



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE VIÇOSA
CURSO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL — JORNALISMO**

LUIZ AUGUSTO SOARES BASÍLIO

**ENTRE O POST E O COMENTÁRIO:
máquinas interacionais contemporâneas e suas lógicas de presença na constituição do
comum**

VIÇOSA — MG

2024

Luiz Augusto Soares Basilio

**ENTRE O POST E O COMENTÁRIO:
máquinas interacionais contemporâneas e suas lógicas de presença na constituição do
comum**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Comunicação Social — Jornalismo, da Universidade Federal de Viçosa, como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo.

Orientador: Prof. Dr. Rennan Mafra

VIÇOSA — MG

2024



Universidade Federal de Viçosa
Departamento de Comunicação Social
Curso de Comunicação Social — Jornalismo

Monografia intitulada *ENTRE O POST E O COMENTÁRIO: máquinas interacionais contemporâneas e suas lógicas de presença na constituição do comum*, de autoria do estudante Luiz Augusto Soares Basílio, aprovada pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Rennan Lanna Martins Mafra – Orientador
Curso de Comunicação Social — Jornalismo da UFV

Prof. Dr. Henrique Moreira Mazetti
Curso de Comunicação Social — Jornalismo da UFV

M.A. Adriana Helena de Almeida Freitas
Doutoranda em Comunicação pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

Viçosa, 11 de setembro de 2024

“Um dia os homens entregaram a própria razão às máquinas, esperando que isso os libertasse. Mas só se deixaram escravizar por outros homens com máquinas.”

(Herbert, Frank; **Duna**, 2017)

RESUMO

Esta pesquisa busca investigar quais lógicas de presença constituem os processos interacionais das máquinas contemporâneas e como tais lógicas tonalizam as experiências públicas contemporâneas que constituem o mundo comum. A análise se compromete a seguir duas perspectivas metodológicas. Uma é o paradigma indiciário, como propõe Braga (2008), para tensionar evidências singulares encontradas, a partir de um estudo de caso, com as hipóteses teoricamente informadas e produzir conhecimento interpretativo não nomotético. A outra é a perspectiva de Gumbrecht (2010), não hermenêutica, baseada nas lógicas experienciais de interação que produzem presença e não apenas sentido. A fundamentação se divide em três percursos teóricos. Em primeiro lugar, o trabalho investiga a existência de um mundo comum em contextos contemporâneos afetados pela modernidade, baseado nas contribuições de Arendt (2007, 2008, 2012, 2016), Sodré (2017) e Marques (2012), para identificar, nesse mesmo contemporâneo, como este mundo comum se apresenta. Em segundo lugar, busca responder o que são máquinas interacionais, colocando em perspectiva a natureza mesma dos computadores, a partir dos estudos de Kittler (2018), Wilson (2015) e Wegener (2015), na expectativa de entender a articula o interface-usuário e como as redes cibernéticas se imbricam com as redes sociais nas plataformas de redes sociais, com o aporte de Recuero (2015) e D’Andrea (2018) — finalmente compreendendo como o mundo comum, no contemporâneo, pode ser afetado pela presença de máquinas interacionais. Em terceiro lugar, investiga os fundamentos de uma modernidade, a partir de Jasmin (2012, 2019) e Benjamin (1994, 2013), na expectativa de encontrar algumas permanências desse passado no presente, tensionando os vestígios encontrados com as tipologias de presença de Gumbrecht (2010, 2012, 2019) para identificar quais as lógicas de presença as máquinas carregam em seus processos interacionais, e como elas correspondem às tonalidades de um contemporâneo. O capítulo seguinte é voltado para o exercício de uma análise preliminar dos objetos de estudo. A primeira parte elucida os pormenores da reportagem especial “O Remédio de R\$ 6 Milhões e a Pergunta: salvar uma vida ou a saúde pública?”, produzida pelo veículo UOL Notícias, e contextualiza o debate em torno da aquisi o pública de remédios para doenças raras a partir de outros desdobramentos. Na sequência, tenta compreender como lógicas de presença, a partir das demandas do contemporâneo, podem ser verificadas num gesto entre o post e o comentário ao analisar as aspectos interacionais de dois *tweets* realizados pelos perfis do UOL (@UOL e @UOLNot cias) no X (ex-Twitter). Este trabalho conclui que as máquinas interacionais em sua expressão de plataformas de redes sociais, apesar da natureza

interpretativa dos dispositivos, de leitura e escrita, aparentam se valer de experiências de presença para inscrever os usuários em contextos de angústia, dissenso, sofrimento e conflito, como forma de manutenção de suas próprias lógicas de funcionamento na contemporaneidade, afetando, inevitavelmente, a emergência do mundo comum por meio de tais tonalizações.

PALAVRAS-CHAVE: máquinas, lógicas de presença, mundo comum, plataformas de redes sociais, contemporaneidade.

RESUMEN

Esta investigación busca explorar qué lógicas de presencia constituyen los procesos interactivos de las máquinas contemporáneas y cómo dichas lógicas dan tono a las experiencias públicas contemporáneas que constituyen el mundo común. El análisis apuesta por seguir dos perspectivas metodológicas. Una es el paradigma probatorio, propuesto por Braga (2008), para tensionar las evidencias singulares encontradas, a partir de un estudio de caso, con las hipótesis teóricamente informadas y producir conocimiento interpretativo no nomotético. La otra es la perspectiva de Gumbrecht (2010), no hermenéutica, basada en lógicas experienciales de interacción que producen presencia y no sólo significado. La fundamentación se divide en tres caminos teóricos. En primer lugar, el trabajo investiga la existencia de un mundo común en contextos contemporáneos afectados por la modernidad, a partir de los aportes de Arendt (2007, 2008, 2012, 2016), Sodré (2017) y Marques (2012), para identificar, en el mismo contempor neo, cómo se presenta este mundo común. En segundo lugar, se busca responder qué son las máquinas interaccionales, poniendo en perspectiva la naturaleza misma de las computadoras, a partir de estudios de Kittler (2018), Wilson (2015) y Wegener (2015), con la expectativa de comprender la articulación interfaz-usuario y cómo las redes cibernéticas se superponen con las redes sociales en las plataformas de redes sociales, con el aporte de Recuero (2015) y D'Andrea (2018), comprendiendo finalmente cómo el mundo común, en el mundo contempor neo, puede verse afectado por la presencia de máquinas interaccionales. En tercer lugar, investiga los fundamentos de la modernidad, a partir de Jasmin (2012, 2019) y Benjamin (1994, 2013), con la expectativa de encontrar alguna permanencia de este pasado en el presente, tensionando las huellas encontradas con las tipologías de presencia de Gumbrecht (2010, 2012, 2019) para identificar qué lógicas de presencia llevan las máquinas en sus procesos interaccionales y

cómo se corresponden con los tonos de un contemporáneo. El siguiente capítulo se centra en realizar un análisis preliminar de los objetos de estudio. La primera parte aclara los detalles del reportaje especial “El remedio de R\$ 6 millones y la pregunta: ¿salvar una vida o la salud pública?”, elaborado por el medio UOL Noticias, y contextualiza el debate cerca la adquisición pública de medicamentos para enfermedades raras a partir de otros desarrollos. Siguiendo, se intenta comprender cómo lógicas de presencia, basadas en demandas contemporáneas, pueden verificarse en un gesto entre el *post* y el comentario al analizar los aspectos interaccionales de dos *tweets* realizados por los perfiles de UOL (@UOL y @UOLNoticias) en X (antes Twitter). Este trabajo concluye que las máquinas interaccionales en su expresión como plataformas de redes sociales, a pesar del carácter interpretativo de los dispositivos de lectura y escritura, parecen depender de lógicas de presencia para inscribir a los usuarios en contextos de angustia, disensión, sufrimiento y conflicto como una forma de mantenimiento de sus propias lógicas operativas en la contemporaneidad, afectando, inevitablemente, el surgimiento del mundo común mediante tales tonalizaciones.

PALABRAS CLAVE: máquinas, lógica de presencia, mundo común, plataformas de redes sociales, contemporaneidad.

SUMÁRIO

1 APRESENTAÇÃO.....	9
1.1 O Problema.....	10
1.2 Objetivos.....	12
1.3 Aspectos Metodológicos.....	13
2 O MUNDO COMUM.....	16
2.1 O que é o comum?.....	16
2.2 Comum no contemporâneo: onde encontramos?.....	21
2.3 Comum no contemporâneo: como se parece?.....	26
3 MÁQUINAS INTERACIONAIS.....	29
3.1 A natureza das máquinas.....	30
3.2 O nascimento da interface.....	34
3.1 Para que serve o usuário?.....	39
3.4 Representação, transposição e ampliação do comum nas máquinas.....	46
4 LÓGICAS DE PRESENÇA E TONALIDADES DO CONTEMPORÂNEO.....	56
4.1 O contemporâneo a partir do progresso.....	58
4.2 Promessas, penitência e permanências.....	69
4.3 Ser e se orientar no mundo.....	71
4.4 Como se produz presença?.....	74
4.5 Lógicas interacionais como lógicas presenças.....	82
4.6 O que estamos esquecendo?.....	92
4.7 Devoção às e intercessão pelas máquinas: em busca do real.....	97
5 RESULTADOS E DISCUSSÕES.....	107
5.1 Quanto custa uma vida?.....	107
5.2 Máquinas Interacionais: um olhar para as lógicas de presença.....	113
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	125
REFERÊNCIAS.....	129

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 — <i>Banner</i> de abertura da matéria O Remédio de R\$ 6 Milhões e a Pergunta	108
Figura 2 — <i>Banner</i> de abertura da matéria Quanto Custa uma Vida?	110
Figura 3 — <i>Prints</i> dos <i>tweets</i> do perfil UOL divulgando a reportagem especial	115
Figura 4 — Primeira parte dos <i>prints</i> dos <i>tweets</i> do perfil UOL Notícias divulgando a reportagem especial	116
Figura 5 — Segunda parte dos <i>prints</i> dos <i>tweets</i> do perfil UOL Notícias divulgando a reportagem especial	116
Figura 6 — Comentários de dois usuários marcando os perfis UOL	117
Figura 7 — Comparativo entre perfis UOL e UOL Notícias	118
Figura 8 — Dois <i>frames</i> do vídeo postado pelo UOL	120
Figura 9 — Comentários diversos na postagem do UOL	121
Figura 10 — Comentário comparando a matéria produzida e compartilhada pela UOL com pôsteres nazistas	123

1 APRESENTAÇÃO

Não é surpreendente que um objeto muito próximo seja tão invisível quanto o mais distante; e que passe a ser um incômodo tão logo nos tornemos autoconscientes da sua presença. Exemplo que diverte e assusta crianças é o próprio nariz, que, ao ser roubado pelo gesto lúdico de um outro alguém, lembra aos sentidos que o órgão existe. O fato de estar sempre no nosso campo de visão, sempre no mesmo lugar, nos poupa do mesmo pânico de quem esquece qualquer coisa essencial em casa — até que algo dê errado.

