

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

ESCOLA DE COMUNICAÇÃO

Tese de Doutorado :

***Comunicação, Trabalho Imaterial e Política:
controle dos afetos e administração das semioses***

Guilherme Nery Atem

2004

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

ESCOLA DE COMUNICAÇÃO

***Comunicação, Trabalho Imaterial e Política:
controle dos afetos e administração das semioses***

Guilherme Nery Atem

**Tese de Doutorado apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura
(Tecnologias da Comunicação e Estéticas) da
Universidade Federal do Rio de Janeiro, como
parte dos requisitos necessários à obtenção do
título de Doutor em Comunicação e Cultura.**

**Orientador: *Henrique Antoun*
Doutor em Comunicação e Cultura**

Rio de Janeiro, julho de 2004

***“Comunicação, Trabalho Imaterial e Política :
controle dos afetos e administração das semioses”***

por Guilherme Nery Atem

Tese submetida à banca de Doutorado na Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO-UFRJ), como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em Comunicação e Cultura.

Aprovada por :

Prof. _____ – **Orientador**
(**Henrique Antoun**, UFRJ – Doutor em *Comunicação e Cultura* pela UFRJ)

Prof. _____
(**Marcio Tavares D’Amaral**, UFRJ – Doutor em *Letras* pela UFRJ)

Prof. _____
(**Paulo Vaz**, UFRJ – Doutor em *Comunicação e Cultura* pela UFRJ)

Prof. _____
(**Erick Felinto**, UERJ – Doutor em *Letras* pela UERJ)

Prof. _____
(**James Arêas**, UERJ – Doutor em *Filosofia* pela PUC-Rio)

Prof. _____ – **Suplente**
(**Felipe Pena**, UFF – Doutor em *Letras* pela PUC-Rio)

Prof. _____ – **Suplente**
(**Vinícius Pereira**, UERJ – Doutor em *Comunicação e Cultura* pela UFRJ)

Rio de Janeiro, julho de 2004.

Atem, Guilherme Nery.

Comunicação, Trabalho Imaterial e Política: controle dos afetos e administração das semioses / Guilherme Nery Atem. – Rio de Janeiro: UFRJ / ECO, 2004.

ix, 251f.: 30 cm.

Orientador: Henrique Antoun.

Tese (doutorado) – UFRJ / Escola de Comunicação / Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura, 2004.

Referências Bibliográficas: f. 262-277.

1. Trabalho material antigo e moderno. 2. Trabalho imaterial contemporâneo. 3. Guerra semiótica. 4. Meios de Comunicação de Massa. 5. Novas Tecnologias de Informação e Comunicação. 6. Modulação dos afetos. I. Antoun, Henrique. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura. III. Título.

***“Comunicação, Trabalho Imaterial e Política :
controle dos afetos e administração das semioses”***

Por: Guilherme Nery Atem

Orientador: Henrique Antoun

Resumo da Tese submetida à banca de Doutorado na Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO-UFRJ), como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em Comunicação e Cultura.

ATEM, Guilherme Nery. COMUNICAÇÃO, TRABALHO IMATERIAL E POLÍTICA : CONTROLE DOS AFETOS E ADMINISTRAÇÃO DAS SEMIOSES. Rio de Janeiro: 2004, 277 p. Tese de Doutorado – Comunicação e Cultura, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

A partir de uma perspectiva genealógica como método de investigação, a pesquisa pretende demonstrar que a Contemporaneidade comunicacional é profundamente marcada pela produção de apatia política como forma de domesticação da coletividade, habituando-nos com os valores (afetos e signos) capitalistas. Nossa hipótese é a de que nesta época de Capitalismo Semiótico (imaterial e cognitivo), as potências revolucionárias da subjetividade são “capturadas e incorporadas” pelo Mercado-Total – revelando o que se pode chamar de uma “economia da atenção”. Nosso objeto de análise, que denominamos Semiocapitalismo de Controle, opera, via mídias de Massa e em Rede, pela modulação dos afetos, através da produção e circulação aceleradas e excessivas dos signos do capital. A compreensão das características ontológicas (Univocidade) e políticas (apatia) da Contemporaneidade comunicacional deve partir da análise de uma “semiótica intensiva dos afetos”, que constitui nossas potências e impotências de existir, assim como nosso devir.

Palavras-chave: Comunicação; Imaterial; Afeto; Signo; Apatia; Mídias.

***“Communication, Immaterial Work and Politics :
the control of the affects and the administration of the semiosis”***

Por: Guilherme Nery Atem

Orientador: Henrique Antoun

Abstract da Tese submetida à banca de Doutorado na Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO-UFRJ), como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em Comunicação e Cultura.

ATEM, Guilherme Nery. COMUNICAÇÃO, TRABALHO IMATERIAL E POLÍTICA : CONTROLE DOS AFETOS E ADMINISTRAÇÃO DAS SEMIOSES. Rio de Janeiro: 2004, 277 p. Tese de Doutorado – Comunicação e Cultura, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

A genealogical perspective as the method of investigation is the starting point of the present research, which intends to demonstrate that contemporary communications produce political apathy, as a result of social control, imposing the values of capitalism – affects and signs. The hypothesis is that in our time of semiotic capitalism (immaterial and cognitive), the revolutionary power of subjectivity is captured and incorporated by the Whole Market, revealing what may be called “the economy of attention”. This “Semiocapitalism” of Control is the objective of our analysis as it operates, via the Mass Media and the Web, through the modulation of the affects and the excessive and fast production and diffusion of signs of the capital. The understanding of the ontological (Univocity) and political (apathy) characteristics of contemporary communications should start from the analysis of the intensive semiotics of the affects, which constitutes our power or our lack of power to exist and to become.

Key-words: Communication; Immaterial; Affects; Signs; Apathy; Media.

Para *Clara*, a minha filhinha,
a minha “razão suficiente”.

Agradecimentos

Antes de tudo, quero agradecer infinitamente ao meu querido amigo e Orientador, o Professor Henrique Antoun. Se eu me mantenho com desejo de pensar, isso se deve a ele – o “escultor de afetos”, o “arlequim que gargalha das tolices do mundo”. Só quem teve o privilégio de sua convivência saberá o que isso significa.

Quero também agradecer imensamente àquela pessoa que apostou tudo em mim, desde há tempos: o Professor James Arêas – o meu amigo e eterno “mestre”. James me ensinou a força da *philia*, quando ela se embrenha no pensamento filosófico e dele se empanturra em banquete.

Só tenho a agradecer ao Professor Márcio Tavares D’Amaral, o qual, sempre tão amável e gentil, recolhe e cuida de nós, novatos e amadores do pensamento, que queríamos aprender dele a “serenidade contundente do pensar filosófico”. Agradecimentos não menos destacados ao Professor Paulo Vaz, que sempre me comunicou as alegrias da filosofia que passa por entre as palavras e as coisas.

Aos mais novos amigos – e hoje membros desta banca –, os Professores Vinícius Pereira, Erick Felinto e Felipe Pena. De Vinícius, tento aprender a potência de uma inteligência que não cabe em si, e transborda. De Erick, tento aprender a agilidade combinada com rigor filosófico (combinação tão rara hoje). De Felipe, procuro aprender a concatenar a tradição clássica com a análise crítica dos novos meios.

À minha família: Angela, Digo (e Marcela), Sergio, Maria Luiza; Clara, Roni e os Filgueiras. Agradecimento especial a Naira Cunha (“família por opção”), por tudo. Ao amigo de infância (também “família por opção”) e parceiro musical: Rodrigo Saboya. A Gilda Odete, pela sua amizade. A Elsa Buadas e Irley Franco, pela confiança em meu trabalho. A Antônio Abranches e Theresa Atem (ambos, *in memoriam*).

Aos meus queridos amigos – não só “colegas”: Soraya Venegas, Jardiel Ferroz, Patrícia D’Abreu, Simone Orlando, Simone Ravizzini, Rejane Moreira, Johnny Alvarez, Sávio Laterce, Jorge Sápia, Márcio Serafim, Jupy Jr., José Ferrão, Patrícia Saldanha, Ana Lúcia Enne, Ana Lúcia Moraes, Kléber Mendonça, Sérgio Cunha, Flávia Pitaluga, Carolina Alvarez, Victa de Carvalho, Luciene Setta, Denise Trindade, Angélica Coutinho, Laranjo e João Mário Wood Faulhaber. Ao novo amigo, Lécio Augusto Ramos (“uma mente brilhante”). A Teresa Bonente, Ivana Barreto, Márcia Carnevale e Daniela Pereira, pela força de sempre. A um dos responsáveis por minha ida para a Estácio, Hugo Santos. Para Gilda Korff Dieguez e Ivo Lucchesi, pela sua postura política. Para Luiz Carlos Rotberg, meu primeiro Orientador (na graduação). Com todos eles aprendi que a ambiência sócio-afetiva conta tanto quanto o esforço árduo dos estudos.

Aos meus alunos e ex-alunos (principalmente Luana Cloper e Marcus César F. Dias), e aos funcionários da Universidade Estácio de Sá, meus agradecimentos e minha torcida por seu futuro. Aos colegas, professores (principalmente Raquel Paiva e Maria Helena Junqueira) e funcionários da ECO-UFRJ, obrigado. Aos amigos feitos no NTA: Leila Ribeiro e Marta Dantas, Jonas e Juliano. Ao CNPq, pela bolsa concedida no início do Doutorado.

Àqueles de quem acabo de esquecer aqui. Aos meus futuros amigos, e aos que jamais terei.

***“ Comunicação, Trabalho Imaterial e Política:
controle dos afetos e administração das semioses ”***

Sumário

1- Introdução: As Três Ontologias, Constituição Onto-Política do Presente	010
1.1- <i>O Problema</i>	011
1.2- <i>Pressupostos Teóricos</i>	023
2- Da História do Trabalho ao Trabalho Imaterial: Alguns Planos de Imanência	040
2.1- <i>O Pré-Capitalismo: Trabalho Material na Grécia Antiga</i>	041
2.2- <i>Surgimento e Expansão do Capitalismo: Trabalho Material Moderno</i>	063
2.3- <i>Do Capitalismo ao Semiocapitalismo: Trabalho Imaterial Contemporâneo</i>	085
2.4- <i>O Imaterial: Sentido-Acontecimento, Incorporais e Produção de Subjetividades</i>	113
3- Afeto e Signo: a Comunicação e a Política da Apatia nas Dobras da Alma	138
3.1- <i>Guerra Semiótica e Política da Comunicação: Jornalismo e Propaganda</i>	139
3.2- <i>Da Política da Comunicação à Comunicação da Política: os MCM</i>	172
3.3- <i>Ontologia da Rede e Pensamento Acentrado: as NTIC</i>	200
3.4- <i>As Mídias como Moduladoras de Afecções: “Onto-Política das Intensidades”</i>	228
4- Conclusão: Sobre Como Pôr o Chão nos Pés, Invenção Onto-Política do Devir	253
5- Referências Bibliográficas	262

1- Introdução :

As Três Ontologias, Constituição Onto-Política do Presente

1- Introdução: As Três Ontologias, Constituição Onto-Política do Presente

1.1- O problema

*“Dorme o futuro das coisas que
doerão em mim, desprevenido.”*

(Carlos Drummond de Andrade)

Esta Tese tem como “problema” ou “questão” o seguinte diagnóstico, ao mesmo tempo gritante e discreto: vivemos hoje uma realidade toda baseada na produção e reprodução de afetos e de signos, os quais veiculam valores, muitas vezes implícitos, que constituem radicalmente nosso modo de subjetivação. A Contemporaneidade, ou Pós-Modernidade, se mostra o momento e lugar mais propício para o Controle semiótico dos afetos, trazendo como um de seus efeitos de poder a **“apatia política”** generalizada¹. As mídias terão um papel primordial nisso, pois que potencializam infinitamente essa tentativa de Controle, pela *modulação* afetiva que seus signos produzem.

Quando recebemos informações do mundo à nossa volta, em geral, e da mídia, em particular, não dominamos ou conscientizamos as suas potenciais conseqüências sobre nós. Se nossa subjetividade é construída ao longo da nossa vida – e se, como queria Michel Foucault, poder e verdade se agenciam para a produção das subjetividades –, claro está que surge a urgência de se pensar o processo dessas “dobraduras” do lado de dentro.

¹ O exemplo recente – como **parte** da demonstração da nossa Tese da **apatia política** – é o ocorrido na última eleição para o Parlamento Europeu (PE): *“A apatia dos eleitores europeus ocorreu principalmente entre os dez países recém-chegados, onde foram observados os maiores índices de abstenção (excetuando Malta e Chipre). No ano em que passaram a integrar a UE, contrariando o movimento histórico dos países que ingressam no bloco, os novos parceiros não demonstraram interesse pelas urnas, com uma taxa de abstenção de 70%. A menor participação foi na Eslováquia, onde 16,6% dos cidadãos votaram”* (Fonte: Vivien Oswald, na matéria Desunião Européia. End.: <http://oglobo.globo.com/jornal/Mundo/143046582.asp>. Publicado em 15/06/2004).

Somos **intensamente** marcados pelas afecções, pelos afetos trazidos por signos midiáticos. Se as relações de poder pretendessem se limitar ao “Controle da Razão”, elas fatalmente fracassariam. Se fosse assim, “tomar consciência da dominação” já bastaria. Não é tão simples. Se a Razão nos leva a crer em certas idéias, é o hábito, o costume que torna essas idéias mais críveis e mais sedimentadas (Blaise Pascal já dizia isso, em Pensamentos, p. 117). O poder precisa lançar mão de um “Controle das afecções” – nos afetando com afetos alegres e afetos tristes, numa seqüência cada vez mais acelerada, para que não tenhamos tempo de experimentar profundamente esses afetos. Não conseguimos parar para viver e pensar cada afecção alegre ou triste. E enquanto somos atropelados por signos velozes, acabamos nos contentando com os clichês – pois estes fornecem idéias prontas para que consigamos viver na “velocidade das mídias” (ou seja, na “velocidade da luz”).

Spinoza dizia que o indivíduo se torna um “autômato espiritual”, por conta dessa cadeia veloz de afetos, ora alegres ora tristes. As pequenas tristezas mordem a alma (“*re-morsus*”), depois as pequenas alegrias assopram na ferida. Quando embarcamos nessa cadeia veloz (e sempre “pegamos o bonde andando”), vemo-nos dispensados da exigência de pensar. Uma idéia que vem da mídia puxa outra, que puxa outra, que puxa outra... e, quando menos se espera, já se está “capturado e incorporado” pela lógica mercadológica do que chamamos nesta Tese de “Semiocapitalismo” (ou Capitalismo semiótico). Tiramos hoje nossas opiniões, idéias, valores, gostos e afetos de fontes sempre midiáticas.

As afecções midiáticas não nos levam, em geral, à angústia que nos faria pensar. Elas produzem, antes, uma sensação de “estarmos informados” – e isso pode nos bastar. Não há tempo para *hesitações* – mas só para as “*excitações*”. Não nos co-movemos,

a não ser com o “mundo cão” que é explorado nas telinhas. Nossa potência afetiva se vê ritmada pela “*modulação*” (ou regulação biopolítica) semiótica exercida pelo Capitalismo midiático (imaterial e cognitivo). O tempo da nossa alma nos é exógeno. Gilles Deleuze dizia que toda instituição nos impõe, mesmo às nossas estruturas involuntárias e instintivas, um ritmo dominante. Quais as idéias, quais os afetos, quais as “histórias” que nos afetam? Se o coração é “meio corpo e meio alma”, perguntamos: de que um coração é capaz?

Quando os afetos de uns são capturados pelos afetos de outros, o esforço necessário, requerido (aos primeiros) para se conseguir criar uma resistência política é majorado. O Semiocapitalismo (imaterial e cognitivo) domina “sem atritos” porque domina sorrindo. A simpatia é uma arma que desarma, e é usada tanto por vendedores de loja quanto pela própria mídia. Isso é “anestesia” ou “analgesia”, quando pensado politicamente – a euforia midiática é apenas um veículo para a **produção de apatia**. A “bajulação” do consumidor é a arma de “captura e incorporação” usada pelo Semiocapitalismo, e não a sua “fraqueza”.

O “autômato espiritual” é aquele indivíduo que não produz o “intervalo” entre a **Percepção** e a **Ação**. No entanto, é no “*intervalo*” que se pode dar a **Afecção** que originaria o pensamento e, portanto, é ali que se dariam as condições de possibilidade para o devir revolucionário. A cada instante, entre a **Percepção** e a **Ação** é possível derivarmos, desviarmos de nossa rota previsível. Contudo, o que se mostra possível não se faz necessário: acabamos por repetir infinitamente o que se espera de nós. É como se o Semiocapitalismo desestruturasse essas condições de possibilidade de devir. “Por que eu lutaria contra uma sociedade que me oferece tudo aquilo que eu quero para ser feliz?” – perguntam, em coro, os individualistas-hedonistas-consumistas.

Os produtos e serviços (bem como os valores que eles carregam) oferecidos pelo Semiocapitalismo seduzem porque prometem a “suavização” da experiência de existir. Novas potências e impotências de existir se delineiam. É por esse motivo que insistimos: um dos maiores perigos da Contemporaneidade comunicacional é o da “**produção de subjetividades apáticas**”². O “irracional” – que está na base mesma do conhecimento – não é banido, e sim capturado, incorporado ou reapropriado pelo Semiocapitalismo. Um novo tipo de “domesticação”, de “docilização”. Nosso destino (se acreditarmos piamente nos signos midiáticos) é a passividade e a impotência – e, no limite, sabemo-nos condenados à morte, à “morte-em-vida”.

O poder nos rouba as resistências políticas e desejantes, através do seguinte procedimento: **ele, o poder, separa a nossa potência daquilo que ela pode...** Se o Capitalismo tomava o corpo do Homem, logo que este nasce, numa espécie de “*direito à primeira noite*”, desvirginando-nos violentamente, o Capitalismo semiótico (imaterial e cognitivo) toma a nossa alma, mas de modo afetuoso e simpático. O problema é que sabemos que “*amor de dinheiro, quando bate, fica*”.

Pois é, a idéia é essa: a vertiginosa monetarização da Vida e dos afetos. Uma das conseqüências disso, como notou também Hannah Arendt, é uma espécie de “*mineralização do animal afetivo*”. Hoje nós somos **apáticos** – nosso ideal é o da imperturbabilidade. Em outra oportunidade, já dissemos poeticamente: “nessa nossa Contemporaneidade invertebrada, vivemos a existência capenga de um sertão cuja essência é devir-mar; queremos ser a ausência molenga de um balão cuja vontade é não voar”. As

² Pensemos no provérbio árabe que diz: “*Todo homem é mais parecido com sua época do que com seu pai*” (DUALIBI, Roberto. Phrase book II).

mídias divertidamente estão “clonando” o morto-vivo. Nós inadvertidamente estamos nos habituando a isso³.

Os signos do “medo do extermínio” circulam mundialmente, fazendo-nos comprar e consumir produtos e serviços das indústrias e empresas de segurança. Vivemos uma cultura do medo, fabricada pelas mídias mais do que nas ruas (ver o livro A cultura do medo, de Barry Glassner)⁴. O medo, como se sabe, essa “prisão sem grades”, aquece o setor de seguros. Acreditamos sem pestanejar em tudo o que as mídias nos mostram. A imagem carrega a Verdade, na Pós-Modernidade fluida e inconsistente.

Desde a chamada “crise da Razão”, ainda na Modernidade, podemos falar, “com segurança”, da profunda insegurança que o jogo travado pelo real e a faculdade de conhecer revela. Quando se crê na perfeita e total adequação entre o real e a mente, a Razão passa a dar conta de tudo o que há “entre o céu e a Terra”. Porém, quando se nota que entre o “objeto cognoscível” e o “sujeito cognoscente” o que há é fuga de ambos os lados, aí então a receita racionalista desanda de vez. Por seu lado, o Empirismo ganha novas antíteses, contrárias a si, mas também novas potências.

Blaise Pascal (1623-1662) dizia, já no Século XVII, que a Razão tem razões que a própria Razão desconhece – e que eram as “razões do coração”. A partir da “deixa” de Pascal, pode-se pensar que à Razão nunca foi dado o “direito de delirar”.

³ Como afirmaria Todd Gitlin, estudioso das mídias, os adolescentes de hoje estão mais unidos pelos bens que consomem do que por uma cultura comum (**DUAILIBI, Roberto. Phrase book II**).

⁴ Segundo Glassner, num dado período de tempo pesquisado, enquanto o número de crimes nas ruas diminuía em 20%, o número de notícias sobre crimes aumentava em 600%.

Mas e se formos “*homo delirens*”? E se o delírio for parte constitutiva da alma? Já na Modernidade – principalmente no Século XIX –, como se disse, a Razão (Logocentrismo) começa a entrar em crise. A centralidade da Razão, a valorização do conhecimento, o destaque nas teorias do método, a fundamentação da Ciência, a exigência de Lógica e a abordagem crítica seriam considerados por muitos pensadores do Século XIX como sendo funções limitadoras e aprisionantes do pensamento, não dando conta da totalidade da experiência humana. A crise da Razão, a partir disso, começava com a idéia de que sempre haverá algo (o real) que escapa à Razão.

A crise do Racionalismo crítico traria conseqüências marcantes para a época Pós-Moderna, tais como a tentativa de superação dos questionamentos sobre a fundamentação do conhecimento – construindo em seu lugar os discursos do ultrapassamento dos limites do conhecimento, através da *intuição filosófica* (como em Bergson) e de uma (criticada) *estetização do pensamento*⁵. Quando se fala de *estetização do pensamento*, está-se falando das funções do imaginário e da criação artística, como se isso “atrapalhasse o bom curso da Razão iluminada”. É como se a Razão esclarecedora não olhasse para o próprio “umbigo” (*omphalós*)...

Ao longo do Século XX, o “irracional” ganha potência nos estudos das ditas “ciências duras” – como, por exemplo, demonstra Gilles Gaston Granger (em O irracional). O “Arrazoamento” é criticado a fundo por Heidegger. A “Razão Instrumental” é denunciada pela Escola de Frankfurt.

⁵ É preciso esclarecer que nada temos contra a denunciada *estetização do pensamento*, pois pensamos que o pensamento se compõe tanto daquilo que “sabemos” quanto daquilo que “não sabemos”. E como é bom não ter que se explicar!

Parece que as neurociências de nossos dias já confirmam a tese de que os sentimentos e os afetos são fundamentais – e que inclusive precedem o pensamento racional, influenciando-o largamente. Para se localizar o problema e o espaço para a tomada de decisão – questão de racionalização –, a instância emocional e afetiva se mostra vital.

Entretanto, como de costume, todo Acontecimento que se dá no mundo das idéias deixa aberta uma “avenida” para a bobagem e a besteira: na esteira da crise da Razão, eis que se grudam movimentos os mais estranhos, como a “misologia” e o “esoterismo” (ambos incentivados pelas mídias). A “misologia” – aversão à Razão – possui várias faces, da mais perigosa à mais idiota: está na crítica a todo tipo de argumentação racional; na aversão às demonstrações lógicas; nas apologias à inconstância irracional do comportamento (como forma de pseudo-revolução pessoal); até no asco espalhado por mesas de bar, quando os assuntos ditos “sérios” tomam vez; na decadência da prática da leitura (substituída pela teleparticipação audiovisual); no discurso infantilóide do “nada-a-ver”; etc.

O “esoterismo” – crença em um mundo fora e acima deste – parece constituir-se, desde o fim do Século XX, como a única saída para essa existência insegura e medrosa. Para toda e qualquer angústia – seja noturna ou diurna –, existirá um produto ou serviço “analgésico”, seja uma igreja, seja um objeto técnico. Basta ligar para “o telefone que está aparecendo em seu vídeo” e fazer o pedido. O “esoterismo” parece revelar a “perda de sentido do ‘eu’ ” (com a face voltada para o individualismo da “salvação de si”), típica da Pós-Modernidade acelerada⁶. O “culto neurótico ao corpo” também parece fazer parte

⁶ Theodor Adorno, em Minima moralia, diz que, em algumas pessoas, já é um descaramento dizerem “eu”.

dessa lógica da “perda de sentido do ‘eu’ ” (mas com a face voltada para o narcisismo da “auto-referenciação infinita”).

A crise da Razão, na realidade, acompanhou as diversas outras crises: de Deus; da História; das Ideologias; do Homem; das Grandes Narrativas; da Verdade; do Logocentrismo; da Modernidade; da Referência; dos Fundamentos; da Representação; etc. É todo um modelo, Moderno ou Clássico, que começou a ruir há algum tempo. E uma das conseqüências tem sido as anomias Ética e Estética, na Contemporaneidade. Contudo, não se trata, aqui, de privilegiar os efeitos nocivos dessas crises, mas apenas apontar para o fato de que elas produziram, ainda mais com a intensificação midiática das últimas décadas, novas potências e também novas impotências de existir; novas resistências e novas formas de dominação.

A potência revolucionária das pessoas passaria a ser controlada, à distância, tanto através de leis (Estado), como através das forças do Capitalismo (Mercado) e dos valores comunicados coletivamente (Mídia). Respectivamente, a juridicização se fez acompanhar pelo endividamento e pela **apatia** – despotenciando a multidão (com estratégias de massificação e/ou de individualização) e, assim, limitando a Democracia real. A questão é que a História não avança por “contratos”, nem pela “**ausência de dor**”. A potência (*potentia*) necessita, sempre de modo urgente, insurgir-se contra o poder (*potestas*). Se uma sociedade se define por suas práticas cotidianas e por seu modo de relacionar-se com seu futuro, como diz Antonio Negri, será então preciso mapear a forma contemporânea da subjetivação política, forjada pelas novas relações de trabalho (*imaterial* e semiótico-comunicacional).

A potência constituinte de realidade libera o desejo da *multitudo*, ao invés de amarrá-lo com leis, com dinheiro e com sonhos pré-fabricados. É nesse sentido que se deve recorrer à Filosofia da Práxis marxiana (ver a *11ª Tese sobre Feuerbach*, em A ideologia alemã). Se dependermos da tradição que teorizou a Política, a racionalidade não passará de um instrumento de repressão, tendo o medo como origem de tudo (ver o conjunto da obra política de Thomas Hobbes). O problema se agrava, segundo esta nossa Tese, porque não basta nos desembaraçarmos da juridicização da vida: a formação totalitária do capital e a construção midiática de valores buscam incessantemente nos domesticar, nos alienar e nos tornar **apáticos**. Para isso, os novos poderes tiveram que se tornar “tão imanentes” quanto as novas resistências. Perguntamos: há procedimento mais “imanente” do que *modular* os afetos através da imaterialidade de signos e de valores?

Antonio Negri dirá (em O poder constituinte, p. 37): “*No momento em que a potência se institucionaliza, ela deixa de ser potência, declara jamais tê-lo sido*”. É quando o *dever-ser* “captura e incorpora” o *ser*. O problema pode ser notado assim: a Política não é o “reino do dever-ser”, mas uma prática e uma teoria dos “*modos* imanentes de ser”. A potência revolucionária – que combate o “dever-ser” – foi o tema fundamental de pelo menos quatro grandes pensadores: Nicolau Maquiavel, Baruch Spinoza, Karl Marx e Michel Foucault. Os quatro pensam a Democracia como sendo a expressão política da *potentia*.

Em Maquiavel, a potência se expressa como desejo e luta, e disso se nutre; a *virtú* do povo armado supera a *fortuna*, por uma marcha dialética (a instabilidade e a força estão na base mesma da Democracia). Em Spinoza, a potência também se dá pelo desejo e a luta; a essência do Ser é neutra e os entes são seus modos imanentes de expressão da liberdade, liberdade como sendo a “aptidão para o múltiplo simultâneo” (a Univocidade do

Ser)⁷. Em Marx, a revolução está na base da constituição do “ser social”; o desejo libertário do “trabalho vivo” rejeita o capital (e seu “trabalho morto”) e organiza-se coletivamente (da ditadura do proletariado ao comunismo). Em Foucault, a correlação entre Verdade, Poder e Subjetividade revela uma prática imanente de constituição ontológica do real; a subjetividade, que deriva relativamente do Saber-Poder, é de saída “capturada e incorporada”, mas manteria uma potência de liberação (*produção de si*). É o próprio Foucault quem nos oferece a bela definição que tomamos para nossa Tese (em Arqueologia do saber, p. 11):

“O projeto de uma história global é o que procura reconstituir a forma de conjunto de uma civilização, o princípio – material ou espiritual – de uma sociedade, a significação comum a todos os fenômenos de um período, a lei que explica sua coesão – o que se chama metaforicamente o ‘rosto’ de uma época”.

Nesta Tese, estamos definindo como “o rosto de nossa época” as principais “linhas de expressão” do que denominamos “Semiocapitalismo”: imaterialidade do trabalho; produtividade cognitiva; “predação das externalidades ou potências”; totalitarismo de Mercado; Controle midiático dos afetos pela administração das semioses; e produção de subjetividades politicamente **apáticas**. Notamos que as resistências acabam, muitas vezes, se reestratificando ou sendo sobrecodificadas pelo poder. Fato é que os poderes constituídos predam as potências constituintes – ou seja: quando “**a estrutura**

⁷ Diz Negri (A anomalia selvagem, p. 25): “O pensamento constitutivo possui a radicalidade da negação, mas ele a sacode para enraizá-la no ser real. Em Spinoza, a potência constitutiva da transgressão qualifica a liberdade”.

tenta determinar ou controlar o devir”⁸. A cada “mordida” que leva, o Semiocapitalismo mesmo se recompõe.

Contra isso (e anterior a isso), como nos ensina Antonio Negri, a potência constituinte da multidão refere-se a um “procedimento absoluto” de constituição do real (das produções *do mundo e de si*). O real é constituído por relações imanentes entre os indivíduos e os grupos. Será provavelmente só a partir daí que se poderá pensar e praticar uma “revolução permanente” (para atualizarmos a expressão de Trotsky). Se isso depende de nossa História, remete-se não menos à “abertura ontológica” do nosso devir – ou seja: quando **“o devir tenta sobredeterminar a ou escapar da estrutura”**. A cada “mordida” que dá, o devir se atualiza para, em seguida, se virtualizar mais potente.

É necessário que se faça um estudo das condições de possibilidade das resistências hoje – daí a perspectiva **“intensiva”**, ou ontológica e política (e não apenas “extensiva”, ou descritiva) desta Tese. Então, é preciso destrinchar esse novelo de Ariadne⁹.

Somos constituídos inteiramente por forças – valores, afetos, signos – que nos esculpem a subjetividade aberta e vulnerável. Não acreditamos que a consciência, a Razão organizada, o explícito, a argumentação lógica e a demonstração racional tenham grande força na atual produção, reprodução e circulação de “bens simbólicos”, e da rede de poder que lhes é referente. A própria história da cultura ocidental nos mostra isso: que as potências constituintes da subjetividade (da *multidão*) estão sempre em vias de serem

⁸ Antonio Negri (*A anomalia selvagem*, p. 279): “Na desutopia de Spinoza a centralidade do político é afirmação da absoluta positividade do ser”.

⁹ Ou, como diz ainda Foucault (*Arqueologia do saber*, p. 31): “Não se busca, sob o que está manifesto, a conversa semi-silenciosa de um outro discurso: deve-se mostrar por que não poderia ser outro, como exclui qualquer outro (...)”.

“capturadas e incorporadas” pelos poderes constituídos (Estado, Mercado e Mídia). Quais são os novos espaços de liberdade e de luta? Quais são os novos modos de subjetivação?

A Tese tem, portanto, como *Objeto* de investigação o “Semiocapitalismo de Controle”, ou seja, a estreita relação entre o “inconsciente político” (**apático**) e o papel da mídia na sua constituição imanente. Uma ética das Afecções, capturadas ou libertárias, e que por sua vez se super-potencializa através das diversas mídias, sejam as de Massa ou tradicionais (MCM: rádio, revistas, jornal, televisão, cinema), sejam as em Rede ou digitais (NTIC: Internet). A partir daí, defenderemos que não é mais possível se pensar a Comunicação Social sem recorrer ao tema da “guerra dos afetos através dos signos”. Nossa Tese pretende demonstrar que a **apatia** é um efeito de poder causado tanto pelo excesso e a aceleração vertiginosa de signos midiáticos, em sua forma de expressão, quanto pelas mensagens capitalistas implícitas e explícitas, em sua forma de conteúdo.

1.2- Pressupostos Teóricos

*“Liberdade – essa palavra
que o sonho humano alimenta:
que não há ninguém que explique
e ninguém que não entenda.”*
(Cecília Meireles)

Para defendermos a nossa Tese da “**produção de apatia política através da midiática modulação imaterial dos afetos e do Controle das semioses**”, buscaremos fundamentação teórica no conceito de “Univocidade do Ser”, o qual se abre para uma análise ética (**intensiva**) das potências de ser e pensar. Para darmos conta do conceito de Univocidade do Ser, recorreremos a uma análise comparativa de fundo entre as “três ontologias” (como as definimos há pouco tempo, em nossos estudos, parodiando o título de um livro de Félix Guattari – As três ecologias):

- 1- **Analogia do Ser:** a partir de Tomás de Aquino;
- 2- **Equivocidade do Ser:** a partir de Heidegger; e
- 3- **Univocidade do Ser:** em Duns Scot, Spinoza e Deleuze.

Para a teoria da Analogia, Ser e entes são **essencial** e **relativamente** diferentes entre si, mas possuem medida comum, comunicando-se entre si:

- a) “**A está para B, assim como C está para D**” – exemplificando a *analogia de proporcionalidade*, encontrada na relação entre os termos; e
- b) “**A está para B, que está para C, que está para D**” – exemplificando a *analogia de proporção*, encontrada nos termos da relação.

Ao que parece, esta era a melhor maneira de aproximar ou comparar duas essências diversas, a saber: Deus e o Homem. Se as essências são diferentes entre si, o são “relativamente”, pois se prestam à “relação”, via pensamento. Analogia: “as essências se dizem, umas das outras, em vários sentidos”. Pela Analogia do Ser, há comunicação possível entre essas essências: “a bondade infinita está para Deus, assim como a bondade finita está para o homem” – analogia de proporcionalidade; ou “José (bisavô) está para Sérgio (avô), que está para Guilherme (pai), que está para Clara (filha)” – analogia de proporção.

Em Heidegger, por sua vez, Ser e entes são **essencial e absolutamente** diferentes entre si; não possuem medida comum; não se comunicam entre si: ao vivermos entre os entes (imanência), esquecêmo-nos do Ser; não percebemos a “diferença ontológica” (que se abre na e a partir da “clareira”) e, portanto, ainda não começamos a pensar. É quase como se fosse: “o Ser não se diz, porque se se dissesse já seria um ente (linguageiro)”. Equivocidade: “a essência se diz em dois sentidos absolutamente diferentes” (o sentido do Ser, por um lado, e o dos entes, por outro).

No texto *A questão da técnica*, Heidegger nos fala que quanto mais mergulhamos na imanência irrefletida, mais nos esquecemos do Ser da técnica – e, pior, acabamos por esquecer esse esquecimento. Ser (da *técnica*, por exemplo) e entes (*objetos técnicos*, por exemplo) jamais deveriam ser confundidos ou indiferenciados.

Na Idade Média, por seu lado, Duns Scot fundamentaria sua concepção do Ser ao modo da Univocidade. Diferentemente das ontologias *analogista e equivocista*, Duns Scot postularia que o Ser é unívoco (metafisicamente), mesmo sendo análogo (fisicamente). Em Duns Scot, Spinoza e Deleuze, o Ser e os entes possuem a **mesma**

essência ou **natureza**: “a essência se diz em um só e mesmo sentido de tudo aquilo que dela se diz”. A essência é dita “*neutra*” e, portanto, o que diferencia Ser e entes (no macro), e ainda os entes entre si (no micro), é a **variação nos graus de potência**. Antonio Negri explicaria (*A anomalia selvagem*, p. 38): “A *concepção do ser em Spinoza, ao contrário, é uma concepção sobredeterminada, longe de qualquer analogia ou metáfora possíveis: é a concepção de um ser potente, que não conhece hierarquia, que só conhece a sua própria força constitutiva*”.

O Ser e todos os entes possuem a mesma essência, apenas diferenciando-se pela **intensidade** na *atualização* dessas potências (aqui, falamos de “**potência em ato**”, como Negri fala das “possibilidades subjetivas de revolução em ato”¹⁰) – isso significa que os corpos e as almas são *forças* (com suas **intensidades** relativas). Tudo se passa e se passará na modulação entre a *composição de forças* (*alegria*, que aumenta nossa potência de agir) e a *decomposição de forças* (*tristeza*, que diminui nossa potência de agir).

É a constituição do Ser a partir dos seus “*modos*” imanentes (pensados transcendentemente). Não se trata, aqui, de uma “mediação entre substâncias”, e sim de captar os diferentes (e simultâneos) movimentos da “substância única” – o mundo é “absoluto” porque é o que é; porque é o que há.

¹⁰ Antonio Negri nos explica o conceito de “**potência em ato**” (*A anomalia selvagem*, p. 248): “A ‘*potestas*’ é dada como capacidade – conceptibilidade – de produzir coisas; a ‘*potentia*’, como força que as produz atualmente”.

É uma concepção de mundo pouco dada às hierarquias. Antonio Negri explica isto assim (A anomalia selvagem, p. 101): “*A essência absoluta, predicada univocamente, refere-se tanto à essência divina – existência de Deus – quanto a todas as coisas que descendem de sua essência. Estamos num ponto fundamental, num ponto em que a idéia de potência passa ao primeiro plano com enorme força*”. Univocidade do Ser é isso: uma ordem da realidade constituída por graus sucessivos de perfeição, tecidos pela positividade do Ser.

Deus é o Ser supremo, o grau máximo de “potência em ato”, que atualizaria com maior **intensidade** a potência essencial. O homem atualizaria com menor **intensidade** a (mesma) potência essencial. Os vários homens, quando comparados entre si, apresentam diversos graus de potência, ou **intensidade** – mas suas potências têm a mesma essência. A substância (ou essência) se volta para os “*modos*”, aos quais serve de horizonte – e esse horizonte é irreduzivelmente coletivo, político (a *multitudo*). Como dirá Negri, a Filosofia, desequilibrada, inclina-se para o devir.

A substância sem seus “*modos*” não passa de abstração – assim como os “*modos*” sem substância. Daí, basicamente, cada ente se expressa de um “*modo*”, a partir de suas potências de “ser afetado” (passiva) e de “afetar” (ativa) o mundo. Então, o fio do raciocínio é: 1- estabelecimento da concepção univocista do Ser; 2- as diferenças são de graus de potência ou intensidade; 3- a constituição de uma teoria das afecções e dos “*modos*” do Ser. Todos os “*modos*” são “*modificações*”, “*afecções*” do Ser. Antonio Negri mesmo nota que a verdadeira política de Spinoza é a sua ontologia ou teoria das afecções, quando diz (A anomalia selvagem, p. 233): “*A redução do horizonte ontológico à imanência é de tal maneira radical que já não representa nem mesmo um resultado da*

busca, mas sim uma condição desta: condição prévia para a definição do projeto de liberação”.

A partir dessa diferenciação inicial, então, poderemos analisar a Univocidade ontológica na Contemporaneidade, naquilo que ela tem de mais característico: a circulação abundante de signos, portadores que são de Interpretantes e de afecções – portanto, de Sentidos-Acontecimentos molares e moleculares –, os quais dependem do empírico, do irracional e do estético, para *modulare* nossas subjetividades. E afirmamos que o “*modo*” contemporâneo da subjetivação é a **produção de apatia política**, pela interiorização dos afetos de obediência.

É pelas afecções que nos constituímos como “modos” de Ser. Somos necessariamente afetados pelo mundo – para o Bem ou para o Mal, pouco importa. Spinoza nos ensina que ora somos afetados com afetos alegres (o que aumenta a nossa potência de agir), ora somos afetados por afetos tristes (o que diminui a nossa potência de agir)¹¹. Certo é que sempre estamos sendo afetados, modificados, modulados – e disso não podemos fugir. A todo momento, entramos em uma “cadeia ou série de afecções”, sejam molares ou moleculares, cadeia esta que nos arrasta para devires sempre adiados.

É preciso ressaltar, ainda, a diferença crucial entre *idéias* e *afetos*. As *idéias* estão essencialmente atreladas à Razão, ao Logocentrismo. A *idéia* ilumina, esclarece, explica, estabelece, estabiliza, territorializa – verdadeira função apolínea. Uma *idéia* tem pelo menos duas realidades – uma objetiva (a *idéia* já é, em si, “algo”) e uma subjetiva (a *idéia* se refere a “outro algo”). A *idéia* representa. Como afirmou o Professor Luiz Costa

¹¹ De certa forma, tentaremos argumentar nesta Tese que mesmo as mensagens “alegres e eufóricas” das mídias podem ser pensadas como “maus encontros” (que nos despotenciam politicamente).

Lima, em seu livro O controle do imaginário, o império da Razão despotenciou a liberdade da imaginação, tornando-a constrangida.

Em contrapartida, os *afetos* dispensam a Razão denotativa, pois eles se “apresentam” (e não representam nada). *Afeto*, ou melhor, afecção é mistura – seja de corpos no espaço vazio, seja de almas no tempo presente. Marcel Proust sabe algo a respeito disso – como na sua famosa passagem das *madeleines*. Todos nós somos constituídos por uma infinidade de *afetos*, e de velocidades, experienciados de forma consciente ou não, os quais se dobram, como signos (*imaterialmente*, portanto), rumo à nossa interioridade. Nesse sentido, o mundo interior seria algo como um “mundo exterior dobrado”; o mundo exterior sendo, pelo menos para alguns teóricos, um “mundo interior projetado”.

Eis que (s)urge, então, a questão da produção, reprodução e circulação dos signos, via Comunicação Social. Será preciso definir em que “registro de signos” nos apoiaremos. As diferenças entre os estudiosos da Teoria dos Signos chegam a distâncias e divergências intransponíveis, intradutíveis entre si. Nós nos conduziremos pela via da Semiótica de Charles Sanders Peirce, mas em grande parte utilizando as chaves de leitura propostas pelo Empirismo transcendental de Gilles Deleuze e pelo Concretismo literário de Décio Pignatari.

Para quem já perambulou pelo labirinto da Semiótica, fica claro que numa hora chega o momento de se reconhecer a filiação desta à Teoria Empirista do Conhecimento. É por ela que começamos, para, em seguida, decalcá-la sobre os processos e funções semióticos. A organização do conhecimento elaborada por David Hume (1711-1776) se

presta, praticamente inalterada, à Semiótica de Peirce. Agora, então, cabe-nos determinar minimamente essa relação.

Se havia pensamento empirista antes de David Hume – por exemplo, com Francis Bacon (1561-1626) e John Locke (1632-1704) –, era um tipo de Empirismo sem dúvida bem mais simples que o de Hume. Este filósofo foi quem enriqueceu enormemente a filosofia do Empirismo, ao colocar a *crença* e a *parcialidade das paixões* na base mesma do conhecimento.

Seu ponto de partida é a classificação de tudo aquilo que se dá a conhecer, como sendo de dois tipos: *impressões* e *idéias*. As *impressões*, que são os dados fornecidos pelos sentidos, podem ser *internas* (como a “percepção” ou consciência de um estado de tristeza), ou *externas* (como a visão de uma paisagem ou a audição de um som qualquer). As *idéias*, por seu turno, são representações da memória e da imaginação, e resultam das *impressões* como suas cópias modificadas.

Nenhuma *idéia*, por mais viva que seja, é tão viva quanto a *impressão* mais pobre. Quando vivemos presentemente uma experiência qualquer, esta se imprime fortemente em nossa mente. Se, tempos depois, tentamos lembrar, “reviver” aquela sensação passada, pelo recurso à *idéia*, a representação na memória se mostra infinitamente mais fraca, menos viva ou vívida do que se mostrou no momento da experiência original. Por exemplo, a melhor memória de um beijo, no momento em que este é lembrado, jamais se compara ao próprio beijo, no momento em que é “cometido” (a “eterna defasagem dos onanistas”). Portanto, o que fica desde já claro é a superioridade (pela antecendência original), segundo Hume, das *impressões* sobre as *idéias*.

Entre a presença das *impressões* e a defasagem das *idéias*, haveria algumas formas de a mente organizar os conhecimentos que estão se dobrando do mundo externo para o mundo interno. Hume fala de três formas básicas de organização deste conhecimento: a **causalidade**, a **semelhança** e a **contigüidade**¹². Estas três formas são procedimentos de *fazer com que o passado se instale no futuro* (como na frase: “O sol nascerá amanhã”) – donde sai toda a tese humeana sobre a *probabilidade como crença*.

Para os empiristas, o conhecimento se origina no exterior, no mundo em torno do indivíduo. Pela **Percepção**, o indivíduo contrai signos externos a si, fazendo com que estes se dobrem para dentro de si (*flexão*). Pela **Afecção** (ver Spinoza), o indivíduo sente “na carne de suas entranhas” o signo apreendido, dando a este uma significação ou sentido, deixando-se então afetar pelo mundo. Pela **Ação**, o indivíduo devolve a “informação” recebida-percebida, sob a forma ativa, fazendo-a desdobrar-se (*re-flexão*) no exterior. O corpo tem aqui importância fundamental na construção do conhecimento – bem diferente do “corpo envergonhado de si”, típico do racionalista-moralista (Nietzsche é insuperável na sua crítica ao racionalista-moralista).

Para David Hume, diga-se, **as relações são exteriores aos seus termos** (o que permite a produção de diferenças): *atomismo* e *associacionismo*. Hume faz uma crítica da “conexão necessária” entre *causa* e *efeito*. Esta conexão não seria, para ele, natural ou necessária, e sim cultural, aprendida ou arbitrária. Toda cultura realizaria suas conexões como se estas fossem necessárias e indispensáveis, como se não pudessem ser feitas de outro “modo”.

¹² Essas formas básicas de organização do conhecimento serão, mais tarde e sem alterações profundas, aplicadas por Charles Sanders Peirce, em sua classificação dos Signos.

Hume fala também das *paixões* (*pathos*): estas são sempre “parcialidades” no homem. Para ele, o homem não é essencialmente um “egoísta”, a ser limitado por qualquer Contrato Social eficiente. O homem é mais “parcial” do que “egoísta”. Nos apaixonamos por objetos parciais – mãe, depois pai, depois amigos, depois um animal, uma idéia, um deus, um lugar etc. A parcialidade da *paixão* abre caminho para: seleção/exclusão; intolerâncias; fascismos e totalitarismos (ver o livro O anti-Édipo, de Deleuze e Guattari). Hume preferia as formas múltiplas de uma “generosidade ampliada”, dos afetos recíprocos e difusos. Hume, como Spinoza e Artaud, defendia um “atletismo afetivo”...

Charles Sanders Peirce retomaria alguns dos conceitos de David Hume – principalmente os de **semelhança** e de **contigüidade ou causalidade** –, para construir sua Teoria dos Signos¹³. Em Peirce, os Ícones funcionam por **semelhança**: a fotografia *assemelha-se* ao seu referente. Os Índices funcionam por **contigüidade ou causalidade**: a fumaça (visível) *indica* o fogo (invisível)¹⁴. Peirce formularia sua classificação dos Signos, pela “*relação do Signo com seu Objeto*”:

- 1- **Ícone**: “*é um representamen que, em virtude de qualidades próprias, se qualifica como Signo em relação a um Objeto, representando-o por traços de **semelhança*** (Semiótica e Literatura, p. 28-29).
- 2- **Índice**: “*Signo que se refere ao Objeto designado em virtude de ser realmente afetado por ele (...) é o fato de sua ligação direta com o Objeto que o caracteriza como Índice*” (Semiótica e Literatura, p. 29); está-se falado aqui de **causalidade ou contigüidade**.

¹³ A teoria dos Signos (**Semiótica**) do filósofo e químico norte-americano Peirce difere-se fundamentalmente da do lingüista suíço Ferdinand de Saussure, fundador da Lingüística Moderna, a qual serviria de modelo para a **Semiologia** de base estruturalista que dominaria as concepções de mundo nas décadas de 60 e 70 do século XX.

¹⁴ Peirce não faz a distinção entre **contigüidade** e **causalidade**, nisto se diferenciando de Hume.

3- **Símbolo**: “*Signo que se refere ao Objeto em virtude de uma convenção, lei ou associação geral de idéias (...) A palavra é o Símbolo por excelência*” (Semiótica e Literatura, p. 29-30). Logocentrismo. Por muito tempo, pensou-se que as palavras guardariam **semelhanças** com seus objetos-referentes. Hoje, parece que elas são vistas como estando numa relação **causal ou contígua** com seus objetos-referentes.

Entretanto, o conceito-chave peirceano que mais nos servirá como base será o de **Interpretante**. Enquanto Ferdinand de Saussure criava sua concepção de “signo lingüístico dual” – *Significante e Significado* –, dando origem a uma Semiologia de base estruturalista, Charles Sanders Peirce foi o criador da Semiótica – introduzindo, entre o *Significante* e o *Significado*, o **Interpretante** –, ou seja, nascia a noção de “signo extra-lingüístico triádico”.

Em Peirce, o Interpretante se torna o elemento mais importante do processo semiótico, porque é ele que produz na mente interpretadora a semiose necessária ao conhecimento. Por isso, desde já fica claro que não se deve confundir Interpretante (“*aquilo que o signo está apto a produzir*”) com “intérprete” (Sujeito do conhecimento). Essa perspectiva aberta por Peirce nos leva a um campo de pesquisa de “infinitas possibilidades”¹⁵.

Buscamos utilizar este conceito de Interpretante para compreendermos com precisão o que há de político nos processos de semiose contemporâneos. Desejamos enfatizar o “trabalho afetivo” das mídias sobre as nossas capacidades de Percepção e de Afecção. Nesse processo pós-moderno de “semiose ilimitada”, como o nosso “inconsciente

¹⁵ Antonio Negri, citando Spinoza, ressaltaria (A anomalia selvagem, p. 224): “*A potência de um efeito é definida pela potência de sua causa na medida em que sua essência se explica ou se define mediante a essência de sua causa*”. Em Spinoza, como se sabe, conhecer é conhecer pelas causas.

político” vem sendo talhado, ou antes *modulado*, culturalmente – *o que é que os signos que hoje circulam aceleradamente estão aptos a produzir em nossa subjetividade*, e que, por conseguinte, nos definirá ontologicamente? Para estudarmos *como* isso se dá – ao mesmo tempo em que defendemos a tese de que *é isso o que se dá* –, buscaremos penetrar nas condições de possibilidade de derivar, de escapar ao Controle dos valores por parte de um sistema midiático organizado pelo Mercado-Totalitário (Semicapitalismo imaterial e cognitivo). O que é que estamos nos tornando? – esta, a questão que importa.

Por conta de nossa metodologia genealógica, iniciaremos este trabalho por uma análise das atividades laboriais Pré-Capitalistas na Grécia Antiga (no capítulo **2.1**). Veremos como os antigos realizavam suas atividades de agricultura e artesanato, mas também como se dava a relação entre cidadãos, estrangeiros (ou *metecos*) e escravos. A Economia antiga e a forma de organização social referente terão papel de destaque, para que possamos estabelecer as bases daquele tipo de trabalho (primordialmente *material*).

Nesse capítulo, abordaremos as práticas de trabalho na Grécia Antiga, berço da nossa civilização ocidental. Os antigos gregos instauraram formas de atividade produtiva extremamente peculiares e dependentes de “condições naturais transcendentais” (como no caso da agricultura), ou de uma *Techné* (como no caso do artesanato), mas ambas bastante bem definidas – consistindo em um “trabalho físico, braçal, *material*”.

Depois (no capítulo **2.2**), estudaremos o surgimento do “Capitalismo”, a partir da Revolução Industrial, na Inglaterra da segunda metade do Século XVIII. Abordaremos aquela forma de dominação político-econômica, baseada na relação dialética “burguês-proletário”, que teve lugar nas fábricas em expansão acelerada (“turbinada”). A Economia

moderna e a sua forma de ordenar o *socius* serão aí mapeadas, visando à determinação desse tipo de trabalho (também primordialmente *material*).

Nesse capítulo, investigaremos as principais características do tipo de trabalho realizado (e pensado) na Modernidade, notando já as suas diferenças cruciais com relação ao trabalho grego. O trabalhador da era moderna passa a ser operário, ou proletário, e suas condições de vida (e sua subjetividade) transformam-se radicalmente – mas continua-se falando de um “trabalho físico, braçal e *material*”.

Em seguida (no capítulo 2.3), examinaremos como se deu a passagem daquilo que chamamos de “Capitalismo” – aquele típico da Modernidade – para isto que nomearemos “Semiocapitalismo” (ou Capitalismo Semiótico, imaterial e cognitivo¹⁶) – típico da Contemporaneidade. Ressaltaremos, então, as profundas transformações operadas pela Contemporaneidade comunicacional, no que se refere às novas configurações do trabalho. Através da análise das práticas imanentes de dominação, relevaremos a característica *imaterial* (semiótica) das novas atividades produtivas, a saber: 1- nas estruturas informacionais (por exemplo, a passagem do fordismo ao toyotismo, dando à fábrica uma “alma” de empresa) e 2- nas trocas comunicacionais (principalmente quanto ao estilo jornalístico “pizzaria de notícias” e à sustentação das identidades das marcas publicitárias).

¹⁶ “Turbocapitalismo” é um termo conceituado por Edward Luttwak (no livro Turbocapitalismo), referindo-se ao nosso “Capitalismo imaterial e cognitivo” (ou o que chamamos nesta Tese de “Semiocapitalismo”). Recusamos esta denominação ao modo de Luttwak, porque a consideramos absolutamente inapropriada àquilo que ela descreve. Uma referência teórica às “turbinas” nos remete a forças “termodinâmicas” (materiais, físicas e energéticas: máquinas de fábricas podem ser “turbinadas”), enquanto que o que se pretende conceituar é a nova relação “não-termodinâmica” de potências (imaterial, comunicacional e informacional: empresas e marcas são “*imateriais*”). Ademais, Luttwak deixa escapar um tom de satisfação com este “novo Capitalismo”. Muito economicista, e pouco politizado. Luttwak fala de cinco causas desta “nova estrutura do capital”: flexibilização; Globalização; fragmentação; especialização; e aceleração.

Ali, buscaremos a caracterização da Pós-Modernidade como sendo fundada no “Capitalismo Semiótico” (já eletrônico), mais do que num “Capitalismo Turbinado” (ainda termodinâmico). Os signos gerados e geridos pelo Semiocapitalismo nos afetam e, assim, nos constituem – para Bem ou para Mal, e “para além de Bem e Mal”. Quanto ao nível informático, ressaltaremos tanto seus problemas quanto suas soluções.

O marco da transição é a Revolução Informacional, ocorrida na segunda metade do século XX, e seu processo peculiar de circulação do capital e dos serviços. Como se verá no capítulo seguinte (2.4), este Semiocapitalismo, imaterial, ancora-se sobre uma dominação dos conceitos, da linguagem, dos signos (“incorporais”), do Sentido-Acontecimento, mas também dos direitos, das finanças, das marcas, dos serviços – e, portanto, das subjetividades. Revela-se aí toda uma “Economia Política dos afetos”.

A proposta da Segunda Parte desta Tese será, em seu capítulo de abertura (3.1), a de correlacionar os temas da “guerra semiótica” (ou seja: “como a guerra hoje depende da ‘guerrilha’ informacional”) e da “política da comunicação” (ou seja: “como a comunicação mantém uma certa organização da instância política?”). Política e guerra são instâncias definitivamente entrelaçadas pelo pensamento contemporâneo desde Paul Virilio (Velocidade e política, 1977). Neste sentido, Jornalismo e Propaganda se indiferenciarão.

No capítulo seguinte (3.2): o Marketing e a Publicidade – como instrumentos da sociedade de Controle (“como os produtos e serviços disputam as nossas mentes?”) – não “descobrem as necessidades do consumidor” (“tendências sociais”), para só então lhes oferecer um produto ou serviço. Na verdade, eles conquistam a “conta” de um cliente (empresa anunciante) e, a partir daí, constroem nos consumidores potenciais um “desejo” daquela marca, tornando-os por aí consumidores de fato (*modos sociais* de satisfação das

tendências naturais). Estaremos, ali, falando de como os Meios de Comunicação de Massa (MCM) re-produzem subjetividades politicamente **apáticas**. Governar a massa é contê-la dentro de certos limites – e a partir disso lucrar com elas.

Para entender isso, precisaremos recorrer tanto à Psicologia de Massa como à teoria dos “memes”, esta de Richard Dawkins. Os “memes” fazem um “ativismo publicitário” conosco, e isso revela uma política (*pólis*) toda organizada por parâmetros comunicacionais-midiáticos. E quando a política já está totalmente (questão de totalitarismo) administrada pela Comunicação, e quando não se sabe do que um cérebro é capaz, (res)surge, com toda a força, a problematização da circulação dos afetos através dos signos. Estaremos, nesse ponto da Tese, como dizíamos, imersos na questão da “massificação dos afetos”.

Nesse Capítulo, desenvolveremos um tema que resulta das questões da “política da comunicação”, mas que não costuma ser pensado por seus teóricos: aquilo que chamamos de “comunicação da política” (ou seja: “como a comunicação nos transmite valores políticos, de modo ilocutório?”). Uma coisa é a “política da comunicação” se referir à organização comunicacional da *pólis*; outra, já diferente, é a “comunicação da política” – que se refere à constituição de uma subjetividade (a)política (ou [des]politizada).

Esse capítulo será o desdobramento necessário do anterior. A partir das questões levantadas pela Política da Comunicação, percebemos uma brecha por onde deslizam relações de poder microfísicas (ou talvez micro-sígnicas). O problema se (im)põe assim: quanto mais organizada comunicacionalmente, mais politicamente comprometida se faz a ambiência (o *Ethos*) contemporânea.

No capítulo seguinte (3.3), o objetivo será duplo: mostrar, por um lado, a constituição horizontal e Acentrada das Novas Tecnologias de Informação e Comunicação (NTIC), bem como a sua “abertura ontológica” à (re)potencialização política – a Internet já é usada para se organizar passeatas, para se trocar textos relevantes etc; e, por outro lado, mostrar alguns dos efeitos do excesso de informação gerado pela aceleração tecnológico-comunicacional – na verdade, as preocupações aí são com a sensação de “deriva” causada pelo excesso, bem como com a tensão irreconciliável entre uma “imobilidade forçada” e uma “mobilidade exigida”. Do liberalista “direito à informação” à individualista “obrigação de estar informado”. Do permissivo “direito à mobilidade” ao camuflado “imperativo de mover-se sem cessar”. Do alardeado “direito à palavra” à encaramujada “produção espetacular de visibilidade-vulnerabilidade biopolítica” (aqui, Foucault retorna com seu conceito de “vontade de saber”).

A partir das questões levantadas, portanto, faremos nesse capítulo uma leitura do papel das chamadas Novas Tecnologias de Informação e Comunicação (NTIC, digitais) na produção de subjetividades despotenciadas/repotenciadas politicamente. Contudo, não se trata de recortar a Tecnologia pelo viés “apocalíptico” (como Baudrillard e Virilio) – nem ser deslumbrado ou “integrado” (como Lévy). O mais importante será reconhecer como as NTIC produzem em nós novas potências e impotências de existir; novos modos de ampliar nosso poder de afetar o mundo, a partir da potência de ser afetado por este. É claro que importará mais uma abordagem filosófico-política do que propriamente técnica do fenômeno. Recorreremos à “Filosofia da técnica”, mas apenas como uma fundamentação teórica, visando a uma maior compreensão do nosso tema e a uma mais bem sedimentada “tomada de posição” (ou “Tese”).

