109</sup> Maria Rita Kehl avança em sua reflexão, auxiliada pelo mesmo vienense:

O que Freud chamou de “covardia moral” do neurótico consiste em tais escolhas por caminhos seguros, onde não haja riscos de deparar com nada que indique desejos contrários ao caminho certo para uma vida “normal”. Ou seja: uma vida chata. (...) Pois é justamente em relação às consequências dessa mesma vida chata que aquele que orientou suas escolhas pela *servidão voluntária* um dia há de se ressentir. (p. 198)

Nada é mais confortável que a violência posta numa linguagem que apenas confirme o que já se sabia – Bérengère Viennot nos lembrou que, quanto maior a banalidade de um discurso, ou seja, sua facilidade, maior sua vocação de encerrar violência. Textos de *telemóvel* são lugares raramente investidos numa vontade de risco, já que se voltam, entre outras razões, por sua própria constituição apequenada, para a justificação de uma “vida normal”. É claro que os veículos com os quais estou lidando aqui também veiculam antinormalidades, mas, se olharmos bem, mesmo uma fala que se pretenda questionadora corre o enorme perigo de se apresentar de maneira, ainda que não “normal”, *normativa*, pois o veto ao “se me pergunta alguém”, ao “suspeito” e ao “não sei” como que arrasta uma formulação em princípio desviante a, provavelmente, se investir de normatividade. Na falação digital, quem emite o que emite costuma se julgar cheio de razão, o que também se dá com o ressentimento, e, em ambos os casos, fala-se muito sem que exista demanda por interlocução. Nesse caso, como escrevi há pouco, não há refutação, prática já do debate, posto que a veridicção está fora da cena. O que pode haver é uma recusa primária e quase sempre violenta a qualquer fala que não seja afim à própria. Dialogo mais uma vez com Byung-Chul-Han, segundo quem o

discurso pressupõe a separação entre opinião e identidade próprias. As pessoas que não têm essa capacidade discursiva aderem de modo desesperado à sua opinião, pois se não ficariam ameaçadas de perderem sua identidade. Por esse motivo, a tentativa de dissuadi-las de suas convicções está condenada ao fracasso. Não escutam o *outro*, *não escutam atentamente*. O discurso, contudo, é uma práxis *da escuta atenta*. A crise da democracia é, antes de mais nada, uma *crise da escuta atenta*. (2022b, p. 53)

O discurso pressupõe que a opinião se afaste um bocado da identidade não como recusa completa desta, mas como relativização do que, no identitário, roça a negação ao diálogo. Em certo sentido, o fortalecimento das noções identitárias, quando acompanhado por um esvaziamento do que essas identidades possam trabalhar no comum, só reforçam

---

<sup>109</sup> “Pecado original” faz parte da trilha sonora do filme *A dama do loteamento*, adaptação do conto de Nelson Rodrigues, dirigido por Neville d’Almeida. A canção foi gravada, pelo compositor, no compacto *Amante amado*, de 1978. Zezé Motta também a gravou, em disco que leva o nome da artista, vindo à luz no mesmo ano.

a crise da democracia. Em linhas gerais, uma identidade que se constrói em diálogo entra politicamente na comunidade, inclusive porque apresenta permeabilidade; contudo, uma identidade que apenas se verga sobre si a fim de se reforçar e manter-se inalterada é a própria recusa da comunidade e um cultivo cerrado dos valores morais – estes, quando vividos de modo imóvel e excludente, oferecem a quem os nutre muita segurança, mas faz essa gente surda e endurecida.<sup>110</sup> Escrevi acima acerca do comum que é a língua, e faz sentido acrescentar: a língua só é um espaço comum porque, em virtude, inclusive, de sua arbitrariedade, guarda sempre uma zona de inapreensibilidade. Um exemplo disso é que os movimentos da extrema direita, ao se apropriarem de vagos símbolos nacionais, sequer pensam em capturar a língua, apenas trabalham, dentro do idioma, na construção de falas identitárias e slogans sem qualquer sentido. Mas a língua, esta não é capturável, e é por isso que a pós-política a golpeia não pela apropriação, mas por manobras que culminam no que Han chama de “crise da escuta atenta”.

Por tudo isso, faz sentido supor que as falas que se curvam à dinâmica, por assim dizer, das redes sociais correm muitas vezes o risco de roçar o ressentimento. Para que eu não sucumba ao perigo de dizer o que não quero dizer, clarifico: não estou associando imediatamente a submissão a esse tipo de discursividade, da qual os 250 caracteres são sinédoque, ao ressentimento psicanaliticamente compreendido, menos ainda considerando que todas as pessoas que usam os, e são usadas pelos, redutores de linguagem que obrigam a dizer (reagir, responder) sejam ressentidas. Quero apenas indicar uma esquina, um traço comum, um perigo que a redução da linguagem e um processo de comunicação diminuto possibilitam fortemente. Isso se liga ao que Maria Rita Kehl chama de “vida chata”, pois um de seus aspectos é o fechamento a qualquer acidente (no sentido aristotélico, é óbvio) que ponha o indivíduo diante de seu desejo, e seu desejo, Camões sabia, leva o indivíduo a uma subjetivação cheia de riscos.

A ideia barthesiana de friquidez pode me ajudar a refletir sobre um falar solitário que lembra o ressentimento. Não sei, porém suspeito que o erro é um componente fundamental da experiência do pensamento e do diálogo. Poderia avançar no quanto o erro é bem-vindo em pensamentos como o de Nietzsche e Deleuze, mas privilegio outra ideia que a palavra guarda, muitas vezes expressa por outro vocábulo: errância. O falatório digital não erra: primeiro, porque todos têm razão; segundo, porque não há

---

<sup>110</sup> Citei aqui um famoso sintagma camoniano, presente já no final d’*Os Lusíadas*, quando o poeta renuncia ao canto, ou desinvoça as musas, ao dizer que está fatigado, “não do canto/ Mas de ver que” vem “cantar a gente surda e endurecida” (*Lus*, X, 145, 3, 4).

movência. A sujeição continuada a respostas e a restrição da ação a uma versão fraca da reação não envolvem a passividade do desejo (que é também a da leitura), o que chamei de passividade ativa; pelo contrário, é uma não movência solitária, porém trêfega, travestida de parco diálogo. Além de extirpar o silêncio, problema que toquei com Bordelois, expulsa o que Barthes chamou de *plaisir e jouissance*.

Penso agora que a interdição do processo desejanter, se se articula com a restrição do texto, tem a ver com um exaurimento da ordem mesma da sintaxe. A articulação sintática não diz respeito apenas a uma produção imediata de sentido, pois, de fato, textos muito breves e disparatados, como “Chico Xavier previu a vitória de Jair Bolsonaro em 1952 por meio do espírito André Luiz”, possuem sintaxe suficiente para garantir sua legibilidade, inclusive para que percebamos seu nível de absurdo. Mas estou pensando sintaxe como o traço da linguagem a que cabe pensar no conjunto, ou seja, no quanto a qualquer construção é demandado se articular com o mundo – e sintaxe vem de uma palavra grega que indica diversos níveis de organização, até a da língua, e passou a ser mais restrita a esta apenas em sua tradução latina. O prefixo *sin-* já guarda a noção de companhia e simultaneidade. Em rigor, sintaxe é articulação: entre as partes do texto, entre o texto e outros textos e entre o texto, os outros textos e o mundo.<sup>111</sup>

Já tratei, citando Leticia Cesarino, do “colapso dos contextos” (expressão que em breve voltará em nova citação à autora), e entendo neste momento que ele se deve, grandemente, ao bloqueio da possibilidade de uma sintaxe mais funda em nossa experiência contemporânea com texto: que sintaxe se nos oferece, por exemplo, numa página de Facebook? Muito já se fala no infinito que resulta da rolagem da tela para baixo, ansiogênica *per se*, mas é preciso levar em conta mais ainda a sintaxe impossível que se mostra nesse tipo de tela. Pode-se ver, por exemplo, a fotografia de um cão seguida da do parente morto de alguém, logo acima de um microtexto em defesa de uma causa política. Essa falta de sintaxe, mesmo antes dos semas praticamente ininteligíveis que ecoam do falatório nas redes sociais, já configura a realidade do falatório – a falta de sentidos e a impossibilidade do silêncio. Não se trata de um poliedro, mas de uma sequência de estímulos breves, cada um nos arremessando a uma potencial emoção diferente.<sup>112</sup>

---

<sup>111</sup> Lembro que, no capítulo anterior, associei sintaxe a curadoria, salientando, nesta última palavra, a permanência do sema ligado a *cuidado*.

<sup>112</sup> Penso no quanto uma estética como a barroca, votada ao excesso e à filigrana, é distinta dessa completa ausência de sentido global. É que o barroco, consciente e por vezes aflitivamente, tenta propor um sentido, de ordem transcendente ou não, ao não sentido da vida humana.

Esse desarranjo, obviamente, não é capaz de estimular o desejo, inclusive porque interdita a produção da cena desejante. O exemplo que dei no parágrafo acima refere-se a Facebook, mas talvez fosse mais adequado, já que estou refletindo sobre texto, pensar num aplicativo como o Twitter, que, malgrado apresentar imagens e vídeos, também é preenchido com mensagens escritas. Abrir o Twitter é deparar-se com uma série de estímulos completamente desconectados um do outro, com pequenos textos que não podem, inclusive em virtude de sua dimensão, nos situar numa narrativa de sedução, muito menos de prazer – *desescrita*, eu poderia arriscar. Um território assim combina duas formulações de Barthes: por um lado, uma discursividade excessiva, apesar de podada, o que pode ser visto pela lente de um novo fascismo da língua; por outro, o deserto da exuberância erótica, em virtude de uma enorme frigidez: não há qualquer espaço para estímulos textuais potentes.

É por essas e outras que faz todo o sentido voltar à literatura, e a reflexões acerca de vocações do literário. Converso outra vez com Byung Chul-Han:

Temos feito raramente um uso lúdico da linguagem. (...) não temos acesso a formas que brilham para si. A linguagem como meio de informação não tem brilho. Não seduz. Os poemas (...) são estruturas de forma rígida que brilham para si. Em geral, não comunicam nada (...). Hoje, não temos mais lido poemas. Poemas são *cerimônias mágicas* da linguagem. (2021b, p. 99)

Han preocupa-se com a restrição da linguagem a uma mera troca de informações, mas mesmo a informação, em épocas de conturbação comunicativa e escassez de escuta, fica comprometida em seu sentido, por exemplo, jornalístico – já o vimos com o mesmo Han. O resultado é a consequência que o pensador lamenta: a poesia é cada vez menos lida, segundo ele.<sup>113</sup> A frigidez contemporânea tem a ver com o sequestro da potência sedutora da linguagem, que, despida de seu brilho, empalidece não apenas a libido, mas também o jogo. A poesia, diz Han, é o espaço em que a linguagem brilha para si, e esse fulgor resulta de o fato poético interessar-se mais pela mesma linguagem que por algum *télos*. Não espanta que o tempo da confessionalidade ao smartphone seja também o tempo da glória da não poesia e da ficção, e faz sentido o cuidado que toma Letícia Cesarino quando escreve:

O problema, hoje, não é exatamente a mistura entre fato e ficção: fatos sempre foram produzidos a partir de ficções e vice-versa. A diferença parece ser que, em contextos históricos mais lineares, há um compartilhamento mais amplo de histórias – e, portanto, de fatos – entre os indivíduos de uma mesma sociedade.