É o congestionamento nasal que muitas vezes nos lembra de como é bom respirar ou espirrar plenamente — não o vemos, porém não podemos ficar sem ar. Contudo, a invisibilidade do órgão no centro da face esconde uma outra função: o relevo permanente diante dos olhos configura o nariz como um tipo de ponto de referência na medida das distâncias, nos auxiliando a traçar perspectivas dimensionais do ambiente.

A ação consciente de colocar em perspectiva o nariz, seja pela brincadeira de criança, seja de maneira investigativa em um laboratório, lembra o gesto antropológico e estético do afastamento; de se deixar atravessar por afetações ao colocar o objeto da nossa análise em um lugar de incômodo destaque, um pouco mais distante de nós. Ao desessencializar o objeto de estudo, conseguimos desvelar indícios que permitem novas inferências sobre esse, em particular e em relações articuladas em contextos distintos.

Durante o auge da pandemia de Covid-19, entre 2020 e 2021, a calamidade que assolou o país obrigou o acirramento das medidas de biossegurança a despeito do desejo de parte das autoridades públicas do período. Dentre estas medidas a de distanciamento social, para impedir o avanço do vírus, contribuiu, de forma muito explícita, para a aceleração de um processo já corrente: a plataformização. Não é mais tão impressionante a presença pungente de aparelhos cada vez mais portáteis e multifuncionais de comunicação no dia-a-dia, sendo inclusive defendida a ideia de que os *smartphones*, por exemplo, sejam já uma parte integrante de nós enquanto seres humanos — uma extensão do próprio corpo.

Tal como o nariz, a subtração de um celular — não por roubo ou acidente, sim pela distração de quem o esquece em outro cômodo — é suficiente para inquietar grande parte dos indivíduos. E a agonia é muito pouco por conta do aparelho em si, mas pela sua capacidade de

manifestar um outro tipo de máquina que surge na tela: o *software*. Veja, não desconsidero a dinâmica da troca entre “mercadoria dinheiro” e “mercadoria celular” no contexto do capitalismo e suas implicações na exploração do trabalho — ou seja, a percepção de preço e valor de um objeto em contexto de classe. Porém, tal é a simbiose entre o humano e o digital que grande parte das interações e intermediações sociais, no campo dos afetos e mesmo do trabalho, perpassam plataformas virtuais.

As relações não são apenas comunicadas nesses espaços, mas de fato acontecem/são/existem em continuação. Não só são referenciadas, registradas ou acessadas, mas também fazem parte do processo de atualização do modo de se relacionar dos indivíduos e grupos em sociedade. Logo, o *software* não se comporta passivamente como o meio pelo qual se comunica, ele é parte da dinâmica comunicacional.

1.1 O Problema

Pessoalmente, durante o período em que passei distante do convívio social nos anos pandêmicos, não havia possibilidade de renúncia ao digital; as múltiplas telas e plataformas não eram apenas janelas para o mundo e sim a minha própria materialidade, como um cômodo da casa. Eram o córrego no quintal, levando e trazendo, com seus pequenos peixes desafiando a correnteza, com seus redondos seixos ao fundo. Mas com uma incômoda sombra, que apesar de fazer o contraste necessário para se enxergar o conteúdo, vez ou outra ganhava assombrosos traços de nitidez.

A sombra do eu, entre a tela do *hardware* e a interface do *software*, deu os primeiros indícios de que havia algo para além do que era obviamente perceptível. Assim, meu desagrado cresceu quando da divulgação de uma matéria jornalística, veiculada pela UOL em junho de 2022, mobilizou uma série de gestos e discussões, no âmbito da plataforma *X*, antigo *Twitter*, ao apresentar um suposto dilema entre o custo do remédio Zolgensma (aproximadamente R\$ 6 milhões) — usado no tratamento de uma rara doença chamada Amiotrofia Espinhal Tipo 1 (AME) — e os gastos absolutos do Brasil com saúde. Logo, quanto valeria uma vida?

Uma reportagem especial, ilustrada e animada, com consulta a diversas fontes materiais e humanas, conseguiu mobilizar, mesmo sendo conteúdo pago, uma série de

indivíduos e discursos sobre o tópico em um espaço muito limitado de alguns poucos caracteres por comentários. Além das mais diversas falas, essas muito pouco surpreendentes nas possibilidades imagináveis de discursos que tal debate mobiliza, a matéria e, mais ainda, o evento da sua divulgação e debate, me levaram a questionar algumas das lógicas internas às práticas comunicacionais que transcorriam dentro e por meio da plataforma.

Assim, uma pergunta mais íntima ainda capturou minha atenção: por que abri uma publicação que, dado o tema, sabia que me deixaria profundamente incomodado? E não me refiro apenas à reportagem, também à seção de comentários da postagem no *X (Twitter)*, pois o gesto que havia se repetido diversas vezes até então, de postagem em postagem, lentamente deixava de ser natural — não conseguia desviar minha percepção de como esse tipo de interação me trazia grande desconforto.

O *X (Twitter)*, enquanto plataforma, é uma representação bem fiel, ao meu ver, da concepção de internet enquanto espaço de debate — ainda que tal debate, muitas vezes, seja também atravessado por discursos de ódio e por práticas de violência. Não por ser público de fato, pois é uma propriedade privada que depende de um público, mas pelo design do site de rede social: as postagens tendem a ser curtas, fragmentos que caberiam numa breve enunciação, sendo a maior parte do conteúdo da plataforma o fluxo de comentários, como uma conversa.

Portanto, mesmo assumindo que essa plataforma permite uma expansão dos processos comunicacionais, as promessas de encontro parecem encontrar seus limites quando lógicas de funcionamento da plataforma aparentam reforçar o choque, o conflito e as oposições. Digo, os dissensos e antagonismos parecem mobilizar muito mais atores, de maneira enunciativa, do que as perspectivas de encontro.

As interações e interlocuções, submetidas aos ideais de rapidez, velocidade, entrando em um jogo de forças que não parece chegar a nenhum lugar; é um pulsionar que leva à própria reprodução das máquinas e desse próprio sistema. O engajamento com o conteúdo parece se apoiar na angústia que prende os usuários numa lógica de disputa.

Em outras palavras: há um gesto difícil de ser dito, porque não pertence propriamente ao campo da interpretação, mas da presença e da experimentação. Gesto este que fica latente,

uma vez que serve a uma lógica de suposta expansão, quando, na prática, acaba colaborando a um esfacelamento e a uma fragmentação interacional de um comum. Resta perguntar quais lógicas de presença constituem os processos interacionais das máquinas contemporâneas? E como tais lógicas tonalizam as experiências públicas contemporâneas que constituem o mundo comum?

1.2 Objetivos

Sem ainda desejar pensar nas consequências, o que seria um gesto infrutífero, dadas suas possibilidades múltiplas em diversos contextos, esta pesquisa pretende explorar quais lógicas de presença constituem os processos interacionais das máquinas contemporâneas. E, mais ainda, como tais lógicas tonalizam as experiências públicas contemporâneas que constituem o mundo comum.

Para tanto, o primeiro movimento necessário é, na esteira conceitual de Hannah Arendt, entender ao que nos referimos ao falar de mundo comum e qual a sua correlação com o espaço público. Logo, investigar a existência de um mundo comum em contextos contemporâneos afetados pela modernidade, pois, assim, talvez que sejamos capazes de identificar, em um determinado contemporâneo, como este mundo comum poderia se estabelecer.

Por conseguinte, valendo dos indícios encontrados, nosso próximo gesto busca compreender quais características podemos atribuir a esse espaço. Não apenas para que sejamos capazes de estabelecer quais os elementos do contemporâneo se imbricam com esse mundo comum, mas também para, numa via de mão dupla, lançar luz sobre as intermediações que possibilitam um processo de atualização tanto da forma que toma esse mundo como das demandas do contemporâneo.

Mais à frente, para compreender a que nos referimos por máquinas interacionais, vamos colocar em perspectiva a natureza mesma dos computadores na expectativa de entender a articulação interface-usuário. Isto é, como emergem as interfaces e qual é o lugar dos usuários frente à máquina. Por conseguinte, talvez sejamos capazes de vislumbrar como as redes cibernéticas se imbricam com as redes sociais e dão lugar às plataformas de redes

sociais. Logo, creio que será possível colocar em perspectiva como o mundo comum, no contemporâneo, pode ser afetado pela presença de máquinas interacionais de fato.

Para compreender melhor, então, tanto o contemporâneo quanto as máquinas interacionais, pretendemos investigar os fundamentos de uma modernidade na expectativa de encontrar algumas permanências desse passado no presente. Assim, elencado o que tomamos por modernidade, progresso, e suas implicações mais diversas para o contemporâneo, podemos determinar o que é presença e buscar identificar, nesse mesmo contemporâneo, algumas lógicas de presença. Por fim, tentaremos responder quais as lógicas de presença que as máquinas carregam em seus processos interacionais, e como elas correspondem às tonalidades de um contemporâneo.

Valendo das hipóteses levantadas, resta tentar compreender, a partir das demandas do contemporâneo, como tais lógicas de presença podem ser verificadas num suposto inocente e silencioso gesto entre o *post* e o comentário. Para tanto, usaremos como objeto principal, a um exercício preliminar de análise, dois *tweets* realizados pelos perfis do UOL (@UOL e @UOLNotícias) no *X (Twitter)*, repercutindo uma reportagem especial realizada pelo veículo e publicada em seu site.

Dessa forma, apresentaremos alguns indícios que possam demonstrar o quanto essas lógicas, interacionais e de presença, acabam tonalizando um comum que não expande, em nossas suspeitas então aventadas. Na contramão daquilo que se propõe às máquinas interacionais na sua expressão plataformizada, talvez sejamos capazes de perceber como essa outra maneira de ser e se orientar no mundo, na realidade, fragmenta, produz angústia, aprisionamento e desejo por estar ali, paradoxalmente, na própria máquina.

1.3 Aspectos Metodológicos

Sendo essa uma pesquisa do campo da comunicação, tentaremos partir das materialidades da comunicação, como propõe Braga (2008), sem nos acanharmos de “[...] trabalhar as teorizações oferecidas pelas demais ciências humanas e sociais em perspectivas que as aproximem da comunicação” (Braga, 2016, p. 17-18).