No último capítulo (3.4), problematizaremos as Mídias como “*moduladoras* de afecções”. Por que “*moduladoras*”? Por produzirem incessantemente nossa subjetividade, através da nossa capacidade de sermos afetados (afecções) – e “*modulador*” (que pode ser *imaterial*) não é “mecânico” (que é sempre *material*). Por que “afecções”? Porque somos muito mais inconscientes, afetivos, afetados e afetantes do que poderíamos supor – e é daí, das afecções, que se podem liberar as condições de possibilidade de derivar e de devir. É aí que podem nascer as “linhas de fuga”, pela ação de uma liberdade radical – a “liberdade ôntica”¹⁷. Buscaremos correlacionar o tema do Controle através dos afetos (ou seja: “de que modo a constituição política do Pós-Moderno se vale das técnicas de produção dos valores?”) com a idéia de “administração e gerência das semioses” (ou seja: “como se dá o processo de Percepção-Afecção dos valores capitalistas através do complexo comunicacional, super-saturado e super-saturador?”).

Este processo, extremamente complexo, revela novas formas de produção e administração das semioses: 1- damos, ainda, algum Sentido ao mundo? (talvez sim – cabe-nos investigar a fundo); 2- se “sim”, como damos Sentido ao mundo? (talvez um Sentido meio sem-Sentido ou *non-sense*?); 3- o que o mundo significa? (talvez um imenso Mercado?); 4- o que estamos nos tornando? (talvez um bando de ferozes consumidores, ao mesmo tempo politicamente **apáticos**?); 5- ainda é possível falarmos de “buscar as saídas”? (talvez não, se não houver mais “fora do Capitalismo” – o que fazer então?)¹⁸. Estas são apenas algumas das muitas questões que se nos apresentam hoje, e a investigação

¹⁷ Lembremo-nos da tese de Hannah Arendt, segundo a qual o **Sentido da Política é a liberdade** (O que é Política?).

¹⁸ Ralph Waldo Emerson dizia que às vezes um grito vale mais do que uma Tese. Esta Tese tem, portanto, a pretensão de servir como um “grito de alerta”.

terá que passar pela análise dos “processos sócio-políticos de semiotização dos valores vigentes” e suas referentes semioses (*moduladas e moduladoras*).

Para tanto, como um primeiro passo, comecemos com a genealogia do trabalho, e de suas formas de organização social, econômica e subjetiva. A Grécia Antiga, berço de nossa civilização ocidental, apresenta seu “*trabalho material*”.

2- Da História do Trabalho ao Trabalho Imaterial :

Alguns Planos de Imanência

2- Da História do Trabalho ao Trabalho Imaterial: Alguns Planos de Imanência

2.1- O Pré-Capitalismo: Trabalho Material na Grécia Antiga

*“Tolo é quem hoje trabalha / Há lá o que valha /
Este dormir e acordar / Sob o arvoredado sombrio /
Ouvindo as mágoas do rio / Que tem preguiça de andar?”*
(Mário de Alencar)

A História da Grécia ganhou um recuo de cerca de 500 anos: no final do Século XIX da nossa Era, através de “recentes” escavações e descobertas arqueológicas, foram encontrados vestígios daquela organização social, que em nada se parecia com o que se conhecia dos gregos. Até então, só tínhamos acesso a documentos da vida grega a partir do Século VII a. C. – período que já poderia ser classificado como Clássico (ou Grécia Antiga). Essa descoberta revelou detalhes referentes à vida grega do Século XII a. C., ou seja, daquilo que ficaria conhecido como Grécia Arcaica.

Agora sabemos que, até o Século XII a. C., as principais cidades – Pilos e Micenas, por exemplo – organizavam-se centradas na figura do Ánax (Rei), que era o soberano e por quem todas as decisões deveriam necessariamente passar. Das trocas comerciais às crenças religiosas, tudo era determinado “de cima” pelo Ánax (*Wa-na-ka*). Era o modelo arcaico de Soberania: o poderoso sendo considerado “um deus na terra”.

Mas por qual motivo o Século XII – antes de nossa Era – tornou-se um marco, um divisor? Porque ali houve um grande acontecimento histórico que iria alterar para sempre a organização grega. Datam dessa época as violentas invasões dóricas, que mataram, espoliaram, expulsaram e escravizaram os habitantes das cidades citadas. As tais escavações do Século XIX descobriram plaquetas de tijolo do Século XII a. C., as quais

eram usadas para fins de contabilidade. Àquela linguagem registrada nas plaquetas deu-se o nome de *Linear B*.

Soube-se então do seguinte: na Grécia Arcaica, os homens anotavam em plaquetas de tijolo cru a contabilidade daquilo que se produzia e circulava. Com as invasões feitas por tribos dóricas, incendiando as cidades (Pilos e Micenas), as plaquetas foram queimadas e, assim, endureceram, cozinham, preservando-se com as últimas inscrições por muitos séculos – e vindo a ser descobertas somente nos fins do Século XIX.

Depois daqueles eventos, entre 1.200 a. C. e 900 a. C. houve o que se chama de “Idade Negra” – pela falta de registros de uma linguagem e de um sistema sócio-cultural definidos –, referindo-se a uma espécie de “época de trevas”. A partir dos Séculos IX a. C. e VIII a. C., os novos habitantes daquela região passariam a ter intensos contatos, comerciais principalmente, com civilizações vizinhas. Viagens marítimas desmistificavam lugares até então ditos “fabulosos”. A invenção do calendário jogou luz sobre a relação de causalidade, em História. A invenção da moeda forçou a generalização e a abstração de valores.

O surgimento da vida urbana ordenou o comércio, o artesanato, as artes, as técnicas, os saberes, etc. Os gregos “importaram”: da Agrimensura egípcia, a Geometria e a Aritmética; da Astrologia babilônica e caldéia, a Astronomia e a Meteorologia; da Genealogia persa, a História; dos mistérios religiosos do Oriente em geral, as Filosofias da Natureza, as Cosmologias, as Cosmogonias e os questionamentos profundos sobre a alma humana.

Contudo, uma das mais importantes influências foi a seguinte: dos fenícios, os gregos tomaram a linguagem alfabética, silábica e fonética. Isso abriu todo um novo

campo de possibilidades a serem desenvolvidas pelos gregos: essa linguagem juntava fonemas, sons, para designar muito mais coisas do que apenas fazer contabilidade. Designando, a linguagem ganha referência no mundo dos objetos concretos. As palavras surgidas daí adquirem uma história, tornando-se, em seguida, palavras-conceitos. Os conceitos permitiriam, quando não “exigiriam”, um grau bastante mais refinado de abstração intelectual. Portanto, estavam dadas as condições de possibilidade para o desenvolvimento posterior do pensamento filosófico – bem como o surgimento, por exemplo, dos conceitos de política, de “*logos*”, de Ser, de “isonomia”, de democracia, de “*isegoria*”¹⁹. Como afirma Jean-Pierre Vernant (Mito e sociedade na Grécia Antiga, p. 173):

“A elaboração da linguagem filosófica vai mais longe, tanto pelo nível de abstração dos conceitos e o emprego de um vocabulário ontológico (que se pense na noção do Ser enquanto Ser, ou do Um), quanto pela exigência de um novo tipo de rigor no raciocínio: às técnicas persuasivas da argumentação retórica o filósofo contrapõe os procedimentos demonstrativos de um discurso cujo modelo lhe é fornecido pelas deduções dos matemáticos, operando sobre os números e as figuras.”.

A cultura grega passava por um processo radical de laicização. O pensamento racional tomava o lugar das explicações míticas, embora os gregos nunca tenham deixado de crer em seus deuses. *Logos* (discurso lógico-racional que recorre às “demonstrações matemáticas”) e *Mythos* (narrativa poética que recorre aos deuses e ao mistério para

¹⁹ Na definição grega, “*isegoria*” significava a “igualdade na liberdade de expressão”, atribuída aos cidadãos da pólis. Vernant afirmaria: “*Pode-se dizer então que as regras do jogo político, tais como funcionam numa cidade democrática regida pela isegoria, o direito à palavra igual para cada um, tornaram-se também a regra do jogo intelectual*”.

descrever o real) estavam em oposição. Citado por Jean-Pierre Vernant, Políbio dizia (Mito e sociedade na Grécia Antiga, p. 175): “*O historiador não deve fazer a História servir para produzir emoção nos leitores através do fantástico, (...) e sim apresentar as ações e palavras inteiramente segundo a verdade, mesmo que sejam pobres de aventura*”. Ou mesmo Aristóteles (Mito e sociedade na Grécia Antiga, p. 178): “*(...) as sutilezas mitológicas não merecem ser submetidas a um exame sério (...) Voltemo-nos antes para o lado daqueles que raciocinam pela via da demonstração*”.

Os micênicos (ou aqueus) haviam migrado para as ilhas e costas da Ásia Menor e ali fundaram suas colônias, tentando preservar suas tradições. As novas condições de vida e a nova mentalidade surgida daí encontraram sua primeira expressão através das “epopéias”: poeticamente, o homem grego canta e conta o declínio das formas arcaicas de viver e de pensar, enquanto prepara, sem saber, o futuro advento da Era científica e filosófica (a partir do Século VI a. C.). Daqueles muitos poemas, somente dois se conservaram no tempo, chegando até nós: a Ilíada e a Odisséia, ambos de Homero, datados do Século VIII a. C..

O *Logos* racional permitiria aos cidadãos do Século V a. C. exercerem a isegoria na Ágora (praça pública), a qual se localizava no centro da cidade (pólis). Dessa época da Grécia Clássica, podemos destacar três características principais: 1- privilégio da palavra como instrumento de poder político (isegoria, retórica, sofística); 2- exigência de publicização das idéias (tema da *res-publica*); e 3- isonomia (as mesmas normas e regras para todos os cidadãos). Ali, a famosa “unidade grega” se dava, basicamente, por dois fatores: a) a língua grega, “estabelecida” por Homero; e b) a Constituição ateniense.

A pólis se constituía em torno da praça pública, e não mais em torno do palácio do Ánax. A política se separou da religião, para se agenciar ao *Logos*. A instância pública cuidava da redação das leis, enquanto que a instância privada ficava com a Economia (*oikos* [lar] + *nomos* [norma, regra]). Para o imaginário grego, só os semelhantes (*homoiói*) podem ter amizade (*philia*) entre si – na imanência. Na transcendência, os cidadãos são iguais (*isói*). Surgem daí as noções de justiça (*dike*), de injustiça (*adikía*), de virtude ou excelência (*areté*), de moderação (*sophrosine*), entre outras.

Agora, as leis escritas e a Razão substituem a “prova de força”. O problema ali era: que lei deve ordenar a cidade, para que ela seja *una* na multiplicidade de seus concidadãos, para que eles sejam *iguais* em sua necessária diversidade? A Ágora era um espaço público, centrado, comum, igualitário, simétrico e laicizado. A política é filha da cidade, segundo Vernant, e nasceu das relações dos homens entre si.

É nesse contexto de imanência *versus* transcendência que se constituíam as formas de atividade produtiva típicas da Antigüidade grega. Saltam aos nossos olhos algumas questões aqui relevantes, tais como: como se dava ali o “trabalho”?; como se dividiam os gregos?; quais os valores, ou a psicologia do homem grego?; havia classes?; havia luta de classes?; e o problema da escravidão?... No entanto, para organizarmos a exposição das respostas encontradas, iremos iniciar pela questão do “trabalho” grego – essencial e tipicamente *material*.

A primeira questão que podemos nos colocar é: qual o estatuto do “trabalho”, enquanto categoria mental? Ou seja: como o “trabalho” era visto e praticado pelos antigos gregos? Jean-Pierre Vernant nos conta que não havia o termo “trabalho”, na Grécia antiga.

Ali, o “trabalho” era realizado e pensado simplesmente como “atividade ou tarefa a ser feita” (Trabalho e escravidão na Grécia Antiga, p. 11):

“Esses fatos do vocabulário fazem-nos suspeitar de diferenças de plano, de aspectos múltiplos e até de oposições entre atividades que, a nossos olhos, constituem o conjunto unificado de condutas de trabalho. É claro que a ausência de um termo simultaneamente específico e geral não basta para demonstrar a ausência de uma noção verdadeira de trabalho”.

Trata-se de pensar o trabalho como atividade social. Os planos técnico, político e social estão completamente imbricados, na Grécia Arcaica. Os escravos, por exemplo, tinham que trabalhar duro nas minas do Laurion (Trabalho e escravidão na Grécia Antiga, p. 08). Os “trabalhadores” gregos se dividiam basicamente em dois tipos: o agricultor e o artesão. Já em Homero e em Hesíodo, qualquer forma de “atividade produtiva” se relacionava fora do *oikós* (casa, lar), em favor de um público: eram artesãos, carpinteiros, ferreiros etc²⁰.

Havia já toda uma hierarquização das funções e atividades. Por exemplo, a agricultura era função mais nobre do que o artesanato, pois o agricultor, ao enfrentar as diversas (e adversas) condições climáticas, estava se relacionando diretamente com as vontades dos deuses. Havia o dia certo do mês para semear; o dia certo para colher; o dia certo para castrar porcos etc. É a divindade que ensina as regras da agricultura, naturalmente, aos homens (Trabalho e escravidão na Grécia antiga, p. 17): “(...) a cultura da terra não passa, ela própria, de um culto que institui o mais justo dos comércios com os

²⁰ Hesíodo descreve uma vida camponesa que supõe um regime de pequena propriedade, explorada diretamente por um camponês voltado para a terra. Não bastam capacidades e dons – é preciso colocá-los em ação.

deuses”. Nesta relação direta com a terra e com os deuses, o agricultor gozava de “prestígio divino”. Seu “trabalho” era associado às funções guerreiras (virilidade): alma e corpo bem temperados, bem treinados (Trabalho e escravidão na Grécia antiga, p. 14): “*Trabalhando, os homens tornam-se mil vezes mais queridos pelos Imortais*”.

Já o artesão, este era bem menos considerado pelos cidadãos gregos, pois ele exercia sua atividade no conforto de seu lar, livre das intempéries e humores divinos. Ele “trabalhava” com sombra e água fresca – “alma frouxa”. Além dessa distância dos deuses, o artesão desenvolvia, cada vez mais, uma técnica (*techné*) que só dependia da sua habilidade e destreza – dando à sua atividade um caráter mais imanente, temporal, positivo.

Algumas cidades gregas rejeitavam o artesão, afastando-o do quadro dos cidadãos. Atenas até o aceitou, mas jamais o honrou, como o honrariam mais tarde as cidades da Idade Média²¹. Entre o artesão e a cidade, no início, não existiam intermediários, “atravessadores”, corporação ou confraria. Seu ofício é visto em sua função político-econômica. Portanto, como dizíamos, os principais setores da vida laborativa grega giravam entre as atividades *agrícola* (campo) e *artesanal* (ateliê).

A atividade do artesão (ou demiurgo) era vista como “produtiva”, da ordem da *poiésis* (“fabricação”) – derivada da raiz indo-européia *TEK*. O termo “*demiurgos*”, em Homero e em Hesíodo, não qualificava o artesão como “operário”, mas definia todas as atividades que se exerciam fora do *oikos*, em favor de um público. Ali, entravam nessa classificação os artesãos, os carpinteiros, os ferreiros, e que ainda tinham um caráter itinerante, nômade.

²¹ Era-se cidadão de Florença na medida em que se pertencia a uma “arte” – por exemplo, a da lã. Era-se cidadão de Atenas na medida em que se era filho de um cidadão.

A atividade do agricultor era considerada como “realizadora”, da ordem da *práxis* (“ação”). Quando a atividade humana não gera nada fora de si, ela é *práxis*, e o ato reside no interior do próprio agente (como afirma Aristóteles). A palavra *ergon* (“atividade”) pode servir para distinguirmos a *poiésis* da *práxis*. A diferença é entre “fabricar” e “agir”.

Havia na Grécia agrícola atividades diferentes, como: cultura arbustiva, cultura de cereais (trigo e cevada), criação de animais, exploração de matas de corte. A arboricultura prolongava a economia da colheita – seus produtos surgiam como dons da natureza, bênçãos que eram atribuídas a divindades que dispensam riqueza, como Horas, Cárites e Oinotropos, cuja função era fazer os ramos crescerem e desabrocharem em frutos, de acordo com o ritmo das estações, enquanto os homens participavam atrelando ao seu “trabalho” a realização periódica de festas que promoviam a comunhão com os deuses. Contudo, a essa prática Hesíodo não dá muita importância. Para ele, o agricultor deveria regar a terra com seu suor, para fazê-la frutificar. Os dons da terra deveriam ser “ganhos”.

A terra é terra de labor, em Hesíodo – e Deméter é a divindade dessa terra cultivada. A função de Deméter é menos a de distribuir seus dons do que a de garantir uma ordem regular em suas relações com os homens. Quando ela participa no crescimento do trigo, o lavrador, segundo Hesíodo, não tem o sentimento de aplicar uma técnica de cultura ao solo, nem de estar exercendo um ofício. Confiante, ele se submete às rígidas “leis” que regem seu “comércio” com os deuses. Mesmo em Xenofonte, a agricultura em geral não aparece como uma atividade de tipo profissional. Hesíodo dizia que, antes do mérito, os deuses viam o suor. Não bastam capacidades e dons – é preciso colocá-los em “ação”.

Com as mãos no arado, o agricultor dirige uma oração aos deuses, em benefício do trigo – mas há um dia correto para isso. O oitavo dia do mês era feito para se castrar porcos e touros. O décimo terceiro dia do mês era feito para se plantar. Noutro dia certo, jogava-se na eira o trigo sagrado da deusa. Aquele lavrador que conhece essas “leis” e se esforça, evitando qualquer erro, pode confiar na justiça divina. Eis o contato – “o mais justo dos comércios” – com os deuses. Mas isso não era visto lá como “magia”.

Em Os trabalhos e os dias, de Hesíodo, temos o primeiro hino ao “trabalho”. Trata-se ali do trabalho agrícola, mas numa época anterior ao regime da cidade. Entretanto, como nota Vernant, mesmo no período Clássico a Economia grega permanecerá essencialmente agrícola, com pequenas propriedades camponesas familiares – excetuando aquelas cidades dóricas, de tipo guerreiro.

No imaginário grego, o trabalho do artesão, ao obrigá-lo a uma vida caseira, sentado à sombra da oficina ou o dia inteiro junto ao fogo, tornaria sua alma “mais frouxa” – o artesão, como as mulheres, trabalham “no espaço interior”. A atividade do artesão se remete ao nível de um pensamento já positivo, na Grécia, e sua atividade só pode ser concebida no contexto já da cidade. O artesão em nada dependia dos deuses, para realizar seu ofício – porque o barro não é vivo, e os deuses moram naquilo que é vivo.

Em antítese com o artesanato, a agricultura associava-se às atividades guerreiras, definindo um campo das ocupações viris, em que não se teme o esforço ou o cansaço, tendo que ter um corpo físico apto a isso. As pessoas do campo recebiam uma educação forte e viril, e por isso têm uma alma e um corpo “bem temperados”. A agricultura dá coragem.

A intenção de Xenofonte era mostrar o aspecto espontâneo e natural da agricultura, por oposição às técnicas aprendidas do artesanato. É a divindade que ensina as regras da agricultura, pelas quais o homem sentia a sua dependência das forças divinas. Esse poder divino não se sobrepunha de fora à agricultura – era sua “condição interna”. O poder divino é tão absoluto nos campos de trabalho quanto nos campos de guerra.

A terra trata bem quem a trata bem, porque ela respeita acima de tudo a justiça (*dike*). De todas as ocupações, é a agricultura a que mais se adequa à justiça. A atividade dura e desgastante do campo adquiria valor por sua relação com a divindade. Os frutos da terra, destinados ao consumo de subsistência, opunham-se aos “valores financeiros” da circulação. Aquele trabalho significava mais um intercâmbio com os deuses, através da Natureza, do que um comércio entre os homens.

Ora lavradores e artesãos se opunham em confronto, ora formavam uma classe única que se opunha aos guerreiros e aos magistrados. Havia dois tipos de propriedade e exploração agrícolas: 1- regime de pequena propriedade, diretamente explorada por camponeses que eram cidadãos livres (Atenas); e 2- sistema de “rendeiros”, excluídos da cidadania (cidades dóricas, de organização guerreira).

A Grécia conheceu a figura de Margites: o homem que, embora conhecesse todos os ofícios, não praticava nenhum corretamente. Entrevê-se aí a exigência de especialização do trabalho. Até os deuses têm cada um o seu fado – exceto Zeus, que estaria acima de qualquer especialização.

Se os homens se unem, formando a cidade, é porque têm necessidade uns dos outros, isto construindo a *philia*. O trabalho, para Platão, Aristóteles e Protágoras, exprime o essencial da ligação social. Os homens se definem como cidadãos por essa rede de

atividades complementares. É o contexto já de uma “divisão social do trabalho”. No entanto, à especialização das tarefas, à diferenciação das profissões opõe-se a comunidade política dos cidadãos – definidos como semelhantes (*homoiói*) e iguais (*isói*) –, ou seja: o que o plano técnico aproxima (*isói*: agricultores, artesãos e comerciantes), o plano político afasta (*homoiói*: cidadãos *versus* escravos e estrangeiros).

Para Platão, cada um de nós não é completamente igual a qualquer outro, mas essa natureza, ao contrário, nos distingue do outro. À execução de tarefas diferentes, convém homens diferentes. Para Aristóteles, a Natureza faz de alguns homens escravos, e de cada instrumento o mais perfeito, pois é feito para um só uso, e não para muitos. A unidade do Estado, diz ele, implica uma reciprocidade completa entre os iguais. Jovens, crianças, mulheres, velhos, homens adultos... para cada um, uma tarefa própria – mas sem deixar de constituir uma hierarquia entre as tarefas, fundada nas diferenças naturais.

Na Grécia Antiga, a *philia* é por excelência um sentimento político. Ao contrário, os sentimentos profissionais são da ordem da inveja, da concorrência. Basta irmos a Hesíodo (em Os trabalhos e os dias): “*O oleiro não gosta do oleiro, o carpinteiro do carpinteiro, o pobre tem ciúme do pobre, e o cantor do cantor*”. É que Hesíodo está definindo aí que a concorrência, a rivalidade (*eris*) só pode se dar entre iguais. Potências de naturezas diferentes não constituem concorrência – pois uma não ameaça a outra. Potências de mesma natureza, mas com forças diferentes, também não – posto que o que há é comando e obediência.

A divisão do “trabalho” é um fato urbano grego: a cidade são os cidadãos, com direitos iguais (*isói*), unidos por laços pessoais de amizade (*philia*), e a política (cidadania) é que garante a união de indivíduos de diferentes potências. A divisão de tarefas não era

para “aumentar a produção”, e sim, como nota Platão, para que os vários talentos individuais se exercessem em atividades que lhes eram próprias (as diferentes aptidões) e, assim, criar obras cada vez mais bem feitas.

Entretanto, é preciso evitar a “aplicação indiscriminada” da fórmula “divisão do trabalho” ao mundo antigo. Há que se ter algum cuidado nisso. A divisão do trabalho se origina numa contradição: à multiplicidade das necessidades opõe-se em cada um a limitação de suas capacidades. Portanto, ela é uma necessidade inscrita na própria natureza de cada homem, que faz melhor uma coisa porque só faz aquilo. É a necessidade que cria a tarefa.

Nas pequenas cidades, o mesmo artesão talha a madeira para camas, portas ou mesas. Numa cidade grande, cada artesão se especializa na produção de um único objeto, havendo muitas vezes vários deles em uma única oficina. Essa divisão de tarefas nada tem a ver com qualquer ideal de “processo de produção”, ou de “aceleração da produção”.

Qualquer trabalho, na Antiguidade, era tipicamente *material*, físico – fosse na agricultura, fosse no artesanato –, dependendo diretamente das divindades ou de uma *techné*. A *techné* visa a produzir numa matéria um *eidos* (forma ou idéia), e submetido ao *Kairós* (momento oportuno)²². O *Kairós* determina o melhor momento para se intervir na matéria – seja esta agrária ou artesanal. Se há poder simbólico – e o há –, é apenas no sentido de que este é mediado por *objetos materiais*.

²² Do *kairós* sabemos ser uma das quatro concepções gregas de Tempo – junto com *Aiôn* (o “tempo aberto”), *Kronos* (o crônico) e *Cronos* (o cronológico).

Uma das principais características da *techné* é que o instrumento deve ser mais forte e resistente do que os elementos aos quais é aplicado. Mas, na Grécia Antiga, esse modo de pensamento técnico ainda não era aberto para um progresso indefinido: cada arte era circunscrita num sistema fixo de essências e poderes. Os “técnicos” eram limitados, tanto em número como em recursos. As técnicas muitas vezes não visavam à satisfação das necessidades, e sim a dar prazer²³.

Para o artesão, em sua produção, a sua atividade parecia “naturalizar-se”. O domínio do “artifício” definia aquelas atividades que só geravam ficções, ilusões (sofistas e banqueiros). A ligação entre o aspecto natural e o caráter de serviço é muito estreita, no artesanato. O pensamento grego considera menos o processo de fabricação (*poiésis*), da ordem do instrumental, do que o emprego que dela se faz (*práxis*). O objeto fabricado pertence a uma finalidade bem definida: a adaptação à necessidade em vista da qual ele foi produzido.

Segundo Platão, para cada coisa existem três espécies de “arte”: 1- a da sua utilização (usuário); 2- a da sua fabricação (artesão); e 3- a da sua imitação (artista, pintor). O pintor, por exemplo, imita porque só conhece a aparência exterior da coisa. O artesão fabrica efetivamente a coisa, mas sem conhecer perfeitamente o *eidos*, a finalidade – o artesão não passa de um “intermediário” através do qual se realiza um “valor natural” (valor-de-uso) em um objeto. Apenas o usuário possui essa competência, porque encomenda o objeto da maneira como o quer. Entre o fabricante e o usuário, parece haver um laço pessoal de dependência, uma relação de serviço. Segundo Aristóteles, todo artesão

²³ Vernant diz que as técnicas de imitação que produzem prazer podem multiplicar-se infinitamente, porque o prazer pertence ao domínio do ilimitado.

é um “escravo”, na esfera de sua profissão. Vernant distingue (Trabalho e escravidão na Grécia Antiga, p. 32):

“Da agricultura ao comércio, não encontramos na Grécia um tipo de comportamento único, o ‘trabalho’, mas formas de atividade que aparentemente organizaram-se de acordo com relações quase dialéticas. (...) Consideradas em seu conjunto, no entanto, as atividades agrícolas contrastam com as operações dos artesãos como uma produção natural contrasta com a fabricação técnica”.

De um modo geral, o homem não tinha o sentimento de transformar a Natureza, e sim de se adequar a ela. Trata-se do “bom emprego das coisas”, e não de sua transformação pelo “trabalho”. Em nenhum momento surge a idéia de se transformar a Natureza, de se tornar senhor ou possuidor desta. No contexto da técnica e da Economia antigas, o “trabalho” só aparece em seu aspecto concreto. Talvez daí o antigo grego só conseguir compreender claramente o valor-de-uso, mais do que o valor-de-troca. A agricultura grega era de “subsistência”, e não de “circulação”.

Na produção artesanal, o artesão é a *causa eficiente* (motriz); a matéria é a *causa material*; a idéia é a *causa formal*; e a intenção é a *causa final*. A essência de uma cadeira é a perfeita adequação de todas as suas partes ao uso que se faz dela (Trabalho e escravidão na Grécia Antiga, p. 32):

“Entre o ‘trabalho’ do artesão e a essência da obra definida por seu uso, não há medida comum. Situam-se em dois planos diferentes, um submetido ao outro, como o meio está submetido ao fim sem participar de sua natureza. A fabricação de

um objeto é uma coisa, o uso desse objeto é outra, radicalmente diferente”.

O trabalho artesanal é pura rotina, mera aplicação de receitas empíricas para tornar um material conforme a um modelo que lhe vem de fora (das indicações ou ordens do usuário)²⁴. O artesão está completamente submetido ao *Kairós*, e é inteiramente ultrapassado por seu ofício ao se submeter às exigências formais. Ele não precisa lançar mão de iniciativa, nem de reflexão. Sua virtude, como diz Aristóteles, é “obedecer”. O problema é que o cidadão grego opunha a contemplação, a vida ociosa, às categorias da utilidade, da prática, do trabalho servil e artificial. Na Grécia Clássica, a laicização das técnicas já está concluída. Estranha aos domínios da política e da religião, a atividade artesanal corresponde a uma exigência de pura Economia – mesmo tendo ainda a *Métis*, como “inteligência prática”, no domínio artesanal. O artesanato é atividade assalariada.

A ferramenta era vista como extensão do corpo humano. Ela age submetida ao tempo humano – não tem “tempo próprio”. A técnica da máquina motriz só seria introduzida na Grécia em torno do Século III d. C., com o moinho de água, inaugurando “uma nova Era técnica” (segundo R. J. Forbes, em *A History of technology*, p. 589 e seguintes – *apud* Vernant). A perspectiva, lá na Grécia, era “instrumentalista”, como técnicas a serviço dos indivíduos e das cidades. A ciência grega é a “ciência do aproximadamente”, e está ao nível do “mais ou menos”, como demonstrou Alexandre Koyré.

²⁴ Na Grécia Antiga, “o cliente tem sempre razão”.

Diz Vernant (Trabalho e escravidão na Grécia antiga, p. 28): “*Ao submeter a capacidade do artesão à necessidade do usuário, o ofício é serviço, e não trabalho*”. Vernant diz que Marx, em O capital, observa que essa concepção traduz um estado econômico em que o “valor-de-uso” ainda predomina sobre o “valor-de-troca”. Em Aristóteles, a fabricação de um sapato tem um uso ou valor natural (o uso desse sapato); mas pode-se-lhe propor um outro objetivo, “não-natural” (a venda desse sapato).

Isto era no tocante às diferentes atividades. No que se refere aos indivíduos, havia inicialmente três tipos de “trabalhadores”: os cidadãos, os escravos e os *metecos* (estrangeiros residentes). No plano técnico, todos eles se aproximavam – muitas vezes, “trabalhando” juntos nos canteiros de obras. Entretanto, mais tarde, o plano político separaria o que o plano técnico aproximara. Política e economia eram diferentes: para Protágoras, as duas podem ser intercambiáveis em um mesmo indivíduo; já para Hesíodo, não.

Segundo Karl Marx, havia um antagonismo entre duas formas de posse do solo antigo: 1- uma propriedade fundiária do Estado; e 2- uma propriedade fundiária privada. Como nota Vernant (Trabalho e escravidão na Grécia Antiga, p. 70):

“A ruptura de equilíbrio entre essas duas formas de apropriação do solo em proveito da segunda – ou seja, a consolidação da propriedade privada da terra no contexto das instituições da cidade – aparece como a condição preliminar para o desenvolvimento da escravidão e de uma Economia monetária”.

Marx dizia sobre a Antigüidade (Marx *apud* Vernant: Trabalho e escravidão na Grécia Antiga, p. 67):

“A pequena agricultura e o exercício independente das profissões (...) formam a base econômica da comunidade clássica em seu apogeu, depois que a propriedade comum de origem oriental se dissolveu e antes de a escravidão ter se apropriado seriamente da produção”.

A mão-de-obra servil foi fundamental na vida econômica antiga. Não se tem notícia de qualquer revolta ou “greve” por parte de escravos, na Grécia Antiga. Pode-se definir a cidade como um sistema de instituições que permite a uma minoria de privilegiados (os cidadãos) reservarem-se o acesso à propriedade de um solo, num determinado território.

Uma das mais relevantes oposições gregas era aquela entre, por um lado, a *oikonomia* (economia agrária, de tipo familiar, sobre a qual a cidade como tal é constituída, contrabalançada pelo artesanato primitivo: “microeconômica”) e, por outro lado, a “crematística” (economia tornada necessária pelo próprio crescimento da cidade – comércio marítimo, empréstimos, atividades financeiras em geral: “macroeconômica”). Como Moses Finley observou, uma das principais características da Economia grega é que a terra e a moeda permaneciam constituídas em duas esferas separadas.

De um modo geral, como vimos, na Grécia antiga o homem não tinha o sentimento de transformar a natureza, mas, antes, de se adequar às exigências dela. Enquanto em Descartes o artesão conhece seu ofício porque compreende o mecanismo de sua máquina, o artesão grego sabe utilizar, como convém e quando convém, uma *dínamis*

(potência, força). Platão, em Político, dizia: “Nenhum ‘trabalho’ técnico é jamais a aplicação das regras aprendidas”. A “arte” é saber utilizá-las no momento mais propício (o tempo *kairós*). Vernant explica (Trabalho e escravidão na Grécia Antiga, p. 28):

“A história social do trabalho confirma que esse sistema de pensamento produz bem a forma de organização da pólis. O lugar dos escravos nas atividades artesanais aumentará: para participar da vida política, cada vez mais os cidadãos descarregarão sobre eles e sobre os metecos o cuidado de garantir a produção de riquezas. Por maior que tenha sido a importância dos artesãos na vida das cidades comerciais como Atenas e Corinto, as atividades econômicas permanecem, nas instituições da cidade e para o pensamento que nelas se exprime, em segundo plano. A pólis prolonga e generaliza as tradições aristocráticas: não é ‘burguesa’ como a cidade na Idade Média”.

Na origem da cidade, a oposição principal se dava entre uma classe de proprietários fundiários (eupátridas), que viviam na cidade e dominando as funções política e militar, e os aldeões que constituíam o *demos* rural. Contudo, havia três características, que conferiam uma certa unidade à vida social grega: 1- a unidade do campo e da cidade (o centro da pólis sendo o lugar de reunião das instâncias públicas, em oposição à privacidade dos *oikos*); 2- a unidade do cidadão e do soldado (a função militar era dividida entre todos os cidadãos, e integrada à função política – os “hoplitas”); e 3- a íntima ligação entre a cidadania e a propriedade fundiária (todo cidadão tinha, ou deveria ter, a posse de alguma terra). A terra conferia uma dignidade ao cidadão, que o dinheiro líquido não possuía.

Inicialmente, a terra era inalienável, separada do ciclo da Economia. A partir do Século V a. C., a terra passa a integrar a Economia antiga. A partir do Século IV a. C.,

tudo passaria a ser contado em dinheiro. Após alguns anos, surge a figura do “puro comerciante”, do “intermediário”, que comercializava miudezas. Aristóteles chega a notar (citado em Trabalho e escravidão na Grécia Antiga, p. 77): “*Chamamos de bens (chrèmata) todas as coisas cujo valor é medido pela moeda*”. No entanto, isso não o impedia de continuar refratário à mentalidade mercantil.

Na Antigüidade, a “força de trabalho” não era concebida como uma mercadoria, que se poderia comprar ou vender. Não havia um “mercado de trabalho”. Os escravos não vendiam a sua força de trabalho – o que caracteriza uma “relação pessoal”, e não social, entre senhor e escravo. O escravo, como um instrumento, permanecia fora do sistema geral de intercâmbios sociais – estava fora da sociedade, não era um cidadão (aliás, não era nem mesmo “humano”[!], pois, para os gregos, a “humanidade” estava atrelada à “cidadania”). Aristóteles considera o escravo como um “instrumento animado” – se estava fora da sociedade, estava fora do “humano”.

As classes sociais (cidadãos *versus* metecos, por exemplo) entravam em conflito, pelo mundo antigo, em função de seus interesses *materiais*. Economicamente, estas duas classes não se diferenciam. Politicamente, sim. E o papel do Estado era o de “mediador” dos interesses. Tanto Parain como Claude Mossé apresentam a luta de classes antiga como sendo a oposição basicamente entre ricos e pobres. Contudo, a oposição dos escravos a seus senhores nunca se exprimiu diretamente em lutas sociais²⁵.

²⁵ É bom notarmos que havia diferenças mesmo entre as categorias de escravos: existiam “escravos domésticos”, “escravos que dirigiam um ateliê de artesanato para seu patrão”, “escravos acorrentados que trabalhavam nas minas do Laurion”, etc.

Em seu livro História da sexualidade 2 – o uso dos prazeres, Michel Foucault nos conta que o homem grego tinha as cortesãs, para o prazer (o prazer é a única coisa que uma cortesã pode dar); as concubinas, para os cuidados de todo o dia (elas podiam oferecer a companhia cotidiana); e as esposas, para ter uma descendência legítima e para a administração do lar (dar filhos e garantir a continuidade da instituição familiar). Para as esposas, o seu marido deveria ser o único parceiro sexual – pois que elas se encontravam diretamente sob o seu poder. Guardiãs do lar (*oikos*) e suas normas (*nomos*), as esposas foram “as primeiras economistas”. Para os maridos, a exclusividade sexual não se lhes impunha – apenas deles se esperava um respeito maior para com suas esposas.

Havia até mesmo reflexões políticas a respeito da melhor combinação possível de cônjuges, debates jurídicos a respeito das condições nas quais os descendentes poderiam ser considerados legítimos e, assim, beneficiarem-se do *status* de cidadão. Uma descendência legítima só poderia ser obtida com a própria esposa.

Econômica, de Xenofonte, é o mais desenvolvido tratado de vida matrimonial, constituindo-se como um conjunto de preceitos relativos à maneira de se governar o próprio patrimônio: como administrar o seu domínio; como dirigir seus trabalhadores, como proceder às diferentes formas de cultura; como aplicar no bom momento (*kairós*) as boas técnicas; como convém vender ou comprar, e quando convém; etc²⁶. O duplo objetivo era claro: conservar e desenvolver o patrimônio. É o mundo dos pequenos proprietários de terras – oposto ao mundo dos artesãos, como percebemos.

²⁶ Há ainda um outro tratado, chamado Econômica, atribuído a Aristóteles – ou pelo menos à sua escola (Liceu) – hoje atribuído pela designação de “pseudo-Aristóteles”.

Xenofonte enfatiza a necessidade de se recorrer a práticas racionais as quais, algumas vezes, ele denomina “saber” (*epistême*), outras vezes chama de “arte ou técnica” (*technê*). A essas atividades estavam ligados um estilo de vida e uma ordem ética: um exercício de resistência, um treino físico que é bom para o corpo, para a saúde e o vigor. O proprietário de terras, acostumado aos trabalhos rudes e pesados, é um soldado vigoroso. Seus bens e propriedades o fazem defender corajosamente o território de sua pátria.

O bom administrador de sua casa deveria ser, por conseguinte, um bom administrador dos negócios públicos. A arte doméstica seria da mesma natureza das artes política e militar, no sentido de que se trata de governar os outros homens. O marido deveria fazer de sua esposa a colaboradora perfeita para a sua gerência da casa, para a prática equilibrada e razoável da Economia. O marido deveria ensinar sua esposa, educá-la – já que ele se casava entre 25 e 30 anos de idade, enquanto ela tinha, em geral, algo em torno de 15 anos de idade. Ela deveria se interessar pelos ensinamentos do marido.

Antes de se ocupar do campo ou do gado, do governo ou do comércio, o marido precisava assegurar o bom funcionamento de sua casa. Enquanto o marido trazia para casa os frutos do que produziu, trocou ou ganhou, a esposa cuidava de preservar esses frutos e de fazê-los crescer. O lugar privilegiado do homem era o “lado de fora”; o da mulher era “dentro de casa”. É a gestão da mulher que regula os gastos da casa.

Para que eles pudessem exercer essas funções distintas, os deuses teriam dotado os sexos de qualidades particulares, traços físicos diferentes. Força e resistência nos homens: semear, tratar, colher, arrastar, empurrar, lutar, suportar as variações climáticas, as caminhadas, etc – mas, antes de tentar governar qualquer coisa, o homem deve ser capaz de governar-se a si próprio (a *enkratéia*). Por outro lado, um certo “medo natural” nas

mulheres: levando-as a se preocuparem com as provisões, a temerem sua perda, a recearem os gastos.

O *nomos* era: que cada um se mantenha em seu lugar – um hábito regular que corresponde exatamente às intenções da Natureza, que define o bom e o belo para cada situação. A “oposição natural” entre os sexos é indissociável da ordem da casa (*oikonomía*). O casamento era uma “comunidade” (*koinonia*) de bens, de vida e de corpo.

Deve-se considerar que o bom (e belo) casamento é aquele que é útil para a cidade, e que é em benefício desta que os filhos deverão ser “os mais belos e melhores possíveis”. Havia uma incitação generalizada à virtude, bem como receitas contra o relaxamento do comportamento (o que é sempre nocivo ao Estado).

Havia várias formas de desigualdade: entre homem e mulher; entre o senhor e o escravo; entre o mais velho (pai) e o mais moço (filho); entre o cidadão e o estrangeiro (*meteco*); entre o cidadão que comanda e o cidadão que obedece. Numa Constituição livre, os cidadãos comandam e obedecem alternadamente, enquanto que em casa o homem deve guardar comando permanentemente. Esta, entre o marido e a mulher, uma desigualdade entre seres livres – mas baseada numa diferença de natureza (princípio aristocrático).

É claro que há diferenças bastante consideráveis entre os muitos modos de se exercer e pensar o trabalho, nas várias regiões e nas muitas épocas passadas. Contudo, é a característica “não-capitalista” que os une em um mesmo conjunto, conferindo-lhes alguns pontos de contato, e fazendo desses modos um tipo semelhante de “trabalho *material* (físico, braçal) pré-capitalista”.

2.2- Surgimento e Expansão do Capitalismo: Trabalho Material Moderno

*“O rotundo burguês candidamente transporta
o suor dos seus próximos para as
profundidades da sua volumosa pança.”
(Graciliano Ramos)*

Na História das Teorias da Economia Política, há uma querela das mais importantes: a discussão sobre a origem do Capitalismo. Para o filósofo Karl Marx, o Capitalismo teria surgido com a Revolução Industrial, na Inglaterra, na segunda metade do Século XVIII. Já para o historiador Fernand Braudel, ele teria existido “desde sempre”, tendo tomado diversas formas ao longo do tempo – para Braudel, “*o sistema de trocas é tão velho quanto a história dos homens*” (Uma lição de História de Fernand Braudel, p. 73).

Nesta Tese, contudo, não entraremos no mérito desta questão, já que partiremos de uma perspectiva marxiana – concebendo a diferença fundamental entre “economia de mercado” (sistema simples de trocas, com ou sem capital) e “produção capitalista” (sistema complexo de trocas, necessariamente com capital e acumulação). Paul Fabra, jornalista da área econômica, associa a “economia de mercado” ao peso no valor-de-uso (no contexto da “História das Riquezas”); e refere ao Capitalismo o maior peso no valor-de-troca (no contexto da “Economia Política”)²⁷.

²⁷ Para um aprofundamento nessa última distinção – entre “História das Riquezas” e “Economia Política” –, remetemos ao brilhante livro de Michel Foucault, As palavras e as coisas. Segundo Foucault, a passagem da primeira para a segunda se dá a partir do pensamento de David Ricardo.

Se o comércio é anterior ao Capitalismo, o Capitalismo remodelou e intensificou o comércio – e isso não se reflete apenas numa “maior quantidade de trocas”, mas revela todo um novo modo de se exercer o poder e de se fazer política, agora fundamentalmente através da Economia. A forma de o homem abordar o real muda aí.

Segundo Marx, Capitalismo se remete à exploração da mão-de-obra para a extração de mais-valia – como se detalhará mais adiante. Isso se dá porque, para Marx, a troca capitalista, embora fundada sobre um princípio de igualdade, instaura na verdade uma desigualdade profunda. Para tanto, é preciso um pequeno recuo, para a construção da perspectiva desejada. Como pretendemos ressaltar as características principais do tipo de trabalho desenvolvido na Modernidade – de tipo “*material*” (físico, corporal) –, procederemos pela exposição resumida do que acreditamos ser o “nascimento do modo de produção capitalista”, ou seja, a Revolução Industrial.

Karl Marx, no segundo volume do *Livro I* de O Capital, fala do processo de “acumulação primitiva de capital” – processo este que se iniciou já no último terço do Século XV e nas primeiras décadas do Século XVI –, constituindo-se como condição de possibilidade para o surgimento, posterior, do “modo de produção capitalista”. A “acumulação primitiva de capital” se deu pela dissolução das vassalagens feudais, pela expropriação das terras dos camponeses (“indivíduos sem direitos”), os quais viviam em regime de relativa independência econômica, e a conseqüente substituição das funções agrícolas da terra pelas funções pastoris (O Capital, Livro I, Vol. 2, p. 833):

“Opondo-se arrogantemente ao Rei e ao Parlamento, o grande senhor feudal criou um proletariado incomparavelmente maior, usurpando as terras comuns e expulsando os camponeses das terras, os quais possuíam direitos sobre elas, baseados, como

os do próprio senhor, nos mesmos institutos feudais. O florescimento da manufatura de lã, com a elevação conseqüente dos preços da lã, impulsionou diretamente essas violências na Inglaterra”.

Escancaradamente, o que se forjava ali era uma espécie de oligopólio das terras produtivas: pouquíssimos grandes proprietários tomavam o lugar de milhares de pequenos agricultores. Estes, expulsos de suas terras, tiveram que migrar para as periferias das cidades – que era onde se estavam implantando as fábricas –, em busca de trabalho (sobrevivência). A prática do trabalho – até ali “pré-capitalista” – é então radicalmente transformada. Marx chega a chamar esse evento de “*revolução nas condições de produção*” (O Capital, Livro I, Vol. 2, p. 834).

A propulsão da acumulação primitiva foi toda coordenada, na Inglaterra do final do Século XVII, através de vários meios: o da expropriação de terras; o colonial; o das dívidas públicas; o do moderno regime tributário; o do protecionismo. O que é preciso ressaltar é que tudo isso se deu com o apoio do poder do Estado²⁸ (O Capital, Livro I, Vol. 2, p. 870):

“A Companhia Inglesa das Índias Orientais, como se sabe, obteve, além do poder político na Índia, o monopólio exclusivo do comércio de chá, do comércio chinês em geral e do transporte de mercadorias da Europa para a Europa. Mas, a navegação costeira da Índia e entre as ilhas, o comércio do interior da Índia se tornaram monopólio dos altos funcionários da Companhia. Os monopólios de sal, ópio, bétel e de outras

²⁸ Ao contrário do que pensam alguns pós-modernos (como, por exemplo, os “anarco-capitalistas” norte-americanos), o Estado não foi, não é e não será nunca totalmente dispensável, justamente pelo fato de ele legalizar e institucionalizar a rapina.

mercadorias eram minas inesgotáveis de enriquecimento. Os próprios funcionários fixavam os preços e esfolavam a seu bel-prazer os infelizes hindus. O governador-geral tomava parte nesses negócios particulares. (...) processava-se a acumulação primitiva sem ser necessário desembolsar um centavo”.

Entre os anos de 1769 e 1770, os comerciantes ingleses produziram também, na Índia, uma epidemia de fome, arrebatando todo o arroz e em seguida retardando a sua venda, de modo a conseguir preços bem altos. Cerca de um século depois, em 1866, mais de 1 milhão de hindus morreriam de fome, numa única província, a de Orissa: procurava-se enriquecer o erário com os preços a que se vendiam os gêneros alimentícios à gente faminta. O nome disso é “acumulação primitiva de capital”. Aliás, bastante primitiva!

Aqueles que antes eram agricultores, e que não receberiam qualquer indenização pela expropriação de suas terras, passam a ser cooptados (capturados e incorporados) pelas indústrias deste Capitalismo nascente. “*A classe trabalhadora inglesa foi lançada, sem transições, da idade do ouro para a idade do ferro*” (Thornton apud Marx: O Capital, Livro I, Vol. 2, p. 834). Esses novos grandes arrendamentos seriam chamados, no Século XVIII, de “fazendas de capital”, ou “fazendas comerciais”, pois tornavam a população agrícola disponível para a indústria. Os arrendatários diziam que os antigos moradores de suas terras tinham que ser mantidos pobres, para que trabalhassem ativamente.

Ao serem retirados do campo e de suas atividades – expulsos à base de rapinas, horrores e tormentos da chamada “grande limpeza” –, aqueles trabalhadores perdem o contato com as atividades para as quais tinham aptidão. Eles passariam a trabalhar para outrem, em troca de um salário: surgia o “proletário” – aquele que não possui bens

materiais, mas apenas a sua “prole” (força de trabalho). *“Poucos acres junto à choupana tornariam o trabalhador demasiadamente independente”* (Hunter *apud* Marx: O Capital, Livro I, Vol. 2, p. 836). Este novo trabalhador em nada se parece com o antigo: ele terá que vender ao burguês capitalista a sua força de trabalho, que é a única coisa que ele detém. O operário dali precisava acatar as exigências dos donos do capital²⁹ (Ensor *apud* Marx: O Capital, Livro I, Vol. 2, p. 846-847):

“Quando os mongóis invadiram as províncias setentrionais da China, propôs-se, em seu conselho, exterminar os habitantes e transformar suas terras em pastagens. Essa proposta foi posta em execução por muitos landlords escoceses, em suas próprias terras, contra seus próprios conterrâneos”.

No Século XVIII, foi proibida a emigração dos gaélicos expulsos de suas terras, o que os levou na direção de Glasgow e para outras cidades industriais. Muitos foram levados a se estabelecerem na orla marítima, a 2 acres por família³⁰. Quando o cheiro de peixe chegou ao focinho dos grandes comerciantes, diz Marx, estes arrendaram também a orla – e os gaélicos foram expulsos uma segunda vez. Em 1860, muitas pessoas foram expropriadas e exportadas para o Canadá, sob falsas promessas. O antigo lavrador torna-se proletário ou indigente, não por ter sido eliminada a servidão, mas por ter sido suprimida a propriedade que tinha do solo que cultivava. É daí que decorrem todos os problemas históricos e políticos modernos.

²⁹ Como diz Marx: *“A força é o parteiro de toda sociedade velha que traz uma nova em suas entranhas. Ela mesma é uma potência econômica”* (O Capital, Livro I, Vol. 2, p. 869).

³⁰ Marx diz que eles “transformaram-se em anfíbios”, passando meia vida na água e meia vida na terra.

O sistema capitalista nascente exigia ali a subordinação servil da massa popular e a conversão de seu instrumental de trabalho em capital. Segundo Marx, a Reforma Protestante de Lutero teria dado um forte impulso à expropriação de terras. Naquela época, a Igreja Católica era proprietária feudal de grande parte do solo inglês. As expropriações expulsaram os habitantes de suas terras, levando-os a engrossar a massa dos proletários. Os bens da Igreja foram doados aos favoritos da Corte, ou vendidos a preços simbólicos a especuladores, agricultores e burgueses. O direito legal dos lavradores pobres a uma parte dos dízimos da Igreja foi confiscado. “*Pauper ubique jacet*” (“O pobre está por toda parte”), exclamou a Rainha Elizabeth após uma viagem através da Inglaterra. Como se vê (O Capital, Livro I, Vol. 2, p. 840):

“Os capitalistas burgueses favoreceram a usurpação, entre outros motivos, para transformar a terra em mero artigo de comércio, ampliar a área da grande exploração agrícola, aumentar o suprimento dos proletários sem direitos, enxotados das terras etc. Além disso, a nova aristocracia das terras era a aliada natural da nova bancocracia, da alta finança que acabara de romper a casca do ovo e da burguesia manufatureira que dependia então da proteção aduaneira”.

Estes foram, resumidamente, os métodos da acumulação primitiva, que possibilitariam o surgimento e a expansão irrefreável do modo de produção capitalista, principalmente a partir da segunda metade do Século XVIII. O capital-dinheiro, formado por meio do capital-usurário e do capital-mercantil, era impedido de se transformar em capital-industrial pelos entraves do antigo sistema feudal e pela organização corporativa na cidade. Marx nos conta (O Capital, Livro I, Vol. 2, p. 867) que:

“A gênese do capitalista industrial não se processou de maneira gradativa como a do arrendatário. Sem dúvida, certo número de mestres de corporações, número maior de artesãos independentes e, ainda, assalariados se transformaram em capitalistas rudimentares e, através da exploração progressivamente mais ampliada do trabalho assalariado e da correspondente acumulação, chegam a assumir realmente a figura do capitalista”.

Embora Adam Smith afirmasse o caráter rudimentar, primitivo da sociedade que precedeu a acumulação de capital, David Ricardo garantia que jamais houve um período na História em que não existisse capital. Ricardo parece identificar capital e trabalho. Ele e Smith concordavam em que o papel principal do capital é o emprego da mão-de-obra, através de pagamentos de salários. Os bens de consumo adquiridos pelos trabalhadores seriam uma parte do investimento real da Economia, e aqueles novos bens que eles produzem representariam a reprodução deste capital, mas sob uma outra forma.

Adam Smith considerava o trabalho como a única medida invariável de valor, e distinguiu “valor-de-uso” e “valor-de-troca”. Diferentemente, David Ricardo acatava a distinção entre esses valores, mas sustentava que o valor (em geral) do trabalho é tão variável quanto o da prata ou o do trigo. Para Ricardo, não há bem que seja uma medida invariável de valor – não havendo nada que não possa exigir mais ou menos trabalho para a sua produção. Talvez a exceção a esta regra seja o caso do ouro. O valor-de-troca é o preço em termos do trabalho incorporado. Veremos isso melhor.

Segundo David Ricardo, para que um bem tenha valor-de-troca é essencial que ele tenha “utilidade”, embora esta não seja uma medida de valor. Tendo uma “utilidade”,

os bens derivariam seus valores-de-troca de duas variáveis: 1- a sua *escassez* (quadros de um artista; artes em geral); e 2- a *quantidade de trabalho necessário para obtê-los* (a grande maioria dos bens produzidos). No entanto, havia um problema “clássico”: por que o vinho tem um valor maior do que o suco de uva, mesmo não tendo nele sido aplicado nenhum trabalho adicional? Ricardo concluiria que deveria haver uma terceira variável: a *espera*. Mas, por enquanto, o que nos interessa é a exploração *material* do trabalho físico do trabalhador. Vamos agora aos seus horrores.

O proletário só possui o seu corpo físico, a sua “força de trabalho” – a qual o burguês também possui, em menor quantidade, mas que, adiposo, se recusa a usar. O burguês capitalista paga para alguém trabalhar por ele, operando suas máquinas. A “força de trabalho” que o proletário oferece ao capitalista é também o seu “tempo de trabalho”. O problema aparece quando se percebe que este “tempo de trabalho” é também “tempo de vida” – e este “tempo de vida”, passado quase todo na fábrica do burguês, não volta nunca mais!

É na “linha de montagem” que o operário vai se acabando. Apoiado em inúmeros documentos fidedignos, Marx relata as diversas causas de mortes de crianças, adolescentes e adultos (homens e mulheres), todas atreladas àquelas condições desumanas de trabalho. Marx fala de “*sangue infantil capitalizado*” (O Capital, Livro I, Vol. 2, p. 874). Foi a indústria têxtil algodoeira que introduziu a escravidão infantil na Inglaterra. É o lucro dos fabricantes, aguçando-lhes a “*voracidade lupina*” (O Capital, Livro I, Vol. 2, p. 877). É incrível o número de doenças desenvolvidas numa fábrica da Era moderna, cada uma mais cruel e horripilante do que a outra. Salas fechadas, sem ventilação mínima; trabalho incessante, repetitivo e veloz; ausência de tempo mínimo para alimentação; dias intermináveis, horas eternas, minutos infinitos...

No início da industrialização, a exploração do tempo de trabalho tendia ao infinito. Como o capitalista não conseguia esticar o dia para além das 24 horas habituais, restava-lhe a super-utilização de algo em torno de 16 horas diárias de seus funcionários – até porque o operário precisava descansar ao menos um pouco. Por essa época, as leis trabalhistas simplesmente inexistiam. Depois da organização de sindicatos de trabalhadores e de muita luta político-jurídica, a jornada de trabalho das fábricas, em geral, foi sendo gradualmente reduzida: de 16 horas para 14; de 14 para 12; de 12 para 10. Entretanto, o Capitalismo nunca se deixou lesar por qualquer perda de lucros ou de mais-valia. A super-utilização se marca pela utilização intensiva de cada minuto, de cada segundo do tempo de produção. Daí o constante reinvestimento do capital em máquinas cada vez mais avançadas (leia-se: “aceleradas”). Ao acelerar a produção – ao “turbiná-la” –, o capitalista conseguia produzir cada vez mais em menos tempo.

Surge aí uma outra preocupação: para serem despejados nas fábricas e indústrias, aquelas pessoas teriam que passar por um treinamento rigoroso, disciplinar, para que pudessem operar as máquinas aceleradas do novo ambiente de trabalho. E, como sabemos, essas pessoas precisavam adequar o seu ritmo individual, o seu tempo, ao “ritmo maior” das máquinas. O tempo biológico (instinto) era “atropelado” pelo tempo mecânico (instituição). A “correnteza” arrastava tudo o que nela necessitava entrar: uma “roda-viva”. O humano era arrebatado pela técnica materializada, tornada capital. Era a Modernidade, com seu projeto de dominação e submissão da Natureza às exigências do Homem (projeto cartesiano, sim, mas distorcido pelo burguês), e de dominação do Homem pelo próprio Homem (projeto capitalista praticado pelo burguês).

Surgia, ali, uma nova forma de exercício de poder, apoiando-se nos corpos dos indivíduos e em seus atos e gestos (e não mais na terra e em seus produtos). Este novo

poder – chamado de *disciplinar* – extrairia dos corpos tempo e trabalho (e não mais bens e riquezas). Funcionaria, desde então, através da vigilância (e não mais através de taxas e obrigações ocasionais). Supunha, como diz Foucault (em Vigiar e punir), um sistema minucioso de coerções *materiais*. Este poder disciplinar tornava-se um instrumento fundamental para a constituição do Capitalismo industrial, e do seu tipo respectivo de sociedade.

Para Michel Foucault, de certa forma como para Marx, dominação **não** é a relação de força global de um sobre os outros, mas as múltiplas formas de dominação que se podem exercer na sociedade. O poder disciplinar não funciona verticalmente (como na **Soberania**), mas sim horizontalmente, na sua parte mais externa, nas pontas, nas últimas relações sociais. A **Disciplina** se exerce nas relações mais microfísicas, nas extremidades, nas instâncias mais regionais e locais. Utiliza técnicas de intervenção *material*, mas só eventualmente violenta. Foucault pretende focalizar o poder na extremidade cada vez menos jurídica de seu exercício.

Para ele, a questão a ser colocada já era outra: “*estudar os corpos periféricos e múltiplos, os corpos constituídos como sujeitos pelos efeitos de poder*” (Microfísica do poder, p. 183). Agora, é a *materialidade* do poder se exercendo sobre os corpos dos indivíduos que dará alguma coesão à totalidade social. Enquanto disciplinador, o poder é algo que circula, que funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali: é atópico. Todos os indivíduos são centros de transmissão e recepção, ao mesmo tempo, do poder (Microfísica do poder, p. 183): “*o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles (...) O indivíduo não é o outro do poder: é um de seus primeiros efeitos*”.

Então, a sociedade disciplinar instauraria seus mecanismos básicos, a saber: 1- a produção de **corpos dóceis**; 2- a estruturação de **recursos para o bom adestramento** (*vigilância hierárquica, sanção normalizadora e exame*); e 3- a organização de um regime de **panoptismo**. Vejamos então, rapidamente, como viriam a funcionar estes três grandes mecanismos da Disciplina, no “Capitalismo industrial”:

1- **Corpos dóceis**: dócil é aquele corpo que se deixa submeter, utilizar, transformar e aperfeiçoar. A administração do corpo dócil tem a finalidade de torná-lo rápido e eficaz para o trabalho, através da aplicação de técnicas e exercícios (Vigiar e punir, p. 127): “A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo”. Enquanto a **potência produtiva** é aumentada, a **potência política** é diminuída: eis a *alienação da consciência*.

O corpo dócil é analisável e inteligível. É ordenado, pois está sempre buscando e ostentando uma forma regular, uma harmonia prática, uma ordem. As disciplinas realizam a sujeição dos corpos-individuais, impondo a relação *utilidade-docilidade*. Não importava mais a “linguagem do corpo”, mas sim a sua economia, a sua eficácia produtiva (Vigiar e punir, p. 126): “As disciplinas se tornaram, no decorrer dos séculos XVII e XVIII, fórmulas gerais de dominação”. Hábitos deveriam ser automatizados, posturas seriam corrigidas, gestos se fariam coordenados: uma “anatomia política do detalhe”, uma Disciplina do minúsculo, sob as formas do treinamento. Exigia-se a previsão e a prescrição de movimentos – mas tudo sempre tendendo a uma maior produtividade.