(...)

Por outro lado, à medida que o *storytelling* começa a passar cada vez mais pela infraestrutura acelerada e não linear das novas mídias e sua economia da atenção, a linearização das

---

<sup>113</sup> Não me parece que a brevidade dos haikus os salvem de uma majoritária indiferença.

narrativas coletivas (...) vai se desfazendo. Intensifica-se, com isso, o colapso de contextos entre fato e ficção, e as pessoas tendem a entender e explicar fenômenos da “vida real” cada vez mais por meio de narrativas absorvidas nessas mídias. (2022, p. 225)

Penso de novo na importância da convenção, do comum, para William James, pois, não havendo circunstância em que caiba a partilha de histórias (muitas mesmo de caráter autobiográfico, estruturantes, logo, de possibilidades de existência), as nuances que contrastam fato e ficção se arruínam. Uma das consequências desse cenário é a dificuldade progressiva justo do contar histórias, pois o solo de uma realidade comum, partilhável, se esboroa nas irreais “narrativas absorvidas” nas “mídias” digitais. A vigência da não ficção se manifesta em inúmeros lugares, desde canais de YouTube em que algum influenciador produz um teatro sem drama da sua personalidade até a fatura dos chamados shows de realidade – estes podem tratar de diversos temas, da culinária à decoração, passando, claro, por tema algum, apenas o desempenho de pessoas que se fecham, juntas a outras, num espaço televisivo qualquer.<sup>114</sup> O que o reality show encena não tem, em sua versão de *realidade*, nada a ver com a verdade, especialmente se considerarmos a velha relação da ficção com versões diversas do verdadeiro. Escreve Silvano Santiago:

As histórias – todas elas, eu diria num acesso de generalização – são mal contadas porque o narrador, independentemente do seu desejo consciente de se expressar dentro dos parâmetros da verdade, acaba por se surpreender a si pelo modo traiçoeiro como conta sua história (ao trair a si, trai a letra da história que deveria estar contando). A verdade não está explícita numa narrativa ficcional, está sempre implícita, recoberta pela capa da mentira, da ficção. No entanto, é a mentira, ou a ficção, que narra poeticamente a verdade ao leitor. (2008, p. 177)

Um discurso que se vê impelido a reconhecer sua impossibilidade de “verdade” certamente não se sentirá à vontade para se julgar cheio de razão – e o desejo, quando precisa da linguagem, precisa também reconhecer, em si e nela, um possante lugar vazio. Nestas páginas, venho tentando pensar certo estiolamento da linguagem em contextos, para usar termo caro a Byung Chul-Han, infocráticos, e me deparei várias vezes com a noção de verdade. Já tomei o cuidado de indicar que me dedico a uma verdade ligada a *fato*, não a qualquer transcendência. Mas isso não basta, pois a verdade que a ficção aciona não se basta num fato, ou em fatos, mas num exercício construtivo. A verdade, num discurso aberto, permeável, resulta do próprio discurso, que, em certa medida, a recupera da, por assim dizer, realidade (caso contrário, seria um discurso tautológico ou

---

<sup>114</sup> Byung Chul-Han, como indica uma citação sua feita neste capítulo, associa a “nova dominação” ao ruído de uma fala coletiva sem comunidade. Os reality shows também cultivam a ideia de dominação, como deixa explícito o slogan de um deles: o tal estúdio que simula ser um espaço doméstico se vende como “a casa mais vigiada do Brasil”. Isso pode ser lido com o auxílio da noção deleuziana de controle, vista no segundo capítulo.

*infocrático*), mas também a elabora. No caso da ficção, o encobrimento da verdade é o que possibilita que ela seja *encontrada*, num sentido bem próximo ao dos trovadores medievais: trovar, para eles, significava encontrar. É por isso que a “mentira, ou a ficção”, pode formular uma verdade interessante, ou tornar a verdade verdadeira. Algo dessa ordem se encontra num depoimento de Ana Cristina César, cuja obra sempre foi entendida como muito próxima à autobiografia:

O que a gente chama de subjetivo não se coloca na literatura. (...) Eu queria jogar minha intimidade, mas ela foge eternamente. (...) Ao produzir literatura, eu não faço rasgos de verdade, eu tenho uma opção pela construção, ou melhor, não consigo transmitir para você uma verdade acerca da minha subjetividade. (1999, p. 260)

Segundo Ana C., a linguagem é uma “construção”, e isso pode nos poupar um pouco, já que somos pessoas que dependem dela, ou melhor, um bocado inventadas por ela, do fascismo da língua. A intimidade, na ficção, é performada, engenhada, pois o íntimo, em rigor, costuma escapar da dizibilidade imediata, ou melhor, resiste à dizibilidade. Essa é uma das grandes questões de uma fala forçada e forçadamente ligada à intimidade: o eu que se mostra nos textos é, quase inevitavelmente – e é isso o que tem majoritário lugar na infosfera –, hipertrofiado de uma intimidade que não se constrói enquanto o discurso é construído, pelo contrário, transforma o discurso em reforço de identidade. O fragmento de Ana Cristina Cesar me faz considerar que a intimidade não é jogável no discurso ficcional em virtude, justamente, de uma dupla fuga: se a intimidade foge da linguagem, a linguagem foge da intimidade, erigindo diante dela uma espécie de muro. Mas é precisamente essa dupla fuga que permite o exercício do comum, não apenas na ficção, mas em expressões na língua, seja ela qual for – reitero: exploro a ideia de ficção neste capítulo porque ela me ajuda a desenhar um investimento complexo na linguagem, que é o contrário da linguagem empobrecida da ciberesfera, forçada a não fugir de um discurso da intimidade, o que impede às expressões escritas a produção de um comum.

A história do vocábulo ficção já sugere o que estou dizendo aqui. *Fingere*, em latim, tem o significado de “modelar na argila”, e é precisamente esse aspecto que não escapou ao Fernando Pessoa de “Autopsicografia”: entender que “O poeta é um fingidor” (1993, p. 104) não difere muito de entender que trabalhar na língua é como trabalhar um material a fim de lhe dar forma, num ofício afim ao do escultor. Também em latim, pararmos em *fictio* pode ser revelador: a palavra aponta para significados como “suposição”, “hipótese”. Portanto, a ficção se distingue do não mediado por duas veredas, etimologicamente: uma delas indica que estar na língua, ficcionalmente, pode ser um

trabalho criativo, e não só, ousar dizer, para poetas; segundo a outra, as fáceis verdades de um discurso rápido e reativo não resistem quando a comunicação se abre mais a suposições e hipóteses que a certezas absolutas. Por um lado, então, esculpir: é preciso manusear a linguagem, operá-la, pois nada está dado de antemão; por outro, mesmo a intimidade é hipotética, isto é, vária, pois é um constructo que vai forjando seus eixos enquanto se produz.

### **3.3 Cartas, paisagem, antipaisagem**

Gilles Deleuze associa a grande literatura à estrangeiridade: “as obras-primas da literatura formam sempre uma espécie de língua estrangeira no interior da língua em que estão escritas” (2011, p. 95). Essa noção costuma estar associada, em Deleuze, a partir de seu trabalho com o parceiro Félix Guattari, à de literatura menor, que combate um pensamento hierarquizante baseado na noção de obra-prima. Fato é que a estrangeiridade faz movimentar não apenas o estranhamento, mas a possibilidade do novo: a língua estrangeira na literatura (ou alguma estrangeiridade que nos debruce sobre a linguagem, mesmo fora do lírico, do ficcional) e o olhar estrangeiro na cidade são, por assim dizer, princípios de ativação da atenção e do sensível.

Janice Caiafa, em ensaio escrito originalmente em francês, entende que as cidades permitem a convivência entre espaços abertos a uma exterioridade potente e espaços familiares. Esse espaço “reçoit précisément ces étrangers, venant non seulement du dehors mais aussi de cette même ville dès lors qu’elle se constitue comme un extérieur” (2004, p. 182). Isto é, a estrangeiridade que a cidade permite não apenas a abre a quem venha de fora, mas fundamenta sua diversidade, que “tend à produire chacun comme un étranger” (p. 182), desarticulando mesmo princípios xenofóbicos. Comentei, no capítulo anterior, que o GPS acaba por ser um disciplinador de destinos, ocupando e dirigindo nossos caminhos e fazendo com que nossos estares na cidade sejam menos aventureiros. Agora, considero, muito rapidamente, a questão, anunciada no começo deste capítulo, que se liga a escrita e paisagem, ou *desescrita* e *antipaisagem*.

Pensar em cidade e paisagem urbana me ajuda a entender melhor essa cena de (des)escrita feita de continuidade, disponibilidade e familiaridade (uso essa palavra para indicar, a partir de Caiafa, o contrário da estrangeiridade). Escreve-se muito pouco, mas essas pílulas conversacionais sem corpo são entendidas como “conversas”. Isso, como estamos vendo há muitas páginas, redimensiona de modo radical a noção contemporânea

do que seja o exercício da interlocução, para além de alterar a relação do corpo não apenas com as escritas (pequenas ou grandes, modestas ou ambiciosas), mas com as cenas em que as escritas se dão – e as paisagens que as escritas podem criar. As cidades sempre se escreveram, foram escritas, mas só há escrita numa, numa cidade cuja estranheza seja visível, e o smartphone não é amigo do olhar o mundo, muito menos de escrevê-lo. Em certa ocasião, ouvi alguém desejar que houvesse conexão de internet sem fio disponível em toda a orla do Rio de Janeiro. Aproveitando uma ideia ampla de literatura da cidade, que textos podem ser escritos ao mesmo tempo em que sejam partilhados, nas mídias sociais, a partir do litoral carioca?

A alteração das cenas de escrita resulta numa (e é resultado duma) alteração da escrita cujo resultado não poderá não ser a redução do texto, e por isso é tão estranho que se escreva uma longa epístola num celular, mesmo, repito, com a sucessão de clichês presente no poema de *Beber pela garrafa* que citei no começo deste capítulo – esta, sim, próxima do que pode algo como um smartphone. As cartas sumiram do mapa, e o que entrou no lugar delas não entrou no lugar delas, quer dizer, fez-se um vazio numa antiga prática de comunicação humana. Um dos problemas desta tese é a imperatária condição dos contatos sem corpo, uma das traduções de *despresença*. Lembro-me agora do bate-papo entre Castro Rocha e Thomas Morus, citado algures, que lembra o cultivo político grego do “tempo”, que, num tempo que não digere, torna-se aceleradamente irracional, inclusive em suas decisões cívicas. Em relação à escrita, algo semelhante se passa: a imposição da resposta não apenas bloqueia o texto longo interpessoal, mas força as relações a se basearem, em grande medida, no imediatismo, sem qualquer tempo para a assimilação da experiência alheia.

