

Da vinculação social da técnica enquanto *totalitariedade* – Incurções na vida desvitalizada. Considerações sobre a *Second Life*

Rui Pereira*

Resumo

Tomando como ponto de partida a plataforma virtual *Second Life*, examina-se a técnica e o objecto técnico pelo prisma da sua vinculação social nas sociedades ocidentais avançadas. Em concreto, analisa-se a problemática no ponto de confluência entre o discurso mediático de proliferação e a crescente intrusão de um objecto técnico em fusão crescente, enquanto criadores objectivos de um ordenamento do quotidiano que aqui se define pelo conceito de uma *totalitariedade*.

Palavras-chave: Second life, técnica, humano, cultura, capitalismo, dominação

As novas invenções não são senão meios melhores para finalidades não melhoradas.

Thoreau cit. por Neil Postman

Second Life é uma segunda vida e não um jogo.

Philip Rosedale, criador da plataforma virtual *Second Life*

1.

Propõe-se o presente trabalho examinar algumas incidências da modalização da vida contemporânea nas sociedades tecnicamente avançadas. Transformações operadas tanto pela centralidade que o objecto técnico nelas ocupa, quanto pela contemplação extasiada e a euforia retórica com que essa centralidade é celebrada pela generalidade do discurso predominante. Uma produção discursiva que, pode considerar-se, oblitera o questionamento público dos temas duros que, por trás da sacralidade ritual, se acan-

* Doutorando em Ciências da Comunicação pela Universidade do Minho. ruiampereira@gmail.com

tonam. Destes tentaremos ocupar-nos, estabelecendo uma analogia entre as figuras da tecnologia e do Técnico e as da sociedade e do Humano, que deverá interrogar o jogo dinâmico entre cada pólo.

Como *leit-motiv* desta indagação encontra-se a provavelmente mais pujante plataforma tridimensional criada no cibernundo, *Second Life*, um universo com perto de dois milhões de utilizadores em todo o planeta, que foi capaz de, desde a sua fundação em 2003 pela empresa californiana Linden Lab, suscitar o investimento supra-real de algumas das principais empresas transnacionais da actualidade, assim como o interesse partícipe de grandes organizações noticiosas e mediáticas como sejam a BBC ou a Reuters que decidiram “entrar” nesse mundo de uma vida segunda, www.secondlife.com.

Interessa-nos olhar esta criação à luz da hipótese de que a produção de inacção social através da ruptura das sociabilidades e da desarticulação do agir comunitário, constituem estratégias objectivas (casuisticamente subjectivas, também) de dominação, que representam na contemporaneidade que gosta de dizer-se democrática o papel funcional que outrora as tácticas repressivas desempenhavam no quadro das derivas ditatoriais e totalitárias. Uma reflexão na esteira, aliás, do prenunciado por Aldous Huxley (2001 [1946]) que entendia, já nos idos de 1940, não haver «nenhuma razão, bem entendido, para que os novos totalitarismos se pareçam com os antigos. [...] numa era de técnica avançada [...] um Estado totalitário verdadeiramente “eficiente” será aquele em que o todo-poderoso comité executivo dos chefes políticos e o seu exército de directores terá o controlo de uma população de escravos que será inútil constranger, pois todos eles terão amor à sua servidão. Fazer que eles a amem, tal será a tarefa».

Na linha de tal tarefa podem entender-se a produção massiva e em fluxo de um saber fragmentário pelo universo mediático, bem como a intrusão contínua no espaço/tempo de lazer/prazer das chamadas novas Tecnologias da Informação e da Comunicação (TIC) – «próteses de produção de emoções [...] maquinas que modelam em nós uma sensibilidade puxada à manivela» (Moisés Martins) – que parecem desempenhar, antes de tudo, uma função estratégica que descentra e invisibiliza as causas perceptíveis dos dispositivos de dominação política do corpo social em que acontecem e que ajudam a instalar.

A convergência entre uma tal líbido tecnológica, feita da sedutora sobreexcitação da novidade permanente, e a euforia seduzida que a diz não poderia encontrar expressão mais adequada do que a contemporânea economia discursiva dos *media*, entendida esta enquanto meio privilegiado «por que uma cultura comunica consigo mesma» (Fiske, 1990). O parágrafo de abertura do texto jornalístico de duas páginas com que o diário *Público* introduz os seus leitores nos sucessos de *Second Life* ilustra-o: «Imagine um mundo onde pode ter a aparência que quiser, onde pode voar, conduzir carros descapotáveis, barcos e aviões sem gastar dinheiro. Onde é possível comprar uma ilha tropical pelo preço de um telemóvel sofisticado. Ou onde pode conhecer pessoas com os mesmos interesses, fazer amizades, construir negócios rentáveis capazes

de gerar fortunas, ter um emprego a tempo inteiro e realizar fantasias impossíveis no mundo físico» (Correia, 2006: 32-33).¹

Só este parágrafo poderia suscitar a um analista do discurso vasta matéria de exame. Pela escolha das categorias mais relevantes da apresentação, desde logo, pelo tipo de possibilidades que anuncia, pelas comparações que realiza, pelos objectos que enumera como, ainda, poderia dizer-se, pela mescla vagamente indistinta com que o seu discurso articula realidade (primeira vida?) e fantasia (segunda vida?). Por outras palavras, notar-se-iam traços facilmente identificáveis, mas nem por isso menos significativos, não do dizer aparente da Técnica pelo Humano, mas antes de um certo dizer do Humano pela Técnica.

