



Universidade Federal do Rio de Janeiro
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Escola de Comunicação
Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura

A volta metafísica da linguagem virtual-digital

Autora: Cecília Sá Cavalcante Schuback

Orientador: Prof. Dr. Muniz Sodré Cabral de Araújo

Rio de Janeiro

2020

A volta metafísica da linguagem virtual-digital

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura, Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Comunicação.

Orientador: Prof. Dr. Muniz Sodré

Rio de Janeiro
2020

Cecilia Sá Cavalcante Schuback

A volta metafísica da linguagem virtual-digital

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura, Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Comunicação.

Orientador: Prof. Dr. Muniz Sodré

Rio de Janeiro, 13 de novembro de 2020.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Muniz Sodré – Orientador (PPGCOM-UFRJ)

Prof. Dr. Márcio Tavares Amaral (PPGCOM-UFRJ)

Prof. Dr. Eduardo Granja Coutinho (PPGCOM-UFRJ)

Prof. Dr. Tito Marques Palmeiro (PPGFIL-UERJ)

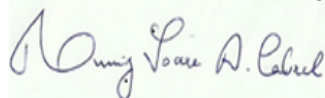
**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO
APRESENTADA POR CECÍLIA SÁ CAVALCANTE SCHUBACK NA
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO DA UFRJ**

Aos treze dias do mês de novembro de dois mil e vinte, às quatorze horas, por meio de videoconferência, foi apresentada a dissertação de mestrado de Cecília Sá Cavalcante Schuback, intitulada: **“A Volta Metafísica da Linguagem Virtual-digital”**, perante a banca examinadora composta por: Muniz Sodré de Araújo Cabral [orientador(a) e presidente], Márcio Tavares D’Amaral, Eduardo Granja Coutinho e Tito Marques Palmeiro. Tendo o(a) candidato(a) respondido a contento todas as perguntas, foi sua dissertação:

aprovada reprovada aprovada mediante alterações

E, para constar, eu, Thiago Couto, lavrei a presente, que segue por mim datada e assinada pelos membros da banca examinadora e pelo(a) candidato(a) ao título de Mestre em Comunicação e Cultura.

Rio de Janeiro, 13 de novembro de 2020



Muniz Sodré de Araújo Cabral [orientador(a) e presidente]



Márcio Tavares D’Amaral [examinador]



Eduardo Granja Coutinho [examinador(a)]



Tito Marques Palmeiro [examinador(a)]



Cecília Sá Cavalcante Schuback [candidato(a)]

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação de mestrado foi escrita durante os primeiros meses de uma pandemia pela qual ninguém nunca pensou passar na vida. Vim ao Rio de Janeiro – mesmo em anos muito complicados e difíceis para o país – a fim de estudar com o professor Muniz Sodré e viver numa das minhas cidades, uma cidade em que passei a primeira infância e pela qual sempre tive um carinho especial. Minha vida no Rio de Janeiro foi veementemente cortada por causa de um vírus que calhou na Terra inteira. Dedico este trabalho especialmente ao mestre Muniz Sodré, que durante a pandemia foi internado e lutou pela vida durante quarenta e três dias – dias que passei trabalhando intensivamente nesta dissertação com o pensamento do conceito *bíos virtual* formulado pelo professor. Também de modo especial dedico esta dissertação a minha mãe, que sempre pensou nas suas filhas, lutando por elas, mudando-se para um país longe do seu por causa do amor a sua família e que sempre me incentivou a pensar, estudar e manter uma cabeça crítica. Ficamos meses trancadas, juntas, durante esse “pandemônio” – episódio de isolamento que vivemos pela segunda vez, juntas.

Agradeço também aos meus amigos, especialmente ao “grupo do grego” e todos perto deste, na deriva pelo “mediterrâneo”, isto é, pisando no meio da terra. A partir dos bons papos, e nos meus silêncios, aprendi muita coisa desde Homero e Platão à contemporaneidade. Finalmente, agradeço à Escola de Comunicação a oportunidade de poder voltar ao Brasil, um dos meus países, para estudar e viver. Como diz Drummond, “certas palavras não podem ser ditas em qualquer lugar e hora qualquer”. Esta dissertação foi dita em seu lugar e na sua hora –

“Então, falamos.”

RESUMO

A tese central de nossa dissertação é de que para se compreender o que a linguagem virtual-digital faz com a linguagem humana é preciso entender como a linguagem virtual-digital realiza uma volta à metafísica e nela esvazia a linguagem. O método utilizado consiste numa reflexão crítica, em certo sentido filosófica, de categorias tradicionais da linguagem com a intenção de analisar a diferença entre a compreensão comum e tradicional da linguagem e a da linguagem virtual-digital. Para realizar essa tarefa, a dissertação fez um estudo crítico de alguns elementos centrais do pensamento de Ferdinand de Saussure, Jean Baudrillard, Aristóteles e Muniz Sodré.

Palavras-chave: metafísica, linguagem virtual-digital, forma, metamorfose, *bíos virtual*, *ethos midiático*

ABSTRACT

The central thesis of this dissertation is that to comprehend what the virtual-digital language does with the human language it is necessary to understand how the virtual-digital language realize a metaphysical turn and in it empties language out. The method used consists in a critical reflection, in a certain sense even philosophical, of traditional categories of language with the intention of analysing the difference between the common and traditional comprehension of language and of virtual-digital language. To realize this task, this dissertation presents a critical study of certain central elements in the thinking of Ferdinand de Saussure, Jean Baudrillard, Aristotle and Muniz Sodré.

Keywords: metaphysics, virtual-digital language, form, metamorphosis, *virtual bíos*, *mediatic ethos*

SUMÁRIO

Introdução	3
Linguagem e forma: uma discussão de conceitos básicos de Saussure	9
Linguagem, língua e fala	10
A arbitrariedade do signo	15
Formas de relação	20
De Saussure para a linguagem virtual-digital	24
Metamorfose e antropomorfismo do virtual-digital	29
Consumo e ideologia	30
Tecnologia e linguagem	37
Objetos falantes	39
Seres objetos	43
O abstrato concreto	50
De modo de vida à forma de vida	55
Modos de vida: a compreensão aristotélica	56
<i>Bíos</i> virtual e <i>éthos</i> midiático	63
Linguagem virtual-digital	69
Conclusão: a volta metafísica	76
Referências bibliográficas	87

Introdução

A presente dissertação visa investigar a natureza da linguagem virtual-digital e seu impacto sobre a linguagem humana. O que é a linguagem virtual-digital, o que ela faz e como modifica a linguagem humana são as principais questões a explorar aqui. A linguagem virtual-digital se define como uma linguagem binária, no sentido algorítmico da oposição de 0 e 1; pertence à realidade virtual, isto é, a uma realidade imersa na multimídia e simulada por computadores; e se sustenta na tecnologia informacional que simula a presença física de um usuário num ambiente artificial gerado por *softwares*. Com isso, cria-se um ambiente com o qual e dentro do qual o usuário está constantemente interagindo. A realidade virtual pode assim reproduzir artificialmente uma experiência sensorial (ver, tocar, ouvir e até certo ponto cheirar). Há então um interlúdio entre a realidade virtual-digital e a real ou atual, bem como entre ela e a linguagem. A questão desta dissertação é a de se aproximar do virtual-digital, do real e da linguagem em termos mais gerais, especialmente para conseguir formular os aspectos metafísicos desse interlúdio e suas mutações.

Como mencionamos, a finalidade da realidade virtual é permitir a experiência de imersão, é trazer tanto as atividades sensório-motoras como as cognitivas para dentro de um mundo numérico criado, que pode ser “imaginário, simbólico ou uma simulação de certos aspectos do mundo real”, seguindo a definição formulada por Philippe Fuchs (1996). Jaron Lanier designa a realidade virtual como um espaço de representação imersiva, tridimensional e “realista”, calculada em tempo real. A expressão “realidade virtual” é obviamente um oxímoro, pois o virtual é, por um lado, entendido como numérico/digital e imaterial, e, por outro, como um “quase” no sentido de “potência”. Ademais, muitos outros autores já insistiram sobre o fato de que “virtual” não contradiz “realidade”, pois sua oposição verdadeira seria o “atual”¹. Qualquer que seja a definição exata, todavia, pode-se constatar que a ambiguidade entre real/atual e virtual desse estranho espaço criado é bastante análoga à da linguagem.

¹ Pierre Lévy (1996), em *O que é virtual?*, argumenta que o virtual não se opõe ao real, mas ao conceito de atual; nesse sentido, também Gilles Deleuze (1968), em *Différence et répétition*, distingue os conceitos de possibilidade e virtualidade ao afirmar que o possível se realiza sem que nada mude, nem em sua determinação, nem em sua natureza, sendo assim um “real” fantasmático (possível). O possível, para ele, é como o “real”, só lhe faltando a existência. A realização de um possível é a produção inovadora de uma ideia ou de uma forma. Assim, a diferença entre possível e real é lógica.

Linguagem é geralmente concebida como a capacidade de exprimir um pensamento e comunicá-lo a outros, bem como com eles se comunicar mediante um sistema de signos. Essa é, porém, uma definição muito ampla de linguagem que poderia ser interpretada de qualquer maneira. Deve-se, por isso, insistir no fato de que os aspectos sutis, isto é, a ponte entre o enunciado e o silencioso, o dizível e o indizível, o interior e o exterior, o corporal e o espiritual, estão incluídos ao se considerar a noção de linguagem. É também por isso que podemos falar em linguagem como uma dimensão etérea e metafísica que, no entanto, está ligada à experiência cotidiana. Hegel considera que aquilo que o entendimento comum define como o inefável é uma incompreensão, pois o inefável, que é um pensamento obscuro, um pensamento em “estado de fermentação”, é, na verdade, o pensamento que ainda não recebeu a palavra adequada. É a palavra que dá ao pensamento a sua existência mais superior e verdadeira, pois é *dentro* das palavras que pensamos (HEGEL, 2005, p. 506-507). Já para Bergson, a linguagem nunca pode ser totalmente adquirida por nós porque não podemos falar tudo com a linguagem; nunca poderemos, por exemplo, clara e completamente explicar uma emoção (BERGSON, 1924, p. 11). É também porque falamos – e, assim, pela capacidade de linguagem – que podemos formar uma comunidade: onde vivemos como uma comunidade, falamos para trocar informação, para comunicar as nossas paixões e necessidades. A linguagem tem a sua “razão de ser” na sociedade e é também o seu efeito. Essa correlação de linguagem e sociedade explica as características convencionais da linguagem, isto é, seu modo de fundar-se com base em regras arbitrárias dadas pelo convívio humano. A arbitrariedade da linguagem é um tema platônico que foi tratado no diálogo *Crátilo*. Segundo a personagem Crátilo, a conexão entre palavra e coisa designada se funda na “retidão natural de nomes”. Ele afirma que as palavras são justas quando elas se parecem com o que designam (PLATON, 2008). A conexão é, assim, natural. No final do diálogo, porém, o impasse de uma tal teoria é afirmado e se enuncia outra teoria, que considera ser arbitrária, convencional e não natural a palavra que designa alguma coisa. A questão da arbitrariedade foi reelaborada muitos séculos depois por Ferdinand de Saussure, que define a linguagem como um sistema de signos que une por convenção uma ideia ou conceito e um som ou uma imagem-som. Segundo ele, a conexão entre a coisa significada e a palavra significante composta por uma série de sons é imotivada e arbitrária: não há nenhuma relação interna entre a palavra “vaca” e os fonemas v-a-c-a associados à palavra. A composição faz o sentido. Mesmo que se possa contra-argumentar essa posição com exemplos de onomatopeias, Saussure (1995, p. 102) afirma que a onomatopeia permanece arbitrária e dá como exemplo a variação de onomatopeias de acordo com línguas diferentes e que não tem nenhuma base na etimologia das

palavras (SAUSSURE, 1995, p. 102). Pode-se assim dizer que se trata de algo *além* das palavras, como tonalidade, afinidade e sentimento.

Linguagens humanas – não somente a língua que falamos, mas a linguagem em todos as suas expressões (gestos, discursos, palavras, sentimentos, vibrações, circulação, tonalidade, afinidade, sentimento, etc.) – estão hoje sendo esvaziadas de seu sentido. Substituem o sentido da linguagem ou a linguagem dos sentidos os algoritmos e os números binários. O sistema binário usa dois dígitos: 0 e 1. Com isso, o sentido, isto é, o conteúdo, pode ser transformado em informação e, assim, matematicamente calculado; e uma hierarquia de conteúdo-sentido pode ser imposta pelo uso de um número mais valorizado do que outro. O sistema binário é usado em todas as tecnologias digitais, sendo considerado o sistema mais “eficaz”, pois permite a transferência da racionalidade lógica para o cálculo, como é o caso do sistema da álgebra de Boole, em que há *valores lógicos de verdade*. Isto é, em que os valores de verdadeiro e falso são representados por números. A lógica binária e algorítmica de valores está substituindo todos os sentidos de linguagem, visando a um não questionamento da interpretação dos valores. Linguagem é a dinâmica dos sentidos, o que abre para variadas interpretações de sentidos e símbolos. Não obstante, reduzindo símbolos e sentidos para signos numéricos e lógicos de valores, o que não permite um espaço aberto para interpretação ou questionamento, acontece a fixação de um conservadorismo nos valores do cotidiano, isto é, uma fixação do conservadorismo que se mostra intimamente conectado a valores neoliberais.

O sistema binário de 0 e 1, e, assim, de verdadeiro e falso, na realidade virtual-digital, corresponde ao binarismo metafísico de verdade e não verdade, de ser e não ser. A nossa questão é saber o que acontece com o sentido de diferença produzido pelo binarismo do virtual-digital. O binarismo metafísico se estabelece entre ser e não ser, verdade e não verdade – como mostrado no poema de Parmênides (2017, p. 55-67) –, essência e aparência, inteligível e sensível, linguagem e realidade. Essas oposições binárias metafísicas, isto é, essas contradições metafísicas, sofrem uma modificação ou mutação com o virtual-digital. As contradições no virtual-digital são no nosso entender mantidas como metafísicas, mas num contínuo de espaço-tempo diferente, no qual sujeito e objeto são invertidos e mudados, o que resulta na ambiguidade de verdadeiro e falso. Num certo sentido, esse é o “fundo” sobre o qual podem-se

desenvolver as hoje chamadas *fake news*. O binarismo virtual-digital desloca o binarismo metafísico, mas assim o mantém numa simplificação².

O binarismo metafísico se inverte na história do pensamento. Enquanto na metafísica antiga e clássica a essência tem prioridade sobre a aparência, no final do século XIX, a filosofia de Friedrich Nietzsche vai propor uma inversão, em que “aparência” deve ser tomada como mais essencial do que “essência”, o “não ser” adquire mais dignidade do que o “ser”, etc. Para Nietzsche, mais uma vez, “arte” é “verdade” e não “mentira” ou “ficção”. A verdade é que se mostra uma grande mentira. Existencialistas como Martin Heidegger e Jean-Paul Sartre afirmam que a “existência” é a “essência”. Essa inversão do binarismo metafísico, presente nesses vários movimentos filosóficos que se afirmam antimetafísicos ou críticos da metafísica, opera numa tensão extrema e numa especial atenção à linguagem. Trata-se de que o binarismo central na metafísica é seguramente a oposição entre linguagem e realidade. As realidades políticas, sociais, históricas e culturais questionam todos os modos de representação, compreensão, inteligibilidade etc., e esses fenômenos estão todos conectados à questão da técnica, da revolução dos modos de produção, das relações sociais produzidas por essas transformações (questões que foram formuladas por pensadores muito influentes, como Marx, Freud e Nietzsche). Se todos esses questionamentos representaram e continuam a representar uma crítica ao binarismo metafísico de ser e não ser, verdade e falsidade, etc., é preciso não esquecer que novas formas sociais e culturais geram também novas oposições binárias, como aquelas em relação a gênero, raça, classes sociais, etc. Essas novas oposições são mais “tangíveis” e “concretas” do que as metafísicas. O que, no entanto, se mantém muitas vezes indiscutido é o binarismo de ser e não ser, de identidade e diferença, que se encontra na sua base. A tese central de nossa dissertação é de que para se compreender o que a linguagem virtual-digital faz com a linguagem humana é preciso entender como a linguagem virtual-digital realiza uma volta à metafísica e nela esvazia a linguagem. O método utilizado consiste numa reflexão crítica, em certo sentido filosófica, de categorias tradicionais da linguagem com a intenção de analisar a diferença entre a compreensão comum e tradicional da linguagem e a da linguagem virtual-digital.

² O movimento de deslocar e manter pode ser visualizado no filme *Anémic Cinéma*, de Marcel Duchamp, Man Ray e Marc Allégret (1925-1926). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=eLwlsNK2CGg>>

A dissertação consta de três partes principais. A primeira, intitulada Linguagem e forma, se concentra numa leitura das categorias elementares da compreensão da linguagem proposta por Ferdinand de Saussure com vistas a adquirir elementos para a elaboração de algumas questões básicas da linguagem virtual-digital. Esse primeiro segmento apresenta a base sobre a qual uma tentativa de delinear o próprio da linguagem virtual-digital pode nos ajudar a compreender seu modo de modificar a linguagem humana. A segunda parte visa, por meio de uma leitura da obra *O sistema dos objetos*, de Jean Baudrillard, compreender a mudança operada na relação entre tempo e espaço, sujeito e objeto, na sociedade de consumo e de publicidade, para assim extrair algumas categorias e conceituações de realidade virtual-digital e de sua linguagem. O pressuposto aqui é de que a linguagem virtual-digital é um objeto. É não apenas uma linguagem sobre objetos, mas é ela própria um objeto. A linguagem sobre os objetos, no entanto, é também um sujeito, justamente porque está relacionada ao sujeito como linguagem. Ela não só representa objetos e sujeitos, mas é um e outro em si mesma. Com base nessa análise, conquistaremos elementos para realizar na terceira parte da dissertação a análise do *bíos virtual* formulado por Muniz Sodré. A terceira parte, portanto, se concentrará em descrever o *bíos* ou modo de vida virtual, analisando as relações entre indivíduo, linguagem e coletividade.

Esses vários segmentos constituem uma tentativa de explicar alguns aspectos da linguagem virtual-digital, que é sempre baseada em códigos. Trata-se de linguagem algorítmica e essencialmente binária, embora haja variações. Esse tipo de linguagem binária é baseado em valores de 0 e 1, o que implica duas questões centrais na metafísica tradicional: a das oposições e a dos valores. De acordo com o algoritmo de Boole, 0 e 1 são valores baseados e/ou reduzidos aos valores de verdadeiro e falso. A questão é, portanto: como e por que esse binarismo reflete valores metafísicos? Economia, tecnologia e linguagem virtual-digital estão intrinsecamente relacionadas. O que acontece é que as oposições binárias na estatística matemática, no código, ou seja, no binarismo de 0 e 1, se apropriam dos valores de verdadeiro e falso, de ser e não ser, valores fundamentalmente metafísicos. Com isso se quer afirmar que a metafísica, que se acreditava superada, foi, com efeito, apropriada e redefinida pela linguagem virtual-digital. Estamos observando agora uma nova metafísica com seu próprio absolutismo. Mas como romper com a metafísica digital se o mais concreto de nossas experiências cotidianas da realidade está sendo governado por essa metafísica digital? Não é apenas uma metafísica da crença, como era anteriormente, mas uma metafísica da necessidade e da satisfação. É a materialização da metafísica, do abstrato, para que possamos “conhecer” um “Deus”. “Deus está morto” disse Nietzsche, mas estamos evidentemente construindo um novo Deus, mais

apropriado a nossas necessidades e crenças de hoje: Ele foi materializado e está sendo consumido ao mesmo tempo em que Ele nos consome – com informação.

A dialética de forma e conteúdo se modifica e assim transforma o signo linguístico-semiológico. De acordo com Saussure, o signo linguístico é uma forma vazia que recebe sentido (leia-se: matéria) por seu contexto circundante. O que dá sentido ao signo é a comunidade. Quando, porém, a comunidade se vê fragmentada, deixando de ser uma comunidade de indivíduos para se tornar comunidades individualizadas, que é o que acontece com o virtual-digital e a sócio-ideologia governada pela economia e pelo consumo, o sentido se desloca. Em vez de a forma adquirir sua matéria da comunidade, a matéria preenche os contornos da forma, ou seja, as aparências e as superfícies da forma. A forma não mais se materializa e cristaliza, mas aumenta, se enche de matéria, para manter a aparência de forma; o que aparece na absurda quantidade de formalismo, intangibilidade e abstração. A matéria está agora no contorno da forma. Podemos assim dizer que enquanto para Saussure a forma só tem matéria graças ao coletivo, a realidade virtual-digital fragmenta o coletivo, e a matéria não pode mais adentrar a forma de maneira adequada, mas somente o contorno da forma, o que materializa a forma enquanto a mantém como tal abstrata: é uma “abstração tangível” – um virtual objetivado e operando tanto como inteligível quanto como sensível, e tratado como mercadorias.

O que constitui e rompe o absoluto é a linguagem, ao menos no entendimento de Hegel. O mesmo talvez se dê na metafísica digital, em que a linguagem virtual-digital pode, até certo ponto, romper com o absoluto do sistema, posto que, com essa linguagem, quem não tinha voz passa a ter alguma voz, e aumenta a possibilidade de democratização dos direitos e da justiça. Essa possibilidade precisa, no entanto, ser trabalhada e sempre conquistada. No nosso entender, essa conquista depende da possibilidade de se manter a linguagem humana, viva e criadora, dentro da realidade e do modo de vida virtual. Para isso, porém, é preciso ter clareza do modo como o binarismo metafísico digital é a base do esvaziamento da linguagem humana.

Linguagem e forma: uma discussão de conceitos básicos de Saussure

Com a realidade virtual, isto é, com a realização do virtual, a linguagem está mudando; está virando código. Codificação é, num certo sentido, a operação que permite receber e emitir

informação. Na linguagem, os signos semiológicos se baseiam em oposições binárias de origem metafísica, como, por exemplo, a oposição entre nome e coisa, entre significado e referente. Com a codificação da linguagem, essas oposições binárias são transferidas para sinais matemáticos, baseados no sistema binário de 0 e 1 (SHANNON, 1938, p. 713-732). Forma-se assim um sistema serial baseado num modelo que, de fato, não existe. Se o sistema binário digital esvazia, por um lado, o sentido das oposições binárias metafísicas, por outro, ele as reforça. É como se ele esvaziasse a metafísica das oposições reduzindo todas as oposições a uma só, 0 e 1, sim e não, verdadeiro e falso. Considerando a dialética platônica clássica de forma e espécie (*eidos* e *genos*), que pode ser reelaborada como dialética de forma e matéria ou conteúdo, ideia e história, universal e particular, coletivo e individual, e sobre as quais se funda toda a história do Ocidente, pode-se tomar a crítica aristotélica à dialética platônica como a sua primeira negação. Aristóteles nega essa dialética com o conceito de substância que, para ele, significa não mera permanência rígida, mas o modo como a matéria é *em* forma. Para discutir a questão do binarismo metafísico e de sua negação em termos mais contemporâneos, que também estão mais ligados ao estudo da comunicação do que a uma ideia de metafísica implicando algum tipo de divindade religiosa, temos que investigar a reelaboração e transformação de binarismo. Para tanto, podemos analisar a obra de quem reelaborou e transformou o campo da linguística ao introduzir o conceito de semiologia e que também inspirou tantos pesquisadores e filósofos, isto é, a obra de Ferdinand de Saussure, mais precisamente seu *Curso de linguística geral* (SAUSSURE, 1995). A principal transformação e a mais radical proposta por Saussure no campo da linguística foi a distinção entre linguagem (*langage*), língua (*langue*) e fala (*parole*). Ele considera que a linguagem não pode ser objetivada, mas que é possível observar sua força virtual ao analisar, de dentro da linguagem, a língua na sua relação com a fala. Essa distinção é de máxima importância para a nossa investigação, pois é a diferença desenvolvida para se entender a *arbitrariedade do signo*, e portanto, do sentido.

Linguagem, língua e fala

Segundo Saussure, linguagem é um todo multiforme, heteróclito que envolve ao mesmo tempo uma dimensão psicológica e outra física, uma esfera individual e outra social, sempre simultaneamente sem nenhuma entidade dada. Como a linguagem se constitui de todas as oposições e relações possíveis, é impossível observá-la em sua unidade e totalidade. Por esse motivo a linguagem não pode ser objeto de uma ciência. Dentro da linguagem se dá, porém, a

língua, entendida por sua vez como um produto social, um conjunto de convenções necessárias adotado pelo corpo social:

Mas o que é a língua? Para nós, ela não se confunde com a linguagem; ela é, na verdade, apenas uma parte determinada, essencial. É ao mesmo tempo um produto social da faculdade da linguagem e um conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social para permitir o exercício dessa faculdade nos indivíduos. Tomada no seu todo, a linguagem é multiforme e heteróclita; exigente em vários âmbitos, ao mesmo tempo físico, fisiológico e psíquico, ela pertence ainda aos âmbitos individual e social; ela não se deixa classificar em nenhuma categoria de fatos humanos porque não sabemos como extrair a sua unidade (SAUSSURE, 1995, p. 25).³

Segundo Saussure, o natural do homem não é a língua falada, mas a faculdade de constituir uma língua que ele entende como um sistema de signos distintos correspondentes a ideias distintas. De acordo com o autor, o que importa para o linguista é encontrar dentro da linguagem um ponto de vista sob o qual todas as oposições e relações possam ser observadas numa unidade. Assim, ele propõe focalizar a língua e atentar para sua menor parte, que é a comunicação entre duas pessoas. É nessa menor parte que Saussure reconhece o que ele chama de *circuit de la parole* (isto é, circuito da fala). Em seu entendimento, o fenômeno linguístico se caracteriza por uma impressão acústica, percebida pelo ouvido ao mesmo tempo em que é emitida pela boca de um outro. Para Saussure, no entanto, o som é um instrumento de pensamento e, assim, não é definido como algo que existe por si mesmo. O fenômeno linguístico, argumenta o autor, se determina pelo sentido entendido como a unidade acústico-vocal e o pensamento juntos. Isto é, a unidade do fisiológico e do mental.

Ele então distingue língua, determinada como convenção social, e fala, entendida como a impressão acústica que é instrumento de pensamento. É a configuração de língua e fala que forma o pensar. Segundo Saussure, não se trata mais da distinção entre nome e coisa, mas antes da diferença entre conceito e imagem-acústica. Fundamental para ele é a relação da palavra que sai da boca de A e vai para o ouvido de B, mas isso somente quando se entende que a palavra que sai da boca de A é a fonação de um conceito que está na cabeça de A e assim vai para o ouvido de B que leva essa imagem-acústica para o conceito que está dentro da sua cabeça.

³ Minha tradução do original em francês: “Mais qu’est-ce que la langue? Pour nous elle ne se confond pas avec le langage; elle n’en est qu’une partie déterminée, essentielle, il est vrai. C’est à la fois un produit social de la faculté du langage et un ensemble de conventions nécessaires, adoptées par le corps social pour permettre l’exercice de cette faculté chez les individus. Pris dans son tout, le langage est multiforme et hétéroclite; à cheval sur plusieurs domaines, à la fois physique, physiologique et psychique, il appartient encore au domaine individuel et au domaine social; il ne se laisse classer dans aucune catégorie des faits humains, parce qu’on ne sait comment dégager son unité”.