Diferentemente da continuidade que orienta o uso dos aplicativos, a dinâmica da troca epistolar exige o intervalo, a passagem do tempo, um enorme respeito ao tempo e alteridade de espaço. Além disso, a carta reivindica uma cena de escrita que trabalha justamente ausência (não *despresença*), distância e passagem de tempo (não *dromocracia*): é preciso que a outra pessoa não esteja ali; é preciso que ela se encontre, preferencialmente, inacessível ao encontro; é preciso, enfim, que haja tempo para que a carta se dirija aos olhos a quem se destina e os encontre, sendo encontrada por eles. Nesse sentido, a troca epistolar possui uma potência amatória em tudo distinta da frieza da reação e da resposta, pois diversos aspectos do jogo erótico estão presentes na carta: a narrativa (ou o processo), que pode se estruturar de diferentes maneiras mas costuma contemplar uma *preliminar* e um, digamos, *consecutivo*; a sedução, a materialidade (o

corpo amante, o corpo escrevente) etc. É como se a carta fosse o erotismo da distância, da ausência, possibilitador generoso da imaginação. A distância não é necessária apenas para a formação da esfera pública, como escreveu Han, mas para a construção de uma esfera privada desejante.

O que se cria a partir de uma comunicação constante e vazia é o que posso chamar de espectralidade comunicativa: enxurrada de informações, confissões, desabafos, mas comunicação fraca e, no limite, em nada comunicativa – a metacomunicação se perde, como observou Cesarino, mas não apenas a metacomunicação, pois quem *reage* não se vê convocado a produzir conteúdos vigorosos, apenas *responde* a chamados estilhaçados, incapazes de ensejar a textualidade. O fim da escrita à mão, a que apresenta a subjetividade missivista logo na caligrafia (ainda que eu não implique tanto, como já escrevi, com cartas a máquina ou mesmo redigidas no computador, ao contrário de Heidegger), é notável: não mais a cena singular da escrita da carta, menos ainda o papel, mas, agora, a tela única, controladora, apequenadora. A resposta imediata, digital, depende da hipotrofia de um tipo de texto que, à medida que se debruce sobre o problema que quer dividir, debruça-se também sobre si mesmo, sobre o pretexto de sua realização e sobre o assunto que pretende levar adiante – comunicação, metacomunicação e contexto.

### 3.3.1 A letra que afeta

Andei falando sobre ficção, e penso no quanto ela exige um tempo de leitura generoso, que vá muito além das 250 palavras. O tempo também se liga à experiência da carta, como já esbocei. No século XIX, a experiência da escrita epistolar tem rigorosa relação com o que se chama hoje de escrita de si. De acordo com Judith Lyon-Caen,

alimentadas pela publicação de inumeráveis romances epistolares, entre as últimas décadas do século XVIII até os anos de 1840 e, em seguida, de correspondências notáveis, fictícias ou reais (...), as correspondências do século XIX são, ao mesmo tempo, o lugar de uma pedagogia da escrita, da construção e manutenção dos laços familiares, das confidências, das aprendizagens amistosas e amorosas e, às vezes, o lugar da experimentação mais livre de uma escrita de si, do sentimento, das dúvidas, da sexualidade... (2020, p. 261)

A franca relação entre a epístola real e a fictícia já indica que há tangências entre a carta e a ficção, e é a escrita epistolar, fora da literatura *stricto sensu*, a que mais se aproxima desta. Isto me permite lançar nova luz às velhas “cartas de leitores” que interessaram à reflexão benjaminiana aqui citada. Quando tratei disso, indiquei a semelhança entre essas cartas e as mídias sociais, e também assinalei que uma das

diferenças entre o que se via então e o que se vê agora é a atual vigência da resposta imediata na forma da reação. Mas há outra diferença, quiçá mais significativa: as cartas de leitores são, mal ou bem, cartas, e as mídias sociais acarretam precisamente a impossibilidade da carta. Logo, mesmo o que fosse, num espaço mais ou menos público, reativo, era-o na medida de um texto que se pretendia configurar epistolarmente. Além disso, Benjamin, em seu ensaio, procurou mostrar que a diferenciação entre autor e público estava a caminho de extinguir-se. Agora arrisco uma hipótese: a indiferenciação que estamos testemunhando não é tanto entre autor e público, mas entre produção e não produção, o que sugere, em alguma medida, o depauperamento da própria ideia de produção.

Na carta, o que se situa entre o pensamento e a estética é sua narratividade, aspecto sem o qual ela nem existe. Claro que isso tem a ver com tempo, tanto de produção como de recepção. O mundo, digamos, das não cartas, substituídas por exercícios de escrita não pensados e não narrativos, é forrado, justamente, de não produções, que sequer roçam o estatuto de texto das velhas “cartas de leitores”. Benjamin assistiu à transformação de todas as pessoas, ao menos as alfabetizadas, em potenciais produtoras; nós assistimos à transformação de um sem número de gestos de escrita em não gestos, pois as produções de nosso tempo histórico têm cada vez menos a vocação de serem produções. Não havendo narrativa, insisto, a ficção corre perigo, pois muita coisa pode ocupar o espaço que, tradicionalmente, cabe à ficção, inclusive o reality show, que não precisa encenar ficção alguma para construir um tipo de afetividade costumeiramente provocada pela experiência estética.

Retorno, então, a uma característica da correspondência do XIX, o que Lyon-Caen chama de “pedagogia da escrita”, ligada ao estabelecimento de uma “escrita de si”. A relação entre pedagogia e escrita, se tem a ver, antes de tudo, com aprender a escrita, também encerra um aprender pela escrita, e aprender sobre possibilidades do *si*. Intrínseco a essa escrita, portanto, é o aprender, mesmo de si, no próprio ato de se escrever. Há sempre a pressuposição de que alguém lerá a carta, já que, sem a relação, a dinâmica epistolar perde um de seus alicerces. Pode-se concluir, portanto, que é a relação com duas alteridades, a da escrita e do receptor, que torna possível a pedagogia da escrita, o que indica que a subjetividade, longe de ser um fato dado, é uma construção, que solicita, não apenas ser escrita, mas escrita para alguém, enquanto espera a escrita do outro: correspondência.

O destinatário pode ser desconhecido, e sua resposta, nesse caso, constantemente adiada. Um destinatário desconhecido pode ser o leitor de um texto literário, mas também aquele olhar que dará sentido a uma carta de desespero, ou súplica, ou mesmo de um desabafo que só se entende enquanto se elabora textualmente. Já escrevi que, no ruidoso falatório digital, os emissores costumam se julgar cheios de razão, o que representa uma espécie de ensimesmar-se generalizado e novo – não mais um voltar-se, com vocação silenciosa, para si, mas um procurar o igual que o narcisismo digital insufla. Nesse caso, vimos testemunhando uma espécie de ensimesmamento coletivo, paradoxo causado por *si mesmos* que falam em rede mas, sobretudo, para a barulheira do igual.

Então, posso concluir que uma escrita que se associe à verdade não a encontra pronta a vestir, mas a constrói, com todos os riscos que uma construção como essa encerra, inclusive o de fracassar. Dentro da profunda insatisfação da (não) correspondência digital, a aparente satisfação não é jamais frustrada, pois as respostas que uma manifestação qualquer encontra no *modus* concordante que as mídias cultivam (ou na agressividade, ainda mais gozosa) apaziguam o *si*: a identidade prévia e segura se confirma, o igual se salvaguarda e a diferença, esta, se mantém a uma distância que impede qualquer desfazimento na alteridade. Crise da escuta e da atenção, de novo. Crise, inclusive, da mais imediata e simples recepção. Paula Sibilia, em colóquio com o Benjamin da “Obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, que assinalou o fim da rígida separação entre pouca gente a escrever e muita a ler, diz que, no século XX, a alfabetização maciça reduziu esse abismo, e avança: “Agora, no século XXI, não só persiste essa tendência rumo à democratização da fala com o aumento da quantidade de autores; além disso, paralelamente, registra-se uma forte queda do público leitor” (2016, p. 307): a contradição é apenas aparente, assim como a democratização – afinal, como já lemos em Letícia Cesarino, “colocar um celular na mão de cada cidadão para ele falar o que bem entende” é “o sentido de democratização avançado pela máquina de ressonância ultraliberal-conservadora-*tech*”, ou seja, não é democratização nenhuma.

Sibilia, adiante, escreve: “para além da qualidade da obra, no sentido dos objetos criados (textos, fotos, sons, vídeos), não é necessário que esta seja de fato ‘lida’”. Qual é, então, a recepção ao que se produz? Uma “legitimação”, afirma a autora, que se “opera através” da “etiqueta das pequenas trocas afirmativas”, entre as quais o “polegar para cima”. O contexto da dispensabilidade do *ler* é o mesmo que exige um “olhar alheio” que legitime o que Sibilia chamou de obra, que vai, desde as produções simbólicas mais ambiciosas, até as pequenas postagens que alimentam, segundo a segundo, a rede. Assim

é que “o autor-personagem é reconhecido como portador de algum tipo de singularidade aparentada com a antiga personalidade de estirpe romântica” (p. 307), que, como já vimos, tem muito a ver com a “escrita de si”. Diferenciei, um pouco acima, produção e não produção, e considero que o vazio da recepção se liga ao vazio de muitos tipos de “obra”: se basta o “polegar para cima” para confirmar a “singularidade”, e, como o *curtidor* de uma publicação também quer vir a ser *curtido*, com efeito não é necessário que algo seja de fato lido.

O que me parece curioso nesse remoto parentesco que Sibilia aponta entre a singularidade romântica e a subjetividade digitalizada é que a primeira dependia, como vimos, da escrita para se elaborar, enquanto a segunda já se apresenta pretensamente constituída. A aposta do “autor-personagem” contemporâneo, qualquer um, em sua singularidade reforça o estilhaçamento da própria ideia de singularidade, transformada que esta foi numa espécie de *commodity*. Logo, vemos, no que tange ao singular, algo análogo ao que se manifesta no ensimesmamento: o que sai fortalecido da singularidade como moeda social é o que Byung-Chul Han chama de “inferno do igual” (2017, p. 11), mesmo porque vem pouco ao caso o que cada ente singular põe na roda coletiva, posto que não há necessidade de lermos o que as outras pessoas escrevem – e continuam escrevendo: a infosfera “é simplesmente: fascista; pois o fascismo não é impedir de dizer, é obrigar a dizer”, abundantemente, mesmo que ninguém preste a mais remota atenção.