Uma vez que nossos objetivos com essa pesquisa não perpassam a procura de leis gerais, axiomas, muito menos fixar relações de causa e consequência, as perspectivas metodológicas empregadas voltam sua atenção à uma substancialidade e o que pode ser desvelado a partir da análise das peculiaridades, desse muito pequeno e local. Isso é, a partir do paradigma incendiário, buscamos “[...] fazer proposições de ordem geral a partir dos dados singulares obtidos.” (Braga, 2008, p. 78)

Dessa maneira, nossa pretensão deve ser, por meio de um exercício teoricamente informado e aberto às possibilidades de tensionamento entre teoria e vestígios, produzir um conhecimento interpretativo. Para tanto, nosso gesto deve consistir em “[perceber] o próprio indício (ou seja: que um dado aparentemente irrelevante pode ser significativo) e desenvolver relações com uma proposição buscada: fazer inferências” (Braga, 2008, p. 79).

Além disso, seguindo os passos de Gumbrecht (2010), não podemos deixar de lado que esses indícios estão em materialidades que produzem presença e não apenas sentido, ancorando o nosso interesse primordial na presença — nas lógicas experienciais de interação — do que propriamente no sentido (ou sem sua interpretação).

Como exploraremos mais especificamente no capítulo, a metodologia desta pesquisa caminha para a noção gumbrechtiana que busca conceitos não-hermenêuticos que talvez sejam capazes de reconciliar o lugar da corporeidade na orientação e compreensão do mundo, atravessada pelo papel da linguagem. Em outros termos, buscamos um gesto de retorno aos efeitos de presença que acompanham a inscrição do indivíduo em uma espacialidade e uma temporalidade, não apenas como um observador como também uma parte integrante deste contexto.

Logo, buscaremos esses indícios tentando, inclusive, desvendar esse gesto das máquinas interacionais como tónus latente, este que, quando percebido, perde seus efeitos. Efeitos esses que encontram correspondência em um contemporâneo marcado por perspectivas sistêmicas, ideológicas, de transformações do real e das pessoas que vivem no interior dessa temporalidade.

Nossa perspectiva não é fixar um contemporâneo e lançar mão de comparações. Ao investigar os fundamentos de uma modernidade — sobretudo alguns processos de

transformação do real — sem tentarmos preencher as lacunas desse passado, talvez sejamos capazes de reconhecer, no nosso presente, aquilo que subsiste e, mesmo em atualização, fornece alguma imagem desse contemporâneo.

Corremos o risco epistemológico de, ao fazer uso de fabulações históricas e lidar com uma simultaneidade de “tempos”, cair num tipo de nostalgia. Sendo assim, sem limitar nossa capacidade de fazer inferência sobre um passado, tomaremos o distanciamento necessário para não incorrer em uma tentativa de rearticular o real por uma perspectiva historicizante, de maneira que esse responda aos nossos anseios e proposições por uma conveniência de sentidos.

2 O MUNDO COMUM

Uma das propriedades atribuídas ao nosso universo, uma estrutura de dimensões cósmicas de difícil apreensão para a mente, é a sua rápida expansão constatada pela crescente distância entre os objetos e estruturas que observamos a partir daqui, da Terra. Assim como um tecido sendo puxado por todos os lados, continuamente, até sumir de vista; precisamente, até sumir de vista. Pois dados os cálculos que aqui não cabem, e que não seria capaz também de conduzir, os indícios mais precisos apontam que a partir de determinadas distâncias nós não podemos mais alcançar ou enxergar o que acontece nos confins do cosmos.

Localmente, se de posse da tecnologia necessária, podemos enxergar e alcançar fisicamente as vizinhanças, mas a partir de alguns bilhões de anos luz — uma medida de distância — nunca mais seremos capazes de alcançar essas regiões, apenas enxergá-las como eram no passado. E seguindo mais alguns bilhões de anos-luz adiante, chegamos a uma região que só poderemos enxergar no futuro, quando a luz que de lá partiu nos atingir em nosso pálido ponto azul. Sendo esse, um último bisbilhotar antes das regiões que estão situadas eternamente distantes do nosso alcance, território sobre o qual só podemos imaginar, especular e, talvez, teorizar com algum grau de certeza.

Dito isto, a atenção dessa pesquisa é voltada para o muito próximo, para aquilo que provavelmente podemos alcançar com os nossos sentidos, mas que demanda o estabelecimento de delimitações, mesmo que menos exatas e precisas que as fronteiras celestes; em um primeiro movimento, esta pesquisa pretende investigar a existência de um mundo comum em contextos contemporâneos afetados pela modernidade. Por isso, quero tomar emprestado de Hannah Arendt as coordenadas conceituais para alcançarmos esse possível mundo comum e então tatear quais são os contextos contemporâneos em que este mundo comum poderia se estabelecer. Logo, pretendo tensionar os indícios encontrados na expectativa de extrair suas interconexões com os preceitos de uma modernidade. Dessa forma, poderemos por fim verificar as possíveis evidências de um mundo comum contemporâneo afetado pela modernidade e como esse seria.

2.1 O que é o comum?

Onde fica esse mundo comum, então? Emprestei da física uma breve introdução, me valendo das escalas cósmicas de distância, e pretendo lançar mão desse artifício um pouco mais. Pois o sucesso da teoria da relatividade de Albert Einstein hoje nos impede de falar de espaço sem falar de tempo — percorrer qualquer distância é também navegar no tempo e, até onde sabemos, ele segue um inexorável vetor em direção ao futuro. Num universo em expansão (em transformação), nos resta entre a distância crescente, apenas os vestígios, como a luz de estrelas do passado ou ondulações no tecido do espaço-tempo.

De maneira similar, a passagem do tempo aqui na Terra impõe que fenômenos sejam não recuperáveis para os sentidos humanos, algo que se vai com o presente em partida e se fragmenta, sendo apreensíveis apenas pelos vestígios ou recorrências similares. Seja o som da voz que nos lembrou de virar à direita na próxima curva, mas que já não é mais som; seja a cor que já foi lavada tantas vezes da camisa, mas que ainda é a favorita na nossa memória. Existir enquanto ser humano é uma experiência indissociável das implicações físicas, químicas e biológicas — implicações que, agrupadas de forma grosseira, podemos chamar de natureza.

Porém, o comando dado, ainda que qualquer materialidade tenha se dissipado nas interações e excitação das moléculas suspensas na atmosfera, agora desprovido de massa, energia ou qualquer outra propriedade física discernível, ainda resiste enquanto sentido na nossa mente. Fazemos a curva solicitada e mais uma vez deixamos algo para trás, algo que pereceu, em contraste com o que carregamos no caminho que seguimos. Sobre isso, como contextualiza Braga Filho,

Arendt argumenta que na medida em que os homens começam a fabricar, produzir, suas ações tomam outro aspecto: ganham certa permanência contra a perecibilidade da natureza. Para Arendt a história se dá graças à possibilidade que o homem tem de reificar suas ações. É a reificação que torna o passado acessível por meio da tangibilidade que os objetos possuem, assim, eles se tornam visíveis (Braga Filho, 2021, p. 31).

Essa capacidade de dar contorno, de reificar, permite a consolidação de memórias, lembranças, o que Braga Filho também identifica por história à luz do que escreveu Arendt sobre os artifícios humanos, seus produtos. É daí que as distâncias no tempo podem deixar de significar a perda total de um presente, já que “legamos”, pela nossa ação, vestígios discerníveis para o futuro — mesmo que para serem acessados exijam de nós um esforço

ativo de interpretação e decodificação — conferindo alguma resistência, sobrevida, permanência, à inexorabilidade do tempo. Ao falar de história, Arendt não só diz de um campo, uma disciplina, uma prática, mas também de um movimento ativo do ser humano em busca de se enraizar, de tecer relações¹ com algum grau de permanência.

Como aponta Braga Filho (2021)², ela apresenta então alguns indícios da importância da história enquanto delinea também uma problematização entre história e historiografia, colocando-se em oposição às limitações de uma noção naturalista da história, de causa e consequência. Pois é o encontro dos sujeitos num mesmo horizonte, em contraste com as recorrências autossemelhantes da dimensão do natural (da “natureza”), que abre margem para o ineditismo, o surgimento do extraordinário, ao que cita Braga Filho: “A história, em oposição à natureza, seria o surgimento do extraordinário em vez da eterna repetição, isto é, são situações únicas, feitos e eventos” (ARENDR, 2016b, p.72).

Mas vencida a transitoriedade, axioma do tempo, pela permanência conferida pela história, ainda precisamos responder como é possível construir e acessar o comum, a comunidade. O que nos permitiria ser capazes de “desestranhar”³ o outro e alcançar um horizonte de encontro? Eis então que a dimensão da comunicação, mais do que a capacidade de comunicar em si, é apresentada pela filósofa como um outro princípio necessário para a emergência do mundo comum, já que:

O ser humano pode fazer parte da história em vista da sua capacidade para agir e para falar, o que nos direciona para a interpretação habermasiana da ação em Arendt, que argumenta que o conceito de ação da autora alemã consiste num conceito de ação comunicativa. Na comunicação, o indivíduo aparece ativamente como um ser único que se revela na medida em que revela sua subjetividade. Ao mesmo tempo, ele deve reconhecer o outro como igual, como alguém que é capaz de ultrapassar a própria subjetividade. (Braga Filho, 2021, p. 79)

¹“Teia de relações humanas é como a autora denomina um tipo de relação específica entre os homens, “constituído de atos e palavras, cuja origem se deve unicamente ao agir e ao falar dos homens, diretamente uns com os outros” (ARENDR, 2016a, p. 226). Por isso, a história aparece também como parte do mundo comum.” (Braga Filho, 2021, p. 5)

²“Assim, Arendt já parece apresentar indícios sobre a importância da história, além de tratá-la de outra maneira. Uma concepção de história que se funda na categoria da causalidade, tal como ocorre nas ciências naturais, deixa de considerar um importante elemento sobre a ação humana, isto é, que não se pode prever quais serão os resultados de seus atos (ARENDR, 2007a. p.120).” (Braga Filho, 2021, p. 5)

³Usei aqui a palavra *desestranhar* como um gesto de romper o estranhamento, fruto de um primeiro contato com o outro no mundo, possível somente pelo encontro num meio comum. Pois não é possível fazer com que se deixe de ser estranho um algo ou um outro que não reconhecemos como candente de uma dignidade própria, portador de uma subjetividade.

Tal como as plantas precisam das suas raízes para se firmarem, alimentarem, desenvolverem, é possível traçar este paralelo na construção do comum pelos seres humanos. A reificação das ações, transformadora dos fenômenos em história, em memória capaz de ser compartilhada, tece então mais do que relações entre “nós”, indivíduos, mas também uma trama que se aprofunda no tempo e no espaço: raízes. Vinculando assim os indivíduos a um mesmo nexos — normalmente, mais que um — é que a ação narrativa e interpretativa de outrem vai ser capaz de também reificar as interações e interlocuções, nas convergências e divergências, semelhanças e diferenças.