Saussure descreve esse circuito da fala para explicar como é possível que A fale alguma coisa e que B entenda a mesma coisa. Ele faz, aliás, uma representação visual desse circuito da seguinte maneira:



A questão de partida é, portanto, a possibilidade de haver um sentido comum capaz de permitir que pessoas diferentes possam entender a mesma coisa. De acordo com Saussure, é muito importante, além disso, compreender como o ato em que alguém fala um conceito e um outro fala esse mesmo conceito ao escutar esses sons é um ato individual que se constitui num sentido comum. A possibilidade de ter um sentido comum é, segundo ele, a possibilidade de uma “cristalização” ou fixação social de um ato individual. Isto significa que o comum é o que conecta a língua, o produto social passivamente registrado pelo indivíduo, à fala, isto é, a um ato individual regido pela vontade e pela inteligência. É, portanto, num jogo entre língua (*langue*) e fala (*parole*) que a língua se mostra como objeto bem definido no conjunto heteróclito da linguagem. Para Saussure, a língua propõe uma espécie de “contrato” entre os membros de uma comunidade. Como o indivíduo está sempre numa comunidade linguística sob uma espécie de contrato, ele tem sempre que aprender a língua que ele de alguma maneira já possui, mesmo que passivamente. Isto é, o indivíduo tem sempre que aprender o jogo da língua (SAUSSURE, 1995, p. 106). Constituída por uma espécie de “contrato” coletivo, a língua, para o autor, tem, num certo sentido, prioridade em relação à fala, pois é na língua que se mostra como a imagem auditiva está relacionada ao conceito. É a relação entre a dimensão social e a individual que constitui a linha de fundo da investigação linguística de Saussure. Importante ter-se em mente aqui a atenção dada pelo autor à relação entre essas duas esferas, pois é na *relação* que elas de certa maneira se constituem. Essa relação é determinada por Saussure como signo. Signo é a relação entre significado (conceito) e significante (imagem-acústica). Justamente por ser uma relação, o que está em questão é o *entre* um e outro, e não um ou outro, e nem como um determina o outro. Segundo Saussure, a língua é um sistema de

signos exprimindo ideias, que ele designa de maneira pioneira como semiologia. A esse respeito ele observa :

Podemos assim conceber *uma ciência que estuda a vida dos signos no meio da vida social*; ela formará uma parte da psicologia social, e por consequência da psicologia geral; a nomearemos *semiologia* (do grego *sēmeion*, ‘signo’). Ela nos ensinará em que consistem os signos, quais leis os regem. Porque não existe ainda, não podemos dizer o que ela será; mas ela tem direito à existência, seu lugar é determinado de antemão. A linguística não é mais do que uma parte dessa ciência geral, e as leis que a semiologia descobrirá serão aplicáveis à linguística, que assim se encontrará junto a um âmbito bem definido no conjunto de fatos humanos⁴ (SAUSSURE, 1995, p. 33).

Basicamente, a “revolução” de Saussure consistiu em ver a *relação entre o indivíduo e o social* em cada nível da linguística. Por um lado, a língua funciona no coletivo como um “dicionário” no sentido de que a significação de uma palavra é comum a todos. A fala, por outro lado, funciona no coletivo como as combinações individuais que formam uma soma do que é dito e entendido ao longo do processo contínuo de troca. O que é dito e entendido sofre pouco a pouco deslocamentos e diferenças em graus. Esses contínuos deslocamentos e diferenças formam o que poderíamos chamar de *délai*, ou retardo, isto é, uma espécie de vestígio das modificações que, embora tenham passado, guardam esse “passar”. Essa seria uma forma talvez mais derridiana, como veremos adiante, de compreender como esses deslocamentos guardam a memória do deslocar, formando um equilíbrio com o que na língua não se transforma. Esse retardo intuído, mas não tematizado por Saussure pode explicar por que ele sempre quer destacar o quanto as imagens-acústicas e os seus atos são necessários para as combinações individuais, e estas para o equilíbrio da linguagem.

Saussure insiste em afirmar que há duas linguísticas – uma da língua (*langue*) e outra da fala (*parole*), embora, para ele, o foco da linguística seja necessariamente a língua. A língua tem aspectos externo e interno: o aspecto externo é a influência que a língua sofre com o desenvolvimento da história, da política, da civilização, das etnias, da economia, etc., enquanto o aspecto interno constitui-se por suas regras, a gramática. O aspecto externo está em equilíbrio com as regras internas. É como um jogo de xadrez, em que cada peça joga dentro da armação

⁴ Minha tradução do original em francês: “On peut donc concevoir *une science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale*; elle formerait une partie de la psychologie sociale, et par conséquent de la psychologie générale; nous la nommerons *sémiologie* (du grec *sēmeion*, ‘signe’). Elle nous apprendrait en quoi consistent les signes, quelles lois les régissent. Puisqu’elle n’existe pas encore, on ne peut dire ce qu’elle sera; mais elle a droit à l’existence, sa place est déterminée d’avance. La linguistique n’est qu’une partie de cette science générale, les lois que découvrira la sémiologie seront applicables à la linguistique, et celle-ci se trouvera ainsi rattachée à un domaine bien défini dans l’ensemble des faits humains”.

das regras inerentes ao jogo. É interessante perceber como Saussure é bastante pioneiro em questionar o privilégio da palavra escrita frente à palavra falada. Ele mostra como a oralidade, isto é, a fala, é a chave para quebrar a crença e a aceitação comum no Ocidente de que a palavra escrita é que dá as “leis” da língua. A relação entre a língua falada e a escrita foi tradicionalmente interpretada como representação e imagem. A palavra escrita seria a imagem da palavra falada, e esta, por sua vez, imagem de uma “afeição da alma”, seguindo o esquema proposto por Aristóteles no tratado sobre a interpretação:

As palavras faladas são símbolos das afeições da alma, e as palavras escritas símbolos das palavras faladas. E como a escrita não é igual em toda a parte, também as palavras faladas não são as mesmas em toda a parte, ainda que as afeições da alma, de que as palavras são signos primeiros, sejam idênticas, tal como são idênticas as coisas de que as afeições referidas são imagens (ARISTÓTELES, 2005, p. 81-110: 16a1-8).

Para Saussure, contudo, a escrita e a fala não se relacionam como uma imagem ou representação uma da outra. São antes duas dimensões distintas. A consideração corriqueira ou habitual de que o próprio da escrita é sua capacidade de fixar no tempo e no espaço o fluxo e a fluidez da língua também é possível na fala, ainda que de maneira inteiramente diversa. A tradição oral tem uma forma de guardar completamente diferente daquela da escrita, mas se caracteriza também por guardar, como testemunham os povos originários que, não tendo escrita, guardam há milênios a sua cultura, as suas tradições. E mesmo que se mantivesse a ideia de escrita como imagem e representação, seria preciso observar, como insiste Saussure, que há dois sistemas de escrita: o ideográfico, em que o signo é a imagem da palavra inteira, e a fonética, em que a grafia representa os sons isolados. Central aqui é a ideia de que aquilo que fixa o som é a *história* e não a ortografia. História também gera um retardo no sentido de que a grafia fonética mostra desacordo entre grafia e som. A civilização ocidental, segundo Saussure, está marcada pela tirania da palavra escrita, sendo esta o que se impõe à massa e, portanto, considerada o que influencia e modifica a língua. Considerar a escrita mais determinante do que a fala é como tomar a fotografia por mais verdadeira do que o rosto que nela se vê. O resultado disso é que se fez uma distinção binária entre nome e coisa, de maneira que a nomenclatura como tal começou a governar a compreensão da língua assumindo que as ideias são anteriores às palavras, um pressuposto vastamente aceito.

A arbitrariedade do signo

A discussão da relação entre nome e coisa remonta ao célebre diálogo *Crátilo*, de Platão. A questão nesse diálogo é precisamente a discussão de como nome e coisa se conectam, seja por convenção ou por natureza, se a língua é um sistema de símbolos arbitrários ou se as palavras exprimem naturalmente as coisas que significam (PLATON, 2008). Uma outra grande revolução de Saussure foi ter de início negado a distinção entre nome e coisa e, portanto, entre realidade e linguagem. Para ele, a questão da “linguagem” é aquela da relação ou signo entre conceito e imagem-som. Sua formulação de pensar a imagem e o som num conjunto e não uma “coisa” é bastante curiosa, pois isso não só questiona toda a noção de “representação” como tal, mas adianta um problema que será retomado posteriormente por Derrida que é o problema da enunciação silenciosa. Na cabeça, pensamos palavras com som sem som; é um som sem som na língua que também é uma imagem sem uma imagem visual. Esse entrelaçamento de “com” e “sem” está por sua vez relacionado a um conceito. Fazendo um pequeno desvio teórico, podemos trazer brevemente o que Derrida aprende com Saussure a respeito disso. Para Derrida, o signo nunca está presente porque ele é o silêncio com som, a enunciação do silêncio. O signo tem a história de um passado para um futuro e gostaria de estar presente, mas nunca está (DERRIDA, 1982).

Em Saussure essa questão culmina naquela da arbitrariedade do signo. O signo é arbitrário – se não o fosse, ele seria mais como um símbolo, que nunca é totalmente sem motivo; a balança, por exemplo, é um símbolo motivado pela própria ideia de justiça e não uma representação arbitrária de justiça. O entendimento de Saussure a respeito da arbitrariedade do signo é, no entanto, diverso das discussões metafísicas e filosóficas na base das linguísticas anteriores. Para ele, o arbitrário não é só o imotivado, o que se dá sem motivo. A arbitrariedade do signo é sobretudo caracterizada por suas simultâneas imutabilidade e mutabilidade. O imutável é imotivado no sentido de que a razão para que algo se chame uma coisa e não outra é sem razão. Além disso, essa imutabilidade indica a condição espacial do signo, de cuja explicação nos ocupamos adiante. O imutável, além disso, é o signo enquanto *imposto* pela comunidade. Ao falar a *sua* língua, o indivíduo fala sempre uma língua que não é só sua, uma língua que funciona como uma espécie de “carta marcada”. Isto é, o indivíduo sofre ou *recebe* a língua, pois a língua é igualmente uma herança da época precedente, o que mostra também como a língua está fundamentalmente relacionada ao tempo. Esse caráter intrinsecamente temporal da linguagem não tem, para Saussure, a ver com a questão acerca da origem da linguagem. Em seu entendimento, o que importa não é a origem e sim o jogo de forças entre espaço e tempo, isto é, entre imutabilidade e mutabilidade do signo. O caráter arbitrário do signo assim entendido é

o que não deixa a língua se modificar. Ao mesmo tempo, a língua é dinâmica, pois, não obstante um número restrito de elementos, como, por exemplo, as letras no alfabeto, inúmeras ligações podem ser continuamente feitas. Por causa da imposição cumprida no uso coletivo da língua, a mutabilidade gera um retardo que guarda dentro do imutável as modificações. Isso mostra como as modificações operadas no nível do sujeito falante e do uso individual da língua “permanecem” como um retardo no todo da língua imutável. O arbitrário é o jogo do mutável no imutável, isto é, do tempo no espaço. O imutável não permite que a língua se modifique: ele *condiciona* a língua. Se o mutável libera a língua é somente para que ela possa permanecer em uso coletivo. O arbitrário é, assim, o jogo simultâneo de forças entre, por um lado, a imutabilidade, espaço e condicionamento, e, por outro, mutabilidade, tempo e liberdade.

Não é suficiente, todavia, dizer que a língua é um produto de forças sociais para que vejamos claramente que ela não é livre; lembrando que ela é sempre a herança de uma época precedente, deve-se acrescentar que essas forças sociais agem em função do tempo. Se a língua tem um caráter fixo, não é apenas porque está ligada ao peso da coletividade, mas também porque está situada no tempo. Esses dois fatos são inseparáveis. A todo instante, a solidariedade ao passado faz fracassar a liberdade de escolha. Dizemos *homem* e *cão* porque antes tínhamos dito *homem* e *cão*. Isso não impede que não haja no fenômeno total uma ligação entre esses dois fatores antinômicos; a convenção arbitrária em virtude da qual a escolha é livre, e o tempo, graças ao qual a escolha se encontra fixada. Porque o signo é arbitrário, ele não conhece outra lei senão a da tradição, e é porque está fundado na tradição que ele pode ser arbitrário⁵ (SAUSSURE, 1995, p. 108).

Pode-se ver nessa passagem como Saussure transformou o sentido de arbitrário, mostrando que a arbitrariedade não está numa livre escolha, mas no jogo entre a invenção espontânea do indivíduo e a fixação dessa invenção, que cria uma tradição coletiva. Com isso, ele mostra que não há invenção sem tradição e nem tradição sem invenção. Nesse sentido, só podemos falar em arbitrariedade porque o signo está fixado no tempo, sendo assim condicionado em seu espaço, em seu *hic et nunc*. É por isso também que Saussure afirma que a fixação da língua se deve à “inércia coletiva” no sentido de a língua estar condicionada pela convenção de seu uso coletivo. É também por isso que ele considera que a massa é reacionária e uma revolução da

⁵ Minha tradução do original em francês: “Toutefois il ne suffit pas de dire que la langue est un produit des forces sociales pour qu'on voie clairement qu'elle n'est pas libre; se rappelant qu'elle est toujours l'héritage d'une époque précédente, il faut ajouter que ces forces sociales agissent en fonction du temps. Si la langue a un caractère de fixité, ce n'est pas seulement parce qu'elle est attachée au poids de la collectivité, c'est aussi qu'elle est située dans le temps. Ces deux faits sont inséparables. A tout instant, la solidarité avec le passé met en échec la liberté de choisir. Nous disons *homme* et *chien* parce qu'avant nous on a dit *homme* et *chien*. Cela n'empêche pas qu'il n'y ait dans le phénomène total un lien entre ces deux facteurs antinomiques: la convention arbitraire en vertu de laquelle le choix est libre, et le temps, grâce auquel le choix se trouve fixé. C'est parce que le signe est arbitraire qu'il ne connaît d'autre loi que celle de la tradition, et c'est parce qu'il se fonde sur la tradition qu'il peut être arbitraire”.

língua é impossível (SAUSSURE, 1995, p. 104-112). Tudo isso, porém, se deve ao fato de a língua estar no tempo, o que se dá de várias maneiras. O aspecto significante da língua já é temporal, pois toda fala decorre seguindo uma linha. Os significantes vêm um depois do outro na linha do tempo, como uma cadeia. E é nesse sentido que se pode dizer que a língua é *discursiva*. A natureza auditiva do significante também mostra uma extensão linear. Para Saussure, todo mecanismo da língua depende desse princípio linear que ele entende basicamente como uma sucessão no tempo. Ao contrário dos significantes visuais, que podem oferecer composições simultâneas em várias dimensões, os significantes acústicos estão sempre dispostos na linha do tempo. É o tempo que assegura a continuidade da língua e, assim, sua imutabilidade. Em outras palavras, a maneira como os signos são modificados é que assegura a sua imutabilidade. A língua é alterada porque ela continua, e a alteração só é possível porque a matéria precedente tem nela uma permanência. A mutabilidade significa, então, que a relação entre significante e significado muda, porque não se pode mudar a língua alterando apenas um dos dois. O que se altera é sempre a relação de um e de outro e, assim, a totalidade de seu conjunto. É assim também que o arbitrário do signo promove uma *liberdade* por estabelecer relações entre a matéria fônica e as ideias. Quando a liberdade age, ela rompe o sistema (ou, em termos mais metafísicos, com quem o criou ou o seu pai); mas ela só pode agir numa liberdade (individual) sempre condicionada pelo coletivo.

A questão da mutabilidade na relação entre significado e significante apresenta para Saussure uma questão de *valor* e não de significação. O autor faz distinção entre valor em si e valor no tempo (ou alteração de valor). Seguindo a simetria de sua natureza de pensar, Saussure iguala, por um lado, o valor em si à simultaneidade (sem tempo), à sincronia (espaço) e ao estático; e, por outro, a alteração de valor à sucessão (temporal, linear), à diacronia (tempo) e à mudança. Para o sujeito falante, há sempre em operação uma dupla dinâmica: enquanto fala ela se desdobra no tempo, pois uma palavra vem depois da outra. O falado, no entanto, se apresenta espacialmente, pois ele se dá como um “todo” num aqui e agora, *hic et nunc*. Como Saussure quer partir desse elemento mínimo dentro da língua, que é a comunicação entre dois sujeitos falantes, e parte assim do “circuito da fala”, ele vai projetar esse elemento mínimo em todos os níveis da língua e, portanto, também na gramática. Vai buscar em todos esses níveis a distinção entre sucessivo e simultâneo, entre tempo e espaço. Assim como a palavra escrita e a falada, também a gramática tradicional ignora essas distinções entre sucessivo e simultâneo. A questão aqui é entender como o sistema é imutável precisamente porque certos elementos estão sempre mudando. A gramática é o sistema que é imutável, dentro do qual há elementos que mudam.

Desse modo, essas mudanças podem permitir alterações *no* sistema, de maneira que é também possível gerar um novo sistema. O sistema é assim sempre estático, formando um espaço definido como sincrônico, enquanto as alterações são o temporal de uma diacronia. Não é difícil ver aqui como a alteração pode funcionar como a “*différance*” no sentido derridiano (DERRIDA, 1982).

A língua é um sistema cujas partes podem ser todas consideradas coexistentes, isto é, sincrônicas. O sincrônico é um tipo de corpo que se projeta no plano diacrônico. Saussure compara esses movimentos em termos de um jogo de xadrez: as peças que se movem, cada uma com sua significação própria, estão ao mesmo tempo sempre dependendo da regra do jogo (gramática) para que cada peça possa ter seu valor definido. Como já observado, as alterações são fundamentais para o condicionamento do sistema e a possibilidade do surgimento de um novo sistema. Outra comparação que ele faz é com o sistema solar:

Encontramos aqui um princípio já enunciado; o sistema nunca é modificado diretamente; em si mesmo ele é imóvel; somente certos elementos são alterados sem relação à solidariedade que os liga ao todo. É como se um dos planetas que gravitam em torno do sol mudasse de dimensões e de peso: esse fato isolado teria consequências gerais e deslocaria o equilíbrio de todo o sistema solar⁶ (SAUSSURE, 1995, p. 121).

O sistema, espacial, estático e sincrônico deve ser entendido como um “equilíbrio”. As alterações, temporais, diferenciais e diacrônicas, podem espontaneamente mudar o equilíbrio, mas, assim, elas o mantêm. Em termos do jogo de xadrez, podemos dizer que o jogo em si não muda, mas as peças sim – as peças dependem das regras para a definição de seu valor, mas também deslocam o jogo em seus movimentos, para que o próprio jogo se renove a cada jogada. Em termos da língua, ela continua, ela “rola”, por assim dizer, nos seus elementos isolados e sem alterar o sistema. Talvez se possa dizer mais propriamente que as alterações ressoam no todo do sistema, e é isso que gera um novo equilíbrio, sem que seja possível prever os limites do efeito que esses pequenos deslocamentos podem alcançar. É preciso sempre lembrar, entretanto, que há uma diferença entre a língua e o jogo de xadrez, pois no xadrez o jogador tem uma intenção e premedita antes de cada jogada. Já na língua, cada movimento é fortuito e espontâneo, pois ninguém pode “decidir” mudar a língua por decreto. Para a linguística

⁶ Minha tradução do original em francês: “Nous retrouvons ici un principe déjà énoncé: jamais le système n'est modifié directement; en lui-même il est immuable; seuls certains éléments sont altérés sans égard à la solidarité qui les lie au tout. C'est comme si une des planètes qui gravitent autour du soleil changeait de dimensions et de poids: ce fait isolé entraînerait des conséquences générales et déplacerait l'équilibre du système solaire tout entier”.

sincrônica, algo é real enquanto existe na consciência do sujeito. A linguística sincrônica estuda a relação entre a lógica e a psicologia dos termos coexistentes formando um sistema que é aprendido coletivamente. O sincrônico é o sistema no sentido de sua espacialidade ou coletividade. Seu estudo está dedicado à junção e conjugação dos fatos linguísticos. A linguística diacrônica, por sua vez, pensa tanto prospectiva como retrospectivamente. O estudo diacrônico cuida do fato evolutivo da língua e da maneira como os elementos são substituídos no tempo. Como explica Saussure (1995, p. 138-139):

Um fato de evolução é sempre precedido de um fato, ou melhor, de uma multidão de fatos semelhantes no âmbito da fala; isso em nada nega a distinção estabelecida acima, que, aliás, se vê até confirmada, porque na história de toda inovação encontramos sempre dois momentos distintos: 1º aquele em que ela surge nos indivíduos; 2º aquele em que ela se tornou um fato da língua, idêntico exteriormente, mas adotado pela coletividade.⁷

O aspecto diacrônico está assim diretamente ligado à fala como núcleo de mudanças. É o indivíduo (que está no tempo, sendo o não sistêmico) que inova, e essa inovação é então adotada pela coletividade (que está no espaço, sendo o sistema). Não importa se há novas invenções na cabeça dos indivíduos, porque essas invenções precisam ainda virar um fato da *língua*, isto é, ser adotadas pela coletividade. O diacrônico é o não sistêmico devido à sua temporalidade e individualidade ou subjetividade. Isto é, os termos sucessivos, não apreendidos pela consciência coletiva, substituem um ao outro sem formar um sistema entre eles.

Formas de relação

O resumo acima de alguns dos aspectos fundamentais da compreensão saussuriana da linguagem nos permite perceber que o signo, enquanto relação entre o significado e o significante, se desenvolve com base na distinção metafísica de identidade e diferença. O sentido metafísico dessa relação aparece quando prestamos atenção no fato de que ela se baseia por sua vez na oposição de ser e não ser, alicerce de todo binarismo. Apesar disso, Saussure propõe uma distinção com relação ao sentido metafísico de identidade e diferença ao colocar como foco inicial de suas investigações sempre a relação entre os termos e só depois o estudo dos termos. A identidade linguística deixa de ser para ele uma identidade em si, no sentido de

⁷ Minha tradução do original em francês: “Un fait d’évolution est toujours précédé d’un fait, ou plutôt d’une multitude de faits similaires dans la sphère de la parole; cela n’infirmes en rien la distinction établie ci-dessus, elle s’en trouve même confirmée, puisque dans l’histoire de toute innovation on rencontre toujours deux moments distincts: 1º celui où elle surgit chez les individus; 2º celui où elle est devenue un fait de langue, identique extérieurement, mais adopté par la collectivité”.

uma entidade autônoma, e passa a receber o sentido de um valor no todo, como uma peça no jogo de xadrez, para lembrar a imagem sempre repetida pelo autor. Sendo uma relação, o signo é um valor e não uma entidade de significação. Saussure mostra isso retomando a discussão sobre a relação entre pensamento e som. Segundo as concepções clássicas e correntes, pensamento e som são entidades distintas. O pensamento pode ser considerado algo amorfo, indistinto, nebuloso e sem delimitação, enquanto o som é tomado como uma substância fônica e um material plástico. Para distinguir ideias dentro do pensamento, isto é, dentro de uma nebulosa, seria então necessário recorrer ao auxílio dos signos. Saussure, entretanto, indica que é um equívoco separar pensamento e som. É um equívoco supor que um som representa um pensamento. Isto é, pensar que a língua e o som representam uma ideia e também que a escrita representaria o som. Para ele, a língua é antes o hífen entre pensamento e som; na verdade, ela é um pensamento-som. É um erro pensar a língua como espiritualização do som e a fala como materialização do pensamento, isto é, tomar qual pressuposto indiscutido a distinção entre língua e fala como um correspondente da separação metafísica de alma e corpo. Pensamento e som trabalham juntos na língua. Saussure insiste em deixar para trás a separação de corpo e alma e prefere se valer da metáfora química e descrever essa combinação como aquela de H₂O (SAUSSURE, 1995, p. 145). Ele descreve o que estamos chamando aqui de “hífen” em termos de articulações em que toma cada termo linguístico como uma membrana, um *articulus*. Outra analogia usada pelo autor para explicar esse “hífen” ou articulação considera a língua uma folha de papel, sendo pensamento e som seu direito e seu avesso – distintos, mas não separados. Assim, um não é o outro, mas sem um o outro não pode existir.

O linguista trabalha nessa região limítrofe de pensamento-som na qual os elementos das duas ordens estão essencialmente conectados nessa combinação. Um dos resultados mais interessantes dessa visão de Saussure é afirmar que essa combinação também não é uma entidade ou substância. Trata-se de uma *forma*: “A linguística trabalha então no terreno limítrofe em que os elementos das duas ordens se combinam; *essa combinação produz uma forma, não uma substância*” (SAUSSURE, 1995, p. 157).⁸ Pode-se dizer que, para Saussure, forma é o modo como ele entende jogo de relações. Não é, portanto, simplesmente o oposto de matéria ou conteúdo. Ele entende que a conexão a uma ideia é arbitrária, no sentido discutido anteriormente. É um signo, é um valor, é arbitrário porque se fixa por intermédio da coletividade numa convenção, como condicionamento. Valor não é significação, pois depende

⁸ Minha tradução do original em francês: “La linguistique travaille donc sur le terrain limitrophe où les éléments des deux ordres se combinent; *cette combinaison produit une forme, non une substance*”.

necessariamente de outros signos. Valor é dinâmica de relação. Mantendo seu modo de pensar simétrico, Saussure explica a dinâmica de relação que constitui um valor usando a oposição entre um valor constituído por dessemelhança (troca) e por semelhança (comparação), sempre dependendo do contexto, isto é, do que está em torno dele. Assim, o signo ou valor é constituído por suas relações dentro e fora de si: “valor depende assim do que está fora e em torno dele” (SAUSSURE, 1995, p. 161).⁹ Tudo isso nos mostra como é a *forma*, e não a matéria, que determina o valor; pois forma é diferença e, portanto, relação. Seguindo os exemplos do próprio Saussure, um valor de cinco francos pode ser trocado por pão. Seu valor é assim constituído pela dessemelhança a partir da qual uma troca pode se efetuar. Cinco francos, todavia, também podem ser comparados a um dólar. Aqui é a semelhança entre os termos que estabelece o valor. Dessemelhança e semelhança explicam o valor como troca e comparação. Saussure se vale também do exemplo da tradução entre palavras, como outro âmbito de trocas. A tradução também mostra como o valor difere da significação. Palavras podem ter o mesmo significado, mas possuem valores diferentes. O valor material linguístico é o sentido material do som, e este é sempre arbitrário e diferencial. Por isso pode-se dizer que o som não é o suporte do valor, como um metal não é o que fixa o valor de uma moeda. O significante linguístico não é fônico, mas na verdade incorpóreo, no sentido de que se constitui não por seu valor material, mas somente pelas diferenças que separam a sua imagem-acústica de todas as outras. Outro exemplo é a escrita, que é arbitrária no sentido de que se pode escrever a letra T de várias maneiras, mas somente enquanto não for confundida com outras letras. Com esse exemplo, Saussure quer mostrar que o valor da letra é apenas diferencial e negativo. O que importa para os valores da escrita é o modo como eles agem por suas oposições recíprocas dentro de um sistema definido. O sistema é, para Saussure, a forma entendida não como um contorno vazio, mas como a dinâmica de relações e oposições recíprocas. Assim, o que importa não é como o T é escrito, mas sim que há um T. O meio de produção do signo tampouco importa. O T pode ser escrito em papel, gravado em madeira, etc., mas enquanto for um T ele cumpre seu valor no sistema.