Meu interesse, aqui, é pensar uma escrita que possua uma paisagem – a obra, a carta, a subjetividade em relação com a alteridade, em resumo, o que possibilite a existência de um texto.<sup>115</sup> Faz todo o sentido pensar, portanto, na cena de escrita da carta; mais especificamente: que corpo escreve a carta? Por que a carta se interessa tanto pelas paisagens? Caio Fernando Abreu foi farto missivista. Adoto o começo de uma carta do escritor gaúcho, endereçada a sua mãe, como metonímia desse tipo de escrita:

Querida mãe,

---

<sup>115</sup> Kafka contraria minha perspectiva sobre as cartas. Segundo ele, é um bocado absurdo que as pessoas se correspondam por meio de epístolas, pois, se as relações exigem proximidade, beijos escritos não estalam, apenas são sequestrados a meio do caminho por espectros (Han, 2022a, p. 91). Mas nossa divergência talvez seja relativa, por duas razões. Em primeiro lugar, Kafka é uma dessas personagens da história da cultura cuja produção não permite que se desenhe um limite entre ficção e não ficção, isto é, tudo nele, no mínimo, resvala na ficção. Assim, a antipatia do escritor tcheco tem muito de ficcional, o que não a falseia, mas tensiona sua verdade – a “verdade não está explícita numa narrativa ficcional, está sempre implícita, recoberta pela capa da mentira, da ficção. No entanto, é a mentira, ou a ficção, que narra poeticamente a verdade ao leitor”, como já vimos com Silviano Santiago. A segunda razão é mais singela: Kafka deplora as cartas numa... carta, cuja destinatária é sua *amiga* Milena Jesenská. Como a famosa carta que escreveu a seu pai, as dirigidas a Milena também estão reunidas em livro, como se fossem o que não deixam de ser: peças cheias de ficção.

deu vontade, de repente, de escrever para a senhora. São quase seis horas da tarde, o sol começou a se pôr bem aqui em frente à minha janela. Foi um dia muito bonito, a primavera está mesmo no ar. Fiquei no sol o dia todo, agora há pouco tomei banho, fiz um mate, e dei mais um jeito no quarto, com as outras coisas que vieram de São Paulo. Está ótimo, parece uma casinha. (Apud Novais 2017: 114)

Volto ao desejo, pois é este que move o filho a escrever para a mãe: “deu vontade, de repente, de escrever para a senhora”. O movimento é visceralmente distinto dos dois motores da atividade online, responder e reagir – a qualquer coisa, a coisa alguma. Em primeiro lugar, então, o corpo que escreve a carta é um corpo afetado pelo desejo, e um corpo pronto a afetar outro, criando também desejo. A ausência, que anda sumida das (não) escritas de telemóvel, funciona como o ar que acende literalmente o fogo do desejo no pensamento do século XVI, e que permitiu à língua portuguesa, como entende Marilena Chauí, ter “o engenho e a arte de inventar” a palavra “*saudade*” (2011: 17), que ajudou o quase português Espinosa, no XVII, a pensar sobre o desejo. Chauí, em diálogo com o autor da *Ética*, escreve: “O laço que prende o desejo à ausência tornou-se gradualmente a definição do próprio desejo” – autores como Espinosa e Hobbes entendem “*desiderium* como amor do que falta” (2011: 17).

Como não quero tratar aqui do desejo que se orienta à plenitude, a Deus, restrinjo-me, como já fiz ao ler o soneto de Camões, ao desejo humano, fundado na ausência. Se a falta é um dos palcos do desejo, a escrita da carta trabalha justo nesse lugar, não para supri-lo, tampouco superá-lo, mas para construir uma zona de afetação dentro da ausência, criando, ali, uma presença que, não sendo o corpo de quem escreve, revela-se, mundanamente, como corpo da escrita. Essa vinculação entre desejo, ausência e texto como presença de uma ausência é o que há de mais distinto das reações movidas pelo FOMO: não há, num movimento como o de Caio Fernando Abreu, qualquer medo de perder algo, ou de ficar de fora, pois o fora é já uma das condições do desejo – o “deu vontade” não reage senão a um mando do desejo, e, portanto, se situa num ângulo entre servidão e liberdade.

O corpo, obviamente, participa dessa dinâmica da escrita. O primeiro capítulo citou a conversa de Deleuze com Espinosa, no meio da qual se lê que “uma conexão não é separável de um poder ser afetado” (2017, p. 240). O desejo, se se liga a uma ausência, é um mover-se em direção a algo que se impõe ao desejante. Não conheço manancial mais rico para se pensar esse problema que a poesia camoniana. No meio da lida interminada de conceituar amor (e interminada porque ainda presa do desejo) no soneto “Amor é [um] fogo que arde sem se ver”, lemos que Amor “É servir a quem vence, o

vencedor” (2005, p. 126). Estou intercambiando, na leitura de Camões, amor e desejo, e é isso mesmo o que desejo. No que me interessa agora, entendo que “servir”, no verso, além do tudo o que pode significar, não deixa de esboçar um movimento, ou seja, um ir ao encontro da alteridade desejada; esse ir, obviamente, é desempoderado, humilde, portanto aberto.

E escrito por uma escrita que se situa na fresta de encontro entre presença e ausência. O texto que é, ele mesmo, um corpo de encontro, se oferece como um lugar de relação. É aí que o texto adquire o estatuto de paisagem, não apenas contemplando a paisagem que o cerca e se relacionando com ela, mas produzindo uma subjetividade profunda, e profunda apenas porque alterizada. Nesse lugar, vazio do falatório de tipo digital e cheio do silêncio reivindicado por Yvonne Bordelois, reside a muito especial configuração do eu dentro da poesia. Sousa Dias, filósofo português que dá muita atenção ao lírico, escreveu, evocando Rimbaud: “O sujeito da escrita poética nunca é o próprio poeta, o eu do poema não é o eu do poeta mas outro, um outro na voz dele ou uma outra voz nele”. (2014: 16). O eu de uma carta pode, também, ser um outro? Ainda que as cartas se assinem (como as obras literárias, mas, nestas, aqueles nomes próprios são só nomes...), há nelas também claro franqueamento à alteridade, posto que cultivar a linguagem desestabiliza o eu – e só pondo em questão a estabilidade do eu é que se constrói um eu com aptidão para se extrapolar a si mesmo. Paul Celan, por exemplo, entende uma grande semelhança entre o poema e textos com “mensagem”, como a carta:

O poema, sendo como é uma forma de manifestação da linguagem e, por conseguinte, na sua essência dialógico, pode ser uma mensagem na garrafa, lançada ao mar na convicção decerto nem sempre muito esperançada de um dia ir dar a alguma praia, talvez a uma praia do coração. Também neste sentido os poemas estão a caminho, têm um rumo. (1996, p. 31).<sup>116</sup>

Um poema, assim como uma carta posta numa garrafa para destinatário incerto, não suscita o tipo de reação, de resposta, motivado pelos antitextos digitais, que abocanharam para si, aliás, o vocábulo “mensagem”. Pelo contrário, a primeira resposta a esse tipo de conteúdo é o silêncio, o acolhimento. Em minha experiência de sala de aula, alguns dos momentos de maior intensidade são os silêncios coletivos após a leitura de poemas: antes do primeiro comentário, meu ou de alguém, é preciso que o texto ocupe aquele espaço, torne-se dele paisagem, infiltre-se como lugar de relação. A construção de Celan é preciosa: só por ser “manifestação de linguagem” o poema tem vocação dialógica, pois o diálogo é uma das maneiras mais eficazes que se dão ao ser humano para provocar

---

<sup>116</sup> A acepção de mensagem em Celan não possui qualquer sentido panfletário.

a afetação. A metáfora da mensagem na garrafa ainda contempla a condição solitária de quem produz, na linguagem, textos de encontro: não sabemos o que nossos textos vão encontrar, mas eles “têm um rumo”, e talvez só saibamos quem podemos ser quando investimos na alteridade indomável que é não sabermos aonde vai o que escrevemos.<sup>117</sup>

Assim, fora de uma comoção irracionalizante, rumo a uma afetação que potencie as relações, o texto como corpo de encontro é uma radical presença alterante e alterizante. O fato de o eu do poema não coincidir com o do poeta, como escreveu Sousa Dias, cria um espaço vazio, silencioso e, por isso, generoso, pois a ausência de uma subjetividade facilmente localizável põe a própria subjetividade para girar, como num carrossel. Tonta, em vertigem, a subjetividade se acha na iminência de suspeitar de sua solidez e ter se reinventar, criando para si devires inesperados, em direção a um fora criativo e arriscado. Esse fora, espaço onde faz sentido estar, desmobiliza, a propósito, qualquer ambiente para a *odiologia*, pois não aceita certezas pré-fabricadas – como afirmou Carolin Emcke, “é necessária uma certeza absoluta para odiar. Qualquer ‘talvez’ já seria um estorvo” (2020, p. 13). Desmonta também o FOMO, pois não vige nele qualquer medo paralisante do estar fora, posto que, mesmo ameaçador, o fora é lugar de potência e vivacidade. O contrário do FOMO talvez equivalha a uma recusa é de estar *dentro*, continuamente respondendo e reagindo a estímulos que nos submetem a perigosa lógica de controle.

O encerramento deste capítulo é temperado por mais um poema, longo. É o de número 39 de um livro intitulado *Área branca*, escrito por Fiama Hasse Pais Brandão:

Quando eu vir vaguear por dentro da casa  
o abeto que cresceu no bosque, hei-de  
ajoelhar no soalho. Todas as coisas  
comunicam entre si a totalidade das suas formas.  
A mão que vai surgir do abeto apontará para mim.

Tenho de despir as tiras de brocado que envolvem as veias,  
as cadeias de ouro dos rins. Deixar  
que as unhas longas da árvore passem  
entre mim e o imo dos quartos interiores da casa.

Se essa figura imponente, a árvore, me reconhecer,  
vou interromper o que escrevo, esperar ansiosa  
a atracção que a insónia desse vulto  
há-de exercer sobre mim. Rodo  
até à tontura da morte.

Torturo-me  
até à alegria. Encontro na casa  
o tema da despossuição e da agonia.

---

<sup>117</sup> O título do livro de Cláudia Lucas Chéu em que se encontra “Epístola de telemóvel”, como já indiquei, é *Beber pela garrafa*. Além de uma imagem cheia de erotismo e rebeldia, não deixo de ver nele um piscar de olhos para o texto de Paul Celan.

A pobreza antiga com que o corpo cai  
para uma vala. Preso apenas às pérolas  
que tinem nas orelhas. Dante deixou-nos resvalar,  
com os cânones clássicos, como se o poema  
fosse uma escada. É-o, quando as figuras austeras  
da Natureza perseguem os mortais. Querem confirmar  
a sua configuração. Querem ser  
reais, quando se aproximam.

Vai para diante da minha face, ao fundo.  
Vem dos recantos, onde já não é a silhueta volúvel  
enovelada pelo vento, à janela. Com lentidão  
arrasta a forma táctil até à passagem do poema.

Sou eu que me vergo ao domínio.  
Que me poise a marca incandescente na testa.  
Tocará na meninge como num cofre.

Aceito coroas para depor sobre mim.  
Deixo os pés do abeto empurrar  
com a biqueira violetas. A fragrância  
delas leva-me a imaginar poemas  
em branco. Depois de percorrer um longo encadeamento  
de sílabas sou outra. Vejo assomar a natureza nua.

Fevereiro 77

(2006, p. 329, 330)

Por que esse poema (que não vou analisar, é claro) ecoa ao fim deste capítulo? Por diversas razões. Uma delas é a sua gana furiosa, débil e, por isso, aberta, de conexão com o mundo. Esse corpo que se libera para encontrar outros corpos (e não exclusivamente os que entendemos como humanos) encontra na linguagem, poética, seu campo, sua *área*, de atuação e tangência. O que pode um corpo? Participar da evidência de gosto renascentista, muito alquímica, aristotélica mas nem tanto, de que “Todas as coisas/ comunicam entre si a totalidade das suas formas”. Pode também ficar tonto, e no movimento da tontura “reconhecer” a alegria de uma morte dolorosa e metamórfica – “antiga”, ligada ao mais simples “cair” – e reconhecer um “domínio” em nada autoritário, nem um pouco fascista, mas indicativo da insuficiência de um eu sólido.