Logo, para Arendt, é imprescindível do espaço do comum que exista o espaço para a comunicação, sendo essa a dimensão em que os indivíduos, como disse Braga Filho, vão se reconhecer como iguais e possivelmente ultrapassar a própria subjetividade. É então que uma mesma terra deixa de ser apenas um punhado de pó, pedras e nutrientes e ganha conferência de casa, palco dos primeiros amores, de mãe, de sagrada e local do sacrifício nefasto que impõe a guerra. Assim, o gesto humano que transforma a terra, uma ocorrência natural e passageira, em um elemento que também pertence ao campo da memória, mesmo que a terra por si só não seja fruto da ação humana, permite que finalmente se lancem aí raízes para a “[...] conferência de dignidade à vida humana, ou seja, de uma vida significativa.” (Braga Filho, 2021, p. 21)

Chamo atenção para a necessária compreensão de que o enraizamento não é sobre o pertencimento geográfico por excelência, como na noção moderna de nacionalidade. O movimento contrário, de desenraizamento, “[...] consiste na impossibilidade de povos e indivíduos estarem inseridos num espaço em que a vida seja significativa, segundo Arendt isso significa a impossibilidade de participação ativa na vida política. Por este motivo a perda de raízes, consiste em uma forma radical de alienação que torna os seres humanos supérfluos [...]” (Braga Filho, 2021, p. 21). Sendo de grande valia a memória que faz Braga Filho, ao citar Arendt, sobre como a situação dos “[...] refugiados durante o século XIX e XX chama atenção para o fato de que não havia garantia de direitos fora dos limites do Estado Nação. Desse modo, deixar de ser um cidadão torna-se equivalente a deixar de ser humano. Por essa razão, a perda do lar [homelessness] não significa literalmente que a perda de casa ou abrigo, mas sim ‘a perda de toda textura social na qual haviam nascido e na qual haviam criado para si um lugar peculiar no mundo’. (ARENDR, 2012, p. 389).” (Braga Filho, 2021, p. 21).

Por isso, é possível concluir, como faz Braga “[...] que o homem destituído de mundo também está destituído da história, isto é, da impossibilidade [sic] de agir e de fazer parte da teia de relações: o homem não pode agir em isolamento.” (Braga Filho, 2021, p. 5), sendo igualmente verdadeiro assumir que destituir o ser humano da história é destituí-lo da possibilidade de participar de um mundo comum, já que “[alienado] do mundo o homem também perde a possibilidade para a história, sendo assim, deve-se considerar a problemática entre história e historiografia que ronda o pensamento de Arendt. Porque sem a história, agrava-se a dificuldade de estabelecer raízes, que é o pertencimento a um lugar no mundo.” (Braga Filho, 2021, p. 31).

Hannah então faz emergir do seu pensamento o valor do espaço para a comunicação como fundante do espaço comum, pois como diz Braga Filho (2021) se trata “[...] de uma atividade humana que só pode se realizar na presença de outros seres humanos.” Logo, “[...] o valor e a legitimidade do discurso dependem de outros que são tocados por eles de alguma forma. Portanto, depende sempre do outro que é a pluralidade humana que Arendt considera a condição da política.” (Braga Filho, 2021, p. 38) E como disse Sodr⁴ (2016, citado por De Carli, 2017), “os homens não são comunicantes porque falam; a fala é uma questão de linguagem. Os homens são comunicantes porque estabelecem relações ou porque organizam mediações simbólicas, de modo consciente ou inconsciente, em nome da partilha de algo em comum.”

Temos assim mais pistas para entender a formação do mundo comum a partir da ação da partilha e busca do comum, o que no pensamento arendtiano podemos chamar de interesse, uma forma de relação que, como transcreveu Braga Filho (2021), Hanna diz se tratar de algo “[...] que se situa entre as pessoas e que, portanto, é capaz de relacioná-las e mantê-las juntas” (ARENDR, 2016a, p. 226). Podemos perceber então que a possibilidade de vínculo dos seres humanos em relação a uma mesma coisa, objeto, local, memória, história, a partir desse interesse comum, é mediadora necessária para emergência do mundo comum, pois é quando, como diz Arendt (2007, citada por Braga Filho, 2021), “[...] os homens se unem e se tornam visíveis uns para os outros por meio do discurso. Por isso, o mundo comum é justamente esse espaço que surge entre os homens quando eles se unem, motivo pelo qual a política surge como interespaço.”

⁴Palestra em Porto Alegre, 2016.

Evocando então o espaço da política como o próprio espaço do mundo comum (Braga Filho, 2021), à luz do que tratamos até aqui, a autora nos permite compreender seu entendimento de que este espaço da política também está sujeito ao respeito da dignidade humana como prerrogativa fundamental para que seja espaço do mundo comum por excelência. Ou seja, presume necessária liberdade para o encontro da subjetividade dos sujeitos e a eventual possibilidade de busca pelo comum por meio de mediações simbólicas, categorizando “[...] a política como relação entre os homens livres em vez da relação entre dominadores e dominados.” (Braga Filho, 2021, p. 12).

Acredito que agora conseguimos ler melhor em nosso mapa o que buscamos, como seria um mundo comum. Não um lugar físico, mas sim uma dimensão possível graças à capacidade humana de interlocução, entendimento, discordância e encontro por meio de um movimento ativo, de mediação simbólica, de se comunicar em relação aos interesses compartilhados. Ou como também apresenta Braga Filho:

[...] mundo comum é um modo especial de permanência que confere estabilidade à vida humana e, ao mesmo tempo, mantém sempre aberta a possibilidade de ação, isto é, dar início ao novo. Por esse motivo, ele serve como orientação contra as incertezas e transitoriedades da vida natural e da eterna mudança dos regimes totalitários e tirânicos. Assim, o conceito arendtiano de mundo comum se apresenta como alternativa e resistência às formas tirânicas e totalitárias de dominação. Ao recusar a política como dominação, Arendt recusa também a instrumentalização da violência e da força e assim, apresenta uma concepção de política distante das categorias meio e fim. Para Arendt, a política não é um meio para um fim, mas um fim em si mesmo porque ela se dá pela via do discurso e da ação conjunta. Tornando possível um conceito de poder que não se confunde com soberania ou violência, mas que consiste na possibilidade para o novo que parte do agir conjuntamente. (Braga Filho, 2021, p. 16-17)

2.2 Comum no contemporâneo: onde encontramos?

Nos enraizando agora no presente, infinitamente distantes do mundo que conheceu Hanna Arendt — mesmo que agora nos pareça mais permanente e mais próximo — podemos explorar contextos contemporâneos na tentativa de identificar na dimensão comunicativa um mundo comum semelhante ao que ela propôs. Ou seja, podemos tentar encontrar em um mundo hiperconectado, da profusão das mídias e tecnologias de comunicação individual e de massa, emergências de um mundo comum.

Deixando de lado qualquer cinismo, por mais tentador que possa ser atestar que a hiperconectividade é uma evidência contundente da existência de um mundo comum, é necessário ter cautela antes de fazer qualquer afirmação neste sentido, pois como nos lembra Marques, o “[...] comum de uma comunidade não está dado, mas permanece em devir e só pode realmente ser vislumbrado quando certa noção consensual da realidade é desafiada e começa a apresentar fissuras capazes de deixar passar outras formas de vida. Sua produção constante dá a ver os desencaixes e fraturas entre os sujeitos e seus mundos, os quais não podem ser superados de maneira definitiva, sem impedir, contudo, momentos fugazes de uma aproximação sempre tensa.” (Marques, 2013, p. 137)

Ao apresentar esta leitura do que é o comum para um grupo, uma comunidade, a autora se aproxima do que vimos de Arendt, mas permite um outro passo interpretativo ao apontar os sujeitos como possuidores de mundos próprios, não absolutamente comuns entre si, mas capazes de se aproximarem. Ou seja, em sentido semelhante de que o encontro e a mediação entre indivíduos é fundante para a existência do mundo comum, mas que este mesmo comum não existe apenas porque é possível o encontro, porque existe o espaço ou canal. Marques resgata o questionamento de Rancière que confronta uma interpretação superficial de mundo comum como algo “[...] sustentado pela racionalidade, universalidade e consenso” (Marques, 2013, p. 136), como se o comum fosse um indicativo de homogeneidade, já que o consenso:

[...] implica a imposição de premissas e termos em um tipo de enquadramento da realidade que dificulta que as pessoas pensem criticamente acerca de suas relações sociais ou possibilidades alternativas de ação. O consenso estabelece então um enquadramento conceitual e imagético para qualquer interação e discussão, cujas contradições passam despercebidas por coincidirem com interesses hegemônicos ou por refletirem situações existentes e vistas como inalteráveis. Por isso, ele reduz os sujeitos a ‘parceiros de interlocução com interesses a serem defendidos’ e transforma o processo político em jogo de especialistas. (Marques, 2013, p. 135)

Assim sendo, Marques coloca em evidência a importância de uma necessária liberdade, ao contexto enunciativo, de poder aparecer não somente como um ser de similitudes, pois ainda que o “[...] comum seria, ao mesmo tempo, um ‘já dado’, ele é ‘[...] um ‘por vir’, almejado e construído coletivamente.” (Marques, 2013, p. 139). Logo, a ação comunicativa não é somente uma premissa do comum, ou um sinal de sua existência por si só, mas ferramenta para a construção desse comum justamente porque permite que os indivíduos busquem traduzir as emergências em um possível comum.

Por isso, a cautela em categorizar o contemporâneo, das tecnologias e demandas próprias da comunicação hiperconectada e veloz, mediada por meios de massa, como um jardim do comum. A existência e uso dos canais de comunicação interpessoal é sim parte do processo de construção do comum, pois como “[...] bem pontuou Lissovsky (2011), a comunicação contém, de um lado, as ferramentas para a realização de disputas políticas em torno da modelagem mútua, processual e intersubjetiva de um mundo comum.” (Marques, 2013, p. 139). Porém, Ângela Marques, ao citar Lissovsky, também faz menção à própria ação comunicativa como dimensão discreta na qual se esconde o comum justamente porque “[...] produz algumas fissuras que fazem entrever, frequentemente de maneira efêmera, a presença de outros mundos que, por meio das linguagens da resistência, revelam “possíveis” que, apesar de tudo, deixam seus vestígios e suas marcas transgressivas sobre o tecido organizado e inquestionável da ordem, das regras, das leis e das instituições” (Marques, 2013, p. 139).