Dever-se-ia começar pelo êxtase da revelação, claro, dita por verbos como “imaginar”, “voar”, “conduzir”, “comprar”. Para, após a “erótica semântica” que liga as faculdades da imaginação à escolha da “aparência que quiser”, por via do amável imperativo “Imagine”, que abre o artigo, nos darmos ainda conta de um sem-número de materializações de uma “erótica pragmática”, entre as quais avultaria a explícita articulação dos valores significados pela criação virtual, na segunda vida, de «negócios capazes de gerar fortunas», com a assombrosa possibilidade de se obter esse outro e bem mais concreto objecto de desejo crescentemente assombrado na primeira vida, a saber, «um emprego a tempo inteiro».

2.

Interessa-nos reflectir se e como a Técnica participa num processo totalitarizador que se propõe e se dá a ver nos seus próprios termos, isto é, capaz de proclamar o olhar que, dessa forma, produz. Como, nessa medida, tal produção de olhar é igualmente a produção de um cérebro e também de um corpo politicamente pensados. Como essa produção se associa nas nossas sociedades à racionalização do fenómeno extremista por excelência que é o da maximização do lucro (cf. Cabo, 2004: 110 e ss., Bourdieu e Wacquant, 2000, Castoriadis, 2000 [1999], em especial cap. 3, «A “racionalidade” do capitalismo»). E como ainda, desse bom senso extraviado, tornado contínuo «desvio dos desejos, de toda a actividade viva para objectos ou representações mercantis [resultam] relações inter-individuais e uma “dinâmica de grupos” [cujo] princípio [é o de que] toda e qualquer vida social se encontra hoje em dia submetida a um sistema de relações que reproduz o das leis económicas» (Bounan 1992: 111).

Interessa-nos reflectir se e como esse pensamento técnico aparentemente neutro pode ser lido enquanto operação económica. O mesmo é dizer, se e como esse pensamento aparentemente económico e apolítico – mera reorganização social em bases de um conforto/comodismo maior, poderia dizer-se com alguma ironia – se torna, então, um efectivo pensamento político, discursivo e bélico. Como a entronização da ideia de Técnica se constitui cada vez mais como uma técnica da ideia num mundo em que

¹Ver também, acerca de *Second Life, Exame Informática*, n.º 139, Janeiro de 2007, pp. 78 a 80.

sociedade e cultura são varridas pelo imperativo ciclone político que é, porventura como em nenhuma outra idade, a determinação, por via do mais preciso, fecundo e sedutor dispositivo tecnológico de sempre, do “tipo” de indivíduo mais apropriado ao funcionamento dessa sociedade e da expressão predominante da respectiva cultura.

Em suma, como no binómio Técnico-Humano é cada vez menos suficiente um entendimento da Técnica meramente vinculado à ideia convencional da modernidade de um progresso infinito e infinitamente feliz, mas se faz cada vez mais necessário o seu exame enquanto operação biopolítica de dominação e controlo (Foucault, Hardt e Negri). Isto é, olhar o pólo técnico como objecto que se subjectiviza à medida que se vai concretizando e enriquecendo a si mesmo, ao mesmo tempo que empobrece o segundo pólo da análise, o humano, dessubjectivizando-o pelo fornecimento uniforme e massivo de realidades metadona, mundos substitutivos, ecos sem som, empobrecendo-lhe e alienando-lhe experiência e sensorialidade.

A tecnologia interessa-nos, portanto, pelas modificações que introduz na cultura, isto é – numa paráfrase de De Kerckhove – como reformadora dermatológica do político, enquanto nova pele identitária, cirurgia reconstrutiva que altera a identidade mesma do corpo cultural e que se esconde por trás do baixo relevo de cada um dos seus acidentes, por trás de cada um dos seus novos “avatars”. Em síntese, esboça-se uma abordagem daquilo a que Steiner (2006: 39) chamou «os problemas epistemológicos enormemente difíceis que nos põe o novo mundo da Realidade Virtual», circunscrevendo-se o corpo de questionamento do presente texto a uma indagação possível acerca do papel que o Técnico, na sua relação com o Humano, desempenha na configuração, produção e reprodução social de uma *normalidade* que, enquanto *praxis* social e horizonte de sentido, se articula com, e ao mesmo tempo é, já, a cultura presente. Aqui entendida cultura no sentido que lhe dá Steiner (*ibidem*), de uma «estrutura simbólica que se repercute» ou, mais simples e poderosamente, da «afectividade com que [...] sentimos».

3.

Tomando de Bragança de Miranda (1994: 12 e ss.) a reflexão sobre as teorias da modernidade, para uma aplicação às prédicas messiânicas acerca das tecnologias, afigura-se importante dar-mo-nos conta da necessidade de partir deste tipo de discurso para «interrogar os seus efeitos, a necessidade que o estrutura». Bem como para examinar «a função» que tais discursos «desempenham na experiência» e, no limite, situá-los já não tanto na ordem por que Miranda os interroga («A vontade de totalidade não é um efeito de fragmentação?»), mas, antes, na sua inversa: um efeito de totalidade que visa dissimuladamente, em nome do prazer, organizar e recuperar, no terreno do político e do simbólico, toda e qualquer vontade divergente de fragmentação no campo da estética ou do simples gozo individual.