O que pode a linguagem? Como nos ensinam Dante e Fiama, ser uma escada. Escada não cabe em app.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A primeira chamada por celular completou, em 2023, 50 anos. Quem desenvolveu a tecnologia que permitiu o protótipo foi Martin Cooper, engenheiro da empresa Motorola em 1973. O telefone tinha 33 cm de altura, pesava mais de 1 quilo e sua bateria durava aproximadamente 25 minutos. O tempo passou, o celular virou smartphone e Cooper, citado em matéria de Darlan Helder no *GI*, diz: “O problema com os celulares é que as pessoas não param de olhar para eles. Quando vejo alguém atravessando a rua olhando para o telefone, eu me sinto péssimo.” (2023). O engenheiro fez um resumo bastante correto, malgrado sua síntese. Acho a imagem certa: “alguém atravessando a rua olhando para o” smartphone. Nela está a perda da presença e da paisagem, a fuga da cidade, o domínio daquela telazinha sobre o real, tentando substituí-lo – esse alguém me parece *enganchado* por alguma moedinha que vê saltar no seu celular, seja uma mensagem, uma imagem, um pequeno vídeo, uma aposta.

Faz sentido Martin Cooper sentir-se péssimo – ou não, ele só foi importante dentro de um processo cujo futuro não estava, em hipótese alguma, sob seu controle. Cooper evoca, a meus olhos, a enorme tristeza que tomou conta de Santos Dumont no final de sua vida, levando-o ao suicídio, motivada, muita gente pensa, pelo uso bélico do invento de que foi um dos criadores. O mineiro não lançou bombas na Primeira Guerra, menos ainda as engendrou, mas foi excessivamente doloroso para ele ver o avião feito arma bélica. Imagino que ao velho engenheiro não aborreça apenas ver semelhantes correndo perigo de atropelamento: ao deplorar que as pessoas não param mais de olhar para o celular, Cooper decerto entende que alguma coisa muito profunda se alterou na vida humana. Se aquilo não nos olha de volta, estamos olhando, afinal, para quê? Que tipo de escopofilia ou voyeurismo nos toma e não nos larga? Que prazer nos é disponibilizado? Qual se nos perime?

Penso que um dos itens fundamentais da liberdade é o direito ao prazer,<sup>118</sup> e nossa capacidade de alcançar o prazer. Isso se aplica às relações humanas, ao trabalho, às escolhas. É, entendo, um princípio ético, que não contradiz o esforço, a disciplina, eventuais gestos de doação, até sacrifício. O prazer é perfeitamente afim à ação política, e não estranha que os totalitarismos o detestem, assim como à alegria – o que muitos tiranos fazem é perverter o prazer, roubando-o para si e usando-o para o desprazer alheio, inclusive para violentar outras pessoas. Mas o prazer, fora dessa perversão tão em voga atualmente, amigo que é da alegria,

---

<sup>118</sup> Neste momento, pedindo licença a Roland Barthes, reúno nesta palavra tanto o sentido de *plaisir* como o de *jouissance*.

é justo o que escreveu Adília Lopes: “(Acho que o prazer é casto/ o que não é casto/ é o simulacro do prazer/ ou a renúncia ao prazer/ tanto o simulacro/ como a renúncia)” (2009, p. 39). Entendo que o “casto” no poema, além de rechaçar qualquer perspectiva moralista acerca do prazer, vê nele um estatuto de verdade: obliterar o prazer pela renúncia (falsa castidade) ou pelo simulacro (castidade falsa) é como renunciar à verdade. No mínimo, o prazer possibilita um acesso a certas verdades, talvez a verdades que moram no fundo de nós.

Que prazer sente o homem que atravessa a rua olhando o constructo de Cooper e companhia? Seria um simulacro do prazer? Converso uma última vez com Giuliano Da Empoli: “Cada curtida é uma carícia maternal em nosso ego. A arquitetura do Facebook é toda sustentada sobre a nossa necessidade de reconhecimento” (2021, p. 75). Reconhecimento, já vimos, depende de escuta e diálogo, o que as redes sociais, metonímia da ciberesfera, não oferecem. Se precisamos de “carícia maternal” em forma de imagens de polegares digitais é porque, com efeito, nos encontramos numa espécie de pré-racionalidade grupuscular, em que sequer sabemos situar o peso e a leveza das carícias que recebemos – sequer sabemos desejar. Só que, mesmo esse “reconhecimento” torpe tem um outro lado, nada prazeroso; avança Da Empoli:

O maquinário hiperpotente das redes sociais, suspenso sobre as molas mais primárias da psicologia humana, não foi concebido para nos confortar, mas, pelo contrário, veio à luz para nos manter num estado de incerteza e de carência permanente. (...) Um estudo americano demonstrou que, em média, cada um de nós dá 2.617 toques por dia na tela do nosso smartphone. Sem dúvida, não é o comportamento de uma pessoa que está sã de espírito. Está mais próximo do modo de agir de um *junkie* em fase terminal, que se “aplica”, ao longo do dia, seguidas doses de *refresh* e de *likes*. (2021, p. 76)

Dialogo com o autor de *O mago do Kremlin*, que escreve, nesse ponto, sobre as mídias sociais da internet, notando que o smartphone é o diabo atrás da porta, quer dizer, na palma da mão. Não resisto à tentação de fazer uma operação aritmética, que é usar o resultado do estudo citado por Da Empoli, 2.617, e pô-lo em perspectiva às 250 palavras de Nicholas Negroponte. Considerarei que os 2.617 toques por dia no celular se distribuem por palavras que contenham dez letras – escolhi um valor um pouco alto porque quero abarcar, nele, palavras + sinais de pontuação + espaços. Nesse caso, a divisão será de 261,7 por 250, e o resultado, 1,0468, pouco mais que 1. Então, a quantidade de palavras que grafamos por dia no smartphone praticamente equivale às palavras que, atualmente, conseguimos, em média, ler sem interrupção.

Se eu pensar de novo em escrita, concluo que o número a que o “estudo americano” chegou é indicativo de que se escreve muito pouco no smartphone. Se eu entendesse o celular como propiciador de escrita, poderia lamentar o resultado. Mas, deixando minha tola

matemática de lado, os 2.617 toques não geram necessariamente palavras, mas, além delas, atualizações, curtidas, checagens etc. – e esse cálculo nem abarca o movimento liso no *touchscreen*, que, certamente, ocorre muitas e muitas vezes por dia. Essa mecânica, de fato, não nos conforta, nem nos deleita, “mas nos mantém num estado de incerteza e de carência permanente”. Simulacro de prazer? Renúncia, forçada e despercebida, ao prazer?

Não é possível não pensar em consumo: os movimentos digitais dão *refresh* na velha lógica consumista, um dos sustentáculos econômicos e espirituais do capitalismo. Atualmente, essa lógica não diz respeito apenas a coisas, mas também a pessoas, especialmente à construção subjetiva feita mercadoria, ou melhor, *commodity*. É nesse sentido que se torce a equação antiga, segundo a qual tínhamos de *ter* para *ser*, pois, no capitalismo do acesso e do espetáculo de si, é preciso *ser*, antes e depois de tudo, mesmo de *ter*. E *ser* de novo. Claro que *ter* ainda é muito importante, é mesmo o que continua a estabelecer, no perverso neoliberalismo que nos asfixia, a categoria a que cada uma de nós, pessoas, pessoas pertence. Mas *ter*, agora, tem de ser *mostrar*. Sem *mostrar*, não adianta *ter* – roupas, viagens, clube do coração, amor, coisa amada, nada; nem posição política, dores, amizades, jardins, concertos, nada, nada.

É no cibernundo, mais real que o real, que tudo se mostra – roupas, viagens... E o smartphone é o principal acesso ao cibernundo, acesso trêfego e inebriante, sujeitador e fácil. Torce também o velho consumismo o fato de que, atualmente, não apenas consumimos, mas somos objetos de consumo, publicitariamente em exposição. Para além da “incerteza” e da “carência”, o mundo *smart* de que o smartphone é quase um símbolo nos sujeita a enorme insegurança, e patinamos numa estranhíssima meritocracia árida, sem entender bem que mérito devemos alcançar.

Neste trabalho, formulei mais perguntas que respostas. Mais uma: como a pessoa que atravessa a rua com o olho no celular pode se afastar do mero consumo, e do consumo de que é objeto? Como, ela e nós, podemos encontrar sentido sem que o consumo nos oriente? Como poderemos reencontrar nosso direito ao prazer e à alegria, tão pouco sustentáveis na *despresença* e fora do(s) tempo(s)? Não sei. Como eu escrevi na introdução, o domínio da infosfera, ou a digitalização do mundo, causou a mais aguda alteração no proceder humano nas últimas décadas, e talvez não apenas nas últimas décadas. É como se o digital não tivesse um fora, sequestrando-nos também a possibilidade de estar fora dele, criando uma espécie de hiper-realidade que equivale um escândalo político à Disneylândia – exemplo de indiferenciação que Jean Baudrillard (1991) usou, na transição da década de 1970 para a de 80, para explicar o que seja simulacro na pós-modernidade.

Porém, muito tempo passou, e não é mais apenas a televisão que nos oferece um permanente espetáculo, que esvazia o sentido de realidade de qualquer cena, mesmo de um ataque terrorista (Baudrillard, 1991). O espetáculo se espraia pelas telas onicrônicas e onipresentes, travando a necessidade de sintaxe e causando, assim, cada vez menos diferenciação entre tesão e terror, bebês e tiranos, alhos e bugalhos. Ter formulado assim tantas perguntas indica o quanto eu as aprecio, talvez mais que as respostas. Segundo Susan Neiman, “seria tolice exigir que a filosofia forneça respostas a todas as perguntas que faz” (2023, p. 141) – este trabalho, não sendo de filosofia, conversa com ela muitas vezes. Porém, há um outro lado disso, como a pergunta de Neiman dá a ver: “Mas, se” a filosofia “não fornecer uma amostra do que Kant chamou de orientação no pensamento, de que adianta?” (p. 141).

Isso me leva a pensar que não ter ensaiado uma resposta, ou melhor, uma “orientação no pensamento”, é um problema desta tese. Pior: talvez eu tenha provocado um efeito de leitura indesejado, que é certa nostalgia de um passado pré-digital. Nesse caso, eu teria contrariado a noção de progresso tecnológico – até aí, tudo bem. Mas outras mudanças, que Neiman (2023) entende como progressos, tornaram o mundo, em muitos sentidos, mais habitável, e aquele personagem que rascunhei no capítulo 2 (o que defende a democracia, a causa palestina, a diversidade etc.), apesar de seu autodobramento e comoditização, é evidência disso. Então, se este trabalho indicar que sinto falta dos tempos do walkman, do pager e do radinho de pilha, é uma falha que cometi, pois não sinto.

Por outro lado, certamente tentei desnaturalizar processos que já estão em vias de se banalizar, ou já se banalizaram. Pertença a meu tempo, como vocês, e ele não pertence a nós. Não temos tempo, o tempo é que nos tem enquanto corre e, generosamente, nos oferece momentos de propriedade e presença. Mas, como o tempo também tem história, este é o tempo que nos coube, e muitas coisas nele não nos acolhem. Falei de uma delas, com ramos para outras e raízes vindas de outras, não para desenhar um *nostos* ou celebrar algum passado, mas para tentar olhar, criticamente, um problema importante, que me tem afetado há algum tempo.