Ou seja, no contexto amplo da ação comunicativa intermediada por meios de comunicação, dispositivos e canais, baseados numa lógica de sincronicidade, de tempo real, de *design* perfeito (sob medida), em que se busca justamente o comum por princípio, ainda é possível identificar a emergência do mundo comum, já que nenhum desses elementos é tão totalizante que seja capaz de sequestrar completamente os sujeitos de outras possibilidades enunciativas que as previstas por estas lógicas. Marques resgata o pensamento de Didi-Huberman para fazer a “[...] distinção entre dois mundos, ao dizer que habitamos ‘entre eles’ e não em apenas um deles. Um mundo é aquele dos holofotes midiáticos que a tudo iluminam com feixes padronizantes e informações consensuais. Outro mundo é aquele das margens, muito mais extenso e atravessado por luzes fugazes e intermitentes[...].” (Marques, 2013, p. 140).

É necessário distinguir e evidenciar entre esses “mundos comuns”, uma vez que a existência dessa trama de mediações artificialmente desenhadas buscando refletir elementos de encontro entre sujeitos diversos, por mais que se baseie em um comum já existente, de fato construído por pessoas em relação e interlocução, é uma tentativa de cercamento e homogeneização que atende principalmente a interesses privados — sejam de indivíduos, seja de instituições e grupos. Assim, esse desenho inteligente e artificial do comum, como já colocado anteriormente, vai de encontro a categorização proposta por Rancière (2010, citado

por Marques, 2013), de que indivíduos em interlocução, em contextos em que se preza pelo consenso, sejam “parceiros de interlocução com interesses a serem defendidos”.

Nesse mundo comum moderno e conectado, os mundos que figuram no centro dos holofotes, da costura sob medida, em que ao indivíduo se conhece antes mesmo que esse apareça pela ação comunicativa, se aproxima muito mais de uma noção de ordem policial, na qual se “[...] impõe uma lógica da invisibilidade e da concordância (consenso) [...] (Chambers, 2011, citado por Marques, 2013, p. 128-129), pois os indivíduos se tornam invisíveis na massificação em prol do “comum”, como árvores escondidas numa floresta — mais especificamente numa monocultura. A partir do princípio de que o espaço do comum fabricado, projetado, jamais será capaz de ser uma reprodução fiel das relações orgânicas entre pessoas, muito menos capaz de conter perfeitamente seres tão simplórios que sejam idênticos, esses se aproximam de uma ordem policial justamente porque precisam ativamente realizar a “[...] inscrição dos sujeitos em comunidade a partir de uma determinada distribuição de qualificações, espaços e competências.” (Marques, 2013, p. 130) para que suas lógicas internas de funcionamento não se esfaçalem.

Essa tentativa de totalização, de hierarquização e contenção de comuns não desqualifica, porém, o mundo dos holofotes como possibilidades de emergência do mundo comum, justamente porque a impossibilidade material de agir de maneira totalizante sobre os indivíduos, de efetivamente homogeneizar as relações humanas, abre margem para que no interior dessas redes artificialmente conectadas ainda assim ocorram lampejos e ebulições de manifestações de dissenso — tanto entre as pessoas em relação nessas redes, como entre as pessoas e essas próprias redes.

Por mais que se busque redirecionar constantemente seus holofotes para o que aparenta mais relevante e vinculante, esse movimento artificial é conduzido em parte pelo design e interesse exterior à ação comunicativa, mas também pelas flutuações causadas pela dimensão política inerente à ação comunicativa em si. Melhor dizendo, os que se apresentam como sem-parte, os pontos luminosos nas margens escuras, são capazes de vincular novas redes de interlocução, pois são como “[...] uma metáfora que indica um intervalo na ordem existente de aparência entre uma ordem já dada e outras configurações possíveis do espaço entre e dentro dos mundos nos quais estão inscritos os sujeitos. (Marques, 2013, p. 132)

Marques nos auxilia a compreender o surgimento do espaço da política ao pontuar que a “[...] dimensão estética da experiência é fundadora da política: esta só pode surgir a partir de um desentendimento (dissenso) e de um deslocamento, de natureza, antes de tudo, sensível” (Marques, 2013, p. 143). Desta maneira, caminhamos um pouco mais em direção à compreensão de que um espaço de interlocução, mesmo que privado e delimitado por parâmetros alheios aos indivíduos em interlocução dentro da rede, a despeito da tentativa de homogeneização, na impossibilidade de controlar a dimensão do sensível dos sujeitos, apenas explorá-la, abre margem para germinar o comum.

Assim, buscando mais pistas da correlação entre as redes contemporâneas de interlocução mediadas, enquanto espaço de emergência do mundo comum, Marques pode nos ajudar com a seguinte pontuação:

Dito de outra maneira, a política desestabiliza e propõe contextos, renovando e criando as posições dos sujeitos em um cenário que se constitui ao mesmo tempo em que as ações desses sujeitos se desenrolam: ela acontece como a configuração de um espaço específico, a partilha de uma esfera particular de experiência, de objetos colocados como comuns e originários de uma decisão comum, de sujeitos reconhecidos como capazes de designar esses objetos e argumentar a respeito deles. A política é próprio conflito sobre a existência desse espaço, dessa cena, ‘sobre a designação de objetos concernentes à maioria e de sujeitos capazes de uma palavra comum’ (Rancière, 1995, p. 11) (Marques, 2013, p. 133)

Logo, da mesma forma que a política, enquanto esfera de manifestação do mundo comum, é um espaço transformação e surgimento do inédito, em vias de encontro e busca do comum, também as redes contemporâneas de interlocução mediadas, por mais que desenhadas em busca de configurações otimizadas para atender aos seus próprios interesses como prioridade, ainda assim se transformam com a ação dos indivíduos em comunicação e permitem o surgimento do extraordinário, de novas possibilidades que não eram antes “naturais” ao desenho artificial.

Aprofundando então sua leitura de Rancière, Marques nos fala da aposta na idéia de desidentificação e de dissenso “[...] para revelar como a política desafia uma forma consensual de registro e imposição de um ‘comum’, exigindo a sua constante (re) criação de modo a torná-lo aberto a outros ‘comuns’ que dificilmente figuram como formas de experiência sensível do mundo.” (Marques, 2013, p. 132). Ou seja, emprestando do autor sua conceituação da política em contraste com a dimensão da ordem policial, e em consonância com uma dimensão da política em Arendt, o “[...] dissenso ‘não é o conflito entre interesses,

mas sobre o que é um interesse, sobre quem é visto como capaz de lidar com interesses sociais e aqueles que deveriam supostamente ser capazes de reproduzir sua vida” (Rancière, 2001, p.2, citado por Marques, 2013, p. 136).

Podemos então, nos aprofundando na parte mais sensível da relação entre sujeitos, concordar com a colocação de Marques ao evidenciar que:

Por outro lado, a política reside, como latência e como experiência comunicacional, no interior da estética, na medida em que toda partilha do sensível seria potencialmente política. A política necessita de momentos poéticos nos quais se formam ‘novas linguagens que permitem a redescritção da experiência comum, por meio de novas metáforas que, mais tarde, podem fazer parte do domínio das ferramentas linguísticas comuns e da racionalidade consensual’ (RANCIÈRE, 1995, p.91). A estética, assim como a comunicação, tornam a política possível. O dissenso político, ao colocar em questão a inexistência prévia dos parceiros de interlocução, da cena e do objeto de discussão, necessita da comunicação e da estética para que os sujeitos possam apresentar, poética e racionalmente, o mundo no qual seus argumentos contam como tais. (Marques, 2013, p. 143)

Porém, é importante pontuar que Arendt fazia forte diferenciação entre as esferas públicas e privada, dizendo que a primeira seria “[...] negativamente como o não-ser-dominado e não dominar, e positivamente como um espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais” (ARENDR, 2007a, p. 48). O que, como conclui Braga Filho, leva ao entendimento de que “[...] em contraposição à esfera privada, força e violência não podem ter lugar na esfera pública, em vez disso, a esfera pública se baseia no discurso” (Braga Filho, 2021, p. 43).

Nos espaços de interlocução artificialmente organizados e de administração privada, as redes modernas de comunicação, é possível que permaneça a possibilidades para a emergência do mundo comum justamente porque estas redes buscam emular a esfera pública, àquela que Arendt chamou de espaço “[...] adequado à troca de opiniões. Na troca de opiniões reside a possibilidade de tornar o mundo humano: o mundo só se torna um mundo humano por meio do discurso” (Braga Filho, 2021, p. 81). Mas o são sempre em oscilação, uma vez que não são verdadeiros espaços públicos e reservam, dentro de suas lógicas, uma conferência de poder e força em potencial para seus donos, administradores e mantenedores, que podem a exercer quando bem entenderem.

2.3 Comum no contemporâneo: como se parece?

E navegando até aqui, finalmente podemos gritar “terra à vista”. Agora vemos emergir do oceano das tecnologias de comunicação incontáveis arquipélagos, pequenas porções que podemos identificar como manifestações de um mundo comum. Fragmentos instáveis que podem expandir, encolher ou mesmo colapsar a qualquer momento. Partimos, com os direcionamentos de Hannah Arendt, em busca desse possível mundo comum muito calcado na experiência material e compartilhada de um cotidiano, construído ao longo do tempo e com um notório grau de permanência. Porém, o mundo comum que encontramos no contemporâneo abre mão dessa segunda característica para potencializar o devir, a capacidade de ser acessado e construído por mais pessoas em potencial, mesmo que por menos tempo.

O mundo de muitos mundos, operando de forma privada, otimizada e customizada, se estabelece então em um contexto de comunicação acelerada, hiperconectada e mediada por tecnologias. Nesse contexto, aquilo que seria o “tatear”, a busca pela definição de interesses em prol da construção do comum, do comunitário, é mediada por pessoas e máquinas que se inserem, em maior ou menor grau, dentro da própria ação comunicativa. Assim, ao conectarem os indivíduos pelos elementos já dados de um comum, a tentativa de ordenar e prover o desejado, o que seria consensual, também ocasiona o encontro e o embate de elementos que ainda não haviam aparecido pela enunciação. Dessa forma, enquanto aquela emergência do comum se mantém estável, novos sujeitos podem ser vinculados pelas lógicas de mediação, abrindo margem para expansão desse mesmo comum.

Porém, também existe espaço para que as lógicas mais totalizantes, de consenso, levadas à luz pelos indivíduos em relação/comunicação, devolvam ao subterrâneo aquilo que já não mobiliza mais interesses ou que atentem contra aquilo que propõe ser digno de interesse. E mais ainda, seja redirecionando seus “holofotes” ou ativamente usando de uma força moderadora, esses mesmos canais (espaços) de comunicação podem deixar de lado a pretensão de ser como um espaço público, de livre diálogo e respeito à subjetividade, para ativamente submergir esses mundos comuns que estejam em desacordo com os interesses das próprias administrações privadas dessas redes.