Em primeiro lugar, a Disciplina distribui os indivíduos no espaço, através das técnicas: ela é uma arte de dispor em filas e de transformar os arranjos. A transformação

das multidões confusas, inúteis ou perigosas em multiplicidades organizadas, dava-lhes objetivos a serem alcançados com a máxima urgência e eficiência (Vigiar e punir, p. 134): *“Determinando lugares individuais, tornou possível o controle de cada um e o trabalho simultâneo de todos. Organizou uma nova economia do tempo de aprendizagem”*.

Em segundo lugar, a Disciplina visa à dominação das atividades, através de cinco “submecanismos”: 1- o horário e seus 3 grandes processos: estabelecer cesuras (cortes), obrigar a ocupações determinadas e regulamentar os ciclos de repetição (colégios, oficinas, hospitais, exército...) – *“A exatidão e a aplicação são, com a regularidade, as virtudes fundamentais do tempo disciplinar”* (Vigiar e punir, p. 137); 2- a elaboração temporal do ato: *“O tempo penetra o corpo, e com ele todos os controles minuciosos do poder”* (Vigiar e punir, p. 138) – aquela problematização dos “ritmos exógenos” a um corpo, das técnicas para atravessar o tempo do *instinto* com o tempo da *instituição*; 3- donde o corpo e o gesto postos em correlação: não só ensinar séries de gestos definidos, mas também impor a melhor relação entre um gesto e a atitude global do corpo, como condição de eficácia e rapidez – nenhuma parte do corpo deve ficar ociosa ou inútil; 4- a articulação corpo-objeto: a Disciplina define suas relações – é mais uma característica de síntese que de retirada; é mais a produção de um laço coercitivo com o aparelho de produção do que uma extorsão do produto; 5- a utilização exaustiva: princípio da não-ociosidade; subdividir o tempo ao máximo – é a Disciplina organizando uma economia positiva do tempo. A este propósito, aliás (Vigiar e punir, p. 140):

“Importa extrair do tempo sempre mais instantes disponíveis e de cada instante sempre mais forças úteis. O que significa que se deve procurar intensificar o uso do mínimo instante, como se o tempo, em seu próprio fracionamento, fosse inesgotável”.

O poder fica, por tudo isso, articulado diretamente com o tempo, racionalizando-o e superutilizando-o (o “infinito para dentro”). As dispersões temporais são recolhidas e tornadas fonte de lucro. Criou-se, assim, um tempo evolutivo de aprendizagem e de trabalho. Os exercícios (físicos, *materiais*) se caracterizam por serem repetitivos e graduados. O exercício, transformado em uma “tecnologia política do corpo e da duração”, desenvolve-se rumo a uma sujeição que nunca terminará de se completar. O beneficiário, é claro, foi o Capitalismo (Vigiar e punir, p. 142):

“O desenvolvimento, na época clássica, de uma nova técnica para a apropriação do tempo das existências singulares; para reger as relações do tempo, dos corpos e das forças; para realizar uma acumulação da duração; e para inverter em lucro ou em utilidade sempre aumentados o movimento do tempo que passa”.

2- Recursos para o bom adestramento: A Disciplina fabril, aperfeiçoando-se, tornar-se-ia a *arte de compor forças*, para obter um aparelho eficiente e, portanto, lucrativo. A Disciplina procedia por três técnicas integradas de poder: 1- a ***Vigilância hierárquica***: um mecanismo que exercita o jogo do olhar, funcionando como um observatório do comportamento humano e de suas multiplicidades, cuja finalidade é produzir “efeitos de poder”, fabricando uma visibilidade total; 2- a ***Sanção normalizadora***: pela qual todos os detalhes da conduta são penalizáveis, cuja finalidade era *reduzir os desvios*, tendo portanto um caráter fundamentalmente *corretivo*, e cujas punições eram da ordem do exercício (o aprendizado é intensificado, multiplicado, repetido) – o efeito corretivo esperado é da ordem da expiação, do arrependimento, da culpa e da má-

consciência; e 3- o **Exame**: combina as técnicas da hierarquia que vigia e as da sanção que normaliza, tendo por finalidade produzir o “conhecimento de seus objetos” – como afirmara Francis Bacon (1561-1626): “*Todo saber é um poder*”; levanta-se um campo de saber para efetuar-se uma relação de poder.

3- **Panoptismo**: Jeremy Bentham (1748-1832) concebera uma arquitetura do poder que permitia ao vigilante ver tudo à sua volta, sem que ele mesmo pudesse ser visto. Ele inventou um “dispositivo de poder” chamado “Panóptico”, o qual dissociava o duplo *ver / ser-visto*. O Panóptico de Bentham é a figura arquitetônica da vigilância perfeita (Vigiar e punir, p. 177): “*O princípio é conhecido: na periferia, uma construção em anel; no centro, uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel*”.

Basta um vigia no alto dessa torre e um vigiado (louco, ladrão, estudante...) em cada cela lá embaixo. Foucault diz que o “princípio da masmorra” (trancar, privar de luz e esconder) é quase totalmente invertido: só se conserva a primeira prática (o trancar); ao invés de privar de luz, iluminar o objeto vigiado; ao invés de esconder, fazê-lo aparecer. É aqui que o Panóptico consegue seu efeito mais poderoso e perverso: induz no detento um estado consciente e permanente de visibilidade-vulnerabilidade, o que garante o funcionamento automático do mecanismo de dominação-submissão: “princípio de encastramento”.

Enfim: exercendo seu poder *material* sobre os corpos-individuais, a Disciplina se constituiria no modelo de exercício de poder típico da Modernidade industrial – mas não se limitando às fábricas, e sim espalhando-se por todas as instituições sociais (família, escola, caserna, hospital, manicômio etc). Com o objetivo de aumentar cada vez mais a

produção, e com o menor esforço político possível, o Capitalismo disciplinar necessitou, como acabamos de ver, produzir corpos docilizados, alienados – ponto de contato entre Marx e Foucault. É aí que se ressaltam as três formas integradas de *alienação*, na “Modernidade turbinada”:

- 1- a *alienação da produção*: que se dá quando o trabalhador não participa de todo o processo da produção de um objeto e, portanto, não conhece o seu trabalho. Ao contrário do antigo “trabalhador”, o trabalhador da indústria não domina a totalidade do objeto produzido. Ele deve dominar apenas uma pequena parte do processo de produção. Ele é um “especialista em apertar parafusos” (lembre-se do filme *Tempos Modernos*, de Chaplin)³¹.
- 2- a *alienação do produto*: já que o trabalhador não possui o objeto que ele produz. Primeiro, ele não produz o objeto todo; depois, ele não tem dinheiro para comprar aquilo que ajudou a produzir (“casa de ferreiro, espeto de pau”). Os frutos de seu trabalho não lhe pertencem, mas são de propriedade de seu patrão, o burguês capitalista. Isso se dá porque o operário vendeu sua força de trabalho.
- 3- a *alienação da consciência*: a mais famosa das alienações, por revelar o fundo ideológico. Dá-se quando o trabalhador não se dá conta de que é dominado, nem de como é dominado. É decorrente desta “falta de consciência”. Contudo, segundo Marx, basta que esse operário tome consciência disso para que ele dê um primeiro passo em direção à sua “desalienação”. Neste caso, os sindicatos têm um papel determinante.

³¹ Para se ter uma clara noção do quão problemática é esta questão, lembramos que ninguém nasce com “aptidão para apertar parafusos”.

Esse trabalho *material* e físico – operar uma máquina – é uma ótima receita, ainda, para o “controle de natalidade”. Vejamos o exemplo seguinte: o operário se acaba durante 72 horas por semana em uma fábrica; chega em casa à noite e encontra sua mulher estendida na cama, com cara de quem “quer safadeza”; ele, morto de cansaço, se irrita porque sabe que não tem disposição (nem física, nem mental) para aquilo; ele briga com a mulher, chuta o cachorro, belisca a criança, se deprime e enche a cara de álcool... Essa relação íntima entre o trabalho físico e suas conseqüências sobre a subjetividade já era pensada por Karl Marx (Marx *apud* Rima: História do pensamento econômico, p. 227):

“O modo de produção na vida material determina o caráter geral dos processos social, político e espiritual da vida. Não é a consciência dos homens que determina sua existência [claramente contra o “argumento do Cogito” cartesiano], mas ao contrário, é sua existência social que determina sua consciência. Em certo estágio de seu desenvolvimento, as forças materiais de produção da sociedade entraram em conflito com as relações de produção existentes (...) Das formas de desenvolvimento das forças de produção estas relações se transformaram em seus grilhões (...) Com a mudança do fundamento econômico transforma-se mais ou menos rapidamente toda a imensa superestrutura”.

Segundo Marx, o valor-de-uso só se realiza com a utilização ou o consumo. Os valores-de-uso constituem o conteúdo *material* da riqueza, qualquer que seja a forma social dela. O valor-de-uso é o veículo *material* do valor-de-troca. Um objeto *material* possui um valor-de-uso, mas inúmeros valores-de-troca – pois valores-de-uso idênticos não se trocam. Marx afirma (O Capital, Livro I, Vol. 1, p. 44): “*Como valores-de-uso, as mercadorias são, antes de mais nada, de qualidade diferente; como valores-de-troca, só*

podem diferir na quantidade, não contendo portanto nenhum átomo de valor-de-uso”³².

Então, quanto maior a produtividade do trabalho, tanto menor o tempo de trabalho requerido para a produção de uma mercadoria, e quanto menor a quantidade de trabalho que nela se cristaliza, tanto menor o seu valor.

Para Marx, enquanto o trabalho que cria “valor-de-troca” é “trabalho geral, abstrato e igual”, o trabalho que cria “valor-de-uso” é “trabalho concreto e especial”, que, pela forma e pela matéria, decompõe-se em formas de trabalho infinitamente diversas. O “trabalho abstrato”, diz Carlos Astrada, faz-se fundamento de todas as relações sociais, pois liga os diversos agentes sociais (*Trabalho e alienação*, p. 37-38): “*É apenas enquanto ‘valor-de-troca’ que pode ser considerado independentemente de sua utilidade concreta, com relação ao trabalho nele colocado*”. Ou, no entanto, como dirá Rima (*História do pensamento econômico*, p. 229):

“A insistência de Marx de que um objeto pode ter valor-de-troca somente se representar o trabalho incorporado levou-o a distinguir entre valor e preço. Um objeto como a terra não cultivada pode fazer jus a um preço, mas não tem qualquer valor-de-troca porque não há qualquer trabalho nela incorporado”.

Em Marx, “*valor é a forma objetiva do trabalho social despendido para produzir uma mercadoria*” (*O Capital*, Livro I, Vol. 2, p. 617). O valor de uma mercadoria equivale ao tanto de “trabalho socialmente necessário para produzi-la”, que está contido

³² No vocabulário mesmo de Marx revela-se a sua filiação teórica ao atomismo antigo, especialmente a Epicuro e Lucrécio. Para aprofundamento no conceito antigo de “atomismo”, remetemos à tese de doutoramento de Karl Marx, intitulada *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*. Bordeaux: Éd. Ducros, 1970.

nessa mercadoria. Ricardo havia feito o valor do trabalho depender da quantidade de trabalho necessária para produzir o seu salário. No entanto, como sabemos, é claro que o burguês não irá deixar esses valores “empatarem”: se o trabalhador produz o valor do seu salário em 2 horas diárias, o capitalista lhe exigirá uma jornada de 12 horas – haverá 10 horas de trabalho diário não pagas! Mentirosamente, a totalidade desse trabalho aparecerá como “trabalho pago”. Eis a esdrúxula matemática da mais-valia, tão simples quanto calhorda.

A mais-valia pode ser criada basicamente de duas maneiras: 1- com a extensão do dia de trabalho; e 2- com a aceleração da produção. Quanto à extensão da jornada de trabalho: ao longo da Modernidade, notou-se que os capitalistas algumas vezes antecipavam, em média, a entrada dos operários na fábrica em 15 minutos, tomavam 15 minutos do primeiro horário de refeição (7,5 no início e 7,5 no fim), mais 15 minutos na segunda refeição (com a mesma subdivisão) e retardavam a saída dos operários em mais 15 minutos. Com isso, conseguiam um sobretrabalho de 1 hora por dia (obviamente, não pago)! Quanto à aceleração da produção: o investimento constante em novas máquinas e a super-utilização de cada instante da jornada de trabalho. É claro que estas duas maneiras de se arrancar a mais-valia poderiam até mesmo se sobrepôr, se adicionar.

Em todo caso, é apenas quando surge o **modo de produção capitalista** (típico da sociedade burguesa) que se poderá falar especificamente de “valor-de-troca” e de “trabalho abstrato” (por exemplo, no caso da idéia de “tempo socialmente necessário”). O trabalho “livre” e assalariado torna-se, somente aí, *mercadoria*. É por isso que enfatizamos: “trabalho abstrato” serve como medida apenas para se operar o retorno ao “trabalho concreto, material”, e por aí explorá-lo ao máximo. O trabalhador da indústria vende a sua força de trabalho ao seu patrão, em troca de um salário. Esse operário-

proletário vai se acabando, física e mentalmente, no cotidiano da produção. Nessa Modernidade, a noção de trabalho é carregada de valores burgueses, ou seja, é em alguma medida positivada – como em Hegel.

Para Hegel, o trabalho é positivado, quase naturalizado: não é castigo, mas meio de uma dinâmica histórica dialética. Para ele, o trabalho não remeteria a um plano divino, mas à vida secular, imanente, positiva e temporal. No entanto, a consciência do senhor, para afirmar a sua independência, faz da consciência do servo por ele subjugado uma consciência servil e serviçal, dominando-a. Em Hegel, os conflitos estão no mundo das idéias; em Marx, estão no mundo *material* (a História da sociedade tem sido, até agora, a História das lutas de classes).

Para Marx, o trabalhador põe a sua vida, o seu tempo, na produção do objeto – mas este objeto que ele produziu não lhe pertence (como já foi dito acima): é ele quem pertence ao objeto. O objeto adquire aí uma “existência própria, autônoma”. A vida desse trabalhador é “doada”, “dedicada” ao objeto que lhe é estranho – **a sua própria vida passa a parecer-lhe “estranha e inimiga”** – justamente porque o trabalho no qual ele se alienou não pertence a ele, e sim a outro homem. Eis o “uso humano de seres humanos”, ao qual costumamos dar os nomes de “desenvolvimento” ou “civilização”. Para Marx, a produção não somente produz um objeto para o sujeito, mas um sujeito para o objeto (ver Astrada: Trabalho e alienação, p. 44). Ao contrário de Hegel, Marx irá destacar o lado negativo do trabalho.

Em todo caso, tanto para Hegel quanto para Marx, a liberdade é um processo constante de construção de si mesma, cujas realizações são relativas a cada etapa da marcha dialética. Contudo, em Marx, o Capitalismo está fadado ao fracasso (dada a sua

natureza transitória), por produzir, “como antítese”, a luta de classes que levará à “ditadura do proletariado”, e desta para o “Estado sem classes” (a “síntese final”) – concepção que não parece nem perto de se realizar, infelizmente.

Além disso tudo, é preciso lembrarmos da importância dos estoques, nesse Capitalismo moderno. O capitalista precisa ter um determinado estoque (físico) de matérias-primas, a fim de alimentar o seu processo de produção em escala previamente estabelecida, durante períodos mais ou menos longos, sem depender dos humores do mercado. Depois de produzidos, os produtos prontos precisavam aguardar seu pedido, e o aguardavam num galpão (estoque físico). O burguês, portanto, para montar e ter a sua fábrica, precisava: 1- comprar ou alugar um terreno relativamente grande (“capital constante”); 2- construir o prédio ou galpão onde o trabalho se fará (“capital constante”); 3- comprar e instalar toda a maquinaria pesada (“capital constante”); 4- selecionar, treinar (adestrar) e contratar os operários (“capital variável”); 5- gerir seus empregados no cotidiano da produção (“capital variável”). A tensão parece estabelecer-se entre o “trabalho vivo” (dos homens) e o “trabalho morto” (das máquinas) – e, como vimos, o segundo domina o primeiro.

Tudo isso, como se vê, remete-nos à noção de um “*trabalho material*”, no contexto de um Capitalismo clássico (cada vez mais turbinado): é o homem agindo sobre a Natureza para modificar-lhe as formas *materiais*. Esse tipo de trabalho requer, incansavelmente, um imenso dispêndio de força e de resistência física, um enorme investimento de músculos, de braços, mãos, pés etc. O limite imanente da exploração capitalista esbarrava nas limitações *materiais* humanas. É como Marx diz (O Capital, Livro I, Vol. 1, p. 53): “*Produtividade é sempre produtividade de trabalho concreto, útil, e*

apenas define o grau de eficácia da atividade produtiva, adequada a certo fim, em dado espaço de tempo”. Ou então (O Capital, Livro I, Vol. 1, p. 54):

“Todo trabalho é, de um lado, dispêndio de força humana de trabalho, no sentido fisiológico, e, nessa qualidade de trabalho humano igual ou abstrato, cria o valor [-de-troca] das mercadorias. Todo trabalho, por outro lado, é dispêndio de força humana de trabalho, sob forma especial, para um determinado fim, e, nessa qualidade de trabalho útil e concreto, produz valores-de-uso”.

Não há “dualismo de mundos”, em Marx. O plano da realidade é um só, e é constituído pela seguinte cadeia interminável: “M-D-M-D-...”, onde M é Mercadoria e D é Dinheiro (ver O Capital, Livro I, Vol. 1, p. 118). Toda a diferença de posição social se dá quanto ao modo de se **entrar** nesta cadeia (ciclo). O proletário entra oferecendo a sua Mercadoria (M), que é a única coisa que ele possui: a sua força de trabalho. Vendendo a sua Mercadoria, ele a estará trocando por Dinheiro (salário), o qual será trocado por mais Mercadoria (alimentação e saúde), a ser trocada por mais Dinheiro – e daí por diante. O capitalista entra oferecendo o seu Dinheiro (D), que ele já havia acumulado: o seu capital inicial. Comprando (com salário) a Mercadoria (força de trabalho) do proletário, ele a estará transformando em mais Dinheiro, que será reinvestido na sua fábrica, a exigir mais trabalho da Mercadoria – e daí por diante.

Estamos falando de um contexto que culminaria com o modelo de produção **fordista**, ou seja: linha de montagem e produção loucamente acelerada e em massa. O capitalista produzia em larga escala e, depois, tinha que dar um jeito para vender igualmente em larga escala (o nome desse “jeito” é Marketing e Publicidade). Algum

tempo depois, este modelo entraria numa espécie de decadência, em favor do modelo **toyotista** (para nos atermos ao exemplo das fábricas de automóveis): produção sob demanda e estoque mínimo – esquema possibilitado pela crescente informatização da produção industrial, aliada às novas técnicas de logística (remodelando aquele “jeito”)³³. Por aí se pode ver que os “desejos do consumidor” são provavelmente um reflexo das exigências do modo de produção.

Por muito tempo acreditou-se que a tecnologia e a automa(tiza)ção da produção libertariam o homem – liberando-o da produção e autorizando-o ao lazer. David Ricardo, dentre outros, fez a crítica a isso. Na verdade, o que se viu foi uma avalanche de desempregados – de carne e osso, e nervos. Isso nos mostra, em alguma medida, que a liberdade do homem sempre esteve inelutavelmente condicionada à realidade histórica das épocas, às relações imanentes de poder.

³³ Toyotismo é uma forma de organização da produção criada pelo engenheiro Ohno, da Toyota, e que surgiu no Japão pós-45. Algumas características do toyotismo, que o diferenciam do modelo fordista-taylorista: produção vinculada à demanda; trabalho em equipe; multivariabilidade de funções; flexibilidade produtiva; sistema de senhas de comando para reposição de peças ou de estoque; estoques mínimos; estrutura horizontalizada; organiza Círculos de Controle de Qualidade (CCQ's); empregos vitalícios para parte de seus trabalhadores; participação nos lucros; redução do número de trabalhadores.

2.3- Do Capitalismo ao Semiocapitalismo: Trabalho Imaterial Contemporâneo

“Novos métodos de trabalho são inseparáveis de um modo específico de viver, pensar e sentir.”

(Antonio Gramsci)

No mundo contemporâneo, o trabalho ganha novas feições. Com a revolução tecnológica da informática, atrelada à crescente potenciação dos meios de comunicação, vê-se a substituição do antigo “*trabalho material e físico*” (da agricultura e artesanato; das fábricas e indústrias) pelo novo “trabalho imaterial e intelectual” (das “empresas gaseificadas”). Este movimento refere-se à passagem do mundo da Soberania e da Disciplina (setores primário e secundário do Capitalismo: *produção e reprodução de produtos*) para o mundo do Controle (setor terciário: *circulação e comercialização de serviços*)³⁴.

Em primeiro lugar, a novidade dessa atual forma de organização do trabalho seria a introdução fundamental dos processos avançados de informatização na produção fabril. A robótica e a cibernética realizaram, nas últimas décadas, uma violenta revolução nas técnicas produtivas, passando a substituir enormes contingentes de trabalhadores por “braços mecatrônicos”. A onda de desemprego advinda daí solapou milhares de pessoas (“de carne-e-osso, e nervos”).

³⁴ Para alguns autores, não se trata tanto da “passagem” do setor secundário para o setor terciário, e sim de uma “maior integração” entre fábrica e empresa. Ver, por exemplo, Os sentidos do trabalho, de Ricardo Antunes.

Utilizando-se de sucessivos incrementos tecnológicos para acelerar e aumentar sua produtividade, o capital também inventou e se aproveitou de crises, pobreza e desemprego crescentes, destruições incessantes do meio-ambiente, novas formas de exploração da mão-de-obra etc. Aquela promessa histórica de que os proletários passariam a ter “tempo livre para o ócio” mostrou-se no mínimo inocente, e no máximo cínica.

A maior integração entre empresa e fábrica revela a importância do trabalho informacional (ver Cocco, Galvão e Silva, no livro Capitalismo cognitivo, p. 08): “À medida que a indústria se torna cada vez mais terciária, os serviços se tornam cada vez mais industriais” – a passagem do fordismo para o toyotismo se mostra, então, paradigmática. O modelo fordista – aquele típico de uma sociedade Disciplinar (normalizadora) – é aquele em que a produção fabril se faz em larga escala e *a priori*. Isto significa que, após produzir-se uma quantidade imensa de produtos, eis que surgia um problema: como fazer escoar isso? Era preciso buscar saídas as mais criativas para vender ao consumidor final aquilo tudo. É neste contexto que se desenvolveram as técnicas de Marketing e de Publicidade e Propaganda.

Diferentemente, o modelo toyotista, ou pós-fordista, procederá pela forma da “produção sob demanda”, ou seja, *a posteriori*. Isto significa que somente se ativa a produção de um determinado bem de consumo depois da sua venda ter sido efetivada na loja ou empresa – e de, no mínimo, já ter sido efetuado o pagamento inicial (a “entrada”). A loja é, então, a “interface” entre fábrica e consumidor³⁵. Fica aqui explícita a importância do sistema de informação entre a empresa e a fábrica. Neste sentido, a

³⁵ Preferimos chamá-la de “atravessadora”, para evidenciar o seu caráter de “cafetinagem”. Sabemos que o que se dá realmente é “repasse”, mas com lucro na intermediação da transação. “Loja” é o nome que se dá quando essa instância paga impostos. Se não os paga, chamamos de “avião”.

perspectiva de “parceria”, mais do que de “substituição”, entre essas duas instâncias – tal como quer Ricardo Antunes – é bastante evidente.

A introdução da tecnologia computadorizada, no entanto, não garantiu, até hoje, de fato, uma maior qualificação do trabalho. O que se tem visto é a simples intensificação da acumulação selvagem. O aumento da capacidade efetiva de controle sobre a produção é também uma evidência dessas mudanças³⁶. Surge, também a partir daí, a preocupação (hoje neurótica) com a “qualidade total”. Para se atingi-la, permite-se até mesmo a “reengenharia” das funções de trabalho e das empresas – leia-se: demissões em massa. A empresa e a fábrica devem ser “enxutas”, produzir o máximo com o mínimo.

Hoje em dia, o melhor trabalhador, do ponto-de-vista de qualquer empresa, é o famoso “3 B’s”: “bom, bonito e barato” – ele trabalha feito uma máquina, faz muito bem feito e custa quase nada. Ele tem o *animus laborans* de um jumento, a empolgação alienada de um “funcionário do mês” e faz as exigências trabalhistas que um relógio faz. Fisicamente é um homem (Analogia), mas metafisicamente, uma formiga (Univocidade).

É preciso relevar aqui, ainda, a “necessidade imperiosa” de se reduzir o tempo de vida útil dos produtos, na intenção de aumentar a sua circulação e de trazer o próximo lucro mais cedo. Hoje, quanto mais “qualidade total”, menor deve ser o seu tempo de duração útil – paradoxo com o qual lidamos todos os dias, mas que, mesmo assim, nem nos incomoda, nem nos faz pensar: será que estamos **apáticos**? Ricardo Antunes dirá (Os sentidos do trabalho, p. 51): “Um sistema de softwares torna-se obsoleto e desatualizado

³⁶ Segundo Ricardo Antunes, há basicamente dois enfoques críticos: o primeiro percebe uma “descontinuidade” entre o antigo e o novo modo de produção; o segundo vê uma “continuidade”, mesmo na aparência de mudança constante. Antunes se posiciona nesta segunda opinião.

em tempo bastante reduzido, levando o consumidor à sua substituição, pois os novos sistemas não são compatíveis com os anteriores”.

Com a ajuda da informatização da produção, o tempo de vida útil dos produtos foi reduzido violentamente. O supérfluo é sempre de reposição rápida: super-fluidez. Desperdício e destrutividade são valores em alta, neste Capitalismo insano que produz nossa subjetividade (ela também, provavelmente, insana). E isso não carrega em si a beleza do trágico – e sim a melancolia e a depressão do puramente, do tolamente dramático.

Krishan Kumar dirá (em Da sociedade pós-industrial à pós-moderna, p. 49): “A descentralização e a diversificação figuram com destaque em todas as descrições da nova era”. A partir dos anos 1970 é que se começou a sentir os sinais de crise do capital. Segundo Ricardo Antunes (Os sentidos do trabalho, p. 29-30), eis alguns dos sinais notados:

- 1- a queda da taxa de lucro, que teve como um dos motivos o aumento do preço da força de trabalho – uma conquista recente das lutas sociais dos anos 60;
- 2- o esgotamento do modelo de produção fordista-taylorista, dada a sua pouca capacidade de lidar com fenômenos de retração do consumo e de recessão;
- 3- o “inchaço” e a relativa autonomia do sistema financeiro, revelando sua supremacia no gerar e gerir do capital mundial – essa liberalização do capital financeiro se refletiria diretamente no processo acelerado e controlado de Globalização;
- 4- a crise do “Estado de bem-estar social” (*Welfare state*), trazendo crise fiscal e, conseqüentemente, transferência de poder para o capital privado;
- 5- a aceleração das privatizações – para nós, sempre abusivas.

A chamada “economia real” (da agricultura e das indústrias) tinha dificuldades enormes para chegar a taxas de lucro adequadas às novas realidades. Já no fim da década de 1970, vê-se o claro crescimento acelerado do capital financeiro (“economia irreal”?). A reorganização do capital teve contornos não só econômicos, mas também políticos, sociais e culturais. O neoliberalismo da Era Thatcher-Reagan, trazendo a privatização progressiva dos Estados-Nação, a desregulamentação (sociopata) dos direitos trabalhistas, a desmontagem do setor produtivo estatal. No entanto, hoje tudo isso parece ter-se dado numa nuvem escura (espúria?) de consenso mundial. Os trabalhadores passam a ser, e se sentir como, “mortos-vivos”³⁷...

Segundo Kumar (no livro Da sociedade pós-industrial à pós-moderna), as principais características do pós-fordismo, na sua diferença com o fordismo, seriam:

- 1- *Na economia*: o surgimento de um mercado global, com empresas globais, e o declínio das empresas nacionais e/ou familiares e a decadência dos Estados-Nação; a dispersão e a descentralização da produção; as hierarquias mais niveladas; a ênfase na comunicação, e não no comando; a terceirização e as franquias; o marketing interno; a extinção de muitas funções; o aumento do trabalho em casa.
- 2- *Em relações políticas e industriais*: a fragmentação das classes sociais; o surgimento de novas “redes” sociais, baseadas em afetos comuns; os movimentos periféricos, sub- e supranacionais; o declínio dos sindicatos; as negociações localizadas, fragmentadas, individualizadas; o esfacelamento dos direitos trabalhistas e da previdência social; o aumento da oferta de serviços privados.

³⁷ É preciso que se leia o texto chamado *Os mortos-vivos da globalização*, de Phillippe Paraire, que se encontra na obra organizada por Gilles Perrault, O livro negro do Capitalismo.

3- *Em cultura e ideologia*: ascensão do individualismo; a cultura da livre iniciativa; a “*modulação*” atravessando tudo: ensino, trabalho, saúde, lazer; fragmentação e pluralismo em valores e estilos de vida; enfoques populistas da cultura; publicização da vida privada (nas mídias de Massa e, mais tarde, nas em Rede).

No fundo de todo esse novo processo, o que se percebe é a crise experimentada pelo capital, bem como, é claro, suas respostas – sob as formas da reestruturação produtiva (a “Era da acumulação flexível”) e do neoliberalismo thatcherista-reaganista (a “Era da dominação malemolente”). No período dos governos Margareth Thatcher (na Inglaterra) e Ronald Reagan (nos EUA), viu-se a rápida expansão do setor (*imaterial*) de serviços privados e a consolidação econômico-financeira de uma Nova Ordem Mundial. Do “coletivismo” para o “individualismo”: eis o movimento da Inglaterra nesse período. A desburocratização gerencial revela essa “ansiedade de todos”: individualismo crescente e aceleração das transações comerciais.

Logo após o fim da Segunda Guerra Mundial, o sindicalismo inglês – tido como exemplo de força e estabilidade – teve um ganho político enorme, no que se refere às lutas trabalhistas. Mas em seguida veio gradualmente perdendo terreno (perdendo o chão, inclusive o “chão da fábrica”). O mundo ficava, desde então, menos “industrializante” e mais “serviçal”; menos orientado para a produção e mais beneficiário de uma “sobreprodução”; menos “econômico” (*material*) e mais “financeiro” (*imaterial*); menos “rígido” e mais “flexibilizado”. O próprio processo de flexibilização da produção e de crescimento dos serviços cuidava do enfraquecimento dos sindicatos, que se pôde notar

desde o início da década de 1980³⁸. Como registra Ricardo Antunes (Os sentidos do trabalho, p. 68):

“O thatcherismo reduziu fortemente a ação sindical, ao mesmo tempo em que criou as condições para a introdução das novas técnicas produtivas, fundadas na individualização das relações entre capital e trabalho e no boicote sistemático à ação dos sindicatos”.

O ritmo das demissões na indústria soa como música aos ouvidos labirínticos do setor de serviços. Semelhante ao que ocorreu na época da chamada “acumulação primitiva de capital”, que foi a condição de possibilidade para a implementação do regime propriamente Capitalista, haveria um êxodo – no caso, pós-moderno – de trabalhadores “expulsos” das indústrias (agora hipertecnologizadas), rumo ao setor de comércio e serviços, em busca de sobrevivência. Esta seria uma Revolução Tecnológico-Informacional, que, acompanhando as profundas mudanças econômicas e políticas, tanto atingiria a indústria tradicional quanto possibilitaria a expansão da empresa de comércio e serviços.

Respectivamente, tanto a precarização do trabalho quanto a **apatia política** se mostram os efeitos mais aterradores. A idéia de “consenso” é, hoje, no nosso entender, a mais perigosa ameaça à Democracia real, pois a instância Política democrática nunca dependeu de consenso – e sim de dissenso argumentativo; de divergência de propostas; de diferenças internas. É só dedicarmo-nos um pouco ao surgimento da Política na Grécia

³⁸ Exemplo: como forjar uma greve, hoje, entre os trabalhadores de lojas de *shopping centers*? Esses novos trabalhadores nem mesmo querem isso; nem mesmo vêem a necessidade de uma greve...

Antiga (ver, por exemplo, J.-P. Vernant, em As origens do pensamento grego)³⁹. Quanto à precarização do trabalho, Ricardo Antunes enumera alguns dados recentes que nos espantam (Os sentidos do trabalho, p. 16):

“Dentre as medidas propostas para o enfrentamento da crise japonesa encontram-se ainda aquela formulada pelo seu capital, que pretende ampliar tanto a jornada diária de trabalho de 8 para 9 horas quanto a jornada semanal de 48 para 52 horas. (Conforme informações que constam no Japan Press Weekly, fev. de 1998) Podemos mencionar também o exemplo da Indonésia, onde mulheres trabalhadoras da multinacional Nike ganhavam 38 dólares por mês, realizando uma longa jornada de trabalho. Em Bangladesh, as empresas Wal-Mart, K-Mart e Sears utilizaram-se do trabalho feminino na confecção de roupas, com jornada de trabalho de cerca de 60 horas por semana e salários inferiores a 30 dólares por mês. O que dizer de uma forma de sociabilidade que, conforme dados recentes da OIT para o ano de 1999, desemprega ou precariza mais de 1 bilhão de pessoas, algo em torno de um terço da força humana mundial que trabalha?”.

E quanto à **apatia política**, não é difícil notar: se entendermos por “**apatia política**” a falta de interesse, por parte da coletividade, pelos assuntos coletivos (e a conseqüente “insignificância da política”⁴⁰); a vontade de “pagar para não se aborrecer” (a

³⁹ É por isso que a “teoria do agir comunicativo”, de Jürgen Habermas, não nos interessa hoje. Habermas pretenderia teorizar em favor de um “entendimento” (consenso) social, a partir da capacidade humana de se comunicar! Talvez ele estivesse confundindo “potência” (de se comunicar) com “essência” (o Homem, por definição, como “ser comunicante”). Como nos ensinaram Spinoza e Negri, na medida em que os homens estão sujeitos às paixões, não podemos dizer que eles concordem por natureza.

⁴⁰ Argumento trabalhado por Zygmunt Bauman, no livro Em busca da política.

“nova burguesia” é teleparticipativa e especular⁴¹); a inclinação, de origem social, para o consumismo hedonista e irrefletido (e todos os seus problemas, no tocante à falta de um real desejo⁴²); a antipatia irracional por ideais socialistas (e a apologia idiotizada-autocentrada das práticas capitalistas⁴³); o profundo “economicismo” que penetrou nossa linguagem cotidiana (trazendo um “apodrecimento da fala”, por mais que esta afirme ser libertária⁴⁴).

Isso tudo está revelando, em verdade, a violência velada das novas técnicas de gestão da força de trabalho: vão surgindo os trabalhos temporários, as equipes provisórias, as células de produção, os times de trabalhadores, os grupos semi-autônomos. A finalidade será, evidentemente, a intensificação das condições de exploração capitalista, bem como a “nova docilização” do trabalho, agora *imaterial* – que tem tomado a forma do espalhamento-espelhamento do discurso empresarial. Vê-se por toda parte o discurso da empresa, mesmo na boca daqueles que por ela são explorados.

A nova ética do trabalho está assentada sobre a organização em “equipes”. A metáfora, claro está, vem do esporte: competições entre diferentes equipes da mesma empresa; gincanas reproduzidas da TV; metas a serem atingidas; cotas a serem batidas; clima lúdico. A busca desesperada pelo sucesso, por sua vez, migra da TV para a empresa,

⁴¹ Para um estudo de fundamentação deste argumento, remetemos ao belo livro A sociedade do espetáculo, de Guy Debord.

⁴² Lindamente trabalhado por Jean Baudrillard, em seu texto *Significação da Publicidade*.

⁴³ Remetemos ao nosso livro, O pensamento atacado: comunicação, política e produção de apatia, fruto de nossa dissertação de Mestrado.

⁴⁴ Ver a entrevista que G. Deleuze concedeu a A. Negri, intitulada *Controle e devir*, publicada em Conversações.

e depois retorna à TV⁴⁵. Chegam a ser situações ridículas, infantilóides, essas vividas nas empresas. Mais à frente, veremos a função Semiocapitalista de infantilização do adulto.

E o pior de tudo: não há mais o antigo “patrão”, ou “chefe”. Temos agora o “líder de equipe” – que nunca está do “outro lado”; a quem nunca sentimos a necessidade de nos contrapor, dialeticamente. O “líder” – leia-se “*führer*” – é aquele que “está do nosso lado”. O inimigo comum agora é a concorrência. Quando a equipe vence, seu líder assume a vitória; quando perde, ele não se responsabiliza (pois terá sido a equipe que trabalhou mal). É um poder sem responsável (irresponsável?).

Do ponto de vista estritamente ético, isso está revelando uma espécie de “alergia” às responsabilidades, na Contemporaneidade. Richard Sennett deu o nome a isso de “corrosão do caráter”: não haveria mais, no âmbito da empresa, o companheirismo, o coleguismo, o comprometimento mútuo e desinteressado. Segundo Sennett, ao que pensamos, tudo se resumiria numa “perda da inocência original”, na instância do trabalho. Alguns dos fatores disso: a globalização da subjetividade; a flexibilização do trabalho; a crise do tempo linear; a desimportância da caderneta-de-poupança; a impossibilidade de se fazer planos a longo prazo; a incerteza generalizada; a sensação de deriva (ver seu livro A corrosão do caráter).

Segundo Sennett, esses fatores contribuem para a “profunda decadência ética” na Contemporaneidade. Haveria, ainda, a impossibilidade de organizarmos a história de nossas vidas em uma narrativa coesa, coerente – dada a “profunda superficialidade degradante” das relações hodiernas e a fragmentação da história do mundo. A

⁴⁵ A explicação deste mecanismo é simples, e quem a fornece é Guy Debord (A sociedade do Espetáculo, p. 20, aforisma 24): o Espetáculo faz um discurso laudatório, só se remete a si mesmo; o Espetáculo refere-se à época da “*gestão totalitária das condições de existência*”.

possibilidade de se organizar a história de nossas vidas sempre dependeu da possibilidade concreta de planejar-se para o futuro, de acordo com os fatos passados e presentes. Antes, o mundo fazia sentido, então a história de uma vida também fazia sentido. Hoje, nem o mundo, nem “eu mesmo” fazemos sentido. A impressão generalizada é a de *non-sense*. Isso é fruto de uma organização global do esquecimento. É preciso entender que tempo passado pariu este tempo presente (como formulou liricamente Eduardo Galeano).

Hannah Arendt dizia que ao se pressionar os homens uns contra os outros, destrói-se-lhes a capacidade de se diferenciarem entre si – e que esta é a receita do Totalitarismo (só que mascarado de “Democracia”). Depois disso, nota-se que os homens passam estranhamente a se sentir culpados por algo que não puderam fazer, ou por algo que não puderam deixar de fazer.

Para Richard Sennett, o trabalho tradicional era sério, rígido, demarcado (cada um sabia exatamente qual era sua especialização), autodisciplinador, estável, seguro, de longo prazo, com carteira assinada. Nele, provava-se o valor de alguém de acordo com o seu esforço laborativo e com sua capacidade de adiar a sua satisfação (poupança). Ao contrário, o trabalho atual seria brincalhão, flexível, híbrido (cada um deve ser apto a realizar muitas tarefas de naturezas diferentes), lúdico, instável, inseguro, de curto prazo, sem carteira assinada. Neste, provar-se-ia o valor de alguém pela sua capacidade de “vestir e suar a camisa”, de “dar o sangue” pela empresa⁴⁶.

Segundo Sennett, quem lucra com isso é o Capitalismo (A corrosão do caráter, p. 126): “O homem motivado é demasiado oprimido pela importância que tem de atribuir ao trabalho”. Sennett tem uma intuição muito boa: ele afirma que, hoje, **o ato de**

⁴⁶ Antonio Negri disse que “o novo trabalhador deve empenhar a sua alma”.

comunicar é mais importante do que os fatos comunicados. Aí, podemos ver efetivar-se a fórmula de McLuhan: “*o meio é a mensagem*”. Vejamos o que Antonella Corsani diz (In: Capitalismo cognitivo, p.25):

“...cada vez mais o que se consome são serviços, tecnologias informáticas e comunicacionais e os conteúdos informacionais, culturais, artísticos intimamente associados à ferramenta, cuja especificidade repousa justamente na indissociabilidade dos conteúdos que ela veicula”.

No plano do discurso empresarial, surgem o envolvimento participativo, os trabalhos polivalentes, multifuncionais, integrados e horizontalizados. Essas novas formas de dominação, entretanto, deixam escapar novos modos de resistência (pela criatividade de quem é mais vitimado pelo poder). Como afirma Giuseppe Cocco (In: Trabalho imaterial, p. 17):

“Os modos e os termos desta recomposição subjetiva não se qualificam em função de nenhum papel histórico, de nenhum finalismo político, mas como processos de subjetivação coletiva correlatos, ainda que negativamente, às bases materiais da composição técnica”.

Neste novo trabalho, as potências recaem sobre a capacidade de escolher entre as diversas alternativas e, portanto, sobre a responsabilidade de certas decisões (por parte dos “*trabalhadores imateriais*”, que fique claro). Tudo se passa no nível da interface entre as diferentes funções, entre as diferentes equipes. É a personalidade, a subjetividade deste trabalhador, que deve ser organizada e comandada em direção ao lucro. A qualidade e a

quantidade de trabalho são reorganizadas em função da sua nova *imaterialidade* (circulação acelerada de signos atrelados ao afeto do consumo feroz).

A idéia de “sociedade da informação” revela a importância dada hoje à produção e distribuição de conhecimento teórico. As Novas Tecnologias de Informação e Comunicação (NTIC) atravessam atualmente praticamente todas as atividades laborativas humanas. Como nos diz Krishan Kumar (Da sociedade pós-industrial à pós-moderna, p. 15): “A nova sociedade é hoje definida, e rotulada, por seus novos métodos de acessar, processar e distribuir informação”. E este autor vai mais fundo em sua análise crítica (Da sociedade pós-industrial à pós-moderna, p. 15):

“O conceito de sociedade de informação ajusta-se bem à tradição liberal, progressivista do pensamento ocidental. Mantém a fé do Iluminismo na racionalidade e no progresso. (...) Na medida em que o conhecimento e seu acúmulo são equiparados à maior eficiência e maior liberdade, essa opinião, a despeito de seus pronunciamentos favoráveis a uma mudança radical na organização social, dá prosseguimento à linha de pensamento iniciada por Saint-Simon, Comte e os positivistas”.

Contudo, pensamos que esta crítica acima não deveria dirigir-se somente aos teóricos da “sociedade da informação” (e somente aos seus apologetas), mas, talvez mais forte e especificamente, dever-se-ia dirigir à própria realidade disso que aqui denominamos “Semiocapitalismo” (ou Capitalismo semiótico). Pensamos assim, porque vemos muitas das teorias contemporâneas como meros “discursos de acompanhamento” disso que o autor critica, e que se verifica mais na própria estrutura do real do que na simples “imaterialidade-alacridade” das palavras. De fato, a informação é hoje fonte de capital – e

a Comunicação é Capitalista. Mas isso não invalida, de modo nenhum (aliás, muito pelo contrário), as observações de Krishan Kumar.

A sociedade da informação parece ter surgido no período da Segunda Guerra Mundial (entre 1939-1945), consolidando-se na base mesma da sociedade no período imediatamente posterior a ela. O computador terá, ao longo de décadas de pesquisa, seus circuitos miniaturizados, ao ponto de chegar-se ao PC (*Personal Computer*). Enquanto isso, cada vez mais as multinacionais dependerão do computador e de seus recursos ágeis (flexíveis).

A economia de hoje é toda baseada na produção, reprodução e circulação de informações. Na verdade, a empresa não produz qualquer “objeto concreto”. O que ela produz são signos: conceitos, idéias, afetos, serviços, fidelidades, marcas, notícias, etc. Essa produção do *trabalho imaterial* requer, por seu turno, novas práticas de dominação e de resistência; novas potências e impotências de existir.

A nova empresa se volta mais para a comercialização e a financeirização do que propriamente para a produção industrial. Praticamente todos os donos de indústrias já investem em bolsas-de-valores. Deleuze dizia que a empresa do Controle virou “um gás”: ela pode estar por toda parte (a onipresença das franquias). A empresa pode estar toda dentro de um disquete, de um CD-ROM, ou de um *site*. Ao se desfazer sua base material (escritório, computador), ela pode se recompor em pouco tempo – o que confere a este Semiocapitalismo a sua característica “gasosa” (ou melhor, como preferimos dizer, *imaterial*).

Dizem Maurizio Lazzarato e Antonio Negri (Trabalho imaterial, p. 44): “*Para a maioria das empresas, a sobrevivência passa pela pesquisa permanente de novas*

aberturas comerciais que levam à definição de gamas de produtos sempre mais amplos ou diferenciados”. Agora, o consumidor interfere, de maneira ativa, na constituição do produto – eis o processo de “customização”. Os serviços são como os produtos, só que *imateriais*. O Capitalismo semiótico chegou mais perto do consumidor-final... e o está capturando e incorporando.

O trabalho imaterial está sempre refazendo as condições da Comunicação – e, portanto, do trabalho e do consumo. A gestão da informação e a capacidade de decisão requerem o investimento da (e na) subjetividade. Parece haver uma “revalorização do valor-de-uso” da subjetividade do trabalhador. Uma revitalização do *savoir-faire* e da criatividade (enquanto potências libertárias), mas também a criação de novos dispositivos de dominação (o trabalho que, ao se confundir com o lazer, faz o homem trabalhar muito mais: ver o caso extremo dos *workaholics*). Esta nova “produção” é acentrada e rizomática. Entretanto, é o livre desenvolvimento das individualidades que, somadas em uma coletividade, desempenharão com sucesso uma determinada tarefa. Este trabalho imaterial não reproduz uma sociedade “modelar” (como na Disciplina), mas reproduz as subjetividades dos trabalhadores, numa sociedade “*modular*” (de Controle).

Hoje em dia, o empreendedor deve se ocupar mais em reunir os elementos necessários à exploração da empresa do que as condições produtivas do processo de trabalho. O Capitalismo não ganha mais com a “expropriação do saber”, mas com o investimento na potência produtiva que ele concentra. O trabalho imaterial implica em modalidades de subjetivação que lhe são inerentes. Se na época clássica o intelectual era considerado “alheio” aos processos de trabalho, hoje ele se encontra completamente no interior do processo de produção do trabalho. Algumas novidades deste trabalho imaterial crescente:

- a) *a fragmentação da força de trabalho*: estertor dos sindicatos;
- b) *o computador como “a máquina que simula todas as máquinas”*: imaterialidade semiótica;
- c) *a flexibilização das formas de trabalho*: a “empregabilidade” dá lugar à “adaptabilidade”;
- d) *o desaparecimento dos “empregos” e o surgimento dos “trabalhos temporários”*: fim da carteira de trabalho, das férias, do 13º, do aviso prévio, da multa por demissão sem justa causa, do fundo de garantia etc, bem como o surgimento das “equipes provisórias de trabalho”;
- e) *a necessidade de “formação permanente” e de “cursos de reciclagem”*: o empresário-estudante e o estudante-empresário, que indiferenciam a escola da empresa – o que abre alas para a formação técnica, sem pensamento crítico, e voltada para os interesses do Mercado – entregando a escola (e seus currículos) às empresas; e
- f) *os novos estoques, que são “estoques de informação” (bancos de dados diversos e Internet)*: a logística do material dá lugar à *logística do imaterial*.

As novas exigências supõem novas motivações para este novo trabalho. A vida tornou-se mais dinâmica, fluida ou gaseificada – e a Coca-Cola é o refrigerante exemplar do Controle, via mídia. O Mercado, ao se fazer Totalitário, espalhando-se por todas as instâncias da vida, começa a se confundir com a própria vida. Exemplo concreto: a figura do “cidadão” dá lugar à figura do “consumidor”. William Burroughs afirmava que todos os potenciais humanos se espriam por um imenso e silencioso Mercado. Diz, então, Luis Carlos Fridman (Vertigens pós-modernas, p. 56):

“No mundo da especialização flexível, as carreiras não são mais o leito por onde flui a experiência de trabalho de toda uma vida. Tudo pode acabar de uma hora para outra, quando acontece a reengenharia das atividades, das funções e alocações de recursos. A nova organização da produção derivada das inovações tecnológicas permite uma descentralização das tarefas e pressiona os trabalhadores a se adaptarem a novas habilidades e iniciativas. A vivência do tempo é profundamente alterada: não há mais longo prazo”.

Ou segundo Krishan Kumar (Da sociedade pós-industrial à pós-moderna, p. 55): “A especialização flexível depende da nova tecnologia da informação”. É a tecnologia flexível que dá origem à especialização flexível. Em poucos minutos, novas idéias podem transformar-se em novos produtos ou serviços. Aí, a produção já é feita “ao gosto do freguês” (seria o fim do “à moda da casa”?). Segundo Kumar, a especialização flexível beneficiaria principalmente as pequenas empresas, pois contrabalançaria a vantagem competitiva das economias de escala, típicas das grandes empresas, mas com a condição de que as pequenas empresas ultra-especializadas se adequem às exigências de terceirização das grandes empresas que as contratam.

No entanto, é claro que uma grande empresa também pode buscar a especialização flexível. Aliás, nesta nova realidade macroeconômica (global) as empresas grandes e as pequenas não se consideram rivais ou isoladas, mas sócias. Nas lojas da Benetton, caixas-registradoras eletrônicas são projetadas e instaladas em rede, o que imediatiza a transmissão de dados *on-line* sobre as vendas – o tipo de artigo, a cor, o tamanho etc. Esses dados, recebidos por sua matriz, formam o banco-de-dados que servirá para as próximas (muito próximas) decisões sobre *design* e produção. Assim, a Benetton

reduziu o tempo de resposta a mudanças do mercado para apenas dez dias (ver Da sociedade pós-industrial à pós-moderna, p. 57).

Semelhante foi a experiência da IBM: sua estratégia para a década de 1980, a Era do microcomputador, foi a de, ao invés de fornecer um sistema auto-suficiente (e rígido), projetar seu microcomputador de modo que todos os demais produtores pudessem nele instalar seus *hardwares* e *softwares*. Isso é especialização flexível. Segundo a maioria dos teóricos, ela é o âmago do pós-fordismo, pois combinaria a alta capacidade tecnológica com a idéia de “revolução social”⁴⁷.

É claro que o modo de produção fordista não desapareceu de vez. Contudo, o atual Capitalismo semiótico de base imaterial se faz hoje a alavanca principal do novo modo de produção, justamente por ser mais ágil, mais dinâmico, mais flexível, mais desterritorializado. Não podemos nos esquecer de que todas essas transformações referem-se, ainda, a um Capitalismo. Pensamos, talvez ao contrário de muitos teóricos otimistas, que estamos experimentando uma fase de **intensificação** da exploração capitalista. Nunca se trabalhou tanto, para se receber tão pouco (“*Te troco, minha vida, por um troco qualquer*”, cantava Lulu Santos). O pior disso é que o trabalho se imaterializou, o que dificulta a visualização ou explicitação da “dominação malemolente e simpática”. Por outro lado, o fato de o trabalho ter se imaterializado está já possibilitando a formulação de novos espaços de liberdade (como veremos mais adiante).

Dentre as muitas vantagens reais trazidas pelo computador está o fato de que ele, posto a serviço da especialização flexível do trabalho, “*restabelece o controle humano*

⁴⁷ Conforme pensamos, esta dita “revolução” não passaria de uma “reforma social”. Isto porque, ao que parece, uma das principais novidades é o embotamento do sentido de revolução, visível na desesperança e sensação de deriva da nova classe trabalhadora. Chamamos isso de “nova docilização”, como uma referência aos estudos de Foucault sobre a Disciplina.

sobre o processo de produção” (Piore e Sabel *apud* Kumar: Da sociedade pós-industrial à pós-moderna, p. 59). O computador é “a máquina que simula todas as máquinas”: objeto de consumo e ferramenta, ao mesmo tempo. Isto significa que é o homem (trabalho vivo) quem manipula a máquina-computador (trabalho morto), com ela fazendo o que bem entender. Por isso, o homem (responsável pela atribuição de sentido: Comunicação) determina os conteúdos da máquina-computador (responsável pela troca de sinais: Informação), enquanto esta, como mero instrumento, apenas executa ou responde às exigências humanas.

Essa é a supremacia do “trabalho vivo” (irreduzivelmente humano) com relação ao “trabalho morto” (incorporado na máquina). Os conhecimentos não necessitam mais ser incorporados a um objeto físico⁴⁸. Em outras palavras: estamos afirmando que, por mais que a Contemporaneidade pareça ser “informacional”, continua ela sendo irreduzivelmente “comunicacional”. E é atrás dos signos e dos sentidos que estamos nesta Tese, não nos importando tanto com as técnicas sinaléticas.

O ritmo acelerado do Mercado prende nossas atenções em questões inofensivas e inocentes. Tudo agora é questão de se conseguir “satisfazer as ‘necessidades’ imediatas de consumo e de compra” – que, portanto, serão infinitamente renovadas. Hoje, diz-se que a produção é “produção de relações sociais”, e que a matéria-prima do trabalho imaterial é a subjetividade e seu contexto. Eis a tarefa da “Indústria do Entretenimento” (não mais “Cultural”). Como dizem Lazzarato e Negri (Trabalho imaterial, p. 46):

“A ‘necessidade de consumir, a capacidade de consumir, a pulsão de consumir’ não são mais produzidas

⁴⁸ Sugerimos, então a seguinte fórmula a ser pesquisada: “o modo de existência dos **inobjetos** técnicos”.

indiretamente pelo objeto (produto), mas diretamente por dispositivos específicos que tendem a identificar-se com o processo de constituição da ‘comunicação social’. A publicidade e a produção da ‘capacidade de consumir, do impulso ao consumo, da necessidade de consumir’, transformaram-se num ‘processo de trabalho’ ”.

Jean Baudrillard, em seu texto *Significação da Publicidade* (In: Costa Lima, Luiz [Org.], Teoria da cultura de massa, p. 271), diz que a Publicidade apresenta duas funções:

- 1- *Manifesta*: refere-se ao “imperativo publicitário” (ordem, comando). É a promoção da venda através da explicitação publicitária de uma ordem – “*Compre o meu produto ou serviço*” –, da qual se consegue duvidar.
- 2- *Latente*: refere-se ao “indicativo publicitário” (índice semiótico). É a (mesma) mensagem implicitamente contida em todas as peças publicitárias, e que nos promete a **“inclusão social através do consumo”**, da qual não se consegue duvidar.

Para Baudrillard, é na *função latente* que reside o verdadeiro perigo da Publicidade. Se a Publicidade de um produto tende a ser anulada, em nossa mente, pela publicidade de seu concorrente, o sistema publicitário passa a recorrer ao mecanismo persuasor: a *função latente*, cuja temática é a da “gratificação e frustração”. A “gratificação” seria poder consumir; a “frustração”, não poder consumir. E pior: se o “desejo” não é satisfeito pelo consumo – e não o é mesmo –, virá necessariamente a “frustração”, sob a forma da exigência de se continuar consumindo, até se alcançar a “satisfação completa”. Como se vê, a Publicidade precisa, mais do que vender, produzir subjetividades fiéis às suas marcas.

Este trabalho dos publicitários é tipicamente imaterial, pois que lida com imagens, conceitos, desejos, impulsos, sonhos, esperanças... enfim, lida diretamente com signos que carregam os afetos do consumo. Estamos diante (ou melhor, dentro) do que chamamos nesta Tese de “Semiocapitalismo”. Segundo Lazzarato e Negri (Trabalho imaterial, p. 47):

“Os trabalhadores imateriais (aqueles que trabalham na publicidade, na moda, no marketing, na televisão, na informática etc) satisfazem uma demanda do consumidor e ao mesmo tempo a constituem. O fato de que o trabalho imaterial produz ao mesmo tempo subjetividade e valor econômico demonstra como a produção capitalista tem invadido toda a vida e superado todas as barreiras que não só separavam, mas também opunham economia, poder e saber”.

A linguagem, a economia, a natureza, a política, a subjetividade e a sociedade encontram-se hoje completamente hibridadas, formando a “complexidade” do pós-moderno. No Capitalismo industrial, o valor de um produto material era medido, entre outros fatores, pela sua raridade: a posse daquele objeto ligava-o ao conceito de propriedade. Já neste Capitalismo semiótico (das empresas), o valor de uma informação se mede pela sua capacidade de compartilhamento – ou seja, quanto mais a informação tiver potência de circulação, mais valor ela terá⁴⁹.

Neste trabalho imaterial, não há destruição da informação (re)transmitida – daí a diferença deste novo conceito com relação ao ritual “*potlach*”, em que a tribo destruía, consumia, tudo o que havia acumulado, para demonstrar seu poder de “despesa”. Na

⁴⁹ Um bom exemplo disso é o conceito de “memes”, em Marketing e Publicidade – tema que exploraremos mais adiante. O *franchising* segue a mesma lógica expansionista.

economia do conhecimento, quanto mais a informação é consumida, mais ela se aprimora, ganhando novos sentidos que a enriquecem (uma dinâmica das inovações constantes)⁵⁰. Como afirmam Giuseppe Cocco, Alexander Patez Galvão e Gerardo Silva (em Capitalismo cognitivo, p. 11): “A *produção do novo aparece como questão essencial para a ciência econômica na medida em que implica a inserção do aleatório, da incerteza e do desequilíbrio no cerne da atividade produtiva*”.

Portanto, quem distribui um conhecimento não fica privado dele. O conhecimento só tem valor se for distribuído, “trocado”. Aqui estamos em meio à oposição entre o *copyright* (propriedade privada), por um lado, e o *copyleft* (“propriedade pública”, ou “não-propriedade”, na Internet) mais o *open source* (código de fonte aberta, em programas de computador), por outro. O receptor da informação, nessa nova realidade, é sempre um retransmissor.

O consumidor tende a tornar-se igualmente um comunicador (como na Internet, a “Rede de redes”), ou seja, um “usuário-consumidor” e ao mesmo tempo um “usuário-produtor”. Portanto, a definição clássica de “público” – como sendo “destacado do evento” – já necessitaria de uma reformulação⁵¹.

Quanto à comunicação dos conteúdos, parece que os processos reprodutivos (no sentido da padronização) tornam-se processos produtivos (no sentido da inovação), e diretamente tributários das Novas Tecnologias da Informação e Comunicação (NTIC),

⁵⁰ O problema só surge quando o “novo” se torna mais do que uma obrigação, mas uma “neurose” mesmo.

⁵¹ Por mais que essa hibridação entre emissor e receptor seja uma evidência, defendemos ainda a importância primeira do “Autor” da informação – seja ela um livro, um filme, uma música, um quadro etc. Não podemos endossar cegamente as teses que comemoram a “morte do Autor”. Mesmo que haja “reapropriação coletiva”, precisa haver, antes, algo para ser “reapropriado” e transformado.

como notam Giuseppe Cocco, Gerardo Silva e Alexander Patez Galvão (Capitalismo cognitivo, p.07). A hipótese trabalhada por esses autores é aquela de uma organização social que, ancorada pelas NTIC, ultrapasse os limites neo-industriais (toyotismo e especialização flexível), para se poder constituir os novos espaços de liberdade. É uma aposta promissora nas potências múltiplas da resistência política.

Essa tentativa (vital) de resistência política é buscada inclusive teórica e logicamente, mas muitas vezes abrindo mão de um mínimo de pragmatismo. Segundo Antonella Corsani: *“Se o que é exterior ao mercado e exterior à firma ultrapassa a firma e o mercado é porque a produção de riquezas está em outro lugar que não a firma, e o mercado não é representativo da troca de riquezas”* (em Capitalismo cognitivo, p. 15). Entretanto, não podemos nos esquecer do fato histórico de o Capitalismo sempre se apropriar e reapropriar das potências de resistência. É um combate que não tem fim – ao contrário do que parece sugerir, com um leve tom de euforia, Corsani.