Fato é que um trabalho assim não pode apresentar uma conclusão peremptória, ou arrogar-se a dar respostas iluminadas – mesmo porque a crítica que tentei fazer não poupa a excessiva luminosidade de nosso tempo. Um dos riscos que esta tese corre é tratar de um fenômeno em mutação, que, portanto, pode-se alterar, e ser alterado, antes mesmo de alguém terminar de ler este trabalho. Receio que o prazo de validade do que escrevi seja muito breve,

e que, como hoje faz menos sentido que há pouquíssimo tempo falarmos em blogues ou salas de chat, não tarde para que caduque muito do que a infosfera nos oferece (impõe) hoje. Pensemos: não era absurdo, mesmo anteontem, considerar minimamente a possibilidade de um Bolsonaro chegar à Presidência da República? Hoje, contudo, o que nos parece difícil é almejar um tecido social onde figuras assim não caibam, pessoal ou simbolicamente. Seja como for, aperto o risco de perecimento desta reflexão e vou com ele, entendendo que “nossos projetos, os da ordem do pensamento, são sempre, nalguma medida, modestos, e sua pujança depende do poliedro composto por cada contribuição nossa”, como escrevi na introdução, apenas algumas páginas atrás.

Concluir? “Não me venham com conclusões!/ A única conclusão é morrer.” (Pessoa, 2007, p. 242), escreveu Álvaro de Campos. Mas não é isso. Elegi, nesta conclusão que nada conclui e não se chama conclusão, concluir com o prazer, entendendo-o como um dos gestos políticos que, atualmente, pode nos proporcionar certa liberdade – requeiro um prazer que saiba ficar longe do consumo de coisas e pessoas, e que ambicione um acesso que não seja apenas à internet. Permito-me, correndo o risco do autocentramento mas desejando, porém, apenas situar-me ainda uma vez autobiograficamente, voltar a certo poema que escrevi há alguns anos, e à cena da sua escrita. Indo de trem de Nice a Sanremo, vi, na entrada de um depósito ou estação elétrica (não me lembro), o aviso que reproduzo no quinto verso:

CHIESA CONCATEDRALE COLLEGIATA DI SAN SIRO/ ORATORIO  
DELL’IMMACOLATA, SANREMO

Fiquei atento como a criança que sou à  
primeira coisa em italiano que leria  
depois da pouca linha só rascunho  
atravessada junto ao mar Foi  
vietato l’accesso  
Isto não quer dizer nada  
Só quer dizer  
lá vai o Maffei agarrar as palavras se pegar  
com elas dar pra elas dar-se  
havendo  
como há  
tanta coisa a se fazer no mundo  
desde a trouxa de roupa até a revolução  
O martírio por exemplo  
O sacrifício

¿La nostra Legge giudica forse un  
uomo prima di averlo ascoltato e di  
sapere ciò che fá?

Sinto muita saudade  
Não quero falar de mim

Tocam os sinos deste quarto destes  
três quartos de hora

Nem todo acesso é vedado  
Algun haverá de me abrir (2019, p. 18, 19)

É claro que não vou comentar meu próprio poema. Citei-o para desenhar o quanto a possibilidade de acessar me interessa, mesmo poeticamente. Fui apresentado ao aviso proibitivo justamente acessando um país, e, em rigor, os versos giram justamente em torno do acesso e do não acesso – inclusive na dimensão religiosa que orienta o poema e o livro onde se encontra. É óbvio que só notei a tabuleta porque estava olhando a paisagem, não o smartphone; logo, acessei o “acesso vietato” porque não estava acessando nenhuma rede digital.

Guardo a memória daqueles sinos, e de outros tantos, e do silêncio dos templos, tão violado pela predatória prática do turismo, impensável, atualmente, sem os celulares. Paula Sibilia, perto de *concluir* seu importante estudo *O show do eu*, escreve:

Optar pela opacidade e pelo silêncio, logo em plena era da hiperexposição e do compartilhamento de tudo o tempo todo... por que não? Talvez a verdadeira megalomania e a maior das excentricidades contemporâneas devam encontrar seu caminho nessa resistência aparentemente humilde às tiranias da exposição, que tudo deglutem para convertê-lo em espetáculo. Numa sigilosa busca da riqueza que pode haver no indizível e no imostrável, bem como em outras formas de criação que consigam driblar os imperativos do exponível, do comunicável e do vendável. (2016, p. 356)

A boa pergunta, então, talvez seja esta: “por que não?”. Ela pode ser ferramenta que nos ajude a desmontar a *bomba informática*<sup>119</sup>, pois encerra um ato corajoso: problematizar o óbvio, desafiar a norma, recusar o aparentemente irrecusável, encontrar um acesso que nos saiba abrir.

Depois, fazer silêncio. E ouvi-lo.

---

<sup>119</sup> A expressão intitula uma coletânea que Paul Virilio editou em 1999.

## BIBLIOGRAFIA:

ADORNO, Theodor. *Estudos sobre a personalidade autoritária*. Trad. Francisco L. T. Correa; Virginia Helena F. da Costa; Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora da Unesp, 2019.

AGAMBEN, Giorgio. Elogio da profanação. In. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007. pp. 65-79.

AGUILAR, Andrea; NEGROPONTE, Nicholas. “Sempre incentivei as pessoas a não serem realistas” – entrevista com Nicholas Negroponte. *Jornal El País*, edição brasileira, 11 fev. 2019. Disponível em: <[https://brasil.elpais.com/brasil/2019/02/11/eps/1549900919\\_734335.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/02/11/eps/1549900919_734335.html)>. Último acesso em: 1. set. 2022.

ALLIEZ, Éric; LAZZARATO, Maurizio. *Guerras e capital*. Trad. Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Ubu, 2021.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1997.

BARBOSA, Bárbara. Urgência e cibercultura – A vivência sob alerta no tempo real. In. TRIVINHO, Eugênio (Org.). *A explosão do ciber mundo – Velocidade, comunicação e (trans)política na civilização tecnológica atual*. São Paulo: CENCIB/ USP; Annablume, 2017. pp. 49-61.

BARTHES, Roland. *Aula*. 12. ed. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 1997.

\_\_\_\_\_. *A câmara clara: nota sobre fotografia*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

\_\_\_\_\_. *Mitologias*. 11. ed. Trad. Rita Buongiorno; Pedro de Souza. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

\_\_\_\_\_. *O prazer do texto*. 4. ed. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2004.

BAUDELAIRE, Charles. *As flores do mal*. Ed. bilingue. Trad. Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e simulação*. Trad. Maria João da Costa Pereira. Lisboa: Relógio d'Água, 1991.

BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo – A transformação das pessoas em mercadoria*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BEIGUELMAN, Giselle. *Políticas da imagem – Vigilância e resistência na dadosfera*. São Paulo: Ubu, 2021.

BENJAMIN, Walter. O capitalismo como religião. In. *O capitalismo como religião*. Org. Michael Löwy; trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013. pp. 21-25.

\_\_\_\_\_. Experiência e pobreza. In. *Magia e técnica, arte e política – Obras escolhidas*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1996. pp. 114-119.

\_\_\_\_\_. A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica. In. BENJAMIN, Walter et. alii. *Benjamin e a obra de arte – técnica, imagem, percepção*. Trad; Marijane Lisboa. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012. pp. 11-42.

\_\_\_\_\_. Pequena história da fotografia. In. *Magia e técnica, arte e política – Obras escolhidas*. Op. cit. pp. 91-107.

BENTES, Anna. *Quase um tique – Economia da atenção, vigilância e espetáculo em uma rede social*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2021.

BERARDI, Franco. *Depois do futuro*. Trad. Regina Silva. São Paulo: Ubu, 2019.

\_\_\_\_\_. *Extremo – crônicas da psicodetração*. Trad. Regina Silva. São Paulo: Ubu, 2020.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar – A aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BESSE, Jean-Marc. *O gosto do mundo – exercícios de paisagem*. Trad. Annie Cambe. Rio de Janeiro: EdUERj, 2014.

*Bíblia de Jerusalém*. Dir. P. Bazaglia, Coor. J. Bortolini, G. S. Gorgulho, I. Storniolo, A. F. Anderson. São Paulo: Paulus, 2002.

BORDELOIS, Ivonne. O conflito entre linguagem e cultura. In. *A palavra ameaçada*. Trad. Alicia Ivanissevich. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2005. pp. 29-33.

BORGES, Jorge Luis. La biblioteca de Babel. In. *Obras completas*. Barcelona: Emecé, 1996. pp. 465- 471. v. 1.

BOSI, Alfredo. Cultura e culturas brasileiras. In. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. pp. 308-345.

BRANDÃO, Fíama Hasse Pais. *Obra breve*. Lisboa : Assírio & Alvim, 2006.

BRUNO, Fernanda. *Máquinas de ver, modos de ser – Vigilância, tecnologia e subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2013.

\_\_\_\_\_. Visões maquínicas da Cidade Maravilhosa: do Centro de Operações do Rio à Vila Autódromo. In. BRUNO, Fernanda; CARDOSO, Bruno; KANASHIRO, Marta; GUILHON, Luciana; MELGAÇO, Lucas (Org.). *Tecnopolíticas da vigilância – perspectivas da margem*. São Paulo: Boitempo, 2018. pp. 239-256.

\_\_\_\_\_. Vídeo-vigilância e mobilidade no Brasil. In. LEMOS, André; JOSGRILBERG, Fabio. *Comunicação e mobilidade – aspectos socioculturais das tecnologias móveis de comunicação no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2009. pp. 137-152.

BUCCI, Eugênio. A crítica de televisão. In. BUCCI, Eugênio ; KEHL, Maria Rita. *Videologias – Ensaios sobre televisão*. São Paulo : Boitempo, 2004. pp. 27-42.

\_\_\_\_\_. *A superindústria do imaginário*. Belo Horizonte : Autêntica, 2021.

BUCK-MORSS, Susan. Estética e anestética : uma reconsideração de *A obra de arte* de Walter Benjamin. In. BENJAMIN, Walter et. alii. Op. cit. pp. 173-222.

BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo – crítica da violência ética*. Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CAIAFA, Janice. Une aventure propre aux villes. Revista *Chimères. Revue des schizoanalyses*, n. 54-55: Michel Foucault : généalogie, esthétique, contrôle. 2004. pp. 179-193.

\_\_\_\_\_. Comunicação, subjetividade e transporte nas cidades. Revista *Novos olhares*, USP, v. 8, n. 1, 2019, pp. 7-19.

\_\_\_\_\_. Difusão de inovações, trabalho e processos de rede no metrô de São Paulo: a experiência da Linha 5-Lilás. Revista *Mídia e cotidiano*, UFF, v. 17, n. 3, set.-dez. de 2023. pp. 119-143.

\_\_\_\_\_. O fósforo, a estrela cadente e as duas meninas. In. *Nosso século XXI – Notas sobre arte, técnica e poderes*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. pp. 15-21.

\_\_\_\_\_. Salvar o instante do consumo. In. *Nosso século XXI – Notas sobre arte, técnica e poderes*. Op. cit. pp. 49-60.

CALVINO, Italo. *Seis propostas para o próximo milênio – Lições americanas*. 2. ed. Trad. Ivo Barroso. São Paulo : Companhia das Letras, 1998.

CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas*. Ed. Luis Maffei ; Paulo Braz. Curitiba: Kotter, 2024.