Por fim, encontramos então esse mundo comum contemporâneo fragmentado, hiperconectado, da rapidez para o acesso e o vínculo, bem como para livrar-se e deixar para trás. O enraizamento ganha uma tom mais literal, pois as interações e interlocuções agora vivem como fantasmas armazenados “eternamente” na memória de um outro, uma parte sem

rosto e voz, que acompanha toda a ação comunicativa; confere então a liberdade para que o próprio sujeito em relação esqueça sem temor. Perder as raízes, em paralelo, se aproxima mais da perda do acesso ao registro do que da perda de um cotidiano propriamente, já que para na dimensão comunicativa moderna, importa mais que haja um interesse do que o que este seria propriamente. Isto é, para a administração destas redes de comunicação a ação enunciativa deve continuar incessantemente, em prol das suas próprias métricas, de tal maneira que os indivíduos aparecem muito mais pelo que foram, no seu histórico, do que no momento mesmo da ação comunicativa — apresentando-se aí muito mais como parceiros, como vozes num coro do consenso agrupado e regido pela própria rede.

O maior expoente das tecnologias de comunicação interpessoal e de massa mediadas devem ser as plataformas de redes sociais, tipo de máquinas interacionais que não apenas se apresentam, de maneira elusiva, como o espaço passivo onde acontece a comunicação, como também são desenhadas e ativamente adaptadas para guiar a ação comunicativa. Tais máquinas interacionais são frutos de uma longa caminhada tecnológica e ideológica pela definição do que são máquinas, interfaces e usuários para a computação moderna, como buscaremos compreender a seguir. E assim, talvez, conseguir pistas sobre como o mundo comum, no contemporâneo, é especificamente afetado pela presença de máquinas interacionais.

3 MÁQUINAS INTERACIONAIS

Olhar o mecanismo em movimento de um relógio pode ser fascinante para alguns como é para mim, e atribuo isso ao mistério nada secreto — pois há vasto registro público sobre como funciona um relógio — ao redor da precisão bem disciplinada das rodas dentadas dos modelos mecânicos. Nascidas do metal para desempenhar a constante dança circular, tão análoga à dança dos astros na abóbada celeste, as voltas e voltas inspiram em mim uma admiração visceral pela capacidade humana de inspirar vida em delicado objeto.

Não é surpresa a ação de antropomorfizar as coisas no mundo, dotando de divindade a fúria de um trovão, ou de amabilidade uma pelúcia sorridente. Talvez seja por isso que os autômatas, predecessores da robótica moderna, sejam uma das mais mágicas manifestações da engenharia, uma vez que relatos e vestígios que se estendem até a antiguidade carregam vivos até nossos dias a admiração que esses construtos atraíam para si.

Mesmo sabidamente mortos, feitos daquilo que se retira do solo e forjados pelas mãos e intenções calculadas de outrem, a capacidade destes dispositivos educativos, recreativos e alegóricos de capturar lapsos de uma humanidade sempre foi hipnótica para os sentidos. Por debaixo das aparências, os núcleos e molas enrolados pulsam melodicamente como corações, assobiam aos ouvidos atentos como pulmões cheios. Carregam o mesmo feitiço dos relógios e suas rodas dentadas, de fazer mímica da vida, daquilo que é tão irrecuperável e caro a seres efêmeros como nós. Logo, também não deveria nos surpreender a sanha humana de querer transportar mais do que o gesto e aparência para o reino das máquinas, mas também outros atributos dos vivos como a capacidade de ler, calcular e responder.

Essa relação, ao longo dos séculos, nos presenteou com mecanismos para saber as horas, medir distância e quantidades, alcançar o que está tão longe e enxergar contra a luz o que é minúsculo. Permitiu ampliar até mesmo os nossos sentidos, captando no ar as ondas que não enxergamos nem ouvimos, levantar o que é muito pesado e sentir o que não podemos sequer chegar perto. Simplesmente um jogo de mímica, de fantasiar a matéria morta com as pretensões e desejos dos vivos.

Não é tão diferente, então, do movimento moderno de transpor as relações sociais humanas para o mundo das máquinas também, cujo barulho desenfreado do tilintar das letras

sendo gravadas à tinta no papel deu lugar a vozes exasperadas contando o que leram através de cabos e mais cabos. Sendo estas entrecortadas apenas por vozes mais harmoniosas cantando nos rádios, que cada vez mais ganharam contorno, brilho e eventualmente cor nas telas que reinavam soberanas nas mais diversas salas. Até, é claro, que decidimos falar de volta para as telas, um *tête-à-tête* que hoje é indissociável do cotidiano.

Mas antes de discutir a relação com os nossos membros e sentidos postigos, primeiro precisamos entender o que são e como funcionam as máquinas interacionais, pois dessa forma poderemos entender como emergem as interfaces e qual é o lugar dos usuários frente à máquina. Por conseguinte, talvez sejamos capazes de vislumbrar como as redes cibernéticas se imbricam com as redes sociais e dão lugar às plataformas de redes sociais. Logo, creio que será possível colocar em perspectiva como o mundo comum, no contemporâneo, pode ser afetado pela presença de máquinas interacionais de fato.

3.1 A natureza das máquinas

Nada melhor que começar do início, quando era apenas o verbo e depois fez-se a luz⁵, um tipo de provocação que muito interessaria a Kittler, pois para o alemão a escrita seria “[...] o mais fundamental e elementar de todos os meios, a mais elementar de todas as tecnologias culturais [...]. Isto acontece porque a nossa língua materna, a nossa língua falada, não é um meio, mas a nossa verdadeira casa do ser. Mas na escrita é onde começa a medialidade, por assim dizer” (Kittler, 2012, p. 127).⁶

Essa importante diferenciação nos permite encarar de frente a natureza da escrita como uma tecnologia, pois a banalidade da ação e sua potencial confusão com a fala e a língua, mascaram o seu desenvolvimento como uma ferramenta. Mai Wegner (2015) nos expõe como repetidamente Kittler nos confronta:

[...] com a materialidade da escrita, um prazer na literalidade: na ‘grande Lalula’ (Kittler, 1990: 40), na estupidez do significante (Lacan, 1999: 12), na entropia e ruído aleatório, nos efeitos que o prazer de escrever tem sobre um determinado corpo. Ele até voltou a uma linguagem que antecede a escrita, de volta ao vestibulo da tecnologia da mídia, por assim dizer: de volta à voz. Pois a voz também ‘tem

⁵Gênesis, bíblia.

⁶Tradução nossa: “[...] the most fundamental and elementary of all media, the most elementary of all cultural technologies is writing. This is so because our mother tongue, our spoken language is no medium but our true house of being. But writing is where mediality begins, so to speak’ (Kittler, 2012: 127).” (Wegener, 2015, p. 70)

efeitos... nos níveis que afetam o corpo mudo' (Kittler, 1979: 15). Em *Lullaby of Birdland*, aquele belo ensaio inicial a que me referi anteriormente, ele trata da voz da 'cantiga infantil materna', cujos 'parâmetros' são os 'melos, som, ritmo de respiração' (1979: 15). No limiar da escrita e antes dele, 'a respiração e a voz são o real da linguagem' (1997: 7). (Wegener, 2015, p. 70-71)⁷

Ao fazer uso do Gênesis, fazer referência à luz que se fez na escuridão, o movimento inicial da vontade divina que rasga as trevas e revela aos olhos a criação, podemos fazer paralelo com o desenvolvimento da tecnologia da escrita. O verbo, a morada do divino, antes fez-se ouvir na escuridão, antes fez a luz, o mundo e todas as coisas materiais para que apenas no futuro, depois de muito da desgraça de Adão e Eva, qualquer palavra sobre esses eventos pudesse ser gravada. O verbo fez-se entender muito antes de fazer registro, da mesma forma que nos lembra Kittler que do "[...] início alfabético da história, passaram-se exatamente duas décadas e meia desde a passagem da palavra camelo até sua grafia na escrita hebraica, *gamel*; Por outro lado, com a miniaturização de todos os signos ao tamanho molecular, o próprio ato de escrever desapareceu." (Kittler, 2018 p. 245)⁸.

Essa capacidade quase mística da escrita, de codificar e transportar uma referência do mundo, é um dos motivos pelo qual ninguém viu a criação de Adão, mas ainda assim não deixou de reconhecer no teto da Capela Sistina o divino momento em que a voz de deus lhe inspirou e fez respirar vida. De posse de tal tecnologia, o ser humano foi capaz de conferir permanência às coisas no mundo e às coisas fora dele, mesmo fora do tempo. Nem os sinais que captamos da radiação cósmica de fundo em micro-ondas⁹ se comparam à capacidade humana de remontar a realidade pela língua, instrumento usado para muito antes teorizar o que nossos aparelhos encontrariam um dia.

Como dizia Kittler ao remontar a observação de Lacan em seu seminário *Encore* de 1973, "[...] hoje somos sujeitos de – e isto é, como Kittler instantaneamente deixa claro,

⁷Tradução nossa: "Again and again in his texts we are confronted with the materiality of writing, a pleasure in literalness: in the 'great Lalula' (Kittler, 1990: 40), in the stupidity of the signifier (Lacan, 1999: 12), in entropy and random noise, in the effects the enjoyment of writing has on a particular body. He even harked back to a language that predates writing, back into the vestibule of media technology, so to speak: back to the voice. For the voice too 'has effects . . . on levels affecting the speechless body' (Kittler, 1979: 15). In *Lullaby of Birdland*, that beautiful early essay to which I referred before, he deals with the voice of 'mother nursery rhyme', whose 'parameters' are the 'melos, sound, rhythm of breathing' (1979: 15). At and before the threshold of writing, 'breath and voice are the real of language' (1997: 7)." (Wegener, 2015, p. 70-71)

⁸Tradução nossa: "En el inicio alfabético de la historia transcurrieron exactamente dos décadas y media del paso de la palabra camello a su deletreo en la escritura hebrea, *gamel*; en cambio, con la miniaturización de todos los signos a la medida molecular, el acto mismo de la escritura ha desaparecido." (Kittler, 2018, p. 245)

⁹Vestígios do *Big Bang*, ou pelo menos do que se acredita serem as condições do universo a aproximadamente 380.000 anos do evento singular que deu origem ao cosmo.

também sujeitos a – aparelhos ou instrumentos –¹⁰ e que ao longo da história sempre fomos sujeitos dos aparelhos produzidos ou construídos em cada época, mas muito mais então hoje – este é um dos princípios fundamentais de Kittler” (Wegener, 2015, p. 67).¹¹ Assim, sendo sujeitos da e sujeitos à língua, não é de estranhar que a mesma dinâmica tenha sido transportada para a nova forma de escrita introduzida pelas máquinas de computação.