Se o Capitalismo tem alguma dificuldade de controlar as redes e os fluxos, de regular as formas de cooperação e autonomia, por um lado, por outro lado vai tentando sobrecodificar (por captura e incorporação) os novos sentidos produzidos. Isto equivale a dizer: se o receptor está na ordem do dia, é ele quem deverá ser engolido pelo Semicapitalismo – sob a fórmula “o cliente tem sempre razão”. Esta é a melhor maneira de se entregar a subjetividade à megamodulação Capitalista.

O Capitalismo de hoje não nega, não tolhe a “independência” da subjetividade – Foucault já falava disso⁵² –, mas determina, sim, qual será a abertura do “leque de sentidos possíveis”, ganhando em cima disso. É como dizem Lazzarato e Negri (Trabalho

⁵² Ver o texto *Verdade e poder*, publicado em Microfísica do poder.

imaterial, p. 52): “Ao econômico não resta senão a possibilidade de gerir e regular a atividade do trabalho imaterial e de criar os dispositivos de controle e de criação do público / consumidor através do controle da tecnologia da comunicação e da informação e dos seus processos organizativos”: como se isso fosse pouco! O risco de estarmos já numa época de dominação totalitária por parte do Mercado é enorme.

Desde Adorno e Horkheimer, pelo menos, que se sabe que o Capitalismo procede pela eliminação das condições de possibilidade de se criticá-lo (ver *A Indústria Cultural: o Iluminismo como mistificação das massas*). Para estes autores, a vitória do Mercado é justamente aquela da produção dos valores (gostos, idéias, vontades, opiniões, desejos etc), através de signos da “inclusão pelo consumo”.

Tecnicamente falando, os trabalhadores mais bem preparados para este trabalho imaterial são aqueles que dominam conceitos e detêm o *savoir-faire*, ou *know-how*. Eles têm idéias (trabalho imaterial de *design* ou de produção de identidades das marcas), as patenteiam (propriedade intelectual) e botam os outros, os menos preparados, para realizarem a etapa da produção material. O *McDonalds* não vende propriamente sanduíches – vende todo um serviço e uma idéia atrelados ao sanduíche. Mas são esses serviços e idéias que alavancam as suas vendas. A *Nike*, e outras megaempresas, idem: *patente* (trabalho imaterial dos advogados) e *sustentação da identidade da marca* (trabalho imaterial dos publicitários, assessores de imprensa e comunicadores em geral), ambas se referindo a um “trabalho imaterial” típico da Contemporaneidade comunicacional.

Patente e marca não são “materiais”, mas “trabalhos imateriais ou semióticos”. E se o ator social fundamental hoje é o “saber social geral”, o risco fica sendo o de cairmos no **senso comum** e no **bom senso** dos clichês, que nos dispensam de pensar e de criar.

Percebe-se claramente que estamos imersos em uma lógica da valorização da invenção, é verdade. Mas é verdade, também, por outro lado, que a invenção é rapidamente registrada, industrializada, copiada, re-copiada, infinitamente, até que se esgote sua “potência inovadora”.

Enquanto alguns trabalhadores imateriais inventam, outros, os “sub-trabalhadores”, repetem – até que a fórmula de sucesso se esgote de vez. Enquanto se puder lucrar com ela, não haverá necessidade premente de outra. Depois disso, e só então, se busca uma outra invenção, uma “nova inovação”. Como cita a própria Antonella Corsani (Rullani *apud* Corsani. In: Capitalismo cognitivo, p. 29): “*O custo de reprodução de um conhecimento é muito baixo, quiçá nulo*”. Ou como diz Todd Gitlin (no livro Mídias sem limite, p. 246-247): “*Num negócio eivado de incertezas, a decisão mais fácil é copiar. Indivíduos atrás de fazer carreira também querem aumentar sua probabilidade de sucesso*”. É só vermos o sucesso do sistema das franquias (trabalho imaterial), como forma de difusão e garantia do Semiocapitalismo.

Portanto, ao contrário do que parece pensar Antonella Corsani, não se trataria de uma “passagem” do regime de reprodução para o regime de invenção. Trata-se, isto sim, de uma maior valorização da invenção, mas que necessita, ainda, da exploração da reprodução infinita – que é a instância de onde se retirará o lucro (*royalties* etc). A produção de conhecimentos gera capital, sim. Mas é a sua reprodução que multiplica e faz circular este capital (exemplo das franquias). Este Capitalismo não é só “cognitivo”, como se diz. Ele é também “recognitivo” – pela “*energia afetiva da memória*”, segundo Lazzarato –, na sua reprodução difusa de signos que carregam o sentido do consumismo capitalista. Infelizmente.

Quando se afirma que o processo difusor é um processo criador, confunde-se “criação” com “comunicação” – e inclusive esta idéia confusa reproduz-se, replica-se, saltando de boca em boca, como os bocejos. Deleuze já dizia que “criar” e “comunicar” sempre foram tarefas diferentes. Se hoje parecem “a mesma coisa”, isso se deve à imensa confusão conceitual, tipicamente pós-moderna. O pintor antigo não leva em conta a preferência da opinião pública, quando escolhe a cor da tinta que irá usar. É o Mercado comunicacional que lucra com essa bobagem. Na Pós-Modernidade, “tudo se equivale a tudo”; “tudo tem a ver com tudo”. É um “vale-tudo” teórico, onde a melhor retórica vence: um “jiu-jítsu semiótico”. O relativismo fácil nos leva diretamente rumo à asneira da indiferenciação e da indiferença. Sejamos mais cautelosos, e menos apressados.

Os “sub-trabalhadores” de hoje não se identificam com suas atividades, as quais não lhes oferecem estímulos próprios. Diz Luiz Carlos Fridman (Vertigens pós-modernas, p. 60): “*Hoje, os padeiros de Boston não sabem fazer pão, apertam botões em uma máquina reconfigurável, que faz pães franceses ou croissants*”. Mas a rotina da produção embota o espírito, segundo Adam Smith (Smith *apud* Fridman: Vertigens pós-modernas, p. 59): “(...) *o homem que passa a vida realizando poucas operações simples torna-se tão estúpido e ignorante quanto é possível a uma criatura humana*”. Gilles Deleuze já havia afirmado que o “morto-vivo” é uma invenção do trabalho, e não da guerra.

Maurizio Lazzarato e Antonio Negri nos falam de um “terceiro período de organização do poder” (neste mundo do Império): o da **Política da Comunicação**, que utiliza **o real como modulador de subjetivação**. Só que a Política da Comunicação produz um “resto” discreto, ilocutório: a “**Comunicação da Política**” – que significa o modo como a (idéia de) Política é apreendida pelas pessoas. Portanto, novos parâmetros e

novas resistências começam a se delinear... Em Lazzarato e Negri, a organização das resistências no nível subjetivo não é um resultado, mas um pressuposto mesmo das resistências. A contradição que opõe essa nova subjetividade à dominação capitalista não será mais dialética, mas “alternativa”.

A revolução passa, então, a estar subordinada às novas regras da constituição ontológica dos sujeitos, à sua potência de desejo e de organização (Travail immatériel et subjectivité, p. 08): *“Os conceitos de trabalho imaterial e de ‘intelectualidade de massa’ definem portanto não somente uma nova qualidade do trabalho e da fruição, mas também de novas relações de poder e conseqüentemente de novos processos de subjetivação”* (tradução nossa). Lazzarato e Negri, mais uma vez (Trabalho imaterial, p. 58, na edição brasileira):

“Assim, a máquina comunicativa, com seus fluxos não-significantes e significantes, é um enorme dispositivo de captura de mais-valia, não de produção de ideologias. O novo capitalismo se constitui sobre a potência dos fluxos, sobre os diferenciais de velocidade de sua circulação...”.

Isto vai ao encontro de nossa concepção de “mundo pós-moderno”: neste nosso mundo pós-Guerra Fria, em que o Capitalismo já não tem mais o seu “Outro”, e em que não há mais “lado de fora”, surgem duas questões:

- 1- Não há mais “ideologias”, já que a única que perdura é a capitalista – fazendo-nos a todos “capitalistas na prática” (independentemente de crenças individuais divergentes).
- 2- Não há mais, portanto, “saídas”, e sim “resistências” – fazendo com que tenhamos de resistir criativamente dentro deste “plano de imanência” capitalista.

É como afirma o Professor Todd Gitlin (em Mídias sem limite, p. 276):

“Nesta época, ideologias de um mundo só estão decididamente decrépitas. Com o socialismo bastante desacreditado e cada região do mundo combatida pelas outras, o modo de vida que mais seduz acaba sendo esta civilização globalizante de saturação e rapidez que exalta os indivíduos, liga a liberdade ao gosto e estimula os sentidos”.

Hoje, a realidade macropolítica tem uma única face – o Semiocapitalismo (imaterial e cognitivo). A realidade micropolítica tem infinitas faces – o individualismo, o consumismo, o hedonismo, a fragmentação das narrativas, a sensação de deriva, o estilhaçamento dos Fundamentos, das Referências e das Representações. O *imaterial* é trabalhado de modo a nos comunicar ilocutoriamente (pelos pressupostos implícitos, não-verbais, mas também pelos discursos verbalizados) os valores capitalistas através de signos midiáticos que nos afetam – e que, assim, vão constituindo o nosso modo contemporâneo de subjetivação (o que revela novas relações de poder), que se exerce pela **produção de apatia política**. É todo o nosso “*modo de ser*” que se transforma, que se redefine. Veremos isso a seguir.

2.4- *O Imaterial: Sentido-Acontecimento, Incorporais e Produção de Subjetividades*

*“Ai, palavras, ai, palavras,
 Mirai-vos: que sois, agora?
 (...) – Duro ferro de perguntas,
 Com sangue em cada resposta.”*
 (Cecília Meireles)

Aqui, nós buscaremos demonstrar como se dão as “novas transformações incorporais”, através da *modulação* midiática de signos. A cada Acontecimento por que passa um corpo, é todo o Sentido a ele atribuído que se transforma (*imaterialmente*). Dessa forma, a partir daí, quando da atribuição de um novo Sentido a um corpo qualquer (que pode ser o nosso próprio), é o modo como vemos este corpo que se transforma – então, o classificamos diferentemente, dizendo que “ele é tal coisa”. Contemporaneamente, as mídias efetuam transformações incorporais em uma série violentamente rápida, e por nós incontrolável.

A imaterialidade comunicacional dos signos se presta, fácil e velozmente, à constituição afetiva dos sujeitos, tendo efeitos imensuráveis e inéditos na produção do imaginário político da cultura contemporânea. Até as “pequenas percepções” engendrarão “pequenas transformações subjetivas”, e estas, por sua vez, produzirão “transformações imateriais” a serem atribuídas à nossa constituição onto-política. É claro que a perspectiva aqui se aproxima muito do Existencialismo sartreano, pelo qual a existência precede a essência; a existência define a essência, de modo dinâmico e constitutivo. O que Acontece a uma existência – ressignificando-a – será incorporado à sua essência. Negri dizia que o crescimento, em ato, da essência humana se punha numa relação de contração e expansão da espontaneidade, num processo de subjetivação. Por aí, pode-se ver que o pensamento

estóico (sobre os “exprimíveis incorporais”) nos valerá, sim, mas apenas até um certo ponto desta análise.

Esse processo de constituição permanente da subjetividade pode ser doloroso e entristecedor, como por exemplo: as novas formas de dominação política produzem em nós novas capacidades ou fronteiras de tolerância (o Planeta como gigantesca “casa de tolerância”). No entanto, pode ser desejante e alegre: os novos espaços de liberdade que se delineiam, pelo combate criativo e pela criatividade combatente. É preciso que façamos, portanto, uma análise crítica dessa “Economia Política do Imaterial”, buscando demonstrar como ela se presta à **produção de subjetividades politicamente apáticas** através da “*modulação*” dos afetos por meio de um Controle midiático das semioses.

Antes de mais nada, é preciso que percebamos claramente o que foi dito no capítulo anterior: o novo Capitalismo (Semiocapitalismo) se fundamenta numa valorização do capital dito “imaterial” (o humano, o conhecimento, a inteligência). Christian Marazzi fala de “novo capital fixo”, que seria, segundo afirma ele, algo inapropriável, indivisível, inquantificável e difuso. Se a Era Industrial separou trabalho e conhecimento, a Era Pós-Industrial reunirá estas instâncias: as potências do saber e da inteligência contam mais do que o tempo de giro das máquinas. No Capitalismo da sociedade de Controle, é preciso saber como se chegar mais perto do consumidor – para fidelizá-lo (por “captura e incorporação”).

As qualidades expressivas e imaginativas, bem como a dedicação “de corpo e alma” (principalmente “alma”) à atividade imaterial: eis o que tem sido cada vez mais procurado e valorizado pelas empresas. O tema da “motivação” está em pauta. Antonio Negri, como já vimos, dizia que o novo trabalhador deve empenhar a sua alma. É partindo

disso que podemos pensar em uma estratégia do Semiocapitalismo, que é a de “docilização das almas” – politicamente, as “almas dóceis” serão mais **apáticas** do que propriamente “alienadas”⁵³.

Vemos por toda parte, não somente nas indústrias pós-modernas, que a gestão dos fluxos contínuos de informação atravessa os diversos tipos de atividade. Comunicação e cooperação surgem como exigências para o bom funcionamento da empresa. O trabalho imaterial de prestação de serviços torna-se hegemônico no setor terciário da economia, relegando à periferia do mundo (Terceiro Mundo) o trabalho material-industrial. Como diz André Gorz (*L’immatériel*, p. 17): “*Le coeur de la création de valeur est le travail immatériel*”. É André Gorz quem nos diz ainda (*L’immatériel*, p. 18):

“Les travailleurs postfordistes, au contraire, doivent entrer dans le procès de production avec tout le bagage culturel qu’ils ont acquis par les jeux, les sports d’équipe, les luttes, les disputes, les activités musicales, théâtrales, etc. C’est dans ces activités hors travail que se sont développés leur vivacité, leur capacité d’improvisation, de coopération. C’est leur savoir vernaculaire que l’entreprise postfordiste met au travail et exploite”.

E o problema de nossa época reside justamente nisso: todas as potências do sujeito são recolhidas e tornadas fontes de exploração, por parte do dito “Capitalismo

⁵³ Segundo Marx, a alienação poderia ser combatida pela “tomada de consciência” por parte da classe trabalhadora. Este seria o primeiro passo em direção à sua “desalienação”. Para nós, diferentemente, a **apatia** não pode ser resolvida pela “tomada de consciência”, visto que o **apático** não é afetado pelas potências revolucionárias que lhe chegam. O **apático** é, por definição, impotente para se angustiar.

cognitivo”⁵⁴. Depois, dizemos que não entendemos por qual razão as instâncias do trabalho e do lazer se indiferenciaram! Se a empresa busca fora de seus quadros as competências de que necessita – como afirmam Muriel Combes e Bernard Aspe (em Capitalismo cognitivo) – ela também constituirá, em boa parte, a subjetividade do novo trabalhador. Neste sentido, chega a ser apressada (ou ingênua) a tese destes autores de que “o indivíduo não interioriza a cultura da empresa”. É preciso perceber que não se trata aí de uma “relação” (de A para B), mas de uma “correlação” (de A para B, e de B para A).

Os sujeitos *se produzem*, enquanto produzem. A linguagem será então o instrumento comum a todos os trabalhadores do *imaterial*. A linguagem organiza os saberes, a comunicação e a cooperação sobre as bases do entendimento e dos “**sensos**”. Se os “recursos” do novo trabalhador são os saberes comuns, há que se ter cuidado com a replicação do **senso comum** e do **bom senso**. Toda socialização traz um caráter, embutido, de “domesticação”. O **consenso** acha aí o seu melhor meio – todo mundo percebendo, sentindo, agindo e pensando as mesmas coisas e do mesmo modo (“um único modo”: isso vai contra a Univocidade do Ser). Assim, não haverá Democracia real. André Gorz assim explica o conceito de “Capitalismo cognitivo” (L’immatériel, p. 47):

“L’économie de l’abondance tend par elle-même vers une économie de la gratuité et vers des formes de production, de coopération, d’échanges et de consommation fondées sur la réciprocité et la mise en commun ainsi que sur de nouvelles monnaies. Le ‘capitalisme cognitif’ est la crise du capitalisme tout court”.

⁵⁴ Para um estudo mais aprofundado disso, remetemos ao livro Capitalismo cognitivo (Org.: Giuseppe Cocco, Alexander Patez Galvão e Gerardo Silva), Ed. L&PM, 2003.

Para Gorz, “tudo mudou”. Contudo, é bom deixarmos claro aqui que não compartilhamos desta certeza de Gorz. Se olharmos para a História Mundial pós-Revolução Industrial, veremos que sempre o Capitalismo buscou novas armas para defender-se dos movimentos revolucionários. A capitalização atinge hoje as atividades *imateriais*. O que significa “trocar conhecimentos”, senão uma realidade restrita à Internet? Quem trabalha em instituições de ensino particulares sabe que não se “trocam” os conhecimentos – se os “vende”, sim, e aliás por um valor muito barato! O que são as “horas-aula”?⁵⁵ Gostaríamos de poder concordar com Gorz neste ponto, mas nossa realidade concreta de Terceiro Mundo nos impede de importarmos seu ponto de vista.

É o próprio Antonio Negri quem afirma a força “auto-regeneradora” do capital. Ele afirma que estamos vivendo “*novas formas de exploração*” (*Valor e afeto*, In Exílio, p. 68), as quais precisamos detectar para, em seguida, combater. Hoje em dia, o valor é um “*investimento de desejo*” (*Valor e afeto*, In Exílio, p. 68): “(...) *trata-se de dominar o contexto dos afetos que instauram a realidade produtiva como superestrutura da revolução social e como articulação da circulação dos signos de comunicação*”.

Negri nos fala também dos “novos espaços de liberdade” – começando pela noção de “afetos pensados a partir de baixo” e chegando nas “potências revolucionárias da insurreição” –, que são abertos pela nova feição do Capitalismo, mas que devem ser pensados como pressupostos da luta, e não como reatividade ou ressentimento (*Valor e afeto*, In Exílio, p. 65):

⁵⁵ O próprio André Gorz demonstra conhecer muito bem a Biopolítica da “pilhagem ou predação das externalidades” – a partir dos estudos de Yann Moulier-Boutang (ver L’immatériel, p. 78-79).

“Nessa perspectiva teórica, o afeto é retomado ‘a partir de baixo’. Ademais, apresenta-se em primeiro lugar como produção de valor. Por essa produção, ele [o afeto] se dá, em segundo lugar, como produto das lutas, como signo, como sedimento ontológico destas. O afeto nos oferece, portanto, uma dinâmica de construção histórica – em toda a riqueza de sua complexidade”.

O afeto pode ser entendido *imaterialmente* como “potência de agir”, ou “potência de transformação” (devir revolucionário), mas não se remete mais simplesmente a um valor-de-uso. Esse processo não é “formal”, e sim “material-imaterial”, pois que se dá na concretude das relações de poder imanentes. O afeto é uma potência expansiva (diria Nietzsche), uma potência libertária (diria Spinoza), de “abertura ontológica” (diz Negri)⁵⁶. E é justamente por ser assim que o afeto será constantemente “capturado e incorporado” pelo Semiocapitalismo. Enquanto potência constituinte, o afeto será sempre um manancial tanto para as novas resistências como para a nova dominação.

Fala Antonio Negri (*Valor e afeto*, In Exílio, p. 68): “*Convenções de mercado e trocas comunicacionais formariam, portanto, a base dos vínculos produtivos (e, portanto, dos fluxos afetivos) – não passíveis de medida, com certeza, porém suscetíveis de controle biopolítico*”. O afeto é controlado não como “objeto mensurável”, mas **como afeto mesmo, imensurável**. Negri explica que o que escapa à “Economia Política” (mas que perpassa a “política econômica”) é o “valor-afeto-para além da medida”.

O pensador italiano não deixa de notar o “*trabalho imaterial* de predação das externalidades”, bem como a dificuldade de se captar essas transformações: “(...) o próprio

⁵⁶ Segundo Spinoza, liberdade é a aptidão para o múltiplo simultâneo.

tipo de exploração se globalizou e invadiu os territórios metropolitanos e, desse modo, a possibilidade de medir a exploração desapareceu definitivamente” (Valor e afeto, In Exílio, p. 58). Ou ainda, falando da chamada “economia da atenção” – sobre a qual nos debruçaremos mais adiante, nesta Tese (Valor e afeto, In Exílio, p. 59):

“Entende-se com isso o interesse que há em integrar no cálculo econômico a interatividade do usuário com os serviços de comunicação. Mesmo nesse caso, em que é evidente que há um esforço para absorver a produção de subjetividade, a ciência econômica ignora sua consistência. Tem como foco de atenção o cálculo da ‘audiência’ num horizonte desencarnado. O trabalho (a atenção) é aqui subsumido quando é separado do valor (do sujeito), ou seja, do afeto”.

O novo trabalho (*imaterial*) encontra seu valor no afeto (e em sua “potência de agir”, diria Spinoza). Fala-se, então, de “trabalho vivo” (“*imaterializado*” pelo humano), como sendo mais determinante do que o “trabalho morto” (materializado nos objetos). É por esta via que se poderá falar que o homem determina e dá Sentido ao seu trabalho; que a máquina informacional (o computador e sua atividade sinalética) se encontra submetida à “máquina comunicacional” (o homem e sua atividade semântico-semiótica). O humano não foi “ultrapassado”, como querem alguns; está mais presente do que nunca – embora “capturado e incorporado” pela lógica do Semiocapitalismo.

Estando “fora” do capital – ou seja, sendo uma “externalidade” (um valor-de-uso) –, essa potência afetiva será imediatamente o alvo da volúpia Semiocapitalista (com sua atribuição de um valor-de-troca). A sua integração na lógica do Capitalismo cognitivo-semiótico será o “trabalho imundo” (atualizando a expressão de Nietzsche). Contudo, na

imanência do Semiocapitalismo não há realmente “fora do capital” – o Planeta globalizado exerce um “**Capitalismo sem atritos**” (e, por isso mesmo, velocíssimo). Mesmo o valor-de-uso é imediatamente “valorado” (como valor-de-troca). É Antonio Negri quem diz (*Valor e afeto*, In Exílio, p. 61):

“No decorrer de seu desenvolvimento, o capital reconduziu cada vez mais a força de trabalho sob seu comando; pouco a pouco, eliminou as condições de reprodução, que ficavam fora da sociedade do capital e, portanto, sempre conseguiu definir o valor-de-uso da força de trabalho em termos de valor-de-troca – não mais apenas de maneira relativa como na fase de acumulação, mas de maneira absoluta”.

Negri segue argumentando que a tendência à absorção da força de trabalho é “irresistível”. Seria hoje impossível, diz ele, formular uma definição de valor-de-uso que seja independente do valor-de-troca. Nas últimas décadas, o valor-de-uso tem sido determinado pela lógica capitalista. Todo valor é agora “capturado e incorporado” pelo Semiocapitalismo da sociedade de Controle. A medida-padrão universal é o capital, não tanto como “meio”, mas como “fim em si mesmo”. Podemos, por isso, formular a seguinte idéia aterrorizante: **simpaticamente, o Semiocapitalismo nos habitua, nos ensi(g)na a viver alegremente com o Capitalismo**. O caráter de “naturalidade” facilmente se desdobra em “neutralidade”. É isso que é constantemente comunicado (o Sentido, não o sinal). Dirá Negri:

*“Quando falamos hoje de globalização é em duplo sentido: num sentido extensivo, posto que há ampliação mundial da trama produtiva pelos mercados; num sentido **intensivo**, posto*

que a vida social por completo se acha absorvida na produção capitalista”⁵⁷.

Trocando em miúdos, pensamos que o “Capitalismo cognitivo” não é o “fim do Capitalismo *tout court*”, mas sua reconfiguração, sua resposta às tentativas de resistência política – infelizmente. Ainda ficamos com Burroughs, para quem o Capitalismo de Controle (e sua “camisa-de-força de geléia”) nunca dá nada de graça; nunca dá mais do que precisa dar; e sempre que possível toma tudo de volta (Almoço nu, p. 06). Se deixamos de ser simplesmente uma “sociedade de produtores” e tornamo-nos uma “sociedade de consumidores”, surge a pergunta que não quer calar: “reciprocidade, novas moedas, gratuidade”? Vai tentar explicar isso para o dono do supermercado, ou o proprietário do apartamento alugado...

Na verdade, o que estamos querendo dizer é que é preciso aproximarmo-nos de uma análise crítica do *imaterial*, sim, mas na sua relação com o consumo, mais do que com a produção. O Semiocapitalismo privilegia o consumo, e submete a produção a ele. “O cliente tem sempre razão.” Citando Pekka Himanen (L’immatériel, p. 94), Gorz afirma que o trabalho não ocupa mais o centro... posição esta agora ocupada pela distração e pela criatividade individual. Esta idéia é sem dúvida interessante, contanto que se atente para o fato de que o Semiocapitalismo absorve, compra as criatividade e oferece, vende as distrações. É o que analisaremos daqui a pouco, mas mais à frente.

⁵⁷ Entrevemos aí a importância da abordagem “**intensiva**” que buscamos imprimir nesta Tese. Fala-se de “**intensidade de entrega**”, “entrega de si” tanto aos modos de resistência quanto aos apelos do Semiocapitalismo (imaterial e cognitivo). Estamos dentro de uma discussão cara à Biopolítica.

Nessa atividade de *produção de si*, há uma mobilização de todas as capacidades e disposições (potências), principalmente das potências afetivas do sujeito⁵⁸. Parece-nos uma evidente atualização daquela “servidão voluntária” descrita por Étienne de La Boétie. Se no trabalho material da fábrica o homem super-treinado podia, vez por outra, liberar seus pensamentos durante seu trabalho manual e repetitivo, hoje, no *trabalho imaterial* da empresa, o homem tem toda a sua subjetividade voltada para a atividade laborativa. Sua alma está empenhada na resolução de problemas e na formulação de soluções criativas para a empresa. Não surpreende a eclosão dos “*workaholics*”.

Uma das melhores questões que surgiram daí é a seguinte: “(...) *comment ne pas investir sa propre dignité dans une activité indigne?*” (Muriel Combes e Bernanrd Aspe *apud* Gorz: *L’immatériel*, p. 22-23). Só que essas exigências do “Capitalismo cognitivo” deixam algum espaço de liberdade, pois as potências subjetivas lapidadas poderão – desde que se façam desejantes – exceder as tarefas laborativas, e buscar sua liberação em outras formas de expressão (jornalistas escrevem livros, muitas vezes bons; publicitários pintam quadros, muitas vezes ruins, etc). Contudo, livros e quadros ainda assim possuem valor-de-troca...

O valor do *trabalho imaterial* depende dos conteúdos e do conhecimento, das informações e da dita “inteligência coletiva”. O Controle das vias abertas realiza a capitalização das riquezas imateriais. Os ditos “serviços relacionais” (educação, assistência social) implicam a *produção de si*, assim como, não menos, as atividades imateriais como

⁵⁸ Como explicita Negri (*A anomalia selvagem*, p. 283): “A *relação produção-constituição é então a chave da articulação do ser (...)*”. É isso o que ele chama de “produção como ontologia constitutiva”, que, por sua vez, se faz política – da natureza (*natura naturante*) para a “segunda natureza” (*natura naturada*). O sujeito é pensado aqui como o “lugar ontológico da determinação”. A Teoria Política de Spinoza é a da constituição onto-política da subjetividade, mas esta é sempre movida pela resistência ao poder – questão de **intensidades do Ser**.

aquelas dos artistas, dos publicitários, dos jornalistas, dos designers, dos consultores. A “doação de si” constitui paralelamente uma “doação de Sentido” – como transformação incorporal contemporânea, advinda do Sentido-Acontecimento, dos atributos que se penduram na superfície do Ser de um ente.

Isso se torna a “virtualidade” das potências individuais. O problema é que essas potências são constantemente chamadas a trabalharem pela lógica semiocapitalista da empresa – como afirma Gorz (*L’immatériel*, p. 25): “*La personne doit devenir pour elle-même une entreprise, elle doit devenir pour elle-même, en tant que force de travail, un capital fixe exigeant d’être continuellement reproduit, modernisé, élargi, valorisé*”. Toda atividade deve apresentar, ao menos potencialmente, a capacidade de tornar-se um negócio; deve ser passível de financeirização por parte do “Capitalismo cognitivo”. A sobrecodificação capitalista é brutal. Se é a vida que se tornou “o capital mais precioso”, estamos falando de uma Biopolítica (gerência e administração da vida coletiva)⁵⁹.

A lógica do capital se estendeu para toda a lógica da vida – até se confundir com a própria vida. Hoje, viver e trabalhar, viver e consumir foram indiferenciados. Somos mais “trabalhadores-consumidores” do que “cidadãos”. Após o “*Welfare state*” e o “*Warfare state*”, ambos tradicionalmente gerados e geridos pela “forma-Estado”, eis que nos deparamos com o “*Workfare state*”, controlado pela “forma-Mercado”.

Os novos constrangimentos, trazidos pela “forma-Mercado”, são difusos, onipresentes. Isso dificulta seu reconhecimento como “inimigo”⁶⁰. O *trabalho imaterial* do

⁵⁹ O primeiro estudo sobre Biopolítica foi o de Michel Foucault, em *História da sexualidade 1 – a vontade de saber*.

⁶⁰ Podemos brincar com o Cinema: não estamos apenas “dormindo com o inimigo” – estamos, na verdade, “trabalhando, consumindo, vivendo e tendo filhos com o inimigo”. O inimigo nos é demasiado íntimo para que o percebamos. E o inimigo nos sorri.

“Capitalismo cognitivo” forja signos amortecidos e simpáticos que parecem substituir as antigas ordens e comandos disciplinares. A persuasão (metafísica) toma o lugar da violência (física). Toda persuasão é, por definição, clandestina (Vance Packard, ao falar de “persuasão clandestina”, foi redundante). Persuadindo ganha-se a fidelidade canina do consumidor-potencial-vulnerável, tornando-o consumidor-atual-compulsivo. E a estratégia da fidelização de clientes lança mão da dosagem viciante que perambula nas mídias através de signos carregados com afetos de consumo.

É o valor *imaterial* dos produtos materiais que alavanca suas vendas (sua aceitação). O “capital simbólico” se faz hoje inestimável: quanto valem as marcas Mac Donalds ou Nike? (na verdade, segundo analistas de mercado, estima-se que a marca “Mac Donalds” valha algo em torno de US\$ 70 bilhões; a “Nike” valeria US\$ 7 bilhões). Não compramos seus sanduíches, nem seus tênis – compramos o acesso às suas identidades de marca. Como estimar o impacto dessa “guerrilha semiótico-afetiva” na produção de subjetividade contemporânea? Eduardo Galeano se perguntava (em *Ser como eles*): “*Como medir as mutilações da alma humana?*”.

Para (re)aquecer as vendas – incluindo para isso novos consumidores, que antes eram excluídos da sociedade de consumo –, inventou-se o “cartão de crédito”. Com ele, podemos comprar sem possuímos o dinheiro físico naquele exato instante. Com ele, compramos e não vemos o dinheiro “sair”. Com ele, nos endividamos para sempre – mas devemos ser capazes viver até uns 120 anos, para pagarmos durante uns 100 anos os juros da dívida contraída (Biopolítica). Com ele e suas estratégias de “milhagem”, “vale a pena ser fiel”. É preciso fidelizar, “cativar” o cliente⁶¹. Milhagem é pilhagem, afirmamos.

⁶¹ A palavra “cativo”, em espanhol, traz o sentido de “preso”.

Sem precisar ter salários altos para poder consumir, pôde haver o encolhimento perverso dos salários – não percebemos a “miniaturização salarial”, que acompanha “a cultura do nanossegundo” (Peter Glotz *apud* André Gorz: L’immatériel, p. 91), se consumimos mais do que antes. Consumindo seu salário futuro, as pessoas passaram a ter a ilusão de estarem se enriquecendo – como bem nota André Gorz (L’immatériel, p. 53). É nesse contexto, em que o “capital imaterial” e o “capital material” estão bem separados, que se vê o ultrapassamento – pelo menos na instância da vida cotidiana – da chamada “economia real”. Ao ultrapassar o real-material, a ficção imaterial tornou-se “mais real do que o real” (L’immatériel, p. 55). Hiper-real?

A “imagem de marca” é ilimitadamente expandida, difundida pela lógica mercadológica do Semiocapitalismo. O surgimento do *franchising* revela a estratégia da Globalização acelerada e controlada: é preciso instalar-se em “todas” as esquinas do Planeta, para que a todo instante os consumidores potenciais tenham “a liberdade e a oportunidade” de se metamorfosearem em consumidores atuais – numa transformação incorporal de Sentido, que revela que “algo Aconteceu”. Mas mais do que “estar fisicamente” nesses lugares das instâncias locais, o que é preciso expandir e tornar onipresente é a “imagem de marca” – as pesquisas chamadas de “*recall*” comprovam isso.

O uso das “celebridades” em anúncios e publicidades já demonstra o comércio simbólico, o Mercado semiotizado, condutor que é de valores e afetos em processo de permanente monetarização. As “celebridades” da hora emprestam suas “qualidades” às marcas, mas o inverso também se dá: marcas de sucesso transferem uma carga de “simpatia” a “celebridades” que tentam se (re)afirmar na mídia. A vingança está contida na própria lógica cruel desse Mercado midiaticado: os “célebres” se revelam “céleres” (passageiros).

Ao expressar os signos imateriais de uma marca, também se internalizam seus valores e afetos. Como o próprio André Gorz afirmaria (*L'immatériel*, p. 62): “*Le vendeur doit faire oublier que son but est de vendre et, en traitant le client comme une personne singulière, donner au rapport commercial l'apparence d'une relation privée à laquelle la logique économique ne s'applique pas*”. Entretanto, sabemos que a finalidade é o comércio capitalista; a “lógica econômica” se aplica, sim.

Os afetos capitalísticos são disfarçados – envergonhados de si – pelas mais espertas construções semióticas. Gorz arremata (*L'immatériel*, p. 62): “*La production d'images de marque est la branche la plus florissante et profitable de l'industrie de l'immatériel, et la source la plus importante de rentes de monopole*”.

Esse *trabalho imaterial* revela uma dupla função, segundo André Gorz: por um lado, uma função econômica e comercial (explicitamente); por outro lado, uma função política e cultural (implicitamente). Do ponto de vista econômico-comercial, a marca deve alavancar as vendas de seu produto ou serviço. Por este prisma, sabemos muito bem o valor de uma “marca sólida” (vocabulário herdado da lógica do *material*). Do ponto de vista político-cultural, a marca deve dotar aquele que a consome com o *status* de raridade e, portanto, com uma promessa de “diferenciação”. Por este outro prisma, já não sabemos com certeza “do que uma marca é capaz”. Para manter-se em voga, na mídia e nas mentes, fala-se de “sustentação da identidade de marca”. Para isso, é necessário que se faça constantemente apelo aos bancos-de-dados (os quais devem ser sempre atualizados e precisos).

As evoluções dos gostos e dos modismos são o “material” dos marqueteiros e dos publicitários⁶². Império paradoxal do “*feedback*”: receptor visível-vulnerável, mas também cliente soberano⁶³. Toda e qualquer “opinião”, se ela vem de um cliente-consumidor-público, deve ser ouvida e debatida (mas será que toda e qualquer opinião tem potência própria e é digna de ser levada em conta?). Quem responde afirmativamente é a sociedade de Controle: “*Sim!*”.

Segundo André Gorz, o “capital fixo imaterial” funcionaria como um meio de produzir consumidores – mais precisamente, ele seria um meio de produção de desejos, de vontades, de imagens de si e de “estilos de vida” que, quando adotados pelos indivíduos, os transformam naquilo que o autor chama de “nova espécie de consumidores”, que não têm necessidade daquilo que desejam, e não desejam aquilo de que têm necessidade. **O homem é hoje, ao mesmo tempo, trabalhador e matéria-prima do Semiocapitalismo.** O “valor simbólico” do produto ou serviço torna-se a fonte principal de lucro (falamos aqui de notoriedade, prestígio, confiabilidade, segurança etc, atrelados à marca).

André Gorz nos conta que, nos inícios da década de 1920, um sobrinho de Freud, Edward Barnays, inventa um modo de a indústria (no caso, de tabaco) vender tudo aquilo que produzia. Barnays inventara uma nova disciplina – na época, chamada de “Relações Públicas” –, partindo do pressuposto de que se as necessidades humanas são

⁶² Sobre o mapeamento das mudanças de gosto dos clientes, remetemos ao conceito marqueteiro de “camaguru”: o cliente é visto como um “híbrido de camaleão e canguru” – pois a cada salto que ele dá, muda de cor (e de afeto). Ver o livro de Francisco Alberto Madia de Souza: Datamarketing behavior – introdução ao marketing de 6a geração, Ed. Makron Books / McGraw-Hill.

⁶³ Isso nos levou a formular a seguinte expressão paradoxal: “**tiranía da Democracia**”, que significa mais do que o “direito”, e sim a “exigência” mesma de (co)participação no evento cultural. Chega a ser gritante: o público canta e bate palmas durante a música; liga para o programa de TV e vota; interpreta tudo ao seu próprio modo (e que modo!) etc. Aqui no Brasil, a “**tiranía da Democracia**” parece dar especialmente certo: não queremos “calmamente fruir”, mas “desesperadamente participar”. Lima Barreto já dizia: “*O Brasil não tem povo, tem público*”.

limitadas, seus desejos são, por outro lado, ilimitados. Bastaria, então, segundo ele, que as indústrias e as empresas se livrassem da idéia falsa de que as compras das pessoas respondem a necessidades práticas e racionais. Era preciso fazer apelo ao inconsciente, aos desejos mais escondidos. Barnays pegava “carona”, como bom “parasita” que era, nas teorias de seu tio.

Ao invés de se dirigir ao senso prático, portanto, a Publicidade deveria conter (implícita, latente e ilocutoriamente) uma mensagem que transformasse todo e qualquer produto em vetor de um sentido simbólico. Era preciso apelar para as emoções irracionais, capturar e incorporar os afetos das pessoas, criar uma cultura do consumo, enfim, produzir o tipo de consumidor que sai atrás dos produtos do anúncio, e que acredita encontrar no consumo um meio de “expressar seu ser, seu *eu*”. A promessa implícita seria a da “inclusão social via consumo”.

Sabemos hoje como o cigarro tornou-se um signo de “emancipação feminina”, no início do Séc. XX. Barnays tinha – segundo Hoover, em 1928 – transformado as pessoas em “*infatigables machines à bonheur*” (L’immatériel, p. 65). Mas a “grande jogada” de Edward Barnays só seria percebida mais tarde, como nota André Gorz (L’immatériel, p. 66):

“Barnays, de son côté, était parfaitement conscient d’avoir, en même temps, transformé des citoyens potentiellement dangereux pour l’ordre établi en consommateurs dociles: les gouvernants, pensait-il, allaient pouvoir agir à leur guise aussi longtemps qu’ils sauraient canaliser les intérêts de la population vers et par le désir individuel de consommer (...) Le consommateur, individuel par définition, a donc été conçu dès l’origine comme le contraire du citoyen...”

A partir do sucesso de Barnays, a Publicidade passaria a dedicar-se simultaneamente ao apelo aos desejos **de todos** e aos de **cada um**. A Publicidade, como bem diz Gorz, é uma “máquina” (*sic*) semiótica de produção de imaginário, de desejos, de sensibilidades, de afetos... logo, de subjetividade. O que se vê hoje, na Publicidade como na mídia em geral, não é tanto a imposição de “normas” (que se remetem a uma Sociedade Disciplinar já ultrapassada), mas uma “*modulação dos afetos*”, pois que se está falando já de uma Sociedade de Controle. As “*modulações contínuas*” estão substituindo os “moldes fixos”: se as disciplinas queriam encontrar os comportamentos “diferentes” para sancioná-los, os controles querem encontrá-los para pô-los num banco-de-dados e ganhar dinheiro com eles⁶⁴.

De qualquer modo, o que se percebe aí é a “tomada de poder”, por parte do Semiocapitalismo (imaterial e cognitivo), sobre os espaços públicos, sobre a cultura e o imaginário social. Infectando estas instâncias com seus valores, passa o Semiocapitalismo a “*modular*” os afetos através da constituição de signos de seu poder. “*Modulando*” a vida

⁶⁴ O Target Group Index Latina, que faz um estudo anual com 55 mil entrevistas em oito países da América Latina (Argentina, Brasil, Chile, Colômbia, Equador, México, Peru e Venezuela), mostra o quanto se parecem os latino-americanos, ao analisar com o que mais concordam ou discordam os cidadãos de Buenos Aires, Cidade do México, Santiago e São Paulo. Para Roberto Lobl, diretor regional do Target Group Index Latina, o estudo é essencial para a alocação de recursos publicitários de maneira mais precisa, objetiva e otimizada. “*O estudo fornece um raio-X completo do entrevistado, com informações muito detalhadas de consumo de mídia, de produtos, opiniões e atitudes, o que é essencial para o mercado publicitário*”, argumenta Lobl. Segundo Roberto Lobl, a pesquisa – que se realiza em parceria com a Kantar Media Research e a Target Group Index Global, e se estende a 50 países em todos os continentes – é muito útil e importante para a indústria de produtos de consumo e serviços. “*O estudo permite que uma determinada indústria conheça em profundidade seu consumidor, os concorrentes e os consumidores de produtos complementares. Assim, ela sabe como está perdendo ou ganhando consumidores*”, explica. Nestes países, há 92% de concordância com a frase “*é importante seguir aprendendo coisas novas*”; 91% com “*oportunidades devem ser aproveitadas*”; e 90% quanto ao assunto “*é muito importante estar bem informado*”. Foram entrevistadas 1.792 pessoas em São Paulo, 5.091 em Buenos Aires, 2.001 em Santiago e 4.560 na Cidade do México. Fonte de consulta: *site* do IBOPE: <http://www.ibope.com.br/imi/ogrupos/empresa/imi/index.htm>. Acesso em: 26/05/2004.

e o pensamento (o pensamento deu lugar ao, ou tornou-se, “*slogan*”), ele tenta determinar nosso futuro, nossos devires. Aquilo que podemos nos tornar – pelas nossas potências revolucionárias – sofre por aí uma “domesticação”, e já não ameaça o Controle exercido pelo Mercado-Total.

Resumidamente, a Publicidade faz das marcas que ela anuncia dispositivos de poder que disparam um tipo muito específico de “semiose”: as marcas induzem o consumidor a uma **certa** *produção de si*. De qualquer modo, o que é comunicado é que “*la activité de se produire est la clé qui donne accès au monde social*” (L’immatériel, p. 68). Inundando todos os espaços sociais, a “Publicidade-divindade” (porque onipresente) esteticamente alimenta as atenções com seus temas preferidos (sempre comerciais) – Naomi Klein escreveu sobre isso, em Sem logo. Primeira questão: será que não há nada mais urgente para ser pensado, ou notado, do que *outdoors* e luminosos? Segunda questão: será que depois de já estarmos habituados a conviver com a Publicidade teremos condição intelectual de confrontá-la?⁶⁵

Citando Robert Kurz, André Gorz (L’immatériel, p. 69-70) transcreverá que a Publicidade tem por função direta não tanto...

“...*d’inciter à l’achat de marchandises déterminées que d’engendrer une conscience qui a intériorisé la forme, le sens, l’esthétique spécifique de la ‘publicité en général’ et voit le monde avec ses yeux... Le façonnage non seulement des désirs et des convoitises mais aussi des sentiments, la mainmise sur l’inconscient révèlent le plus nettement le caractère totalitaire du capitalisme – et rendent ce totalitarisme invisible, pour autant que la mainmise réussit*”.

⁶⁵ O aprofundamento necessário desses questionamentos será feito no último capítulo desta Tese.

Nesta nossa “guerrilha semiótica” diária, é preciso, é urgente que nos tornemos capazes de dominar a(s) linguagem(ns), não só para que tenhamos potência suficiente para compreendermos e interpretarmos este mundo, mas também para que tenhamos igualmente potência de pensar e expressar nosso modo de resistência. Como diz Enzo Rullani, pela boca de André Gorz (L’immatériel, p. 75): “*Dans le postfordisme, la connaissance produit de la valeur aussi parce qu’elle génère du sens*”. As potências humanas de comunicação, de interação e de afecção são permanentemente cooptadas pelo Semiocapitalismo.

As ditas “externalidades positivas” – que seriam as potências não-capturadas – desenvolvem-se, é claro, “fora” das empresas (como se o Capitalismo estivesse restrito ao interior das empresas!). Contudo, elas só apareceram como tais após serem cooptadas! Seria bom que pudéssemos crer na subordinação do “valor-de-troca” ao “valor-de-uso”. Entretanto, infelizmente, diante do mundo tal como ele se nos apresenta, honestamente não vemos como fazê-lo.

A propriedade intelectual (*imaterial*) e a privatização do conhecimento (sob a forma da *patente*) se servem do “poder constituído” do Direito (juridicização) para monopolizar mercados em expansão. Mercados em expansão? Sim. Que se pense na transformação incorporal da China, resultante da produção geopolítica de um imenso Sentido-Acontecimento: num dado momento, fala-se de “um pouco mais de 1 bilhão de cidadãos chineses”; no momento seguinte, falamos de “um mercado de mais de 1 bilhão de consumidores potenciais”. Alguma coisa se passou de um momento para o outro: a abertura daquele país ao Mercado-Total capitalista. Alguma coisa “Aconteceu”, e isso “significa” algo também: agora os chineses poderão endividar-se e viciar-se livremente,

através de produtos e serviços que eles “nunca viram mais gordos” (mas que aprenderão a desejar loucamente, e a comprar furiosamente).

Esse tipo de transformação incorporal pode ser notado tanto no nível molar (macropolítico ou coletivo) quanto no nível molecular (micropolítico ou individual). Quando um indivíduo é afetado por um anúncio que traz uma marca, ou por uma notícia que traz uma idéia, há algo nele que muda, que se transforma (ou “Acontece”), e de que ele nem mesmo precisa ter consciência – no caso das “pequenas afecções” e dos “pequenos Acontecimentos”. Ele mesmo passa a “se definir” diferentemente. E isso carrega todo um novo Sentido: ele se chama *cidadão*, no instante “1”, e passa a ser chamado de *consumidor*, no instante “2”. Através de uma **intensa** e delicada semiótica, este sujeito recebe um novo atributo, o qual passa então a defini-lo por fora (e a afetá-lo por dentro). A mídia produz o Sentido-Acontecimento, mas não consegue captá-lo nos eventos cotidianos. É Gilles Deleuze quem nos ensina (Conversações, p. 198-199):

“Não creio que a mídia tenha muitos recursos ou vocação para captar um Acontecimento. Primeiro, ela mostra com frequência o começo ou o fim, ao passo que um Acontecimento, mesmo breve, mesmo instantâneo, se prolonga. Segundo, eles [da mídia] querem o espetacular, enquanto o Acontecimento é inseparável de tempos mortos. (...) É a arte, não a mídia, que pode captar o Acontecimento”.

Os antigos filósofos estoicos diziam que o “exprimível incorporal” era algo que se atribuía aos corpos. Para eles, as propriedades de um corpo se remetiam a “estados” sempre em mutação, e não se referem ao “Ser” imóvel. Como nos diz Émile Bréhier (La théorie des incorporels dans l’ancien stoïcisme, p. 09): “*Les Stoïciens se sont efforcés de*

définir la propriété de façon à la faire naître de la qualité fondamentale de l'état, sans intervention extérieure d'une forme".

As transformações incorporais, portanto, se as compreendemos a partir de seus formuladores (os estóicos), são atributos novos, os quais são sempre expressos por verbos (a árvore não é verde, mas “verdeja”; o ferro não é quente, mas “esquenta-se”), onde se confundem “predicado” e “cópula lógica”. Os atributos (verbos, que indicam atos) não são “seres”, mas mais propriamente falando “*modos de ser*” – Univocidade. Esses “*modos de ser*” não se encontram no fundo do Ser, mas na sua superfície⁶⁶. Se o mundo é real é porque é superfície e é dado – Spinoza atribui ao Ser uma “immediatez”, e essa concepção de mundo é radical e abertamente materialista. Mas não nos esqueçamos de que é na superfície do Ser que se dão as atribuições de Sentido (o *imaterial* se constitui por aí).

Nesta Tese, no entanto, estamos nos apropriando (ao nosso próprio “*modo*”) do pensamento estóico para afirmarmos que as “transformações incorporais contemporâneas” (via mídias) revelam afecções sofridas pelos seres, redefinindo-os ontologicamente, sim. Antonio Negri falava de “*deslocamentos ontológicos*”, possibilitados pelas potências constituintes de realidade (ver A anomalia selvagem, p. 154).

É preciso entendermos que os atributos são efeitos incorporais, transformações *imateriais* sofridas pelos corpos, e que podemos chamar de Acontecimentos (ou “efeitos

⁶⁶ A inaudita lição dos estóicos: “superfície” não é “falta de profundidade”, e sim “o limiar entre fora e dentro de um ser, onde os atributos incorporais (exprimíveis) se prendem”. Essa concepção estóica ressurgiria modernamente em Alan Robbe-Grillet e em Pierre Klossowski, segundo Deleuze. Michel Tournier chegou mesmo a escrever sobre isso, em Sexta-Feira, ou os limbos do Pacífico: “*Estranho preconceito, contudo, que valoriza cegamente a profundidade em detrimento da superfície e que pretende que superficial significa não de vasta dimensão, mas de pouca profundidade, enquanto que profundo significa, ao contrário, de grande profundidade e não de fraca superfície*” (Tournier *apud* Deleuze: Lógica do sentido, Segunda Série de Paradoxos – Dos Efeitos de Superfície, p. 12, Nota 7).

incorporais”, que carregam “Sentidos”)⁶⁷. Se os objetos existem física e corporalmente, seus atributos existem lógica e incorporealmente. Matéria falada; imaterial falante.

Os Acontecimentos remetem-se ao “que é dito dos seres”. O Acontecimento está no limite da ação dos corpos entre si. O atributo novo que recai sobre um corpo, segundo os estóicos, não muda nada da *essência* ou *substância* desse corpo (*essência* e *substância* são ali indiferenciadas, e remetidas à idéia de uma “transformação material”!). A relação entre as palavras e as coisas físicas é, assim, bastante fluida e maleável. O que o atributo faz é indicar aquilo que se afirma de um Ser ou de uma propriedade (“a árvore verdeja”). Ser afirmado é ser significado – e toda significação remete-se a um “expressível incorporeal”. Os estóicos mesmos garantem: um signo (um *imaterial*) é um “expressível incorporeal”.

Os estóicos querem distinguir por aí os diversos *modos* ou **intensidades** pelos quais um Acontecimento pode expressar-se. A Univocidade significa que há um só e mesmo Sentido para *o que ocorre* e *o que se diz disso*... isto é, o Acontecimento (com sua face virada para as coisas) e o Sentido (com sua face virada para os expressos), respectivamente. Então, se há um mesmo Sentido para *o que ocorre* e para *o que se diz disso*, podemos aqui afirmar que se se transforma *o que ocorre*, transforma-se *o que se diz disso* (como querem os estóicos); e se se transforma *o que se diz*, transforma-se *o que ocorre* no real (como queremos nós). Não falamos de um “Ser polissêmico”, mas de um “Ser que é polêmico” (no horizonte ético-afetivo de uma guerrilha *modal*).

⁶⁷ De modo diverso, Michel Foucault iria dizer que “*um enunciado é sempre um acontecimento que nem a língua nem o sentido podem esgotar inteiramente*” (*Arqueologia do saber*, p. 32). Entretanto, Foucault adotava ali uma perspectiva própria, não exatamente tirada dos estóicos.

A Univocidade, como se vê, está entranhada no Sentido-Acontecimento – como diria Negri (*A anomalia selvagem*, p. 207): “*Cada construção de um grau do ser é uma constituição e quanto mais o ser se articula e se afina, tanto mais carrega a responsabilidade inteira do processo constitutivo, dos antagonismos resolvidos, da liberdade conquistada*”.

As próprias relações são “*modos* ou **intensidades** de Acontecimentos”. Por seu turno, os Acontecimentos seriam “*modos* de relação com a existência e o tempo” (ver Deleuze: *A dobra – Leibniz e o barroco*)⁶⁸. O Acontecimento intervém como um crivo, um marcador: contraimos **intensamente** (**intensivamente**) os signos das “extensões”, os “preendemos” por nossa potência de sermos afetados e, assim, nos individualizamos diferentemente a cada instante. Nesse sentido, somos obrigados a afirmar que algo está sempre “Acontecendo”.

Como bem diz Deleuze (*A dobra – Leibniz e o barroco*, p. 175): “*O mundo é uma virtualidade que se atualiza nas mônadas ou nas almas, mas é também uma possibilidade que deve realizar-se nas matérias ou nos corpos*”. É Deleuze mesmo quem nos explica a relevância do pensamento de Leibniz, no que se refere à tensão entre “público” (coletividade) e “privado” (individualidade), a partir das mônadas como *multidão* de singularidades (*A dobra – Leibniz e o barroco*, p. 196):

“*O que é público segundo Leibniz é o estatuto das mônadas, sua requisição, seu estar em-multidão, em-amontado, seu estado derivativo. Mas o que é privado é seu em-si por-si, seu*

⁶⁸ Em David Hume, lembremo-nos, as relações são *exteriores* aos seus termos – não se fala de “qualidades”, mas de “estados de coisas”. Em Whitehead, como em Leibniz, as três componentes de um Acontecimento: as “extensões” (um elemento se estende sobre os seguintes), as “**intensidades**” (**a matéria é preenchida por caracteres que determinam a sua textura ou resistência**) e as “preensões” (para Whitehead, são unidades individuais, pessoais). Nesta Tese, como se sabe, estamos trabalhando sobre as “**intensidades**”.

ponto de vista, seu estado primitivo e sua projeção. No primeiro aspecto, elas pertencem a um corpo que lhes é inseparável. No outro aspecto, um corpo lhes pertence, corpo do qual elas são inseparáveis”.

Gilles Deleuze diz que o Acontecimento é coextensivo ao devir (já que ele libera um Sentido diferente e diferenciante para aquilo que poderá ser) e que o devir, por seu lado, é coextensivo à linguagem (o próprio da linguagem é, ao mesmo tempo, estabelecer limites e ultrapassar os limites estabelecidos). Os estóicos descobriram a dimensão do “Sentido” quando pensaram o Acontecimento: *“o sentido é o expresso da proposição, este incorporal na superfície das coisas, entidade complexa irreduzível, Acontecimento puro que insiste ou subsiste na proposição”* (Lógica do sentido, p. 20).

Se o Acontecimento comporta um instante no qual ele se efetua ou encarna nos corpos (no tempo presente), ele não deve contudo ser confundido com os “eventos”. Ou ainda: *“O brilho, o esplendor do Acontecimento é o sentido. O Acontecimento não é o que acontece (acidente), ele é no que acontece o puro expresso que nos dá sinal e nos espera”* (Lógica do sentido, p. 152). O “Sentido” residirá nas crenças (ou desejos) daquele que se exprime.

A partir dessa idéia é que poderemos insistir no tema da “produção contemporânea de Sentido”, pela via das mídias, para problematizá-la com respeito à potência revolucionária das pessoas. Falamos aqui de “doação de Sentido” (atribuição de valor), o que não impede exatamente as singularidades (impessoais e pré-individuais; pequenos eventos que constituem um sujeito, um lugar, uma idéia). Muito pelo contrário: até as utilizam.

Vejamos com Deleuze (Lógica do sentido, p. 56): “*Se as singularidades são verdadeiros acontecimentos, elas se comunicam em um só e mesmo Acontecimento que não cessa de redistribuí-las e suas transformações formam uma história*”. A História (molar) não caminha por “grandes eventos”, nem por “Contratos Sociais”. Ela caminha, sem cessar, por “micro-eventos” (moleculares) quase imperceptíveis, mas que não são por isso menos importantes, pois que fazem parte de nossa constituição ontológica.

Do mesmo modo, os indivíduos não são constituídos somente por “grandes eventos” (representações, idéias, consciência, razão, explicação), mas também – e talvez principalmente – por “micro-eventos” (percepções, sensações, inconsciente, afetos, imaginação). Através de “micro-eventos”, é todo o Sentido-Acontecimento que se atribui ao Ser que muda. O que se passou? – perguntamo-nos. Não temos o controle sobre isso.

Diante de uma constatação dessas, como estimar a influência do *poder constituído* das mídias e do Capitalismo imaterial sobre a *potência constituinte* dos sujeitos? Seria preciso que olhássemos para os últimos Acontecimentos (e suas transformações de Sentido). Nossa potência de existir vem sendo *modulada*, administrada com nossa impotência de existir. O que nós somos? O que estamos em vias de nos tornar? Nossa Tese: **somos, em nossa maioria, politicamente apáticos; ontologicamente despotenciados para resistir.** E isso tornou-se banal.

3- Afeto e Signo :

a Comunicação e a Política da Apatia nas Dobras da Alma

3- Afeto e Signo: a Comunicação e a Política da Apatia nas Dobras da Alma

3.1- Guerra Semiótica e Política da Comunicação: Jornalismo e Propaganda

*“O Capitalismo traz em si a guerra,
como a nuvem traz a tempestade.”*

(Jean Jaurès)

Ao contrário do que certamente pensa o senso comum, “comunicação” e “consenso” não são sinônimos. A comunicação se pretende um veículo para a Democracia, mas a Democracia não se faz no “consenso”, e sim no dissenso, na disputa saudável de idéias – como podemos notar desde o surgimento tanto da Política como da Democracia, na Grécia Antiga. Se pensarmos bem, hoje a Política foi toda midiaticizada, mas a mídia ainda não foi politizada⁶⁹. Jacques Rancière, professor de Filosofia Política, por exemplo, tem estudado a função da discórdia na constituição da Política. Portanto, estamos aqui afirmando logo de início o caráter erístico das relações humanas.

A definição de “consenso” se aproxima mais da idéia de “pensamento único” – todo mundo pensando, dizendo, fazendo e querendo as mesmas coisas, e do mesmo modo. Hoje nós vivemos na Era da Comunicação e da Informação, e a guerra não escapa a isso. Hoje, nem mesmo a guerra pode dispensar os serviços comunicacionais – veremos o caso das estratégias de “*Psychological Operations*” (**Psyops**), que se dão mais abertamente em tempos de guerra, e mais discretamente em tempos de paz. É a partir das informações que se faz, ou não, uma guerra. Afirmamos isso, porque trabalharemos neste capítulo a estreita relação entre a política dos signos e a Comunicação Social; entre a política da comunicação

⁶⁹ Para um estudo introdutório do caso da “Política midiaticizada”, remetemos aos textos *A política informacional e a crise da democracia*, de Manuel Castells (último capítulo do livro *O poder da identidade*) e também ao *Política midiaticizada: entre o global e o local*, de Antonio Rubim (em <http://www.facom.ufba.br/compolitica/textos/polimidiatic.htm>). A idéia de “mídia despolitizada”, que se refere à publicização da vida privada, é usada, por exemplo, por Muniz Sodré e Raquel Paiva, no texto *Na televisão* (em *O império do grotesco*).

e aquilo que chamaremos de “guerra semiótica”. Neste capítulo, perceber-se-á a íntima relação entre a Propaganda e o Jornalismo – uma cumplicidade que ganha notoriedade em tempos de guerra, e que co-produz, como efeito da *modulação dos afetos*, a desinformação e a **apatia política** de um povo. Como notou Noam Chomsky (no livro 11 de setembro, p. 32-33):

“(...) trata-se de uma atitude absolutamente típica da grande mídia, e das classes intelectuais em geral, alinhar-se em apoio ao poder num momento de crise e tentar mobilizar a população para esta causa (...) Para citar o editorial do New York Times (16 de setembro): ‘Os responsáveis agiram pelo ódio que nutrem contra os valores prezados no Ocidente, tais como liberdade, tolerância, prosperidade, pluralismo religioso e voto universal’ ”.