Interessa-nos, portanto, a analogia entre a comunicação – dispositivo maquínico de dissolução, tal como a caracteriza Perniola (2005: 11-51) – e a ideia de uma nova

tecnologia que «altera tudo» (Postman), o computador, essa “máquina universal”, nos termos da demanda formulada pelo matemático Alan Turing (e retomada por Moisés Martins) enquanto dispositivos de síntese, de convergência, de absorção de todos os novos possíveis pela totalidade existente, tal como Marcuse (1970: 13) definiu essa vontade linear de uniformização: «a sociedade fundiu-se como nunca antes o conseguiu, criando uma unidade [uma realidade] na qual o que é possível é definido e realizado pelas forças que tornaram possível essa realidade».

Mundo social de remissão da liberdade para o destino esfuziante da sua aparência, universo que começa por situar o corpo disciplinado (Foucault) que lhe interessa na esfera da «intensiva subjugação dos indivíduos à monstruosa máquina de produção e distribuição» (Marcuse, *ibidem*), para em seguida, cérebro sob controlo (Foucault, ainda), tutelar a «consequente destruição do carácter privado das horas de ócio e de repouso» (Marcuse).

«Quanto mais uma sociedade se encontra segura dos seus postulados menos admite que [...] a ponham em dúvida», escreveu Hans Magnus Enzensberger (1968: 17) referindo-se aos anos de oitocentos, a respeito dos quais sublinhava o modo pelo qual esse «século XIX burguês soube sufocar todos os ataques à mão armada perpetrados contra a sua forma de governo, mas autorizou as mais radicais discussões sobre os seus fundamentos como um bom passatempo para utopistas», antes de rematar não ser «sem motivo que ainda hoje se considera o cúmulo do ridículo reformar o mundo, enquanto os esforços contrários podem sempre contar com uma certa estima».

Como se pouco houvéssemos aprendido ou muito tivéssemos esquecido, anos mais tarde Steiner (1992: 89) actualizará esta mesma ideia, referindo-se ao século seguinte, para fazer notar como «nenhuma sociedade anterior se contemplou ao espelho com uma satisfação tão pródiga». Steiner usará mesmo o verbo “sofrer”, para designar a percepção contemporânea de uma grande parte da realidade do mundo «duramente filtrada e pré-digerida, pela sociologia instantânea dos meios de comunicação de massa». Instância de obscurecimento pela ostensiva visibilização que promove, numa alucinação literalmente pornográfica pelo modo como os lugares (Steiner, *ibidem*) «nos quais e através dos quais a transmissão das humanidades tem fundamentalmente lugar, podem prosperar na vizinhança dos campos de concentração».

É prosperamente, de resto, que se articulam as retóricas de máxima visibilização tão encomiosas do vertiginoso «mergulho fútil» (Kundera) na sociedade «transparente», com as estratégias mais profundas de invisibilização e esquecimento de toda a sua obscuridade provável e reprovável. Oculação dos “info-excluídos”, dos “tecnolvidados” cujo número, pode esperar-se, irá decrescendo, mas também de uns terceiros outros, cujo número não cessará, provavelmente, de ir em crescendo, a saber, o dos «esgazeados» de que nos fala Moisés Martins. Sujeitos concentracionados que não apenas ignoram o que acontece no interior das chaminés fumegantes dos novos e suaves *stalag* que porventura com o gozo triste do tempo presente lhes toca ocupar como, mais natural e importante ainda, parecem preferir ignorá-lo (cf. Michel Onfray, 1999: 25-52) ou o por ele tão reiteradamente aludido (Robert Antelme, 2003).

«O espectáculo organiza com mestria a ignorância sobre o que acontece e, logo em seguida, o esquecimento daquilo que pôde, apesar de tudo, tornar-se conhecido. “Viveremos a partir de agora num mundo sem memória onde, como na superfície da água, a imagem afasta definitivamente a imagem”», escrevia Guy Debord (1995: 18), antes ainda da trivialização do computador e da mercantilização da Internet no espaço público, para falar acerca do mundo do que definiu como do “espectáculo integrado”, ou seja, do desenvolvimento cabal, radical, extremo, total, desse processo que acabava de criar por inteiro, e pela primeira vez na História, «uma geração submetida às suas leis» (*ibidem*: 19).

Não se vê, de resto, ser possível eximir deste mundo a «máquina que produz o cérebro que lhe interessa» (Moisés Martins, ainda: *As imagens cinematográficas*, arguição de provas de João Mário Grilo), na sua analogia com o social que emblematiza, que impregna e no qual se inscreve. «O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceite é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de facto ele premeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso» dirá Michel Foucault, (1992: 8), em complemento dessa outra ideia segundo a qual aquilo que, portanto, haverá que tomar «como referência não é o grande modelo da língua e dos signos, mas sim da guerra e da batalha. A historicidade que nos domina e nos determina é belicosa e não linguística» (*ibidem*: 5).

O «bloco alucinatório», de Bragança de Miranda, já não pode, pois, tomar-se como somente técnico e estético, mas deve pensar-se na força da sua dimensão estrutural e estruturante de ordenamento simbólico, cultural, económico, político, social e individual. Em duas palavras, produção/reprodução biopolítica, no sentido que atribuem ao conceito Hardt e Negri (2002: 46-47) de um lugar sem local, descartografado, que se realiza «nos nexos materiais da produção da linguagem, [na] comunicação e [no] simbólico, desenvolvidos pelas indústrias da comunicação. [...] A linguagem, ao comunicar produz mercadorias, mas, para além disso, cria subjectividades, relaciona-as entre si e ordena-as [...] guia e canaliza o imaginário dentro da maquinaria comunicativa [...] autovalidante, autoformadora, quer dizer, sistémica».