A lição que recebemos de Saussure é que na língua há somente diferenças, e assim o que importa são as relações. O decisivo aqui é que Saussure propõe pensar todos os elementos na língua partindo das relações, e não as relações partindo dos elementos, porque, no sentido já mencionado acima, ele entende língua como forma e não como substância – posto que a entende como um equilíbrio complexo de termos que recíproca e continuamente condicionam uns aos

⁹ Minha tradução do original em francês: “valeur depend donc bien de ce qui est en dehors et autour de lui”.

outros. Esse aspecto central do pensamento inovador de Saussure exprime, na nossa visão, uma virada mesmo que implícita em relação à metafísica aristotélica da substância. Entendendo todas as identidades e diferenças a partir do jogo de relações e não o contrário, Saussure abre um campo para se pensar a linguagem não como o oposto à realidade, mas como a realidade das relações. É nesse sentido que se pode entender por que para Saussure os termos de uma relação, os *relata*, como, por exemplo, o significado e o significante, são negativos. Eles são negativos porque nada são fora de sua relação recíproca. Já a relação entre os *relata* é a única positividade, um positivo que é arbitrário no sentido de ser imutável e mutável ao mesmo tempo.

Em *Curso de linguística geral*, Saussure visa encontrar as ordens e as leis que determinam as relações a partir das quais os elementos da linguagem se definem. Observadas em sua pura dinâmica, as relações são ou formais, ou abstratas. Ao tentar descrever essas relações abstraindo seus conteúdos, ou seja, descrevendo somente a forma que elas se fazem, Saussure encontra duas formas como as relações se fazem: uma é sintagmática, e a outra associativa. Sintagmaticamente as relações estabelecem conexões como agrupamentos feitos com base na cadeia linear da fala, no discurso. Sustenta-se na extensão dessa linha (uma palavra após a outra) e age sempre presencialmente. A outra forma de relação, por associação, se encontra fora da ordem linear do discurso e se dá na esfera do inconsciente e da memória. Palavras se associam muitas vezes de maneira inconsciente, outras pelo trabalho da memória que forma grupos com relações diversas. Segundo Saussure, a associação se localiza no cérebro e age de maneira ausente. Como tal, é uma série virtual mnemônica. No sintagma, não há nenhum limite preciso entre língua, isto é, o coletivo, e a fala, isto é, a liberdade individual. A língua faz alguém conectar as coisas de uma maneira determinada. Com isso, Saussure reafirma sua ideia de que, na língua, não há criação a partir do nada. A criação na língua sempre se dá dentro do limite estabelecido pelo uso coletivo imposto aos indivíduos. Como ele diz,

É, portanto, um erro acreditar que o processo gerador só se produz no momento em que surge a criação; os elementos já são dados. Uma palavra que eu improviso, como *in-decor-ável*, já existe potencialmente na língua; encontramos todos os seus elementos nos sintagmas tais como *decor-ar*, *decor-ação*; *perdo-ável*, *manej-ável*; *des-conhecido*, *in-sensato* etc., e sua realização na fala é um fato insignificante em comparação com a possibilidade de formá-lo¹⁰ (SAUSSURE, 1995, p. 227).

¹⁰ Minha tradução do original em francês: “C’est donc une erreur de croire que le processus générateur ne se produit qu’au moment où surgit la création; les éléments en sont déjà donnés. Un mot que j’improvise, comme *in-décor-able*, existe déjà en puissance dans la langue; on retrouve tous ses éléments dans les syntagmes tels que

O limite entre a língua e a fala está, dessa maneira, embaçado. As associações que acontecem na memória não são apenas relações comuns entre termos e palavras, mas relações diferentes, que se dão de modo indeterminado e em número indefinido. As palavras podem ser associadas de qualquer maneira, e é difícil dizer que ordem governa a memória. Um termo, ao qual se podem juntar coisas na memória, é como uma constelação. Saussure fala em solidariedade sintagmática, que depende da sucessão linear na qual esses grupos são feitos. Em questão está o modo como o sintagma formado por esses agrupamentos e unidades distribuídos num espaço linear se constitui na língua. A solidariedade sintagmática definida por Saussure está ligada aos agrupamentos de sentidos. Há, entretanto, entidades abstratas que se conectam só pelas formas e não pelo sentido. É aqui que as relações das partes se estabelecem com o todo. Além das formas de relação conscientes e inconscientes, sintagmáticas e associativas, há formas ainda mais formais. por assim dizer, que são mais ligadas à sintaxe. Em questão está uma dimensão abstrata da língua que “vive” dentro dela. Há também unidades sem relações sintagmáticas que não formam um grupo. O sintagmático e o associativo *limitam* o arbitrário e fazem da língua um sistema. Não há nenhuma língua na qual todas as palavras sejam arbitrárias, mas não há tampouco uma língua na qual as palavras sejam todas motivadas. Há línguas em que prepondera o arbitrário, ou seja, em que a gramática é mínima. O exemplo dado pelo autor é o chinês que, em seu entender, é uma língua mais lexicológica do que gramatical. Já as línguas indo-europeias possuem mais gramática, sendo menos lexicológicas. Investigando as formas das relações, Saussure descreve não só os agrupamentos de sentido, formados por solidariedade sintagmática, mas também agrupamentos puramente formais. A sintaxe, por exemplo, conecta entidades abstratas e formais. Não estão em questão nem o sentido, nem o som. A sintaxe mostra como unidades da língua podem se conectar e se relacionar puramente por meio de abstração e da forma, ou seja, sem nenhuma consideração ao conteúdo ou ao som. É no âmbito das formas de relações que podemos nos aproximar do caráter heteróclito e multiforme da linguagem.

De Saussure para a linguagem virtual-digital

A necessidade de recapitular alguns conceitos básicos da linguística geral de Ferdinand de Saussure para investigar a linguagem virtual e os seus efeitos sobre a linguagem humana

décor-er, décor-ation: pardonnable, mani-able: inconnu, in-sensé, etc., et sa réalisation dans la parole est un fait insignifiant en comparaison de la possibilité de le former”.

justifica-se porque Saussure abandona o pressuposto básico das várias filosofias da linguagem, que é a ideia de que a linguagem é expressão e/ou imitação da realidade. A primeira pergunta que nos cabe é se a linguagem virtual-digital deve ser entendida como linguagem ou como língua, ou ainda como o que se dá na tensão entre língua e fala, entre o uso coletivo da língua e o uso individual da fala. Para Saussure, quando a fala afeta a língua, isso afeta por sua vez a linguagem. Ou seja, o uso individual da fala “ressoa” no uso coletivo da língua, e esse ressoar ressoaria na totalidade da linguagem. Considerando que, para Saussure, a totalidade da linguagem é uma totalidade multiforme, heteróclita e, em certo sentido, caótica e sobretudo uma multiplicidade de jogos de relação que só podem ser apreendidos formalmente, o jogo de língua e fala que acontece na linguagem seria um jogo que afeta a linguagem como *forma* de relação. Mas o que acontece com o virtual-digital? Antes de mais nada, o uso individual da fala e o uso coletivo da língua estão de tal maneira misturados, que a própria individualidade é coletivizada, e a coletividade individualizada. Por exemplo, nas redes sociais, o usuário escolhe o seu próprio coletivo, escolhe a quem seguir a partir de seus “próprios” interesses, o que chega a tal ponto, que não se sabe mais o que acontece na coletividade como um todo, pois o coletivo se reduziu à própria “bolha”, ao “seu” coletivo. Por outro lado, o coletivo se “individualiza” ao, por exemplo, ser usado como uma “marca” de identidade. Como veremos adiante, a mistura dessas duas esferas transforma a experiência de indivíduo e de coletividade. Essa transformação, porém, se deve a uma transformação do uso coletivo da língua e individual da fala, e a implica. O indivíduo fala cada vez mais impessoalmente, e o coletivo direciona a língua cada vez mais ao indivíduo. Essa troca de usos e funções corresponde a um esvaziamento de formas de relacionamento tanto no nível da fala como no nível da língua. De um ponto de vista saussuriano, poder-se-ia dizer que com isso a experiência inteira da linguagem também é profundamente modificada, pois toda forma pode ser continuamente trocada e tornada equivalente. Se, como tínhamos visto, a linguagem, para Saussure, só pode ser apreendida virtualmente, isto é assim porque ele entende a linguagem como *múltiplas formas* de relações que se entrelaçam. Nessa acepção de Saussure, o virtual tem um sentido “vivo”, um sentido de realidade na sua força ou potência. Já no mundo virtual-digital, onde a linguagem vira código, as múltiplas formas de relação tendem a se uniformizar a partir de uma formalização da forma. Se, para Saussure, forma (viva) equivale a sistema, poder-se-ia dizer também que no mundo virtual-digital opera-se uma sistematização do sistema. O esvaziamento das formas acontece tanto no nível falado como no nível da língua estabelecida, porque se trata do *uso* das formas e não mais das formas do uso, seja coletivo, seja individual. Devemos, portanto, ter como ponto de partida a noção de que a linguagem virtual-digital tem a ver com o uso das formas.

Outro ponto a ser considerado diz respeito ao modo como a questão da fala entra na configuração do virtual-digital. Saussure distingue, como já vimos, língua e fala – duas esferas em contínua relação dentro do fenômeno total que a linguagem representa. Língua é, para ele, linguagem menos fala. Língua é, como temos visto, o conjunto de hábitos linguísticos que permite a um sujeito entender e se fazer entender. Considerar a língua somente do ponto de vista gramatical é torná-la irreal, porque isso significaria suprimir o aspecto individual da realidade da língua e da linguagem. Para ser língua propriamente dita, é necessário que haja uma *coletividade falante*. Ou seja, a fala individual não pode existir fora da língua social, e é isso que a define como um fenômeno semiológico e não apenas linguístico. Sua natureza social, ou seja, exterior, é uma de suas características internas. Além disso, se o fator histórico não for incluído, a língua pode ser viável, mas não será “viva”. Isso chama atenção para a questão da arbitrariedade do signo. Para muitos, a língua parece um sistema livre, organizável à vontade, dependendo apenas de um princípio racional, como se a língua pensasse por si mesma. O coletivo, porém, não opera num nível puramente lógico, pois é preciso considerar ainda o que instiga a razão nas relações práticas entre os indivíduos. Por isso, o que impede a apreensão da língua como simples convenção é a ação do tempo se combinando com a força social. Fora da duração, a realidade linguística não está completa e não pode ser concluída. Se tivéssemos língua no tempo sem a coletividade falante, poderíamos presumir, como exemplo, que se um indivíduo isolado vivesse durante séculos, provavelmente não veríamos nenhuma mudança na sua língua. O tempo por si mesmo não age na língua, mas sempre em cumplicidade com o coletivo. Da mesma maneira, se considerarmos a coletividade falante sem tempo, não veríamos as forças sociais agindo na língua. Assim, para *estar na realidade* é preciso adicionar um *signo* que indica o andamento do tempo. A língua não é livre porque o tempo permite que forças sociais se exercitem na língua para desenvolver seus efeitos. É a noção de continuidade da língua que anula a sua liberdade. No entanto, a continuidade necessariamente implica alteração que é o deslocamento mais ou menos considerável (SAUSSURE, 1995, p. 112-114). É nesse sentido que Saussure entende que o arbitrário é a continuidade pela alteração e a alteração na continuidade. É isso que ele entende como convenção, como o condicionamento do livre. De fato, a palavra “condição” diz tanto o que possibilita o livre como o que o restringe.

Para Saussure, a linguagem é algo virtual enquanto potencialidade, e é dentro da linguagem que a realidade acontece, que a realidade se dá. Isto é, que a realidade inclui o sistema e o que rompe com o sistema. Devido a essa complexidade e contradição da linguagem, Saussure afirma a

impossibilidade de investigar a linguagem no seu todo e a necessidade de manter a investigação focalizada nas partes objetivas e “tangíveis”, ou seja, nos níveis da fala e da língua. Na sua busca de objetivar a língua e a fala como maneira de compreender “indiretamente” o fenômeno da linguagem, Saussure chama atenção para a dimensão subjetiva do fenômeno linguístico que está implícita nas categorias decisivas como, por exemplo, tempo e a consciência do sujeito. Além disso, Saussure transforma o dualismo binário de base metafísica entre linguagem e realidade, nome e coisa, ao mostrar que não está em questão a relação entre realidade e a sua representação ou imagem. Ele parte da realidade do dizer e não simplesmente de um “dizer” representativo da realidade. Com isso, ele parte de um entendimento de que a realidade já é sentido e não uma matéria bruta sobre o qual se projetam sentidos. Ele traz o sentido da fala como uma fala de sentidos. Dessa maneira, Saussure elimina até certo ponto o dualismo binário introduzindo a noção de *relação* entre oposições binárias na linguagem. Língua e fala não estão mais separadas. Elas coexistem numa dinâmica de relação. O mesmo acontece com as distinções entre significado e significante, indivíduo e coletivo, particular e universal – todas elas baseadas na separação essencialmente metafísica de *identidade e diferença*, isto é, de ser e não ser. O sentido de virtualidade da linguagem em Saussure pode assim ser entendido como um distanciamento da metafísica tradicional uma vez que toda a sua atenção está voltada, como já vimos várias vezes, para a relação, para o espaço *entre* ou o hífen, que une e ao mesmo tempo separa as oposições. Para entender a transformação do sentido do próprio virtual operada na linguagem virtual-digital e o seu mundo é preciso observar que o virtual-digital suprime esse “entre” vivo das relações. Essa é a função da codificação. Mas para entender como isso se dá deve-se considerar o que acontece com a noção de arbitrariedade do signo nesse mundo virtual-digital. A noção de arbitrariedade apresentada por Saussure é inovadora, pois é o arbitrário que mostra como o sistema inclui o que rompe com o próprio sistema. Ou seja, há no sistema uma dimensão assistêmica que pode ser considerada uma espécie de promessa de liberdade mesmo que, como Saussure enfatiza, essa liberdade nunca seja revolucionária. O que acontece no virtual-digital é que a codificação da linguagem realiza uma sistematização do próprio sistema de maneira que os elementos que poderiam romper com o sistema são sistematizados e são, assim, de certa maneira, eliminados. No mundo virtual-digital, o sistema aparece como um “sem saída”, pois toda ruptura com o sistema tende a reproduzir o sistema. Outro ponto que deve ser observado é que, para Saussure, o decisivo é ver a diferença como diferente e não como outra identidade, pois é essa força da diferença que caracteriza a arbitrariedade do signo como a possibilidade de o sistema se romper dentro do sistema. Isso foi o que Derrida (1982)

“aprendeu” com Saussure e desenvolveu no seu conceito de “*différance*”. Em suma, a arbitrariedade é apagada.

Como já observamos, ao chamar de “forma” a dinâmica das relações entre oposições recíprocas e assim explicitamente opor forma à substância, Saussure abre uma via para uma crítica da metafísica aristotélica da substância. Aristóteles entende substância como a relação entre matéria e forma. Para ele, a substância é uma matéria *em* forma (um hylemorfismo). Para Saussure, até certo ponto, o sentido no signo também poderia ser entendido como conteúdo em forma. A substância aristotélica também não se limita à relação entre matéria e forma, pois Aristóteles entende relação como o movimento da potência ao ato, ou seja, como a passagem de uma força virtual para a sua realização. A diferença entre Saussure e Aristóteles é que Aristóteles entende a correlação entre matéria e forma como a tendência natural da matéria para uma forma, ao passo que, para Saussure, a própria correlação e as tendências *são forma* e não relação entre substâncias. O que reúne os dois é a noção de que, apesar de sentidos diferentes, as oposições binárias estão *em relação*, mesmo que ambos entendam diferentemente o que seja uma relação. O que acontece no virtual-digital é a supressão da relação e a instauração de uma rede de binarismos que, de fato, só conhecem alternâncias e equivalências. Todo um equivale a todo outro, e, por isso, podem se alternar e se substituir. Ao implementar o binarismo mais básico de “sim e não”, “verdadeiro e falso”, isto é, de 0 e 1, sem nenhum questionamento crítico do que significa e somente considerando “que é assim”, anula-se completamente o “valor”, na acepção dada a esse termo por Saussure, ou seja, a sua relação variada com um contexto, a sua relatividade dinâmica. Na linguagem virtual-digital, tudo fica completamente relativizado. Tudo vira “conexão”. É como se tudo que antes era visto como imutável na língua, se tornasse mutável, pelo fato de poder sempre ser substituído e alterado. Isso significa que não há mais a tensão entre a imutabilidade e a mutabilidade da língua que, segundo Saussure, define o caráter arbitrário do signo. No virtual-digital, quando tudo fica relativo cada *relata* ou termo de uma conexão é usado como imutável naquele momento, como um “é assim”, um “absoluto”, mesmo que só por um instante. O que é embaçado é o jogo de espaço e tempo na linguagem, porque todas as diferenças são usadas como identidades pontuais, mas, naquele momento, absolutas. É isso que faz com que todos os elementos e termos possam ser continuamente trocados e substituídos. Esse mesmo embaçamento aparece na relação entre sujeito e objeto, entre subjetividade e objetividade, questão que discutimos no próximo capítulo.

Dizer que no virtual tudo vira conexão é dizer que o sentido “vivo” de relação é não só esvaziado, mas substituído por nexos que são continuamente trocados. Saussure definiu relação como signo e como forma. Guardando a terminologia desse autor, se poderia dizer então que no virtual-digital o sentido de forma se esvazia precisamente quando as conexões são uniformizadas com base na sua codificação binária de 0 e 1. Essa uniformização na base de toda dinâmica da linguagem virtual-digital pode ser entendida como uma formalização das formas. Essa formalização não deve ser entendida como abstração no sentido em que Saussure aborda a relação entre entidades abstratas ao discutir, por exemplo, os agrupamentos de sentido (sintagma) e as associações inconscientes e involuntárias, nem tampouco como as relações estabelecidas pela sintaxe. O que acontece no mundo virtual-digital é que as formas têm aparência de conteúdos, e é nesse sentido que elas são formalizadas. Isso talvez possa explicar por que o mundo virtual-digital é um mundo de *fake differences*, por assim dizer, o que se mostra nitidamente nas campanhas de propaganda, como, por exemplo, as da Coca-Cola, em que tudo “é isso aí”. Todas as diferenças se comportam uniformemente, ou seja, segundo a “fôrma” (pirex) virtual-digital. Essa “fôrma” produz diferenças esvaziadas de conteúdo, pois seu conteúdo pode ser continuamente substituído e trocado. O resultado é que o sentido não existe mais no signo, mas é inserido na própria formação, isto é, no contorno da forma. Interessante no fenômeno da realidade virtual-digital e de suas implicações na linguagem é que não somente um vazio está sendo superficialmente preenchido, mas que esse mesmo preenchimento superficial é o que ativamente esvazia. É nessa formalização da forma, nessa uniformização da maneira de ser diferente que o mundo virtual-digital é o mundo do mito trabalhando por e para a ideologia, no sentido discutido por Roland Barthes (1957, p. 190-200).

Metamorfose e antropomorfismo do virtual-digital

Partindo de *O sistema dos objetos*, de Jean Baudrillard, buscamos ver como o mecanismo de inversão dos sentidos de espaço e tempo, sujeito e objeto, interior e exterior é fundamental para se compreender a modificação da linguagem devido à realidade virtual-digital. Na verdade não se trata somente de inversões, mas do próprio movimento de inversão em que os binarismos dessas relações se metamorfoseiam. A ideia de metamorfose entendida como formas se formando num abstrato materializado poderá nos ajudar a esclarecer o movimento dessas inversões e de que maneira elas operam um novo antropomorfismo. Como, porém, isso se

relaciona à metafísica? Os binarismos da metafísica, como vimos em nossa discussão sobre Saussure, se convertem na oposição binária de 0 e 1, na realidade virtual-digital. O que faltou discutir foi a dinâmica de conversão e inversão da relação entre linguagem e realidade, o modo de sua ocorrência. O que se pode observar é que essas relações sofrem uma metamorfose no sentido de que as suas formas se alteram de maneira que sujeito se torna objeto; objeto, sujeito; o interior se exterioriza; o exterior se interioriza; o tempo vira espaço; e o espaço, tempo.¹¹ Essas inversões e conversões são imprescindíveis para a transformação dos binarismos metafísicos em binarismo digital. Elas são possíveis porque é de sua dinâmica formalizar a forma e, assim, sistematizar o sistema. E é também assim que se podem perceber as raízes ideológicas, baseadas na relação entre consumo e tecnologia, dessas metamorfoses, e seu modo de gerar o mito ideológico de uma superação da metafísica. Assim é também muito importante entender como as noções de consumo e ideologia estão fundamentalmente em obra na base dessas modificações.

Consumo e ideologia

O objeto funcional faz de modelos séries. São modelos que se abrem para a difusão serial. Eles tornam o modelo (sempre exclusivo) acessível a todos que tenham dinheiro para comprar. O modelo está interiorizado na série, ao mesmo tempo que a série se supera como série no modelo. Como todos querem o exclusivo, dá-se uma exigência pessoal de que o sistema possa ser personalizado e, assim, tratar-se de um sistema de diferença, pois, assim, a diferença se torna igual para todos. Com isso, no entanto, a diferença, que seria aquilo capaz de romper com o sistema, se torna o próprio sistema. A personalização tem a função paradoxal de tudo homogeneizar quando mantém a *imagem* de cada coisa como diferente. Todos querem ser exclusivos, mas esse mundo é por definição não exclusivo: nenhum objeto de consumo é único. Por outro lado, ao poder escolher, nega-se de maneira também paradoxal a possibilidade de escolher – posto que só é possível escolher aquilo que é dado para as determinadas imagens. Na busca da exclusividade, recusa-se a impossibilidade econômica de comprar, mas enquanto homogeneizado nega-se a possibilidade de escolher. A possibilidade de escolha se realiza por meio da operação de personalização do objeto, que é por definição impessoal. Há algo no objeto capaz de permitir sua personalização, que é aquilo que corresponde à imagem dada de cada um.

¹¹ Para termos uma noção mais imagética que nos possa servir, talvez possamos dizer que essas metamorfoses se movimentam como as dobras das quais Gilles Deleuze (1988) se utilizou para descrever a filosofia e sobretudo a metafísica de Leibniz em dobras, de-dobras e re-dobras.

Com isso se tem a impressão de que cada um é modelo e não está na série, de que “sai” da série, é diferente e único (embora, na verdade, seja igual a todos na própria diferença). O que no objeto permite isso não é a sua funcionalidade, que é universal e impessoal, mas sim os seus aspectos inessenciais,¹² pois são eles que dão a impressão de que é possível *sair* da série.

Baudrillard parte de uma relação dialética entre modelo e série. O objeto da série é a diferença específica do modelo, uma relação dialética muito semelhante àquela platônica entre gênero e espécie. Importante é a ideia de modelo, que gera o mito. Todo objeto de série pode ser substituído por outro igual. Ele tem pouca duração e má qualidade para que se possa logo comprar outro. Desse modo, a moda tem que se “desmodar”, por assim dizer, para que se possa continuar comprando. O objeto de série está assim submetido a uma fragilidade organizada. O mundo da abundância se opõe ao mundo da falta, mas nessa relação dialética os dois funcionam conjuntamente como uma “estratégia do desejo”, pois não há desejo sem falta. O modelo tem duração, está fora da série (é *hors série*), é coerente e exclusivo. Ele é sobretudo único, e as suas nuances são essenciais. A série é caracterizada por perda de personalidade e de estilo, das nuances essenciais, da autenticidade, da dimensão real do tempo. Só os modelos mudam; as séries seguem o modelo. A personalização do produto implica o fato de o produto mais procurado não ser nem uma matéria-prima, nem uma máquina, mas uma personalidade. O sujeito-consumidor se torna ele mesmo o objeto da demanda econômica (BAUDRILLARD, 1972, p. 181). Na subjetividade constituída vive-se como consumidor porque o consumo está dirigido para cada um – “é para você” –, e assim a escolha é colocada como “liberdade”. Vive-se a satisfação de comprar algo “exclusivo” para si mesmo. Essa dialética de modelo e série mostra como diferenças de classe se mantêm justamente quando parecem se apagar.

Para Baudrillard, a ideologia democrática no mundo dos objetos funcionais e seriais se mostra como um sistema repressivo precisamente por causa do mecanismo de personalização. A sociedade de consumo é a sociedade mais distante de uma igualdade diante do objeto, porque, diante do objeto, cada um quer ser o *único*, cada um quer que o objeto seja exclusivo para si, quando, na verdade, ele é para todos. O processo de não exclusividade é que constrói a ilusão de exclusividade. Da mesma maneira que depois da Revolução Francesa as classes não acederam à igualdade quanto à responsabilidade política, também os consumidores, na visão de Baudrillard (1972, p. 183), não acederam à igualdade em face do objeto depois da Revolução

¹² Baudrillard distingue entre *essência* e *inessência* dos objetos tecnológicos. Sua essência pertence à esfera tecnológica, e assim a inessência pertence às esferas psicológica e sociológica, o que será explorado adiante.

Industrial. Hoje, os objetos marcam diferenciação, personalização, dinâmica de escolha e crédito.

O crédito dá uma sensação de liberdade: ao se pagar a crédito, os objetos se tornam acessíveis a todos (analogamente a uma democracia). Todo objeto é vivenciado como um objeto a crédito. Esse objeto a crédito é objeto de uma posse estranha, pois o que se compra não é imediatamente possuído, mas somente quando se “acaba de pagar” o crédito, algo muito diverso do objeto patrimonial que é diretamente uma possessão. Com o crédito, os objetos impõem aos homens um ritmo no qual o consumo do objeto vai preceder à sua produção. De certa maneira, trata-se de um *a priori* do objeto. A sociedade global vive de uma inflação crônica, porque o consumidor quer ficar escravo do sistema. Isso faz com que se dê à sociedade crédito, ou seja, uma liberdade *formal e abstrata*. Essa sujeição ou “servidão voluntária” (BOÉTIE, 2002) é vivida como liberdade. O crédito permite que se compre e, assim, se aproprie de um objeto por uma fração do valor real (parcelamento), gerando a ilusão de um mínimo investimento e um grande lucro (o que, na realidade, é o contrário). E, assim, a sociedade acredita conseguir a realização absoluta de *seu* desejo. O crédito é uma moral e uma política, e os objetos não são mais objetos em função das necessidades e nem o que contribui para uma organização mais racional do mundo. Ao contrário, os objetos se sistematizam exclusivamente em função da ordem de produção e da integração ideológica. Isto é, não se contesta mais essa ordem porque não se quer ultrapassá-la.