É partindo, portanto, de uma análise da guerra mais recente – a invasão do Iraque pelos EUA e pela Inglaterra, no início de 2003 – que pretendemos alcançar, com a maior clareza possível, o conceito de “4ª Guerra Mundial” (a “guerra semiótica”, segundo o Subcomandante Marcos). A política de relações internacionais norte-americana tem expressado claramente a “guerra semiótica” que vem sendo travada. É um bom exemplo. Na verdade, trata-se aqui, neste capítulo, de uma *análise de caso* necessária (a constituição de uma financeirização controlada e controladora do mundo, e a postura unilateral dos EUA) para o aprimoramento de conceitos (“guerra semiótica”, “política da comunicação”) que sustentam esta Tese (a da **“produção de impotências políticas via processos comunicacionais”**).

Em agosto de 1997, o Subcomandante Marcos – líder dos guerrilheiros zapatistas da floresta Lacandona, em Chiapas, México – publicou no jornal *Le Monde Diplomatique* um texto intitulado *La quatrième guerre mondiale a commencé*. Este texto rapidamente ganhou divulgação planetária, via Internet. Nele, Marcos mapeia o Planeta, e mostra que nas relações estreitas entre Capitalismo financeiro e Globalização controlada a “guerra semiótica”, ou “guerrilha de informações”, tem um papel crucial. O que ele chama de “4ª Guerra Mundial” é a Era da informação em tempo real, a qual nos comunica sempre, ininterruptamente, que o Capitalismo saiu vitorioso e que, portanto, nós devemos aceitá-lo como “Ele” é.

Partindo da tese do Subcomandante Marcos, faremos aqui um pequeno estudo da história da constituição política do Século XX. Não intencionamos “esgotar o assunto”, mas apenas diagnosticar minimamente o plano dos eventos passados que “pariram” este tempo presente. Para falarmos da relação entre “guerra semiótica” e “política da comunicação”, por um lado, e sobre a “dobradinha” crescente entre Propaganda e Jornalismo, por outro, situaremos, de início, as relações de força política em escala global. Se pecamos por omissões, esquecimentos ou imprecisões, ganhamos em agilidade e dinâmica, para que cheguemos onde queremos: uma crítica ao “Semiocapitalismo Absolutista”. É como nos diz o Subcomandante (em *La quatrième guerre mondiale a commencé - Pièce 2*):

“*L'un des mensonges néolibéraux consiste à dire que la croissance économique des entreprises produit une meilleure répartition de la richesse et de l'emploi. C'est faux. De même que l'accroissement du pouvoir d'un roi n'a pas pour effet un accroissement du pouvoir de ses sujets (c'est plutôt le contraire), l'absolutisme du capital financier n'améliore pas la répartition des*

richesses et ne crée pas de travail. (...) Pour obtenir ce résultat absurde, le système capitaliste mondial « modernise » la production, la circulation et la consommation de marchandises. La nouvelle révolution technologique (l'informatique) et la nouvelle révolution politique (les mégapoles émergentes sur les ruines de l'Etat-nation) produisent une nouvelle « révolution » sociale, en fait une réorganisation des forces sociales, principalement de la force du travail. (...) Le secteur agricole et la pêche sont tombés de 22 % en 1970 à 12 % en 1990, le manufacturier de 25 % à 22 %, mais le tertiaire (commerce, transports, banque et services) est passé de 42 % à 56 %. Dans les pays en voie de développement, le tertiaire a crû de 40 % en 1970 à 57 % en 1990, l'agriculture et la pêche chutant de 30 % à 15 %. (...) Mais la « modernité » néolibérale semble plus proche de la bestiale naissance du capitalisme que de la « rationalité » utopique.”

Em tempos de guerra, o uso político que se faz das mídias é bastante revelador. Revela a “canalhice organizada”. Vejamos – ainda que de modo conciso – o caso das “*Psychological Operations*” (**Psyops**)⁷⁰, que se definem pela utilização planejada de formas não-violentas de ação (a mídia), para influenciar os pensamentos e as atitudes de grupos politicamente diferentes – sejam eles inimigos, neutros ou até aliados (<http://www.attention-span.net/psyops/psyops.htm>):

“L’action psychologique (psychological operations ou PSYOPS) comprends toute forme d’action planifiée prise pour affecter la perception ou le comportement d’une cible politique choisie sans l’usage de force militaire. L’action psychologique

⁷⁰ Fonte de consulta: <http://www.attention-span.net/psyops/psyops.htm> . Acesso em 01/05/2004.

s'inscrit dans le cadre des relations internationales dans la mesure où un état tente d'imposer sa volonté sur un autre état".

Trata-se de afetar os pensamentos e o comportamento do “alvo”, lançando mão de “informações” (signos e sinais) para, explorando a potência cognitiva desse “alvo”, produzir afetos e valores considerados como fundamentais para a dominação (<http://www.attention-span.net/psyops/psyops.htm>):

“Lorsque les destinataires sont étrangers l'action est dite offensive alors que lorsque l'action est dirigée vers sa propre population elle est dite défensive (Durandin, 1993). Son utilisation n'est pas seulement en temps de guerre, ce qui tend à nuancer les définitions classiques de guerres et de paix (McLaurin, 1982)”.

Os objetivos passam por desacreditar governantes e autoridades de países que se quer controlar, ridicularizar suas tradições, semear uma “guerra intestina” entre os cidadãos, perturbar a economia, espalhar a desordem etc. Os meios para se atingir esses objetivos são as diversas mídias – potencializadoras de afetos e signos inteiramente modulados (e moduladores) –, que são utilizadas sob três procedimentos: a *propaganda*, a *desinformação* e a *medida ativa*. Como dirá W. R. Bloom, citado no *site* que usamos como fonte⁷¹, há sete razões para o uso das **Psyops**:

1. *“elles sont moins dispendieuses;*
2. *elles permettent d'atteindre un plus grand nombre d'objectifs;*

⁷¹ **BLOOM, W. R..** *Propaganda and Active Measure*. In: **GAL. R. & MANGELSDORFF, A. D..** *Handbook of Military Psychology*, New york, Jonh Wiley & Sons Ltd, p 694-709. Citado no *site* <http://www.attention-span.net/psyops/psyops.htm> . Acesso em 01/05/2004.

3. *toutes actions ou situations ont des significations psychologiques qui peuvent être utilisées par les actions psychologiques;*
4. *la population est peu favorable à l'usage de la force et les actions psychologiques deviennent un moyen populaire d'imposer ses politiques;*
5. *les dilemmes de sécurité sont des phénomènes psychologiques qui peuvent avoir plus d'effet sur les actions de l'antagoniste qu'une démonstration de force;*
6. *les actions psychologiques permettent d'atteindre des objectifs sans perte de vie; et*
7. *les actions psychologiques peuvent être implantées sans que la cible s'en aperçoive”.*

Para Bloom, trata-se de “estímulos” (signos e seus processos de semiose) que transportam uma mensagem através dos meios de comunicação. Durandin dirá que o tratamento da “informação” leva os indivíduos a perceberem diferentemente (distorcidamente) a realidade. Durandin fala em *modular* as condutas pelo Controle das percepções e das opiniões: *“La propagande a pour but d'exercer une influence sur l'individu ou sur un groupe soit pour le faire agir dans un sens donné ou soit pour le rendre passif et le dissuader de s'opposer à certaines actions.* Alguns autores descrevem as **Psyops** como sendo “uma corrupção da razão humana”, “uma miragem do intelecto”, “uma desintegração da/do moral e da vida espiritual de uma nação pela vontade de uma outra”. Contudo, é importante, para as **Psyops**, que a “informação-propaganda” não esteja muito distante da idéia que a população faz da realidade – princípio da “verossimilhança”.

Um governo pode “desinformar” uma população, deixar de informá-la, no caso de as “notícias” a serem transmitidas serem más, para: não baixar a auto-estima da população; aumentar a produção e o trabalho; esconder crimes de guerra e/ou ações “pouco

nobres”. “Desinformar” não deixa de ser usar a liberdade de imprensa para manipular as massas, ou ainda para falsear a percepção que a coletividade tem da realidade. Isso só pode se dar – e só se torna de extrema importância – numa época como a nossa, em que a mídia é onipresente. A “desinformação” pode vir muito bem organizada: “*Si plusieurs signes différents qui s'accordent pour décrire le même mensonge l'effet de la désinformation augmente*”.

Essa “guerra semiótica” se dá de diversas formas: omissão de fatos; negação; minimização ou supressão de indícios; exageros; exhibições; saturações; invenções etc. Por exemplo, o exagero de certos fatos pode servir para se desviar a atenção da população daquilo que realmente importa. Mostra-se o máximo de informações supérfluas, a fim de mascarar as informações urgentes.

Os canais para as **Psyops** são muitos: os MCM (TV, rádio, jornal, revista); as organizações específicas (ONG's, grupos comunitários); os meios informais (rumores, boatos); movimentos de massa (movimentos ecológicos e/ou pacifistas, congressos); manifestações culturais (festas, competições esportivas). Muitas das “informações” são “pressupostos lógicos” que irão, como que “naturalmente”, gerar na mente que as recebe uma “conclusão lógica” (logicamente perfeita, mas pragmaticamente falsa). Lembremos de Guy Debord: ninguém mais pode hoje verificar nada pessoalmente – temos que acreditar em imagens; em imagens que outros escolheram por nós.

A cobertura jornalística que a mídia globalizada fez da guerra no Iraque parece ter transformado o que é *histórico* no que é *histérico*. Entre mortos e feridos, nem mesmo a Verdade escapou. É aí que podemos perceber a hibridação entre Jornalismo e Propaganda. Mas essa mistura não é nova, nem mesmo recente... apenas ganhou novas potências nos

dias de hoje, forjando uma nova configuração do imaginário político pós-moderno. Clausewitz dizia que a guerra é a política por outros meios. Foucault, invertendo genialmente a sentença de Clausewitz, dirá que a política é a guerra por outros meios. Tentaremos nos equilibrar por entre estas duas concepções, buscando olhar ao mesmo tempo, estrabicamente, para as duas, e tentar analisar os últimos fatos ocorridos. Vamos então, antes de tudo, historicizar um pouco este capítulo da Tese...

É sabido que desde o Séc. XVI os europeus costumam colocar seus dedos, sua mão ou o braço inteiro no Oriente Médio (mas igualmente em todo o Terceiro Mundo), inicialmente na forma das transações comerciais. No entanto, pretendemos fundamentar nossa análise no Séc. XX. Em 1904, a Casa Branca dispunha do Corolário da Doutrina Monroe. Com isso, o presidente Theodore Roosevelt estabeleceu que as *“injustiças crônicas ou uma impotência que resulte no afrouxamento geral dos laços civilizatórios podem forçar os EUA ao exercício de um poder de polícia internacional”*. Com essa autorização unilateral, fuzileiros norte-americanos invadiram:

- 1- Nicarágua (1912-1933): os EUA criam ali uma Guarda Nacional, nomeando como seu comandante Anastasio Somoza;
- 2- Haiti (1915-1934): que ficou sob uma lei marcial até 1929. Depois da saída dos americanos, houve dois golpes de Estado, em 1946 e em 1957, feitos pelo exército treinado e orientado pelos militares americanos; e
- 3- República Dominicana (1916-1924): os EUA invadiram e criaram ali uma Guarda Nacional, sob seu Controle. Em seguida, em 1930, o ditador Leonidas Trujillo seria nomeado pelos americanos.

Em 1936, na Nicarágua, o general Anastasio Somoza instaurou uma ditadura familiar, que só seria derrubada em 1979 pela Revolução Sandinista. Na República Dominicana, o general Leônidas Trujillo tomou o poder em 1930 e só o seu assassinato, em 1961, abriria caminho para as eleições livres. No Haiti, a ditadura da família Duvalier também governou com as bênçãos de Washington de 1957 a 1986. Os EUA patrocinavam essas ditaduras em troca de facilidades comerciais e financeiras. Nunca houve, de fato, um rastro democrático em “países periféricos” após as invasões norte-americanas. Smedley Butler, oficial norte-americano confessou, em 1933: *“Ajudei no estupro de meia-dúzia de repúblicas centro-americanas para o benefício de Wall Street”*.

Esses são apenas exemplos concretos de como os EUA têm feito sua política externa, ao longo do longo século XX. Historicamente, sempre que as tropas americanas deixaram esses e outros países, deixaram também ditaduras duradouras – treinadas por aquelas tropas de ocupação americanas. Ao longo de todo o séc. XX, os EUA enviaram seus militares a vários países da América Latina, sob o velho pretexto de *“democratizar e garantir a segurança das populações locais”*. Democratizar ou **“democretinizar”**?

Mas não é só nos EUA que existem “canalhas”. Na verdade, a guerra pelo petróleo do Iraque começou quando, em 1908, o Imperador alemão Wilhelm II obteve do sultão Abdul Hamid a concessão sobre uma faixa de terra de 1.500km de comprimento, atravessando a Turquia e a Mesopotâmia. A Alemanha passou a ter o direito de construir uma estrada de ferro de Constantinopla a Bagdá e de explorar as riquezas minerais daquele subsolo.

Entre 1914 e 1918 ocorre a 1ª Guerra Mundial – tendo como uma de suas causas aquele acordo entre a Alemanha e o Império Otomano para a construção da ferrovia

Berlim-Bagdá, que repercutiu na invasão do Iraque pela Grã-Bretanha, em 1914. Em 1920, com a derrota do Império Otomano, a Inglaterra ocuparia a maior parte do Oriente Médio, com o apoio da comunidade internacional, e criaria vários principados, dentre eles o do Kwait, ao sul do Iraque. A *Kwait Oil Company*, empresa anglo-americana, reservou para si mesma uma concessão de 99 anos para a exploração legalizada do petróleo iraquiano. Entretanto, em 1938, o rei do Iraque, Ghazi, exigiu a anexação do Kwait ao seu país, considerando-se roubado pelos ingleses. Neste mesmo ano, Ghazi viaja à Suíça e morre misteriosamente. Outros insatisfeitos também morreriam misteriosamente. Depois disso, nenhum governo iraquiano abandonou esta reivindicação.

Após a 1ª Guerra Mundial, Inglaterra e França determinaram, de acordo com seus interesses petrolíferos, como seriam as fronteiras dos países do Oriente Médio⁷². Em 1932, o poder havia voltado às mãos dos iraquianos, através de um pacto com os britânicos. De 1920 a 1958, o povo iraquiano sofreria repressões, execuções, enforcamentos por parte do governo real – mas sempre com o apoio dos ingleses. Em 1958, forças revolucionárias rompem com a Inglaterra, e diversas reformas são iniciadas: reforma agrária, código de garantias individuais, igualdade da mulher no caso de herança etc. O sistema feudal britânico – que tinha dado 95% das terras a 5% da população – fora ali revogado. A terra, então, foi distribuída aos camponeses.

Entre 1939 e 1945 se desdobra a 2ª Guerra Mundial. Sempre com participações decisivas dos EUA. Em 1941, ingleses ocuparam novamente o Iraque, para garantir petróleo. Com o fim da 2ª Guerra Mundial, muitos países se encontravam em frangalhos, em sérios problemas econômicos. Toda guerra produz um impacto fortíssimo no Planeta –

⁷² A Inglaterra tinha traçado fronteiras imprecisas, de propósito, entre o Irã e o Iraque – e as disputas entre os dois Estados seriam a causa da guerra conduzida por Saddam Hussein.

menos nos EUA, que foram o único país a lucrar com aquelas guerras mundiais. Segundo o professor de Economia Reinaldo Gonçalves (UFRJ), sempre houve um aumento brutal do PIB norte-americano durante as suas guerras (“keynesianismo militar”: modelo de crescimento econômico sustentado pelos gastos públicos). A 2ª G.M. termina em 1945, e já em 47 surge nos EUA a idéia de emprestar dinheiro àqueles países fragilizados, em troca de “alinhamento” com a ideologia capitalista. São então criados o Plano Marshall e a Doutrina Truman, que se tornam mecanismos de Controle pelo endividamento das nações.

Naquela época pós-guerra, a pobreza da Europa conferiu à necessidade de produtos norte-americanos um caráter de urgência. Era preciso que os EUA “dessem” suas mercadorias para a Europa, sem pagamentos – único modo de endividar ainda mais a Europa. Os EUA oferecem ajudas econômica, política e tecnológica. Estamos falando do início da Guerra Fria (nome dado pelo analista político britânico Walter Lippman). Víamos ali um embate ao modo da dialética (seqüências de **afirmações** e **negações**, intermediadas por **sínteses** provisórias): a URSS cria, ainda em 47, para fazer frente àquelas medidas norte-americanas, o *Cominform* (para coordenar as atividades dos partidos comunistas no mundo) e, já em 49, cria também o *Comecon* (para integrar economicamente o bloco comunista).

Em resposta, os EUA criam, também em 49, a OTAN (Organização do Tratado do Atlântico Norte), que objetivava militarizar o Plano Marshall, significando que um ataque militar a qualquer país capitalista passaria a ser considerado como “ataque a todos os países” – e deveria ser devidamente punido. Com a OTAN começava uma tripla corrida:

a armamentista, a espacial e a ideológica⁷³. Como afirma o Subcomandante Marcos (em *La quatrième guerre mondiale a commencé*):

“La « guerre froide », la mal nommée, atteint de très hautes températures : des catacombes de l'espionnage international jusqu'à l'espace sidéral de la fameuse « guerre des étoiles » de Ronald Reagan; des sables de la baie des Cochons, à Cuba, jusqu'au delta du Mékong, au Vietnam; de la course effrénée aux armes nucléaires jusqu'aux coups d'Etat sauvages en Amérique latine; des coupables manoeuvres des armées de l'OTAN aux menées des agents de la CIA en Bolivie, où fut assassiné Che Guevara. Tous ces événements ont fini par faire fondre le camp socialiste comme système mondial, et par le dissoudre comme alternative sociale.”

Enquanto isso, em 1961, o general Kassem – líder revolucionário e chefe do governo iraquiano – decide retomar o Kwait pela força. Em 63, Kassem é assassinado por oficiais kwaitianos. A Inglaterra, enfraquecida pela 2ª Guerra Mundial, já não podia garantir as posições privilegiadas das grandes companhias petrolíferas no Oriente Médio – então, propôs aos EUA um pacto “para defender o mundo livre”. Contudo, na realidade, tratava-se de uma aliança para assegurar a proteção das companhias petrolíferas ocidentais e garantir a exploração do petróleo pelos EUA e pela Inglaterra.

⁷³ Segundo o economista francês François Perroux, o Plano Marshall “*incita a maior experiência de economia dirigida em escala internacional que jamais foi tentada*”. (Perroux *apud* Bataille, p. 200).

Em 1963, o novo regime iraquiano, que chegara ao poder com imenso apoio popular, inicia uma queda-de-braço com a IPC⁷⁴. A idéia era impedir que os iraquianos invadissem o seu próprio país. O governo iraquiano, então, nacionalizou 90% de suas terras – o que provocou a ira capitalista, que patrocinou um golpe de Estado, ainda em 63, pelo partido Baath, apoiado por grupos de interesses anglo-americanos, e financiado pelo Kuwait. Kassem já tinha sido assassinado e o regime ditatorial e torturador voltou com toda a força. Mais de 400 mil pessoas foram presas e torturadas, dentre as quais 20 mil nunca reapareceriam.

Esse golpe no Iraque possibilitou: o cancelamento da lei nº 80, sobre a nacionalização do petróleo, a abolição da igualdade das mulheres, a suspensão da reforma agrária, o “arquivamento” do direito ao trabalho e o fim das negociações sobre os direitos do povo curdo. Alguns anos mais tarde, vários líderes do golpe revelaram que estavam a serviço dos grupos capitalistas ingleses e americanos. Em retribuição, os americanos e os franceses forneceriam armas aos iraquianos, para a sua guerra contra os curdos. O Iraque já não tinha mais Soberania frente aos EUA.

Em 1964, o Baath deixa o poder, e os novos governantes tentam instaurar no Iraque um socialismo baseado no modelo egípcio. Após a nacionalização do setor bancário e das grandes indústrias, o governo decide criar uma companhia nacional do petróleo iraquiana (a INOC) e tenta negociar a exploração do petróleo com a IPC.

⁷⁴ IPC: Companhia petrolífera de propriedade do Reino Unido, da França e dos Países Baixos, países que controlavam as riquezas do Iraque desde o fim da 1ª Guerra Mundial, e não utilizavam a totalidade do potencial petrolífero a fim de manter os preços controlados, deixando uma mínima parte dos lucros para os iraquianos, para impedir a reconstrução do Iraque, que foi pilhado pelo Império Otomano e pelos próprios britânicos.

Em julho de 1968, o Baath volta ao poder, retoma a repressão à oposição e firma acordos com as superpotências. No início da década de 70, o Iraque nacionaliza o petróleo e reinicia um grande programa de reconstrução do país – com obras de infraestrutura, investimentos em educação (o Iraque ganha 3 medalhas da UNESCO) e uma campanha de alfabetização. A receita do petróleo serviria para essa reconstrução.

Em 1980, o Iraque dispunha de 15 bilhões de dólares de reservas cambiais, antes da guerra contra o Irã. Em 1988, depois do conflito, o Iraque tinha 70 bilhões de dólares de dívida externa – sendo 40 bilhões de dólares devidos ao Ocidente e ao Terceiro Mundo; 28 bilhões de francos devidos à França; e uns 30 milhões de dólares devidos aos países do Golfo Pérsico (Arábia Saudita e Kwait). A guerra Irã-Iraque deixaria 3 milhões de mortos. Mesmo assim, o nível de industrialização do Iraque, em 1991, ainda era comparável ao da Europa. Mas isso é inaceitável para os “donos do mundo”, deste “mundo-cão”: em 1991 vem a Guerra do Golfo, que atrasaria o desenvolvimento do Iraque em cerca de 50 anos, levando-o à sua era pré-industrial. A guerra contra o Iraque é fundamentalmente geopolítica, mas também econômica e simbólica – o subsolo do Iraque tem petróleo ainda para mais 1 ou 2 séculos de exploração. Era “inevitável” que ele fosse atacado.

Quando Saddam Hussein revelou aos americanos sua intenção de reconquistar o Kwait, em 1990, os EUA acenaram que não iriam se meter. Saddam acreditou, então, nesse “sinal verde”. No entanto, foi só a invasão começar que os EUA passaram a atacar Saddam. Os países ocidentais querem dominar o petróleo do Oriente Médio, e é por isso que nenhum país dali pode conquistar sua Soberania, sua independência⁷⁵. Depois da

⁷⁵ “*O imperialismo americano sempre se esforçou para manter conflitos para se apoderar das riquezas.*” (Subhi Toma, em “*O Iraque, vítima do petróleo*”. In: O livro negro do capitalismo).

guerra com o Irã (1988), os EUA exigem que o Iraque se desarme – e, para isso, decretam o embargo (de 1991 a 2003) para obrigá-lo a se curvar. Enquanto isso, os EUA protegiam Israel descaradamente, através de pressões, no Conselho de Segurança da ONU.

Surge uma aliança de 33 países, dentre os mais poderosos do mundo, com uma propaganda massiva para mobilizar a opinião pública, retratando os iraquianos como “*18 milhões de fascistas que ameaçam a paz da humanidade*”. A opinião pública passava a aceitar a idéia de uma guerra contra o Iraque. O Iraque tinha se tornado “*uma ameaça para a paz mundial*”, apesar de sua economia representar naquele momento *um por cento* da economia das potências rivais. Na Arábia Saudita e em Israel, a imprensa estava submetida ao controle militar. Na mídia, o Iraque já saía vencido. Era já ali o jogo da mentira, do desmentido, da calúnia, da difamação, da desinformação travestida de informação. Isso se chama **Psyops**.

Ali, os EUA já proibiam o Iraque de usar suas bombas químicas *Sarin* e *Tabun* (que matam as pessoas em volta do local onde elas caem). Mas os EUA usavam sua bomba FAE (*Fuel Air Explosive*), que acaba com todo o oxigênio existente num círculo de 1,5 km quadrado, matando, por asfixia, tudo aquilo que respira. Isso sem falar das bombas americanas de *Napalm*, de *fósforo* e de *fragmentação*. Os EUA travam com o Iraque uma guerra tripla: militar, de embargo e de destruição do tecido social. É uma forma cruel de “asfixia”: o embargo econômico (que sempre vem acompanhado do “embargo semiótico”).

Vamos lembrar que uma população esfomeada só pensa em comer, não faz uma revolução⁷⁶. O embargo é uma “terapia da asfixia”, que tem lugar em “tempos de paz”, e que incide sobre as nações que não se alinham ao modelo capitalista norte-

⁷⁶ Lembre-se de Sêneca: “*Eu canto a canção de quem me serve o pão*”.

americanizado. O povo do Iraque é um povo em perigo. Mas nós vamos continuar comendo “Big Macs” e “descomendo” uma “massaroca” embolada feita de “dois hambúrgueres-alface-queijo-molho especial-cebola-picles-num pão com gergelim”.

Em 1990, antes do embargo, o Iraque correspondia aos critérios da OMS: para cada indivíduo, o país investia 30 dólares/mês; o orçamento para os hospitais era de 500 milhões de dólares; morria 1 criança em cada 24 mil. Alguns anos depois do embargo: para cada indivíduo são gastos 2 dólares/mês; o orçamento é de 37 milhões de dólares para a saúde; morrem 92 crianças em cada mil. O peso médio das crianças iraquianas pós-embargo foi reduzido em 22%.

Para os EUA, o primeiro resultado comercial da guerra contra o Iraque foi o Controle do mercado de compra e venda de armamentos, no Oriente Médio, mercado que ali estava em declínio. Os lucros dos fabricantes de armas vêm mais do exterior do que do mercado interno americano. A partir daí, os fabricantes de armas americanos tiveram seus negócios alçados a mais de 100 bilhões de dólares – o que fez surgir as 3 gigantes do setor: a Lockheed-Martin, a Boeing-MacDonnel Douglas e a Raytheon.

Enquanto isso (no início da década de 90), no resto do mundo o equilíbrio geopolítico dos dois blocos (o capitalista e o comunista), tinha chegado ao fim, com o fim da Guerra Fria e a “transição” pela Era da Coexistência Pacífica, pela qual EUA e URSS haviam postulado um entendimento diplomático e até mesmo jurídico-econômico, visando ao abrandamento das tensões dessas duas superpotências da Guerra Fria. Mas, em verdade, aos poucos, o bloco capitalista se fazia mais e mais forte.

Com o esfacelamento da URSS e, em 1989, a derrubada do Muro de Berlim – que separava as “duas Alemanhas”, a ocidental-capitalista e a oriental-comunista –, os

EUA se tornaram a única superpotência planetária, não mais dispondo de um inimigo ideológico de fato. Ali, o Capitalismo passa a não ter mais o seu “Outro”, que pudesse limitá-lo ou contra ele servir de contraponto ou referência exterior. O capital pôde então se espalhar pelos quatro cantos do globo, através do Mercado-Total (e isso é a Globalização). Era o fim da “3ª Guerra Mundial” (Guerra Fria), e o início da “4ª Guerra Mundial”.

O que o Subcomandante Marcos chama de “4ª Guerra Mundial” é a hegemonia capitalista, com sua guerra para conquistar novos territórios, capturando-os, incorporando-os e transformando-os em “mercados livres” (pelo qual países se fazem livres para consumirem os produtos e serviços das megaempresas, bem como livres para se endividarem cada vez mais). E, segundo ele, isso não se faz sem a produção e/ou reprodução de Sentidos comprometidos com o Império. Como afirma o Subcomandante (*La quatrième guerre mondiale a commencé*):

“Dans cette nouvelle guerre, la politique, en tant que moteur de l'Etat-nation, n'existe plus. Elle sert seulement à gérer l'économie, et les hommes politiques ne sont plus que des gestionnaires d'entreprise. Les nouveaux maîtres du monde n'ont pas besoin de gouverner directement. Les gouvernements nationaux se chargent d'administrer les affaires pour leur compte. Le nouvel ordre, c'est l'unification du monde en un unique marché. Les Etats ne sont que des entreprises avec des gérants en guise de gouvernements, et les nouvelles alliances régionales ressemblent davantage à une fusion commerciale qu'à une fédération politique. L'unification que produit le néolibéralisme est économique; dans le gigantesque hypermarché planétaire ne circulent librement que les marchandises, pas les personnes. (...) Il s'agit d'une destruction des bases matérielles des Etats-nations, mais également d'une destruction historique et culturelle.”

Nesse processo macropolítico, os Estados-Nação necessitam se reconfigurar completamente, para sobreviverem ao poder avassalador da Nova Ordem Mundial. Seus territórios esperam pelo novo “senhor”, o Mercado, que os recompensará, incluindo-os na lógica do capital. A “4ª Guerra Mundial” se passa nos grandes centros financeiros do mundo – verdadeiros centros de tomadas de decisão –, afetando todos os Estados-Nação, numa “guerra total”, informacional e comunicacional.

A “mundialização” nada mais é do que a extensão totalitária da lógica capitalista por todos os aspectos da vida – até que o Mercado se confunda com a própria vida; até que o consumo se confunda com a cidadania. Fala o nosso Subcomandante (*La quatrième guerre mondiale a commencé*):

“Grâce aux ordinateurs, les marchés financiers, depuis les salles de change et selon leur bon plaisir, imposent leurs lois et leurs préceptes à la planète. La « mondialisation » n'est rien de plus que l'extension totalitaire de leurs logiques à tous les aspects de la vie. (...) La mondialisation a réussi à y effacer les frontières entre des Etats rivaux, ennemis depuis des siècles, et les a obligés à converger vers l'union politique.”

A bomba financeira mata mais do que as bombas físicas ou químicas. Jean Ziegler escreveu um texto chamado *Os banqueiros suíços matam sem metralhadoras*. E Philippe Paraire escreveu um texto chamado *Os mortos-vivos da globalização*. Ambos os textos, e muitos outros, estão numa obra chamada O livro negro do capitalismo (Org.: Gilles Perrault). As vítimas da “4ª Guerra Mundial” são os excluídos (do mundo do trabalho), mas também os novos incluídos (pela dívida financeira). Os EUA não são o

Império – o Império é capitalista, transnacional, não-ideológico e não-nacionalista. Mesmo os EUA são teledirigidos pela dinâmica do mercado financeiro, via FMI, Banco Mundial e OMC (Organização Mundial do Comércio). Nenhum Estado-Nação resiste hoje ao mais simples ataque do capital especulativo (ver Bauman: Globalização – as consequências humanas). Segundo o Subcomandante Marcos, nessa Nova Ordem Mundial não há Democracia real, nem liberdade, nem igualdade, nem fraternidade – a não ser “de fachada”, para “gringo ver”. Os governos servem, hoje mais do que nunca, para legalizar a rapina, através de leis que contrariam os interesses de seus povos. Marcos diz, numa passagem tenebrosa:

“Le fils (le néolibéralisme) dévore le père (le capital national) et, au passage, détruit les mensonges de l'idéologie capitaliste: dans le nouvel ordre mondial, il n'y a ni démocratie, ni liberté, ni égalité, ni fraternité. La scène planétaire est transformée en nouveau champ de bataille où règne le chaos. (...) Des pays entiers deviennent des départements de la méga-entreprise néolibérale, qui produit ainsi, d'un côté, la destruction / dépeuplement, et, de l'autre, la reconstruction / réorganisation de régions et de nations.”

O “*american way of life*” ajuda a destruir as bases materiais dos Estados-Nação, levando-lhes uma desconstrução histórica e cultural. Trata-se de uma guerra planetária que, segundo o Subcomandante, é baseada em sete pilares: 1- a dupla acumulação de riqueza e de pobreza nos dois pólos da sociedade global; 2- a total exploração capitalista do mundo; 3- o pesadelo das condições de existência de grande parte da humanidade; 4- a relação íntima entre o poder e o crime; 5- a violência dos Estados; 6-

o mistério insondável da macropolítica; 7- as formas múltiplas de resistência que se desdobram disso tudo.

Mas o que importa reter aqui é o seguinte: o Planeta todo passou a se organizar ao modo do sistema capitalista, o qual não tem mais “lado de fora”. O Mercado se espraia por toda parte, por toda a nossa existência, até se confundir com a própria vida. Ele penetra em países e cidades sem respeitar “barreiras legais” – ou então subornando os legisladores desses locais. E se isso não for “por bem” (suborno), será “por mal” (ditaduras sangrentas). Por exemplo: ao longo da década de 90, os EUA reduziram drasticamente (mais ou menos em 40%) o número dos soldados em suas forças militares. Mas isso, longe de significar a busca da paz ou a intenção de desarmamento, se deveu a dois fatores inegáveis:

- 1- A contratação de empresas privadas de “serviços bélicos” (num sistema chamado *outsourcing*), como a *Dyncorp* – com mais de 20 mil empregados e contratos milionários com o governo norte-americano, para dar “treinamento militar” aos exércitos do Terceiro Mundo (Panamá, Haiti [que, ao mesmo tempo é aqui e não é aqui], Somália, El Salvador, Bósnia), para que estes pudessem fazer suas ditaduras militares –, ou a *MPR* – que treinou e assessorou o exército da Croácia, e que meses mais tarde resultou nas sangrentas ofensivas contra a população sérvia, culminando com o “Massacre de Krajina” (em que croatas dizimaram todos os homens, mulheres e crianças que encontraram pelo caminho), massacre esse que foi “abafado” pelos EUA no Tribunal Internacional de Haia. (*Obs.:* os contribuintes norte-americanos estão financiando, com seus impostos, e provavelmente sem sabê-lo, essas contratações de “matadores de aluguel”).

2- A introdução, nos EUA, de novas tecnologias de destruição em massa – exclusividade norte-americana, “por direito”, e que nenhum outro país pode ter: nem o Iraque, bombardeado, nem a Coreia do Norte, não-bombardeada –, como os mísseis com “margem de erro de 30 cm” etc. Só os EUA “podem” ter, e usar, armas de destruição em massa (o que, devido ao seu histórico, deveria nos causar aquela mesma insegurança que eles dizem buscar combater). São armas químicas, não só “físicas”; são armas atômicas, nucleares, de nêutron, de urânio enriquecido e enriquecido (radioativos, usados pelos americanos na Guerra do Golfo); são armas químicas de mostarda e armas “semióticas” de ketchup (nos hambúrgueres do McDonalds, com seu “Ronald McDonald”, aquela versão globalizada do palhaço “Bozo”).

As bombas de mostarda causam queimaduras graves, cegueira e doenças pulmonares. As bombas *Tabun* causam asfixia, paralisia, convulsões e doenças nervosas. As bombas de gás *Sarin* causam espasmos, cegueira, asfixia, doenças nervosas e perda do controle dos músculos. As bombas de varíola causam dor de cabeça, febre, calafrios, erupções na pele. As bombas de *antrax* causam infecção generalizada, febre, dificuldade de respirar, pulsação elevada, dor no peito, choque e envenenamento do sangue. Só a título de lembrança: em 1922, quando um rei curdo foi proclamado, as populações curdas foram bombardeadas e atacadas com gás pelos ingleses. Essa prática atravessaria todo o Século XX.

Na Guerra Irã-Iraque (de 1980 a 88), os iranianos mataram centenas de curdos com gás de cianeto. E isso foi comprovado, na época, sem espaço para dúvidas – como garante o cientista político Stephen Pelletiere, a maior autoridade mundial em “Iraque”, e que era analista da CIA naquela época. Contudo, o governo norte-americano e sua mídia oficial colocaram a culpa no Iraque, divulgando que o Iraque havia lançado ali gás de

mostarda. Mas os EUA já pretendiam, antes mesmo disso, demonizar o Iraque de Saddam Hussein (do Baath, Partido Socialista da Ressurreição Árabe, de um nacionalismo laico).

Até 1972, a exploração do petróleo no Iraque era feita pelas transnacionais Shell, Mobil, BP e Exxon. Em 72, o Iraque nacionalizou (estatizou) a exploração do petróleo, tirando-a das mãos dessas empresas. Se juntarmos o ódio capitalista dessas empresas com a força da comunidade judaica norte-americana (que não queria ver uma nação árabe dominando o Oriente Médio), entenderemos o primeiro lado da questão. Se lembrarmos que o Iraque detém a maior bacia hidrográfica do Oriente Médio – os rios Tigre, Eufrates, Zab Menor (ao sul) e Zab Maior (ao norte) –, e represas e sistemas avançados de exploração dessa água, entenderemos o segundo lado da questão. Existe um antigo projeto, engavetado por Saddam, que possibilitaria a distribuição da água iraquiana para todo o Oriente Médio.

Se compreendermos que quem dominar o petróleo e a água, controlará o Oriente Médio no Século XXI, e isso é uma questão geopolítica, chegaremos a uma visão bastante clara dos interesses capitalistas nessa última guerra⁷⁷. Fora, é claro, que uma guerra como essa ajuda os EUA a saírem da recessão; reaquece a indústria armamentista; faz Bush-filho finalmente chamar a atenção (e ganhar o respeito) de Bush-pai; dá uma de “bonzinho” e protetor do Planeta contra “terroristas demoníacos”; gasta o excedente produzido e acumulado etc.

⁷⁷ Concordando com Marcel Granet e com George Dumézil, Georges Bataille diz: “*Uma sociedade verdadeiramente militar é uma sociedade de empreendimento, para a qual a guerra tem o sentido de um desenvolvimento de poderio, de uma progressão ordenada do império*” (A parte maldita, p. 93).

Poderíamos mesmo dizer que o excesso de produção (nas sociedades industrial e pós-industrial) faz parte da origem das últimas guerras⁷⁸. Isso sem falar do mais aterrorizante: já se sabe que Saddam Hussein tinha acabado de criar uma lei que desvinculava o preço do seu petróleo do dólar americano, para vinculá-lo ao *euro* – o que “quebraria” a economia norte-americana. Então, antes de quebrar economicamente, os EUA quebram física e semioticamente os outros. Isso quer dizer que, do ponto-de-vista americano, não havia momento melhor para invadir e tomar o Controle do Iraque.

Logo após o “11 de Setembro”, 9 redes de TV norte-americanas recusaram comerciais da embaixada saudita (“Povo da Arábia Saudita: aliados contra o terrorismo”), alegando: “sempre queremos dinheiro, mas os comerciais sauditas são impróprios para a nossa marca”. A sustentação da identidade da marca acima de tudo! Acompanhando isso: o principal nome a comandar o Iraque no pós-guerra é o do general Jay Garner. Com ele, as empresas Parsons e Bechtel concorreram para a reconstrução física do Iraque, no projeto “Futuro do Iraque”. Os EUA sempre justificaram suas invasões com o pretexto da “proteção dos cidadãos locais e promoção da Democracia”.

Agora, vamos nos aproximar mais de uma análise de como a mídia esteve fazendo a cobertura da Guerra no Iraque. Esta foi a primeira vez na História que uma guerra foi coberta pela mídia 24 horas por dia. Foram mais de 3 mil jornalistas do mundo inteiro. Aidan White (Presidente da Federação Internacional dos Jornalistas) afirma que esta foi a primeira guerra da Era da Informação, e ela marcou profundamente o papel da

⁷⁸ Segundo Georges Bataille (A parte maldita) e François Châtelet (Uma história da Razão), diante da acumulação de produção e de energia, sociedades primitivas faziam festas de homenagem aos deuses, gastando, desperdiçando o excedente acumulado. Diferentemente, nossa “civilização” faz a guerra. Contudo, deixar a guerra como única saída para se desfazer do excedente das forças produzidas é ter de assumir a responsabilidade dessa guerra.

mídia atual. O que se viu foi uma clara linha divisória na cobertura da guerra – de um lado, os ocidentais; de outro, os árabes. Neste sentido, como separarmos as funções do Jornalismo daquelas da Propaganda?

Este conflito marcou também o fim do reino absoluto das grandes agências de notícias e das televisões ocidentais. A rede americana CNN – que cobriu sozinha a Guerra do Golfo (1991) – perdeu terreno para sua concorrente, a Fox, e perdeu a sua audiência árabe para a *Al-Jazeera* (do Qatar). Na Guerra do Golfo, tínhamos Bush-pai e Saddam, ambos, assistindo ao noticiário da CNN. Havia ali, claramente, um “sistema global de informação” (segundo Waddick Doyle, professor da Universidade Americana em Paris). Havia uma única versão dos fatos – e fosse esta versão verdadeira ou falsa, o efeito era o mesmo: a produção e reprodução de certezas e de uma sensação de segurança quanto à informação consumida. As notícias, ali, tinham o caráter cíclico típico das remissões “ao mesmo”, *ad infinitum*. A Verdade era construída pela repetição – e esse mecanismo é explicado pelo conceito de “*tautismo*” (híbrido de tautologia com autismo), de Lucien Sfez (em Crítica da Comunicação): “*repito, logo provo*”.

Aidan White ainda diz que esta cobertura da guerra foi a mais intensa, mas não foi a melhor possível. Isso porque mesmo com milhares de câmeras, microfones, máquinas e computadores, a cobertura foi escandalosamente seletiva e tendenciosa (para os dois lados). Por estarem acompanhando as tropas invasoras, os mais de 500 jornalistas perderam sua independência, em troca de segurança (estes não foram mortos). Foi dos mais de 2.000 repórteres “independentes” que saíram a maioria dos jornalistas mortos e feridos – provavelmente atacados pelo famoso “fogo amigo” (um “*fogo mui amigo!*”, segundo Henrique Antoun) – o que deixou um rastro de críticas e suspeitas. A Verdade,

antes centrada e agora cambaleante, vai aos tropeções, evolui aos trancos e barrancos pelas avenidas (infovias) do espetáculo comunicacional. Estamos em busca do Sentido perdido.

Desde que os romanos “tomaram para si a administração da Verdade”, depois da época de ouro da Grécia, que esta, a *Veritas*, ganhou a primazia no Ocidente (contra a *Alétheia*, a Verdade antiga, grega). Desde então, Verdade significa “adequação entre a realidade e o discurso”. São Tomás de Aquino desenvolveu esta concepção de Verdade, chamando-a, em Latim, de *Adequatio*: o que se diz deve ser coerente (adequado) com o que se vê.

Na nossa Pós-Modernidade, vivemos a crise das grandes narrativas (de interesse coletivo), e o gradual predomínio das micronarrativas (de interesse pessoal) – ver Jean-François Lyotard, no livro *O pós-moderno*. E é justamente isso que vimos na cobertura jornalística dessa última guerra: informações desencontradas, desconectadas entre si; sensação de se estar à deriva; reprodução de verdades parciais sobre uma realidade única. Os próprios jornalistas do jornal O Globo diziam estar “perdidos” num mar de informações não-seguras, não-verificáveis, não-apuráveis – só lhes restava escreverem o que cada lado do conflito afirmava ser a “Verdade dos fatos”. Este é um exemplo violento das crises da referência, da representação, do sujeito, das identidades social e coletiva. O *eu* se fragmentou – o *eu* virou mero ditongo. É como afirma o Subcomandante Marcos (em *La quatrième guerre mondiale a commencé - Pièce 6*):

“Des faits isolés ? La suppression des frontières commerciales, l'explosion des télécommunications, les autoroutes de l'information, la puissance des marchés financiers, les accords internationaux de libre-échange, tout cela contribue à détruire les Etats-nations. Paradoxalement, la mondialisation produit un monde fragmenté, fait de compartiments étanches à peine reliés

par des passerelles économiques. Un monde de miroirs brisés qui reflètent l'inutile unité mondiale du puzzle néolibéral. (...) La mégapolitique englobe les politiques nationales et les relie à un centre qui a des intérêts mondiaux, avec, pour logique, celle du marché. C'est au nom de celle-ci que sont décidés les guerres, les crédits, l'achat et la vente de marchandises, les reconnaissances diplomatiques, les blocus commerciaux, les soutiens politiques, les lois sur les immigrés, les ruptures internationales, les investissements. Bref, la survie de nations entières”.

Um dos maiores filósofos do Séc. XX, Martin Heidegger afirmou, durante a “2ª Guerra Mundial” (em A superação da metafísica): “A guerra não é mais aquilo que pode chegar à paz. A guerra tornou-se uma aberração do uso e abuso dos entes, que progride na paz e em paz”. A idéia-crítica de Heidegger é que a paz tornou-se sem sentido e inconsistente. Nessa guerra de valores que tentam se afirmar sobre outros valores, só uma idéia atravessa o mundo – “só uma palavra me devora” –, penetrando a subjetividade do público “do cabo ao rabo”: o “direito de informar” (pregado pelo “neoliberalismo de dois gumes”) surge acompanhado do “direito de ser informado” (reivindicado pelo “individualismo atomizado”). Ninguém, em sua sã consciência, escapa a isso. A Política está inteiramente midiaticizada, mas a mídia, ao contrário, parece continuar despolitizada. Isso só demonstra a força da mídia e a fragilidade da Política.

A Comunicação se traduz no único modelo cultural possível no Império: para o Bem (com algum hacktivismo) ou para o Mal (com a massificação das subjetividades). Hoje, as informações são produzidas em larga escala (exemplo das agências de notícias e das novas tecnologias de transmissão da informação – videofones da *Cisco Systems*) e, portanto, deverão ser consumidas igualmente em larga escala e em alta velocidade

(exemplo do ciberjornalismo denominado “o último minuto” ou “o último segundo”). Em 1977, o pensador francês Paul Virilio já afirmava o duplo aspecto da Política: a velocidade e a guerra.

O professor Muniz Sodré escreveu (em A comunicação do grotesco, p. 07): “*Por trás do racionalismo de Apolo (a escrita) e do arrebatamento de Dioniso (a imagem), se encontra o olho comercial de Hermes*”. Pegando carona nesta frase antológica, afirmaremos: por trás do “salvamento do Planeta” está o “olho-gordo” no petróleo e na água do Iraque.

Há uma guerra que corre paralelamente àquela das bombas (guerra termodinâmica, em que pessoas explodem pelos ares): a “guerra semiótica”, midiática (ou eletrônica – seja analógica, seja digital –, em que as mentes implodem no éter, via satélite), que batalha a cada minuto pela adesão da opinião pública internacional, o que facilitaria bastante o trabalho de “captura e incorporação”, não só do Oriente Médio, mas de todo o Planeta. Os EUA divulgam que querem “reconstruir o Iraque” – mas parece que eles precisavam, antes, destruí-lo por completo, para só então “reconstruí-lo”. Estima-se que a tal “reconstrução” do Iraque deva render algo em torno de US\$ 900 bilhões às empresas e empreiteiras norte-americanas (as licitações correram soltas nos EUA; o Iraque já foi todo mapeado e dividido no papel, formalmente – agora, trata-se de fazê-lo materialmente).

Em 1991, somente o correspondente Peter Arnett (CNN) cobria a Guerra do Golfo, diretamente de Bagdá. Nesta “Guerra de Bush-filho”, foram milhares de repórteres. A guerra ficou espetacularizada de vez. Mas com o *World Communicator*, parece que um único enviado pode fazer o trabalho de toda uma equipe de TV – é um desgraçado,

duplamente desgraçado (vai sozinho para a encrenca e ainda trabalha feito um jumento). Mesmo assim, são milhares de enviados, de centenas de “máquinas de informar”.

A mídia oficial (jornal O Globo, de 26 de março) faz matérias sobre a riqueza pessoal de Saddam Hussein – e nós nos acostumamos a repetir, com as novelas, que todo milionário é malvado, sujo e infeliz, e que todo pobre é honesto, limpinho, feliz e bonzinho. Portanto, Saddam deve ser malvado mesmo. Na mídia internacional, diariamente EUA e Iraque divergiam em suas informações sobre a Guerra: a Verdade é alvo-móvel. O Pentágono, como se sabe, levou 500 jornalistas junto com suas tropas. O Iraque possuía funcionários do Ministério da Informação para acompanhar jornalistas em sua cobertura da Guerra – o que censura a liberdade de expressão. Para os americanos, o regime de Saddam estava sempre “em chamas, prestes a ruir”... Saddam estava sempre “ferido de morte”, “milhares de soldados iraquianos se rendiam sem parar”. Para os iraquianos, os helicópteros dos EUA eram sempre “abatidos por milícias iraquianas”, a resistência continuaria “sempre firme”, vários soldados da coalizão “foram feitos reféns”. E no resto do mundo, ficamos sem saber o que de fato estava (e está) acontecendo por lá.

Surge a tal questão da ética no Jornalismo. Devemos ou não publicar as fotos de mortos, feridos e prisioneiros de guerra? Devemos ou não divulgar massivamente o que pensamos? Devemos ou não denunciar planos secretos descobertos? Devemos ou não lançar mão de declarações “em *off*”? Como ser imparcial, se a própria natureza humana é essencialmente parcial e passional (como dizia o filósofo David Hume)?

Quais os efeitos dessa guerra (ou invasão, golpe de Estado) na história das Relações Internacionais? Onde está a Verdade? O próprio jornal O Globo deu uma matéria enorme, no dia 26/03, intitulada: “*Verdade, uma vítima da guerra*” (por José Meirelles

Passos). Isso tudo é reflexo de um mundo que perdeu seus parâmetros mínimos e antigos, mas que ainda não inventou outros minimamente seguros.

A mídia norte-americana fazia duas edições diárias: uma para o público interno (população e governo), defendendo irrestritamente a invasão; outra para o público externo (demais países), mais cautelosa e algumas vezes até crítica. Essa aula de mau-caratismo no Jornalismo, esse exemplo de imoralidade de Mercado é o que Chomsky chamaria de “neoliberalismo de dois gumes”, ou de “Democracia de Mercado”. Não se podia desagradar nem o público interno, inicialmente majoritariamente pró-guerra, nem o público externo, majoritariamente anti-guerra. É algo que se aprende ilocutoriamente (de modo não-verbal) com as “leis de mercado”. Sabemos que os EUA já discutiam o pós-guerra ainda no período pré-guerra. A Grã-Bretanha dizia querer um governo da ONU; os EUA indicaram um general americano, Jay Garner. A arrogância tem hoje as cores da bandeira americana, mas também tem a agilidade e a flexibilidade do Semiocapitalismo do Império.

O repórter Peter Arnett foi demitido pela CNN, que é pró-guerra, por ter dado uma entrevista a uma TV iraquiana criticando a ofensiva dos EUA. No mesmo dia, ele foi contratado pelo jornal inglês *Daily Mirror*, que é anti-guerra. O repórter *free-lancer* Philip Smucker foi afastado do *front*, pelo Pentágono, por estar “abrindo muito a boca” sobre as estratégias da coalizão. Outros repórteres ali foram simplesmente censurados pelas tropas da coalizão. Eles tiveram seus aparelhos eletrônicos confiscados. Isso porque esses repórteres, para terem o direito de acompanhar as tropas, tiveram que assinar um documento – chamado de “Guia de Relações Públicas” – onde estão registradas as “regras do jogo”: o governo teria total hegemonia sobre as informações, sem que os jornais pudessem entrar, futuramente, com ações na Justiça. Muitas notícias tiveram que ser

retidas. Consequência: diversas imagens transmitidas como se fossem “ao vivo” tinham de fato sido gravadas horas antes.

Outra exigência do governo dos EUA foi a de fazer os textos passarem pelo copidesque dos comandantes militares no *front*. As autoridades iraquianas também censuraram seus jornalistas – caso ocorrido com a rede *Al-Jazeera*, no início de abril de 2003. Um fotógrafo do *Los Angeles Times*, Brian Walski, foi demitido por ter alterado uma fotografia, manipulando a imagem “para dar a ela uma maior dramaticidade”. Registre-se: só foi demitido por ter sido divulgada essa adulteração.

Nós vimos eclodirem duas guerras: a primeira é óbvia; e a segunda é essa que se faz pela sedução da opinião pública (eis a “guerra semiótica” organizada pelas **Psyops**). A mídia norte-americana contou histórias do drama de soldados feridos neste combate (como Jessica Lynch), para comover o público e, assim, arrebanhar mais e mais simpatizantes (rebanhos, massa, alma coletiva, unidade mental). O texto chega a ser “brega”: “*Mesmo ferida, Jessica lutou arduamente pela vida*” (O Globo, 04/04)⁷⁹. O jornal saudita *Al Watan* e algumas TV’s árabes estamparam fotos de crianças mutiladas, bebês feridos, mães desesperadas... Contudo, a maioria da mídia árabe não se rendeu ao sensacionalismo (por exemplo, os jornais *Al Ahram*, *Al Hayat* e *Asharq Al Awsat*).

Nessa guerra paralela, até mesmo as redes de televisão iraquianas foram fisicamente bombardeadas – e o pior: com bombas experimentais (não se sabe ao certo o que pode acontecer, em termos de “efeitos colaterais”). Essas bombas experimentais liberam impulsos eletromagnéticos capazes de interromper as operações de computadores, por exemplo. Mesmo assim, oito horas depois do ataque as emissoras já transmitiam sua

⁷⁹ Hollywood já prepara, para breve, um filme de guerra sobre Jéssica Lynch.

programação normalmente. TV é alvo civil, como as escolas, as creches e os hospitais. Isso foi considerado um ataque à liberdade de expressão, o que representaria uma violação da Convenção de Genebra. Mais uma vez, trata-se dos EUA comunicando que só eles podem ser tendenciosos.

Militares da coalizão confiscaram os *satphones* (telefonia por satélite, que veicula imagens e reportagens) da Thuraya – empresa árabe, que é sediada nos Emirados Árabes –, pois estes “facilitariam a localização das tropas da coalizão pelos inimigos”. Somente os telefones de empresas americanas foram então permitidos, como os da Iridium – embora também deixassem espaço para que “inimigos” os localizassem. Thuraya e Iridium já concorriam por fatias de mercado naquela guerra.

Sabemos que as informações circulam pelo mundo na velocidade da luz – estamos na era da Globalização acelerada e controlada. Deve ser por isso que a cada notícia boa (para os EUA), crescia o índice de adesão popular à invasão; e a cada notícia ruim (para eles), a adesão caía imediatamente. A Fox News, a CNN e a MSNBC foram, nesta ordem, as três líderes de audiência, e se utilizavam de analistas de guerra que são ou foram militares. Não há analistas pacifistas ou críticos da invasão – segundo Steve Rendall, do grupo de análise de mídia chamado “Justiça e Precisão na Reportagem”. Outras redes de TV se abstiveram de noticiar a guerra, ou qualquer coisa que lembrasse a guerra.

John Barlow – ativista político da Internet – afirmou que os EUA sabem produzir, como ninguém, um “Inferno Disney”, ou seja, a espetacularização da matança, pronta para ser vendida na mídia como referência, no mundo real, de Rambos, Van Dammes, Schwartzneggers, Duros-de-Matar, Difíceis-de-Aniquilar, Impossíveis-de-Assassinar, ou qualquer outro filme da “vendedora de ilusões”, da agência de Propaganda e

“Indústria Cultural” chamada Hollywood. Mas nós ficamos até tarde para ver a entrega do *Oscar* – aquela festa para a qual não fomos convidados, mas que sustentamos nas bilheteiras; aquela festa local, mas difundida globalmente –, ficamos felizes ou tristes com a vitória ou a derrota de uns e de outros na festa do *Oscar*. “Guerra semiótica”, e nada mais.

Várias pessoas, e também os jornalistas (risos), escreveram e têm escrito coisas muito interessantes na Internet, em *sites* independentes, como o *Indymedia* (*Independent Media Center*), por exemplo. Por esse meio novo, a Internet, é possível que cada um de nós leia e também produza notícias, sem o medo de repressão ou de censura⁸⁰. A questão aí é a seguinte: na Rede mundial de computadores, todo mundo é receptor e emissor, ao mesmo tempo e “na real”, das informações que ali circulam. Isso não é só no tocante às notícias: a melhor forma de se organizar um protesto nas ruas, um protesto real e concreto, é através da Internet, uma máquina virtual-atualizante (casos: Seattle em 99; Davos em 2000; Gênova em 2001; e seguintes).

É o melhor exemplo de que o mundo virtual não é imaginário, ilusório ou falso – o virtual não se opõe ao real, e sim ao atual. Os boicotes mundiais aos produtos ianques são orquestrados por “pessoas comuns”, na Rede. É preciso olhar sem medo para essa nova forma de midiaticização da política (e de politização da mídia), que é a Internet – com sua estrutura Acentrada e anárquica. Mas falaremos disso mais à frente.

No entanto, antes de passarmos à análise das Novas Tecnologias de Informação e Comunicação (NTIC), como a Internet, abordaremos um tema mais tradicional: os Meios de Comunicação de Massa (MCM) e seu papel de “produtores de **apatia política**”.

⁸⁰ É claro que existem outros perigos, na rede: *hackers* do mal (*crackers*) atacaram o *site* da *Al-Jazeera*, no início de abril de 2003.

Pensamos ser produtivo um estudo que atravessasse essas duas estruturas básicas das formas midiáticas – tanto a “tradicional” (MCM), quanto a “recente” (NTIC) –, para que tenhamos uma visão mais ampla possível do fenômeno comunicacional contemporâneo, bem como das relações de poder que nele são produzidas, reproduzidas e postas em circulação acelerada.

3.2- Da Política da Comunicação à Comunicação da Política: os MCM

*“Para fazer os adultos pensarem ‘direitisticamente’,
as ditaduras usavam terapias de sangue e fogo
– e as democracias usam a televisão.”*
(Eduardo Galeano)

Os Meios de Comunicação de Massa (MCM) se prestam, como sabemos, à domesticação dos impulsos violentos tanto da coletividade quanto dos indivíduos. Essa questão só se torna clara e definitiva quando se estuda os seus procedimentos. Para tanto, levantamos neste capítulo a hipótese de que os MCM praticam as “*Psychological Operations*” (**Psyops**) em tempos de paz.

Na tradição acadêmica, já é considerada “clássica” a vertente que problematiza a relação entre Comunicação e cultura de massa. Isso se dá, é claro, pela própria configuração histórica da cultura mundial nos últimos séculos. Sabe-se que o surgimento da Comunicação de Massa atrela-se à instauração progressiva de uma cultura de massa, e que esta, por sua vez, é tributária da constituição de uma sociedade de consumo, produzida pela Revolução Industrial. Para assentarmos essa questão, faz-se necessário um conciso estudo histórico-crítico disso que chamaremos aqui “cultura moderna”.

Nessa tarefa, então, procuraremos demonstrar que a relação entre Comunicação e constituição da Política não se resumirá numa mera disciplina acadêmica – a “Política da Comunicação” –, mas revelará, isto sim, algo de mais complexo: aquilo que chamamos de “Comunicação da Política”. Este problema se resumiria assim: não se trata apenas de “como a Política é administrada pela mídia” (Política da Comunicação), mas de “quais são os valores e afetos que circulam na mídia, via construção de signos, e que constituem o nosso imaginário político” (Comunicação da Política). Portanto, passemos ao seu estudo propriamente.

Contudo, antes de começarmos, convém conceituarmos a expressão “cultura de massa”. Primeiro, vamos àquilo que esta expressão não é: ela não se confunde com “cultura popular” (espontânea), nem com “cultura superior” (erudita). “Cultura de massa” é uma expressão que pressupõe a reprodução de alguns poucos signos, os quais nos remetem sempre (por sua invariabilidade, ou repetição do mesmo) às mesmas idéias, aos mesmos afetos, às mesmas ações. E isto se dá no âmbito do coletivo. Estamos falando da construção de uma “unidade mental”, típica da estratégia de padronização dos gostos, visando à intensificação do consumo.

É a partir da Revolução Industrial – no Século XVIII – que o mercado capitalista se institui. O raciocínio é simples: as indústrias produzem em larga escala e, portanto, seus produtos deverão ser consumidos também em larga escala. Para produzir esta demanda pelos mesmos produtos, seria necessária a padronização dos gostos – já vimos o sucesso de Edward Barnays (no capítulo 2.4). Nesse sentido, para este fim, constituíram-se as atividades do Marketing e da Publicidade (sobre as quais falaremos mais adiante, neste capítulo). É provavelmente aí que os conceitos de “massa” e de “público” passarão a conviver intimamente – vindo até a se (nos) confundir.