Desenvolvimento, este, do processo de clausura do sentido no interior de uma linguagem «administrativa», tal como Marcuse (1969: 95-96) a captara há quarenta anos, referindo-se ao «fechamento do universo da locução». Uma operação básica que descrevia a partir do princípio segundo o qual «o conceito ritualizado é tornado imune à contradição [verificando-se como] nos pontos nodais da locução pública aparecem proposições analíticas autovalidantes que funcionam como fórmulas mágico-rituais. Marteladas e remarteladas na mente do receptor, produzem o efeito de incluí-las no círculo das condições prescritas pela fórmula».

Fusão entre *bios e technê*, sim, mas também, segunda face da moeda, fissão entre *polis e polites*, cidadania expelida pela retórica da cidade técnica, asséptica, feliz, que nada mais pode fazer pelos seus senão realizar a propositura do *pathos* que lhes reserva, de seres hiper-emocionalizados até à insensibilização, receptáculos de «curiosidades» (Baudrillard, 1991: 25) banais e ininterruptas, indivíduos monitorizados pelos objectos que, dos ecrãs, os olham e processam (De Kerckhove, 1997: 37-43).

Aqui chegados, e a ser assim, já quase pareceria indiferente falar-se de sujeito ou de objecto, inquietação que trespassaria o coração de toda a metafísica, para instalar-se, bem entendido, nos territórios materiais da própria “física social”. A questão todavia consiste não tanto em saber se é ou não assim, mas se é possível, no dispositivo societário contemporâneo, não o ser? Porque, como nos diz Castoriadis (1998: 113-114), a «atomização dos indivíduos não significa autonomia. Quando alguém compra um frigorífico ou um carro, está a fazer aquilo que fazem quarenta milhões de outros indivíduos, não há nisso qualquer individualidade ou autonomia, o que é precisamente uma das mistificações da publicidade contemporânea. [...] vemos à mesma hora, e no mesmo instante, vinte milhões de lares a accionar o mesmo botão de televisão [...] o capitalismo não tem necessidade de autonomia, mas de conformismo. O seu actual triunfo reside no facto de vivermos numa época de conformismo generalizado, não só no que diz respeito ao consumo, mas também à política, às ideias, à cultura».

Poderá plasmar-se esta apreciação de Castoriadis, na figura expectante, definida por Debord (Comentários), do «espectador» enquanto «aquele que espera». E, sabemo-lo, quem espera não age, expecta. Ou, mais esmiuçadamente, poder-se-á desenvolver a sua formação a partir da figura de uma «hegemonia» gramsciana, levada bem ao cerne da experiência. Ao ponto exacto aonde a «confluência entre o consumo, o lazer e a comunicação fecha o ciclo da nossa modernidade, em todos os seus aspectos: no plano das rotinas da acção, nos ritmos espaço-temporais, nos padrões de conhecimento e de reflexividade, no contexto da relação com os outros, enfim, nos valores e símbolos que organizam a nossa vida de todos os dias» (Martins, 2002: 184)

Espécie de poeira perpétua, cegueira induzida, propulsionada pela força do que Almeida (2002) chama um «ruído comunicacional constante, modulado por choques sucessivos [...] que suscitam [...] a impressão [...] de haver uma novidade no processo comunicante [...] quando o que de facto ocorre é que à existência de acontecimentos se vão substituindo de forma quase insidiosa processos cada vez mais complexos de substituição da realidade por imagens».

Nenhuma teoria da conspiração no sentido comumente invocado e mediante o qual a injúria e o sarcasmo predominantes pretendem, conjurando-os profilaticamente, pôr-se ao abrigo dos perigos de qualquer crítica. Mas, na acepção de Castoriadis (1998: 100), de uma «conspiração, não no sentido policial, mas etimológico do termo: tudo isto “respira em conjunto”, sopra na mesma direcção, a de uma sociedade na qual toda a crítica perde a sua eficácia».

Sublinhar-nos-á, de resto, a este respeito, Kapuscinsky (1999) que «desde que passou a ser considerada como uma mercadoria, a informação deixou de estar submetida aos critérios tradicionais de verificação, a autenticidade ou o erro. Agora rege-se pelas leis do mercado. Esta evolução é a mais significativa de quantas afectaram o terreno da cultura», em cujo grande ecrã emerge, com a centralidade de todas as passadeiras vermelhas, o mais ruidoso e autorizado grau da dissensão possível Debord (1995: 18, 22): a «discussão vazia sobre o espectáculo, isto é, sobre aquilo que fazem os proprietários do mundo [...] organizada por ele mesmo [...] o governo do espectáculo, que

presentemente detém todos os meios de falsificar o conjunto da produção assim como da percepção, é senhor absoluto das recordações tal como é senhor incontrolado dos projectos que modelam o mais longínquo futuro».

4.

Encontramos no próprio apelo retórico de *Second Life* uma sugestiva glosa da razão inversa daquela que temos vindo a apresentar. Em concreto, a possibilidade do argumento que entrevê a *krisis* no seio da *crise*, acenando com a possibilidade esperançosa de, precisamente por via da sua proliferação técnica sem fim, a chave da conjugação do nosso tempo residir na hipótese de um indivíduo *demiourgós*, apto a criar um mundo seu, que o espera no e com o lugar que tem para tal criação reservado.