Tais máquinas foram antecipadas pelo grafite e o papel, até que de fato pudessem gravar a raio, como um deus, as palavras de qualquer ser humano na Terra. Pois o que “[...] funciona dentro das máquinas é uma escrita antes e depois de toda escrita, uma escrita que entra imediatamente *umstandslos*¹² em curto-circuito com as qualidades cristalinas de certos elementos químicos como o silício e com os códigos genéticos de qualquer tipo de organismo como o *Homo sapiens*’ (Kittler, 1998: 21). É uma escrita com características imperativas e efeitos diretos; a matéria é submetida a ele ‘imediatamente’ *umstandslos*, como diz Kittler, e ao usar o termo ‘curto-circuito’ ele evoca a imagem de uma descarga de faíscas e de fusíveis queimados” (Wegener, 2015, p. 70).¹³

O poder da litografia em silício, além de compactar mais ainda capacidade humana de encriptar informações pela escrita, também transformou nossa relação com esse gesto mesmo. Isso porque se ao abrir a discussão falamos do caminho da fala à escrita, a dimensão tecnológica que é ofuscada pela banalidade do gesto, ao olhar para um computador é muito improvável que nos enxerguemos em seus circuitos. Kittler nos ajuda a entender melhor esta questão ao lembrar que:

¹⁰Antes de prosseguir, acredito ser válido destacar que o uso da palavra sujeito, traduzido aqui do inglês *subject*, pode acabar perdendo, à primeira vista, uma outra camada de sentido que Kittler também remonta no seu trabalho. Sujeito não só como alguém exposto a algo, afetado por, mas como um literal servo ou vassalo, alguém inserido numa relação hierárquica. Isto ficará evidente, mais à frente, quando a relação usuário-máquina for aprofundada.

¹¹Tradução nossa: “This remark by Lacan in his seminar *Encore* from 1973 always pleased Kittler, he quoted it every so often. That we are today subjects of — and that is, as Kittler instantly makes clear, also subjected to — gadgets or instruments — and that through the course of history we have always been subjects of the appliances produced or built at each time, but much more so today — this is one of Kittler’s fundamental tenets.” (Wegener, 2015, p. 67)

¹²Tradução literal: sem qualquer aborrecimento

¹³Tradução nossa: “What runs within the machines is a writing before and after all writing, a writing that gets immediately *umstandslos* short-circuited with the crystalline qualities of certain chemical elements like silicon and with the genetic codes of any kind of organism like *Homo sapiens*’ (Kittler, 1998: 21). It is a writing with imperative characteristics and direct effects; matter is subjected to it ‘immediately’ *umstandslos*, as Kittler says, and by using the term ‘short circuit’ he evokes the image of a discharge of sparks and of blown fuses” (Wegener, 2015, p. 70)

Todos sabemos, só não dizemos, que já não é o homem quem escreve. A escrita, esse estranho tipo de software, sofreu por muito tempo com sua confusão incurável entre uso e referência. Na época dos hinos de Hölderlin parecia ser uma mera referência, por exemplo, a um raio, evidência suficiente para o seu possível uso poético. Hoje, ao contrário, após a transformação desse raio em eletricidade, a escrita humana ocorre através de inscrições, que não são apenas gravadas no silício por meio de litografia eletrônica, mas, ao contrário de todas as ferramentas de escrita que existiram ao longo da história, ele próprio também é capaz de ler e escrever (Kittler, 2018, p. 246).¹⁴

Nem Prometeu ousaria tentar roubar o trovão, mas os humanos, por sua vez, decidiram fazê-lo de tinta. Construímos para nós não apenas uma nova máquina de registro e armazenamento, mas sim uma nova forma escrita. E se antes e no limiar da escrita a voz e a respiração eram o real da linguagem, como disse Kittler (1997), agora a materialidade da língua das máquinas reside em descargas elétricas que em absoluto nós não conseguimos apreender ou sentir. Nós somos incapazes de nos relacionar com esse novo tipo de som, de ritmo, pois a “[...] partir do momento em que os computadores podem ser construídos, desde 1943, com base em tubos e, desde 1949, com base em transistores, há também o problema de que de alguma forma devem ser capazes de ler e descrever as máquinas de escrita-leitura universais, sendo elas mesmas ilegíveis” (Kittler, 2018, p. 247)¹⁵.

Como poderíamos conversar com a matéria morta à nossa frente que, diferente dos autômatos e sua superfície que faz a mímica e a corporalidade humana, falam numa língua inacessível aos nossos sentidos? Kittler não falha em dizer que a solução “[...] chama-se *software*, ou seja, o desenvolvimento de linguagens de programação superiores. O antiquíssimo monopólio das linguagens cotidianas, o fato de poder ser a própria metalinguagem e com isso não ter mais nenhuma outra metalinguagem, ruiu e abriu espaço para a nova hierarquia da linguagem de programação” (Kittler, 2018, p. 247).¹⁶

¹⁴Tradução nossa: “Todos sabemos, únicamente que no lo decimos, que ya no es el hombre quien escribe. La escritura, ese extraño tipo de software, padeció largamente de su incurable confusión entre uso y referencia. En los días de los himnos de Hölderlin parecía ser mera referencia, por ejemplo, de un relámpago, evidencia suficiente para su posible uso poético. Hoy, por el contrario, luego de la transformación de este relámpago en electricidad, la escritura humana transcurre mediante inscripciones, que no sólo se graban en el silicio por medio de la litografía electrónica, sino que, a diferencia de todas las herramientas para escribir que ha habido a lo largo de la historia, ella misma también está en condiciones de leer y escribir” (Kittler, 2018, p. 246)

¹⁵Tradução nossa: “A partir del momento en que las computadoras pueden construirse, desde 1943, sobre la base de tubos y, desde 1949, sobre la base de transistores, existe también el problema de que de alguna manera deben poder leerse y describirse las máquinas de escritura-lectura universales, siendo ellas mismas ilegibles.” (Kittler, 2018, p. 247)

¹⁶Tradução nossa: “Su solución, como sabemos, se llama software, es decir, el desarrollo de lenguajes de programación más elevados. El viejísimo monopolio de los lenguajes cotidianos, el hecho de poder ser su propio metalenguaje y con ello ya no tener ningún otro del otro, se desmoronó y le hizo sitio a la nueva jerarquía del lenguaje de programación.” (Kittler, 2018, p. 247)

3.2 O nascimento da interface

A língua hexadecimal das máquinas pode parecer menos humana, mas para contornar um debate de natureza tão subjetiva, aqueles que conversam com as máquinas preferem falar de linguagens de baixo, médio e alto nível, das mais próximas da linguagem de máquina (do *hardware*) até as mais abstratas, mais inteligíveis para nós:

Esta torre de Babel pós-moderna, por sua vez, vai desde simples códigos de comando, cuja extensão linguística ainda é uma configuração de hardware, passando pela linguagem dos montadores, que são extensões desses mesmos códigos de comando, até as chamadas linguagens sofisticadas, cujas extensões, depois de todos os desvios possíveis sobre intérpretes, compiladores e links, novamente volta a ser chamada de linguagem assembly. (Kittler, 2018, p. 247)¹⁷

Estas camadas, idas e vindas de comandos e respostas, são um dos motivos materiais que levam o autor a proclamar que já não somos mais quem escrevemos,¹⁸ que agora podemos não saber o que a nossa própria escrita faz quando programamos¹⁹. E ainda que essa torre de Babel se desfigure lentamente ao largo de seus andares, podemos voltar a ao início e buscar entender o que aconteceu, ao vestibulo da voz, cruzar o limiar da linguagem, pousar firmes na escrita, e perceber que se “[...] os significados são reduzidos a orações, as orações a palavras, as palavras a letras, não há nenhum software” (Kittler, 2018, p. 249).²⁰

O *software* é uma interface e, indo além, uma emergência da conversa dos humanos com as máquinas, uma vez que aquilo que elas escrevem nós abrimos mão de ler, pois a própria “[...] filosofia da chamada sociedade computacional, ao contrário, faz de tudo para esconder o *hardware* por trás do *software*, os significantes eletrônicos por trás das interfaces homem-máquina. Manuais de programação para linguagens sofisticadas alertam gentilmente as pessoas sobre a perturbação espiritual que pode ocorrer ao escrever funções

¹⁷Tradução nossa: “Esta torre de Babel posmoderna, mientras tanto, va desde simples códigos de comandos, cuya extensión lingüística todavía es una configuración del hardware, pasando por el lenguaje de los ensambladores, los cuales son extensiones de esos mismos códigos de comandos, hasta los llamados lenguajes sofisticados, cuyas extensiones, después de todos los rodeos posibles sobre los intérpretes, compiladores y vínculos, nuevamente se llama lenguaje ensamblador.” (Kittler, 2018, p. 247)

¹⁸Tradução nossa: “Todos sabemos, únicamente que no lo decimos, que ya no es el hombre quien escribe.” (Kittler, 2018, p. 246).

¹⁹Tradução nossa: “Podemos sencillamente ya no saber qué hace nuestra escritura, al menos, al programar.” (Kittler, 2018, p. 247-246)

²⁰Tradução nossa: “Si los significados se reducen a oraciones, las oraciones a palabras, las palabras a letras, no hay ningún software.” (Kittler, 2018, p. 249)

trigonométricas em linguagem assembly” (Kittler, 2018, p. 249-250).²¹ Logo, radical e essencialmente, a interface está aí apenas para os sentidos humanos.

Dividimos com os computadores a situação de sujeitos da e sujeitos à língua, porém, enquanto nós somos “[...] todos ‘sujeitos que não falam uma linguagem formal’, porque nenhum sujeito jamais fala uma linguagem formal pela simples razão de que as linguagens formais são processadas em vez de faladas [...]” (Wegener, 2015, p. 71)²²; os microprocessadores, por sua vez, justamente fazem o contrário, seguindo regras exatas e bem definidas, baseadas numa língua completamente formal e particular.

Os seres humanos ficam, portanto, com o trio de jazz, dança, libido, e não podemos ter certeza se este é um descanso lamentável deixado pelas máquinas para os humanos ou se é um triunfo, uma festa de não-máquinas sobre o exata e estúpida regra de uma 'programabilidade universal' (144) completamente desprovida de prazer. (Wegener, 2015, p. 71)²³

Sendo assim, já que tudo o que é humano ocorre nesta zona escura do domínio de linguagens formais ou de máquinas²⁴, no campo dos prazeres sensíveis, Kittler responde ao entrave afirmativamente por outra perspectiva: “[...] A vitória do poder estará com as máquinas” (Wegener, 2015, p. 73)²⁵. À elas a vitória pois não mais desenhamos máquinas no papel, sequer somos capazes de montá-las ou traduzir seus zunidos sem a ajuda de outras máquinas. Estamos sujeitos a elas e somos delas sujeitos, pois máquina e linguagem se confundem e não somos mais capazes de desligá-las. Eis então que o regozijo que encontramos no sensível, a experiência estética e humana que busca nos apresentar a interface, começa a nos transformar em usuários.