Ao longo do Século XIX, surgiram diversas teorias da “psicologia das massas”, principalmente através das figuras de Scipio Sighèle e de Gustave Le Bon. Sighèle dirá que em toda multidão há condutores e conduzidos, hipnotizadores e hipnotizados. Ele via o jornalista como um agitador, e o leitor como um “gesso molhado”, pronto para ser moldado e marcado. Gustave Le Bon falava da “lei da unidade mental das multidões”: ao ingressar na massa, o indivíduo abandonaria a sua “alma individual” e assumiria uma “alma coletiva”. Para ele, as principais características das multidões seriam:

a impulsividade, a irritabilidade, a sugestibilidade e a credulidade – as quais levariam facilmente à violência.

Segundo Le Bon, o entusiasmo e o fanatismo coletivos seriam os responsáveis pela dirigibilidade das massas. Diz ele que a massa se inclina para a sua própria imagem, ou para a imagem de seu líder (o que em muitos casos é a mesma coisa) e, assim, a massa não autoriza a deliberação e não deixa nenhum lugar para a razão. Aí, o indivíduo tornou-se um “autômato”. Para ele, é uma aberração que os sistemas políticos modernos fundamentem seus mecanismos reguladores supremos na “opinião das multidões”. Charcot falava de “contágio, sugestão e alucinação”, que transformariam os indivíduos em “autômatos, sonâmbulos”.

Por volta de 1835, o astrônomo e matemático Adolphe Quételet funda a “física social” – ciência que toma como unidade básica a idéia de “homem médio”⁸¹. Quételet extrai de tabelas um “índice de tendência ao crime”. A ordem moral estava ali espelhada na ordem física, desta se servindo como pretexto. A técnica de regulação dos riscos e a razão probabilística serviam como ferramentas de gestão das massas. A sociedade se pensa como um corpo orgânico, que deve ser regulado para o bom funcionamento do todo (noção biomórfico-funcionalista).

Bertillon cria a “antropometria”. Galton cria a “biometria” e a “eugenia”. Lombroso, a “antropologia criminal” (em 1876, com seu livro L'uomo delinquente). Desrosières pensava a massa como uma ameaça, real ou potencial, para “a sociedade como

⁸¹ Umberto Eco, em Apocalípticos e integrados, diz que o esforço dos *mass media* é o de determinar o gosto do público, tornando-o “médio”, através de estatísticas (*ratings*). Ele complementa lembrando que esta “média” é puramente teórica, servindo como ferramenta de regulação do gosto popular. Concordamos com ele: a decisão da mensagem é prévia à alardeada “determinação do gosto do público”. A TV se torna, assim, instrumento de pacificação das “multidões”, tornando-as “massas” (como um novo “recurso para o bom adestramento”).

um todo”. Para ele, este risco já justificaria, por si só, a instauração de mecanismos de regulação e Controle estatísticos da coletividade. Fechner inventa a “psicofísica”, que tenta “quantificar a mente, a alma, o intelecto”.

Estamos aqui em plena época da “Biopolítica moderna”. Como “um poder que regula a vida coletiva”, a Biopolítica se faz, desde então, a melhor técnica de ordenamento do social. Sendo um “poder positivo-produtivo” – como diz Michel Foucault –, ela não se limita a “dizer NÃO”. Sua força reside exatamente na sua capacidade de produção: de relações de poder; de discursos da Verdade; de subjetividades. Foucault já nos ensinava que um poder negativo (restritivo, coercitivo, violento, jurídico) não duraria muito tempo. O poder economiza mais sua própria energia (sua força de dominação) quando produz, quando é “positivo”. Torna-se assim mais eficaz, e duradouro.

Em 1933, Wilhelm Reich publica seu livro, A psicologia de massas do fascismo. Segundo ele, enquanto o terapeuta consegue tratar de um paciente de cada vez, a sociedade fabrica sofrimentos em massa – daí resultando uma cruel distância entre a dor e sua cura. Para Reich, o social seria a fonte dos males psíquicos⁸². Ele afirmava que aquele que está “sujeito ao fascismo” torna-se em pouco tempo um “sujeito do fascismo”. É o processo de “captura e incorporação” – o qual, aliás, é brilhantemente conceituado por Elias Canetti, em sua monumental obra Massa e poder. Para Ortega y Gasset (A rebelião das massas), o “homem de massa” não valoriza a si mesmo, mas também não sente angústia, percebendo-se idêntico aos demais. É a **apatia política** sendo produzida.

⁸² Percebe-se facilmente que, para vender “soluções mágicas” que aliviam a “dor de existir”, a Publicidade e o Marketing precisam, antes, nos convencer de que sofremos e, então, merecemos a “inclusão social via consumo.

Já Gabriel Tarde dizia que a “Era das massas” seria passado, pois já se viveria na “Era dos públicos”. Para Tarde, quando cremos que possuímos uma opinião, na verdade estaríamos apenas atualizando uma “opinião da sociedade”. As opiniões não seriam individuais, mas coletivas, socializadas desde sempre. Segundo ele, não somos nós que possuímos as idéias, e sim o exato contrário disso: são as idéias que se afirmam no mundo através de nós. Esta concepção de mundo duraria até hoje – vide o trabalho do Marketing e da Publicidade (conforme veremos em breve, neste capítulo, mais detidamente).

É Canetti quem nos leva a pensar sobre a estratégia de “captura e incorporação”. A ordem, a organização, serve para dar forma (massa) ao informe (multidão). Pela sugestão de um “afeto único”, produz-se a “unidade”, a “coesão” que permitirá fixar uma identidade à coletividade capturada. E quem dará o tom será o líder da massa (*führer*). A partir daí, as ordens que se seguem são da instância do “aguilhão”, pois instauram uma obrigação a ser cumprida, uma dívida a ser sanada. Para Canetti, a ordem é mais antiga do que as palavras – pois se assim não fosse, os cães não a entenderiam.

A função política da ordem revela um jogo de poder extremamente complexo. Oswald Spengler dizia que a ordem – e não a comunicação – é a principal função da linguagem (a Comunicação seria um **veículo** para as ordens e os comandos). Para a Sociolinguística, a linguagem não pode ser concretamente separada da Pragmática, do contexto social onde se dão as relações de poder (inclusive da e na língua). Segundo Roland Barthes, em O prazer do texto, a língua é fascista – se por fascismo entendermos aquilo, não que proíbe, mas aquilo que obriga a dizer. Neste mesmo sentido, Michel

Foucault pensará a ordem do discurso na produção de visibilidades-dizibilidades (saber-poder)⁸³.

Em sua obra, Friedrich Nietzsche também nos ensina coisas fundamentais sobre a dita “psicologia das massas”. Ele pensará este tema a partir de uma “crítica do ritmo” (como em Henri Meschonnic, para quem “a crítica do ritmo é uma Política”: Critique du rythme): a sociedade impõe seu ritmo dominante (o tempo da instituição) aos múltiplos ritmos individuais (tempo dos instintos). Se a violência da “forma-Estado” era **espacialmente organizada**, a da “forma-Mercado midiaticizado” é **temporalmente constante**. Dizia já Nietzsche: “*Chamo corrompido, quer seja um animal quer seja uma espécie, a um indivíduo quando perde os seus instintos, quando escolhe e prefere aquilo que lhe é prejudicial*” (O anti-Cristo, p. 18). Mais à frente, veremos como a estruturação dos instintos se dá hoje a partir da *modulação semiótica* dos afetos do consumismo.

Ou ainda, em outro momento, diz Nietzsche: “*As pessoas vivem para o hoje, vivem com muita pressa, – vivem muito irresponsavelmente: é precisamente a isso que se chama ‘liberdade’*” (O crepúsculo dos ídolos, p. 118-119). Neste livro, Nietzsche criticará ferozmente a regulação dos fluxos sociais, bem como seu impacto no ritmo dos indivíduos: “*Em certo grau, todo ritmo continua a dirigir-se aos nossos músculos*” (p. 90). Se quisermos atualizar a força do pensamento nietzscheano, poderíamos dizer: **o ritmo das pulsões de consumo tomou o lugar do antigo legislador**. Isso pode ser lido assim: hoje em dia, para se manter a ordem pública, não é mais necessário o poder de repressão ou a lei; basta a incitação ao consumo desvairado, o que nos desvia a atenção, *modulando-a*

⁸³ Segundo Foucault (Arqueologia do saber, p. 28): “*O discurso manifesto não passaria, afinal de contas, da presença repressiva do que ele não diz; e esse não-dito seria um vazio minando, do interior, tudo que se diz*”. Não só minando, mas “contaminando” também – diríamos nós.

conformemente às exigências do Mercado-Total. Estamos imersos na imanência de um poder material, positivo, construtivo, constituinte do real.

As subjetividades, produzidas por este mesmo real, são então constituídas por afetos e signos do poder capitalista. Os processos de subjetivação se fazem singulares, é verdade, mas se querem os mais “universais” possíveis. O problema é que “*não se sabe do que um cérebro é capaz*” – como disse o professor Vinícius Pereira, numa bela atualização de Spinoza. E também o professor James Arêas tem a expressão perfeita, para quem quiser ouvir: “*O desejo tem o limite da própria resistência*”.

Como bem disse, ainda, o professor Luiz Costa Lima, a razão capitalista “*converte-nos a todos em jogadores aos quais não se perguntou se queriam jogar*” (Teoria da cultura de massa, p. 36). Ele nota, a partir de Max Weber, uma característica decisiva da conduta de consumo no Capitalismo: a “democratização do luxo”. É ao longo do Século XIX que se quebram todas as travas que prendiam a explosão do consumo. A Comunicação à distância se desenvolve bastante, nessa época – por exemplo, com a instalação do primeiro cabo submarino intercontinental (em 1857).

Formaram-se dois campos (de batalha) opostos, no que se refere à “cultura de massa”: o primeiro, a favor, imputava-lhe o sucesso do aumento do número de receptores e a conseqüente “des-elitização”, ou “inclusão social”; comemorava sua redução dos preços das obras culturais e sua tendência à “universalização”. O segundo, contra, impingia-lhe a carga de “apassivadora”, de “padronizadora”, de “tautológica”, de “tecnicista”; denunciava sua função de reconhecimento e sua mediocridade.

Seria mais bonito ficarmos entre os dois “campos de batalha”, mas temos que assumir que somos mais seduzidos pelo segundo. E isso por algumas razões, as quais

devemos ao menos citar: a) a segunda visão é mais empírica, imanente (a primeira é no mínimo megalômana e irresponsável!); b) a obra-de-arte, como “bem cultural”, nunca pretendeu ser produzida para o grande público (esta finalidade é comercial, demagógica, populista!); c) a dita “inclusão social” não é o bálsamo para todas as dores do mundo (há o controle dos incluídos! Não se deve “incluir” de qualquer jeito, a todo custo!).

Em todo caso, uma idéia atravessa essas teorias: a regulação das coletividades. A sua organização, a sua disciplinarização serviam para o direcionamento – rédeas curtas – da massa. A espontaneidade dispersiva e heterogênea das multidões deveria ser ordenada, organizada por uma “matematização aglutinante e homogeneizante” da massa. É ainda Nietzsche quem nos alerta contra o moralista, o pastor e o fraco (ressentidos e reativos): *“...preferirá sempre um punhado de ‘certeza’ a toda uma carroça de belas possibilidades; talvez haja inclusive fanáticos puritanos da consciência, que prefiram um nada seguro a um algo incerto para deitar e morrer”* (Além do Bem e do Mal, p. 16). E complementa: *“O homem está ainda inesgotado para as grandes possibilidades”* (Além do Bem e do Mal, p. 104).

Por sua vez, o operário vai perdendo progressivamente o contato com sua “cultura popular” (folclórica), e não consegue um real acesso à chamada “cultura superior” (erudita). Contudo, como diz o professor Costa Lima (Teoria da cultura de massa, p. 39):

“Não bastou, portanto, a arrancada do sistema capitalista, o incremento da velocidade da comunicação, o aparecimento dos primeiros meios de reprodução técnica e a baixo preço para que já se desse a cultura de massa. Já existem, sim, os seus veículos, os mass media, que aprendem o jeito de cativar a tudo e a todos. Inexiste a integração inconsciente de suas mensagens numa modalidade de cultura.”

E será exatamente este o projeto seguinte da massificação: a busca de uma “integração inconsciente”, visando à solidificação da “cultura de massa”. Este projeto capitalista perseguiria a “integração total” – instaurando um “Espectáculo Integrado” (Guy Debord) –, pela qual produção e consumo se tornassem entre si reciprocamente álibis, e sua mediação se desse pela reprodução, **intensa** e **intensiva**, de afetos capitalísticos. Falamos, então, de uma “(re)produção *modulada* e *moduladora* de subjetividades”, politicamente tão alienadas quanto **apáticas**. Isso se desdobra assim, segundo Costa Lima (Teoria da cultura de massa, p. 43): “A *comunicação* agora deixa de ser basicamente verbal, escrita e/ou literária para tornar-se, utilizando a aglutinação joyceana, verbo-voco-visual. Tecnicamente, passamos à era da comunicação multidirecional”.

A cultura de massa e a sociedade de consumo significam basicamente a mesma coisa. Acompanhando este fenômeno, notamos que nenhuma atividade precisará ser “criadora” – basta-lhe que seja “rentável” (leia-se: “comunicável”). É a instância econômica moderna sobrecodificando a espontaneidade de outrora: toda a “energia” social será voltada para o consumo intenso, o “consumismo”. Se o antigo Totalitarismo impunha “exigências políticas”, a dita Democracia (ou novo Totalitarismo disfarçado) impõe “exigências econômicas”.

É o que afirma Luiz Costa Lima: o *make it new* de Ezra Pound dá lugar ao *make it easy* dos *mass media*. Os efeitos são confundidos com as causas. É aí que a potência de abstração intelectual se despotencia. Vende-se mais tornando as pessoas preocupadas com questões banais. Surgirá daí, posteriormente, uma “economia política da atenção” (sobre a qual nos debruçaremos mais adiante, no último capítulo). A “cultura mosaico” se refere à sensação de deriva, típica da Pós-Modernidade. Um direcionamento

oculto, ilocutório, da opinião pública, construindo “opiniões fáceis”, sugerindo idéias nas quais acreditar, afetos que devemos sentir, signos que deveremos reproduzir (*ad nauseam*).

A recepção de uma mensagem, qualquer mensagem, altera algo no receptor. Há alguma coisa de maleável – *modulável* – no receptor. Como em Hume: os órgãos dos sentidos são agitados pelos objetos externos. Se a mensagem o faz sentir e agir, é porque já o modificou. Por sua capacidade de ser afetado pelo mundo, o receptor de uma mensagem está necessariamente exposto aos afetos veiculados por signos. Se o Capitalismo fornece a base imanente, material de produção das relações de poder, deduz-se daí que o receptor é incessantemente bombardeado por afetos e signos docemente “financeirizados”.

Se Roland Barthes falava de “sujeito no signo”, falamos aqui de “signo no sujeito”. E este conceito de “sujeito” que usamos, usamos como Foucault: “sujeito” é “sujeito a”, é “assujeitado”; é “o primeiro dos efeitos de poder, e não o seu oposto”. Poderíamos falar também de “sócio-político no signo” e de “signo no sócio-político”: será que modificamos realmente a mensagem ao recebê-la? Será que ela nos modifica sempre para o nosso bem? O que será que será?

Jesus Martín-Barbero nos ensina que a “mediação” é tudo aquilo que faz a passagem, o contato, a correlação entre dois ou mais termos. A “mediação” se dá entre sensibilidades, entre afetos. Para este autor, a TV seria um outro modo de organização (“mediação”) política, contudo atravessada pelo Mercado. O problema é que o Mercado não cria vínculos societários entre os sujeitos. Barbero chama a nossa atenção para o fato de que as nossas “matrizes culturais” ativam e moldam – nós diríamos “*modulam*” – os hábitos que conformam as “competências de recepção”.

Concordando com Milton Santos, Barbero pensará a globalização como fenômeno que se teria convertido em um “conector universal”: é isto a “mediação generalizada”. Os Meios de Comunicação de Massa (MCM) se constituiriam hoje como espaços-chave de condensação e de interseção de múltiplas redes de poder e de produção cultural, “conectando”, fazendo a mediação entre indivíduo, Mercado e coletividade. Mas Barbero vai mais fundo: *“É preciso abandonar o mediacentrismo, uma vez que o sistema da mídia está perdendo parte de sua especificidade para converter-se em elemento integrante de outros sistemas de maior envergadura, como o econômico, cultural e político”* (Dos meios às mediações, p. 304).

O consumismo deve ser estimulado constantemente, principalmente na mídia de massa. A promessa – embalada e etiquetada pelo Marketing e pela Publicidade – é a seguinte: a felicidade só pode ser alcançada através do consumo. A inclusão social, o consenso, se dá exclusivamente pelo consumo (compulsivo). Ao comprar, sentimo-nos seguros, dentro de um mundo inseguro e incerto. Ao consumir, sentimo-nos abarrotados de reserva de energia, o que nos prolongaria a vida, caso fosse necessário. Poderíamos aqui começar a falar de “uma sociedade de consumo que consome gente”, no dizer de Eduardo Galeano (em Ser como eles).

Aquilo que se poderia fazer “aberto ao novo” transforma-se instantaneamente em repetição exaustiva, massacrante. Uma “fórmula de sucesso” da massificação midiática, quando dá certo (vende), é repetida, reproduzida ao infinito. Quando tal “fórmula” se esgota, aí sim é que se passa a tentar criar algo de “novo”. Trabalhar com a *imaterialidade* da Comunicação Social tem muito mais de reprodução do que de produção propriamente.

O consumo deve ser renovado periodicamente, seja pelo tempo de vida útil (cada vez mais curto) dos objetos e/ou serviços, seja pelo bombardeamento (violentamente incessante) de nossa atenção pelo Marketing e pela Publicidade, nos Meios de Comunicação de Massa (MCM). A progressiva aceleração da produção industrial levou a uma igual aceleração do consumo desses bens. Os MCM estão aí para isso: a reprodução eterna da compulsão de consumo. Assim, as nossas atenções permanecem presas a questões inofensivas. A base material da potência desejante da revolução é *modulada* (controlada) por afetos – politicamente amortecidos – de consumo.

Como bem notaram Adorno e Horkheimer (em *A Indústria Cultural – o iluminismo como mistificação de massas*, In: Teoria da cultura de massa), a estratégia do poder massificador é a de enfraquecer toda e qualquer virulência dos fatores que negariam o sistema capitalista. A “pasteurização” não necessita recorrer à violência física. A sedução é a nova arma do projeto capitalista, em um contexto “branco” de Democracia, em “tempos de paz”. Um dos exemplos mais fortes: a “Indústria Cultural” despotenciou a Arte, tornando-a “não mais incômoda”. A Arte hoje tem imensa dificuldade de fazer pensar. Pior: qual é o atual (pós-moderno) estatuto da Arte? Há um “estatuto da Arte”? Se tudo hoje é Arte, o que não seria Arte? Qual a diferença entre Arte e comércio – quando a primeira já se vê “capturada e incorporada” pelo segundo?

Como escreveu Walter Benjamin (*A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução*, In: Teoria da cultura de massa, p. 09-10): “O alinhamento da realidade pelas massas, o alinhamento conexo das massas pela realidade, constituem um processo de alcance indefinido, tanto para o pensamento, como para a intuição”. Benjamin alertava-nos para um fenômeno tão curioso quanto importante: o crescimento do número de participantes transformou o seu modo de participação. Ele diz (*A obra de arte na época de*

suas técnicas de reprodução, In: Teoria da cultura de massa, p. 27, nota 31): “À reprodução em massa, corresponde efetivamente uma reprodução de massas”. Enxovalhada a “aura”, a Arte não se democratizou – massificou-se para o consumo rápido (e rasteiro). E mais Benjamin (*A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução*, In: Teoria da cultura de massa, p. 21):

“As técnicas de reprodução aplicadas à obra de arte modificam a atitude da massa com relação à arte. (...) Na medida em que diminui a significação social de uma arte, assiste-se, no público, a um divórcio crescente entre o espírito crítico e o sentimento de fruição. Desfruta-se do que é convencional, sem criticá-lo; e o que é verdadeiramente novo, critica-se a contragosto”.

Marilena Chauí enumera os problemas para a experiência humana daí advindos (em Convite à Filosofia): a) de “expressiva”, a Arte torna-se repetitiva e reprodutiva; b) de “criativa”, ela se torna evento a ser consumido; c) de “experimentação do novo”, torna-se consagração do já consagrado. Consumo é uma coisa; fruição é bem outra. Surgem os “supermercados” da Arte: todo um mercado dos leilões, das galerias de Arte, das exposições etc. A “Indústria Cultural” vende cultura, publicitariamente. Para esta, cultura é lazer, entretenimento, diversão, distração... “suplemento de alma”.

Através dos MCM, a cultura pós-moderna confere a tudo um ar de semelhança. O lixo cultural, a bobagem, a pasmaceira são legitimados pela validação de afetos capitalísticos, os quais não conhecem resistência. Como dizem Adorno e Horkheimer (*Indústria Cultural – o iluminismo como mistificação de massas*, In: Teoria da cultura de massa, p. 115): “Os talentos já pertencem à indústria muito antes de serem apresentados

por ela...”. “Cria-se” para se vender – o que já compromete, de saída, a qualidade do que é “criado”. Empobrecem-se os materiais estéticos. Empobrecem-se as potências perceptivas e afetivas. Eis o trágico disso (*A Indústria Cultural – o iluminismo como mistificação de massas*, In: Teoria da cultura de massa, p. 119): “*Os produtos da Indústria Cultural podem ter a certeza de que até mesmo os distraídos vão consumi-los alertamente*”. O mundo inteiro passa pelo filtro da “Indústria Cultural”. A imaginação e a espontaneidade são assim controladas.

Aqui no Brasil, a formação histórica da nossa cultura teria passado, segundo a maioria dos autores, por três etapas fundamentais:

- 1- a da “**transplantação**” (de 1500 a meados do Século XVIII): importação de cultura externa e a conseqüente “aculturação” dos povos indígenas. A violência da coroa portuguesa marcou este período – em 1747, ela mandou destruir, queimar o primeiro estabelecimento gráfico brasileiro (o que revela sua intenção de impedir a eclosão de qualquer independência intelectual por aqui);
- 2- a da “**transição**” (da segunda metade do Século XVIII a 1930): da transplantada à nacional. A pequena burguesia teria sido a camada social intermediária que formaria o primeiro “público” brasileiro. Destaque das artes plásticas, sobretudo em Minas Gerais – com o barroco, a torêutica e a arquitetura. Prevalência de temas religiosos. Houve um belo período de música barroca. Artistas e cientistas se freqüentavam. A imprensa é fundada no Brasil, estimulando uma literatura nacional (o Romantismo e o Indianismo). Vem o Modernismo, em 1922, fazendo resistência intelectual e artística aos valores externos dominantes. A 1ª Guerra Mundial impulsionaria a indústria e o mercado nacionais;

3- a “**nacional**” (a partir de 1930): impulsionada pela formação e consolidação de um mercado interno. É considerada a etapa de desenvolvimento de uma “Indústria Cultural brasileira”. Entretanto, aos poucos vê-se a influência cultural européia ser substituída pela dominação norte-americana (já não se aprendia francês, mas inglês). Era a burguesia que ia ao teatro, ao cinema, que ouvia rádio e assistia à TV. A educação básica não chegava à reflexão crítica. A “cultura de massa” no Brasil chega após 1945, com as novas técnicas comunicacionais. O Brasil torna-se um imenso mercado consumidor de bens culturais (de massa).

O teórico Hans Magnus Enzensberger apelidara o Capitalismo de “indústria da consciência”. Isso seria perfeito, caso o Controle da consciência bastasse ao capital. Se assim fosse, bastaria que “tomássemos consciência” para que nos livrássemos do poder. Seria extremamente tolo crer nisso. Aí, estaríamos presos no paradigma da “alienação” – um tanto defasado hoje. A dominação precisa, antes, levar-nos à “**apatia**” – a qual não se resolve com “tomada de consciência”, ou com a organização de uma Razão instrumentalizada⁸⁴.

A produção de subjetividades precisava alcançar o inconsciente – e assim o fez. De nada adianta, hoje, levar jovens alunos a “tomarem consciência”. O problema se deslocou, já é outro. Tentar forjar a “tomada de consciência” é tarefa natimorta, quando se vê a profunda indiferença contemporânea. A fórmula do consenso, nos últimos tempos, tem sido: “tanto faz”. Ideal de imperturbabilidade, ataraxia. Despotenciação do coletivo.

E por qual motivo ou razão a potência constituinte da multidão (espontânea) deve ser regulada e controlada pelo poder constituído das “leis de mercado” (*modulador*)?

⁸⁴ Esta foi a nossa “tese”, em O pensamento atacado.

A resposta não tarda, nem falha: porque o poder constituído necessita “vampirizar” a força constituinte da *multidão*, já que, por si só, lhe falta tal força. A multidão deve, portanto, ser tornada massa! Fundador da poesia moderna, Charles Baudelaire conhecia e amava, já no Século XIX, as potências da multidão, dando-lhes um duplo caráter, indissociável – poético e político (*As multidões*, em Pequenos poemas em prosa, p. 36-37 – trad.: Aurélio Buarque de Holanda):

“Nem a todos é dado tomar um banho de multidão: gozar da multidão é uma arte; e só pode fazer, à custa do gênero humano, uma farta refeição de vitalidade, aquele em quem uma fada insuflou, no berço, o gosto do disfarce e da máscara, o horror ao domicílio e a paixão da viagem.

Multidão, solidão: termos iguais e conversíveis para o poeta diligente e fecundo. Quem não sabe povoar a sua solidão, também não sabe estar só em meio a uma multidão atarefada.

O poeta goza do incomparável privilégio de ser, à sua vontade, ele mesmo e outrem. Como as almas errantes que procuram corpo, ele entra, quando lhe apraz, na personalidade de cada um. Para ele, e só para ele, tudo está vago; e, se certos lugares estão vedados ao poeta, é que aos seus olhos tais lugares não valem a pena de uma visita.

O passeador solitário e pensativo encontra singular embriaguez nessa comunhão universal. Aquele que desposa facilmente a multidão conhece gozos febris, de que estarão eternamente privados o egoísta, fechado como um cofre, e o preguiçoso, encaramujado feito um molusco. Ele adota como sua todas as profissões, todas as alegrias e todas as misérias que as circunstâncias lhe deparam.

Aquilo a que os homens chamam amor é muito pequeno, muito limitado e muito frágil, comparado a essa inefável orgia, a esta sagrada prostituição da alma que se dá inteira, poesia e caridade, ao imprevisto que surge, ao desconhecido que passa.

É bom algumas vezes lembrar aos felizes deste mundo, ao menos para lhes humilhar por um instante o orgulho tolo, que há felicidades superiores à deles, mais vastas e mais requintadas. Os fundadores de colônias, os pastores de povos, os padres missionários exilados no fim do mundo, conhecem, por certo, alguma coisa dessas misteriosas embriaguezes; e, no seio da vasta família que seu gênio criou, eles devem por vezes rir daqueles que lhes deploram o destino tão agitado e a vida tão casta”.

A multidão é sempre vista como um “vulcão de potências incontroláveis, em vias de erupção”. E nós seríamos os herdeiros de Empédocles: ou nos atiramos no vulcão, ou fugimos dele, deixando ali apenas como rastro as sandálias (que, hoje, podem ser as “Havaianas”). É certamente por isso que o poder tenta transformar multidões em massa. Acompanhemos, portanto, o pensamento da professora Gilda Korff Dieguez (em *Massa: misticismo e mitificação*): a massa, por si mesma, não fala – é falada. É “objeto” do saber-poder – e não seu “sujeito”. Reduzindo sua potência libertária de pensar, reduz-se sua potência ativa de agir – e isso irá gerar e gerir a passividade (**apatia política**), a qual será incapaz de questionar o poder.

A atual confusão mental não revela “falta de inteligência” das pessoas. Revela, isto sim, o reflexo da fragmentação do mundo pós-moderno, que é descontextualizado. Essa confusão generalizada procede pela mistura indevida – um “vale-tudo” semiótico – de

idéias e noções esparsas. Ultimamente, o “erro” não vem tanto das respostas, mas das perguntas que não cabem – descabidas.

Como diz Gilda K. Dieguez, a massa parece nada saber, e nada querer saber: niilismo, mas com diploma superior! Se não se aderir à massa, fica-se condenado a uma posição “marginal”. O que define o “homem de massa” é a sua disposição para ser mandado, sua vontade de seguir um líder... Nietzsche diria: é a inclinação bovina do rebanho! E o “senhor”, por sua vez, é no fundo um fraco – já que precisa enfraquecer os fortes, para neles mandar e desmandar: *“É preciso defender os fortes dos fracos!”* Então Gilda dirá:

“A única chance de praticarmos a liberdade é o resgate do sentido de historicidade, de contextualização do tempo presente. É por isso que a memória, a linguagem e a atenção são tão bombardeadas pelos administradores e gerentes do poder planetário, notadamente através dos Meios de Comunicação de Massa”.

Brilhantemente, e reeditando o pensamento que Jean Baudrillard desenvolve em *Significação da Publicidade* (In: Teoria da cultura de massa), Gilda K. Dieguez explicará que a principal estratégia da massificação (transformação de indivíduos e multidões em massa) é a de moldar a penúria, de maneira a provocar uma “necessidade” de compensação, via consumo (*Massa: misticismo e mitificação*): *“No entusiasmo bestial da satisfação imediata e instantânea (via consumo), a maioria nem se dá conta do quanto está sendo violentada”*. Mas essa violência não é percebida por ser sedutora, seminua. Sugerimos aqui uma “fórmula” para ser matutada doravante: **em cada produto ou serviço, um sofista.**

Gilda diz que a Democracia não mais censura, exatamente por não haver mais a necessidade de se censurar. A Democracia atual – que é midiática – lança mão da “**dispersão da atenção**” e da “**infantilização do pensamento**”.

Quanto à “**dispersão da atenção**”: pela ação incisiva da TV, com seus blocos de programação e seus intervalos comerciais, habituou-nos ao relaxamento de nossa atenção. Vamos acompanhando uma narrativa – jornalística, novelesca, fílmica – com atenção e interesse. Chega um momento – mais ou menos a cada 10 minutos – em que a narrativa é abruptamente interrompida, e temos um corte seco em nossa percepção. Aí, levantamos do sofá, vamos ao banheiro, pegamos um copo d’água, ligamos para aquela pessoa... até a vinheta nos ordenar para que voltemos à contemplação.

A obediência reflete, por toda parte, a imagem do comando. Aprendemos a obedecer, antes de aprendermos os “conteúdos”. Somos ensi(g)nados a “dever”: quando somos interrogados, instaura-se uma “dívida moral”, da qual só nos livraremos pela resposta rápida e correta. A TV, por exemplo, não nos “obriga” a nada, mas nos “seduz” a tudo. Grande parte dos nossos sonhos foram produzidos fora de nós – mas aprendemos a chamá-los “nossos”. Se a industrialização foi a dos objetos e produtos (*material*), a pós-industrialização é a dos sonhos e desejos (*imaterial*). Se a primeira colonização foi a do corpo (escavidão), a segunda é a da alma (produção de subjetividades). Perguntamo-nos: como forjar “quilombos imateriais, afetivos”?

Mais do que a simples alienação, é a **apatia** que extrapola o mundo do trabalho, alcançando o mundo dos lazeres. Desde a Revolução Industrial inglesa que o Capitalismo domina a tecnologia da exploração financeira do trabalho. Contudo, nas últimas décadas viu-se o gradual crescimento da exploração capitalista dos lazeres: as

“Indústrias” Cultural, do Entretenimento, do Espetáculo (Integrado), do Turismo etc. Um de seus principais dispositivos é a “inflação do imaginário”: ídolos, fãs, “olimpianos”, “semi-deuses” da fama, projeções fantasiosas, identificações fabricadas – afetos *modulados* por signos que não cessam de nos comunicar as vantagens da adesão impensada.

Esse hábito é tão cotidiano e banal, que nem mesmo nos damos conta dele. Por isso é que é um “hábito”. Nossa capacidade (ou potência) de nos concentrarmos é “fuzilada” por raios catódicos “dançantes”. Por não conseguirmos reter nossa atenção por muito tempo, acabamos por ter problemas com a experiência da leitura dos livros, e com a experiência de assistir às “aulas com mais de 30 minutos” (qualquer aula). Nossa potência de abstração intelectual vai sendo “minada”, materialmente enfraquecida. *Flashes* de memória, imagens paradas e cheias de certezas... o mundo parece fragmentado, descontextualizado, enquanto nossa subjetividade se torna estilhaçada, desconexa. Por fim, jamais começaremos a pensar.

Quanto à **“infantilização do pensamento”**: “infantilizar” é capturar pelas pulsões, é criar desejos e necessidades de posse e consumo para, em seguida, oferecer produtos e serviços novos. Uma das conseqüências produzidas é a de não se suportar a distância entre um desejo e a sua realização – e isso é bem típico em crianças e adolescentes. Não é à toa, não é sem razão que os MCM têm (re)produzido tantos “adultos-com-cabeça-de-criança”, os “adolescentes-com-quarenta-e-poucos-anos”: ou seja, o sujeito tem o dinheiro de um adulto (pois trabalha e ganha bem), mas tem os afetos constituídos de um adolescente (pois é seduzido por joguinhos semi-debilóides). Quer melhor partido que este?

A “fórmula cíclica” é conhecida: “problema / solução / não-solução / problema”. Primeiro, diz-se que temos um “problema” (obesidade, por exemplo). Depois, dizem-nos que há uma “solução” (uma cinta elétrica que nos dará choques e, assim, nos livraremos dos quilinhos a mais). Em seguida, percebemos que esta “solução” não é definitiva, e que inclusive dura pouco (é a “não-solução”). O Professor Todd Gitlin diz assim (no livro Mídias sem limite, p. 109): *“Mesmo nos bens duráveis de ponta, a emoção de sua chegada desgasta-se rapidamente, deixando os consumidores entediados – e disponíveis. Após cada conquista, vem a sensação de contentamento apenas limitado – e a pergunta: e agora?”*. E a resposta: comprar mais!

Portanto, como se vê, temos mais um “problema”: estamos para sempre condenados a “terapias de eletrochoque” – por nossa loucura consumista⁸⁵. No contexto dos MCM, a mídia nos incita a essa forma de ética. Uma ética da prevenção dos riscos associada a uma “cultura do medo” (ver Barry Glassner, em A cultura do medo). Antonio Negri nos fala (A anomalia selvagem, p. 278-279): *“O mercado é superstição. Mas superstição instalada para destruir a criatividade do homem, para criar medo contra a força produtiva, entrave e bloqueio à liberação”*. Isso é **produção de apatia política** por parte dos poderes constituídos do Estado, do Mercado e das Mídias. Enfim, a cultura de massa pretende padronizar as almas e os corpos, os gostos e os comportamentos, os afetos e as compras, visando ao aumento brutal dos lucros do Mercado capitalista. Para isso, criou-se a “Era do culto às aparências”.

⁸⁵ Há alguns séculos, as pessoas eram levadas à tortura, e esta era uma “punição” ou uma “extorsão de confissão”. Hoje, as pessoas pagam para serem “torturadas” nas máquinas – cada vez mais esquisitas – de uma academia de ginástica. E se sentem extremamente felizes!

O consumo do espetáculo (TV, cinema, rádio, livro, revista, jornal, lazer, turismo, museu etc) se torna o “espetáculo do consumo” (um circo dos horrores). O *shopping center* é a versão higienizada da barbárie de outras épocas. Os signos culturais (políticos, estéticos) são pasteurizados, ou seja, são incapazes de nos levar a um desdobramento crítico. É este o dado cruel da “Indústria Cultural”, segundo Adorno e Horkheimer: ela produz valores (por afetos e signos) que são incapazes de criticar o *establishment*. A potência revolucionária é podada já no “útero”.

Se não queremos mudar, se já não vemos Sentido em transformar a realidade, como é que chegaremos a um mundo mais justo? Se pensamos que o mundo nos dá tudo aquilo que desejamos, quando é que sentiremos a necessidade de revolução? O Capitalismo tomou o lugar de Deus na condução de nossas vidas. Os signos do poder que nos humilha vão sendo adorados e idolatrados – salve, salve! O ordinário é tornado extraordinário (pelo endeusamento de figuras midiáticas), enquanto o extra-ordinário é tornado ordinário (pela banalização por repetição infinita) – este é o procedimento *imaterial* da *modulação* dos afetos. Faz-se a fama e deita-se na cama! Ou vice-versa.

É o “sinoptismo” do Controle (muitos vigiando poucos: telespectadores vendo na TV seus felizes “artistas”), que substitui o “panoptismo” da Disciplina (poucos vigiando muitos: vigilante no alto de uma torre olhando seus infelizes confinados). Acontece que, ao se espelhar nos midiáticos, o telespectador poderá tentar identificar-se. O desejo de imitação poderá não se concretizar, e inviabilizar-se, originando mais uma neurose.

Os produtos saem incompletos das fábricas. Eles só são finalizados na mídia – onde serão devidamente erotizados. Simpatia e *fait divers* são arquitetados minuciosamente nos escritórios de Marketing e nas agências de Publicidade, mas também nas redações

jornalísticas. Não temos mais o “herói-trágico” – temos o “herói-simpático”, que sempre se dá bem no final (*happy end*).

Em Jornalismo, Albert Kientz (Comunicação de massa – análise de conteúdo) e Pierre Bourdieu (Sobre a televisão), por exemplo, falarão da busca desesperada por audiência. Os conteúdos devem, para tanto, ser nivelados “por baixo”, para que possam atingir, afetar o maior número de pessoas. Os eventos chegam crus, brutos das ruas e são tornados “notícias”, tendo para isso que passar pela “caixa-preta” (Kientz) de uma redação. Nesse processo, a linguagem selecionada é a mais simples possível, o que banalizaria a potência lingüística de um povo.

A versão apresentada será sempre “parcial e pessoal”, bem ao contrário do que pode parecer à primeira vista. As seções intituladas “Editorial” dão a entender que o resto das mensagens é imparcial, livre do “dedo do profissional”. No “Editorial”, pode-se emitir opiniões do jornal, mas no restante da edição, não. Este discurso é “para bovino adormecer”. Isso sem falar do “*fast thinking*” (Bourdieu): as edições jornalísticas são hoje parecidas com “pizzarias de notícias” – o estilo é “embrulha e manda”.

Este é o contexto do “condicionamento das mensagens”, sobre o qual escreveu Albert Kientz. Nesse sentido, os clichês do pensamento, as frases-feitas, os lugares-comuns, a mediocridade (ou “midiocridade”?), o senso comum, o bom senso e o consenso têm aí um lugar privilegiado. As verdades que aí circulam são alçadas à condição de “incontestes”. Mas pensamento e urgência se contrapõem...

Como diz o professor Muniz Sodré, depois de muitos anos, depois de algumas gerações de rebaixamentos sucessivos de padrões, de níveis de qualidade, o público por isso formado já se teria tornado incapaz de achar interessantes as mensagens mais ricas. Aí

então, fica muito fácil – quando não covarde – justificar o baixo nível pelo “gosto do público”. Isso é um “Totalitarismo semiótico”, pois que forma, constitui uma “atmosfera emocional” propícia ao capital midiático, e à mídia capitalizada. Quando já vemos o Marketing atravessar todas as instâncias da nossa existência, percebemos a chamada “contaminação semiótica”. O “grotesco” passa a ser usado aí como elemento de sedução e amolecimento de qualquer resistência, em qualquer nível ou classe social – pois como disse Eugênio Bucci: “*Os baixos instintos não têm classe social*”.

Em Marketing e Publicidade, a guerra entre marcas concorrentes se dá num contexto de “estado de natureza” midiático: não há códigos de conduta, nem regras, a não ser juridicamente, formalmente, no papel. É um “vale-tudo” comunicacional, onde o “mais forte” vence – eis os perigos deste “darwinismo social”.

É com as estratégias publicitárias de “posicionamento de marcas” (ver Al Ries e Jack Trout, em seu livro Posicionamento) que teremos os dispositivos mais assustadores. “Posicionar” é ocupar a mente do cliente (efetivo ou potencial) antes da concorrência. Não importa ser o primeiro a entrar no Mercado – importa ser o primeiro a ocupar as mentes. A marca deve espalhar-se em dois sentidos: 1- na mente de um cliente (deve penetrá-la sedutoramente); e 2- nas mentes do maior número possível de clientes (massificando-se no Mercado). Pesquisas como as de *recall* revelam as “identidades de marcas” mais fortes: Coca-Cola, McDonalds, IBM, Benetton, por exemplo, são “memes” de sucesso.

Para tanto, faz-se necessário o investimento em técnicas bastante eficientes: a marca deve ser um “meme” – ver Richard Dawkins, em O gene egoísta –, ou seja, deve funcionar como um “gene”, como um “vírus” que se replica sozinho, assim que penetra num meio propício (o cérebro distraído, que servirá de “hospedeiro”). “Meme” é um nome

que lembra (foneticamente) “gene”, e (semanticamente) “memória”. Isso porque se replica como um “gene”, e dispara na mente a “memória” de uma marca, a qual, assim, se faz forte e sobrevive às concorrentes. Como disse William Leach (Land of desire *apud* Gitlin: Mídias sem limite, p. 294-295, nota 92):

“Mas, idólatras do ‘empreendimento’ como somos, nunca pensamos em boicotar os que nos jogam na cara seus negócios em momentos inoportunos. (...) Mas ‘por que’, perguntou Ross, ‘um homem deveria ter permissão de agarrar e torcer violentamente minha atenção toda vez que dou um passo para fora da porta, de fazer fulgurar suas mercadorias em meu cérebro com um letreiro?’ ”⁸⁶.

No entanto, é preciso enfatizar que essa estratégia marqueteira e publicitária só tem sucesso em um contexto de cultura de massa, onde muitas mentes desejam a mesma coisa. Um cérebro massificado é presa fácil para a “captura e incorporação” Semiocapitalista. E o mais incrível – senão assustador! – é que os indivíduos saem pelas ruas, aos gritos, bradando sua individualidade, sua originalidade, sua liberdade! Foi Adorno quem disparou a sentença mais cruel – porque precisa –, ao criticar o sujeito imerso nesse clima publicitário, na cultura de massa (em Minima moralia): “*Em algumas pessoas, já é um descaramento dizerem ‘eu’*”.

⁸⁶ Em inglês, “*sign*” é tanto “letrero” como “signo” – informação relevante para aquele que estuda criticamente o Semiocapitalismo.

Para finalizar este capítulo, desejamos ressaltar a especificidade da estrutura do que chamamos de “Meios de Comunicação de Massa” (MCM): UM–MUITOS. Isto significa que a mensagem parte de UM e se destina a MUITOS. Esta estrutura é **centrada** na primazia do emissor (que se faz um **termo** da relação comunicacional) e se presta à hierarquização através da *modulação* semântica, geralmente intencional. Se o emissor ocupa o **centro**, os receptores ficarão com a periferia.

A estrutura dos MCM é, portanto, “arborescente” – a partir de um “tronco” único é que derivam os muitos “galhos” como suas continuidades. Quando a mensagem chega aos receptores, é porque ela já passou pelo crivo “soberano” do emissor – que a seleciona e a edita, excluindo as outras, sempre de acordo com seus interesses comerciais. Este modelo está intimamente atrelado às grandes corporações midiáticas, as quais são tributárias do Capitalismo que as patrocina.

Como afirma Dênis de Moraes (em Planeta mídia, p. 11): “*No Século XXI, o que conduzirá o mundo do Capitalismo será a informação fornecida pelas companhias de Comunicação. A informação torna-se o ‘lubrificante’ dos ciclos de troca e de lucro*”. A diversificação de produtos e serviços comunicacionais confessa a tática de hiper-segmentação do Mercado, visando obviamente ao aumento dos lucros de “uma dúzia” de gigantes do setor de entretenimento. Enquanto vemos a multiplicação das fontes de informação, não vemos as formações de conglomerados midiáticos. Essa concentração em poucas megaempresas revela uma estratégia que não pode ser outra diferente da do “Controle”.

Em Cinema: 1-Sony (Columbia e Tristar); 2- Disney; 3- Viacom; 4- Time Warner (Warner Bros.); 5- News Corporation (Twentieth-Century Fox); 6- Seagram

(Universal); e 7- Transamérica-Trácida Corp. (United Artist e Metro-Goldwin Mayer). Embora competidoras, a Columbia-Tristar-Buena Vista e a Fox-Warner são sócias da United International Pictures (UIP), sediada em Londres, e que comercializa filmes da MGM, da Paramount, da United Artists e da Universal. A Motion Picture Export Association (MPEA) é a “agência de propaganda” do Departamento de Estado norte-americano.

No Japão, são quatro consórcios que controlam 70% da produção de aparelhos de vídeo: 1- Sony; 2- Fuji; 3- Hitachi; e 4- Matsushita. A indústria fonográfica “mundial” se concentra em cinco megaempresas: 1- Sony; 2- Warner; 3- BMG Ariola; 4- EMI; e 5- Polygram. Sabe-se que as filiais regionais dessas empresas, espalhadas pelo mundo, estão diretamente submetidas às suas matrizes.

Hoje, já se está falando de hiper-segmentação (por grupos de “afetos”) de Mercado, como alternativa à massificação generalizada e ao crescimento do uso da Internet. Na verdade, o que notamos é claramente o seguinte: os MCM preferem ainda a massificação, mas já começam a investir em hiper-segmentação. É preciso esclarecer um ponto: não se deve falar de “fim das massas” – pelo menos por enquanto. Preferimos pensar numa estratégia que adota como alvo não exatamente a “massa”, mas a “malta” (menos numerosa, mas não menos submissa) – como diria Elias Canetti –, e que visa à reprodução, no público, de “fidelidades quase caninas”. Como exemplo disso, citamos as novas estratégias do Controle: a customização (no setor secundário, da indústria informatizada) e a “glocalização” (no setor terciário, de comércio de produtos e serviços).

As “micro-afinidades”, as “micro-preferências”, os “micro-afetos”, enfim, se agrupam em pequenos blocos de audiência, em “micro-fragmentações” de Mercado, que

cruzam dados de gênero, raça, idade, classe social, orientação sexual, hábitos de consumo etc. Mais do que “classes” propriamente, está-se falando aqui de “estilos de vida”. Para cada “malta” haverá dois ou três produtos ou serviços – e isto “fideliza”. É o Marketing que, ao invés de se enfraquecer, continua tentando “fixar hábitos”, para ganhar em cima disso.

No próximo capítulo, veremos a especificidade da Comunicação (produção, reprodução e circulação de afetos políticos via constituição de signos) no caso das chamadas “Novas Tecnologias de Informação e Comunicação” (NTIC). Veremos como este segundo modelo *se* constitui e, por aí, *nos* constitui enquanto indivíduos singulares – prometendo livrar-nos das agruras da massificação.

3.3- *Ontologia da Rede e Pensamento Acentrado: as NTIC*

*“Um solo fértil, mas deserto,
nos leva a pensar na felicidade
de seus habitantes possíveis.”*

(Gilles Deleuze)

Este capítulo da Tese tem por objetivo o estudo crítico das novas potências e impotências trazidas pela Internet, pensando esta como uma Nova Tecnologia de Informação e Comunicação (NTIC). Se por um lado a Internet pode servir – como nenhuma outra mídia anterior – como um instrumento de recomposição política de luta (organizando movimentos sociais), por outro lado pode servir – como “intensificadora dos MCM” – como instrumento de consumo de lazer (ofertando-nos infinitas possibilidades de distração despolitizada). Tudo dependerá da postura que se tem diante dela.

É pensando nessas duas vertentes que buscaremos determinar o que chamamos de “*a ontologia da Rede*” – ou seja, o que é a Rede das redes? Se a Internet é de fato Acentrada, o pensamento que nela navega – ou que nela se vê à deriva – também se fará Acentrado. Haveria uma potência libertária nisso, pois que (como veremos) o pensamento se liberaria dos “centros” de significação e de subjetivação (sujeição) – e isso já é radicalmente diferente da prática dos Meios de Comunicação de Massa, forjando então uma resistência contra a **apatia política**. No entanto, pode-se cair também na armadilha da “fragmentação descontextualizadora”, que não atribui qualquer Sentido ao mundo, e à Política – e isso não difere em nada dos MCM, reforçando então a produção de **apatia política**.

Em todo caso, o que pretendemos, em verdade, é mostrar os prós e os contras da *digitalização da vida cotidiana*. Como um elemento tecnológico da maior importância hoje, e como a mais nova mídia entre nós, a Internet revela a imensa produção e a intensa

circulação de signos que estão aptos a produzir em nós efeitos incorporais em cadeia. É todo o nosso modo de nos relacionarmos com a informação e com a Comunicação que se transforma. Surgem a partir disso novas formas de atribuição de valor e de Sentido (afetos e signos); novos modos de experimentar o tempo (novos ritmos sociais e subjetivos); novas maneiras de nos orientarmos espacialmente (rizoma ou rede); novos jeitos de se organizar a pólis, a coletividade (horizontalidade, crise da autoridade e acentramento das relações de poder).

Para tanto, procederemos por uma análise onto-política da Rede. A “Filosofia da técnica” nos servirá de base, como fundamentação teórica para que possamos alcançar o nosso objetivo, que vem a ser o da análise crítica das “**novas intensidades políticas**” contemporâneas. Contra a mera descrição de dados e informações (“análise extensiva”), afirmamos que somente a “Filosofia da técnica” nos habilita a pensarmos as NTIC do ponto de vista “**intensivo**”, ou seja, ontológico e político. É por isso que começaremos assim...

Gaston Bachelard dizia que um instrumento é uma teoria materializada, e que uma ciência, por sua vez, tem a idade de seus instrumentos de medida. Pensando nisso, podemos reconhecer que a Modernidade trouxe a busca frenética pelas certezas do conhecimento. São fabricados inúmeros objetos técnicos, instrumentos, que passariam a “mediar” as relações dos indivíduos entre si, e dos indivíduos com a coletividade. A técnica parece ter ocupado o lugar de “Deus” na mediação generalizada entre homem e mundo.

O “homem moderno” – especificamente o cartesiano-kantiano – acreditava na separação entre sujeito (cognoscente) e objeto (cognoscível). A natureza e a cultura são ali

pensadas separadamente, cada qual dizendo respeito a “realidades” próprias⁸⁷. O homem usava a máquina numa dimensão linear e evolutiva. Em todo caso, o que importa aqui é notarmos o fato de que a Modernidade, pelo próprio efeito da industrialização, multiplicou infinitamente os objetos técnicos – o que não se limitaria a uma mera transformação quantitativa, pois uma transformação num grau desses altera qualitativamente a nossa relação com a técnica, e, portanto, altera substancialmente o nosso modo de abordarmos o real. Para Alain Finkielkraut, a essência da técnica estaria tanto nos objetos como em nosso modo de vê-los.

Martin Heidegger (1889-1976) – um dos maiores pensadores do Séc. XX – investiga, por sua vez, o *sentido do Ser*, colocado no horizonte da *temporalidade*, o que o levaria à crítica da tradição *metafísica* (pós-aristotélica). Segundo ele, a tradição metafísica caminhou na direção de seu “acabamento” (completude), traduzindo-se na Era da técnica planetária (Modernidade), a qual encobriu ou retraiu o *sentido do Ser* – e, por isso, Heidegger dizia que ainda não começamos a pensar. A metafísica fez “cair no esquecimento” a questão do Ser, em proveito de uma fascinação pela profusão das diferentes figuras possíveis do ente.

A *analítica da existência* heideggeriana é apenas um prelúdio da investigação mais profunda sobre o Ser. Ele diz que o pensamento é o “pensamento do Ser”. O Ser, como tal, não é uma existência, porque é a condição de possibilidade para toda a existência possível. Enquanto o Ser transcende os entes, os entes, com seus “*corpos*” – “anagrama do

⁸⁷ Os estudos de Bruno Latour demonstram a falibilidade de tais crenças modernas. Ver o seu livro Jamais fomos modernos.

animal pesado e imundo que se rebola na lama”⁸⁸ –, permaneceriam na dimensão superficial da imanência.

A metafísica, segundo Heidegger, parte do ente e se dirige ao ente, não “fazendo questão do Ser”. E pior, ou mais profundo: ela é a “história do esquecimento desse esquecimento”. O “acabamento” da metafísica (isto é, sua completude) se tornou a Era da técnica planetária. Quanto maior o número de entes a nos cercarem, menor é o distanciamento que temos deles, e mais difícil se torna perceber a diferença radical entre o Ser (que funda) e os entes (que são fundados). É preciso passar da experiência ôntica (dos entes) à investigação ontológica (sobre o Fundamento, a Verdade ou *sentido do Ser*). É preciso evitar o “mergulho irrefletido na imanência”.

Mas o Homem, enquanto ente, não transcende a entidade na imanência. Isso é o tal “mergulho na imanência”, bastante típico da Pós-Modernidade, segundo os estudiosos do pensamento heideggeriano. O “mergulho na imanência” se caracterizaria por quatro passos: 1- esquecimento do Ser; 2- esquecimento desse esquecimento; 3-indiferenciação entre Ser e entes; e 4- indiferença quanto à questão do *sentido do Ser*.

Na Era da moderna técnica planetária, tudo se torna objetivável, determinável, manipulável, calculável (é o “acabamento” da prescrição de Descartes: “*O homem deve se tornar o mestre e possuidor da natureza*”). A ciência não pensa: ela manipula as coisas, mas que se recusa a habitá-las (no dizer de Merleau-Ponty). Na Modernidade, o homem se encontra imerso na vontade de colocar ao seu alcance tudo o que existe e de adquirir sobre a totalidade do existente (ou ente) a maior força possível. É a vontade de dispor dos entes,

⁸⁸ O anagrama de “*corpos*” é “*porcos*”. Ver Gustavo Corção, em *Lições de abismo*.

de colocá-los à sua disposição. O ente só tem realidade como objeto disponível e manipulável.

Pela técnica, o homem se apropria totalmente do mundo, mas tornando-se, por sua vez, um “funcionário da técnica”. A objetividade moderna multiplicou os objetos, até objetificar o próprio homem – mais um objeto entre objetos. Por essa linha de pensamento, seria a dominação da técnica que geraria o reinado político da dominação total, e totalitária, do homem. É um regime totalitário, esse que nos domina totalmente, e que impede que o questionemos (ver adiante as teses do filósofo Dominique Janicaud).

No texto *A questão da técnica*, Heidegger se propõe ultrapassar os limites da técnica, para poder desvelar-lhe a sua essência, o seu Ser (o “Ser ou a essência da técnica”). A essência não se deve confundir com o objeto particular. Se mantivermos os objetos técnicos como referentes, e se nos mantivermos atentos a eles, jamais chegaremos à sua essência. Não importa como a técnica funciona, e sim **“o que é a técnica”**. O pensador alemão criticará então a “Razão instrumentalizada”. A técnica responde, portanto, como nos ensina Heidegger, pela última fase/face da metafísica “acabada”.

Para ele, pensar a essência da técnica é uma forma de “des-encobrimento, desvelamento, des-ocultação”, no sentido da pro-dução, que conduz do encobrimento para o des-encobrimento (*Alétheia*). Ao des-encobrirmos a essência da técnica, des-cobrimos o seu véu e, com ele, a sua Verdade. A técnica moderna des-encobre a realidade da natureza, através de uma com-posição de dis-positivos técnicos. É o sub-solo que se des-encobre; é uma jazida de minério que se des-encobre. É no des-encobrimento que se funda toda a pro-dução. É a natureza sendo posta à dis-posição da exploração pela técnica moderna. Na

Modernidade, a natureza é objetificada e explorada: extraída, armazenada, estocada, manipulada, transformada, reprocessada, distribuída, consumida, controlada.

Segundo Heidegger, não há uma “demonia da técnica” – o que há é o mistério de sua essência. A técnica encobridora é a mesma que pode des-encobrir sua essência. É que Heidegger está acompanhando, nesse momento, e com uma preocupação ética, o pensamento do poeta Hölderlin, quando este diz: “*Ali onde cresce o perigo, cresce também o que salva*”. E “salvar”, aqui, significa alcançar a essência da técnica. Fazendo a experiência dos limites da técnica, chegaremos mais perto de sua essência. Mas é preciso insistir nisso: a técnica não deve ser confundida com a essência da técnica.

Se a Razão instrumentalizada (“arrazoamento”) mergulha os entes na imanência irrefletida, o pensamento filosófico sobre a essência da técnica permite ao homem transcender o dado, em direção ao fundamento da técnica, para compreender a sua “razão de Ser”. A essência (o Ser da técnica) permanece a maior parte do tempo encoberta – mesmo antecedendo e fundando todo o resto (os entes técnicos).

A técnica não é um simples meio, um simples instrumento – Heidegger e sua concepção anti-instrumentalista da técnica. Se a sua essência permanece a maior parte do tempo encoberta, é porque ela mesma, a técnica, trata de encobri-la, de ocultá-la em sua Verdade essencial e fundamental, em seu Ser. Mas pensar sobre a essência da técnica pode nos des-encobrir, des-velar, des-ocultar, revelar o seu Fundamento, ou Verdade. Enquanto nos entregarmos à prática irrefletida da técnica, jamais compreenderemos a essência da técnica. Ou seja, para Heidegger, o Homem está tão decididamente empenhado na busca daquilo que a com-posição explora e produz, que já não toma esta questão como um apelo, nem se sente afetado ou angustiado por essa exploração. Heidegger dizia: “*A angústia*

manifesta o Nada” (*Que é metafísica?*, p. 237). Segundo Heidegger, portanto, a Modernidade seria marcada pela concepção de mundo “tecnicista”.

A técnica e a ciência não pensam o Nada (e portanto o excluem), mas, ironicamente, estão “dentro” dele. Se Heidegger recusa o raciocínio calculador, é porque este reduz o *numerável* (como um possível) ao *numerado* (como um necessário). Em relação às condições de possibilidade de uma superação da metafísica, Heidegger diz: “*O pensamento do Ser não procura apoio no ente*” (p. 249). Em última instância (ou em primeira?), a metafísica pensa o ente enquanto ente. Ao abandonar o fundamento do Ser, a Filosofia o faz pela metafísica. Dirá Márcio Tavares D’Amaral (Contemporaneidade e novas tecnologias, p. 16): “*Mas a tecnologia fala: fala com a ciência, e interpela o mundo. E o mundo, convertido à eficácia tecnológica, responde. – Entre a interpelação e a resposta, cabe ainda o espaço de uma questão? Descobrir isto é a tarefa atual do pensamento*”.

Há, afirmamos, uma produção de não-perplexidades (ou melhor, de não-espantos, de não-maravilhamentos), operada justamente através da banalização (pela repetição) do *extra-ordinário*, até se o transformar em *ordinário*. A *tecno-logia*, começada na Modernidade e acelerada na Contemporaneidade, exige que o homem seja rápido em sua de-cisão – o que revela todo o caráter do “arraçoamento”, pois que, como o próprio Heidegger nos diz, este exige: império da razão técnica; busca da razão de tudo; esclarecimento / iluminação de todos os “objetos” (entes) da natureza; explicações lógico-rationais; cálculo da natureza; busca das constantes e eliminação progressiva das variáveis (incontroláveis, portanto não-lucrativas). Dizia Planck sobre isso que o real é aquilo que é mensurável.

Márcio Tavares D'Amaral afirma (Contemporaneidade e novas tecnologias, p. 19): “(...) *O homem comum terá naufragado no controle do ordinário, que se conta em números e não vale por si*”. A certeza no calcular, diz ele, é antecipatória. Mas sempre o *extra-ordinário* irá irromper e desbancar o *ordinário*; é aí que se embrenham o pensamento e o possível. Gérard Guest explica que “*Les analyses de ‘Être et Temps’ manifestent le caractère dérivé et second des reconstructions théoriques de la science et de la représentation en matière de ‘visions du monde’*” (em *Heidegger ou la question de l'être*, p. 502). Caráter derivado e segundo com relação à essência da técnica.

A *tecno-logia*, hibridada que é com a política, não permite hoje que o homem hesite no momento da de-cisão. A hesitação se dá na percepção-entendimento da cisão. Contudo, o dispositivo *político-tecno-lógico*, determinando os movimentos vitais no espaço-tempo, produziria a *necessidade* – daí a urgência na exigência de de-cisão. Márcio Tavares D'Amaral dirá (Contemporaneidade e novas tecnologias, p. 26): “*A forma do espanto que pensa é a insistência no Labirinto, que in-decide*”.