\_\_\_\_\_. *Rimas*. Ed. Álvaro J. da Costa Pimpão. Coimbra : Almedina, 2005.

CAMPANELLA, Bruno; COULDRY, Nick. Nick Couldry: do mito do centro mediado ao esvaziamento do mundo social – as mídias e o processo de datificação da sociedade. Revista *MATRIZES* v.13, n. 2, maio/ago. 2019, São Paulo, pp. 77-87.

CAMPOS MELLO, Patrícia. *A máquina do ódio – notas de uma repórter sobre fake news e violência digital*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

CARDOSO, Dario de Araújo. Veridicção nos milagres bíblicos. Revista *Estudos semióticos*, v. 10, n. 1, São Paulo, julho de 2014, pp. 47-55.

CASSINO, João Francisco. Modulação deleuzeana, modulação algorítmica e manipulação midiática. In. SOUZA, Joyce; AVELINO, Rodolfo; Silveira, Sérgio Amadeu da. *A sociedade de controle – Manipulação e modulação nas redes digitais*. São Paulo: Hedra, 2018. pp. 13-30.

CASTELLS, Manuel. *Ruptura – a crise da democracia liberal*. Trad. Joana Angélica D’Avila Melo. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

CASTRO ROCHA, João Cezar. *Bolsonarismo: da guerra cultural ao terrorismo doméstico – Retórica do ódio e dissonância cognitiva*. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

\_\_\_\_\_. *Guerra cultural e retórica do ódio – Crônicas de um Brasil pós-político*. Goiânia: Caminhos, 2021.

CAUQUELIN, Anne. *A invenção da paisagem*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

CAVARERO, Adriana. *Vozes plurais – Filosofia da expressão vocal*. Trad. Flavio Terrigno Barbeitas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

CELAN, Paul. *Arte poética*. In. *O meridiano e outros textos*. Trad. e org. João Barrento. Lisboa: Edições Cotovia, 1996. pp. 31-32.

CÉSAR, Ana Cristina. Literatura não é documento. In. *Crítica e tradução*. São Paulo: Ática; Instituto Moreira Salles, 1999.

\_\_\_\_\_. *Poética*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

CESARINO, Letícia. *O mundo do avesso – Verdade e política na era digital*. São Paulo: Ubu, 2022.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. v. 1.

\_\_\_\_\_. Os laços do desejo. In. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CHÉU, Cláudia Lucas. *Beber pela garrafa*. Lajes do Pico: Companhia das Ilhas, 2018.

COLLOT, Michel. *Poética e filosofia da paisagem*. Organização da tradução Ida Alves. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2013.

CRARY, Jonathan. *24/7 – Capitalismo tardio e os fins do sono*. Trad. Joaquim Toledo Jr. São Paulo: Ubu, 2016.

\_\_\_\_\_. *Terra arrasada – Além da era digital, rumo a um mundo pós-capitalista*. Trad. Joaquim Toledo Jr. São Paulo: Ubu, 2023.

DA EMPOLI, Giuliano. *Os engenheiros do caos*. Trad. Arnaldo Bloch. São Paulo: Vestígio, 2021.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo – Ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Francisco Alves; Afonso Monteiro. Lisboa: Edições Antipáticas, 2005.

DELEUZE, Gilles. Bartleby, ou a fórmula. In. *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. 2. ed. São Paulo: 34, 2011.

\_\_\_\_\_. Controle e devir. In. *Conversações – 1972-1990*. Trad. Peter Pál Pelbart. 3. ed. São Paulo: 34, 2013a. pp. 213-222.

\_\_\_\_\_. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. do GT Deleuze, coord. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017.

\_\_\_\_\_. *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*. In. *Conversações – 1972-1990*. Trad. Peter Pál Pelbart. 3. ed. São Paulo: 34, 2013b. pp. 223-230.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. 2. ed. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr.; Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: 34, 1997.

\_\_\_\_\_. *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*. In. \_\_\_\_ *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2013. pp. 223-230.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *O abecedário de Gilles Deleuze*. Trad. Raccord. Disponível em <<https://www.bibliotecanomade.com/2008/03/arquivo-para-download-o-abecedario-de.html>> Último acesso em: 30 ago. 2022.

DIAS, Sousa. Poesia, arte bilingue. In. \_\_\_\_\_. *O que é poesia?* Lisboa: Documenta, 2014. pp. 11-29.

*Dicionário Eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Manaus: Sonopress Rimo da Amazônia Indústria e Comércio Fonográfica; Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, CD-ROM.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Diante da imagem – Questão colocada aos fins de uma história da arte*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: 34, 2013.

\_\_\_\_\_. *O que vemos, o que nos olha*. 2. ed. Trad. Paulo Neves. São Paulo: 34, 2010.

DIEGUEZ, Consuelo. *O ovo da serpente – Nova direita e bolsonarismo: seus bastidores, personagens e a chegada ao poder*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

EMCKE, Carolin. *Contra o ódio*. Trad. Maurício Liesen. Belo Horizonte: Âyiné, 2020.

ESPOSITO, Roberto. *Dois – A máquina da teologia política e o lugar do pensamento*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2019.

FISHER, Max. *A máquina do caos – Como as redes sociais reprogramaram nossa mente e nosso mundo*. Trad. Érico Assis. São Paulo: Todavia, 2023.

FLUSSER, Vilém. *Filosofia da caixa preta – Ensaio para uma futura filosofia da fotografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros – Curso no Collège de France (1982-1983)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e punir – História da violência nas prisões*. Trad. Raquel Ramallete. 20 ed. Petrópolis/ RJ: Vozes, 1999.

FRANCO FERRAZ, Maria Cristina; SAINT CLAIR, Ericson. *Para além de Black Mirror – estilhaços distópicos do presente*. São Paulo: Hedra/ n-1, 2020.

FREIRE FILHO, João. Correntes da felicidade: emoções, gênero e poder. Revista *MATRIZES*, v. 11., n. 1, jan./abr. 2017, São Paulo, pp. 61-81.

FREUD, Sigmund. O “estranho”. In. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Direção da edição e organização da tradução Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XVII. pp. 237-269.

GIL, Fernando. *Tratado da evidência*. Lisboa: INCM, 1996.

GITLIN, Todd. *Mídias sem limites – Como a torrente de imagens e sons domina nossas vidas*. Trad. Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

GROYS, Boris. *Filosofia do cuidado*. Trad. Rogério Galindo. Belo Horizonte: Âyiné, 2023.

GUMBRECHT, Han Ulrich. *Produção de presença – O que o sentido não consegue transmitir*. Trad. Ana Isabel Soares. Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2010.

- HAN, Byung-Chul. *Agonia do Eros*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis/ RJ: Vozes, 2017a.
- \_\_\_\_\_. *O desaparecimento dos rituais* – Uma topologia do presente. Trad. Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis/ RJ: Vozes, 2021a.
- \_\_\_\_\_. *Capitalismo e impulso de morte* – Ensaios e entrevistas. Trad. Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis/ RJ: Vozes, 2021b.
- \_\_\_\_\_. *A crise da narração*. Trad. Daniel Guilhermino. Petrópolis/ RJ: Vozes, 2023.
- \_\_\_\_\_. *A expulsão do outro* – Sociedade, percepção e comunicação hoje. Trad. Lucas Machado. Petrópolis/ RJ: Vozes, 2022a.
- \_\_\_\_\_. *Favor fechar os olhos* – Em busca de outro tempo. Trad. Lucas Machado. Petrópolis/ RJ: Vozes, 2021c.
- \_\_\_\_\_. *Infocracia* – Digitalização e crise da democracia. Trad. Gabriel S. Philipson. Petrópolis/ RJ: Vozes, 2022b.
- \_\_\_\_\_. *Louvor à terra* – Uma viagem ao jardim. Trad. Lucas Machado; il. Isabella Gresser. Petrópolis/ RJ: Vozes, 2021d.
- \_\_\_\_\_. *Não-coisas* – Reviravoltas do mundo da vida. Trad. Rafael Rodrigues Garcia. Petrópolis/ RJ: Vozes, 2022c.
- \_\_\_\_\_. *No enxame* – Perspectivas do digital. Trad. Lucas Machado. Petrópolis/ RJ: Vozes, 2018a.
- \_\_\_\_\_. *Psicopolítica* – O neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Trad. Maurício Liesen. Belo Horizonte: Âyiné, 2018b.
- \_\_\_\_\_. *Sociedade paliativa* – A dor hoje. Trad. Lucas Machado. Petrópolis/ RJ: Vozes, 2021d.
- \_\_\_\_\_. *Sociedade da transparência*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis/ RJ: Vozes, 2017b.
- HEIDEGGER, Martin. “Construir, habitar, pensar”. In. *Ensaios e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001. pp. 138-139.
- \_\_\_\_\_. A origem da obra de arte. Trad. Irene Borge-Duarte; Filipa Pedroso. In. *Caminhos de floresta*. Coord. Irene Borges-Duarte. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002a. pp. 5-94.
- \_\_\_\_\_. Para quê poetas? Trad. Bernhard Sylla; Vitor Moura. In. *Caminhos de floresta*. Op. cit. pp. 307-367.
- HELDER, Darlan. “Tijolão”, sem tela e caro: conheça o primeiro celular do mundo que está completando 50 anos. Site de notícias *GI*, 3. abr. 2023. Disponível em: <<https://g1.globo.com/tecnologia/noticia/2023/04/03/tijolao-sem-tela-e-carro-conheca-o-primeiro-celular-do-mundo-que-esta-completando-50-anos.ghtml>>. Último acesso: 4. abr. 2024.
- HUI, Yuk. *Tecnodiversidade*. Trad. Humberto do Amaral. São Paulo: Ubu, 2020.
- ILLOUZ, Eva; CABANAS, Edgar. *Happycracia* – Fabricando cidadãos felizes. Trad. Humberto do Amaral. São Paulo: Ubu, 2022.

KASTRUP, Virgínia. *A invenção de si e do mundo* – Uma introdução do tempo e do coletivo no estudo da cognição. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

KEHL, Maria Rita. O ressentimento chegou ao poder? In. *Ressentimento*. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2020. pp. 197-204.

LACAN, Jacques. *O seminário* – Livro 23: O sintoma. Est. do texto Jacques-Alain Miller; trad. Sergio Laia. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

LANAMÄKI, Arto; THAPA, Devinder; STENDAL, Karen. What does a chair afford? A heideggerian perspective of affordances. Conference Paper. Disponível em: <[https://www.researchgate.net/publication/283902135\\_What\\_Does\\_a\\_Chair\\_Afford\\_A\\_Heideggerian\\_Perspective\\_of\\_Affordances?enrichId=rgreq68e1c69b207f23a6767eced6172486a6XXX&enrichSource=Y292ZXJQYWdIOzI4MzkwMjEzNTtBUzoyOTYzOTI4NDYyNjYzNzJAMTQ0NzY3Njk2OTczNQ%3D%3D&el=1\\_x\\_3&\\_esc=publicatioCoverPdf](https://www.researchgate.net/publication/283902135_What_Does_a_Chair_Afford_A_Heideggerian_Perspective_of_Affordances?enrichId=rgreq68e1c69b207f23a6767eced6172486a6XXX&enrichSource=Y292ZXJQYWdIOzI4MzkwMjEzNTtBUzoyOTYzOTI4NDYyNjYzNzJAMTQ0NzY3Njk2OTczNQ%3D%3D&el=1_x_3&_esc=publicatioCoverPdf)>. Último acesso em: 31. out. 2023.