Além de o objeto ser um discurso, existe um discurso sobre os objetos, que é o discurso da publicidade. A característica da publicidade está no fato de ela ser também um objeto. Publicidade é o discurso sobre os objetos que se torna ele próprio objeto. Na publicidade, o objeto é mero álibi, porque o que se consome na publicidade é o luxo de uma sociedade que se mostra como instância distribuidora de bens e que se ultrapassa nessa cultura. A publicidade segue a lógica da fábula e da adesão: “eu não acredito no produto, mas no que a publicidade quer que eu acredite”. Essa é, por exemplo, “a lógica do Papai Noel”, que faz da sociedade de consumo alguém que me dá algo, me gratifica e me protege, seguindo um exemplo de Baudrillard. A publicidade “cuida” e “pensa” dentro das pessoas. Tudo é vendido pela publicidade, mas a própria publicidade é dada, é grátis, porque o fundamental da publicidade é mudar a relação comercial para uma relação pessoal. Na publicidade eu respiro o poder de compra. Esse poder é um jogo amoroso. Isto é, a publicidade é ela própria consumida e não só o que nos faz consumir.

Há um papel político da difusão dos produtos e das técnicas publicitárias. O papel político é assegurar o apagamento das ideologias políticas anteriores e da sua moral. Seu papel político corresponde ao desejo de despolitizar. A publicidade opera por imagens, e as imagens omitem o princípio de realidade. Na publicidade, os objetos são possuídos imaginariamente e não de fato. Nela acontece ao mesmo tempo a liberdade do desejo e a sua repressão, pois imaginariamente o objeto pode ser possuído, embora na realidade sua posse esteja reprimida. No mundo da imagem, a presença é uma ausência que torna possível um coletivo imaginado e virtualmente consumido simultâneo a uma omissão da sociedade real e das suas contradições (BAUDRILLARD, 1972, p. 211).

Seguindo a dialética do desejo concretizada na publicidade, em que presença é ausência e possessão é despossessão, a dinâmica aqui concretizada é uma sociodinâmica totalitária. O desejo por aquilo que a publicidade oferece é estimulado pelo grupo imaginado e consumido virtualmente, onde as relações não são vividas. Tem também lugar uma competição do próprio consumo e não só dos produtos a consumir, pois a finalidade da sociedade de consumo não é, na verdade, consumir produtos, mas a funcionalização do próprio consumidor. Em questão está a monopolização psicológica de todas as necessidades do consumidor. A imagem, a publicidade e a competição são os fatores que produzem a personalização. A competição gera um sentimento de “sucesso pessoal”, pois em competição está o consumo e não a produção, já que nessa “filosofia” só se é livre como e enquanto consumidor. Baudrillard remete ao esquema de Marx (2010) em *Sobre a questão judaica*, para explicar que o indivíduo na sociedade de consumo é apenas formalmente livre enquanto consumidor. Trata-se de uma emancipação *formal* (BAUDRILLARD, 1972, p. 219).

A sociedade de consumo e de massa funciona através da publicidade como um contínuo plebiscito. Há o sistema de objetos e a publicidade – os objetos falam e a publicidade fala dos objetos virando ela mesmo um objeto. A questão que Baudrillard coloca é se esse sistema gera uma nova linguagem. Para ele, a resposta é negativa, o que se gera não é uma nova linguagem, mas somente um repertório no sentido de ser uma linguagem sem sintaxe, isto é, sem articulação de sentido. O repertório significa uma classificação que se dá porque o sistema está invadido pelo in-essencial, já que não há nenhuma mudança essencial nas estruturas de troca coletiva. Se não fosse assim poderia haver uma nova linguagem, porque haveria relações com aspectos essenciais das coisas. Esse sistema que não é linguagem, mas um repertório, é caracterizado por um excesso de significação que esvazia o sentido. Ao se personalizar, o impessoal do

sistema introjeta uma censura. O sistema vira pessoa e a pessoa é quem se controla a si mesmo. É nesse sentido então que ele fala de totalitarismo do consumo.

Baudrillard (1972) entende consumo como “*um modo ativo de relação com os objetos, a coletividade e o mundo*” (grifo meu), e não como geralmente se faz ao tomar o consumo como “um processo passivo de satisfação de necessidades” (p. 232). Consumo é, para ele, a totalidade virtual, no sentido de potencial, de todos os objetos e mensagens constituídos num discurso coerente (p. 233). Esse discurso coerente é a totalidade do sistema. Ou seja, o consumo não se refere propriamente aos objetos como tais. É preciso que o objeto material se torne primeiro um *signo* para que possa então se fazer um objeto de consumo. Esse signo é, assim, um *objeto-signo* – no sentido de ser externo e arbitrário – de uma relação que esse objeto significa. Essa noção de signo externo e arbitrário dada por Baudrillard não coincide inteiramente com a maneira como Saussure define o signo, pois, para Saussure, o signo é a relação entre significante e significado e não algo exterior representado no objeto. Baudrillard nos mostra como essa relação *se torna exterior* por se tornar um *objeto-signo*. Com isso ele quer dizer que o que se consome não é mais o objeto puro e simples, e sim a relação com os objetos. Com os objetos, essa relação é simultaneamente consumida e abolida, e finalmente o signo substitui a relação. O que é completo e abolido nunca é o objeto, mas a relação em si, que é significado e ausente, no sentido de que está incluída e excluída ao mesmo tempo. Abstraída e abolida ao ser transformada num objeto-signo e assim consumida, a relação não é mais vivenciada (p. 234). Objeto-signo é a relação com o objeto, nele consumida e consumada. É crucial considerar o sentido duplo da palavra “consumir” que indica “consumir” e “consumar”. O ponto de Baudrillard é que no objeto-signo, a relação com o objeto se consome no consumir. Porque essa relação consumida é o que Baudrillard entende por objeto-signo (algo que melhor se esclarece adiante, nas análises dos discursos objetivo e subjetivo) é que se pode falar em consumo como uma atividade de manipulação sistemática de signos. Em outras palavras, a sociedade de consumo se realiza ao abolir o objeto quando coisifica ou materializa a relação com o objeto no objeto. Isto é, o conteúdo de “ser objeto” se esvazia, e o que resta é a forma de “ser objeto”. Dessa maneira, a “matéria” é absorvida no contorno da forma. Compra-se um objeto vazio de seu conteúdo, mas cheio de sua forma: compra-se a ideia, o significado do objeto mais do que o objeto em si. Isso significa que a relação concreta com o objeto é uma relação abstrata, e, portanto, que o concreto é agora uma abstração. O concreto é a ideia de relação, a forma da forma. Por isso, pode-se dizer que o objeto-signo é uma relação concreta que se constitui na relação sistemática e abstrata entre todos os outros objetos-signos.

Essa relação sistemática e abstrata entre os objetos-signos é desenvolvida por Baudrillard (1972) como uma língua sem sintaxe, ou seja, sem articulação de sentido, que ele chama de “repertório dos objetos” (p. 224). Como já mencionamos, o objeto de consumo, ou seja, o objeto-signo é um objeto personalizado, que só pode ser consumido enquanto participa de uma série. O objeto-signo nunca pode ser consumido na sua materialidade, mas apenas na sua *diferença* (p. 234), isto é, no seu valor enquanto definido por seu contexto. De acordo com Derrida (1982), a diferença é uma relação que nunca é dada, mas que se define aos poucos, numa escuta, nas confusões e nas identidades. Já segundo Baudrillard, a diferença entre modelo e série está dada na abstração de sua relação. Assim, a diferença é o próprio objeto-signo.

A conversão do objeto em signo também envolve a modificação das relações humanas. O aparelho de publicidade sugere que a relação vivida em todas as suas contradições não pode perturbar a ordem “racional” da produção. Essa ordem tem de ser consumida, mas, para entrar no sistema, ela precisa ser personalizada. Essa é a lógica do fetiche da mercadoria de Marx (1990, p. 163-177). Da mesma maneira que as faculdades humanas (necessidades, sabedoria, cultura) se integram como mercadorias na ordem de produção e se materializam como forças produtivas a ser vendidas, também relações e paixões são abstraídas ou materializadas como signos e objetos a ser comprados e consumidos (BAUDRILLARD, 1972, p. 234). Ou seja, a personalização que modifica as relações humanas de maneira que estas se tornem relações não vividas e abstraídas é abolida num objeto-signo que se realiza (p. 234). De fato, objetos descrevem mais o *vazio da relação* do que a relação em si: *é a ideia da relação que constitui sua realidade e não a relação em si*. Objetos não substituem a relação vazia para preenchê-la. Eles antes *descrevem* o vazio ao mostrar que o não viver a relação dá a possibilidade de vivê-la à sua maneira. A relação não entra na positividade absoluta dos objetos, mas se articula com os objetos como numa cadeia de significantes. O consumo é, assim, uma práxis idealista que retira toda práxis de convívio das relações, produzindo, portanto, um mundo das coisas sem as relações humanas.¹³ O que ele significa é a configuração dos objetos e de seu empobrecimento

¹³ Baudrillard (1972, p. 236) dá o exemplo do livro *Les choses*, de George Perec, para mostrar o mecanismo do sistema de objetos-signos e a sua sensação, e nota que: “...longe de simbolizar uma relação, esses objetos que lhe são exteriores descrevem, em sua contínua ‘referência’, o vazio da relação, legível por toda parte na inexistência de cada um dos dois participantes” (“...loin de symboliser une relation, ces objets extérieurs à elle dans leur continuelle “référance”, décrivent le vide de la relation, lisible partout dans l’existence l’un à l’autre des deux partenaires”). Ele continua: “Também não devemos dizer que os objetos são substituídos mecanicamente pela relação ausente e que assim preenchem um vazio, não: eles *descrevem* esse vazio, o lugar da relação, num movimento que é inteiramente uma maneira de não a viver, mas de sempre designá-la (...) com respeito a uma possibilidade de viver” (“Ne disons pas non plus que les objets se substituent mécaniquement à la relation absente et combrent un vide, non: ils *décrivent* ce vide, le lieu de la relation, dans un mouvement qui est tout ensemble une

por se tratar apenas de uma ideia de relação. Essa ideia se realiza nos objetos e é abolida como algo que pode ser diretamente vivido. Por isso pode-se definir consumo como uma prática idealista, total e sistemática que ultrapassa as relações com os objetos e as relações interpessoais, estendendo-se a cada nível da história, da comunicação e da cultura (p. 237).

Não há mais projetos, no sentido existencial de autorrealização¹⁴, mas só objetos, pois o objeto de consumo é a forma precisa da autoeliminação do projeto. A realização do projeto é agora um signo incorporado no objeto e por isso não tem mais limite ao consumo. Não haverá um ponto de saturação; o consumo é irrepreensível por ser uma prática idealista que não tem mais nada a ver com a satisfação de necessidades ou um princípio de realidade. O dinamismo do consumo provém da decepção do projeto existencial de autorrealização, decepção introjetada no objeto. O projeto transfere sua dinâmica existencial para a aquisição sistemática e sem limite dos objetos-signos do consumo. O consumo tem que se ultrapassar e se repetir, e se repetir abolindo-se numa sucessão de objetos, para permanecer. As tentativas de “moderar” o consumo exprimem somente um moralismo ingênuo ou grotesco (BAUDRILLARD, 1972, p. 238). A exigência de uma totalidade é o fundo do projeto existencial de vida, mas cuja decepção gera o processo sistemático e sem limite de consumo. Todos os objetos-signos equivalem e se multiplicam infinitamente na sua idealidade, pois têm que se multiplicar para sempre compensar uma realidade que está ausente. O consumo é irrepreensível justamente porque se fundamenta numa *falta* (p. 239).

Tecnologia e linguagem

Na vida cotidiana, não somos muito conscientes da *realidade* tecnológica dos objetos. Tecnologia é uma abstração que é real no sentido de que ela governa todas as transformações radicais de nosso ambiente. Desenvolvimento tecnológico é nada mais do que evolução estrutural objetiva. O que define o objeto é seu caráter tecnológico; assim, o tecnológico é seu aspecto essencial; já o que acontece com ele na esfera psicológica ou sociológica de necessidades e práticas é *inessencial*, pois não é isso que define o seu “ser objeto”. Aqui podemos ver uma indicação da inversão de sujeito e objeto. Geralmente consideramos essencial

façon de ne pas la vivre, mais de la designer quand même toujours (...) à une possibilité de vivre.” (p. 236). (minha tradução).

¹⁴ Para o existencialista alemão Martin Heidegger (2006, p. 205, §31), o *Dasein* (presença/estar-aí) é o projeto, isto é, a tarefa de viver. Projeto aqui tem o sentido de estar lançado no mundo (la *projectum*). Essa tarefa implica o “vir a ser” justamente que já se é.

o que diz respeito ao ser humano, a esfera psicológica e sociológica, ao passo que os objetos e a tecnologia não possuem “essência” neles mesmos. Ao atribuir aos objetos uma essência quando eles pertencem à esfera tecnológica e designar seus aspectos psicológicos e sociológicos como inessenciais, Baudrillard está querendo indicar que o objeto tecnológico possui uma subjetividade que em princípio está recusada a todo objeto. Ou seja, o objeto tecnológico mostra uma transferência do que é em princípio um interior “humano”, e assim temporal, para algo completamente exterior e espacial, e vice-versa. O resultado é assim uma metamorfose da relação entre interior e exterior, sujeito e objeto, espaço e tempo. Daí surgem duas questões: o que é o objeto tecnológico? e qual a relação entre o objeto tecnológico e a linguagem?

Como já vimos, a tecnologia como uma estrutura sistemática, ela é abstração e, como tal, constitui um absolutismo. Como tecnologia é abstrata, ela já é um tipo de linguagem, pois tanto produz sentido como é, ela própria, um sentido produzido. A questão volta-se, então, para que tipo de linguagem e sentido a tecnologia envolve. Tecnologia não é subjetiva e humana, por assim dizer, mas sim objetiva e pertence às coisas. Não é “concretamente” linguagem, pois objetos, digamos, não “falam”: não podemos estudar linguagem como tecnologia nem tecnologia como linguagem porque tecnologia pertence a objetos, e linguagem a sujeitos. Estudar tecnologia como linguagem e vice-versa faz ver a realidade psicológica e sociológica dos objetos implicando a ideia de que os objetos teriam um “além” de sua própria materialidade perceptível. Isso traz obviamente a restrição, a modificação e a perturbação do sistema tecnológico, especialmente em relação à maneira como a racionalidade de objetos lida com a irracionalidade das necessidades e como essa contradição faz surgir um sistema de sentidos que procura resolvê-la (BAUDRILLARD, 1972, p. 8-9).

Objetos práticos estão relacionados a elementos estruturais ao mesmo tempo que estão continuamente fugindo da estrutura técnica para seu *sentido secundário*. Isto é, fogem de seu sistema tecnológico para um sistema cultural. O ambiente cotidiano aparece como um sistema “abstrato”. Objetos estão geralmente isolados em sua função, mas o usuário é responsável por eles, pois são as suas necessidades que ditam a maneira de sua coexistência no contexto funcional. É nesse contexto que a racionalidade de objetos se mistura com a irracionalidade de necessidades e desejos. Ao introduzir novos objetos para saciar necessidades sucessivas, o mercado livre consegue afirmar a sua necessidade capitalista (que é a irracionalidade dessa necessidade inserida na razão capitalista) (HARVEY, 2018). Cada objeto adicionado à soma de objetos pode ser adequado à sua própria função, mas trabalha contra o todo. Ademais, as conotações formais e técnicas de um objeto são adicionadas a uma incoerência funcional que

faz com que o sistema inteiro de necessidades – o sistema inessencial – possa ser diretamente vivenciado (BAUDRILLARD, 1972, p. 9).

Objetos falantes

Para Baudrillard, o objeto técnico é um objeto de consumo, e sua questão é investigar como os objetos falam para nós, isto é, como eles são vivenciados. Trata-se de entrar no sistema *falado* dos objetos. Considerar que os objetos falam é levá-los para a esfera psicológica e sociológica do sujeito. Como característica subjetiva, a “fala” não constitui a essência do objeto, mas é uma espécie de inessência. Segundo Baudrillard, há uma inessência “objetiva” no sentido de uma subjetividade inerente ao objeto. Esse “reino” psicológico e sociológico, inessencial, do objeto, se torna, segundo ele, essencial para a produção tecnológica, que depende dessa inessencialidade para conseguir adquirir um valor essencial. A questão não é tanto sobre a racionalidade dos objetos técnicos, mas sobre a *experiência* desses objetos, isto é, a insistência na *(in)essência* dos objetos. Dessa maneira, temos que aceitar que objetos são signos e, como tais, constituem um discurso. Esse discurso é inconsciente, imanente e implícito, e não enunciado pela palavra, como geralmente pensamos ao falar em discurso. Quando pensamos em objetos não pensamos necessariamente em linguagem. Mas esse é, de fato, o ponto de partida ou a pressuposição de sua reflexão: objetos são signos e como tais constituem uma linguagem – talvez se possa chamar essa linguagem dos objetos de uma linguagem “espacial”. Com isso se quer dizer que o discurso – que por definição é temporal por “decorrer” no tempo e por pertencer ao sujeito enquanto essência temporal –, ao ser discurso *dos* objetos passa a decorrer no espaço e a constituir uma subjetividade espacial. Isso indica uma metamorfose da forma do tempo em forma do espaço e vice-versa. Como tal, o espaço recebe prioridade sobre o tempo, que é contrária às concepções clássicas de tempo e espaço e da sua relação (KANT, 1985, p. 70).

Entendidos como linguagem, os objetos deixam de ser coisas que fazem parte de uma “estrutura moral”, ou seja, de um contexto de costumes e valores, para se tornar signos que fazem parte de uma estrutura funcional. Isto é, como signos, os objetos são liberados de seu valor moral e simbólico na sua própria função (mesmo que isso signifique adquirir um novo tipo de moralidade) quando se tornam objetos funcionais. Em sua funcionalidade, os objetos perdem o valor simbólico que tinham no seu lugar, na sua, digamos, moral. Para Baudrillard, essa perda

do valor moral pode ser lida claramente na maneira como o indivíduo decora os interiores, pois o que acontece é que o ser humano decora essa funcionalidade e essa funcionalidade parece lhe servir, dando impressão que ele é o ordenador de seus valores, já que é uma funcionalidade com que ele mesmo ordena o seu próprio espaço privado. É como se ele pudesse criar uma nova ordem de valores. Com isso, a organização do espaço muda, e, com ela, muda a linguagem dos objetos. O ser humano, no entanto, é somente o *usuário* dos objetos, um usuário dessa funcionalidade que o automatiza e funcionaliza. Para Baudrillard, a razão disso é o caráter serial dos objetos: objetos são feitos em série, são funcionais, o que tira o seu valor próprio, o *seu próprio valor* de objeto como tal. Essas serialidade e funcionalidade dos objetos é que contribuem para a funcionalização (e assim, a serialização) também do ser humano: o ser humano não é mais um “sujeito”, mas um *usuário*:

[O] que é liberado nos [objetos] e que, ao se liberar, liberou alguma coisa no homem (ou que o homem, ao se liberar, tenha liberado neles) é sua função. (...) os objetos transparecem claramente quanto a que eles servem. Eles são assim livres enquanto *objetos de função*, isto é, eles têm a liberdade de funcionar e (para os objetos de série) praticamente não tem mais do que essa. Contudo, *enquanto o objeto só é liberado na sua função, o homem reciprocamente só é liberado como usuário desse objeto*¹⁵ (BAUDRILLARD, 1972, p. 23).

Os objetos são, portanto, liberados de seu valor moral, sendo liberados somente para a sua função. O mesmo, como já se disse, acontece com o ser humano, que é *liberado de sua subjetividade para se tornar um usuário daquele objeto*. Isso vai contra o conceito de liberdade, pois é uma liberdade condicionada a algo: o objeto é *liberado* na condição da sua própria função, e o ser humano na condição daquele objeto. Essa liberação é um condicionamento do ser humano e do objeto quando eles são liberados para servir às suas funções. Se a relação entre objeto e ser humano constitui o espaço e também um sentido de comunidade, que é também espaço, com essa perda de liberdade o que se perde são as relações. Ou seja, perdem-se as relações enquanto espaço, comunidade e o comum. Em seu lugar aparece uma liberdade puramente formal que é da função do objeto. Tirando o comum, ou seja, numa realidade sem o comum, sem o espaço, não se nega propriamente o comum, mas se retira o comum do espaço e das relações, gerando uma individualização da comunidade. Isso é um novo tipo de organização estabelecido pelo livre interlúdio de funções. O objeto funcional tem uma presença

¹⁵ Minha tradução do original em francês: “[C]e qui est libéré en [les objets], et qui, en se libérant, a libéré quelque chose en l’homme (ou que l’homme, en se libérant, a libéré en eux), c’est leur fonction. (...) les objets transparaissent clairement dans ce à quoi ils servent. Ils sont donc libres en tant *qu’objets de fonction*, c’est-à-dire qu’ils ont la liberté de fonctionner et (pour les objets de série) n’ont pratiquement que celle-là. Or, *tant que l’objet n’est libéré que dans sa fonction, l’homme réciproquement n’est libéré que comme usager de cet objet*”.

simbólica que invade o ser humano e faz com que a relação se torne objetiva, fundada na disposição e no jogo, tendo apenas um valor tático e estratégico. O sistema funcional, tático e estratégico, como livre interlúdio de funções é, segundo Baudrillard, um sistema feito de serialidade, sede (*siège*) e elementos fundados no conceito de funcionalidade. Do mesmo modo, cores, formas, materiais, design, espaço são todos funcionais. O objeto satisfaz a si mesmo na precisão da sua relação, ao mundo real e às necessidades humanas. ‘Funcional’ é algo adaptado a uma ordem ou a um sistema – trata-se da habilidade de se integrar num esquema total. Assim também se modifica, porém, o sentido de funcionalidade. Esse funcional não é mais uma função entendida como relação de meios e fins, e sim a habilidade de se integrar dentro de um sistema tático total. A funcionalidade do objeto é o que lhe permite transcender a sua função principal na direção de uma função secundária, desempenhar um papel que o torna capaz de virar um elemento misto ou um item ajustado dentro de um sistema universal de signos. Ou seja, o objeto não tem um valor próprio, mas só um valor universal como signo. Com isso, moral, ambiência, tradição, costumes não são negados, mas desmentidos – esse sistema universal, esse sistema “tático”, permitindo o livre interlúdio de funções, é, portanto, o que desmente e deslegitima os sistemas anteriores. Não substitui esses sistemas ou mundos, mas os desmente. O universo da *ambiência*, com as *tradições* de família e cultura, desaparece. O valor moral, no qual também se encontra a noção de propriedade, do “meu”, é desmentido, e o valor funcional das relações vira a noção de apropriação:

[O] que transparece por meio do signo é uma natureza continuamente dominada, elaborada, abstrata, é uma natureza salva do tempo e da angústia, passando continuamente à cultura pela virtude do signo, é uma natureza sistematizada; uma *naturalidade* (ou *culturalidade* caso se queira). Essa naturalidade é assim o corolário de toda funcionalidade. É a conotação moderna do sistema de “ambiente”¹⁶ (BAUDRILLARD, 1972, p. 78).

Com isso também a presença da natureza se vê ultrapassada, porque os objetos funcionais aparecem como mais naturais do que a natureza:

A presença sempre *ultrapassada* da Natureza (...) confere a esse sistema seu valor de modelo cultural e seu dinamismo objetivo. A presença sempre desmentida da Natureza, porém, faz disso um sistema de reprovação, de falta, de alibi. De uma parte, organização e cálculo, de outra,

¹⁶ Minha tradução do original em francês: “[C]e qui transparait à travers le signe, c’est une nature continuellement maîtrisée, élaborée, abstraite, c’est une nature sauvée du temps et de l’angoisse, passant continuellement à la culture par la vertu du signe, c’est une nature systématisée: une *naturalité* (ou *culturalité* comme on voudra). Cette naturalité est donc le corollaire de toute fonctionnalité. C’est la connotation modern du système d’‘ambiance’”.

conotação e reprovação, é uma única e mesma função do signo, é uma única e mesma realidade do mundo funcional¹⁷ (BAUDRILLARD, 1972, p. 78-79).

Isso mostra um mecanismo de apropriação, mais do que de eliminação. O valor é agora funcional, porque o valor funcional das relações se dá na apropriação. A função de tudo é apropriar-se de tudo. Isso significa que o próprio valor é desvalorizado quando transformado na informação que se baseia na invenção, no controle e na disponibilidade para receber mensagens o tempo todo. O valor é desmentido quando se transforma em informação. Informação é o informe, que não tem forma, mas que impõe a uniformização de tudo, e é assim que ela é sempre uma apropriação: um “sem propriedade” que se apropria de tudo. Baudrillard considera que com isso os objetos não têm sintaxe, ou seja, não têm a articulação do sentido. Eles seriam mais sintagmáticos: o agrupamento de um monte de coisas, um monte de signos, só que sem sentido articulado. Vira assim um mero jogo de emitir e receber mensagens, isto é, vira codificação. A moralidade é apropriada por uma mentalidade de problemas e soluções. Trata-se de um mundo de estratégias e mensagens a respeito de como resolver um problema. Dessa maneira, tudo parece se converter na questão de um arranjo (*rangement*), no qual o ser humano é quem arruma. Ele não aparece como um proprietário ou usuário em estrito senso, mas como quem organiza o espaço e informa como construir uma ambiência. Estamos falando aqui em manipulação do espaço, em relações recíprocas, o que gera uma “hipermoral”, em que a noção de responsabilidade não está no seu sentido tradicional, mas no seu sentido mais literal: a responsabilidade como a possibilidade de dar e receber respostas. É assim que Baudrillard nos mostra como, durante séculos, a moral se converte em funcionalidade, o que, por sua vez, se desenvolve de maneira a se tornar a mentalidade de acreditar que não precisamos mais de objetos (e, portanto, não precisamos mais de relações diretas com os objetos), mas somente o *livre interlúdio* de relações, que não são mais relações, mas apenas funções. Essa é a mentalidade do virtual-digital e da informação. Trata-se de um absolutismo da forma que apaga as relações simbólicas, considerando que a relação simbólica é o que pode romper com o sistema, é a *différance* no sentido de Derrida – é essa possibilidade de ruptura que se apaga. Baudrillard vê ainda que o sistema tático é tão astucioso, que ele consegue apagar a relação simbólica antes de ela poder romper com o sistema ao reduzir essa relação a uma função. Enquanto possibilidade de romper com o sistema, o simbólico não é apenas uma forma, mas

¹⁷ Minha tradução do original em francês: “La présence toujours *dépassée* de la Nature (...) confère à ce système sa valeur de modèle culturel et son dynamisme objectif. Mais la présence toujours démentie de la Nature en fait un système de désaveu, de manqué, d’alibi. D’une part organisation et calcul, d’autre part connotation et désaveu, c’est une seule et même fonction du signe, c’est une seule et même réalité du monde fonctionnel”.

possui conteúdo, matéria, sentido. A função, por sua vez, geralmente entendida como “conteúdo”, função para isso ou para aquilo, mostra-se aqui como forma vazia. O apagamento da relação simbólica se dá quando a função, isto é, a forma vazia retira o conteúdo do simbólico e faz aparecer uma formalização de toda forma. Na hipermoral que torna toda responsabilidade um equivalente a dar e receber respostas e soluções, o que se nega e se retira é a experiência: tudo se formaliza e se uniformiza. Essa funcionalidade não é mais a adaptação a um fim, mas a adaptação a uma ordem – é a faculdade de integração num conjunto. A organização conota, no sentido de que os objetos só podem ser entendidos por causa da organização e do cálculo, o que nada tem a ver com um “vivenciar” em todos os seus sentidos.