Pensamos que, em linhas gerais, é contra esta hiper-aceleração das de-cisões que Heidegger escreve. Uma ética da de-mora (*de-meurer*) como estratégia contra aquela exigência-urgência de de-cisão veloz. A ciência faz referência ao mundo, mas só se dirige ao ente (e não ao Ser). A ciência rejeita e abandona o Nada – não tem **angústia**: tem, talvez, “ansiedades”... e muita pressa. A ciência e a técnica dão forma a uma feroz vontade de dominação planetária. Buscamos já o problema da técnica e da ciência em um texto de Heidegger chamado *L'époque des 'conceptions du monde'*, de seu livro Chemins que ne mènent nulle part (p. 99, 100, 105, 114, 120 e 123, respectivamente):

“Un phénomène essentiel des temps modernes est la science. Un phénomène non moins important quant à son ordre

essentiel est la technique mécanisée. (...) La technique mécanisée reste jusqu'ici le prolongement le plus visible de l'essence de la technique moderne, laquelle est identique à l'essence de la métaphysique moderne. (...) La science devient donc recherche par le projet que s'assure lui-même dans la rigueur de l'investigation. (...) Strictement parlant, il n'y a science comme recherche que depuis que la vérité est devenue certitude de la représentation. L'étant est déterminé pour la première fois comme objectivité de la représentation, et la vérité comme certitude de la représentation dans la métaphysique de Descartes. (...) Ici commence cette manière d'être homme qui consiste à occuper la sphère des pouvoirs humains en tant qu'espace de mesure et d'accomplissement pour la maîtrise et possession de l'étant dans sa totalité. (...) Le processus fondamental des Temps Modernes, c'est la conquête du monde en tant qu'image conçue".

Haveria uma “mediação generalizada pela técnica”. Diferentemente da Modernidade, no entanto, a Contemporaneidade postularia a mistura entre natureza e cultura, até mesmo entre homem e máquina: o monstro do Dr. Frankenstein (na Literatura de Mary Shelley) e o Ciborgue (na Antropologia de Donna Haraway) são apenas dois dos exemplos que ilustram o Pós-Moderno. As próteses – enquanto objetos técnicos – prolongam as potências do corpo: óculos, bengalas, pernas mecânicas, marca-passos, *chips*, comprimidos excitantes (“neo-afrodisíacos”), veículos de transporte e de Comunicação etc. Seríamos “híbridos”, ontologicamente agenciados com o artificial. O professor Paulo Vaz diz (O inconsciente artificial, p. 219):

“Também as fronteiras que separam os seres humanos das máquinas que eles constroem passam a se fluidificar com o desenvolvimento da Inteligência Artificial. As máquinas

tradicionais operavam de modo mecânico e padronizado; substituíam o trabalho humano em tarefas ditas menores porque repetitivas. Tais tarefas não exigiam justamente o que é tido como distintivo do humano: a consciência de as estar realizando. (...) A Inteligência Artificial, porém, passa a construir máquinas com sensibilidade ao meio, isto é, que têm uma ‘representação interna’ do exterior e que são até mesmo capazes de operar sobre suas próprias regras de funcionamento quando se mostram ineficazes”.

Como bem lembra Bruno Latour, não se sabe mais, “com certeza científica”, se uma dada catástrofe natural foi originada pela própria natureza ou pelo homem. Como Le Roy e Bachelard, Latour pensa os “fatos” como “feitos”, como produzidos, como constructos do homem. É por aí que natureza e artifício se “hibridizam”. Natureza, linguagem e sociedade são hoje indiscerníveis – enquanto a “pureza” de cada uma é argumentada, a sua mútua hibridação é praticada. Como lembraria Régis Debray, o discurso da técnica como “desumanização”, como “desnaturação”, como “perda da origem”, “perda do autêntico” ou “perda de Sentido” parece provir de um ideal religioso, de um esquema de “queda”, de “decadência”, de “perda de uma pureza originária”. O próprio Lévi-Strauss iria afirmar ser a técnica, ao mesmo tempo, parte, produto e condição de nossa existência.

A Rede das redes (Internet), por exemplo, é real como a natureza, narrada como o discurso e coletiva como o social. Para Latour, pode-se dizer, “a ciência é a política por outros meios” – nunca saberemos, diz ele, se os cientistas “traduzem” ou “traem” as coisas. A “humanidade” se definiria, assim, pelas trocas e mediações constantes entre o homem e as coisas. Pode-se pensar as técnicas como “produções humanas”, como “narrativas de civilização”, como “fatos sociais”. Será uma boa questão a que segue,

mesmo que se preste ao chamado (e criticado) “determinismo tecnológico”: um “olhar instrumentalizado” – questão de “adestramento” das potências, dos modos de ver – pressuporia um corpo hibridado com o dispositivo de poder que o “instrumentaliza” semioticamente sem parar, o que poderia comprometer, já na base do pensamento, as potências libertárias que este suscita.

Em Simondon, o ser vivo resolveria continuamente “problemas”, não somente se adaptando (ou seja, modificando e ajustando sua relação com o meio), mas modificando-se, reinventando suas estruturas internas, introduzindo-se em novas “problemáticas vitais”. É possível aqui pensar-se em Bergson, e seu conceito de “evolução criadora”. O corpo contemporâneo pode ser definido como “mutante”: a *body building* e a *body modification* de Stelarc e de Orlan, a intrusão de *chips* por sob a pele etc. Surge o “hiper-corpo”, socializado, mundializado, virtualizado, e que se faz acompanhar de “interfaces amigáveis” (com seus “signos infrapessoais”, ou “micro-signos”, ou seja: o que é que isto discretamente nos comunica?).

Ao hibridar-se com os objetos técnicos, o homem pôs em cheque o mundo e a si mesmo. Quando seus olhos passaram a poder ver a novas distâncias; quando seus ouvidos pareceram “super-sônicos”, e tudo isso num tempo instantâneo do “aqui-e-agora”, por intermédio de Novas Tecnologias de Comunicação e Informação (as NTIC), aquelas oposições clássicas, ou modernas, embaralharam-se: “local e global”; “aqui e lá”; “público e privado”; “potência e direito”. Todas estas – e muitas outras – fronteiras vêm sendo redimensionadas pelas NTIC, especialmente pela Internet.

Ao se impor sobre a comunicação oral, a escrita tornou presente alguém que pode nem sequer estar vivo (“escrever para tornar-se imortal”). A secretária eletrônica

tornou desnecessário que duas pessoas estejam presentes simultaneamente para que haja comunicação (seqüestro da voz alheia, para fins de “estar conectado”). A TV já trazia o mundo para a nossa sala (imperativo de “estar informado”). O telefone celular me desobriga de “estar em casa” (imperativo de “estar circulando”). A Internet concretiza a potência da ubiquidade, outrora um privilégio divino – como disse Paulo Vaz (no texto *Esperança e excesso*): Deus torna-se desnecessário! Talvez o corpo contemporâneo esteja recebendo as exigências-urgências de novos ritmos (sociais, biológicos, lingüísticos), os quais nos são comunicados – muitas das vezes de modo ilocutório – por signos carregados desses afetos.

Este “novo corpo” é tanto investido de novas potências como investido de novas impotências, pois ele se oferece para ser uma “*modulação de prazer e dor*”. Hoje, o que se vende – mesmo como idéia – é a possibilidade de manter-se vivo e belo (é o que há de estético na Biopolítica). É um corpo que se consome a si mesmo, como um canibal que roesse as próprias unhas. As vantagens, prometidas e/ou já realizadas, são da ordem das “novas formas de experimentação”, das “novas relações sexuais e/ou sociais”, da “construção de novas identidades”, da “invenção de novas ficções e/ou verdades”, de “novas relações espaço-temporais”, de “novos sentidos de comunidade”... enfim, de “novas significações para a Política”.

Trocando em miúdos, o conceito de “lugar” torna-se secundário. O “caminho” (a “meada”) que se esgueira por entre os “lugares” é o que mais importa, nesta nossa cibercultura. Procuramos sem parar “o fio da meada”. A “desterritorialização” é total – isso porque o mundo encolheu, e o território ficou pequeno demais para nós todos. Fala-se até mesmo de uma “virtualização”, ou “relativização” do tempo. O que realmente conta é o acesso (ou o não-acesso) às informações desejadas. O problema que daí deriva é aquele da

“confiabilidade da informação” – tema este cada vez mais em voga, quando se fala de *Jornalismo na Internet*. Duvidamos facilmente das informações retiradas da Rede das redes – por conta de sua não-institucionalização. No entanto, confiamos cegamente nas informações construídas por grandes agências de notícias. Talvez estejamos nos esquecendo dos interesses comerciais destas últimas...

Na cibercultura, todo e qualquer usuário das NTIC é, ao mesmo tempo, emissor e receptor de informações. Uma mesma pessoa produz informações enquanto consome outras. Isso faz de cada pessoa um equivalente de um “**banco-de-dados afetivo**”, e é por isso que o Marketing já está falando de “Marketing de relacionamento”. Contudo, um dos maiores problemas hoje é o “excesso de informação”, que é agravado pelas NTIC.

Há um paradoxo estranhíssimo nisso: somos uma “sociedade da informação”, todos concordam, mas somos também extremamente “desinformados”! Isso se dá pelo efeito desconjuntado do “excesso de informação”. Quando somos vitimados por avalanches contínuas de informações, temos, como primeira reação, o choque da “super-informação” (são muitas informações, e em velocidade tão alta que queremos retê-las todas, sem no entanto consegui-lo). Em seguida, vem a sensação – sem palavras – de que estamos completamente “desinformados” (se antes o que nos paralisava era a “falta de informação”, hoje é o “excesso” dela). Por esta hipótese, a **apatia política** é rapidamente explicada. Mas o excesso já vinha de antes da Internet...

Segundo Ignácio Ramonet (no livro A tirania da Comunicação), assistir ao telejornal não é necessariamente “informar-se”. Isso se dá por três razões pelo menos: a) o telejornal é estruturado como ficção, então não é feito para “informar”, e sim para “distrair” (invenção e exploração capitalísticas do “déficit de atenção”); b) a veloz

seqüência das notícias (umas 20 por edição) produz o duplo efeito negativo, a “superinformação” e a “desinformação” (superficialidade e paralisia); e c) o telespectador quer “informar-se sem esforço” (mas com passividade) – contra o quê Ramonet afirma: “*informar-se é cansativo*”. Até mesmo no Jornalismo, vê-se a “septissemia” do Marketing e da Publicidade, em vista do aumento da audiência. O problema é que não se está apenas comercializando notícias, mas “afetos políticos através de signos”. Quais os efeitos disso em nossa subjetividade em constituição? A Internet nos remeteria, contudo, a uma horizontalidade (“rizoma”) inédita.

Ramonet dirá que agora as informações devem possuir três qualidades essenciais: a) *ser fáceis* (causa: condicionamento das mensagens; efeito: analfabetismo funcional, alienação e **apatia**); b) *ser rápidas* (causa: velocidade e excesso; efeito: desinformação e paralisia); e c) *ser divertidas* (causa: espetáculo e entretenimento; efeito: descontextualização histórica e incompreensão *histórica*). O sistema midiático – que junta os MCM e alguns modos de uso das NTIC – produz subjetividades deste tipo: “analfabetas-funcionais (intelectualmente) e alienadas (eticamente)”, “desinformadas (imaterialmente) e paralíticas (materialmente)”, “**apáticas** (politicamente) e históricas (esteticamente)”. Eis o imenso paradoxo, notado por Ramonet: quanto mais o mundo se complexifica (por exemplo, após a 2ª Guerra Mundial), mais o Jornalismo simplifica o seu discurso. Provavelmente, o déficit será crescente.

Como nos ensina o professor Paulo Vaz, em *Esperança e excesso*, podemos fazer duas leituras do “excesso de informação”: 1- *qualitativa*: “muito lixo e pouca informação” (pressupostos normativos como parâmetro de qualidade). Esta leitura parece desejar manter-se na passividade de uma recepção “pré-mastigada” da informação. 2- *quantitativa*: “o que vale como ‘informação’ é sempre contextual” (portanto, depende do

nosso interesse no momento da pesquisa). A subjetividade estaria em estreita, e explícita, relação com a necessidade. Contudo, talvez pudéssemos apostar numa leitura, nem *qualitativa* nem *quantitativa*, mas *intensiva*: se o mundo é fragmentado, e as nossas subjetividades também, como o excesso de informação afeta a nossa constituição subjetiva? Se nem sequer sabemos bem o que queremos⁸⁹! Talvez a resposta possa ser: “a torrente nos comunica que a torrente faz bem” (ver o capítulo 3.4); o excesso de informação constitui o nosso ser de modo a que fiquemos perdidos e fragmentados, à deriva e **apáticos**. Há um modo de ser paralisado: é pela **apatia**.

O excesso pode também “asfixiar” – contanto, é claro, que ainda tenhamos capacidade (ou potência) de sermos afetados pelo mundo. Se o excesso traz os benefícios da multiplicidade simultânea de “caminhos possíveis”, traz igualmente a ameaça da incompreensão generalizada do que fragmentadamente nos cerca. Contra a perspectiva do “determinismo tecnológico” muitos teóricos contemporâneos se levantaram. Para eles, a tecnologia não traria todo este “impacto” ético-político alardeado por aí. O que somos não seria tão “dependente” do arsenal tecnológico. Concordamos que a metáfora do “impacto” seja demasiado “apocalíptica”. Contudo, não podemos isentar as novas tecnologias de sua co-responsabilidade, ou co-autoria (“quase-causa”), na produção de nossa subjetividade. Somos “quase-causados” (enquanto “efeitos de uma relação verdade-poder”) por diversos fatores, simultaneamente: éticos, políticos, lingüísticos, estéticos, morais, econômicos, biológicos, físicos, químicos, espaciais, temporais, visuais, sonoros, tácteis, olfativos, gustativos etc. Se sempre fomos “determinados” por esses fatores, por que não o seríamos quando o fator é o “tecnológico”?

⁸⁹ A ilusão de que “sabemos o que queremos” vem do Marketing, justamente para justificar suas estratégias invasivas.

Tudo o que existe – e que portanto já faz diferença no mundo – é produzido por tantas “pequenas causas”, que só se pode dizer de cada uma das “pequenas-causas” que é uma “quase-causa”⁹⁰. A “antiga” tecnologia comunicacional – os MCM – já não consegue mais monopolizar totalmente “a fala”, os discursos, os enunciados, a informação. A questão já é de outra ordem: “como nós selecionaremos as ‘boas’ informações de modo eficaz”? A Rede das redes é um emaranhado de caminhos, de feixes que se entrecruzam sem cessar.

Precisamos saber como passear pelas “infovias”, evitando “derrapagens” e “colisões” no caminho (o qual, aliás, não é pré-determinado). Como afirma Paulo Vaz, em *Esperança e excesso*, isso revela que a questão se deslocou: da busca da Verdade (na Modernidade) para a busca da Liberdade (na Pós-Modernidade). Diz ainda Paulo Vaz (*Esperança e excesso*, p. 08): “A Rede é nossa forma de infinito, só que não como extensão desmedida que explode o lugar, mas como possibilidade de conexões e caminhos”.

No “lugar” (que é material), os estoques são físicos, de coisas; há transporte corporal de objetos e de sujeitos. Na Rede (que é *imaterial*), os estoques são não-físicos, de informações; há transporte incorporal de “inobjetos” e de Sentidos-Acontecimentos. Como nos ensina Paulo Vaz, a concentração e o acúmulo dão lugar às conexões – cada nó da Rede contém virtualmente a Rede toda. A informação está virtualmente em todos os lugares e, portanto, em “lugar nenhum”: chegamos à “distopia”, a outra face da “ubiquidade”.

⁹⁰ Quando várias causas concorrem, simultaneamente, para a produção de uma mesma ação, e todas são, ao mesmo tempo, causas dessa ação, chamamo-las de “quase-causas”. Spinoza dizia (Spinoza *apud* Negri: *A anomalia selvagem*, p. 225): “Quanto mais numerosas forem as causas simultaneamente concorrentes pelas quais um afeto é excitado, mais este é forte”. Ao que Negri completa (*A anomalia selvagem*, p. 225): “E o sentido do processo é dado pela **intensidade** da adequação da mente ao real”.

Na nossa Contemporaneidade, o homem se agencia fácil e rapidamente com a cultura através da “mediação tecnológica generalizada”. O homem é mais um turbilhão em uma natureza turbilhonante (Michel Serres *apud* Paulo Vaz: O inconsciente artificial). As teorias do acaso e da turbulência começam a ganhar a cena intelectual, já que o contexto sócio-cultural é excessivamente tecnologizado e controlado. No imaginário tecnocultural, homem e máquina se indiferenciam, dando lugar ao “pós-orgânico” (Deleuze e Guattari, Paula Sibilia). Os órgãos biológicos ganham *status* de “organizadores”, “ordenadores”, “comandantes”, os quais imporiam sua soberania sobre o todo do corpo. O corpo virou o “inimigo” a ser dominado, submetido, controlado.

A própria noção de “homem” perde seu sentido em algumas teorias pós-modernas, pois que máquinas e coisas “ganham vida”. Esquecemo-nos da diferença entre “trabalho vivo” e “trabalho morto”, tão cara à concepção de mundo materialista de Marx. É nesse “turbilhão” que também nos esquecemos de que esta diferenciação nos servia de arma na luta contra o Capitalismo. Isso tem cheiro de “despolitização”.

Temos, de um lado do “ringue”, os apologetas da tecnologia (tecnófilos, integrados), como Pierre Lévy – para quem a técnica seria “natural no homem”, porque o homem nunca viveu, e nem conseguiria viver, sem lançar mão dos objetos técnicos. Para Lévy, seria impossível separar o humano do artificial, já que “*a técnica propõe e o homem dispõe*”. Para autores como ele, a técnica e a tecnologia não trariam mais desastres do que trazem benefícios. Uma coisa seria compensada pela outra. Lévy dirá o seguinte (O que é o virtual?):

“Ou o ciberespaço reproduzirá o midiático, o espetacular, o consumo de informação mercantil e a exclusão numa escala ainda mais gigantesca que hoje. Esta é, a grosso

modo, a tendência natural das ‘supervias da informação’ ou da ‘televisão interativa’. Ou acompanhamos as tendências mais positivas da evolução em curso e criamos um projeto de civilização centrado sobre os coletivos inteligentes...”

Do outro lado do “ringue”, temos os acusadores ferrenhos da tecnologia (tecnóforos, apocalípticos), como Jean Baudrillard, Paul Virilio e Dominique Janicaud. Este último diz que a técnica é “totalitária”, já que não conseguimos “dizer não” a ela. Em geral, as críticas desses três autores poderiam ser assim resumidas: haveria uma imensa confusão entre “potência” e “direito”. A “potência” (ou capacidade) de fazer algo não se deveria confundir com o “direito” (ou permissão) de fazê-lo. A capacidade de clonar seres humanos não autoriza de imediato a sua clonagem. Assim como a capacidade de surrar outra pessoa (técnicas de luta, tecnologia marcial) não autoriza o “*pit-boy*” a fazê-lo.

Contudo, se há um ponto médio em que tecnófilos e tecnóforos se identificam, este ponto parece ser a idéia – que lhes ocorre num “acesso de moderação e modéstia” – de que **a técnica seria, ao mesmo tempo, neutra e não-neutra**. Neutra, porque dependeria do uso que se faz dela (a culpa do assassinato é da faca?). Não-neutra, porque ela determina definitivamente a nossa abordagem do real (a invenção da faca de fato aumentou as potências de assassinar). Um bom exemplo deste pensamento nos é oferecido, poeticamente, por Roger Lesgards (em O império das técnicas, p. 11):

“Assim, pode-se ver correr e inchar, na superfície do planeta azul, o grande rio da técnica, capaz, em seus transbordamentos, de fecundar as planícies adjacentes, tanto quanto de provocar nelas irremediáveis erosões, de arrastar aluviões e poluições, de aliviar o fardo dos homens e de submetê-los a novas obrigações, de elaborar uma competição que fabrique

tanto ‘vencedores’ quanto excluídos, de desenvolver as comunicações que permitem uma melhor ‘comunhão’ ao mesmo tempo em que multiplicam o número de ex-comungados’”.

A tecnocultura, como se pode ver, não deve ser demonizada, nem tampouco consagrada. Há que se fazer o inventário de suas potências de nos afetar. Há que se fazer o diagnóstico de nossa potência de sermos afetados por ela. Não se trata apenas de acompanhar as mudanças quantitativas, nem de apenas criticar as mudanças qualitativas. É preciso que atentemos para as “**novas intensidades**” produzidas pela Contemporaneidade tecnológico-comunicacional. O que estamos deixando de ser? O que estamos nos tornando? Estas, as perguntas cabíveis.

E como não poderia deixar de ser, todas essas questões se intensificam quando a tecnocultura se desdobra em cibercultura. Se a tecnocultura se refere à realidade histórica atravessada pela relação “homem – objeto técnico”, a chamada cibercultura remeter-se-á ao momento em que essa realidade histórica passa a se compor, em uma parte considerável, de “correlações informático-informacionais”; quando uma boa parte de nossas vidas se vê digitalizada; quando nosso tempo se mede em milésimos de segundos, nosso espaço se mede em *pixels* e nossos afetos, em “memória RAM”; quando já não importam os átomos, mas os *bits* e *bytes*.

A “digitalização do mundo e da vida” é ameaça para uns, promessa de redenção para outros. Uns e outros, jogados aos pés do computador, exagerados. Uns juram que o computador pessoal está degenerando toda forma de Política (Baudrillard, Virilio). Outros, de modo menos exaltado, argumentam que o que está havendo é uma “reconfiguração da Política” (Antonio Rubim). Para uns, a Política está em seus estertores,

respirando por aparelhos – toda forma de Política se resumiria ao que já se conhece dela (fala-se aí de uma Política sob a forma-Estado), e é isto que estaria em decadência. Para os outros, a Política (fala-se aí de uma Política como sinônimo de Coletividade) está muito viva, buscando novos modos de se expressar – apenas não estaríamos percebendo esta sua “reconfiguração”, a qual, ademais, só confirma sua resistência ativa. Segundo uns, o computador é o “diabo”. Segundo outros, ele é um “Deus todo-poderoso”, já que se caracteriza pela tão sonhada “ubiquidade” (por sua forma Acentrada).

De qualquer modo, o acentramento da Rede das redes (a Internet) não é uma promessa – é um fato consumado. A Internet, como se sabe, foi inventada com finalidade bélica pelos norte-americanos. Para que funcionasse mesmo sob forte bombardeio (termodinâmico), ela deveria ser “*imaterial*” (ou mais especificamente “digital”), e completamente Acentrada. É claro: se fosse Centrada – se possuísse um centro de comando – ela poderia ser “tomada e controlada pelo inimigo”. Fez-se a Rede de modo Acentrado, sem “ponto principal ou privilegiado”, sem hierarquias; sem centro, portanto sem periferia. Neste sentido, a Democracia ali é total, diríamos: uma “Democracia selvagem” – muitíssimo diferente dessa “Democracia de Mercado” (Chomsky), fajuta, que tentam nos fazer engolir através dos MCM. A Rede das redes está “fora de Controle”, pelo menos até agora. Isto não é “otimismo”, é realismo. Mas é claro que isso trouxe a reboque novas utopias de liberdade.

Vivemos numa sociedade em Rede (Manuel Castells), interconectada, onde a informação existe em excesso e circula na velocidade da luz. A Internet, na sociedade em Rede, ganha estatuto “privilegiado” pelo saber. Porém, quando pensada pelo viés do Centrado, e portanto erradamente, a Rede se torna algo inóspito e incompreensível,

portanto ameaçador, para muitos. Mas se pensada como ela é de fato, ou seja, como Acentrada, a Rede ganha algum Sentido e se torna mais habitável.

O Acentrado é politicamente revolucionário, porque se afaz aos múltiplos devires simultâneos que todos nós temos – e que todos os nós (da Rede) têm. O pessimismo seria pior, pois é o resguardo de todo aquele que é cansado e triste (Nietzsche *versus* Schopenhauer?). A Rede tem seus problemas intrínsecos, é claro, mas tem o mérito de reconfigurar politicamente a realidade que habitamos. O que seria dos atuais movimentos de ativismo político sem a sua organização rizomática?

Estamos nos direcionando aqui para a compreensão dos aspectos ético-políticos da vida em Rede, pensando a Rede como um labirinto – “(des)lugar” do excesso, da incerteza e da insegurança; “(des)lugar” das encruzilhadas e das velozes tomadas de decisão. No entanto, é preciso que façamos um esclarecimento: aquela perspectiva que repete sem cessar que “a linha reta é o melhor caminho entre dois pontos” se prende a um clichê que não conhece suas reais causas e consequências – difundindo uma pretensa submissão das linhas (fluxos) aos pontos (nós). Ao aterrisarmos em um nó da Rede, é toda a nossa “identidade” que é indagada, incitada a ser “redefinida” (para ser mantida ou não).

Diferentemente, ganhamos uma nova potência de pensamento ao deslocarmos essa perspectiva para a compreensão de que não é a linha que está entre dois pontos, mas é o ponto que se forma do cruzamento de duas ou mais linhas! O ponto é o lugar da individuação, para onde confluem as linhas que o fundam. Portanto, não é a fixidez sucessiva, ou identidade, do ponto-nó que importa, mas a multiplicidade simultânea, ou devir, das linhas-fluxos. Como diz Deleuze, não há linhas retas, nem na natureza, nem nas palavras.

A Rede pertence tanto à Tecnociência quanto à vida social (“Redes simbólicas”). O homem-na-Rede dispensa detalhes inúteis, levando apenas em consideração algumas conexões úteis para resolver o seu problema daquele instante. Ele joga com a “comutação”, com as alternativas que o caminho lhe apresenta. Os nós (pontos) das Redes são quaisquer “lugares”, memórias, minicentros de seleção ou de correspondência. Aos nós se associam algumas variáveis: semelhança e duração, por exemplo. Na Rede, as transformações de conjunto (globais, macropolíticas) são instauradas por pequenas transformações particulares (locais, micropolíticas). As Redes compõem-se por uma organização reticular e fluida de nós. A mensagem procura, por conta própria, qualquer passagem (corredor) que estiver livre. A mensagem como *Clinamen*!

As estruturas Centradas são hierarquizadas. No imaginário tecnocultural, Centrado remete-se a: “idêntico; próprio; consciente; determinável / determinado; classificável / classificado; ordenável / ordenado; hierárquico; conforme à norma”. O centro é o “órgão” distintivo de tomada de decisão (como aqueles conglomerados de emissores, dos MCM). A periferia é o lugar dos subordinados indiscerníveis (a Massa de receptores). Os raios seriam canais de Comunicação possível (os meios, a mediação técnica).

Alguns pensadores clássicos buscaram conceituar o Centrado, atrelando-o definitivamente ao conceito (agora gêmeo) de Circularidade. Proclo dizia (*apud* Petitot: *Centrado / Acentrado*): “Na sua inteireza, o círculo está presente centralmente no centro; porque o centro é a causa, e o círculo é o que é causado por ele”. Damásio definiu (*apud* Petitot: *Centrado / Acentrado*): “O centro contém em simultâneo todos os seus raios, mas anteriormente à sua separação”. Dionísio Areopagita afirmou (*apud* Petitot: *Centrado / Acentrado*): “No centro, todas as linhas de um mesmo círculo são apenas uma; este ponto

possui em si todas essas linhas confundidas e unidas não somente umas com as outras, mas ainda com o único ponto de partida do qual elas emanam”.

Jean Petitot, matemático especializado no tema, assim provocou esse paradigma-clichê (*Centrado / Acentrado*, p. 347): “*De Platão a Bentham (...), a figura ideal do círculo, como todo o esquema formal a que se tenha sujeitado a matéria sem que isso constitua exigência objetiva, adere no fundo ao despotismo*”. As figuras do “círculo” e da “árvore” continuam a dominar de modo totalitário as representações sociais, por meio das diversas “evidências”, em realidade falaciosas, que têm por função objetivar meras divisões de categorias formais. Deleuze e Guattari assim criticaram os sistemas Centrados-arborescentes (*Introdução: rizoma*. In: Mil platôs, p. 26):

“Os sistemas arborescentes são sistemas hierárquicos que comportam centros de significância e de subjetivação, autômatos centrais como memórias organizadas. Acontece que os modelos correspondentes são tais que um elemento só recebe suas informações de uma unidade superior e uma atribuição subjetiva de ligações pré-estabelecidas”.

Depois da Idade Média, com os adventos do *Humanismo Renascentista*, da *Reforma Protestante* e da *Revolução Científica*, o Centro não mais se aplica a Deus. Agora, se aplica mormente ao Homem. Em cada lugar, a cada momento, um mundo (eis o “perspectivismo”). Jean Petitot assim nos explicava o “poder do Centro” (*Centrado / Acentrado*, p. 344): “*(...) existe uma outra razão para a excepcional pregnância do círculo como forma: ele fornece a imagem de um esquema minimal de organização*”. Nesta linha de pensamento, Deleuze e Guattari afirmaram (*Conclusão: do caos ao cérebro*, em O que é a Filosofia?): “*Pedimos somente um pouco de ordem para nos livrarmos do caos*”.

Para Michel Serres, uma árvore sempre se forma a partir de uma Rede. No Acentrado há mais “estados” (Sentidos-Acontecimentos) do que “seres”. A solução Centrada remete-se à subordinação sucessiva de cada ponto periférico a um mesmo e soberano ponto central, o qual será a instância transcendente das tomadas de decisão e que envia no mesmo instante àqueles pontos periféricos uma mesma instrução. Este modelo responde por aquela estrutura UM–MUITOS, típica dos Meios de Comunicação de Massa (TV, por exemplo). É um caso de “estrutura arborescente”, segundo a crítica filosófica.

A solução Acentrada⁹¹ consiste, pelo contrário, em efetuar essa sincronização gradualmente, agindo cada ponto de modo “míope”, globalmente, e não possuindo portanto nenhum conhecimento da sua posição atual na Rede. O acentramento remete-se à (auto)coordenação simultânea de cada ponto com todos os outros pontos, e sem a existência ou a exigência de qualquer ponto central de subordinação (transcendental).

Este modelo responde pela “estrutura” MUITOS–MUITOS, típica de uma Comunicação em Rede, ou seja, da Internet como uma das NTIC. É um caso de “paralelismo”, segundo a Matemática, ou de “rizoma”, segundo a Filosofia. Seria interessante o estudo do conceito matemático-arborescente de “iteração”, para compará-lo às estruturas labirínticas das Redes⁹². Jean Petitot afirmaria (*Centrado / Acentrado*, p. 336):

⁹¹ Seus formuladores: Moore (1964); Rosensthiel (1966); Waksman (1966); Balzer (1966-67); Moor e Langdon (1968); Herman e Rosenberg (1975).

⁹² **Iteração:** procedimento algébrico, segundo o qual o objeto da operação seguinte é o resultado da operação anterior. Qualquer semelhança com a estrutura da Dialética não será mera coincidência!

“O problema geral do acentrismo pode colocar-se do seguinte modo: em que medida um sistema, cujas componentes apenas agem em função de uma informação local, é suscetível de performances globais? O exemplo típico de um sistema semelhante é o cérebro”.

O imaginário tecnocultural associa algumas noções ao conceito de Acentrado: “diferencial; errático; inconsciente; marginal; descentrado; excêntrico”. No entanto, a boa teoria do acentrismo excederia tais formalizações. Em Teoria Política, por exemplo, a idéia de acentrismo foi fundamental para as análises que Michel Foucault faria das práticas “microfísicas” do poder: o poder produtivo, atópico, circulante e descentralizado (*constituente*, segundo Negri); os “fiscais-fiscalizados”.

Uma idéia clássica de acentrismo, tirada do paradigma do centrismo: no Séc. XII, havia uma concepção teológica que afirmava ser Deus uma esfera cujo Centro está em toda parte e a circunferência, em parte alguma. Mestre Eckhart concebia Deus como uma mônada ou esfera – em cada momento e lugar, Deus seria o Centro de todos os momentos e lugares. A idéia de Univocidade do Ser – do medieval Duns Scot – teria criado as condições de possibilidade para a concepção spinozista (horizontalizada!) de “*Deus sive Natura*” (“Deus, ou seja, a Natureza”). Mais tarde, Gilles Deleuze diria que isso já era um “diagrama da imanência”.

O paradigma acentrista contemporâneo revela dispositivos imanentes, que estão para além das “ideologias”. Revelam a “descodificação absoluta” (Deleuze): o desfalecimento dos esquemas tradicionais de troca simbólica. A própria noção de “estrutura”, na verdade, se “deseestrutura”, pois passa a ser a ilusão imanente de uma transcendência. E a sua face Política é a da crise da autoridade – o que não é bom, segundo

Hannah Arendt, pois abre espaço para o crescimento do Totalitário. Mas isto não significa que viver sob a autoridade fosse bom – trata-se aqui apenas de um diagnóstico das transformações no “*hardware*” da Política e do poder.

Um pensamento que nada compreende da multiplicidade simultânea (ou seja, da Diferença, em Deleuze) é aquele que, orgulhosamente, parte do UM e se divide em DOIS, e daí em diante, segundo um esquema centralizador. No Rizoma, ao contrário, cada ponto é conectável com cada ponto; cada traço seu já é uma “natureza diferente”; ele produz regimes de signos diferenciais, e também não-signos; ele não se deixa conduzir ao Uno – não é feito de unidades (diferenças das quantidades) nem de essências (diferenças das qualidades), mas de afetos (**diferenças das intensidades**); não tem começo (soberania da Origem) nem fim (soberania teleológica), mas somente meio – por onde cresce, transborda e se desdobra (ver Deleuze: A dobra – Leibniz e o barroco); não tem sujeitos ou objetos, ou seja, identidades, mas multiplicidades e variações; não é definido por pontos, posições ou nós, mas por linhas (de segmentaridade, de estratificações, de fuga...); não é objeto de representações (nem externa, “árvore-imagem”, nem interna, “árvore-estrutura”); é sempre desmontável, reconfigurável, modificável – *modulável*; possui múltiplas entradas e saídas; relaciona-se com os devires – é feito da horizontalidade dos platôs (mas em Deleuze e Guattari, “*vários platôs não formam uma montanha*”!); Rizoma é aliança ou conectividade ilimitadas (e...e...e...); sacode o verbo “ser” (é...é...é...).

O Centrado-arborescente mostra-se também extremamente problemático, se pensarmos em seu funcionamento na Lingüística (entendida como pretensa “ciência da linguagem verbal”). Os lingüistas estabelecem as invariantes da linguagem verbal. Mesmo quando analisam as suas variações, eles o fazem com a finalidade previamente definida de estabelecer suas recorrências e repetições, estabilizando-as, como faz todo tipo de ciência

sobre seus objetos. O problema – detectado por Deleuze e Guattari – é que a ordem da ciência sempre serve para garantir as exigências das outras ordens (Política, Lingüística).

Na verdade, o que os lingüistas fazem é extrair das variáveis um conjunto de constantes, para daí traçar um sistema explicitamente homogêneo (e implicitamente Centrado). Disseram Deleuze e Guattari (*Postulados da Lingüística*, p. 46. In: Mil platôs): “*Mas o empreendimento científico de destacar constantes e relações constantes sempre se duplica no empreendimento político de impô-las àqueles que falam, e de transmitir palavras de ordem*”. Estamos no seio da relação “saber-poder”, mas chegando à problematização das formas de subjetivação que lhes são referentes. Ordens e comandos, assim, retornariam.

Esta forma de pensar as potências acentradas da linguagem nos serve como fundamentação filosófica, no que tange ao processo *imaterial*-comunicacional de produção, reprodução e circulação de signos políticos, bem como à constituição ontológica do sujeito contemporâneo. Fato é que necessitamos pensar as novas potências Acentradas da Comunicação e da expressão. É nisso que o “Ser-Acentrado” das Novas Tecnologias de Informação e Comunicação (NTIC) se difere radicalmente do “Ser-Centrado” dos Meios de Comunicação de Massa (MCM) – o que sugere uma “abertura ontológica” maior e mais potente, a ser verificada com o passar dos anos. Neste ponto, concordamos com a tese do professor Antonio Rubim (da UFBA), sobre a “reconfiguração da Política pelas NTIC”.

Agora, é preciso passarmos à análise crítica daquilo que irá, enfim, atravessar (como questão das mais pertinentes) tanto os MCM quanto as NTIC – a presença avassaladora das diversas mídias em nosso cotidiano, bem como o seu impacto ontológico-

político em nosso modo contemporâneo de subjetivação (a **apatia** produzida e que nos é ensi(g)nada, bem como a resistência necessária e que nos é urgente).

3.4- *As Mídias como Moduladoras de Afecções: “Onto-Política das Intensidades”*

“Política é a arte de conduzir rebanhos.”

(Platão)

A função deste capítulo é a adequação do problema da “avalanche midiática” àquele da constituição ontológica dos indivíduos. Desde já, é bom salientarmos que nossa perspectiva não se limitará ao mero acompanhamento quantitativo das últimas transformações sócio-culturais (a inegável multiplicação das mídias), e nem à simples crítica bem/mal-humorada das mutações qualitativas do mundo (“o mundo está melhor/pior do que antes”). Vemos armadilhas perigosas nessas duas abordagens. Preferiremos – que fique claro – uma análise **“intensiva”** das novas aberturas ontológicas. Eis a pergunta aqui cabível: em que medida se pode pensar em devir revolucionário, numa sociedade planetária regida por valores capitalistas, comunicados, de “contrabando”, por signos midiático-espetaculares?

É por isso que iniciaremos pela temática da “Sociedade do Espetáculo” (com Guy Debord, em A sociedade do espetáculo), situando-a, para, em seguida, podermos avaliar suas novas potências *imateriais*, semiopolíticas (com Todd Gitlin, em Mídias sem limite). Partiremos de duas concepções aparentemente conflitantes: o Empirismo e o Irracionalismo. Do primeiro, aproveitaremos o processo de “dobrar o mundo externo em direção ao mundo interno”. Do segundo, a importância do inconsciente no processo de elaboração dos “*imateriais*” recolhidos. O Racionalismo seria o “inimigo” comum. Empirismo e Irracionalismo nos explicam as condições de possibilidade para a “captura e incorporação” que sofremos por parte do Capitalismo Semiótico.

Neste capítulo, então, partimos da conceituação do que chamamos as “micropercepções inclusivas” e a “modulação de afecções”. As “micropercepções

inclusivas” são aquelas pequenas percepções cotidianas, que, por se fazerem constantemente presentes, nos dispensam de prestar-lhes atenção – e é aí que nossa subjetividade se vê mais vulnerável ao exercício do poder semiocapitalista. O escritor francês Le Clézio dizia que uma pequena mudança na temperatura ambiente, ou uma ligeira alteração na tonalidade de uma tarde, ou nos sons quase-imperceptíveis lhe causavam transformações psíquicas violentas. A tese – dele e nossa – pressuposta aí é a das “quase-causas”, que nos constituem definitivamente, mas sobre as quais não temos controle ou entendimento no momento em que nos estão afetando.

Se o próprio mundo (fonte, nascente de afecções), com seu ritmo, já nos impacta com afetos e signos, que dirá o complexo midiático (*modulador*, rio caudaloso de afecções), com seu ritmo alucinado de *produção imaterial*? E nossos espíritos ficam à deriva, e em maremoto. Aqui surge o tema do Controle através dos afetos (ou seja: “de que modo a constituição política da Pós-Modernidade comunicacional se vale das técnicas de produção dos gostos para tentar tornar-nos **apáticos**?”), em consonância com a idéia de “administração e gerência das semioses” (ou seja: “como se dá o processo de percepção-afecção dos valores capitalistas através do complexo comunicacional-semiótico?”). A investigação terá que passar pela análise dos processos de “semiotização sócio-política” e suas referentes afecções-semioses. Portanto, comecemos pela análise das características “espetaculosas” da cultura pós-industrial.

As décadas de 50, 60 e 70 do Séc. XX viram o nascimento de uma das mais violentas correntes de pensamento (ativista) político: a Internacional Situacionista⁹³, que pregava, e praticava, o ultrapassamento da separação entre Arte e vida (entre artista e espectador). Através da organização de escândalos públicos, seus membros intentavam produzir nas pessoas um espanto (matriz e motor do pensamento), combatendo as forças da **alienação**, da **passividade** e da **apatia**. Os situacionistas construíam “situações poéticas”, “novos estados afetivos”, de ampliação das possibilidades ou modos de vida. Debord dizia que só podemos construir algo sobre as ruínas do Espetáculo. É claro que os situacionistas não escapariam ao “gosto pela exclusão” (hoje também comercializável pelo Mercado semiótico).

Em larga medida, como se pode ver, os situacionistas carregam explicitamente uma postura marxista: a da transformação material da realidade. Poderíamos ilustrar isso com a 11ª Tese sobre Feuerbach (Marx e Engels, em A ideologia alemã): “*Até agora, os intelectuais só fizeram interpretar o mundo; cabe agora transformá-lo*”; e com a frase de Debord: “*Um fantasma ronda a cultura: a Internacional Situacionista*”. Em seu livro de 1967, A sociedade do espetáculo, Debord sistematiza as preocupações da Internacional Situacionista, criticando no Capitalismo o seu “sistema geral de ilusões”, onde a imagem teria mais importância do que a realidade – entendendo que a imagem é uma *versão* sempre limitada da realidade. Ali, Debord já defendia uma “sociedade sem classes”.

⁹³ O termo “Situacionismo” nada tem a ver com “ser partidário da situação” (*versus* “oposição”). O sentido dessa expressão é: se somos produtos das situações que vivemos, é preciso então que interfiramos nessas situações, que passemos a produzi-las, ao invés de nos contentarmos em observá-las, como meros espectadores. “Situacionismo”, por aí, é a “ciência das situações”. Essa postura se faz pela sequência de três passos: 1- saber *que* o mundo me afeta; 2- saber *como* o mundo me afeta; 3- *fazer* algo a partir disso.

Contudo, não se pense que Debord e os situacionistas se prendiam a uma utopia. Para eles, a realidade ultrapassa em muito qualquer utopia. Diziam que a riqueza das possibilidades técnicas atuais nos dispensaria de buscarmos um ponto-fixo seguro no imaginário, no utópico. Era preciso, segundo eles, colocar-se os recursos técnicos a serviço da criatividade coletiva.

Se o “Capitalismo turbinado” das indústrias passou a dispensar a força de trabalho vivo (o humano) em prol das máquinas mecatrônicas (robótica e cibernética), aquele enorme contingente de trabalhadores iria se deslocar novamente – como na época da “acumulação primitiva de capital” (na origem do Capitalismo). Saindo das fábricas, os trabalhadores iriam para o setor terciário, para o comércio de produtos e serviços – impulsionando, da sua parte, o “Capitalismo semiótico”. O novo trabalhador é ao mesmo tempo usuário e matéria-prima da “capitalização-mediatização do lazer”: férias, turismo, horário de lazer, consumo de espetáculos. As organizações da produção, do lazer e do consumo deveriam equilibrar-se para um maior aproveitamento do capital.

Para Debord, a sociedade do Espetáculo se montou como uma forma de vida pobre e fragmentária, pela qual os indivíduos são levados a consumir passivamente as imagens de tudo aquilo que lhes falta na vida material. A unidade concreta que falta à vida material é recuperada (pelo menos sob a forma de uma promessa) no plano simbólico da vida *imaterial* do consumo de imagens. Segundo Debord, a origem do espetáculo é “a perda do sentimento de unidade do mundo”. Se as relações sociais eram mediadas indiretamente pelas coisas, hoje seriam “mediadas diretamente” (paradoxo) pelas imagens. Todd Gitlin explicaria assim (Mídias sem limite, p. 174): “*Um paradoxo maravilhoso – que as mídias, que são, por definição, conexões, coisas entre coisas, prometam imediatismo, a condição de não ser mediado*”. Da antiga degradação do Ser em Ter,

passamos à nova degradação do Ter em Aparecer – é o que dirá Debord. Como diz Anselm Jappe – estudioso do pensamento de Guy Debord (*A arte de desmascarar*, p. 01):

*“No espetáculo, a economia, de meio que era, transformou-se em fim, a que os homens submetem-se totalmente, e a alienação social alcançou seu ápice: o espetáculo é uma verdadeira religião terrena e material, em que o homem se crê governado por algo que, na realidade, ele próprio criou”*⁹⁴.

É preciso dizer que, para Guy Debord, o Espetáculo não é “um conjunto de imagens”, e sim “uma relação social entre as pessoas, mediada por imagens”. O Espetáculo é ao mesmo tempo o resultado e o projeto da atualização do Capitalismo, e que teria separado radicalmente a realidade e a imagem. O Espetáculo seria a “linguagem comum” dessa separação entre realidade e imagem. Quando a necessidade se vê socialmente sonhada, esse sonho, por sua vez, se torna necessário – e a enganação imagética recolhe seus dividendos: “*O espetáculo é o capital em tal grau de acumulação que se torna imagem*” (*A sociedade do espetáculo*, p. 25, aforisma 34). É aqui que se nota que Baudrillard saqueou amplamente os conceitos de Debord, o qual admirava profundamente as idéias produzidas pela Escola de Frankfurt.

O Espetáculo nos diz: se o que aparece é bom, o que é bom deverá aparecer. Isso exige, como “resto lógico”, a sensação de que “sou bom e, portanto, mereço (então quero) aparecer”. É aí que Debord fala que ninguém escapa mais do desejo de ser

⁹⁴ O Espetáculo oferece rituais de culto a deuses imanentes. Nesse sentido, vemos claramente a importância do ensaio de Paul Lafargue, genro de Marx: *A religião do Capital*, publicado como anexo em Direito à preguiça.

filmado⁹⁵. E se a vida privada é publicizada (o “sujeito no signo”, de Barthes), é preciso, inversamente, buscar o que há de vida pública na vida privada (o “signo no sujeito”, para nós). Administrando os sonhos, o Espetáculo organizado administra as condições de existência: “*O espetáculo é a época da gestão totalitária das condições de existência*” (A sociedade do espetáculo, p. 20, aforisma 24). É a forma de expressão escolhendo a sua forma de conteúdo.

Segundo Guy Debord, houve inicialmente dois tipos bem distintos de Espetáculo, que se remetiam à imanência geopolítica mundial:

- 1- *Espetáculo Difuso*: tipo ocidental, “democrático”, que se caracterizava pela produção abundante de mercadorias e por um discurso da “liberdade de escolha”; sustentado pela economia dos EUA; e
- 2- *Espetáculo Concentrado*: típico dos regimes totalitários, e que se caracterizava pela produção de uma identificação mágica com a ideologia do/no poder, e que por isso disfarçava a falta de um real desenvolvimento econômico; sustentado pela URSS (de Stálin) e pela campanha alemã (de Hitler).

Cada uma dessas formas de poder se sustentava denunciando a outra, servindo-se desse expediente para afirmar-se no mundo. Entretanto, em seu texto intitulado *Comentários sobre a sociedade do espetáculo* (de 1988), Debord teve que admitir que o domínio espetacular conseguiu se aperfeiçoar e se unificar num modelo total.

⁹⁵ Todd Gitlin, na esteira de Andy Warhol, dirá (Mídias sem limite, p. 198): “*Tendo sido fãs, espectadores querem ter fãs*”.

Aqueles dois modelos acima deram lugar, no mundo todo, a um novo tipo de Espetáculo (globalizado e globalizante): surge o *Espetáculo Integrado*: sob a máscara da “democracia de mercado” (lição norte-americana), este remodelou inteiramente a sociedade segundo sua própria imagem e semelhança (lição totalitária) – pretendendo que nenhuma outra alternativa seja sequer concebível.

Nunca o poder do Espetáculo foi tão perfeito, pois hoje se consegue “falsificar” (pela administração das imagens) tudo: desde cerveja ou tênis, até mesmo o pensamento ou os próprios revolucionários (como as camisas com foto de Che Guevara)⁹⁶. Ninguém hoje consegue “verificar” nada pessoalmente – temos que confiar em imagens, as quais, aliás, outros produziram e de-signam. O *Espetáculo Integrado* é mais conveniente do que as antigas ditaduras sangrentas e ilegítimas. A **alienação**, a **passividade** e a **apatia** políticas extrapolaram o mundo do trabalho, e alcançaram o mundo dos lazeres. Tínhamos que ser incitados ao “consumo do Espetáculo” em nosso tempo de lazer, para que, logo em seguida, fossemos banhados pelo “Espetáculo do consumo” – mas isso já se fazia banal, portanto quase imperceptível.

Seria contra este “consumo do Espetáculo” que nos leva ao “Espetáculo do consumo” que escreveria Todd Gitlin (em *Mídias sem limite*) – professor de Cultura, de Jornalismo e de Sociologia na Universidade de Nova York. Em seu excelente livro, Gitlin não enfatiza tanto os conteúdos comunicados pelos diversos “*media*”, tal como a maioria dos teóricos da Comunicação Social, mas preocupa-se com o fato mesmo da comunicação incessante e veloz. Para ele, a Comunicação não se limita a rádio, TV, cinema, imprensa, Publicidade e Internet. Na verdade, ele vai muito mais longe, considerando como mídias

⁹⁶ Talvez seja este o sentido dado pelo cantor Lobão, quando, numa entrevista televisiva, criticava a personagem do “doidão de shopping center”.

outdoors, telefones celulares, *palmtops*, DVD's, jogos eletrônicos, alto-falantes, *walkmen*, *discmen*, telões digitais etc.

Gitlin analisa como ninguém a presença ostensiva dos diversos “*media*”, os quais nos abordam tão constantemente que já não percebemos a grandeza de sua presença. Já não temos a possibilidade de fugir do fenômeno comunicacional, que nos envolve com fluxos ultra-rápidos de imagens e trilhas sonoras abundantes de afetos e de signos. A partir dessa constatação, Todd Gitlin buscará o mapeamento de seus efeitos sobre nossa subjetividade – e conclui explicitando a ambigüidade pós-moderna, que gira entre a saturação e a compulsão de consumo, bem como o papel do individualismo fabricado pela dispersão da atenção.

A mesma mídia que dá a notícia a distorce com edições audiovisuais – de “espelho do mundo” a condutora de afetos políticos. Gitlin chega mesmo a afirmar que o noticiário é uma distorção cognitiva – uma espécie de jiu-jitsu *imaterial* entre afetos e signos. O “Capitalismo sem atritos” só pôde se instaurar sobre a base sólida da domesticação política, exercido com simpatia pelos diversos *media*. Gitlin acaba por seguir o rastro de Michel Foucault, em Vigiar e punir, no que se refere à análise crítica da produção de corpos dóceis (e de almas idem), chegando ao mesmo ponto, só que estudando essa função despolitizadora na mídia.

O noticiário televisivo como um vídeo-clip serve aqui de exemplo, tanto pela rapidez quanto pela “distração” oferecida. A idéia ilocutória é a de que a História caminhará a passos largos, por “grandes acontecimentos”, todos dignos de menção imagética e de minutos de nossa atenção. A descontextualização sócio-cultural é fabricada pela desconexão entre as notícias – o telespectador como um “esquizo bobo-alegre”.

A grande “sacada” de Todd Gitlin é a de que “*as mídias estão contrabandeando o hábito de viver com as mídias*” (*Mídias sem limite*, p. 12). Provavelmente, Gitlin não foi o primeiro a tratar disso – mas é, sem dúvida, quem tratou do assunto com mais fôlego e agilidade intelectual. Não importa *o que* se está comunicando – e sim o fato *de que se está comunicando sem parar*. A quantidade de tempo de vida e de atenção dedicados às mídias é algo assustador. Assustador, mas hoje banalizado – portanto, um “assustador” que já não assusta a ninguém (quase uma “conversa para boi dormir”)⁹⁷.

Até mesmo a expressão “sociedade da informação” acaba escondendo – ou pelo menos servindo de eufemismo para – a centralidade midiática. Ninguém quer “ficar sem informação”, ou “ter uma informação falsa”. Todos nós queremos agora não só receber informações, mas também (o mais possível) produzi-las, emití-las, trocá-las, vendê-las, comprá-las. Mesmo aqueles que combatem loucamente as tecnologias informacionais querem disseminar mais rápido e com maior alcance as suas idéias.

Este modo de vida parece ainda muito atrelado à Razão (instrumentalizada). O pressuposto da “sociedade da informação” é a “evolução sócio-cultural através da transparência da informação”. Podemos nos tornar “melhores” pela participação no sistema

⁹⁷ Pela primeira vez desde que o IBOPE//NetRatings iniciou suas operações no Brasil, os usuários nacionais superaram os norte-americanos na utilização de Internet em casa. Em abril, os usuários domiciliares de Internet no Brasil bateram mais um recorde em tempo de navegação, com 13hs 43min. Pela primeira vez desde setembro de 2000, quando o IBOPE//NetRatings começou a operar em nosso país, os brasileiros superaram os americanos, que navegam em média 13hs 21min. “*O uso de Internet no domicílio vem crescendo de forma constante ao longo de todo este tempo, apesar das diversas crises na economia nacional e mundial. Em setembro de 2000, o tempo de navegação era de 7hs 50min e, apenas nos últimos 12 meses, tivemos um crescimento de 24,5% no número de horas de utilização da Web*”, observa Fábiana Juliasz, diretora-executiva do IBOPE//NetRatings, observando ainda que em abril deste ano (2004) o número de usuários ativos no Brasil foi de 11,9 milhões. Fonte de consulta: *site* do IBOPE: <http://www.ibope.com.br/imi/ogrupos/empresa/imi/index.htm>. Acesso em: 26/05/2004.

comunicacional globalizado. Para muitos de nós, os “coletivos inteligentes” chegam a ser comoventes! Neste sentido, o Sentido oculto é o de um neo-positivismo, quando não de um neo-evolucionismo – como nos lembram Todd Gitlin e Krishan Kumar (ver o capítulo 1.3 desta Tese).

Para nosso descanso – mas não para nos livrarmos das mídias – teremos infinitas possibilidades de sentirmos novas sensações, confortos, conveniências e prazeres. Dizem-nos que somos “livres” para escolhermos nossos programas favoritos, mas não nos dão uma concessão pública de um canal de TV ou estação de rádio – já na Internet, a coisa é muito diferente, e essa é a graça deste “novo meio”. Mas em geral, é só “zapear” (na TV) ou “clicar” (na Internet) – tornamo-nos a versão pós-moderna do “*flâneur*” de Baudelaire e de Benjamin: hoje somos “*zapeurs*”, ou então “*cliqueurs*”... ou ainda as duas coisas ao mesmo tempo. Queremos unir diversão e conveniência, banhando-nos com imagens e sons – não importa o “meio” (os fins justificam os *media*?). Como dirá Gitlin (Mídias sem limite, p. 15):

“O mais importante nas comunicações em meio às quais vivemos não é que enganem (o que fazem); ou que transmitam uma ideologia limitante (o que fazem); ou que enfatizem o sexo e a violência (o que fazem); ou passem imagens diminuídas do bom, do verdadeiro e do normal (o que fazem); ou corroam a qualidade da arte (o que também fazem); ou que reduzam a linguagem (o que certamente fazem) – mas que, com todas as suas mentiras, distorções e prazeres rasteiros, saturem nosso modo de vida com uma promessa de sentimento, ainda que talvez não saibamos exatamente como nos sentimos a respeito deste ou daquele lote de imagens, a não ser que estão lá, jorrando de telas grandes e pequenas ou borbulhando no cenário da vida, mas sempre correndo em frente”.

Há por aí uma solicitação de adesão social via mídia, via consumo⁹⁸; uma exigência sedutora de busca de diversão “inconseqüente”; uma pressão a favor da falta de seriedade; uma discreta e acachapante (paradoxo!) produção de subjetividades em forma de vídeo-clip (audiovisual). Quanto à adesão: é falsa, fantasiosa – as mídias não só “representam”, elas prometem (principalmente). Quanto à diversão e à falta de seriedade (infantilização): estas são sobrecodificadas pelo Mercado-Total – nosso hábito de conviver pacificamente com as mídias nos torna mais do que cidadãos, mas consumidores mesmo. Quanto à produção de subjetividades “esquizes” (dispersão da atenção): estas são mais vulneráveis ao apelo consumista, bem como mais afeitas aos fluxos midiáticos vertiginosos – tornando-nos consumidores compulsivos de mídia.

Por causa dos fluxos violentos de afetos trazidos por signos midiáticos, nossa subjetividade vai sendo “*modulada*”: num minuto estamos tristes com a notícia de um “rombo na Previdência”. No minuto seguinte, nos achamos alegres com o último “gol de placa” na rodada da semana. Imediatamente, outra história triste; em seguida, outra alegre⁹⁹. Essa cadeia de afecções está em variação constante, e jamais nos livramos dela.

⁹⁸ Pesquisas recentes apontaram para o fato de os jovens de hoje não suportarem “estar sozinhos”. A solidão é evitada com celulares, *laptops* etc. É preciso estar numa situação de poder ser encontrado, contactado... estar conectado já deixou de ser um “direito” para ser uma “obrigação”. Este tema foi levantado por Teresa Quiroz (Presidente da Felafacs), em palestra do dia 12 de maio de 2004, no Auditório do CFCH da UFRJ (*campus* Praia Vermelha).

⁹⁹ Uma exemplificação do problema político aí embutido é a “última moda” de um telejornal noturno (o *Jornal da Globo*): abre-se o noticiário com muitas histórias de violência nos grandes centros urbanos brasileiros; passa-se por notícias divertidas que nos distraem; termina-se o programa com notícias “esperançosas” sobre as novas oportunidades de emprego fora dos grandes centros. A mensagem (ordem) ilocutória é: “saíam dos grandes centros, voltem para sua terra de origem, fujam da violência e do desemprego e, de quebra, ajudem-nos a desincharmos as nossas cidades, sumindo delas”.

É claro que o próprio mundo já é assim – mas as mídias dão a essa “montanha russa afetiva” uma potência infinitamente maior. Após o telejornal, já não nos lembramos das notícias que acabamos de ver. Não tivemos tempo para sermos devidamente afetados por cada uma das notícias, mas a sensação de insegurança e medo, por exemplo, se imprimiu diretamente no inconsciente.

Se não fomos afetados por cada notícia em particular, como é que cada uma delas iria nos interessar, ou nos fazer pensar? Temos *déficits* de atenção, e quando conseguimos prestar atenção, queremos nos divertir e não pensar em nada que atrapalhe este prazer infantil. Nossa memória tem a duração de um espirro – isso quando não nos atrelamos alegremente aos signos do poder. As sugestões dos programas são feitas para que sejam aceitas “de leve”, sem dor. A **apatia política** é produzida em larga escala pelo *trabalho imaterial* das mídias.

Ao contrário do que se afirma apressadamente por aí, o botão de “zapear” não é uma arma nossa: é o responsável pelo próprio fascínio da mídia, é parte ativa de sua essência. Vamos “passando o tempo *en passant*”, vamos nos distraindo da vida... e, quando vemos, é a própria vida que passou, *en passant*, e que não volta nunca mais (como no caso do antigo trabalhador da fábrica). Viver entulhado de mídia é a melhor terapia ocupacional.

As mídias produzem um “zumbido aparentemente sem sentido” – no cinema norte-americano, movimentos de objetos ou de câmeras, montagens velozes, lutas físicas ou “embates sexuais”, clichês e grunhidos facilitam, amaciam a aceitação simpática do filme pelas platéias não-anglófonas.

Uma enorme quantidade de informação nos chega numa torrente – isso não temos a liberdade de decidir. Não é obrigatório construir uma significação a cada pequena

experiência com a mídia, diz Gitlin. Porém perguntamo-nos: e se as significações forem resultantes de resíduos de memória, de compostos da imaginação não necessariamente racionais? Quais as conseqüências políticas de tamanha potência de “edição mental das quase-informações”? Que tipos de sonho, de angústia, de desejo e de afetos políticos podem estar resultando inconscientemente dessa experiência pós-moderna de cognições híbridas? Esses nossos questionamentos não intencionam “saber para controlar”, mas “saber para entender e poder explicar”.