É, aliás, o próprio Postmann (1994: 45), crucificável entre quantos o sejam, como um novo *luddita*, pelo discurso tecnófilo mais extasiado, quem não deixará de fazer ponto de honra do reconhecimento de como as «tecnocracias» não deixaram, a partir do século XIX, de dar lugar «a um crescente respeito pelo ser humano vulgar, cujo potencial e importância se tornaram questões de premente interesse político e de urgente política social».

Seria, porém, ingenuidade ou conveniência não notar a profunda reversibilidade, a capacidade regressiva dos mais arcaicos desvalores civilizacionais, nos mais esplendorosos tempos da hipermodernidade tecnológica. O mesmo texto de Postman (1994: 49) autoriza a analogia, a ponte, entre uma sociedade de novos totalitarismos – conforme traçada, cada qual nos seus termos, por Huxley, Marcuse, Debord, Castoriadis, Moisés Martins – e a técnica que a serve, a sua tecnologização totalitária, a «tecnopolia» que, ao aparecer, condena todo o mundo seu antecessor a desaparecer: «A tecnopolia elimina as alternativas a si própria [...] não as torna ilegais, não as torna imorais, nem sequer impopulares, torna-as invisíveis e, portanto, irrelevantes. E fá-lo redefinindo o que entendemos por religião, arte, família, política, história, verdade, privacidade, inteligência, para que as nossas definições se encaixem nas suas novas exigências. A tecnopolia, por outras palavras, é a tecnocracia totalitária».

Desempenhando a função que lhe cumpre, a de realizar o possível uma vez admitida, prossegue Postman (*idem*: 15), uma tecnologia «executa aquilo para que foi planeada e a nossa tarefa é compreender que desígnio é esse». Tarefa tanto mais árdua quanto as técnicas são furtivas, desenham sentidos de apreensão difícil, novos e complexos esboços epistemológicos, à maneira de Steiner. Porque as tecnologias «mudam o que conhecemos como “conhecimento” e “verdade” [...] alteram aqueles hábitos de pensamento profundamente enraizados que dão a uma cultura o sentido daquilo que o mundo é – do que é a ordem natural das coisas, do que é razoável, do que é necessário, do que é inevitável, do que é real» (Postman, 1994: 19).

Encobrem-se, por trás destas mutações, desígnios imprevistos por imprevisíveis, certamente; efeitos indesejados, objectivados, porventura, mas oculta-se, em tudo isto, mais do que uma pura relação de sentido. Com as metamorfoses técnicas, são, também

e na esteira de Foucault, novas relações de força que se estabelecem. Os «benefícios e os défices de uma nova tecnologia não têm distribuição igual, há naturalmente vencedores e derrotados. É tanto mais espantoso quanto pungente que, em muitas ocasiões, os vencidos, na sua ignorância, têm realmente aclamado os vencedores e alguns ainda hoje o fazem [...] É de esperar que os vencedores encorajem os vencidos a entusiasmarem-se com a tecnologia» (Postman, 1994: 16-17).

Se a “tecnopolia” é, então, o totalitarismo tornado insensibilização, invisibilização, imobilização, se uma «tecnopolidade» poderia afigurar-se como um novo nome para dizer esta sociedade total, organizada em nome da busca da racionalidade do lucro, serão as retóricas da crise e da salvação, da economia e da gestão, mas também da comunicação, a constituírem-se como as séries discursivas capazes de organizar, por excelência, o obscurantismo com que as novas culturas das coisas, da tecnologia concentrada, reinventam o ser.

Oporá, no entanto (Castoriadis, 1998: 100), que «não vivemos uma *krisis* no verdadeiro sentido do termo [Hipócrates], isto é, um momento de decisão [...]. Vivemos uma fase de decomposição [...] aquilo que caracteriza precisamente a sociedade contemporânea é o desaparecimento do conflito social e político [a imagem política da democracia de massas – chamou-lhe Marcuse]. A decomposição vê-se sobretudo no desaparecimento dos significados, na evanescência quase total dos valores [...]. A corrupção generalizada que se observa no sistema político-económico contemporâneo não é periférica ou anedótica, tornou-se um traço estrutural, sistémico da sociedade na qual vivemos».

Sublinhando «a íntima solidariedade entre um regime social e o tipo antropológico [...] necessário para fazê-lo funcionar», trata Castoriadis, por diferentes palavras, o tema expandido noutro dos seus textos (2000: 70 e ss.): a «mutação antropológica» operada pelo que chamou «capitalismo de oligarquia liberal». Aí Castoriadis submete à crítica, também pelo prisma do económico, a sinonímia reivindicada pelo sistema entre uma suposta “racionalidade” humana e o desígnio reitor da maximização do lucro obtido pela crescente e “sinérgica” integração do técnico, do social, do cultural e do político. A figura da “mutação” corresponde, nesse entendimento, à decomposição do homem e do mundo mesmos, pela inviabilidade imanente de um dispositivo de dominação que se realiza contra ambos se necessário for, como os riscos da tragédia ecológica planetária não deixam de enfatizar, apesar da sua trivializada inserção («recuperação», numa linguagem menos actualizada) na retórica espectacular.