Seres objetos

Além do discurso objetivo, há um discurso subjetivo do usuário, do consumidor, do ser humano que, no entender de Baudrillard, é um sistema não funcional. Como já indicado, o discurso subjetivo remete ao decorrer no tempo, à sucessão e também à constituição do sujeito como temporalidade e historicidade. A análise de Baudrillard parte da suposição de que, dentro da estrutura ou sistema tático, operam duas consciências opostas: os objetos antigos e os objetos funcionais. São opostas aparentemente, porque dentro dessa estrutura, os objetos antigos também têm uma função que é a sua não função. Objetos antigos trazem a noção de historicidade que implica testemunho, lembrança e também uma evasão do cotidiano presente. É isso que confere aos objetos antigos um valor simbólico, um conteúdo, e é também isso que faz do objeto antigo algo exótico e marginalizado. O objeto antigo tem como função significar o tempo, fazer do tempo um valor. Mas tempo é sujeito, logo a função é igualmente significar o sujeito. Ele não tem nenhuma função prática, mas tem uma função muito importante desse sistema funcional que é a função da não função. Assim, o objeto antigo representa o tempo passado justamente por estar fora de seu tempo ao estar presente no seu *hic et nunc*. Baudrillard explica a função da não função: o sistema funcional quer organizar tudo, incluído o tempo. Ou seja, toda dimensão temporal, o passado e o futuro. Só que, ao entender o tempo como *dimensão* temporal, como um *espaço de tempo* do passado para o futuro, o sistema funcional só vê o tempo como espaço. O que ele nunca consegue organizar é, portanto, o presente, porque o presente está sempre fora do tempo, por ser *hic et nunc*. Por estar fora do seu tempo e espaço, isto é, por estar aqui no seu *hic et nunc*, o objeto antigo levanta sempre uma suspeita sobre sua autenticidade. Isso faz com que a autenticidade tenha de ser comprovada o tempo todo. O tempo

deixa de ser vivido como tempo para ser antes vivido como signo nesses objetos. Se o tempo era sujeito, agora é signo. O tempo passado se torna signo no objeto antigo. Isso significa que o tempo agora é um signo exatamente da maneira que o objeto é signo. Os objetos antigos esgotaram e estão esgotados na sua história, mas, por trazer o tempo e a história como signos, eles são vivenciados como mais históricos do que a própria história. Dessa maneira, eles se tornam quase mitológicos. Baudrillard insiste na ideia de que o objeto antigo é “a-estrutural”, no sentido de uma “a-estrutura” da funcionalidade. Ele explica isso considerando que o objeto antigo se mostra como o que poderia agir no valor simbólico, que poderia romper com o sistema da funcionalidade, mas que, como virou uma mitologia, ele funciona dentro do sistema funcional. Ele é “a-estrutural” no sentido de que quase poderia romper com o sistema, mas o sistema consegue romper com essa possibilidade. O sistema funcional é tão astucioso, que apaga as relações simbólicas ao reduzi-las a funções antes mesmo de essas relações poderem romper com o sistema. Algo similar acontece com o objeto antigo cuja não função passa a ter uma função ao virar uma mitologia. O objeto antigo representa um conteúdo, mas é apenas a forma desse conteúdo. Ele representa um valor simbólico, uma lembrança, uma nostalgia, mas é de fato nada, só a sua forma, a sua *imagem*. Como observa Jean-Luc Godard em seu filme *Le livre d'images*, “a organização do tempo é a imagem”. Nesse sentido, pode-se dizer que o sistema funcional é cinemático ou imagético.

A coexistência desses dois objetos – antigo e funcional – gera uma nova forma de subjetividade, que é o desejo de sempre querer estar em outro lugar. O que organiza o tempo é, portanto, o imaginário e a imagem. Esse desejo de sempre estar em outro lugar, operado pela imagem e o imaginário, é a relação “viva”. Isso se mostra no desejo do objeto antigo de querer ser valorizado como moderno e do objeto funcional de querer ser valorizado como antigo. Essa nova forma de subjetividade vale tanto para quem vive no mundo moderno, altamente tecnológico, como nos mundos ditos “primitivos” ou pré-modernos, pois é a subjetividade de um desejo de estar sempre em outro lugar: o moderno deseja o antigo, isto é, a origem e a autenticidade, ao mesmo tempo que o antigo deseja o moderno, isto é, o poder. Isso mostra como é ambígua a relação entre o antigo e o funcional, porque o sujeito quer ser ao mesmo tempo ele mesmo (moderno) e ser quem procede de alguém outro (antigo). Quer ser funcional e antigo. Quer ser parte da série e ser modelo. O objeto antigo funciona como modelo, no sentido de único e exclusivo, enquanto o objeto funcional é serial, totalmente descartável e substituível. A relação entre modelo e série, como já vimos, corresponde à relação metafísica de *eidos* e *genos*.

A análise de Baudrillard quer mostrar como a coexistência dos objetos antigos e funcionais faz com que o sentido de tempo se transfira e apague ao ir do sujeito para o objeto. O elemento temporal inerente ao sujeito se transfere para objeto. Nessa transferência o sujeito é apagado porque é objetificado, e o objeto, subjetivado. Segundo o autor, esse movimento pode ser exemplificado e observado na coleção de objetos. A coleção de objetos antigos, por exemplo, tem o sentido de colecionar a história. O colecionador se sente proprietário da história. O tempo, que é o sujeito, não importa, mas o que importa é a posse do tempo e da história. Dessa maneira, o tempo se objetifica e se espacializa. Baudrillard refere-se à atmosfera de “historicidade” enquanto valor simbólico que remete a um mito da origem e do originário. Ao estar inserida no sistema funcional, a história vira mito, e assim o objeto antigo vira uma espécie de objeto mitológico. Objeto antigo tornado mitológico apresenta um simulacro de uma origem do nascimento. A sua mitologia produz duas coisas: o objeto faz com que cresça, por um lado, uma nostalgia das origens e, por outro, uma obsessão com a autenticidade. A nostalgia da origem implica uma regressão psicológica. A obsessão pela autenticidade tem a ver com a necessidade de se ter certeza da origem, da autoria, do criador, pois o que gera fascínio é sempre o momento de criação, esse que não pode ser reproduzido. A mitologia da origem gera um desejo de estar em outro lugar, o que pode ser expresso com a palavra “álibi” que significa literalmente estar em outro lugar (LEWIS, 1879): “Essa busca de *autenticidade* (ser-fundado-sobre-si) é exatamente a busca de um *álibi* (ser-fora)”¹⁸ (BAUDRILLARD, 1972, p. 93). É um desejo de permanecer quem ele é no agora e, ao mesmo tempo, voltar para a origem, ou seja, ir para outro lugar. Porque o sistema funcional é um sistema imagético da imagem e da forma, tudo pode ser outra coisa a todo momento. É esse poder ser em outro lugar a todo momento que precisa ser assegurado no sistema funcional. O objeto antigo não funcional que funciona no sistema implica essa dinâmica de estar sempre em outro lugar. É isso que possibilita a fetichização dos objetos, no sentido de Marx (1990, p. 164-165), que simboliza uma transcendência imanente, o que Marx chamou de um suprassensível sensível (*ein sinnliches Übersinnliche*) (p. 165). Além disso é a fantasia de um centro que alimenta toda consciência mitológica individual, a fantasia de um ego que tem todo o mundo organizado a sua volta, porque o objeto antigo age como uma constelação ao contrário do objeto funcional que, sendo serial, se espalha por toda parte. Baudrillard mostra isso não só com relação ao objeto antigo em si, mas também ao modo como ele “funciona” no interior de uma casa, ou seja, no espaço

¹⁸ Minha tradução do original em francês: “Cette recherche de l'*authenticité* (être-fondé-sur-soi) est donc très exactement la recherche d'un *alibi* (être-ailleurs)”.

privado. No interior da casa, o objeto antigo incorpora um espaço ainda mais privado dentro do privado, sendo assim um “álibi” caseiro, um escape dentro da funcionalidade da própria casa. Ele vive como um escape em meio aos objetos funcionais, caracterizados pela total ausência de ser, pois se esgotam no sem tempo da cotidianidade.

Todas essas discussões ficam mais claras ainda quando se presta atenção na dinâmica própria de colecionar objetos. Em princípio, numa coleção, todos os objetos são equivalentes, e por isso nenhum colecionador pode ter apenas *um* objeto. Sendo uma organização complexa de objetos, em que cada objeto remete aos outros, a coleção propicia a abstração da função do objeto no mundo desejado pelo sujeito, abstração possibilitada pela experiência de posse. O que satisfaz o projeto de posse é a sucessão ou a série completa de objetos. Ao mesmo tempo, porém, como cada objeto colecionado deve se destacar de todos os outros objetos pela abstração passional da posse, cada objeto é também insubstituível e único. O fato de ser dono de um objeto da coleção produz simultaneamente uma satisfação e uma decepção: satisfação porque cada objeto é único e mostra o poder do colecionador; e decepção porque a série não está completa, gerando angústia, e por isso o colecionador *precisa* sempre completar essa falta (BAUDRILLARD, 1972, p. 104). Não se trata somente de cobiça, pois nunca é possível saber se as coleções são para ser, de fato, completadas, se a falta não tem um papel essencial e positivo, enquanto meio pelo qual o sujeito adquire a sua própria objetividade. Pode ser que a *presença* do objeto final da coleção signifique a morte do sujeito, enquanto sua ausência seria o que lhe permite exorcizar a sua morte ao encontrar um objeto para representá-lo. Essa falta é vivenciada pelo colecionador como sofrimento, mas é também a brecha que possibilita evitar completar a coleção e, assim, tirar-lhe definitivamente a realidade (p. 112).

A palavra colecionar vem do latim *colligere*, que significa escolher e juntar. Colecionar remete ao desejo de se assenhorar do mundo. Há um certo fanatismo no colecionador. Ele pensa a coleção como uma série da qual ele é dono como um “sultão num harém” (BAUDRILLARD, 1972, p. 107), pois ele não só junta como também escolhe. Para Baudrillard, o colecionador é a figura de um sultão, de um senhor e de um pai, pois ele representa modelo e origem. O colecionador se projeta no objeto que coleciona para se sentir como um ser absolutamente singular. O que, na verdade, está sendo colecionado é ele mesmo. Se a coleção é a sucessão infinita, o termo final é sempre o próprio colecionador. Segundo Baudrillard, a pessoa se constitui como pessoa em cada item da coleção, e é por isso que cada item da coleção é privilegiado, pois é, ao mesmo tempo, o privilégio de todo um paradigma. Esse paradigma está

sempre presente de maneira virtual em cada item. Ou seja, o objeto é símbolo de toda a série de objetos da qual ele é um item; mas o termo final é o colecionador.

O objeto subjetivo (ou, essencialmente, o sujeito como objeto privilegiado de uma coleção) não tem nenhuma função, ou melhor, o sujeito, assim tornado objeto, só tem a função de ser usuário. Ele só se sente sujeito ao se sentir proprietário desses objetos não funcionais. Os objetos cotidianos também podem ser objetos de uma paixão colecionadora que estimula a propriedade e o investimento emocional. Essa paixão é, no entanto, sempre comedida, embora às vezes difusa, às vezes regulada, às vezes mais forte ou mais fraca. Todos esses objetos podem ter usos funcionais, mas, ao ser colecionados, eles também estão intimamente relacionados ao sujeito. Isto é, numa coleção os objetos cotidianos não são apenas “um corpo material que resiste, mas um recinto onde eu reino, uma coisa da qual *eu sou* o sentido, uma propriedade, uma paixão »¹⁹(BAUDRILLARD, 1972, p. 103; grifo meu). O que Baudrillard percebe é que, ao desejar possuir um objeto, o objeto de certa forma perde a sua relação funcional com o mundo para estabelecer uma função única com o sujeito. Este é o papel da coleção:

A possessão nunca é aquela de um utensílio, porque este me remete ao mundo; é sempre aquela do objeto *abstraido de sua função e tornado relativo ao sujeito*. Nesse nível, todos os objetos possuídos participam da mesma *abstração* e são remetidos uns aos outros uma vez que eles só remetem ao sujeito. Eles constituem então um sistema graças ao qual o sujeito tenta reconstituir um mundo, uma totalidade privada²⁰ (BAUDRILLARD, 1972, p. 104).

A funcionalidade mostra aqui uma ambiguidade, porque cada objeto tem duas funções – a de ser usado e a de ser possuído. Usado, o objeto implica a totalização prática do sujeito, ou seja, a sua função no mundo. Possuído, ele envolve a totalização abstrata do sujeito, ou seja, o sujeito fora do mundo. Por um lado, o objeto prático adquire um *status* social. Por outro, o objeto puro, sem função e abstraído de seu uso, adquire um *status* estritamente subjetivo e pode assim fazer parte de uma coleção. O objeto de uma prática possibilita a totalização prática do mundo pelo sujeito, e o objeto de uma posse possibilita a totalização abstrata do sujeito (no sentido de que o sujeito se possui como sujeito quando possui a si mesmo na maneira de um objeto). O objeto de uma posse não tem nenhuma função prática, mas, como mostra o fenômeno da coleção, o

¹⁹ Minha tradução do original em francês: “un corps matériel qui résiste, mais une enceinte mentale où je règne, une chose dont *je suis* le sens, une propriété, une passion”

²⁰ Minha tradução do original em francês: “La possession n’est jamais celle d’un ustensile, car celui-ci me renvoie au monde, c’est toujours celle de l’objet *abstrait de sa fonction et devenu relatif au sujet*. A ce niveau, tous les objets possédés participent de la même *abstraction* et renvoient les uns aux autres dans la mesure où ils ne renvoient qu’au sujet. Ils se constituent alors en système grâce auquel le sujet tente de reconstituer un monde, une totalité privée”.

sujeito é que aparece como o objeto mais importante da coleção. A coleção mostra a ambiguidade do cotidiano, em que o funcional “objetivo” entra na subjetividade, em que a utilidade se mistura com a posse. O único de cada objeto se mistura com a série de todos os objetos possíveis. O colecionador oferece um modelo no sentido de que é por meio da coleção que satisfaz o seu desejo de posse, e “é aqui onde triunfa essa iniciativa apaixonada pela possessão, aqui onde minha prosa cotidiana dos objetos se torna poesia, discurso inconsciente e triunfante”²¹ (BAUDRILLARD, 1972, p. 105). O objeto significa agora um objeto *amado*, e a paixão do objeto gera a sua percepção de objeto como se fosse algo feito por um deus (p. 106). Dessa maneira, pode-se também dizer que colecionar é qualitativo na sua essência e quantitativo na sua prática. É uma “intimidade serial”, pois, de um lado, faz de toda série algo único de uma intimidade, e torna a intimidade de cada um parte de uma serialidade automática.

Como já insistimos, o colecionador sempre coleciona a si mesmo. Isso mostra a estrutura do sistema de posse, já que toda coleção comprime a sucessão de itens e o termo final é a pessoa do colecionador. Reciprocamente, a pessoa do colecionador é constituída como tal somente porque pode substituir cada item na coleção. É a mesma lógica do modelo e da série: as séries e a coleção servem para instituir a posse do objeto; facilitam a integração mútua de objeto e pessoa (BAUDRILLARD, 1972, p. 110). O sistema discursivo dos objetos é análogo ao sistema dos hábitos. O relógio resume como vivemos os objetos, nosso sistema dos hábitos: os objetos nos ajudam a controlar o mundo porque nos inserem em séries instrumentais e também a controlar o tempo porque nos inserem em séries mentais. O relógio mostra, assim, a temporalidade irreduzível, isto é, que o tempo também acaba para nós (somos mortais), mas ao mesmo tempo que podemos controlar o tempo (e, desse modo, talvez também a morte) que nos devora. A organização de uma coleção é a substituição e a abolição do tempo, e não é à toa que a chamamos de *passatempo*. O homem não sobrevive nos objetos, porque ele ainda morre independentemente dos objetos, mas ele recicla nos objetos o nascimento e a morte. Isto é, ao organizar a coleção, ele constrói uma vida e controla o processo da sua existência para ocupar o lugar do tédio.

O objeto é a coisa com que construímos nosso luto porque representa nossa própria morte, isto é, uma morte simbolicamente transcendida pelo fato de que *possuímos* o objeto. Ao integrar o objeto em uma série na qual sua ausência e seu ressurgimento em outro lugar ‘trabalham’ o

²¹ Minha tradução do original em francês: “c’est là où triomphe cette entreprise passionnée de possession, là où ma prose quotidienne des objets devient poésie, discours inconscient et triomphal”

luto, conseguimos dispor da angústia associada à ausência e à realidade da morte. Objetos permitem que nos apliquemos ao trabalho de luto para o que, no cotidiano, nos permite viver, e isso de maneira regressiva. Ou seja, uma pessoa que coleciona está de certo modo morta, mas sobrevive por meio da sua coleção, o que a duplica infinitamente, além da morte, ao integrar a própria morte nas séries, no ciclo. Como em sonhos, é o desejo que é o motor da repetição ou substituição de si mesmo, junto com a cadeia infinita de significantes, por meio ou além da morte. Se a função dos sonhos assegura a continuidade do dormir, a função dos objetos assegura a continuidade da vida (BAUDRILLARD, 1972, p. 118).

Para Baudrillard, há ainda uma diferença entre acumulação e coleção. Enquanto a acumulação remete à materialidade e a uma psicologia básica, a coleção é sempre cultural, pois implica objetos diferenciados, que possuem valor de troca e que estão submetidos a um ritual social e a motivações externas, como, por exemplo, a questão do prestígio. A coleção é principalmente um discurso para os outros e para si mesmo. Ela é um elemento da não relação com o mundo e, assim, uma marca de solidão e de falta de comunicação. A coleção é assim um discurso para fora e para dentro. Trata-se de uma sistematização subjetiva que se faz linguagem.

O abstrato concreto

Tecnologia é automatismo, abstração e, como tal, um absoluto, no sentido literal do que está desligado e solto de tudo mais. Quanto mais complexo o objeto, maior a sua abstração, e é isso que mostra o progresso como um signo da modernidade. Tecnologia faz aparecer a lógica da preguiça, a lógica de que tudo deve parecer fácil, seguindo a mentalidade de “esforço para não fazer esforço” (ORTEGA Y GASSET, 1963, p. 27). Quanto mais perfeita a máquina, maior o automatismo. O automatismo é a redundância funcional que expulsa o homem para uma irresponsabilidade espectadora. Ou seja, o automatismo é um fechamento (*clôture*) e dentro desse fechamento há o sonho de um mundo dominado, de uma tecnicidade formalmente aperfeiçoada servindo ao usuário que interpreta e organiza a máquina. Sonho, entretanto, é também uma abstração. Ou seja, o automatismo não é bem uma racionalidade técnica, mas sobretudo um desejo básico, que é uma abstração. É como desejo, como paixão, no sentido de uma passividade que o automatismo consegue governar. Ele é a verdade imaginária do objeto. Desejamos que tudo funcione sozinho num esforço mínimo para os seus usuários. O automatismo significa na verdade a ausência de atividades, a ausência de presença. O desejo se enraíza por sua vez nos seus objetos, na nossa própria imagem e na sua *realização formal*. A

realização formal é o obstáculo material na estruturação aberta de técnicas e necessidades, ou seja, no desejo de que tudo ande sozinho. O que tudo isso torna explícito, seguindo a análise de Baudrillard, é que o objeto automatizado imita a autonomia do indivíduo humano.

Hoje, liberado do animismo ingênuo e de significações demasiadamente humanas, é na sua existência técnica própria (pela projeção sobre a coisa técnica da autonomia formal absoluta da consciência individual) que o objeto encontra os elementos de sua mitologia moderna – e uma das vias que continua a seguir, o automatismo, é sempre aquela de uma supressão da significação do homem em sua essência formal e desejos inconscientes – contrariando assim tenazmente, e talvez irremediavelmente, a sua finalidade estrutural concreta, a sua possibilidade de ‘mudar a vida’. /Reciprocamente, automatizando e multifuncionalizando seus objetos em lugar de tender a uma estruturação fluida e aberta de práticas, o homem revela de uma certa maneira a significação que ele mesmo assume numa sociedade técnica: aquela de ser o mais belo objeto que faz tudo, aquela de modelo instrumental²² (BAUDRILLARD, 1972, p. 134-135).

Trata-se de um antropomorfismo que em vez de imitar o corpo e os gestos humanos, imita a autonomia da consciência. Com esse novo antropomorfismo que imita a autonomia da consciência, o automatismo se cumpre por meio do que é em princípio seu oposto, ou seja, a personalização. Isto é muito paradoxal, porque diz que a perda da personalidade é a *forma* mais plena de personalização. É o automatismo que personaliza a despersonalização. O objeto técnico-funcional não obedece mais à necessidade de uso, mas à necessidade de funcionar por funcionar. Baudrillard apreende todos esses paradoxos no *machin*, que é um troço funcionante e não algo que funciona de determinada maneira para determinados fins. O *machin* faz aparecer o mundo dos simulacros funcionais, onde o automatismo é um desvio técnico que também para a invasão funcional entendida como um desempenho de complexidade irracional de detalhes obsessivos, de tecnicidade excêntrica e de formalismo gratuito. Ou seja, abre para uma esfera ou um sistema metafuncional, em que o objeto é totalmente tomado pelo imaginário: abre para uma metafísica. O automatismo incorpora uma projeção irracional da consciência de maneira que restam apenas as obsessões, pois o objeto só precisa funcionar, e tudo tem de ter um objeto que funcione. A função proposta é, assim, um mero pretexto, já que os objetos são só

²² Minha tradução do original em francês: “Aujourd’hui dégagé de l’animisme naïf et des significations trop humaines, c’est dans son existence technique même (à travers la projection dans la chose technique de l’autonomie formelle absolue de la conscience individuelle) que l’objet trouve les éléments de sa mythologie moderne – et une des voies qu’il continue de suivre, l’automatisme, est toujours celle d’une sursignification de l’homme dans son essence formelle et des désirs inconscients – contrariant par-là tenacement, et peut-être irrémédiablement, sa finalité structurelle concrète, sa possibilité de ‘changer la vie’./Réciproquement, en automatisant et multifonctionnalisant ses objets au lieu de tendre à une structuration fluide et ouverte des pratiques, l’homme révèle d’une certaine façon la signification qu’il prend lui-même dans une société technique: celle du plus bel objet à tout faire, celle de modèle instrumental”.

subjetivamente funcionais, isto é, obsessivos. Algo que não tenha nenhuma proposta pode sempre ainda nos servir. O que o *machin* coloca é um funcionalismo vazio.

O *machin* é distinto da máquina. Enquanto a máquina é um operatório real, tendo função para o ser humano, estando assim na ordem consciente, o *machin* é um operatório imaginário cuja função não importa e cujo valor está em que toda a natureza é reinventada segundo o princípio técnico. O *machin* é um termo indeterminado com a conotação negativa da coisa sem nome. Ele sugere uma funcionalidade vaga e sem limite, a imagem mental de uma funcionalidade imaginária. O que acontece é que a coisa mais funcional não é necessariamente funcional de maneira objetiva, mas é em princípio subjetivamente funcional apenas por ser uma coisa que funciona sem que importe o que é e o que faz. O *machin* alcança um nível ontológico, justamente ao se negar como essência quando se afirma como supérfluo e contingente. Sua única necessidade está em satisfazer a neurose da obsessão, sendo inessencial precisamente por operar na esfera sociológica e psicológica e não na esfera dos objetos. Baudrillard também observa que o mundo tecnológico tem mais coisas e menos nomes para esses objetos, o que, por sua vez, coloca em questão a arbitrariedade do signo. A palavra máquina tem um sentido preciso e genérico; já a palavra *machin* cobre todas as coisas por ser específica, mas imprecisa. Palavras como *machin* cobrem todas as coisas que, devido a sua especialização e porque não respondem a uma verdadeira necessidade coletiva, não podem ser referidas a máquinas, assumindo assim um caráter mitológico. Porque pode ser qualquer coisa, embora sempre de maneira especificada, o *machin* também não está referido às máquinas, assumindo assim um caráter também mitológico. Se a máquina pertence à esfera da linguagem funcional (*langue*), o *machin* pertence à esfera subjetiva da fala (*parole*). Na civilização tecnológica com mais objetos e sem nomes, a resistência à mitologia é mais fraca. Assim, o funcionar das coisas não ocorre somente em função das coisas, mas também de seu mistério – mas, afinal, que mistério é esse? A resposta de Baudrillard é que se trata do mistério da obsessão pelo mecanismo universal, por uma máquina mundial, ou seja, por um sistema. Enquanto a máquina pode ser vista como um conteúdo, o *machin* é uma forma que representa todo o sistema. No nosso entendimento da análise de Baudrillard, o *machin* é o elemento em que aparecem a formalização da forma e, assim, a sistematização do sistema. A operação universal e formal do *machin* está dentro da imaginação. E mesmo sendo “ridículo” no real, o *machin* é o mais real possível por ser fusão do específico e universal. Remetendo ao mito e ao mistério, o *machin* mistifica tanto o ser humano, ao submetê-lo a um sonho funcional, como o objeto, ao submetê-lo à irracionalidade de determinantes humanos. Com isso se dá a fusão entre o homem e o funcional.

A irracionalidade humana faz da máquina um *machin*, cujas propriedades agitam, por sua vez, uma fantasia funcional por detrás de alguma práxis funcional e concreta. Atrás de cada objeto real, há um objeto de sonho e modos do imaginário que seguem os modos de evolução tecnológica. O próximo modo de eficiência técnica se dará num novo modo de imaginário. Para Baudrillard, o *machin* é da ordem do inconsciente, e o seu máximo é o robô. O robô é a síntese da funcionalidade absoluta e do antropomorfismo absoluto. O robô, no entanto, também tem um limite; segundo Baudrillard a máquina não consegue inventar uma máquina igual a ela própria. Como, porém, a máquina não consegue se imitar, é o homem que vai se maquinizar e se imitar ilimitadamente. Com o robô, percebemos que o homem, no excesso de funcionalização de tudo, tende a uma desfuncionalização do mundo e de si mesmo. Ou seja, a técnica volta o homem contra o homem que a instituiu. Há sempre, no entanto, ainda uma luta entre satisfação e decepção com o mundo técnico. Essa luta é a diferença entre homem e máquina.

O sistema de objetos é a incorporação dessa sistematização de fragilidade da recorrência rápida de compulsão de repetição. Trata-se da incorporação de satisfação e desilusão, do exorcismo problemático dos conflitos reais que ameaçam relações individuais e sociais. O que acontece em nossa sociedade de consumo é que a sociedade está cheia de objetos, que ela integra num sistema indispensável, e estruturada para substituir todas as interações abertas entre forças naturais, necessidades e técnicas. A base principal desse sistema seria a demissão dos objetos: um evento coletivo gigantesco em que a morte do grupo em si é comemorada por meio da destruição eufórica ou da devoração ritualística de objetos e gestos. Ou seja, estamos olhando para uma desordem infantil da sociedade tecnológica, cuja dor de crescimento se deve à disfuncionalidade da nossa estrutura social atual, isto é, à ordem capitalista de produção. Isto implica a permanência da possibilidade de uma transcendência do sistema inteiro. Se, porém, estão em jogo conflitos mais profundos do que os fins anárquicos de um sistema de produção determinado pela exploração social, então algum prospecto de transcendência última tem de ser abandonado (BAUDRILLARD, 1972, p. 159-160).