É aí que entra o valor político do nosso conceito de “micropercepções inclusivas” – aquelas percepções muito sutis, que operam uma “contração” (ou inclusão) do mundo exterior para o mundo interior do sujeito. Como Todd Gitlin explicaria em seu livro (Mídias sem limite, p. 127-128):

“Em outras palavras, o prazer de fitar essas imagens que se sustentam sozinhas e passam correndo não é estritamente visual, mas vem a ser outro tipo de prazer, o tipo que Mark Crispin Miller chama de ‘subvisual’ – prazer visceral com a desorientação que resulta de uma seqüência de explosões, prazer na imersão em um desfile enlouquecedor de fragmentos, o tipo de prazer que, extrapolando do cinema para as outras artes, passou a ser chamado de ‘pós-moderno’. A montagem é a mensagem, e a mensagem é que a torrente faz bem”.

Muito do que habita nosso inconsciente é não-racionalizável (*omphalós*) – isso será o (*i*)material a ser usado pela “usina do inconsciente”, tal como formularam Deleuze e Guattari. O mundo (material) fora de nós é “dobrado” para nossas mentes sob a forma de signos, portanto de forma *imaterial*. Quando “sentimos” (afecção), é porque atribuímos

“Sentido” – e esse “Sentido” não precisa ser necessariamente lingüístico, mesmo que possa ser “transduzido” em palavras posteriormente.

Informações audiovisuais não se limitam a “representar” a realidade do mundo. Elas não apenas “indicam” (como índices semióticos), elas de fato “são” – têm uma realidade objetiva, além da óbvia realidade subjetiva. São presenças envolventes. As mídias são “ocasiões para experiências”, como diz Gitlin – *“experiências que são, em si, os principais produtos, as principais transações, os principais ‘efeitos’ das mídias”* (Mídias sem limite, p. 20).

A cada instante que passa, nos vemos mais e mais imersos na torrente das mídias. Quando não estamos dormindo, estamos de alguma forma “conectados” ao zumbido incessante. Apesar de prometerem uma experiência de “totalidade”, as imagens midiáticas seriam vestígios efêmeros, pertencentes a um tempo presente, que passa, sempre evanescente. A sensação, ao fim e ao cabo, pode ser a da “descontextualização do mundo”, a da fragmentação da subjetividade.

A Pós-Modernidade não tem, como pretende Baudrillard, um “gosto pelo irreal”. Provavelmente o problema é muito mais complexo do que isso. Umberto Eco pôde falar de um “desejo frenético do quase-real” (em Travels in hyperreality *apud* Gitlin, p. 35). O que esperamos dessas imagens é que amplifiquem a vida, que a **intensifiquem**, ao serem “melhores” do que o real, mais vívidas, mais “garantidas”. Talvez esperemos das mídias que elas sejam “extensões da vida”. Essa busca da “intensificação” que diverte, da “intensidade potente”, provavelmente foi e é tornada possível por nossa “sensação de impotência de existir”. Gitlin critica (Mídias sem limite, p. 62): *“Os divertimentos encorajam as pessoas a sentir de forma intensificada, a regozijar-se com sentimentos*

familiares, mas também a experimentar alguns novos, para sentir-se, sem riscos, uma outra pessoa”.

Essa nossa “sensação de impotência de existir” não é “natural ou espontânea” – é fabricada pela própria mídia, para que, assim, a própria mídia se justifique, além, é claro, de render dividendos ao Mercado-Total globalizado (patrocinador das mídias). Como Gitlin afirmaria (Mídias sem limite, p. 57): *“Assim se evidencia o indivíduo moderno, um ator que é, também, em meio expediente, um aventureiro e buscador de estímulos que tenta freneticamente encontrar-se abandonando-se. Este indivíduo paradoxal está preparado para as mídias ilimitadas”.*

Contudo, o homem não suporta a distância entre sua potência e a realização dela. É aí que o Capitalismo semiótico “captura e incorpora” as potências, ofertando-lhes imagens e sons, mas tornando-as politicamente impotentes: se estamos “preparados” para a mídia ilimitada, se temos direito a ela, por quê não nos entregarmos desde já? Diz Todd Gitlin (Mídias sem limite, p. 39): *“Sentimos – não temos dúvida – que temos o direito de ser abordados por nossas mídias, direito de desfrutá-las, direito de aceitar em nossa sala os rostos que escolhemos e de entrar em inúmeros mundos, de fluir com eles”.*

Se o neoliberalismo defende o “direito de informar”, o individualismo defende o “direito de estar informado” – isso já vimos. Gitlin dirá que o “direito de ir embora” fundiu-se, confundiu-se ou tornou-se o “direito de estar em outro lugar”. O risco da “informação total” é o de ela se tornar “totalitária” – ou seja, sem “lado de fora”, sem “outra possibilidade de vida”. Todd Gitlin explica esta idéia (Mídias sem limite, p. 92-93):

“Hoje nenhum espaço está a salvo. Colocam-se anúncios nas costas das poltronas de avião, à altura dos olhos em mictórios, atrás das portas dos cubículos dos banheiros femininos.

(...) Qualquer um que tenha uma tela ou uma superfície quer alugá-la – a lateral de um ônibus ou de uma bomba de gasolina, o teto e os lados de um táxi, até mesmo suas calotas”.

Se não temos a potência que gostaríamos de ter, buscamos-na na selvageria dos fluxos sígnicos, os quais, sem percebermos, *modulam* nossos afetos, numa cadeia de pequenas afecções alegres seguidas de pequenas afecções tristes... e assim por diante. Por estarmos imersos na torrente das mídias, somos afetados por signos de alegria e de tristeza numa variação contínua que, por se fazer cada vez mais veloz, nos impede que experimentemos cada afecção, seja de horror, seja de júbilo – e isso nos entorpece. Sem essa experiência, como é que poderemos pensar na coletividade?

A variação velocíssima de estímulos afetivos, via signos midiáticos, exaure as potências ontológicas e políticas dos sujeitos contemporâneos. É aí, neste ponto, que detectamos a produção midiática de **apatia política**¹⁰⁰ (*Mídias sem limite*, p. 64): “Mas, na verdade, precisamente esta riqueza e este colorido de impressões tão apressadas são apropriados para a necessidade de estímulo dos nervos superexcitados e exaustos”. A partir disso, podemos então nos perguntar: o que é que estamos nos tornando? Essa questão é claramente ontológica, mas não menos política. Como demonstração, selecionamos um trecho do livro do Professor Gitlin (*Mídias sem limite*, p. 69):

“Num amontoado de letreiros, cada um convidativo à sua própria maneira elétrica, um luminoso em especial pode provocar um arrepio de encantamento, um formigamento de prazer ou uma reação irritadiça ou atordoada – um pequeno surto de

¹⁰⁰ Que não se deve confundir com uma “apatia consumista”, que de fato não existe. A idéia é justamente a de que a apatia política facilita, e até estimula, o “afeto consumista”. Este, por sua vez, reforçará a **apatia política**, fechando a cadeia lógica do Semiocapitalismo.

sentimento – seguido por um rastro fugidio de brilho antes de sumir, deixando, caso o anunciante tenha sorte, uma recordação instável de sentimento afetado pelo resto de uma imagem. Contudo, assim que passar a sensação, o transeunte voltará a passar pela cidade em estado de prontidão – ou indiferença”.

Para Todd Gitlin, o paradoxo contemporâneo está no fato de que o inesperado (*extra-ordinário*) surge com tanta frequência que chega a ser esperado (*ordinário*). O inesperado em si já é esperado. Estamos de prontidão, no limite... e estressados até o desgaste total. Paralisia (ou **apatia**) pelo excesso de estímulos – vivemos a inércia e a perplexidade da vida cotidiana. Ignácio Ramonet, lembremo-nos, dizia: “*informar-se é cansativo*” (em A tirania da Comunicação). Se o mundo pressiona, a leitura deve ser feita aos pedaços. Mais horas de “lazer” significam, na prática da imanência feroz, mais coisas para se fazer ao mesmo tempo agora.

Os “estímulos anestésicos” se multiplicam, como que em *franchising*. Os “*moduladores* de afecção e sensação” se multiplicaram nas últimas décadas. Contudo, a disponibilidade das mensagens audiovisuais não saciou a fome de imagens e sons – pelo contrário. Quanto mais desses produtos ou serviços temos, mais os usamos; quanto mais os usamos, mais queremos usá-los: esta lógica é semelhante àquela do vício. Para fugirmos do “tédio”, mergulhamos na torrente – e fazemos “*raftings* semiótico-afetivos”. Talvez tenha sido *Hollywood* que nos tenha ensinado a esperar que a nossa vida tenha música de fundo, intriga amorosa e *happy end* ¹⁰¹.

¹⁰¹ Ver o clássico livro de Edgar Morin, Cultura de massas no século XX – o espírito do tempo (vol. 1 – neurose).

Há hoje uma “economia política da atenção”. Os anunciantes pagam para conseguir a atenção dos consumidores potenciais. As empresas de Marketing têm profissionais especializados em planejamento de campanha e em “posicionamento da marca” (na mente do público-alvo). As agências de Publicidade organizam e executam a comunicação que deve chamar a atenção do público-alvo. As empresas jornalísticas atrelaram definitivamente suas notícias às regras do entretenimento e da diversão – sabe-se hoje que a melhor maneira de se vender notícias é inseri-las, juntamente com seu público, num ambiente de entretenimento e diversão. Se “vender afetos” serve para todas as atividades, até para o Jornalismo, está-se falando de um Mercado irredutivelmente Semiocapitalista.

Em realidade, o desejo de todos é o de sobressair em meio à bagunça de afetos e signos. Essa “bagunça” sem sentido é aquele zumbido das mídias, produto do frenesi da competição ao modo capitalista. Para chamar a atenção, a empresa – com seu *trabalho imaterial* – deverá atrelar sua proposta a um “estado de espírito” qualquer, que dependerá do tipo de produto ou serviço que ela vende, e como dirá Todd Gitlin (Mídias sem limite, p. 84): “*Estados de espírito têm valor monetário. Organizá-los é um bom negócio*”. Isso é um *trabalho imaterial*, pois as imagens não sofrem o efeito da gravidade, não se cansam, não têm que ser transportadas por uma maquinaria pesada – (Mídias sem limite, p. 156): “*Na era do fluxo incessante de imagens, não há angústia social que não possa ser atendida com uma mercadoria, uma moda e uma aparição no noticiário – nenhum dos quais serve para dissolver a angústia*”.

Antropologicamente, uma “marca” sempre foi o mesmo que um “estigma” (ver Erving Goffman, em Estigma). A maioria das pessoas manifesta sua **indiferença** quanto a

marcar-se com as marcas da hora¹⁰². Usar uma marca pode ser uma declaração, uma confissão pública, um cartão de visita. No “Planeta marcado pelo Espetáculo do consumo”, até mesmo os que se declaram “revolucionários” se marcam com marcas. O Semiocapitalismo tenta ser um “Capitalismo sem atritos” – poder-se-ia dizer, uma “Era da Coexistência Pacífica (Passiva)” entre vida e Mercado, entre viver e consumir. Segundo Neal Gabler (*apud* Gitlin: Mídias sem limite, p. 190), “*a vida se tornou um espetáculo encenado para as mídias*”. Daí a relevância, mesmo e principalmente hoje, das teses de Guy Debord.

O imensurável, o incalculável, o não-quantificável – ou seja, o **afeto** (que também não é “qualidade”, mas “**intensidade**”) – foi primeiramente mapeado por bancos-de-dados cada vez mais precisos (levantamento *imaterial* de um campo de *saber*) e, agora, foi tornado fonte de lucro por empresas deste Capitalismo da sociedade de Controle (exercício *imaterial* de uma relação de *poder*). A distração é justamente aquilo que o novo trabalhador precisa para que volte a trabalhar mais “**intensamente**” (alegre, pimpão, empolgado, doando mais a sua alma).

Somos “reenergizados”, “recarregados”, “estimulados” pelo entretenimento comercializado. Talvez por isso sejamos “*cine-addicted*” (isto é, “viciados em movimentos físicos”), ou mais: “*celeraddicted*” (isto é, “*dromo-addicted*”, “viciados em velocidade ou corrida”, como poderia preferir Paul Virilio). Detectado por Virilio em 1977 e lembrado por Gitlin em 2002, um dos prazeres da rapidez é “deixar os lentos para trás”.

Algumas pessoas usam estimulantes químicos (drogas lícitas e/ou ilícitas); outros usam estimulantes alimentícios (energéticos, suplementos) – mas todos usam os

¹⁰² Nunca poderemos esquecer o poema *Eu, etiqueta*, de Carlos Drummond de Andrade.

estimulantes afetivo-sígnicos (as diversas tecnologias midiáticas – os MCM e as NTIC). Com as mídias, vivemos momentos fantásticos: ao mesmo tempo em êxtase (fora de nós) e integrados (unidos num só). Fala ainda Todd Gitlin (*Mídias sem limite*, p. 145):

“Abra envelopes falando ao telefone, leia e-mail enquanto espera o ‘atendimento ao consumidor’, jogue um videogame enquanto assiste à novela – o leitor está familiarizado com essas tentativas de esticar o tempo, de transformar seqüência em quase simultaneidade”.

O problema é que diversão não é apenas diversão – o “infotainment” do atual Jornalismo. Ela nos distrai dos assuntos políticos mais relevantes e urgentes, ensi(g)nando-nos a tolerância, a complacência, o consenso e a anestesia. E o fato de que se produz sem cessar o “novo”, a “novidade”, não contradiz nossa Tese – apenas a confirma: não deveríamos confundir o “**novo**” (um produto ou serviço – elemento “reformista”, conservador e comercializável) com o “**inovador**” (elemento distintivo da verdadeira Arte – elemento revolucionário e não-comercializável). “Omo dupla ação” não é “inovador” (não requer muita criatividade), com relação ao “Omo”, mas é apenas “novo” (mais um, somente atualizado).

A “democratização” não deveria ser confiada às mídias (de Massa, como a TV), porque estas hipervalorizam a vida privada, em detrimento da vida coletiva. A Política foi toda ela “capturada e incorporada” pela mídia (ver Manuel Castells, em *A política informacional e a crise da democracia*, In: *O poder da identidade*). No contato entre Política e mídia, a segunda tem devorado a primeira. Problemas públicos não são mais tratados em “Ágoras”. Atualmente, o que se vê são problemas pessoais levados a

público pelas mídias – tanto as de Massa (na TV) como as em Rede (na Internet). O grotesco não está só na TV.

O problema maior talvez seja o da desmobilização social, há tempos praticada pelas mídias de Massa, e que a Internet – ou pelo menos parte de seus usuários – pretende superar. A busca compulsiva por afetos divertidos e por prazeres efêmeros tende a esvaziar o interesse pela esfera pública. As pesquisas empíricas de Robert Putnam confirmam isso (em Bowling alone *apud* Gitlin: Mídias sem limite, p. 222):

“Na década de 1970, ‘os que diziam passar mais tempo assistindo à TV do que no passado tinham probabilidade significativamente menor de freqüentar comícios, prestar serviços a organizações locais, assinar petições e coisas semelhantes do que pessoas semelhantes em termos demográficos que disseram passar menos tempo diante da televisão’ ”.

Putnam demonstrou que aqueles que deixam a TV ligada como “pano de fundo”, em casa, revelaram-se os mais desligados da vida política. A torrente é por demais atarefada. Assim, o poder não precisa se esforçar para combater mobilizações políticas – *enfraquece-as para controlá-las*. Nossa sorte é que o sentido revolucionário ainda não desapareceu por completo. Mas ele tem sido caluniado pela grande mídia (capitalista).

Gostaríamos de dar mais um exemplo atual da íntima relação entre *trabalho imaterial* e Capitalismo midiático, exemplo este coletado na obra de Todd Gitlin (Mídias sem limite, p. 240): a “capitalização-midiatização” do entretenimento é uma das maiores fontes de recursos financeiros dos EUA. No ano de 1999, o conjunto das mídias de Massa – cinema, TV, rádio, Publicidade, impressos e programas para computador – foi a principal atividade de suas exportações, responsável por um valor de quase 80 bilhões de dólares. Só

os programas de computador (incluindo aí o entretenimento de videogames e pornografia digital) respondem por 50 bilhões deste total.

A força de penetração do Semiocapitalismo nas regiões locais é algo de se notar com algum susto. Como se poderia entender que habitantes da cidade de Hong-Kong usam alegremente pelas ruas, cotidianamente, camisetas-*outdoors* que gritam: “*Sinto-me Coca-Cola*”? Este problema não é simplesmente de Política, de cultura ou de economia; é um problema de ontologia política. Insistimos: o que estamos nos tornando? Qual a “abertura ontológica” do leque de virtualidades que nos afetam, e que têm a capacidade mínima de se atualizarem em nós, individual e coletivamente¹⁰³? Outro exemplo – mais uma demonstração da gravidade da coisa – é fornecido por Gitlin (*Mídias sem limite*, p. 241):

“Ou a experiência de um repórter de televisão alemão enviado à Sibéria para filmar a vida nativa que, depois de voar de Moscou e viajar durante dias de barco, ônibus e jipe, chega perto do mar Ártico, onde vive uma tribo de tungusianos conhecidos dos etnólogos por seus rituais com peles de urso. No armazém da comunidade está um avô com o netinho nos joelhos. O avô está vestido com roupas tungusianas tradicionais. O netinho usa na cabeça um boné de beisebol com aba para trás”.

¹⁰³ Sabemos que Umberto Eco diz que “a variabilidade da interpretação é a lei invariável da comunicação de massas” (*Travels in hyperreality*, de 1967, *apud* Gitlin). Contudo, pensamos que essa “variabilidade” não revela uma “liberdade” real, ontológica, mas apenas determina o leque de possibilidades pré-determinadas (ou “*semas*”) pelo “emissor”. Essa “variabilidade” tem a função de seduzir o público e, portanto, está perfeitamente integrada à lógica do Semiocapitalismo.

Na tensão entre global e local, o primeiro tenta de tudo para “capturar e incorporar” o segundo; o segundo pode tentar resistir a todo custo (“identidade de resistência”), pode ceder sem reservas (“identidade legitimadora”) ou pode ainda ceder com reservas (“identidade de projeto”) – ver Manuel Castells, em O poder da identidade. O recente fenômeno da “*glocalização*” – conceito criado por teóricos da Administração japoneses, e utilizado por Massimo Canevacci – surge para, no fim das contas, “capturar e incorporar” (seu eufemismo é “conseguir aceitação”) mais veloz e eficientemente as diversas instâncias locais (exemplos: “Mac Lanche Carioca” para o Rio de Janeiro e Big Mac com carne de soja para a Índia).

O Planeta inteiro está unido – como numa “aldeia” – por um tipo estranho de sensibilidade convergente. Essa sensibilidade padronizada aceita, como seus “desvios-padrão”, gostos e comportamentos divergentes – os bancos-de-dados estão aí para mapeá-los e ganhar dinheiro em cima deles também. Na realidade imanente do contexto do Semiocapitalismo, a nossa potência de “sermos afetados pelo mundo” definirá conseqüentemente a nossa potência de “afetarmos o mundo”. E para nos ajudar a compreender isso, a ontologia política de Spinoza ainda é fundamental.

Mas não se pense que o Império (Capitalista e midiático) nos impõe seus signos à força, “de fora”. Ele nos ataca “por dentro”, afetivamente. O cidadão, já tornado público, realmente “quer” esses signos – e os “quer” com toda força. No entanto, o problema é mais complexo: depois de algumas gerações sendo gradativamente acostumadas aos afetos e signos divertidamente capitalistas, como não esperar que hoje as pessoas se declarem “amantes” desses afetos e signos? É uma pedagogia perversa, essa do Controle semiocapitalista.

Poderíamos lembrar da estratégia permanente das “*Psychological Operations*” (**Psyops**), mesmo – e sobretudo – em tempos de paz. Na juventude, a sensação de vinculação social já ultrapassa o mero “consumo imediato”. Ela atingiu o próprio ritmo da sociedade e, portanto, dos indivíduos: as pessoas adentram o fluxo semiocapitalista e ali tentam “navegar” (“Navegar é preciso”, mas também “urgente”), enquanto administram o risco de ficarem “à deriva”. Como dizia Gitlin, o fluxo é a mensagem. É Gitlin ainda quem confirma a nossa Tese da **apatia política** produzida pelas mídias velozes e excessivas (Mídias sem limite, p. 260-261 e 263):

“Num mundo tão indiscriminadamente brutal, em que suportar seus ataques e atritos ou mesmo sentir medo é uma vitória, ele [o filme de ação] oferece o prazer da transcendência niilista. (...) O que têm em comum [os diversos gêneros de filmes de ação] é o choque cinético (...) No mundo inteiro, esses filmes e os videogames e música heavy metal a eles comparáveis domesticam a brutalidade. (...) São os Sistemas Dolby do ruído emocional em meio à confusão e à inconclusividade da vida cotidiana. Para levar a platéia a sentir intensamente sem riscos, ministram doses homeopáticas de choque”.

A violência não é gratuita, na mídia. Assim como os cigarros são veículos para fornecer nicotina, o entretenimento midiático é um veículo para fornecer doses controladas de adrenalina – e, como diz Gitlin, são até mesmo resenhados como se fossem produtos farmacêuticos! Os desenhos animados baseados na Disney exercem o *trabalho imaterial* da “produção de adorabilidade”, da reinvenção cotidiana da simpatia capitalizada, da amabilidade vulnerável, pelo Controle “criativo” da dosagem de afetos e signos. Esses são os “novos recursos para o bom adestramento”. O sucesso da Disney é que ela sempre

ofereceu afetos otimistas – reconfortantes, aconchegantes. É claro que, assim, haveria demanda por parte do público. O fato de a Disney roteirizar a ridicularização de toda autoridade também seduziu milhões, dando margem e força a um tipo midiático de Totalitarismo¹⁰⁴.

O excesso material nas telas, telinhas e telões apenas adorna, como suporte material, aquilo que é verdadeiramente comunicado: o *imaterial*, que nos chega pelos signos carregados de afetos capitalísticos – em Hollywood, diz-se que “o dinheiro todo está na tela”. **O que o Semiocapitalismo nos ensina é a vivermos “naturalmente” com o capital.** A idéia que nos chega por afetos e signos midiáticos é: queremos mais mídia, durante mais tempo. Dirá Todd Gitlin (Mídias sem limite, p. 279): “*Não há como desviar-se da sedução e do clamor, da praticidade e da irritação das mídias*”. Não nos questionamos mais – ou quando o fazemos, em geral estamos fazendo a pergunta errada, “descabida”.

¹⁰⁴ O fato de Hannah Arendt assinalar que o Totalitarismo surge quando a autoridade se desfaz não significa que ela, e nem nós nesta Tese, defendamos a autoridade ou o Autoritarismo. Apenas queremos nominar o inominável, mascarado de “Democracia de Mercado”.

4- Conclusão :

Sobre Como Pôr o Chão nos Pés,

Invenção Onto-Política do Devir

4- Conclusão: Sobre Como Pôr o Chão nos Pés, Invenção Onto-Política do Devir

*“Até hoje, os homens se contentaram
com interpretar o mundo. Agora,
é preciso transformá-lo.”*
(Marx e Engels)

A *produção de si* e a *produção do mundo* são dois projetos, duas exigências inseparáveis. Só se consegue uma com o complemento da outra. Escrever a “história de si”, ser “escultor da própria existência” (a “relação consigo”) só faz sentido se se tiver em mente a urgência política desse projeto. É mais uma questão de necessidade vital, de sobrevivência-resistência mesmo, neste Planeta de celofane – mas também de silício e de silicone.

Michel Foucault dizia que *“o ponto mais intenso das vidas, aquele no qual se concentra sua energia, é exatamente onde elas se chocam com o poder, se debatem contra ele, tentam utilizar suas forças ou escapar às suas armadilhas”* (Foucault *apud* Deleuze: Foucault, p. 101). Deleuze diz que o poder, ao tomar como objetivo a vida, suscita uma vida que desejará resistir ao poder. Há tensão e luta constantes entre subjetivações e sujeições¹⁰⁵. A subjetividade contemporânea parece-nos codificada e sempre recodificada pelo Semiocapitalismo de Controle, tornando-se (ou lutando para não se tornar) aquilo que este quer daquela: **apática**. Gilles Deleuze explica muito bem este ponto (Foucault, p. 113):

¹⁰⁵ A *scientia sexualis* ganhou a potência das mídias, então a sexualidade se organiza inteira em torno de focos de poder emanados pelo Semiocapitalismo hedonista. Depois dos poderes alienantes e modeladores que vinham da Igreja (pastoral), do Estado (jurídico) e das indústrias (Disciplina e Capitalismo de produção), vivemos agora submetidos ao poder narcotizante, viciante e *modulador* que nos chega das mídias (Controle e Capitalismo de sobreprodução).

“A luta por uma subjetividade moderna passa por uma resistência às duas formas atuais de sujeição, uma que consiste em nos individualizar de acordo com as exigências do poder, outra que consiste em ligar cada indivíduo a uma identidade sabida e conhecida, bem determinada de uma vez por todas. A luta pela subjetividade se apresenta então como direito à diferença e direito à variação, à metamorfose”.

Diferenciar-se, sem contudo se deixar “capturar” (Foucault, p. 130): *“Aqui, é tornar-se senhor de sua velocidade, relativamente senhor de suas moléculas e de suas singularidades, nessa zona de subjetivação (...)”*. Isso nos remete ao tema do devir – ou melhor, do devir-revolucionário. *Baldanders* é a personagem do devir que escapa a toda apreensão e classificação¹⁰⁶. No dizer de Gilles Deleuze (Foucault, p. 123):

“Que poderes é preciso enfrentar e quais são as nossas possibilidades de resistência hoje, quando não podemos mais nos contentar em dizer que as velhas lutas não valem mais? E será, acima de tudo, que não estamos assistindo, participando da ‘produção de uma nova subjetividade’? As mutações do Capitalismo não encontram um ‘adversário’ inesperado na lenta emergência de um novo Si como foco de resistência? Cada vez que há uma mutação social, não há um movimento de reconversão subjetiva, com suas ambigüidades, mas também seus potenciais?”.

O problema mais grave levantado por esta Tese é o de que o Mercado-Total (totalitário) se espraia por todas as instâncias da nossa vida – até se confundir com a própria vida. Consumir e viver são hoje indiferenciados – há mesmo quem postule o acesso

¹⁰⁶ Ver O livro dos seres imaginários, de Jorge Luis Borges e Margarita Guerreiro.

à cidadania através do consumo (como Néstor García Canclini). Estamos **intensamente** habituados com o “Capitalismo sem atritos” – o que não poderá nos impedir de continuar apostando nas potências libertárias, mesmo que sem “receitas de sucesso”. Se o Planeta é inteiro capitalista – não mais apresentando, portanto, “lado de fora” –, não haveria mais “saídas”. O que não significa que deveríamos renunciar ao combate – muito pelo contrário. É preciso, a partir de agora, pararmos de pensar em termos de “buscar as saídas” (projeto hoje utópico ou inocente), e começarmos a pensar em termos de “buscar as resistências” (projeto imanente da potência constituinte). O combate só se faz no enfrentamento.

A intenção da Tese foi a de defender a importância de se ter uma postura ativa na constituição do plano de imanência política, destacando, por conta disso, tanto a tradicional prática dos MCM de “predar as externalidades (as potências)” quanto o papel recente das NTIC na retomada da potência *poiética*, ou seja, no “fazer” comunicacional (e não só mais num “receber passivo”).

Defendemos aqui a invenção onto-política do devir como uma necessidade de liberdade radical (ou necessidade radical de liberdade), que somente poderá ser construída pela via revolucionária do *desejo* (diferentemente da via consumista do *prazer*). Para isso, ressaltamos a necessidade vital de se traçar planos de imanência, ou consistência: de se saber como “**pôr o chão nos pés**” (no dizer de Chico Buarque¹⁰⁷). Como dizia o compositor Gonzaguinha, precisamos construir “a manhã desejada”.

Obviamente que não se trata de “pôr os pés no chão” – esta idéia já está comprometida com o atual “estado de coisas” (é um mau encontro). Fazê-lo nos parece algo extremamente “submetido às regras do Controle”. É adequar-se, sem pestanejar,

¹⁰⁷ Em sua música recente, *Cantiga de acordar* (parceria com Edu Lobo), que integra o CD Cambaio.

àquilo que o Semiocapitalismo nos oferece – e satisfazer-se com isso. É tudo o que o chamado Império quer e promove.

Ao contrário, “**pôr o chão nos pés**” significaria transformar o mundo – tarefa, como vimos, já proposta por Marx e Engels na sua 11^a Tese sobre Feuerbach e levada ao extremo pelos Situacionistas entre 1957 e 1972¹⁰⁸. “**Pôr o chão nos pés**” é entortar este mundo, é dobrá-lo para que ele caiba nas nossas necessidades, é fazê-lo desviar de sua rota atual e colocá-lo em variação infinita – tarefa fundamentada por Epicuro e Lucrécio no seu *Clinamen* atomista (que unia a *potência* à *vontade*, qualificando assim a “**liberdade**”).

Uma das principais características da Contemporaneidade comunicacional é que ela perdeu a noção daquilo que urge. O que urge, o urgente, é pensarmos a respeito do que estamos nos tornando. No âmbito macropolítico, vê-se a “indiferenciação”, a perda da capacidade de diferenciar (entre “direita” e “esquerda”; entre cidadania e consumo; entre o que é público e o que é privado; entre o que é politicamente digno de atenção e o que não é). No âmbito micropolítico, pode-se notar que o problema é o da “indiferença”, da “não-eticidade” (o individualismo feroz; o consumismo compulsivo; a despreocupação com o “outro” – “o outro pode perecer”)¹⁰⁹.

O Mercado-Total semiocapitalista procura o tempo todo “capturar e incorporar”, com seus “poderes constituídos”, as potências ativas e combatentes da coletividade, promovendo a cristalização (o “embalsamento”) da chamada “potência

¹⁰⁸ As teses Situacionistas, que tentaram reeditar a Filosofia da Práxis de Marx e Engels, e que por aí objetivavam uma “sociedade sem classes”, construíram uma sólida crítica à sociedade de consumo espetacularizada. A sua noção de “relações sociais mediadas por imagens” tem sido permanentemente saqueada (e, então, pouco citada).

¹⁰⁹ Pierre Bourdieu e Zygmunt Bauman diriam que vivemos o “império da razão cínica”. Em Richard Sennett, isso se chama “corrosão do caráter”. Cornelius Castoriadis problematizará a “insignificância da Política” (sua “não-significação”, seu “não-sentido”).

constituante”. Diz Peter Glotz (*apud* André Gorz: L’immatériel, p. 98): “*Plus le capitalisme numérique étendra son emprise sur notre vie, plus augmentera le nombre des dissidents*”. Ao que complementa Gorz (L’immatériel, p. 98):

“L’expérimentation d’autres modes de vie et d’autres rapports sociaux dans les interstices d’une société qui se délite, attaque et délégitime le contrôle que le capital exerce sur les esprits et les corps. Les contraintes et les valeurs de la société capitaliste cessent d’être perçues comme naturelles, libérant les pouvoirs de l’imagination et du désir”.

Segundo André Gorz, nós temos o direito a uma existência social que não se esgote nesta relação econômica, e que não coincida com ela. A inscrição da potência no seio do Ser abre ontologicamente esse Ser para o futuro, para o devir. Mas o devir não é a simples sucessão de “eventos” ou ações – é o presente deslizando para o futuro e, assim, mudando sua **intensidade** ou *modo* de ser. E o devir só é produzido no nível da composição ontológica (material e imaterial) de sujeitos desejantes. É por isso que nesta Tese não analisamos as forças da “qualidade” (extremamente subjetiva), nem as da “quantidade” (extremamente objetiva). Aqui, visamos sempre à compreensão das “**intensidades**” – de suas potências, fossem as capturadas ou as não-capturadas pelo Semiocapitalismo (imaterial e cognitivo).

Eis o que buscamos mostrar com esta Tese: não se trata de discutir a “qualidade de vida”, pois corre-se aí o risco de se cair numa discussão “assistencialista”, quando não nos “direitos do consumidor”. Não se trata também de discutir a “quantidade de vida”, já que a própria Biopolítica nos quer vivos e saudáveis para *trabalharmos* por 150 anos. Trata-se, isto sim, da “**intensidade de vida**”: com que intensidade

internalizamos os afetos e os signos do Semiocapitalismo? Com que intensidade essa internalização *modula* nossos afetos? Com que intensidade afetiva nos entregamos (seja ao canto de sereia do Semiocapitalismo, seja aos movimentos sociais de resistência)? A que “grau de intensidade” correspondemos, ética e ontologicamente, dentro da “ecologia subjetiva” atual? Com que intensidade somos o que somos?

Os afetos (ou melhor, as potências de ser afetado) correspondem às afecções (misturas, agenciamentos de almas e/ou de corpos). E Antonio Negri nota que, do ponto de vista *imaterial*, a imanência está carregada de afetividade – e esta se vê o tempo todo em vias de ser “capturada e incorporada” e, portanto, tornada **politicamente apática** (*Valor e afeto*, In Exílio, p. 70):

“Na verdade, nossa vida social, para não falar de nossa vida produtiva, está esmagada pela impossibilidade de agir, pela frustração de não criar, pela castração de nossa imaginação cotidiana. (...) É preciso destruir o inimigo a partir do afeto. Porque o afeto (a produção, o valor, a subjetividade) é indestrutível”.

Os MCM *modulam* nossos afetos através de uma “moralização simpática”, a qual constrói este mundo deste jeito que o vemos. As práticas das NTIC passam pela pulverização da “autoridade” e pela multiplicação da “liberdade de expressão” (o que, por si só, não garante que estejamos praticando a Democracia real, pois igualmente *modulam* nossos afetos, distraíndo-nos sem parar, mas que já se mostra bem mais “ontologicamente aberto” do que os MCM). Depois de Nietzsche ter dito que todos os meios usados até hoje para moralizar a humanidade foram radicalmente imorais, e que é impossível “querer para

trás”, pois o indivíduo é “um fragmento de *fatum*, mais uma necessidade para o que vem e será” (em Crepúsculo dos ídolos), Deleuze poderá afirmar (em Lógica do sentido, p. 151):

“Chegar a esta vontade que nos faz o Acontecimento, tornar-se a quase-causa do que se produz em nós (...) Ou a moral não tem sentido nenhum ou então é isto o que ela quer dizer, ela não tem nada além disso a dizer: não ser indigno daquilo que nos acontece. Ao contrário, captar o que nos acontece como injusto e não merecido (é sempre a culpa de alguém), eis o que torna nossas chagas repugnantes, o ressentimento em pessoa, o ressentimento contra o Acontecimento. Não há outra vontade má. O que é verdadeiramente imoral é toda utilização das noções morais, justo, injusto, mérito, faltas. Que quer dizer então querer o Acontecimento?”.

Como diz lindamente Deleuze, Nietzsche foi aquele que não esperou a sua própria possibilidade¹¹⁰. O *Amor fati* (“amor aos fatos”) nietzscheano é, no dizer de Deleuze, o “combate próprio dos homens livres”. É preciso que nos tornemos dignos daquilo que nos Acontece, mas não para aceitarmos passivamente, **apaticamente** os mandos e desmandos deste Semicapitalismo, e sim para não passarmos o resto das nossas vidas nos lamentando pelos cantos, nos lamuriando como as mais infelizes das criaturas; e sim para que tenhamos a potência ativa (e não reativa, e nem ressentida) de recriação imanente da vida cotidiana. Antonio Negri nos ensinara (em A anomalia selvagem, p. 215): “É a urgência real do inexistente, colocada como esquema expansivo da eticidade”. É o

¹¹⁰ A partir daí, o “revolucionário” será para sempre aquele que não aceita esperar a sua vez (é preciso “furar as filas”), sendo aquele que se recusa a aguardar que o mundo se transforme para que ele mesmo se sinta seguro para “tornar-se” (é preciso “filar os furos”). É aqui que percebemos que uma Filosofia da Práxis contemporânea não poderá ser apenas marxiana, mas também radicalmente nietzscheana.

pensador italiano quem diz que a Filosofia é grande e bela, nesses caminhos da subversão do real e da sua miséria.

Nossa força de existir neste mundo; nossas potências ontológicas e políticas de resistir às mudanças de procedimento do poder (hoje Semiocapitalista) merecem não apenas ser **conservadas** (como talvez pudesse querer Spinoza), mas **expandidas** mesmo (como certamente pôde querer Nietzsche) – “*è la nostra dignità la forza della vita*”, diz a bela música de Vallesi e Dati. Talvez a dignidade hoje esteja na tentativa de não se deixar despotenciar.

Isso foi o que tentamos demonstrar e defender com esta Tese: o poder nos quer ontologicamente fracos e tristes; politicamente **apáticos** e cabisbaixos, para que nos domine sem que ofereçamos resistência. É necessário, contra isso, que nos tornemos sempre “*modos* mais potentes” – um problema de devir (Univocidade). Sejam mais “contíguos do que vai adiante”. Essa é uma questão tão ontológica quanto política, como se vê. Nada de “espetacular”, mas talvez de “especial”. Mas, enquanto isso não Acontece, vamos nós, entre a super-excitação da satisfação consumista e o esgotamento pela **apatia política**, bocejando, meio-distraídos e meio-cansados... e dormindo “o sono dos justos”.

5- Referências Bibliográficas

5- Referências Bibliográficas

Livros :

ADORNO, Theodor. Minima moralia. São Paulo: Ed. Ática, 1992.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *A Indústria Cultural: o esclarecimento como mistificação das massas*. In: Dialética do esclarecimento. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991 (3ª edição).

ALAIN. *Des passions*. In: Propos sur le bonheur. Paris: Éd. Gallimard, 1928.

ALMEIDA, Júlia. *Introdução*. In: Estudos deleuzeanos da linguagem. Campinas: Ed. da Unicamp, 2003.

ANDRADE, Carlos Drummond de. Boitempo I. Rio de Janeiro: Ed. Record, 1989 (2ª edição).

ANTUNES, Ricardo. Os sentidos do trabalho – ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. São Paulo: Ed. Boitempo, 1999.

ARENDT, Hannah. *Totalitarismo – o paroxismo do poder*. In: As origens do totalitarismo (vol. III). Rio de Janeiro: Ed. Documentário, 1979.

_____. O que é Política? (Org.: Ursula Ludz). Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2002 (3ª edição).

ARISTÓTELES. A política. Coleção *Clássicos de Bolso*. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d (14ª edição).

ARTAUD, Antonin. *Un athlétisme affectif*. In: Le théâtre et son double. Paris: Éd. Gallimard, 1964.

ASTRADA, Carlos. Trabalho e alienação. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1968.

ATEM, Guilherme Nery. O pensamento atacado: comunicação, política e produção de apatia. Rio de Janeiro: Ed. E-papers, 2001.

AUBENQUE, Pierre. Le problème de l'être chez Aristote. Paris: Éd. Presses Universitaires de France, 1962.

BARRET-KRIEGEL, Blandine. Cours de philosophie politique. Paris: Éd. Librairie Générale Française, 1996.

BARTHES, Roland. Elementos de Semiologia. São Paulo: Ed. Cultrix, 1992.

_____. Aula. São Paulo: Ed. Cultrix, s/d.

_____. O prazer do texto. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1993.

BATAILLE, Georges. A parte maldita. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1975.

BAUDELAIRE, Charles. Pequenos poemas em prosa. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1966.

BAUDRILLARD, Jean. *Significação da Publicidade*. In: **COSTA LIMA, Luiz** (Org.). Teorias da cultura de massa. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1978 (2ª edição).

_____. À sombra das maiorias silenciosas – o fim do social e o surgimento das massas. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985 (2ª edição).

BAUMAN, Zygmunt. Globalização – as conseqüências humanas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

_____. Introdução. In: Em busca da política. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução*. In: **COSTA LIMA, Luiz** (Org.). Teorias da cultura de massa. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1978 (2ª edição).

- BOURDIEU, Pierre.** Sobre a televisão. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- BRÉHIER, Émile.** La théorie des incorporelles dans l'ancienne stoïcisme. Paris: Éd. Libraire Philosophique J. Vrin, 1989.
- BURROUGHS, William.** Almoço nu. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1992 (3ª edição).
- CAMPOS, Humberto de.** O conceito e a imagem na poesia brasileira – citações de poetas brasileiros dos séculos XVI, XVII, XVIII, XIX e XX. Rio de Janeiro: Livraria Editora Leite Ribeiro, 1929.
- CANETTI, Elias.** Massa e poder. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1995.
- CARNEIRO LEÃO, Emmanuel.** Aprendendo a pensar. Petrópolis: Ed. Vozes, 1977.
- CASTELLS, Manuel.** *A política informacional e a crise da democracia*. In: O poder da identidade. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 1999.
- CHÂTELET, François.** Uma história da razão – entrevistas com Émile Noël. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997 (reimpressão).
- CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER, Evelyne** (Org.). Dicionário das obras políticas. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1993.
- CHAUÍ, Marilena.** Convite à Filosofia. São Paulo: Ed. Ática, 1995 (6ª edição).
- CHEDIAK, Karla de Almeida.** Introdução à filosofia de Deleuze. Londrina: Ed. UEL, 1999.
- CHOMSKY, Noam.** *A campanha ideológica*. In: 11 de setembro. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2002 (6ª edição).
- _____. *Democracia e mercados na nova ordem mundial*. In: **GENTILI, Pablo** (Org.). Globalização excludente – desigualdade, exclusão e democracia na nova ordem mundial. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000 (2ª edição).

COCCO, Giuseppe; GALVÃO, Alexander Patez; SILVA, Gerardo (Org.). Capitalismo cognitivo. Rio de Janeiro: Ed. DP&A, 2003.

CORÇÃO, Gustavo. Lições de abismo. Rio de Janeiro: Ed. Livraria Agir, 1956 (9ª edição).

COSTA LIMA, Luiz (Org.). Teoria da cultura de massa. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1978 (2ª edição).

COTTEN, Jean-Pierre. *Heidegger, Martin, 1889-1976*. In: **HUISMAN, Denis** (Org.). Dicionário dos filósofos. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2001.

CRARY, Jonathan. *Introduction*. In: Suspensions of perception – attention, spectacle and modern culture. London: MIT Press, 2000 (second printing).

D' AMARAL, Márcio Tavares (Org.). Contemporaneidade e novas tecnologias. Rio de Janeiro: Ed. Sette Letras / UFRJ, 1996.

DANTAS, Marcos. *Economia da informação*. In: A lógica do capital-informação – a fragmentação dos monopólios e a monopolização dos fragmentos num mundo de comunicações globais. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto, 2002 (2ª edição).

DAWKINS, Richard. *Memes: os novos replicadores*. In: O gene egoísta. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1989.

DEBORD, Guy. A sociedade do espetáculo (seguido de *Comentários sobre a sociedade do espetáculo*). Rio de Janeiro: Ed. Contraponto, 1997.

DELEUZE, Gilles. Empirisme et subjectivité – essai sur la nature humaine selon Hume. Paris: Éd. Presses Universitaires de France, 1998 (6ª édition).

_____. *Hume*. In: **CHÂTELET, François** (Org.). Histoire de la philosophie, vol. 4: “Les Lumières (le XVIIIe siècle)”. Paris: Éd. Librairie Hachette, 1972.

_____. Nietzsche e a filosofia. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

_____. Lógica do sentido. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1994 (3ª edição).

- _____. A dobra – Leibniz e o barroco. Campinas: Ed. Papirus, 1991.
- _____. Foucault. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1995 (2ª reimpressão).
- _____. Spinoza – philosophie pratique. Paris: Les Éditions de Minuit, 1981.
- _____. Espinosa – filosofia prática. São Paulo: Ed. Escuta, 2002.
- _____. Conversações. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996 (1ª reimpressão).
- _____. *Instintos e instituições*. In: **ESCOBAR, Carlos Henrique** (Org.). Dossier Deleuze. Rio de Janeiro: Hólon Editorial, 1991.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix**. *Selvagens, bárbaros, civilizados*. In: O anti-Édipo – capitalismo e esquizofrenia (tomo 1). Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1976.
- _____. Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia (tomo 2). Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995-1997.
- _____. O que é a filosofia?. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993 (1ª reimpressão).
- DUAILIBI, Roberto**. Phrase book II. São Paulo: Ed. Siciliano, 1994.
- DUCROT, Oswald**. *Implicite et présupposition*. In: Dire et ne pas dire – principes de sémantique linguistique. Paris: Ed. Hermann, 1972.
- FOUCAULT, Michel**. As palavras e as coisas. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1995 (7ª edição).
- _____. *Introdução & As unidades do discurso*. In: A arqueologia do saber. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1995 (4ª edição).
- _____. Vigiar e punir. Petrópolis: Ed. Vozes, 1996 (13ª edição).

_____. História da sexualidade I – a vontade de saber. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1982 (4ª edição).

_____. História da sexualidade II – o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1994 (7ª edição).

_____. Microfísica do poder (Org.: Roberto Machado). Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1993 (11ª edição).

_____. Nietzsche, Freud & Marx (seguido de *Theatrum philosophicum*). São Paulo: Ed. Princípio, 1997.

FRANCÈS, Robert. La perception. Collection *Que sais-je?*. Paris: Ed. PUF, 1963.

FRIDMAN, Luís Carlos. *Trabalho, especialização flexível e reflexividade desanimada*. In: Vertigens pós-modernas – configurações institucionais contemporâneas. Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumará, 2000.

GALEANO, Eduardo. Ser como eles. Rio de Janeiro: Ed. Revan, 1994 (2ª edição).

GANDILLAC, Maurice de. *Os dois fundamentos da ordem escotista*. In: Gêneses da Modernidade. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

GITLIN, Todd. Mídias sem limite. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2003.

GOFFMAN, Ervin. Estigma – notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980 (3ª edição).

GORZ, André. L'immatériel – connaissance, valeur et capital. Paris: Éd. Galilée, 2003.

GRANGER, Gilles Gaston. *Introdução*. In: O irracional. São Paulo: Ed. Unesp, 2002.

GUATTARI, Félix. As três ecologias. Campinas: Ed. Papyrus, 1998 (7ª edição).

GUEST, Gérard. *Heidegger ou la question de l'être*. In: **GRATELOUP, Léon-Louis** (Org.). Les philosophes de Platon à Sartre. Paris: Éd. Classiques Hachette, 1985.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: Ed. DP&A, 2002 (7ª edição).

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. Império. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?*. Coleção *Os Pensadores* (vol. XLV). São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973.

_____. *Identidade e diferença*. Coleção *Os Pensadores* (vol. XLV). São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973.

_____. *Sobre a essência do fundamento*. Coleção *Os Pensadores* (vol. XLV). São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973.

_____. *A questão da técnica & A superação da metafísica*. In: Ensaio e conferências. Petrópolis: Ed. Vozes, 2001.

_____. *A questão sobre a essencialização do Ser*. In: Introdução à metafísica. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1969 (2ª edição).

_____. *L'époque des "conceptions du monde"*. In: Chemins qui ne mènent nulle part. Paris: Éd. Gallimard, 1962.

HESÍODO. Os trabalhos e os dias (primeira parte). São Paulo: Ed. Iluminuras, 1996.

HOBBS, Thomas. Leviatã – ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1979 (2ª edição).

_____. Do cidadão. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1992.

HUISMAN, Denis. Dicionário dos filósofos. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2001.

HUME, David. Investigação acerca do entendimento humano. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1996.

JANICAUD, Dominique. *Críticas filosóficas das tecnociências*. In: O império das técnicas. Campinas: Ed. Papirus, 1996.

KIENTZ, Albert. *Análise de conteúdo e condicionamento das mensagens*. In: Comunicação de massa – análise de conteúdo. Rio de Janeiro: Ed. Eldorado, 1973.

KUMAR, Krishan. Da sociedade pós-industrial à pós moderna – novas teorias sobre o mundo contemporâneo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

LA BOÉTIE, Étienne de. Discurso sobre a servidão voluntária. Lisboa: Edições Antígona, 1997 (2ª edição refundida).

LAFARGUE, Paul. *A religião do capital*. In: Direito à preguiça. São Paulo: Ed. Kairós, 1983 (3ª edição ampliada).

LATOUR, Bruno. Jamais fomos modernos. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. Trabalho imaterial. Rio de Janeiro: Ed. DP&A, 2001.

LEBRUN, Gérard. O que é poder. Coleção *Primeiros Passos*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1983 (5ª edição).

LE CLÉZIO, J. M. G. L'extase matérielle – essai. Paris: Éd. Gallimard, 1967.

LE MOS, André. Cibercultura – tecnologia e vida social na cultura contemporânea. Porto Alegre: Ed. Sulina, 2002.

LÉVY, Pierre. O que é o virtual?. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997 (1ª reimpressão).

_____. Cibercultura. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2001 (2ª reimpressão).

LIBERA, Alain de. *Metafísica*. In: A filosofia medieval. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

LUCRÉCIO. Da natureza & O epicurismo. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s/d.

LUTTWAK, Edward. Que é turbocapitalismo?. In: Turbocapitalismo – perdedores e ganhadores na economia globalizada. São Paulo: Ed. Nova Alexandria, 2001.

LYOTARD, Jean-François. O pós-moderno. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 1990 (3ª edição, 1ª reimpressão).

MAQUIAVEL, Nicolau. O príncipe. São Paulo: Ed. Cultrix, 1995.

MARCONDES, Danilo. Iniciação à História da Filosofia – dos Pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

MARTIN, Hans-Peter; SCHUMANN, Harald. *Rápido, rápido, rápido: o turbocapitalismo exige o máximo de todos*. In: A armadilha da Globalização – o assalto à Democracia e ao bem-estar social. Lisboa: Ed. Terramar, 1999 (2ª edição).

MARX, Karl. O capital – o processo de produção do capital (Livro 1, vols. 1 e 2). Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1980 (6ª edição).

_____. O capital – o processo de circulação do capital (Livro 2). Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2000.

_____. Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure. Bordeaux: Éd. Ducros, 1970.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Teses sobre Feuerbach*. In: A ideologia alemã. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2001.

MATTELART, Armand; MATTELART, Michèle. História das teorias da comunicação. São Paulo: Ed. Loyola, 1999.

MC LUHAN, Marshall. The medium is the message. New York: Ed. Bantam Books, 1967.

- MEIRELES, Cecília.** Antologia poética. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 2001.
- MESCHONNIC, Henri.** *Introduction*. In: Critique du rythme – anthropologie historique du langage. Paris: Éd. Verdier, 1982.
- MORAES, Dênis de.** Planeta mídia – tendências da Comunicação na era global. Campo Grande: Ed. Letra Livre, 1998.
- MORIN, Edgar.** Cultura de massas no Século XX – o espírito do tempo (Vol. 1 – neurose). Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1986.
- MÜLLER, Max.** Crise de la métaphysique – situation de la philosophie au XX siècle. Paris: Éd. Desclée de Brouwer, 1953.
- NEGRI, Antonio.** *Infinitude da comunicação / Finitude do desejo*. In: **PARENTE, André** (Org.). Imagem-Máquina: a era das tecnologias do virtual. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- _____. O poder constituinte – ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: Ed. DP&A, 2002.
- _____. A anomalia selvagem – poder e potência em Spinoza. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.
- _____. *Valor e afeto*. In: Exílio. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2001.
- NEGRI, Antonio; GUATTARI, Félix.** Os novos espaços de liberdade (seguido de *Das liberdades na Europa*, de Félix Guattari & de *Carta arqueológica*, de Antonio Negri). Coimbra: Ed. Centelha, 1987.
- NIETZSCHE, Friedrich.** Genealogia da moral – um escrito polêmico. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1988.
- _____. Além do bem e do mal – prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1997 (2ª edição, 1ª reimpressão).

_____. Crepúsculo dos ídolos. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

_____. O anti-Cristo. Lisboa: Guimarães Editores, 1975 (4ª edição).

PASCAL, Blaise. Pensamentos. São Paulo: Ed. Difusão Européia do Livro, 1961 (2ª edição).

PENA, Felipe. Televisão e sociedade – do Big Brother à TV Universitária. Rio de Janeiro: Ed. Sette Letras, 2002.

PEIRCE, Charles Sanders. *Divisão dos signos & Ícone, índice e símbolo*. In: Semiótica. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2000 (3ª edição).

PERRAULT, Gilles (Org.). O livro negro do Capitalismo. Rio de Janeiro: Ed. Record, 1999.

PETITOT, Jean. *Centrado / Acentrado*. In: Enciclopédia Einaudi, vol. 13: “Lógica-Combinatória”. Lisboa: Ed. Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1988.

PIGNATARI, Décio. Semiótica e Literatura. São Paulo: Ed. Cortez & Moraes, 1979 (2ª edição revista e ampliada).

PLATÃO. *Político & Sofista*. In: Diálogos. Coleção *Clássicos de Bolso*. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

RAMONET, Ignácio. *Conclusão: informar-se é cansativo*. In: A tirania da comunicação. Petrópolis: Ed. Vozes, 2001 (2ª edição).

RAMOS, Graciliano. Linhas tortas. Rio de Janeiro: Ed. Record, 1981 (9ª edição).

REYNIÉ, Dominique. *Introdução: Gabriel Tarde, teórico da opinião*. In: **TARDE, Gabriel.** A opinião e as massas. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1992.

RIES, Al; TROUT, Jack. Posicionamento – a batalha pela sua mente. Rio de Janeiro: Ed. Makron Books, 2001.

RIMA, Ingrid Hahne. *Karl Marx: uma investigação sobre as “leis do movimento” do sistema capitalista.* In: História do pensamento econômico. São Paulo: Ed. Atlas, 1977.

ROSENSTIEHL, Pierre. *Rede & Labirinto.* In: Enciclopédia Einaudi, vol. 13: “Lógica-Combinatória”. Lisboa: Ed. Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1988.

SANTAELLA, Lúcia. O que é Semiótica. Coleção *Primeiros Passos*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1983.

SCHEPS, Ruth (Org.). O império das técnicas. Campinas: Ed. Papirus, 1996.

SENNETT, Richard. A corrosão do caráter – consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2001 (5ª edição).

SERRES, Michel. Filosofia mestiça – le tiers-instruit. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1993.

SODRÉ, Muniz. A comunicação do grotesco – um ensaio sobre a cultura de massa no Brasil. Petrópolis: Ed. Vozes, 1971.

SODRÉ, Muniz; PAIVA, Raquel. *Na televisão.* In: O império do grotesco. Rio de Janeiro: Ed. Mauad, 2002.

SODRÉ, Nelson Werneck. Síntese de história da cultura brasileira. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1989 (16ª edição).

SOUZA, Francisco Alberto Madia de. Datamarketing behavior – introdução ao marketing de 6ª geração. Rio de Janeiro: Ed. Makron Books / McGraw-Hill, 1994.

SPENGLER, Oswald. *El segundo grado: hablar y emprender.* In: El hombre y la técnica. Madrid: Ed. Espasa-Calpe, 1932.

SPINOZA, Baruch. Ética. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1997.

SUBIRATS, Eduardo. A cultura como espetáculo. São Paulo: Ed. Nobel, 1989.

VÁRIOS. Uma lição de História de Fernand Braudel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.

VAZ, Paulo. *A nova natureza da cultura*. In: O inconsciente artificial. São Paulo: Unimarco Editora, 1997.

VERNANT, Jean-Pierre. As origens do pensamento grego. Rio de Janeiro/São Paulo: Ed. Difel, 1977 (2ª edição corrigida).

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. Trabalho e escravidão na Grécia Antiga. Campinas: Ed. Papyrus, 1989.

VIEIRA, Antônio. As lágrimas de Heráclito. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2001.

VIRILIO, Paul. Velocidade e política. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 1996.

_____. A arte do motor. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 1996.

_____. O espaço crítico – e as perspectivas do Tempo Real. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

ZOURABICHVILI, François. Deleuze – une philosophie de l'événement. Paris: Éd. Presses Universitaires de France, 1996 (2ª édition).

Revistas Acadêmicas :

ESCOBAR, Carlos Henrique. *Enquanto o mundo é o que é, Marx e Nietzsche sempre se recomeçam*. In: Cadernos Facha, nº 3, novembro – 1995.

LISBOA, Ivair Coelho. *Imagem sutil do pensamento – da essência neutra e da individuação em Avicena e Duns Scot*. In: Revista de Estudos Transdisciplinares, Ano 1, nº 1. Rio de Janeiro: Departamento de Filosofia da UERJ / NAPE, 2002.

MENEZES, Aluísio Pereira de. *Debord e o problema da ação possível na sociedade atual.* In: Cadernos Facha, nº 3, novembro – 1995.

PEREIRA, Alexandre Gomes. *Heidegger: o fracasso e a virada.* In: Sofia / revista de Filosofia da UFES – nº 7: Antiga – ano VII. Vitória: EDUFES, 2001/1.

Sites :

ATEM, Guilherme Nery. *Paralelos entre Metafísica e Tecnologia na obra de Heidegger.* In: Antena – Edição 1 (revista eletrônica do Núcleo de Tecnologias Avançadas da UNESA). End.: www.antenaestacio.cjb.net. 2003/1.

_____. *Heidegger e a Técnica.* In: Encontros Acadêmicos / NTA – site do Núcleo de Tecnologias Avançadas da UNESA. End.: www.ntaestacio.cjb.net. 2003/2.

_____. *Centrado e Acentrado: ontologia da Rede e pensamento no labirinto.* In: Antena – Edições 2 e 3 (revista eletrônica do Núcleo de Tecnologias Avançadas da UNESA). End.: www.antenaestacio.cjb.net. 2003/2.

CENTRO DE MÍDIA INDEPENDENTE. End.: <http://www.midiaindependente.org/> . Acessos em junho de 2004.

NÓBREGA, Clemente. End.: <http://www.clementenobrega.com.br/>. Acesso em: 13/06/2004.

DIEGUEZ, Gilda Korff. *Massa: misticismo e mitificação.* End.: http://www.estacio.br/graduacao/letras/trabalhos/docente/gilda_mitificacao.asp . Acesso em: 07/05/2004.

IBOPE. End.: <http://www.ibope.com.br/imi/ogrupos/empresa/imi/index.htm>. Acesso em: 26/05/2004.

JAPPE, Anselm. *A arte de desmascarar – um dos principais libelos contra o Capitalismo.* End.: <http://obeco.planetaclix.pt/ajpp.htm>. Acesso em: 07/05/2004.

_____. *O mercado absurdo dos homens sem qualidades.* End.: <http://obeco.planetaclix.pt/ajpp1.htm>. Acesso em: 12/06/2004.

MARCOS, Subcomandante. *La quatrième guerre mondiale a commencé.* End.: <http://www.monde-diplomatique.fr/1997/08/MARCOS/8976>. Acesso em: 07/05/2004.

NEGRI, Antonio. *Direita e esquerda na era pós-fordista.* In: Seção Autores, Caderno Mais!, Folha de S. Paulo. End.: <http://www.prt21.gov.br/artig04.htm> . Acesso em: 20/05/2004.

OBSERVATÓRIO DA IMPRENSA. End.: <http://observatorio.ultimosegundo.ig.com.br/> . Acessos em junho de 2004.

O GLOBO. End.: <http://oglobo/globo.com>. Acessos em junho de 2004.

RUBIM, Antônio Albino Canelas. *Política midiaticizada: entre o global e o local.* End.: <http://www.facom.ufba.br/compolitica/textos/polimidiatic.htm>. Acesso em: 02/05/2004.

_____. *O lugar da política na sociabilidade contemporânea.* End.: <http://bocc.ubi.pt/pag/rubim-antonio-politica-contemporanea.html>. Acesso em: 12/06/2004.

VÁRIOS. *Psyops - Techniques de manipulation des masses.* End.: <http://www.attention-span.net/psyops/psyops.htm>. Acesso em: 01/05/2004.

VAZ, Paulo. *Esperança e excesso.* End.: www.eco.ufrj.br/paulovaz/textos/esperanca. Acesso em: 07/05/2004.

(F I M)