Por tal razão assim obsidiantes, as figuras discursivas desenhadas pelas séries retóricas anteriormente aludidas, da comunicação, da economia e da gestão, da crise e da salvação constituem hoje a tecnologia de ponta na construção de um sentido alienatório, que remete circularmente para si próprio sem porta de saída.

Prestidigitação para a qual Barthes há muito advertira, ao chamar a atenção para o facto de que a «ideologia diferencia-se pela distinção entre os significados e não entre os significantes». Entendendo aqui, globalmente, o termo “ideologia” enquanto «sistema de produção social de sentido», Barthes (*apud* Fiske, 1990: 216-226) fazia

a incisão imprescindível ao sublinhar como, na ideologia, a artimanha-base de toda a sua «retórica, os mitos e valores conotados», reside na respectiva apresentação como sendo «tão elementares, tão amplamente partilhados, tão naturais que nem precisam de ser referidos».

Mesmo para propiciar a emergência plana desse «Homem Eterno» já não só «nem proletário nem burguês», mas também nem completamente real nem totalmente virtual, mesmo para abrir caminho a essa hibridação do objecto humano, será muito pedir o abandono e o esquecimento da cirurgia barthesiana que já em 1957 nos falava, ao abordar o mito, na dissolução da sua condição histórica: «as coisas perdem nele a memória da sua fabricação» (Barthes, s/d [1957]: 209-210).

Nesta acepção, um exame das formas de reprodução social da ideologia na sociedade tecnicamente avançada deverá, ainda, contemplar o que (Debord, 1999: 25) chamou o «novo estatuto do falso», à luz das suas devastadoras consequências culturais: «o simples facto de estar agora sem réplica deu ao falso uma qualidade inteiramente nova. É ao mesmo tempo o verdadeiro que deixou de existir [...] ou, no melhor caso, viu-se reduzido a uma hipótese que nunca pode ser demonstrada. O falso sem réplica acabou por fazer desaparecer a opinião pública que, de início, se encontrava incapaz de se fazer ouvir; em seguida de apenas se formar».

É na intersecção entre o agenciamento maquínico que propõe na esfera individual e a decomposição que impõe como programa para toda a vida social, que o circunlóquio economicista funda uma nova erótica do capital na qual também *Second Life* encontra a potência da sua realização e enobrecimento.

A troca de «uma conta paga – que custa 72 dólares por ano», autorizando todo o tipo de operações vividas pelos “avatares” (personagens – metamorfose, tridimensionais, dos jogadores que se movimentam no ambiente virtual), especifica o jornal *Público* (Correia, 2006) como aí se transaccionam «produtos para avatares – incluindo parte do corpo – [ou ainda como] os habitantes [...] movimentam diariamente cerca de meio milhão de dólares» tendo a Austrália avançado «com a decisão de cobrar impostos sobre todas as transacções feitas em mundos virtuais». O artigo falar-nos-á ainda de um português que «ganha a vida no Second Life», contar-nos-á como a Adidas e a Reebok «vendem sapatilhas aos avatares», reflectindo as notícias que se propagam por toda a rede acerca de adesões como as da IBM, da Volkswagen, da Toyota e de outros grandes empórios da economia transnacional, a par de outras que anunciam a realização de concertos de estrelas pop no ambiente virtual.

Espectáculo comunicacional siderante, milagre tecnológico computadorizado e expectativa de um novo ouro “bandeirante”, que mais virtuosa junção poderia conceber-se para dizer o nosso tempo ou antes, e como acima sugerido, que melhor confluência para o nosso tempo poder dizer-nos? Aqui se abraçam as três categorias reitoras de todo o possível não ridicularizável pelos discursos hegemónicos. Engenharia da respeitabilidade social, fórmula mágica que encontra na linguagem dos neologismos e dos tecnicismos, como na transversalização anglo-saxónica dos usos e das falas homologáveis, toda e qualquer possibilidade planetária de nos fazermos entender. Eis que apa-

recem, enfim, as declinações da submersão aparente do político; eis a prova da morte das ideologias, das fronteiras, das línguas, já agora, e, sabe-se, Hegel mal glosado, do “Fim da História”.

5.

Second Life pode pensar-se, portanto, nos termos de artificialização da própria existência, na medida em que entreabre a possibilidade “profissional” ao jogador, convertido doravante em assalariado do artifício, avatar-escravo virtual, com um corpo outro e sem desgaste, infinitamente desconectado do mundo da primeira vida pela sua existência metamorfoseada na segunda. Vida dupla de admirabilidade acrescida, segundo admirável mundo novo, distopia redistribuída como utopia que se regenera a si mesma.

Porque é, aqui, redentora a tecnologia. É permanente promessa de uma segunda vida, existência de sucedâneo, de «finalidade inibida» como a desvalorizaria a teoria freudiana dos instintos mas, em todo o caso, uma segunda vida que se realiza não no Além mas bem na Terra, melhor ainda, na própria sala, na sala-de-estar-ao-monitor. Tecnologia de substituição também da religião, municidora do próprio Paraíso a brincar, do Éden lúdico agradavelmente complementado pela teleologia do *US dollar* que se transacciona pelo Linden-Dolar (na proporção de 1 para 269), embora tal cotação – como todas – possua volatilidade, flutuabilidade.