De modo de vida à forma de vida

Como vimos em relação à análise de *Le système des objets*, de Baudrillard, as metamorfoses operadas pelo virtual-digital sobre as relações de sujeito e objeto, tempo e espaço, interior e exterior têm raízes ideológicas com base na relação de consumo e tecnologia, que gera assim um novo moralismo numa sociedade ocidental que, muitas vezes, se define como “antimoral” (e não imoral), tomando por ponto de partida a definição de moral como sistema de regras, de conduta que segue um princípio divino-transcendente ou racional-imanente. Ou seja, o virtual-digital transforma a ética de maneira geral. Por ética, entende-se aqui, “modo de vida” e é justamente o “modo de vida” que se torna “*forma* de vida” com o virtual-digital, fundando-se na transformação da linguagem em código binário de 0 e 1. Partindo das noções de *bíos* virtual e *éthos* midiático propostas por Muniz Sodré, podemos investigar como o “modo de vida” se tornou “forma” de vida. Embora não pareça ser uma grande distinção, veremos que a questão da forma é, de fato, essencial, pois forma – *eidos* – remete a uma origem demasiadamente metafísica que poderá nos mostrar como o *bíos* virtual e seu *éthos* midiático abrigam uma metafísica própria.

Num certo sentido, a metafísica codificou-se em oposições binárias e algorítmicas de 0 e 1. A codificação implica as metamorfoses mencionadas, por mexer na estrutura da língua e da linguagem, o que, por sua vez, afeta a experiência de comunidade e o sentido de ética. As metamorfoses das relações sujeito/objeto, espaço/tempo, exterior/interior fazem com que a nossa fala fique virtualizada. A oralidade é absorvida pela escrita, pois, no virtual-digital, a fala não mais importa, já que podemos falar qualquer coisa. O que importa é a escrita codificada sobre os valores de 0 e 1. Dessa maneira, não há espaço para outra fala, para outra linguagem. Não há nenhuma espontaneidade mais nem na fala, nem na língua, pois no virtual-digital a própria linguagem multiforme e heteróclita, como definiu Saussure, se reduz a uma codificação cujos valores de 0 e 1 governam toda troca entre o individual e o coletivo, entre a fala e a língua, num sentido absoluto e sistêmico. Não há, portanto, mais nenhuma liberdade individual, nenhum arbítrio, para romper com esse sistema, pois ambos vivem completamente imersos nos meios de comunicação, gerando uma vida inteiramente virtual, o *bíos* virtual.

Segundo Sodré, os modos tradicionais de vida são criadores de uma ética, no sentido de costumes, conduta, cognição e sensorialismo. O *bíos* virtual apresenta uma terceira natureza, em que as tecnologias de comunicação e informação agem como “anjos”, sendo a “boca de Deus”. Essas tecnologias se apresentam como “uma sintaxe universal que fetichiza a realidade e reduz a complexidade de antigas diferenças ao *unum* do mercado” (SODRÉ, 2006, p. 11).

Dessa maneira, a boca de Deus é o que nos leva à origem, isto é, à forma, ao *eidos*, ao modelo – ao exclusivo – que “forma” toda a realidade. Para compreender melhor as noções de *bíos* virtual e *éthos* midiático em Muniz Sodré, é necessário voltar aos conceitos de *bíos* e *éthos* em Aristóteles, que são a fonte inspiradora para este pensamento.

Modos de vida: a compreensão aristotélica

Antes de qualquer coisa, é necessário apontar para o fato de que vivemos hoje num mundo muito diferente do de Aristóteles e dos gregos antigos. O uso da filosofia aristotélica neste capítulo precisa ser tomado com *granus salis*, pois não somente deve-se considerar que se trata de dois mundos diferentes em si mesmos, mas que a trajetória de um mundo para o outro é enorme – trata-se de uma “viagem”, por assim dizer, de 2.500 anos.

No primeiro livro da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles trata da distinção dos diferentes *bíos*, isto é, modos de vida. Primeiro, devemos dizer que a *Ética a Nicômaco* é um tratado político, pois a questão da ética diz respeito ao modo como os homens poderiam atingir o melhor viver em conjunto. Como o homem vive numa *koinonia*, comunidade, o melhor viver do indivíduo afeta toda a coletividade. Devemos começar fazendo a distinção básica entre duas formas de escrever *éthos* (ética), correspondendo a significados ligeiramente diferentes: *éthos* (ἔθος) e *êthos* (ἦθος). *Éthos*, com épsilon, ἔθος, significa hábito e costume, enquanto escrito com eta, ἦθος, significa morada e domicílio. A distinção não parece ser enorme, pois podemos claramente ver a ligação entre hábito e morada, justamente porque a tradução latina de *éthos* por *habitus*, junta no mesmo étimo o costume com o domicílio, isto é, com a habitação, o habituar-se com o habitar. Mas devemos observar a distância, isto é, a diferença entre os dois conceitos. Essa diferença se mostra quando se percebe que o hábito parece ter a ver com uma exterioridade “invadindo”, por assim dizer, a interioridade, pois o hábito e os costumes propriamente ditos estão diretamente ligados com a praticidade, a prática, da relação entre o indivíduo e o coletivo. Como bem sabemos, as estruturas da sociedade se impõem no indivíduo, invadindo a morada, vivida como a interioridade de estar no seu próprio aconchego e privacidade, no domicílio, no lar. Essa diferença é crucial para se pensar a ética, pois é a *interação* do homem individual com o homem coletivo que está em questão.

O tema da obra de Aristóteles é a questão socrática de como os homens deveriam e poderiam atingir o melhor viver.²³ Ética é, para Aristóteles, mais uma ciência prática do que teórica, mas devemos considerar que a *theoria* aristotélica inclui um certo nível de praticidade, pois a forma mais completa da práxis é, para Aristóteles, a própria *theoria* por ser a atividade que indaga sobre as causas e os princípios da realidade. Ou seja, a ética não trata somente de uma contemplação do melhor viver, mas sobretudo de como *criar as condições para* praticar esse melhor viver e, assim, ou nisso mesmo, atingir o melhor modo de *viver* e não simplesmente o modo de vida, o que seria excelência (*areté*). Precisamos aqui fazer uma distinção entre praticar e criar. A noção de criação geralmente remete à noção platônica de *poiesis*, que trata do fazer humano de *alguma coisa*: fazer uma mesa é *poiesis*, porque a mesa está sendo criada pela mão humana a partir de uma ideia da criação que será feita. Hannah Arendt (1958), em *The Human Condition*, faz uma distinção muito importante entre *vita contemplativa* e *vita activa*. O mundo ocidental colocou muito peso na vida contemplativa e negligenciou a vida ativa, o que seria a capacidade do humano de analisar e discutir ideias assim como o engajamento na *praxis activa*, uma capacidade que nos faz unicamente humanos (p. 14). Ou seja, trata-se de uma prática humana nas relações entre os homens. Mesmo tendo Aristóteles também colocado bastante peso na vida intelectual, como superior à vida prática, ele teve uma intuição importante justamente em relação à criatividade no sentido de ação. Se criação no sentido platônico é *poiesis*, isto é, fazer aparecer no mundo algo que nunca existiu antes²⁴, Aristóteles introduz o conceito de *práxis*, uma ação que é mais interação entre as pessoas, isto é, um lidar do homem com as coisas humanas. Nesse sentido, a criatividade teria a ver com as condições que o homem cria para conseguir praticar o melhor viver na comunidade. Aristóteles procura saber o que é a vida humana a partir de cada vida. A práxis é um fazer humano das relações entre humanos, numa dimensão ético-política. Em outras palavras, você pode *criar* uma cidade, mas a política é uma *prática*, e não uma criação, justamente por ser uma troca. A criação em Aristóteles remete à criação de condições, à liberdade que temos para criar as nossas próprias condições em meio à prática, ou seja, no coração da comunicação e troca entre os seres humanos na comunidade. Para Aristóteles, o melhor bem e fim para os homens e seu pensar prático é a *eudaimonia*, palavra de difícil tradução, mas geralmente vertida como bem-estar ou felicidade. Aristóteles

²³ Quero aqui fazer uma distinção entre o que eu chamo de melhor viver e do que geralmente é chamado de bem viver. A distinção em torno da *areté* (excelência, virtude) se trata do que geralmente é chamado de bem viver. Acredito, porém, que o soar do “bem viver” remete diretamente a um “viver bem”, como se tratava de viver bem em torno de bens materiais. Aristóteles quer mostrar qual seria a maneira para atingir o melhor viver (coloco aqui como um verbo, pois se trata de uma atividade infinitiva), isto é, o melhor modo de viver = excelência.

²⁴ Platão em *Simpósio (Le Banquet)* define *poiesis* como a passagem do não-ser para o ser (205b) (PLATON, 1985, p. 58)

argumenta que felicidade só pode ser entendida como uma dinâmica *contínua e estável*, uma maneira de *estar em ação e em obra (energia)*, que é especificamente apropriado à “alma” (*psuché*) humana, na sua maior excelência ou virtude (*areté*). Se há várias virtudes, a melhor e a mais completa seria a mais feliz. Um homem excelente seria uma pessoa que sabe viver bem, que vive bem e de maneira bela. Uma pessoa assim, seria também uma pessoa séria (*spoudaios*), de maneira que levaria a vida a sério. Aristóteles também menciona que, para um ser humano, virtude tem que envolver razão no pensamento e na fala (*logos*), já que isso é um aspecto ou obra (*ergon*) do viver humano.

Aristóteles começa por descobrir, no primeiro livro da *Ética*, o lugar essencial que liga a questão da felicidade com a da virtude: os homens determinam a felicidade em função do modo de vida (*bíos*) que escolheram. Pode tratar-se da vida como busca de prazer (*bíos apolaustikos*), isto é, a vida “hedonista” e corporal; como busca de honra inerente à vida “política” (*bíos politikos*); ou como busca de causas e princípios da realidade, vida “teórica” (*bíos theoretikos*) (1095b14-1096a10). Uma diferença essencial opõe essas diversas interpretações da felicidade: os dois primeiros modos de vida têm por objetivo os bens que, na verdade, são *meios*, cuja obtenção não depende inteiramente de nós (os prazeres, as honras), pois necessitam dos outros. Esses dois modos são, segundo Aristóteles, menos felizes porque, para ele, a essência da felicidade é a autossuficiência (*autarcheia*). A felicidade não é um bem entre outros: é o bem supremo, a finalidade de toda atividade humana. Essa finalidade não é nem um estado nem um ideal exterior à ação humana: a felicidade é a atividade suficiente nela mesma, ou, mais precisamente, a forma mais concluída da atividade humana (*práxis*). Além disso, a atividade humana mais excelente só pode ter por objetivo a excelência, que faz com que um homem seja homem, ou seja, a sua própria razão. Por isso, a maneira mais completa da *práxis* é a *theoria*, isto é, a atividade que se pergunta pelas causas e princípios da realidade (GOMEZ-MULLER, 1992, p. 21).

Tendo essa noção geral da *Ética*, de Aristóteles, podemos aprofundar mais a questão que aqui nos interessa, isto é, a questão dos modos de vida (*bíos*), da sua escolha e da sua transformação em *bíos* virtual. A palavra “vida” não existia para os gregos como existe para nós. Eles distinguiam maneiras e modos de vida dependendo da relação entre a vida universal e a maneira específica de viver. Há uma diferença entre vida e modo de vida, para Aristóteles, a distinção

entre *zoé* e *bíos*,²⁵ *zoé* exprimindo o simples fato de viver comum a todos os seres (animais, homens, deuses) e *bíos* indicando a forma ou a maneira de viver propriamente de um indivíduo ou um grupo (AGAMBEN, 1995, p. 3). Em *A condição humana*, Hannah Arendt (1958, p. 9-10) nos mostra como condição humana se distingue de natureza humana, ou seja, da vida da natureza na vida do homem, pois o total das atividades e capacidades humanas correspondendo à sua condição humana não constitui a natureza humana (ibid). Essa distinção entre condição e natureza é importante quando se trata da diferença entre *bíos* e *zoé*, enquanto relação entre condicionamento e liberdade. Para Aristóteles, os três modos de vida já discutidos são modos de vida que o homem pode escolher em liberdade, o que o condiciona. Aristóteles não está discutindo a vida natural ou a vida em si, mas a vida qualificada, isto é, cada vida em particular (AGAMBEN, 1995, p. 3). O decisivo da questão dos modos de vida em Aristóteles é a possibilidade de se *escolher em liberdade* o modo de vida, ou seja, de a liberdade ser não apenas uma condição, mas um condicionamento (ARENDR, 1958, p. 12), mesmo se esses modos estão claramente guiados pelo ideal da contemplação ou razão (*theoria*). Isso implica uma não liberdade na liberdade. Além disso, os três modos de vida que os homens podem escolher em liberdade também se preocupam com o que é “belo”, ou seja, com *coisas que não são necessárias e nem úteis*: a vida hedonista, preocupada em usufruir os prazeres corporais, se preocupa com o belo para consumi-lo como um dado; a vida devotada às coisas da *polis*, a vida política, se preocupa com o belo, pois a excelência produz belas ações; e a vida do filósofo, a vida teórica, devotada à contemplação das coisas eternas, contempla a beleza eterna, a que não pode ser criada pela interferência da produção humana e nem modificada pelo consumo que o homem dela faz (p. 12-13). O que complica a discussão é quando uma vida vira a outra, isto é, quando a vida ou *bíos* hedonista vira política e, em seguida, vida teórica.²⁶ Para Aristóteles, a vida (*zoé*) tem um *telos*, isto é, um fim ou uma finalidade, no qual o objetivo, sentido, ou direção se volta para o fato de a vida ser finita ou limitada dentro da vida infinita ou ilimitada, *o próprio fim sendo a finitude*. Ou seja, a vida *vai* para algum lugar, mas esse lugar é a sua própria finitude: a vida é a possibilidade (vida infinita) que quer virar atualidade (finita). A vida humana (*bíos*) *tende* para a contemplação, e é por isso que, para Aristóteles, o homem teórico é o máximo de

²⁵ À palavra grega *zoé* falta o plural, o que é significativo, pois a vida como tal (*zoé*) não se distingue nas coisas reais. Tudo que vive é *zoé*, não importa como se vive, nem as condições dessa vida – é vida na sua totalidade como vida. A palavra *bíos*, que tem plural, já se distingue nas diferentes maneiras de vida que pode pertencer a um indivíduo ou um grupo, o que nos mostra a significância de singular e plural em relação ao “comum” e “comunidade”.

²⁶ Seria um esquema desta maneira: *apolaustikos*>*politikos*>*theoretikos*.

homem que esse homem pode ser, o que significa que a finalidade humana seria a contemplação.

Para recapitular, Aristóteles parte da distinção entre *bíos* e *zoé*. *Bíos* significa vida no sentido de modo de viver, o que implica uma escolha. Você escolhe seu modo de vida, você tem a liberdade de o escolher. Escolher o modo de vida implica escolher os meios para o seu viver. *Zoé*, por outro lado, é a vida em si. A *zoé* humana, porém, tem a condição específica de ter *logos* (que significa linguagem, discurso, razão e também *junção*). Se partimos do sentido de *logos* como “junção”, podemos ver que a questão é juntar de maneira a delimitar um conjunto, um contexto. Esse é o condicionamento, um condicionamento para que a liberdade humana possa escolher seu modo de vida (*bíos*). Ou seja, para exercer a liberdade, o homem está sempre partindo da sua não liberdade, que é a não liberdade de ser condicionado pelo *logos*, essa capacidade de delimitar e fazer um contexto e, assim também, de realizar uma comunidade. Por isso, o homem racional é também político, pois, por ter *logos*, isto é, linguagem e, portanto, comunicação, ele é sempre em comunidade. Assim, o sentido da vida, para Aristóteles, está no próprio fim. O sentido da vida é o fim, o que significa que o *meio* é o fim. O meio sendo o fim implica que se está, em cada escolha que se faz, escolhendo um fim próprio – a vida de cada um é uma obra, cuja finalidade é fazer ou realizar a própria obra, pois, para Aristóteles, fazer significa viver (1097b18-1098a06). Por isso, práxis implica criatividade, o que é distinto de criação, que nos ajuda a atingir excelência (*areté*, isto é, virtude).

Outro aspecto que se deve ter em mente quando falamos em *bíos* na chave do pensamento aristotélico é também a origem da palavra *bíos* no verbo *biazo*, que significa “fazer violência”. *Bíos*, a vida qualificada, a vida particular, somente pode pertencer aos homens justamente porque a escolha, a liberdade de escolher independentemente da *zoé*, faz uma violência contra as necessidades da vida em si, isto é, da vida natural, da vida que é só ser. Talvez pudéssemos dizer que a liberdade, que é um dom da vida natural, da *zoé*, ao ser recebida e portanto “tomada” pela *bíos*, pela vida individual, é um ato de violência. O *bíos* é a interrupção da vida cíclica, *zoé*, vida periódica, que podemos reconhecer nos ciclos naturais, a vida virando morte que em seguida também pode virar vida, a noite virando dia, isto é, o fluxo natural das coisas. A vida humana (*bíos*) “toma” essa condição cíclica e faz dela um modo de viver. A vida humana tem o poder de decidir se acolhe ou não, se cuida ou não, dessa condição natural (*zoé*); desse modo, ela é contingente por causa de sua própria liberdade necessária. A liberdade do homem é uma

necessidade da contingência humana, a contingência de ser uma vida à deriva, sempre em busca de sua determinação.

Se vemos a vida humana como vida de decisões, e, portanto, de liberdade, os três modos de vida podem ser entendidos como três modos de liberdade. Ao ser *modos* de liberdade, e não a liberdade em si, podemos facilmente ver a contradição implícita de a liberdade também ser uma não liberdade: a liberdade hedonista, na qual quem vive deve usar e usufruir as coisas do prazer como quiser, está presa a essa liberdade tornada necessidade e dependência. A vida hedonista está no imediato e dele vive: ela só pensa o aqui e agora (*hic et nunc*) para a sua satisfação. Ela está ligada ao particular e não ao universal. Para Aristóteles, o livre só pode ser livre se houver *decisão e responsabilidade*, ou seja, a conscientização e responsabilização pelo universal é o que dá liberdade, ao passo que dependência é aprisionamento. É por isso, que a vida política é um grau mais próximo à liberdade, pois a vida política tem uma preocupação com o comum, o coletivo. Não obstante, o homem político, para Aristóteles, se preocupa com o coletivo antes de tudo para a sua própria honra e reconhecimento, isto é, para a sua vaidade e glória. Nele a aplicação da teoria está assim sempre dependente de uma circunstância determinada e exterior. Já a vida teórica é a vida que contempla o universal para o bem comum sem nenhuma preocupação individual. O universal não está entrelaçado aqui com o particular no sentido da vontade de satisfação ou de honra agindo como a sua pressuposição. A vida teórica contempla o universo da liberdade, isto é, a universalidade da liberdade.

Com base em tudo que foi discutido, pode-se constatar, para Aristóteles, o objeto de um ato ético é o bem, e toda comunidade se constitui visando a um bem. O que marca o comportamento do homem individual e coletivo do homem é o seu *êthos*, isto é, a sua morada que talvez se explique melhor como uma “de-mora” na vida (*zoé*). Isto é, toda ação humana visa a um bem, e o mal ou o vício é um desvio e, portanto, necessariamente uma negação da intenção da ação inicial e primordial. O homem nasce com as potencialidades todas positivas, e é ele quem as deve desenvolver na maneira de virtudes. As virtudes fazem parte da alma, como o *êthos* é próprio da alma (1220b5), o que é próprio do ser racional. As virtudes se manifestam positivamente nas ações tanto do homem individual quanto do homem político (coletivo). Para Aristóteles, a pólis é um conjunto de indivíduos naturalmente dotados de potencialidades positivas, que agem visando a um bem *comum*. A comunidade perfeita é a pólis, que teria o mais alto grau de autossuficiência, isto é, de uma perfeita liberdade e autonomia em relação ao necessário para uma vida feliz. A autossuficiência é o que por si só torna a vida digna de ser

vivida e livre na necessidade, fazendo-se um viver e um viver bem. Na pólis fica explícita a maneira como a condição humana (*bíos*) pertence à natureza da vida (*zoé*). Toda pólis é uma associação natural, já que são naturais as sociedades que lhe deram origem. Ou seja, a pólis existe por natureza e, por natureza, o homem é um animal da pólis, político. No entanto, para Aristóteles, a natureza não faz nada sem algum propósito, e deve haver algum propósito no fato de o homem ser o único dos animais dotado da palavra. O mero som pode indicar prazer ou dor, característica que a linguagem humana compartilha com a dos outros animais. A linguagem humana, por sua vez, se destaca por exprimir o que é conveniente ou prejudicial, justo ou injusto, bem ou mal (1253^a10-18) (ARISTOTLE, 1977, p. 11). Na discussão aristotélica é precisamente a comunhão dessas coisas que formam tanto a casa como a pólis, tanto a esfera privada como a esfera pública e ainda a relação entre ambas. Aristóteles também insiste na ideia de que aquele que, sendo incapaz de viver em sociedade ou que não necessita de nada porque é totalmente autossuficiente, seria um animal (selvagem) ou uma divindade. Ou seja, seria apolítico (MURACHCO, 1997, p. 30-37).

Esses três modos de vida que, a nosso ver, são modos de liberdade têm como pressuposição a virtude ou excelência, o que Aristóteles chamou de *areté*. *Areté* significa, antes de mais nada e sobretudo, a capacidade de articular o universal com o particular. É o grau de *areté* que define o modo de vida. Com *areté*, Aristóteles quer dizer que o meio em si, ou seja, o estar em obra, é muito mais excelente do que a concretização de um determinado fim. Só importa a mediação nela mesma, ou seja, como se faz alguma coisa, e não para que se faz tal coisa.

Bíos virtual e éthos midiático

Os três modos de vida discutidos por Aristóteles – as vidas hedonista, política e teórica – explicam a maneira como o filósofo entendeu a presença do sujeito no mundo (SODRÉ, 2006, p. 24-25). Isto é, como Aristóteles entendeu a maneira como o homem habita – no sentido grego de *éthos* – o mundo, assim como o “caráter” humano no estabelecimento das condições, das normas, dos atos práticos e da “consciência atuante e objetivada de um grupo social onde se manifesta a compreensão histórica do sentido da existência” (p. 45). Muniz Sodré desenvolve, a partir dessa ideia aristotélica, as suas noções de *bíos* virtual e *éthos* midiático.

Aristóteles considerava que o homem, em relação à natureza, constituía uma segunda natureza por dois motivos. Por um lado, pelo fato de ele ter de construir a sua maneira de estar na natureza a ponto de expandir e complementar a natureza. Ou seja, com a técnica, o homem faz aquilo que a natureza não faz. Por outro lado, a maneira de o homem habitar o mundo é uma habitação feita por meio dos hábitos e costumes. Esses hábitos e costumes fazem com que o homem funcione “naturalmente”, numa espécie de automatismo, como se fosse outra natureza, no sentido do que se movimenta por si mesmo. Desse modo, o homem, para Aristóteles, é uma segunda natureza ou algo que se coloca ao lado da natureza, como uma espécie de *prótese* (SODRÉ, 2006, p. 22). Com o desenvolvimento virtual-digital, aparece uma terceira natureza, um novo automatismo, isto é, uma nova relação entre hábito e habitar que se acrescenta à segunda natureza aristotélica. Temos que esclarecer aqui alguns pontos a partir de conceitos gregos: a natureza como tal se distingue de vida em si (*zoé*) e modo de vida (*bíos*) e nomeia-se *phusis*. O *bíos* virtual é tanto uma terceira natureza como um quarto *bíos*. Ou seja, o *bíos* virtual não só se apropria dos sentidos de natureza, vida em si e modo de vida, como cria uma esfera paralela à natureza, à vida em si e ao modo de vida, sendo ao mesmo tempo um quarto modo de vida. Por isso pode-se dizer que o *bíos* virtual age paralela e simultaneamente tanto na esfera de “natureza” como na esfera de “vida”. Dessa maneira, podemos conceber como é intensa, enorme e radical a modificação operada pelo virtual-digital.

Para Muniz Sodré, o virtual-digital é o que resulta de uma tecnologia de informação caracterizada por midiatização e globalização. É uma transformação tanto no sentido da técnica como no sentido de universalidade. A midiatização não é entendida apenas como rede ou algo semelhante, mas a partir do espelho, pois trata de uma midiatização que só visa à imagem. O espelho é, na verdade, o médium mais antigo, mas também o mais próximo do midiático contemporâneo (SODRÉ, 2006, p. 21). Sodré entende o “espelho midiático” como o uso de variadas técnicas de “verossimilhança naturalista”, isto é, de imitação das coisas naturais que geram um novo tipo de controle. Já a globalização se caracteriza não tanto por estar por toda parte, mas pelo seu aspecto de velocidade, que acelera todos os produtos informacionais e culturais. No virtual-digital, de acordo com Sodré, a comunicação se caracteriza pelo fato de a dinâmica do espelho e da velocidade substituir a experiência de comunidade, pois essa comunicação operada pelo espelho, isto é, pela imagem de si, e pela velocidade, faz com que se modifique o sentido de tempo e espaço. Para ele, o tempo se torna tempo real e a comunicação se faz instantânea e simultaneamente, e, portanto, globalmente. É assim que o tempo se espacializa. O espaço, por sua vez, se torna um espaço virtual no sentido de ser criado

por computadores de ambientes artificiais e interativos, ou seja, por simulação (p. 16). Muniz Sodré (p. 76), define o virtual como:

virtualidades técnicas do ciberespaço. Entretanto, não é o imaginário – enquanto outro termo ou outra margem para onde se projeta o real – ou o irreal, mas a realidade de um espaço artificial, não físico, não geométrico (inextenso, portanto), objetivado pelo poder de realização visionário da ciência aplicada, da tecnologia.

A simulação é baseada na digitalização, isto é, na codificação. O espaço é “numerificado”, sendo “simulado” como temporizador. O espaço se temporaliza. Com relação à discussão anterior sobre como Baudrillard descreve a transformação da relação espaço/tempo na sociedade de consumo, a análise de Sodré enfatiza a simultaneidade e a velocidade com que um se torna o outro. Esse tempo-espaço, caracterizado por simultaneidade, instantaneidade e globalidade da intervenção das telecomunicações modernas no tempo e no espaço, contrai por aceleração da temporalidade o espaço físico convencional e tende a abrir o tempo por eternização do instante sem duração, confluindo para uma visão do ciberespaço próxima à concepção cristã do paraíso etéreo e ainda pela ideologia que vê na racionalidade comunicacional o melhor dos mundos (SODRÉ, 2006).