LANIER, Jaron. *Dez argumentos para você deletar agora suas redes sociais*. Trad. Bruno Casotti. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2018.

LAPOUJADE, David. *William James, a construção da experiência*. Trad. Hortência Santos Lencastre. São Paulo: n-1, 2017.

LOPES, Adília. *Dobra* – Poesia reunida (1985-2007). Lisboa: Assírio & Alvim, 2009.

LOPES, Silvina Rodrigues. *Literatura, defesa do atrito*. Lisboa: Vendaval, 1998.

LÉVY, Pierre. *O que é o virtual?* Trad. Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: 34, 2011.

LYON-CAEN, Judith. O “eu” e o barômetro da alma. In. CORBIN, Alain (org.). *História das emoções* – das Luzes até o final do século XIX. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis/ RJ: Vozes, 2020. v. 2. pp. 247-275.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 20. ed. Trad. Ricardo C. Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2021.

MACHADO, Monica; BURROWES, Patricia; RETT, Lucimara. Proposta de um modelo de literacia para as novas enunciações publicitárias. *Animus – revista interamericana de comunicação midiática*, 2020, v. 19, n. 40, pp. 124-143.

MAFFEI, Luis. *Via*. Lisboa: Coisas de Ler, 2019.

MAGOSSI, Priscila. Comunicação e velocidade na civilização tecnológica atual – As ritualidades do ciberespaço e a aceleração da vida cotidiana. In. TRIVINHO, Eugênio (Org.). *A explosão do cibernundo* – Velocidade, comunicação e (trans)política na civilização tecnológica atual. São Paulo: CENCIB/ USP; Annablume, 2017. pp.125-140.

McLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. 8. ed. Trad. Décio Pignatari. São Paulo: Cultrix, 1996.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito* seguido de *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* e *A dúvida de Cézanne*. Trad. Paulo Neves; Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

MIAN, Mariella Batarra. Existe resistência nas sociedades de controle? A reação social diante da apropriação da rede pela lógica do capital. In. SOUZA, Joyce; AVELINO, Rodolfo; Silveira, Sérgio Amadeu da. *A sociedade de controle – Manipulação e modulação nas redes digitais*. São Paulo: Hedra, 2018. pp. 125-153.

MONTEIRO, Cíntia. Da biopolítica à modulação: psicologia social e algoritmos como agentes da assimilação neoliberal. In. In. SOUZA, Joyce; AVELINO, Rodolfo; SILVEIRA, Sérgio Amadeu da (Org.). *A sociedade de controle – Manipulação e modulação nas redes digitais*. São Paulo: Hedra, 2018. pp. 105-123.

MOROZOV, Evgeny. *Big tech – A ascensão dos dados e a morte da política*. Trad. Claudio Marcondes. São Paulo: Ubu, 2018.

MURGIA, Michela. *Instruções para se tornar um fascista*. Trad. Júlia Scamparini. Belo Horizonte: Âyiné, 2019.

NEIMAN, Susan. *A esquerda não é woke*. Trad. Rodrigo Coppe Caldeira. Belo Horizonte: Âyiné, 2023.

NEVES, Antonio et. alii. A psiquiatria sob o neoliberalismo: da clínica dos transtornos ao aprimoramento de si. In. SAFATLE, Vladimir; SILVA JUNIOR, Nelson da; DUNKER, Christian (org.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. pp. 125-175.

NOVAIS, Urandi Rosa. *Caio F. na rede: escrita autoficcional e as faces de Caio Fernando Abreu no Facebook*. Feira de Santana/ BA:UEFS Editora, 2017.

NUNES, Rodrigo. O presente de uma ilusão: estamos em negação sobre o negacionismo? In. *Do transe à vertigem: ensaios sobre bolsonarismo e um mundo em transição*. São Paulo: Ubu, 2022. pp. 53-69.

\_\_\_\_\_. Os trolls no poder. In. *Do transe à vertigem: ensaios sobre bolsonarismo e um mundo em transição*. Op. cit. pp. 70-79.

ORWELL, George. *1984*. Trad. Claudio Carina; Sonia Carvalho. São Paulo: Citadel, 2021.

PEPER, Erik; HARVEY, Richard. Digital addiction: increased loneliness, anxiety, and depression. *NeuroRegulation*, v. 5(1), 2018. pp. 3-8.

PESSOA, Fernando. *O Eu profundo e os outros eus*. Seleção Afrânio Coutinho, fixação dos textos e notas Maria Aliete Galhoz. 22. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

\_\_\_\_\_. *Poesia completa de Álvaro de Campos*. Ed. Teresa Rita Lopes. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PINTOR DOS REIS, Angela. Comunicação, velocidade e reconhecimento – Violência reproduzida na vida social dromocratizada. In. In. TRIVINHO, Eugênio (Org.). *A explosão do cibermundo – Velocidade, comunicação e (trans)política na civilização tecnológica atual*. São Paulo: CENCIB/ USP; Annablume, 2017. pp. 141-159.

PLATÃO. *A República*. Trad. e org. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.

PICHONELLI, Matheus. A eleição de 2018 está sendo decidida no esgoto das correntes de WhatsApp. Disponível em: <<https://br.noticias.yahoo.com/eleicao-de-2018-esta-sendo-decidida-no-esgoto-das-correntes-falsas-de-whatsapp-115352919.html>>. Último acesso em: 12 set. 2022.

PRECIADO, Paul B. *Texto junkie – Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1, 2018.

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível – Estética e política*. 2. ed. Trad. Mônica Costa Neto. São Paulo: 34, 2009.

ROUVROY, Antoinette; BERNS, Thomas. Governamentalidade algorítmica e perspectivas de emancipação: o díspar como condição de individuação pela relação? Trad. Pedro Henrique Andrade. In. BRUNO, Fernanda et. al. (Org.). *Tecnopolíticas da vigilância – perspectivas da margem*. Op. cit. pp. 107-139.

SÁ-CARNEIRO, Mário de. *Obra completa*. Org. Alexei Bueno. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.

SANDEL, Michael. *A tirania do mérito – O que aconteceu com o bem comum?* Trad. Libanio Bhuvi. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

SANTIAGO, Silvano. Meditação sobre o ofício de criar. *Aletria*, v. 18, jul-dez. 2008, pp. 173-179.

SCHOLZ, Roswitha. O valor é homem: teses sobre a socialização pelo valor e a relação entre os sexos. *Novos Estudos*, CEBRAP, São Paulo, n. 45, julho 1996. pp. 15-36.

SELIGMAN-SILVA, Márcio. *A atualidade de Walter Benjamin e Theodor Adorno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

SIBILIA, Paula. *O show do eu – a intimidade como espetáculo*. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.

\_\_\_\_\_. Você é o que o Google diz que você é: a vida editável, entre controle e espetáculo. In. BRUNO, Fernanda; CARDOSO, Bruno; KANASHIRO, Marta; GUILHON, Luciana; MELGAÇO, Lucas (Org.). *Tecnopolíticas da vigilância – perspectivas da margem*. Op. cit. pp. 199-216.

SILVA, José Pedro. Se Camões tivesse escrito *Os Lusíadas* no telemóvel, obra teria começado com “As armas é os barões assinalados”. *Imprensa falsa*. Disponível em :< <https://imprensafalsa.com/se-camoes-tivesse-escrito-os-lusiadas-no-telemovel-obra-teria-comecado-com-as-armas-e-os-baroes-assinalados/>>. Último acesso em 17. fev. 2023.

SILVEIRA, Sérgio Amadeu da. A noção de modulação e os sistemas algorítmicos. In. SOUZA, Joyce; AVELINO, Rodolfo; SILVEIRA, Sérgio Amadeu da (Org.). *A sociedade de controle – Manipulação e modulação nas redes digitais*. São Paulo: Hedra, 2018. pp. 31-46.

SLEE, Tom. *Uberização – A nova onda do trabalho precarizado*. Trad. João Peres. São Paulo: Elefante, 2017.

SODRÉ, Muniz. *As estratégias sensíveis – afeto, mídia e política*. 2. ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016.

SOLNIT, Rebecca. *De quem é esta história? Feminismos para tempos atuais*. Trad. Isa Mara Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

SOUZA, Marcelle Machado. *Sorria, você está sendo filmado: a consolidação de uma sociedade de controle sobre o direito fundamental à privacidade e sobre as formas de interação espontânea*

e participação democrática nos espaços públicos e privados. Dissertação de Mestrado, Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2008.

TAVARES D'AMARAL, Marcio. *Os assassinos do sol* – Uma história dos paradigmas filosóficos: os gregos. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015. v. 2.

\_\_\_\_\_. *Os assassinos do sol* – Uma história dos paradigmas filosóficos: os medievais, séculos IX a XIV d. C. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2017. v. 3.

TIBURI, Marcia. *Delírio do poder* – Psicopoder e loucura coletiva na era da desinformação. Rio de Janeiro: Record, 2019.

TRAVERSO, Enzo. *Melancolia de esquerda: marxismo, história e memória*. Trad. André Bezamat. 2. ed. Belo Horizonte: Âyiné, 2021.

TRIVINHO, Eugênio. Introdução à dromocracia cibercultural: contextualização sociodromológica da violência invisível da técnica e da civilização mediática avançada. *Revista Famecos*, Porto Alegre, nº 28, dez. 2005. pp. 63-78.

TÜRCKE, Christoph. *Hiperativos!* Abaixo a cultura do déficit de atenção. São Paulo: Paz e Terra, 2016.

\_\_\_\_\_. *Sociedade excitada* – Filosofia da sensação. Trad. Antonio A. S. Zunin; Fabio A. Durão; Francisco C. Fontanella; Mario Frungillo. Campinas/ SP: Editora da Unicamp, 2010.

VIDAL, Carlos. *Invisibilidade da pintura* – Uma história de Giotto a Bruce Nauman. Porto: Fenda, 2015.

VIEIRA, Trajano. Posfácio do tradutor. In. Sófocles. *Ájax*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: 34, 2022. pp. 149-162.

VIENNOT, Bérengère. *A língua de Trump*. Trad. Ana Martini. Belo Horizonte, Âyiné, 2020.

VIRILIO, Paul. *Velocidade e política*. 2. ed. Trad. Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Estação Liberdade, 1997.

WILLIAMS, Raymond. *Televisão* – Tecnologia e forma cultural. Trad. Marcio Serelle; Mario F. I. Viggiano. Belo Horizonte: Editora PUC-Minas; São Paulo: Boitempo, 2016.

WOLF, Maryanne. *O cérebro no mundo digital* – Os desafios da leitura na nossa era. Trad. Rodolfo Ilari; Mayumi Ilari, São Paulo: Contexto, 2019.

ZUBOFF, Shoshana. *Big Other: capitalismo de vigilância e perspectivas para uma civilização da informação*. In. BRUNO, Fernanda; CARDOSO, Bruno; KANASHIRO, Marta; GUILHON, Luciana; MELGAÇO, Lucas (Org.). *Tecnopolíticas da vigilância* – perspectivas da margem. Op. cit. pp. 17-61.

\_\_\_\_\_. *A era do capitalismo de vigilância* – A luta por um futuro humano na nova fronteira do poder. Trad. George Schlesinger. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.