Despojado signo electrónico de um “Eu” sem “Outro”, o “avatar” funda a diferença nessa indiferenciação clónica que o criador das «Gymnopédies» há muito reduzira ao absurdo, ao epigrafar a sua paradoxal “Memória de um Amnésico” (1992: 21), com a proposição célebre: «Chamo-me Erik Satie como toda a gente».

Clonização figura-se, desta forma, como uma quase metáfora técnica da velha colonização. Observada, esta, pelo jogo das suas causas, a passagem do império ao imperialismo na lógica de exploração e maximização dos ganhos económicos que o final do oitocentismo inaugurou (cf. Hobsbawm, 1990: 85-111), como analisada pelo prisma das feridas e consequências de “alma” que produziu e das quais tão profunda e radicalmente falava, em 1961, Frantz Fanon, a um Ocidente europeu perplexo e cruelmente afogado no seu atoleiro argelino e africano (cf. *Les Damnés de la Terre*).

Um nexos, aliás, tanto mais presumível quanto mais densamente ocultado pela simplória redução do político, a que a inaudita complexidade tecnológica dá expressões de manifesta uniformidade à escala do mundo inteiro. Assinalava-o há já quase vinte anos Milan Kundera (1988: 31), falando dos *media* que, enquanto «agentes da unificação da história planetária, amplificam e canalizam o processo de redução; distribuem ao mundo inteiro as mesmas simplificações e clichés susceptíveis de serem aceites pela maioria, por todos, pela humanidade inteira. E pouco importa que nos seus diferentes órgãos os diferentes interesses políticos se manifestem. Por detrás desta diferença de superfície reina um espírito comum. Basta folhear os semanários políticos americanos ou europeus, os de esquerda como os de direita, do *Time* ao *Spiegel*: possuem todos a

mesma visão da vida que se reflecte na mesma ordem segundo a qual foi composto o sumário, nas mesmas rubricas, nas mesmas formas jornalísticas, no mesmo vocabulário e mesmo estilo, nos mesmos gostos artísticos e na mesma hierarquia do que acham importante e do que acham insignificante. Este espírito comum dos *mass media* dissimulado por detrás da sua diversidade política é o espírito do nosso tempo».

No reino átono do consenso, a produção de conformidade é estratégica e ocorre nos termos de uma lógica de manipulação, segundo a qual (Fromm, 1966: 6-7) «grande parte do que acreditamos ser a verdade não é senão o consenso da maioria [...]. Aquilo com que a maioria concorda é o que subjectivamente se experimenta como real, verdadeiro, racional e moral [...] o consenso transforma o imoral em moral, o irracional em racional, o feio em belo».

Experiência totalitária “societal” na acepção em que Boaventura de Sousa Santos (1998: 34-41) nos fala de um novo tipo de “fascismo” que se materializa socialmente. Experiência tão integrada no sistema da moda como na dissipação do ideológico ou na analogia indistinta das imagens políticas predominantes. Inscrita na proliferação de uma absurda – por extremista – retórica de «racionalidade económica», tanto quanto na distribuição social do comodismo e do seu subproduto ideológico adjacente, o conformismo. Experiência totalitária que se exprime, ainda, pela inaudita uniformização da experiência estética, de massas, através da homogeneização das produções das indústrias da consciência que reconduzem invariavelmente à sua inversa, porque (Fromm, 1966: 7) «cada sociedade cria uma espécie particular de inconsciência social que é necessária ao seu funcionamento e sobrevivência».

Em suma, um dispositivo alucinante e alienante que se diz e realiza na experiência desvitalizada da vida, lugar por excelência para uma relação atomizada, solipsista, narcísica, em que o «Outro não constitui qualquer problema desde que a sua presença não seja intrusiva, na medida em que, de facto, o Outro não seja verdadeiramente o Outro...» (Zizek, 2006: 133). Da mesma forma que, ainda (*ibidem*: 131), às coisas vai sendo subtraída (tal como a sua História – Barthes) a substância que lhes é própria: «café sem cafeína, natas sem matéria gorda, cerveja sem álcool, [...] guerra sem guerra [...] política sem política [...] porque não uma cena de sexo virtual, ou seja uma sexualidade sem sexo?»

Ora, também nesta bizarra configuração de um uso tecnológico dos prazeres, a plataforma virtual *Second Life*, onde a prostituição e o proxenetismo são duas das mais rentáveis actividades propostas, começa já a avançar as suas respostas. Releva-nos o escrito do diário *Público* aqui mencionado, como no «não-jogo» da Linden Lab «as sex shops [...] são abundantes [destacando-se o] aparecimento de um “jogo” que consiste em envolver avatares em práticas sexuais, sendo que um deles tem uma aparência infantil» (Correia, 2006).

Com cada pergunta a encontrar não mais do que propostas inquietantes de resposta, a discussão entre Técnica e Cultura remete com insistência, hoje como sempre, para a instância verdadeiramente decisiva da problemática: o ser humano nas condições da sua possibilidade. E nesse sentido, afigura-se acertado sublinhar, salvo melhor

interpretação, como se percebem – num processo de reversibilidade total – a questão comunicacional, o dispositivo educacional, a mercantilização relacional e, até, os territórios de lazer, de evasão, da própria fuga, entendida ela própria como possibilidade virtualizável. Cada um e todos estes elementos reconduzindo ao ponto de partida, ao mesmo termo do cruzamento incerto onde desejo maquínico, consenso político, primado económico, definimento ético e lucro fiduciário se intersectam, objectivando o empobrecimento da experiência e, no limite, a depauperação do ser.