O *bíos* virtual se caracteriza, portanto, pela “telerrealização das relações humanas” (SODRÉ, 2006, p. 21), no sentido de tudo virar uma prótese: o objeto faz-se extensão do sujeito, e, assim, o objeto também vira o próprio sujeito, como mostramos na nossa leitura de Baudrillard. A ideologia não é mais um conteúdo na consciência do sujeito, fruto de estratégias de manipulação, mas ela “coloniza”, por assim dizer, o sujeito com o objeto. O objeto leva todos os seus valores de objeto para o sujeito, disfarçando-os com valores éticos. Dessa maneira, o *bíos* virtual não estabelece apenas um quarto modo de vida, mas é também um “quarto âmbito existencial em que predomina a esfera dos negócios com uma cultura própria chamada tecnocultura” (p. 25). Essa tecnocultura implica a transformação das formas tradicionais de socialização, por um lado, e uma nova tecnologia perceptiva e mental por outro. Trata-se de um novo tipo de relacionamento dos indivíduos, de uma nova sensibilidade e de outra condição antropológica (p. 27).

A maneira de o *bíos* virtual habitar o mundo, isto é, como o seu *éthos* opera, é o “*éthos* de consumo”, como bem viu Baudrillard. Contudo, trata-se de um *éthos* de consumo com novas propriedades, que provêm da técnica digital. Ademais, o que Aristóteles definiu como *modo* de viver ou vida, se torna, nesse novo *éthos* midiático, uma forma e deixa, assim, de ser um modo.

Pois, todas as dimensões da existência passam a ser programadas, e portanto, baseadas numa comunicação que virou código, que precisa programar os processos, as participações, as movimentações espaciais, por exemplo, “navegar na net”, e um tipo de saber que é marcadamente enciclopédico. Essa nova tecnocultura midiática não é mais espetáculo, ou seja, não se trata mais de uma sociedade de espetáculo, como Guy Débord (1992) a formulou, pois tudo já virou espetáculo: tudo se destaca e assim desaparece num anonimato da aparência e da imagem. Nesse sentido, a realidade virtual é entendida como uma nova *forma* de consciência coletiva. Com a programação e simulação das novas mídias, não se tem mais uma representação das coisas (no sentido clássico como, por exemplo, do cinema e televisão, etc.); tem-se antes o que Sodré (2006, p. 23) chamou de vivência apresentativa.

O espelho midiático apresenta uma nova forma de vida como um novo espaço e modo de interpelação coletiva dos sujeitos e outros parâmetros para a constituição das identidades pessoais (SODRÉ, 2006, p. 23). Isto é, as novas identidades não são geradas mais por um modo de vida, mas pela forma midiática. Essa forma midiática só condiciona abrindo hibridizações com outras formas vigentes no real histórico. Ela se mistura com as formas antigas e cria, assim, a ilusão de que é real (p. 23). Fundamental no *bíós* virtual é a prevalência da forma – isto é, do código ou do que também foi chamado de “meio” – sobre os conteúdos semânticos (p. 23). Essa forma codificante e tecno-interacional é um vampirismo, no sentido de que suga todos os conteúdos, esvaziando assim as formas ao mesmo tempo em que preenche os contornos das formas. Do vampirismo dessa forma codificante é que se gera um envolvimento sensorial que cria uma indiferenciação entre os homens e a sua imagem. O indivíduo se converte em realidade midiática e se torna, assim, ele mesmo, imagem e *medium*. Ele vira o *self-medium* da realidade virtual, isto é, um simulacro. Ou, nas palavras de Sodré (p. 37), a “realidade tecnocultural de uma aparência, de uma sombra”. Dessa maneira, o indivíduo existe como indivíduo irreal, isto é, como uma “*performance* tecnonarcísica”. Daí se dá o que Sodré (p. 40) chama de reflexividade institucional, definida como o “uso sistemático de informação ou do saber, com vistas à reprodução de um sistema social”. É justamente aqui que a atenção é chamada para o modo como esse indivíduo irreal, esse simulacro de indivíduo que se realiza como *performance* tecnonarcísica, pode gerar uma democracia e uma cidadania simuladas.

Enquanto “ética”, o *éthos* midiático se desenvolve a partir dessa segunda natureza humana que é a compulsão pela repetição, pela rotina, pela criação dos hábitos e dos costumes. É por meio dessa compulsão que se gera um padrão de comportamento. Antes da realidade virtual, essa

rotina ou padrão de comportamento que se criava na história, estabelecia uma noção de moral, de dever, que respondia ou a uma ordem exterior, divina, transcendente, ou a uma ordem interior, social, cultural, histórica, humana, isto é, imanente. Com a realidade virtual, entretanto, a relação entre indivíduo e coletividade, particular e universal, exterior e interior muda profundamente. Se antes se estava voltado para o bem comum, isto é, se o agir bem como indivíduo estava voltado para o bem comum, agora, no virtual-digital, o que se universaliza são os direitos individuais. O direito individual se universaliza e se coloca como imperativo de otimizar a produção e o consumo em detrimento de todos os outros fins. O fim é, assim, o consumo, tese já desenvolvida por Baudrillard. Porque, nesse *éthos* midiático, o futuro já chegou – “o reino dos céus está ao alcance de qualquer consumidor” (SODRÉ, 2006, p. 50) –, toda moralidade equivale a consumo, o valor moral está agora em atrair a atenção do olhar do outro para o próprio desempenho como consumidor. O sentido de vergonha que durante milênios estava na base da moral cristã, passa agora a ter o sentido de não ser reconhecido por essa dinâmica narcísica. A ideia do bem que sempre guiou toda a ética e moral anteriores foi substituída pela ideia do bem como ato de consumo, do bem consumir o consumo. A dinâmica do *bíos* virtual é uma dinâmica de “des-realização” e de “assento”. Um dos exemplos trazidos por Sodré (p. 59) é a representação estatística dos indivíduos reais, isto é, a abstração pela qual se faz uma representação fantasmática da coletividade e se cria uma imagem pública que gera, por sua vez, um sentimento de indecisão quanto à realidade do mundo. A ideologia do consumo seduz a consciência não com objetos ou bens, mas com a imagem consumida do consumo.

Cria-se, assim, uma receptividade sensorial praticada na vida comum. Sodré não entende essa receptividade sensorial meramente como uma estética virtual, mas como uma estesia midiática (SODRÉ, 2006, p. 188)²⁷. A estesia midiática é assim uma receptividade sensorial em que tudo está *quase presente*, em que todas as instâncias da realidade se tornam um quase. É também a partir dessa característica de estesia que Sodré explicará de que maneira o virtual-digital está inerentemente ligado ao fenômeno mítico-religioso, suscitado pelas lógicas mercantil, profético-moralista e autoescatológica, de acordo com sua terminologia. A ideia é de que esse bem-estar individualista, que mobiliza a sociedade contemporânea, se junta a um desejo de salvação cumprida pelo consumo (SODRÉ, 2006, p. 67). A moral religiosa cristã apresenta um deus onividente, ubíquo, onisciente, onipotente, facilmente misturado com a própria tecnologia,

²⁷ O conceito de *estesia* provém de Paul Valéry que cunhou o termo “estésica” no sentido de uma estética das sensações. Cf. VALÉRY, P. *Théorie, poétique et esthétique* in: *Oeuvre I*, Paris: Gallimard, 1957, p. 1311. Sodré desenvolve a noção de Valéry ao refletir sobre como o *bíos virtual* redefine as sensações.

que se apresenta também como uma instância onividente, ubíqua, onisciente e onipotente. As tecnologias de informação propiciam essa mistura. A retórica midiática promove a convicção de que há um acesso democrático direto à divindade, justamente porque deus e o divino se confundem com celebridades. Ademais, essa retórica midiática, também promove uma hipocrisia moralista, pois o bem ou a boa ação se igualam à sua repercussão midiática. Com isso, o que Sodré chamou de “comunicatividade” é sempre espetacular e fascinante (p. 69), anulando-se paradoxalmente, porque o que é *sempre* espetacular e fascinante vira banal e comum. A nova ordem de poder da “imagem consumida do consumo” é o grande motor desse fenômeno religioso, pois, como já se observou, o mundo da imagem é o mundo do quase – quase presença, quase mundo, quase verdade (p. 71). É a produção e reprodução imagística da realidade, que não se define como mera instrumentalidade, e sim como princípio (ontológico) da geração do próprio real (p. 73). Essa imagem é uma figura digitalizada que provém de números, processos algorítmicos e não de referências figurativas no real histórico (p. 76). Com isso, essa ordem do poder da imagem se torna uma ordem de determinação com poder praticamente absoluto.

Linguagem virtual-digital

De acordo com o que vimos até agora, é possível dizer que o *bíos* virtual corresponde a um modo de vida não humano no humano. É isso que transforma o sentido de modo em forma. Trata-se de uma forma de vida não humana que impõe escolhas de não liberdade. Essa forma se caracteriza por um movimento retilíneo dessa vida não humana que, interrompendo o ciclo da vida e da natureza, impõe escolhas ao homem. Esse movimento é retilíneo porque possui um objetivo final, que não é mais um bem último ou um bem comum, mas o consumir do próprio consumir. Não se consomem apenas coisas, produtos e mercadorias, mas sobretudo uma maneira de viver (como mostram, por exemplo, o veganismo, o minimalismo, etc.). O que se consome é a vida, e por isso não há mais espaço para escolher a abstenção da escolha. Ou, como observa Muniz Sodré (2006, p. 122-123), “no bios virtual (pelo menos nesse que, até agora, tem-se mostrado como uma antropotécnica a serviço do mercado), o ethos humano parece submergir numa estética telecomandada, em que o indivíduo é expropriado da experiência e da singularidade, portanto da vontade, da escolha criativa e da partilha simbólica”. Esse não espaço para escolher abster-se da escolha suprime a concepção aristotélica de *bíos*. Isso significa dizer que o homem não tem a liberdade de escolher a sua própria vida. Enquanto Aristóteles

identificava três modos de vida que o homem por natureza tem à disposição de sua escolha – vida de prazer, vida política e vida teórica –, agora só existe *um bíos*, o *bíos* virtual, a forma de vida exterior e absoluta na qual o ser humano forçosamente entra. O virtual é um interior da realidade exterior à realidade. O entendimento comum do virtual é em geral muito positivo, porque o entende como uma potência, uma possibilidade, ainda não realizada e, assim, cheia de futuro. Mas o *bíos* virtual é, ao contrário, a força, a violência de o homem não *poder* mais ser humano, isto é, escolher sua liberdade ou o seu modo de vida. É a violência de ele achar que esse não poder é o seu maior poder: é a crença de que ele é o sujeito do virtual. Sim, ele é o sujeito do virtual, mas enquanto assujeitado pelo virtual. Com o mundo virtual, dá-se um aumento da sensação dos seres humanos de ser poderosos justamente porque não podem mais controlar o controle universal dos meios de comunicação e informação.

Esse assujeitamento do homem corresponde à própria ideia e realidade do robô. Nas discussões sobre o robô, Baudrillard o concebe como algo abstrato e estereotipicamente imaginado. O mais importante, contudo, é que na descrição de Baudrillard (1972), o robô se parece com a internet e o próprio virtual-digital em sentido geral. Ele é o nosso “escravo” que nos faz “escravizados” (1972, p. 143-148). Temos de apontar, todavia, que não concebemos a internet como um robô, isto é, como um objeto distanciado que criamos, supondo antes que os robôs funcionam a partir da internet. Trata-se de uma esfera intrínseca a todos os aspectos de nossas vidas, até naqueles em que podemos saber da sua presença sem, no entanto, a sentir ou ver. O virtual-digital é a esfera em que nós, como usuários, também somos os seus robôs, servindo-o. É a nossa informação que colocamos dentro dele, e assim ele nos sufoca – estamos sempre sendo engolidos pela e na informação, ativa e passivamente. É a informação que é algoritmizada quando simultaneamente mandamos e recebemos mensagens. Nesse instante simultâneo de enviar e receber, nossa linguagem é transformada em código, e estamos infinitamente modificando a nossa língua em código, isto é, em binarismos. Nossa língua se torna código nesse mesmo instante. O paradoxal é que, num certo sentido, quando tudo vira funcionalidade a funcionalidade também desaparece. A ideia do robô que faz tudo sob a aparência de que é algo feito para *nos* servir, como se fosse nosso escravo, deixa de ter importância e é descartada e desvalorizada. A multifuncionalidade nesse sentido também desaparece. Não queremos mais funcionalidade, mas somente a comodidade no duplo sentido de mercadoria e de se sentir cômodo, de estar confortável. A funcionalidade desaparece quando acreditamos que estamos sendo produtivos por causa da velocidade da preguiça, do não esforço. Mesmo assim, a lógica

por detrás da ideia do robô hoje ainda nos serve, como já havia mostrado Baudrillard (1972, p. 145-146):

resta somente uma funcionalidade obediente, incarnada (se podemos dizer) num objeto que se parece comigo, que submete o mundo, mas é a mim submetido: conjura essa parte ameaçadora de mim mesmo da qual eu, no entanto, posso me orgulhar como um escravo todo-poderoso à minha imagem.²⁸

Evidentemente, não estamos falando de aparência física, isto é, do que fisicamente é semelhante a mim, mas da aparência de consciência e inconsciência, isto é, do que pensa como eu. Uma parte do meu pensar foi exorcizado e transformado num escravo onipotente – escravo no sentido do que está sujeito à minha vontade (mesmo se, de variadas maneiras, não está, como *sabemos*). Fato é que somos nós que alimentamos o virtual-digital com informação, e assim tudo que acontece pode fazer parecer que somos superiores a ele. Somos, porém, transformados por ele, o que, aliás, sabemos, mas tentamos nos convencer do contrário, isto é, de que somos superior a ele ao dizer para nós mesmos que somos quem o alimenta “voluntariamente” com a nossa informação para que ele possa mais tarde nos informar, *se quisermos ser informados*. O que parece nos fazer validar o mecanismo inteiro é a nossa “livre vontade,” isto é, nossa “liberdade individual”, nossa “escolha”. O problema é que a nossa escolha de não estar informado significa ter de estar completamente *fora do mundo*, isto é, em isolamento total, pois é impossível ser integrado numa comunidade quando a comunidade em si depende da inter-relação completa com o virtual-digital, ou seja, fora dele, não há mais comunidade. Baudrillard pensou o robô como um escravo e considerou que ele poderia aceder a uma revolta. Mas não é bem o caso, pois sua revolta está em que ele nos faz acreditar que se trata de *nossa revolução tecnológica*. Outro aspecto dessa alimentação voluntária do digital-virtual com a nossa informação é como hoje se coleciona informação. Talvez tenhamos parados de colecionar coisas, objetos, mas colecionamos cada vez informação, e toda informação é colecionada. A informação deveria estar no sujeito, mas está no objeto. Nos consideramos deuses, sabendo que, de fato, o virtual-digital é deus, mas como somos nós que fazemos, que dela participamos, nos convencemos de que somos nós os deuses. A informação vira algo sublime nesse sentido. A coleção leva a uma não relação com o mundo. O discurso social faz com que o usuário se sinta alienado do mundo e o cancele, porque as regras do mundo lhe escapam. Ou seja, o

²⁸ Minha tradução do original em francês: “Il n’en reste plus qu’une fonctionnalité obéissante, incarnée (si on peut dire) dans un objet qui me ressemble, qui soumet le monde mais qui m’est soumis: conjure cette part menaçante de moi-même dont je peux désormais m’enorgueillir comme d’un esclave tout-puissant à mon image”.

coleccionador visa reconstituir um discurso, que lhe seja transparente, cujos significantes ele controle e cujo referente seja ele mesmo. Só que essa tentativa está condenada a falhar, porque ele está transformando uma discontinuidade objetiva e aberta em subjetiva e fechada. A linguagem com isso perde toda validade. Ou seja, trata-se de uma totalização por meio dos objetos que só implica solidão. Ela não comunica mais com o exterior, e a comunicação está faltando dentro dela. Dando-se conta desse processo, Baudrillard (1972, p. 105) se pergunta se os objetos podem constituir outra linguagem, se é possível usar objetos para construir uma linguagem que seja mais do que um discurso dirigido para si mesmo. O discurso criado pela coleção de informação nunca pode ultrapassar uma grande pobreza e infantilismo. Coleccionar é sempre um processo repetitivo e limitado, e seus objetos materiais, no caso a informação que lhe diz respeito, são por demais concretos e descontínuos para que possam ser articulados como uma verdadeira estrutura dialética (p. 106).

O papel mais importante do *bíos* virtual é manter a inversão entre interior e exterior, entre esfera privada e esfera pública, entre organização e instituição, porque no virtual-digital um invade o outro. Isto é, o maior papel do virtual-digital é desfazer e ultrapassar todos os limites, tornando tudo não só ilimitado, mas indefinido. Isso só é possível porque o mesmo acontece na linguagem. O específico do humano é a vida na linguagem; a linguagem sempre definiu a vida humana, como formulou Aristóteles (*zoon logon echon*). A liberdade de poder escolher não só os modos de viver, mas também de ser contra a liberdade, deve-se ao *logos*, isto é, à linguagem, que é no fundo uma troca. Escolher é uma troca, uma relação, uma junção, e, portanto, o *logos* se desdobrando como linguagem. Mas o *bíos* virtual ocupa a linguagem enquanto possibilidade de o homem escolher a própria vida. No mundo virtual-digital, o homem já está determinado. Isso de tal forma, que o homem acaba achando que a escolha da técnica midiática é a sua própria escolha. Assim toda mediação torna-se uma midiatização. O que acontece com a linguagem propriamente dita quando ela deixa de ser mediação e se torna midiatização?

As linguagens humanas – não somente as línguas que falamos, mas todas as nossas linguagens, como gestos, discursos, palavras, sentimentos, vibrações que circulam mediante transmissão psicológica não falada – estão sendo esvaziadas de seu sentido. O que está substituindo o sentido da linguagem ou a linguagem dos sentidos são os algoritmos e os números binários. Com o uso dos dois números, 0 e 1, pelo sistema binário, o sentido, isto é, o *conteúdo*, pode ser calculado matematicamente, e uma hierarquia do sentido ou do conteúdo pode ser imposta sob a forma de um número mais significativo do que outro. O sistema binário é usado em todas as tecnologias digitais, sendo considerado o sistema mais “eficiente”, pois permite a transferência

do raciocínio lógico ao cálculo, como, por exemplo, no caso do sistema da álgebra de Boole, em que há *valores lógicos da verdade*, isto é, em que os valores verdade e falsidade são representados por números. A lógica binária e algorítmica dos valores está substituindo, pouco a pouco, todos os sentidos da linguagem, visando ao não questionamento da interpretação de valores. Linguagem é dinâmica de sentidos, que abre espaço para interpretações variadas dos símbolos. Reduzindo-se, porém, os símbolos a signos numéricos e lógicos de valores, que não permitem um espaço aberto de interpretação ou questionamento, o que ocorre é uma fixação do conservadorismo nos valores do cotidiano, isto é, uma fixação dos valores conservadores que se mostram intimamente ligados aos valores neoliberais.

Para entender melhor esse mecanismo de redução dos sentidos a valores lógicos e matemáticos pelo qual valores conservadores podem se fixar aos valores do capital, podemos partir de Roland Barthes (1957) que, em *Mythologies*, nos mostra como o esvaziamento da linguagem é uma questão ideológica. Para entender como a riqueza dos signos ou relações linguísticas podem se transformar em instrumentos ideológicos, pode-se lembrar a discussão de Barthes sobre a arbitrariedade do signo. Os homens, segundo o autor, constituem arbitrariamente a significação, e o mito, isto é, a ideologia, naturaliza a significação, isto é, a história. As relações de signo são naturalizadas, o que gera o esvaziamento de sentido pela ideologia. *Muthos* em grego significa “fala”. O mito, isto é, a ideologia burguesa, tem uma fala que não é definida pelo seu objeto, pelo *que* ela diz, mas pela *maneira* de dizer. Isto é, uma mitolinguagem: não se trata de *que*, mas de *como*. O mito é a “fala roubada”, a fala esvaziada do seu sentido histórico. Segundo a fórmula de Saussure, a fala histórica define-se como signo sendo o composto de significado e significante. O mito é, para Barthes, uma fala roubada, em que essa mesma fórmula sofre uma reduplicação, o que gera um novo signo, isto é, o mito. Assim, a fala roubada é esvaziada de sua história para ser *ressignificada* pela expectativa ideológica da elite, ou seja, da burguesia.

Nesse sentido, o conteúdo passa a ser forma, e a forma, um conteúdo “absoluto”, por assim dizer. Esse absoluto é, no entanto, falso, pois se trata, na verdade, de um esvaziamento do conteúdo que opera como forma. A forma é absoluta no sentido de que ela “ab-solve” e “ab-sorve” todo conteúdo. O problema é que nesse “ab-solver” e “ab-sorver” de todos os conteúdos numa forma absoluta, ela enche o sentido esvaziado com uma forma deformada e distorcida de sentido. Marx fala em distorção da realidade (MARX, ENGELS, 1974, p. 41, 68) e é nesse sentido que podemos entender a deformação da forma no mito. A função do mito é distorcer, deformar a linguagem. O mito não destrói a forma, mas se apropria da forma destruindo o

conteúdo, isto é, a história, o que sempre acontece com as falas que incomodam. O mito se alimenta do signo, o que torna possível o proletariado aderir ao mito e consenti-lo. A hegemonia burguesa pretende cooptar o trabalhador e “apagar as classes” de maneira a criar um sistema único de persuasão por meio da adesão de todos ao mito. A criação de mitos e a apropriação das falas que incomodam é a função e a operatividade da mídia que se constitui como o principal instrumento para a conquista da hegemonia cultural por parte da elite. Segundo Barthes, o mito é uma ferramenta trabalhando pela e para a ideologia; ele produz crenças inseridas no sistema de opiniões que opera dentro do discurso, um sistema de signos que *brilham* como se possuíssem uma clareza dentro deles próprios.²⁹ Esse brilho se explica porque os signos por meio dos quais a opinião opera parecem ter toda a sua significação apenas dentro deles próprios: com isso seu significado pode ser qualquer coisa. Significando qualquer coisa, o signo pode passar de uma existência fechada para um estado aberto a fim de ser apropriado pela sociedade (BARTHES, 1957, p. 190-200).

O que, entretanto, acontece então com a função comunicativa da linguagem quando todo signo vira mito e assim esvazia a própria linguagem? A comunicação acaba somente reproduzindo essa dinâmica ideológica, ou seja, ela comunica ao não mais comunicar. Ela partilha uma linguagem esvaziada de linguagem, porque suprime tanto o que Jean-Luc Nancy (1982) chamou de “partilha das vozes” quanto interpretações que estruturam o espaço aberto do comum. Não se trata apenas de a comunicação se tornar proibida ou silenciada, mas de ela se fazer no modo de uma incomunicação. Essa, digamos, comunicação incomunicacional pode ser entendida como a reestruturação da linguagem humana para ser e ter estrutura da linguagem computacional igual à das inteligências artificiais. Essa incomunicação tem por base uma linguagem entre a linguagem humana e a linguagem artificial. Trata-se assim de uma linguagem virtual, da expressão inexpressiva do caráter retilíneo e expansivo do *bíos* virtual. Essa linguagem virtual pode ser descrita como uma metalinguagem computacional. Essa transmutação de comunicação e linguagem gera consequências, por um lado, para a comunicação humana em geral e, por outro, para o jornalismo e a liberdade de expressão que constituem um dos principais pilares da democracia. Quando todos os signos viram mito, quando conteúdo se esvazia, tornando-se mera forma, tanto a palavra como o sentido se deformam. Dessa maneira, o próprio conteúdo distorce o conteúdo, permitindo a circulação contínua da ideologia hegemônica. Nós vivemos no ofuscamento justamente quando achamos que o virtual produz o mais real. Com a interrupção contínua da democracia devido à

²⁹ Estou usando a palavra “brilhante” porque a palavra grega para “opinião” é *doxa* que significa também “brilho”.

virtualização da comunicação, da linguagem e de todos os modos de partilha, a sociedade civil se torna incivil, para usar mais um conceito de Muniz Sodré. Ou seja, uma sociedade estruturada pela polarização social e a adesão racional à irracionalidade econômica.

Em suma, a linguagem está se transmutando porque se virtualiza como lógica algorítmica e binária. Assim a linguagem se torna pura metalinguagem, ou seja, linguagem esvaziada da linguagem enquanto movimento e dinâmica de interpretações e partilha de vozes plurais. Esse processo de virtualização da linguagem e da comunicação torna-se um meio essencial para a expansão da irracionalidade neoliberal pela qual o capitalismo finalmente engole a humanidade com sua maquinaria de comodificação compulsiva, expansão lucrativa e especialmente com sua forma de valorização. A expansão dessa irracionalidade esvazia o conteúdo da democracia, transformando seu sentido em forma vazia, dentro da qual os desejos de partilha e comunicação são assujeitados, e os sonhos democráticos colocados em perigo (BROWNE, 2015, p. 42).

Mas, afinal, até que ponto a expansão do *bíos* virtual, da irracionalidade econômica, da virtualização da linguagem da comunicação consegue de fato erradicar a humanidade do homem? Será que o *bíos* virtual, essa vida entre não ser mais vida humana e ainda não ser vida da máquina, consegue eliminar completamente a vida? Será que a designação do *bíos* virtual não deixa aparecer que ainda se trata de *bíos*, de vida humana? E ao se falar em *bíos* virtual como vida não humana não se está sempre ainda afirmando o humano mesmo que de forma negativa? O que seria então esse resto de vida humana resistente na vida não humana? Talvez sejam a sensibilidade humana e sua capacidade de mobilizar outras forças pelas quais o homem pode encontrar, em meio à ideologia hegemônica do capitalismo neoliberal, novas formas humanas de viver. Se, por um lado, o conteúdo da tecnologia e as suas formas de “codificação hegemônicas” visam manipular e se apropriar não só da racionalidade humana, mas da sua sensibilidade, por outro, essa mesma sensibilidade pode gerar movimentos críticos. Quando a cultura “passa a definir-se mais por signos de envolvimento sensorial, pelo sensível, do que pelo apelo ao racionalismo da representação tradicional, que privilegia a linearidade da escrita” (SODRÉ, 2014, p. 266), a sensibilidade pode tanto servir à ideologia hegemônica como apresentar um potencial de liberdade.

Conclusão: a volta metafísica

Podemos recapitular aqui as análises anteriores sobre o entendimento de Saussure sobre a linguagem e o de Baudrillard sobre a linguagem dos objetos, para deixar ainda mais explícita de que maneira a linguagem virtual-digital é uma nova metafísica fundada numa alteração radical da nossa experiência da linguagem.