Cabe por fim precisar que, longe de se enunciar uma eventualidade «apocalíptica», como a prédica predominante tende a predicar, para desqualificá-la, toda a crítica que a visa, tratou-se antes aqui de – olhando os problemas examinados à luz da reflexão de Postman (1994: 24), segundo a qual «uma nova tecnologia não acrescenta nem subtrai nada, altera tudo» – examinar a dificuldade de perceber este tudo, ou pelo menos esta vontade de tudo, de um modo outro que não o de uma totalidade massiva. Totalidade essa que por simbólica, cultural, económica, individual, corpórea, cerebral, social e política que, por instituir-se em imaginário e normalidade, convida a propor, como modo mais produtivo de dizê-la, essa palavra outra, de que aqui se deixa assento, o conceito de uma *totalitariedade*.

Referências bibliográficas

- Almeida, Bernardo Pinto de (2002), “A mecânica das imagens e a nova ordem mediática”, in *Le Monde diplomatique* (ed. portuguesa), Maio.
- Antelme, Robert (2003) [1957], *A Espécie Humana*, Lisboa: Ulisseia.
- Barthes, Roland (s/d) [1957], *Mitologias*, Lisboa: Edições 70.
- Baudrillard, Jean (1991) [1970], *A Sociedade de Consumo*, Lisboa: Ed. 70.
- Bounan, Michel (1992) [1990], *O Tempo da Sida*, Lisboa: Antígona.
- Bourdieu, Pierre e Wacquant, Loïc (2000), « La nouvelle vulgate planétaire », in *Le Monde diplomatique*, Maio.
- Bragança de Miranda, José A. (1994), *Análítica da Actualidade*, Lisboa: Veja.
- Cabo, José María (2004), *La Economía como Ideología, Mitos fantasías y creencias de la “ciencia” económica*, Hondarribia: Hiru.
- Castoriadis, Cornelius (1998) [1996], *A Ascensão da Insignificância*, Lisboa: Bizâncio.
- Castoriadis, Cornelius (2000) [1999], *Figuras do Pensável – As encruzilhadas do labirinto*, Lisboa: Edições Piaget.
- Correia, João Pedro (2006), “Mais de um milhão de pessoas têm uma vida virtual”, *Público*, 5 de Novembro.
- De Kerckhove, Derrick (1997) [1995], *A Pele da Cultura*, Lisboa: Relógio d’Água.
- Debord, Guy (1995) [1988], *Comentários sobre a Sociedade do Espectáculo*, Lisboa: Mobilis in Mobile.
- Enzensberger, Hans Magnus (1968) [1964], *Anatomia Social do Crime*, Lisboa: Moraes.
- Fiske, John (1993) [1990], *Introdução ao Estudo da Comunicação*, Porto: Asa Editora.
- Foucault, Michel (1992) [1977], “Verdade e Poder”, *L’Arc*, n.º 70, 1977, in *Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro: Graal.
- Fronm, Erich, et al.: (1966), “Conciencia y sociedad industrial”, in *La Sociedad Industrial Contemporánea*, México, Siglo XXI.

- Hardt, Michael e Negri, António (2002), *Imperio*, Barcelona: Paidós.
- Hobsbawm, Eric (1990) [1987], *A Era do Império 1875-1914*, Lisboa: Ed. Presença.
- Huxley, Aldous (2001) [1946], *Admirável Mundo Novo – Prólogo à edição de 1946*, Lisboa: Livros do Brasil.
- Kapuscinski, Ryszard (1999), « Censures Nouvelles, Subtiles Manipulations: Les médias reflètent-ils la réalité du monde? », in *Le Monde diplomatique*, Agosto.
- Kundera, Milan (1988) *A Arte do Romance*, Lisboa: D. Quixote.
- Marcuse, Herbert (1969) [1964], *Ideologia da Sociedade Industrial – O homem unidimensional*, Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Marcuse, Herbert (1970) [1967], *Psicanálise e Política – O fim da utopia*, Lisboa: Moraes Editores.
- Martins, Moisés de Lemos (2002), *A Linguagem, a Verdade e o Poder*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e a Tecnologia.
- Martins, Moisés de Lemos (2004), “Tecnologia e Sonho de Humanidade”, CECS Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Repositorium, Universidade do Minho, www.cecs.uminho.pt
- Onfray, Michel (1999) [1997], *A Política do Rebelde – Tratado de resistência e insubmissão*, Lisboa: Ed. Piaget.
- Perniola, Mario (2005) [2004], *Contra a Comunicação*, Lisboa: Teorema.
- Postman, Neil (1994) [1992], *Tecnopolia – Quando a cultura se rende à tecnologia*, Lisboa: Difusão Cultural.
- Santos, Boaventura de Sousa (1998), *Reinventar a Democracia*, Lisboa: Fundação Mário Soares / Gradiva.
- Satie, Erik (1992) [1912-1924], *Memória de um Amnésico*, Lisboa: Hiena Editora.
- Steiner, George (1992) [1971], *No Castelo do Barba Azul – Algumas notas para a redefinição da cultura*, Lisboa: Relógio d'Água.
- Steiner, George (2006) [2003], *Os Logocratas*, Lisboa: Relógio d'Água.
- Zizek, Slavoj (2006) [2004], *A Subjectividade por Vir – Ensaios críticos sobre a voz obscena*, Lisboa: Relógio d'Água.