De acordo com Saussure, todo signo é arbitrário, mas para entender a arbitrariedade do signo é preciso levar em conta a distinção entre linguagem, língua e fala. Não se trata mais, para o autor, de considerar a relação entre um nome ou conceito e as coisas “em si”, mas a relação entre o conceito e a sua imagem-acústica. Por imagem-acústica, Saussure entende a conjugação de matéria e forma, e, por conceito, a maneira como se apreende essa junção de matéria e forma. Um sentido comum é necessário para que se possa compreender uma mesma coisa. Ou seja, um ato individual da fala precisa poder se cristalizar socialmente na língua para que haja sentido. Dessa maneira, o comum é que faz a conexão entre a língua, entendida como um produto passivamente registrado pelo indivíduo, e a fala, ato individual regido pela vontade e pela inteligência. Conceito e imagem-acústica exprimem, portanto, a relação entre fala e língua, e também a relação de signos com signos, isto é, o contexto do comum. Eles apresentam a relação entre a dimensão social e a individual, bem como o modo pelo qual essas esferas se constituem propriamente na relação. Enquanto a língua é coletiva funcionando como uma espécie de dicionário para o indivíduo, seguindo a imagem dada por Saussure, a fala é individual e funciona no coletivo como combinações individuais, surgidas da soma do que é dito e das trocas entre falas. É por essa dinâmica da fala que a língua pode sofrer diferenciações e deslocamentos graduais. Com essa nova aproximação do fenômeno da linguagem, Saussure nega a distinção metafísica tradicional entre nome e coisa, e, portanto, entre linguagem e realidade. Embora possa parecer que Saussure continua no mesmo entendimento tradicional do signo como arbitrário, sua noção de arbitrariedade propõe um deslocamento importante. Em seu entendimento, o signo é arbitrário e imotivado, caracterizado por imutabilidade e mutabilidade simultâneas. O imutável é imotivado e indica assim a condição espacial do signo. Já o mutável indica como a língua é uma herança, vindo de épocas precedentes. O que está em questão é o jogo de forças entre espaço e tempo, entre imutabilidade e mutabilidade, entre sincronia e diacronia do signo. O arbitrário surge do fato de a língua ao mesmo tempo não querer se modificar e ser dinâmica. O mutável gera na língua um “retardo” que guarda dentro do imutável as modificações feitas pelo sujeito falante. A arbitrariedade mostra como o signo está fixado no tempo, sendo condicionado em seu espaço, no seu *hic et nunc*. A língua é condicionada pela convenção de seu uso coletivo, pela sua inércia coletiva. A alteração é, por

sua vez, sempre *relação* de significado e significante. Assim, a arbitrariedade promove uma *liberdade* para estabelecer relações entre matéria fônica e ideias. Quando a liberdade age, ela rompe o sistema; mas ela só pode agir numa liberdade (individual) sempre condicionada pelo coletivo. A mutabilidade de significado e significante mostra que em questão está o *valor* e não simplesmente significação. O valor em si é a simultaneidade, sincronia, espaço, o estático, e a alteração de valor é a sucessão, diacronia, tempo, mudança. Os dois operam conjuntamente na fala. Dentro da gramática, imutável, operam elementos que estão sempre mudando, o que significa que essas mudanças podem permitir alterações *no* sistema, sempre estático. É isso que, na visão de Saussure, também possibilita a geração de um novo sistema. A discussão de Saussure baseia-se num pensamento não totalmente explícito, mas mesmo assim essencial, da relação entre forma e matéria. Ele entende a dinâmica que forma a arbitrariedade do signo como uma dinâmica de valores que são condicionados pelo seu contexto, ou seja, pela relação com outros valores. De maneira geral, o gesto de Saussure é perceber que todos os elementos da linguagem mostram e são jogos de relações. São relações entre relações que constituem o sentido heteróclito e multiforme da linguagem. Nesse sentido, pode-se dizer que, para Saussure, se trata de uma dinâmica de formas abstratas quando se entende “forma abstrata” como relação entre relações. Isso significa que essas formas são vivas e não objetificáveis. Com isso, Saussure abandona o pressuposto básico de várias filosofias da linguagem, isto é, a ideia de que a linguagem é expressão ou imitação da realidade, assumindo que ela é antes o conjunto das relações da realidade. Aqui não há a materialização substancial e estável de formas, mas um complexo equilíbrio de elementos que recíproca e continuamente condicionam uns aos outros.

Partindo das reflexões de Saussure, a linguagem virtual-digital pode ser definida com base na metamorfose da relação entre indivíduo e coletividade. A linguagem virtual-digital opera como uma individualidade coletivizada e uma coletividade individualizada. Ou seja, ela expõe a transformação da experiência de indivíduo e de coletividade e assim do uso coletivo da língua e do uso individual da fala. O indivíduo fala mais impessoalmente, e o coletivo direciona a língua para o indivíduo, esvaziando assim as formas de relacionamento na fala e na língua. Com isso, modifica-se profundamente a experiência da linguagem. O que Saussure entende por relação enquanto forma abstrata, agora deixa de ser relação ou, melhor, passa a ser relação esvaziada do seu próprio sentido, quando toda forma se materializa, virando imagem. Ao se materializar, toda forma pode ser trocada e tornada equivalente. A linguagem é multiforme no sentido de múltiplas relações que se entrelaçam. O virtual-digital codifica a linguagem de maneira que as múltiplas relações se uniformizam a partir de uma formalização da forma, o que

também implica uma sistematização do sistema. Relação é um *entre* oposições, em que se dão arbitrariedade, liberdade e diferença. Na sua codificação, a linguagem virtual-digital suprime precisamente esse “entre” vivo das relações. Para Saussure, o arbitrário mostra como o sistema inclui o que pode romper com o sistema, e portanto, o que implica uma promessa de liberdade. Já o virtual-digital, codificando a linguagem e sistematizando o sistema, faz com que os elementos que poderiam romper com o sistema sejam sistematizados, formatados e assim neutralizados. O virtual-digital suprime o sentido de relação e assim formaliza a forma (abstrata no sentido de Saussure) ao preencher seu contorno com sua imagem. Não se trata mais de forma abstrata, mas da forma da forma, da uniformização com base na sua codificação binária de 0 e 1. No mundo virtual-digital, as formas têm aparências de conteúdos e é nesse sentido que elas são formalizadas. A linguagem virtual-digital faz com que tudo fique completamente relativizado, no sentido de “conexão”, mas sem relação, sem entre. O imutável vira mutável, o jogo entre espaço e tempo na linguagem é embaçado, porque todas as diferenças são usadas como identidades momentâneas, mas naquele momento também absolutas. Ou seja, todos os termos e elementos podem ser continuamente trocados e substituídos, o que tira a arbitrariedade do signo.

A linguagem virtual-digital, pressupõe, no entanto, a transformação da linguagem em objeto, e com isso, uma metamorfose profunda da relação sujeito/objeto. Um dos primeiros a analisar a linguagem dos objetos e de seu sistema foi Baudrillard. Para ele, a conversão do objeto em signo envolve a modificação das relações humanas, pois, as relações são abstraídas ou materializadas como signos e objetos tão logo elas sejam vendidas e consumidas. O mecanismo pelo qual isso se realiza é uma personalização que modifica as relações humanas ao impessoalizá-las quando as transforma em relações não vividas e simuladas, pois abolidas num objeto-signo, ele sim realizado. Os objetos descrevem mais o esvaziamento da relação do que a relação propriamente dita, sendo a ideia da relação o que passa a constituir sua realidade. Isso é o que proporciona a tecnologia enquanto estrutura sistemática desse virar objeto da linguagem, uma estrutura que se torna absoluta e com isso um absolutismo. A própria tecnologia é uma linguagem, pois não produz apenas máquinas ou aparelhos, mas sobretudo signos enquanto o signo está sendo produzido. A tecnologia constitui um novo tipo de subjetividade, que é o desejo de querer sempre estar em outro lugar. O que organiza o tempo tecnológico é a imagem, o desejo de estar em outra parte. Esse outro lugar sempre desejado no lugar em que se está funciona como um modelo em relação ao lugar serial em que se está. O objeto quer, assim, ser tanto modelo como série, tanto o lá como o cá, ele quer ser tanto

originário-autêntico como moderno-potente. É por isso que nas sociedades altamente tecnológicas de consumo, o objeto antigo adquire tanto “valor”, pois ele funciona como um modelo único e exclusivo junto aos objetos modernos, produzidos em série e prontos para substituição. O pensamento de Baudrillard sobre a relação de modelo e série está baseada na relação metafísica de forma e matéria. A coexistência destes dois tipos de objeto, o antigo e o moderno, mostra como o tempo se transfere e se apaga ao ir do sujeito para o objeto. O objeto antigo que não possui nenhuma função no mundo moderno funciona, no entanto, justamente por não funcionar. Ele é a função da não função, algo muito importante para o total funcionamento do sistema, posto que este quer organizar tudo, incluindo a dimensão do tempo do passado para o futuro, e organizar sempre pelas imagens. O tempo se mostra exclusivamente como dimensão e, portanto, como algo espacializado. O sistema funcional tem muita dificuldade de organizar o presente, precisamente porque o presente está fora da dimensão temporal por estar em seu *hic et nunc*. Dando função ao não funcional, o sistema do mundo tecnológico dá impressão de se apropriar de todo presente também. Isso se faz quando o tempo não é mais vivido como tempo no sujeito, mas como signos nos objetos. Com isso os objetos antigos, por exemplo, se mitologizam. São objetos “a-estruturais” no sistema funcional, pois ao ter valor simbólico eles poderiam romper com o sistema. Ao ser mitologizados, a sua “a-estrutura” é sistematizada. O sistema funcional consegue assim apagar as relações simbólicas, reduzindo-as a funções. Os seus conteúdos transformam-se em forma dos conteúdos, e o seu valor simbólico, a memória, reduz-se a uma simples forma, a sua imagem. O sistema é fundamentalmente imagético.

Na análise de Baudrillard, fica também claro como o tempo é objetivado e espacializado, porque o que importa é mais a posse do tempo do que o próprio tempo. Cada um quer possuir sua própria origem. Sendo um sistema imagético, o sistema funcional oferece a possibilidade de tudo ser qualquer coisa. Isso simboliza a transcendência imanente, que Marx chamou de suprassensível sensível (*ein sinnliches Übersinnliche*). Baudrillard vê no fenômeno da coleção o exemplo concreto dessa apropriação do tempo, uma vez que o colecionador torna o objeto subjetivo, porque o termo final da coleção é na verdade o próprio sujeito. Como mostramos, o colecionador coleciona a si mesmo em cada objeto colecionado. Assim, o objeto se torna subjetivo, sendo desprovido de qualquer função, e o sujeito se torna objeto com a função de ser um usuário. A funcionalidade é aqui ambígua, pois cada objeto tem a função dupla de ser usado e possuído. Usado, ele implica a totalização prática do sujeito, ou seja, sua função no mundo. Possuído, ele envolve a totalização abstrata do sujeito, ou seja, o sujeito fora do mundo.

Colecionar é, portanto, um elemento da não relação com o mundo e marca da não comunicação no mundo comunicacional. É um discurso para fora e para dentro, uma sistematização subjetiva que se transforma em linguagem.

Outro aspecto que contribui para a compreensão da linguagem virtual-digital é a questão do automatismo. Quanto mais perfeita a máquina, maior o automatismo, que é a redundância funcional que expulsa o homem para ocupar o lugar de uma irresponsabilidade do espectador. Existe um desejo de que tudo funcione sem nenhum esforço dos usuários. Automatismo significa ausência de atividade, ausência de presença. O desejo está enraizado nos objetos, na imagem e na realização formal, que é o obstáculo material na estruturação aberta das técnicas e necessidades, ou seja, no desejo de que tudo opere por si mesmo. O que é fundamental aqui é que o objeto automatizado imita a consciência autônoma do indivíduo humano. Surge aqui um novo tipo de antropomorfismo que imita a consciência e não apenas o corpo e os gestos humanos. Dessa maneira, a tecnologia imita o inteligível do ser humano e não o seu mundo sensível, reafirmando a metafísica tradicional em todos os âmbitos da realidade sensível. É mediante esse antropomorfismo que o automatismo é alcançado por meio de uma personalização, que é paradoxal porque a perda de personalidade torna-se no sistema funcional a *forma* mais completa de personalização. É um automatismo que personaliza a despersonalização, o que faz aparecer uma homogeneidade que se apresenta como exclusiva.

Tomado inteiramente pelo imaginário e o imagético, o objeto se torna um *machin*, isto é, funcionalismo vazio. O *machin* sugere uma funcionalidade ao mesmo tempo vaga e ilimitada, sendo a imagem mental de uma funcionalidade imaginária. Ele é subjetivamente funcional e não objetivamente, pois é algo que funciona sem ter nenhuma importância saber qual seja a sua função ou o que ele realmente faz. O *machin* é uma forma que representa a totalidade do sistema, pois é o elemento em que a forma se formaliza. O *machin* mistifica o ser humano e o objeto. Nele ambos se fusionam. A irracionalidade humana faz o *machin*, que, por sua vez, mobiliza a fantasia funcional. Cada objeto real é também um objeto de sonhos e do imaginário que segue a evolução tecnológica. Na nossa sociedade de consumo há muitos objetos integrados num sistema indispensável, estruturados para substituir todas as interações entre natureza, necessidade e técnica.

Segundo Baudrillard, o objeto funcional implica a integração de modelo e série, do exclusivo e do homogêneo pela qual toda diferença é igualada. Embora isso possa parecer que o consumo assim se democratiza, o que de fato acontece é que a diferença que poderia romper com o

sistema é apropriada pelo sistema e se torna o sistema. Para esse mecanismo, a personalização é a chave por assumir a tarefa paradoxal de homogeneizar tudo ao manter a *imagem* de cada coisa como exclusiva. Nada é exclusivo, mas tudo deve ter a imagem de exclusividade. Sendo capaz de escolher a sua exclusividade, a própria possibilidade de escolha é, porém, negada, pois, só é possível escolher o que está dado por determinadas imagens. A possibilidade de escolha se realiza por meio da personalização do objeto que, por definição, é impessoal. Isso dá a impressão de que cada objeto é um modelo e assim o que está fora das séries, sendo o diferente, único, ao mesmo tempo em que é igualado a tudo na sua própria diferença. Além disso, a implementação da aquisição a crédito dá a sensação de liberdade quando objetos exclusivos se tornam então acessíveis a todos. Essa liberdade é, porém, apenas formal, pois é essencialmente a sujeição vivenciada como liberdade.

Toda essa discussão ajuda a compreender como a publicidade é não apenas uma linguagem sobre os objetos, mas sobretudo a linguagem como objeto. A publicidade opera por imagens que encobrem a realidade, tornando objetos imagens consumidas. Isso resulta numa sociodinâmica totalitária porque o desejo por aquilo que a publicidade promove é estimulado pelo grupo imaginado e virtualmente consumido onde as relações não são vividas. O consumo é a totalidade virtual ou potencial de todos os objetos e mensagens constituídos num discurso representando a totalidade do sistema. O consumo se refere ao objeto-signo – para se poder consumir um objeto material, ele precisa primeiro se tornar signo, exterior e arbitrário de uma relação significada pelo objeto. Assim, é mais a relação com os objetos que é consumida, e não tanto o próprio objeto. Abolida ao ser transformada em objeto-signo e então consumida, a relação não é mais vivenciada. O consumo pode ser visto como uma atividade de manipulação sistemática de signos. Para Baudrillard, a sociedade de consumo se realiza abolindo o objeto ao materializar a relação com o objeto nos objetos. Ou seja, o conteúdo se esvazia, e a forma persiste por seus contornos preenchidos com o conteúdo sendo esvaziado. Compra-se o objeto esvaziado de conteúdo, mas preenchido de formalismo. O objeto-signo é uma relação concreta constituída na relação sistemática entre todos os outros objetos-signos, que Baudrillard caracteriza como repertório dos objetos.

As metamorfoses das relações binárias e metafísicas como sujeito/objeto, espaço/tempo, interior/exterior estão sempre baseadas na relação do binarismo linguagem-realidade, isto é, ser e não ser. “Ser” e “não ser” assim como “identidade” e “diferença” são termos e expressão extremamente abstratos e podem ser interpretados de várias maneiras. O certo, porém, é que mesmo na tradição filosófica e metafísica esses termos são abstratos e difíceis, pois trazem para

todo sentido de imanência uma transcendência etérea. A redução desses termos, interpretados concretamente como “verdadeiro” e “falso”, para os valores algorítmicos de 0 e 1 na linguagem virtual-digital faz com que as noções de “verdade” e “mentira”, de “identidade” e “diferença” sejam reinterpretadas de maneira imanente, ou seja, factual, concreta, e até mesmo física.

A expressão “realidade virtual” é um oxímoro, porque, entendido como potencial de realidade, o virtual é que se torna atualidade. Ao mesmo tempo, deve-se observar que esse caráter de oxímoro do real e virtual já constitui o fenômeno mais básico da existência humana, que é a linguagem. A linguagem é uma dimensão etérea, digamos metafísica, inerentemente ligada à experiência cotidiana. Ela tem a sua “razão de ser” na comunidade, sendo também o seu efeito. Isto é, a linguagem se funda com base em regras arbitrárias dadas pelo convívio humano. A arbitrariedade é a convenção, o condicionamento do comum. De acordo com Saussure, a conexão entre conceito e sua imagem-acústica é arbitrária e imotivada. Ou seja, o sentido é algo *além* das palavras enquanto tonalidade, afinidade e sentimento. Esse além está no comum. Por isso, o esvaziamento da linguagem corresponde igualmente ao esvaziamento do comum. Afirmamos várias vezes que a substituição da linguagem humana pela linguagem algorítmica de binarismos 0 e 1 está fundada na oposição metafísica de ser e não ser (identidade e diferença, verdade e mentira). Nela, os valores de verdadeiro e falso são representados por números. Assim, a numeração dos valores (metafísicos) substitui a linguagem, entendida como dinâmica dos sentidos, abrindo para variadas interpretações, com o objetivo de um não questionamento da interpretação de valores. A redução de sentidos para signos numéricos e lógicos de valores torna possível a fixação de um conservadorismo nos valores do cotidiano, um conservadorismo conectado a valores neoliberais e a uma consequente despolitização da política (CANCLINI, 2020, p. 14). As oposições binárias da metafísica sofrem mutações, isto é, se metamorfoseiam, para então só aparecer como oposição de 0 e 1. Essa metamorfose não se deve apenas à tecnologia dos objetos, mas também ao consumo e à ideologia econômica. Ou seja, não só a fatores internos, como também a fatores externos. “0 e 1” ainda é um binarismo metafísico, mas cujo sentido de metafísica “virtual” só pode ser entendido a partir das inversões e metamorfoses das relações espaço/tempo, sujeito/objeto, interior/exterior. Numa discussão sobre a “metafísica da realidade virtual”, Michael Heim (1993, p. 131) define “os motores da realidade virtual simulada por computadores (como) a máquina metafísica por excelência”.³⁰ O sentido de metafísica discutida por ele é apenas a diferença entre real e irreal e ainda entre real

³⁰ Minha tradução do original em inglês: “The engines of computer-simulated virtual reality (as) the metaphysical machine par excellence”.

e ideal. Ele não se dá conta de que a “metafísica” virtual se define mais pelas maneiras com as quais os binarismos metafísicos se tornam tangíveis e concretos, fatuais e até físicos por meio das tecnologias de simulação, o que faz, por exemplo, com que a ambiguidade de verdadeiro e falso se torne tangível e concreta. Isso se vê claramente no fenômeno de *fake news*, porque tudo pode ser tanto falso como verdadeiro, o que decide essa ambiguidade vai ser a aparência da imagem de verdadeiro e de falso, isto é, as suas formas. A aparência da imagem substitui todo o conteúdo de verdade e falsidade, o que torna tangível e concreta a sua ambiguidade.

O binarismo virtual-digital desloca o binarismo metafísico, mas com isso o mantém numa simplificação. Como já dissemos, o binarismo central no pensamento metafísico é aquele que opõe linguagem e realidade. O que a linguagem virtual-digital faz com a linguagem humana? Ela reduplica a oposição entre linguagem e realidade ao reduzir a realidade a uma linguagem codificada e algoritmizada em 0 e 1, e assim esvaziando a linguagem. Com isso, gera uma realidade paralela ainda mais separada da realidade concreta justamente quando com ela se mistura completamente.

A linguagem virtual-digital se baseia em códigos. Como e por que esse binarismo reflete valores metafísicos? Economia, tecnologia e linguagem virtual-digital estão intimamente relacionadas. As oposições binárias codificadas em 0 e 1 se apropriam dos valores de verdadeiro e falso, isto é, valores metafísicos. A metafísica, que se acreditava superada histórica e culturalmente, foi no entanto apropriada e redefinida pela linguagem virtual-digital. Hoje, essa linguagem forma uma nova metafísica com seus próprios absoluto e absolutismo. Como romper essa linguagem quando ela governa todas as nossas experiências cotidianas da realidade? Como quebrar a materialização da metafísica cumprida em vários âmbitos da necessidade e da sua satisfação? A metafísica da crença tornou-se a metafísica da crença *na tecnologia e na economia*. Algo que já Karl Marx e depois Max Weber e Antônio Gramsci viram com bastante clareza (MARX, 2011; WENDLING, 2009; WEBER, 2008; GRAMSCI, 1992). A tecnologia e a economia que se desenvolvem com base na metafísica, origem do virtual-digital, realizam a construção de um novo Deus materializado tendo a economia como a sua religião. O Deus materializado está agora sendo consumido ao mesmo tempo que ele nos consome – com informação. Para compreender isso é preciso considerar que a dialética metafísica de forma e conteúdo se modifica e transforma o signo linguístico-semiológico, tal como definido por Saussure, para quem o signo é uma forma vazia que recebe conteúdo ou valor pelo seu contexto. O que lhe dá sentido é assim a comunidade e suas experiências de troca. Como, porém, o comum e a comunidade se vêem fragmentados por sua imersão na realidade virtual-digital e

socioideológica da economia digital, a experiência e o sentido de comunidade se transformam, gerando comunidades individualizadas. O sentido de comunidade se desloca, pois, em vez de significar matéria em forma, a comunidade individualizada passa a ser matéria nos contornos da forma, nas aparências e nas superfícies da forma. Isto é, a forma é preenchida por aparências imagéticas da matéria, mantendo a abstração tangível, um virtual objetivado e operando como mercadoria tanto no nível inteligível quanto no sensível. Com o binarismo metafísico digital, pelo qual toda linguagem se codifica, as ações são programadas e as informações instrumentalizadas, a linguagem humana preenche a forma com 0 e 1, ser e não ser, verdade e falsidade, impondo um formalismo absoluto. Isto é, a imagem consome o consumir da imagem de maneira que conceitos e experiências são convertidos nas suas formas e imagens. Assim, na realidade virtual-digital, o que vale é a forma e a aparência do valor mais do que o valor.

A discussão sobre a linguística de Saussure e suas categorias básicas para a compreensão da linguagem nos ajudou a adquirir elementos para a elaboração de algumas questões básicas da linguagem virtual-digital, como a da arbitrariedade do signo e da relação entre fala individual e língua coletiva. Com Baudrillard, podemos indicar alguns aspectos das metamorfoses e inversões das relações espaço/tempo, sujeito/objeto, interior/exterior, que ocorrem com o desenvolvimento da sociedade de consumo, pautado na dinâmica de publicidade. Aqui pôde-se perceber como a linguagem virtual-digital é objeto e sujeito ao mesmo tempo e não meramente uma linguagem sobre objetos e fatos, mas sua transformação em objeto, de maneira que é igualmente uma metamorfose do sujeito. Com base nessas leituras, buscou-se aclarar o conceito de *bíos virtual e éthos* midiático proposto por Muniz Sodré.

Na experiência humana, é a vida da linguagem que constitui a possibilidade de romper com o absoluto. O mesmo poderia ser pensado com relação à linguagem virtual-digital que, enquanto linguagem, ainda poderia romper com o absoluto do sistema. É a esperança que se mantém no mundo virtual-digital de dar espaço à possibilidade de democratização dos direitos e ao aumento da justiça, possibilidade que, no entanto, precisa ser constantemente trabalhada e conquistada. Ou seja, tudo depende de se poder manter a linguagem humana viva e criadora dentro da realidade virtual.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*, Turin: Giulio Einaudi Editore S.P.A, 1995
- ARENDT, Hannah. *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Paris : Le Livre de Poche, 1992
- ARISTÓTELES. Da interpretação. In: *Organon*. Trad. (do original grego) Edson Bini. Bauru: Edipro, 2005, p. 81-110.
- ARISTOTLE. *Politics*. Cambridge: Harvard University Press, 1977
- BARTHES, Roland. *Mythologies*. Paris: Éditions de Seuil, 1957.
- BAUDRILLARD, Jean. *Le système des objets*, Paris: Éditions Gonthier, 1972.
- BERGSON, Henri. *Le rire. Essai sur la signification du comique*. Paris: Éditions Alcan, 1924.
- BOÉTIE, Étienne de la. *Le discours de la servitude volontaire*. Paris: Éditions Payot, 2002.
- BROWNE, Wendy. *Undoing the demos*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- CANCLINI, Nestor García. *Ciudadanos reemplazados por algoritmos*. Guadalajara: Calas Centro Maria Sibylla Merian, 2020.
- DÉBORD, Guy. *Le société du spectacle*, Paris: Éditions Gallimard, 1992
- DELEUZE, Gilles. *Le pli: Leibniz et le baroque*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.
- DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968.
- DERRIDA, Jacques. *Margins of philosophy*. Chicago: The Harvest Press, 1982.
- FUCHS, Philippe. *Les interfaces de la réalité*. Paris: Les Presses de l'École des Mines de Paris, 1996.
- GOMEZ-MULLER, A. « Introduction » in: ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Paris : Le Livre de Poche, 1992
- GRAMSCI, Antonio, *Prison Notebooks*, Columbia University Press, New York City, 1992

- HARVEY, David. *Marx, capital, and the madness of economic reason*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- HEGEL, Georg W. Friedrich. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza Universidad, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- HEIM, Michael. *The metaphysics of virtual reality*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- LÉVY, Pierre. *O que é virtual?*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- LEWIS, Charlton T.; SHORT, Charles. *A latin dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1879.
- MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011
- MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.
- MARX, Karl. *Capital*. V. 1. *A critique of political economy*. London: Penguin Books, 1990.
- MARX, Karl; ENGELS, Frederick. *The German ideology*. London: Lawrence & Wishart, 1974.
- MURACHCO, Henrique Graciano. « Algumas considerações sobre a ética de Aristóteles : o homem na pólis e nas relações individuais », in : *Revista Hypnos*, no. 3 Especial Ethos, Ética, 1997, pp. 30-37.
- NANCY, Jean-Luc. *Le partage des voix*. Paris: Éditions Galilée, 1982.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Meditação da técnica*. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1963.
- PARMÊNIDES. Acerca da nascividade. In: ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. *Os pensadores originários*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes (Vozes de Bolso), 2017, p. 55-67.

PLATON. *Cratyle*. In: *Oeuvres Complètes*. Dir. Luc Brisson. Paris: Éditions Flammarion, 2008.

PLATON. *Le Banquet*. In : *Œuvres Complètes tome IV*. Trad. Léon Robin. Paris : Les Belles Lettres, 1985

SAUSSURE, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale*. Paris: Éditions Payot et Rivages, 1995.

SHANNON, Claude E. A symbolic analysis of relay and switching circuits. Trans. AIEE. 57 (512), p. 713-732, 1938.

SODRÉ, Muniz. *A ciência do comum*. Petrópolis: Vozes, 2014.

SODRÉ, Muniz. *Antropológica do espelho*. Petrópolis: Vozes, 2006.

SODRÉ, Muniz. *As estratégias sensíveis: Afeto, mídio e política*, Petrópolis: Editora Vozes, 2006

VALÉRY, P. *Théorie, poétique et esthétique* in: *Oeuvre I*, Paris: Gallimard, 1957

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2008

WENDLING, Amy E. *Karl Marx on technology and alienation*. New York: Palgrave macmillan, 2009