²¹Tradução nossa: “[...] filosofía de la llamada sociedad computacional, por el contrario, hace todo por ocultar el hardware tras el software, los significantes electrónicos tras las interfaces máquina-hombre. Los manuales de programación para lenguajes sofisticados les advierten amigablemente a las personas respecto del desquiciamiento espiritual que podría ocurrirles al escribir funciones trigonométricas en lenguaje ensamblador.”(Kittler, 2018, p. 249-250)

²²Tradução nossa: “We are all ‘subjects who do not speak a formal language’, because no subject ever speaks a formal language for the simple reason that formal languages are processed rather than spoken [...]” (Wegener, 2015, p. 71)

²³Tradução nossa: “Human beings therefore are left with the threesome of jazz, dance, libido, and we cannot be sure whether this is a pitiable rest left over for humans by the machines or whether it is a triumph, a feast of non-machines over the exact and stupid rule of a ‘universal programmability’ (144) completely devoid of pleasure.” (Wegener, 2015, p. 71)

²⁴Tradução nossa: “Everything ‘human’ takes place within the shadow cast by the rule of formal languages or machines marking the end of history.” (Wegener, 2015, p. 71)

²⁵Tradução nossa: “[...] The victory of power will be with the machines.” (Wegener, 2015, p. 72-73)

Se já encaramos o estranhamento linguístico entre humano e máquina como uma das razões para legar a elas a tarefa de escrever para e por nós, é agora que podemos apontar o outro motivo, um que veio antes das máquinas e é gravado em suas programações desde então, pois todas foram desenhadas e idealizadas por humanos com interesses mais humanos ainda — que não servem às máquinas:

Ao mesmo tempo em que o computador deixou claro que o *hardware* existe para a destruição do *hardware* inimigo [...], folhetos publicitários e conferências de mídia difundiram o conto de fadas de que, no decorrer de seu desenvolvimento, o *software* se tornaria cada vez mais gentil e fácil de usar, mais inteligente e espiritual, até que um dia, não muito distante, alcançaria efetivamente o idealismo alemão, ou seja, se tornaria humano. (Kittler, 2018, p. 234)²⁶

Kittler nunca deixou de lado de que berço vieram os computadores, reforçando sempre que tais ferramentas nunca perderam completamente o seu potencial para a hostilidade, a possibilidade de serem usados como armas. Seja o mal ao espírito ao falarem em línguas estranhas, seja pela incapacidade de ouvirem o apelo humano quando travam guerras à distância, a emergência da interface não pretende ser apenas uma tradução no diálogo humano-máquina, mas também como um tipo de faz de contas para ocultar a verdadeira natureza do sistema.

Ao contemplar um guindaste em um canteiro de obras, somos que por instinto tomados pela afetação, contemplamos o peso, a gravidade, a altura, e tudo isso é o suficiente para nos maravilhar ou assustar. Diferentemente deste poderoso “braço” de metal, os circuitos de um computador não afetam nossos sentidos da mesma maneira e, com o avanço da litografia na casa dos nanômetros, mesmo profissionais da área teriam dificuldade de entender do que são capazes os cada vez menores *microchips* apenas com o tatear, o olhar.

Assim, em paralelo, a interface é como a cor laranja vibrante dos coletes dos trabalhadores, o amarelo das máquinas pesadas, das fitas zebreadas usadas para a sinalização, os avisos sonoros. Podemos concordar que a função de tudo isso é proteger os transeuntes, evitar que algo lhes aconteça, uma nobre preocupação com a vida humana; e também é uma proteção para as máquinas, para que a obra continue, para que o trabalho não seja

²⁶Tradução nossa: “Al mismo tiempo que la computadora dejaba bien claro que el hardware existe para la destrucción del hardware enemigo [...], los folletos publicitarios y las conferencias sobre los medios difundían el cuento de hadas de que, en el transcurso de su desarrollo, el software se volvería cada vez más amable y amigable con el usuario, más inteligente y espiritual, hasta que un día no muy lejano alcanzaría efectivamente al idealismo alemán, es decir, se convertiría en humano.” (Kittler, 2018, p. 234)

interrompido pela estupidez de um desafortunado que invada o canteiro, pois tudo isso custaria à alguém.

Temos que ter em mente que a figura do usuário surge à medida que a empregabilidade das máquinas se afasta do olimpo dos engenheiros e programados e encontra espaço em outras aplicações mais cotidianas. “Os usuários são vítimas de um truque matemático que, dizem, também levou Hartley, ex-chefe dos laboratórios Bell, à depressão na velhice: o fato de tantas operações não permitirem mais que os operandos sejam vistos. A soma esconde os adendos; o produto, os fatores etc.” (Kittler, 2018, p. 236)²⁷. Logo, a interface é vendida como uma otimização do trabalho, mas não deixa de ser uma limitação da capacidade de entendimento e manipulação da máquina pelo usuário.

Por trás da face amigável, humanizada para agradar aos sentidos, muitos processos correm ao mesmo tempo, mas são traduzidos em comandos, respostas, imagens e aplicações simplificadas. Fazendo alusão ao conto do Coelho e do Ouriço, dos irmãos Grimm, Kittler quer nos lembrar que o “[...] multitasking deve fingir para o usuário, como o ouriço dos contos de fadas, que apenas um único ouriço ou processo é executado, mas, acima de tudo, que essa corrida ou processo favorece apenas um único coelho ou usuário” (Kittler, 2018, p. 237)²⁸. Ou seja, a interface também tem a função de individualizar quem está de frente para a máquina, o que é semelhante a forma como a “[...] política moderna subjuga todos os membros da população como se fossem exatamente o oposto, ou seja, indivíduos” (Kittler, 2018, p. 237)²⁹.

Essa face burocrática dos computadores não existe por uma necessidade da máquina, está ali pela demanda de quem os construiu:

[...] a alta tecnologia poderia claramente ser transmitida aos consumidores finais e programas ‘não dignos de confiança’ (como a Intel os chama) apenas quando o processamento preciso de sinais, esta dimensão militar-industrial dos computadores, fosse refreado pelo processamento burocrático de dados. Não existe mais nenhuma

²⁷Tradução nossa: “Los usuarios caen víctimas de un truco matemático, que, según dicen, también llevó a Hartley, ex jefe de los laboratorios Bell, a la depresión en su vejez: el hecho de que tantas operaciones ya no dejen ver a los operandos. La suma oculta los sumandos; el producto, los factores, etcétera.” (Kittler, 2018, p. 236)

²⁸Tradução nossa: “El multitasking debe fingir ante el usuario, como el erizo de los cuentos de hadas, que sólo corre un único erizo o proceso, pero, sobre todo, que esta carrera o proceso favorece sólo a un único conejo o usuario.” (Kittler, 2018, p. 237)

²⁹Tradução nossa: “[...] política moderna somete a todos los miembros de la población como si fueran exactamente lo contrario, es decir, individuos.” (Kittler, 2018, p. 237)

tabela de proibições que garanta um desequilíbrio de poder, mas sim o sistema numérico binário como tal codifica o que é comando e o que é dado, o que o sistema permite e vice-versa: o que é proibido ao usuário do programa. (Kittler, 2018, p. 238)³⁰

Os computadores haviam deixado o espaço dos laboratórios, das bases militares, mas não sem antes serem limitados naquilo que motivou sua construção em primeiro lugar. Pois do ponto de vista da guerra, uma interface mais amigável é dispensável; aumentar a capacidade de processamento, de desempenhar múltiplas tarefas, individualizar o usuário, foram desenvolvimentos visando a utilização civil. De forma anedótica, Kittler faz de exemplo o caso em que:

O usuário do 80368, para finalmente poder acessar, de forma pós-historicamente metafísica, a sua reserva de memória que está além do DOS, instalou um dos utilitários amigáveis oferecidos, carregou o depurador com um programa de sua própria construção, que ontem ainda funcionava sem problemas, e ele teve que verificar que a nova instalação não só gerencia a memória, como havia prometido, como ao mesmo tempo, embora sem aviso prévio, bloqueia todos os comandos privilegiados. Como Mick Jagger formulou tão claramente, o usuário, em vez de receber o que deseja, recebe sempre e apenas o que precisa (e realmente de acordo com os padrões industriais). (Kittler, 2018, p. 239)³¹

Apesar da aparência corriqueira do objeto, da interface humanizada e das muitas possibilidades que as máquinas abrem como ferramentas, não podemos esquecer a sua natureza linguística, a sua essência como tecnologia de escrita e leitura. Por esta razão interessam às empresas e governos uma gestão também burocrática do *hardware* pelo *software*, onde privilégios de sistema se confundem na prática com privilégios reais em relação à verdadeira capacidade das máquinas.

³⁰Tradução nossa: “[...] la alta tecnología claramente podría transmitirse a consumidores finales y programas «no dignos de confianza» (como los llama Intel) sólo una vez que precisamente el procesamiento de señales, esta dimensión militar-industrial de las computadoras, haya sido frenado por el procesamiento burocrático de datos. Ya no hay ninguna tabla de prohibiciones que garantice un desequilibrio de poder, sino que el sistema de números binarios como tal codifica qué es comando y qué es dato, qué es lo que permite el sistema y viceversa: qué está prohibido para el usuario del programa.” (Kittler, 2018, p. 238)

³¹Tradução nossa: “El usuario de la 80368, para poder finalmente acceder, de una forma posthistóricamente metafísica, a su reserva de memoria que se encuentra más allá de DOS, instaló una de las utilidades amigables que se ofrecen para el usuario, cargó el depurador con un programa de construcción propia, que ayer todavía corría sin problema, y tuvo que comprobar que la nueva instalación no sólo administra la memoria, como había prometido, sino que al mismo tiempo, aunque sin previo aviso, bloquea todos los comandos privilegiados. Como lo formuló de forma tan clara Mick Jagger, el usuario en vez de recibir lo que quiere, recibe siempre y solamente lo que necesita (y realmente conforme a los estándares industriales).” (Kittler, 2018, p. 239)

Os avisos sobre os perigos de se alterar ou burlar o sistema são, antes mesmo de um cuidado para com a integridade das máquinas e usuários, uma maneira de nos impedir de invadir o canteiro de obras.

Por razões não muito diferentes, o serviço postal certa vez providenciou, no início da década de 1920, para que ao usuário final do rádio fossem vendidos apenas detectores, mas não dispositivos valvulados: caso contrário, os ouvintes também poderiam ter transmitido e interferido em comunicações da rádio militar-industrial. (Kittler, 2018, p.242)³².

Portanto, a natureza mesma das máquinas interacionais é o *software*, as linguagens superiores de programação que, por meio da interface, camuflam e individualizam o diálogo humano-máquina numa relação de usuário-aplicação. Uma (dis)simulação programável que reserva a casa de poder da linguagem formal para as máquinas e, com (inter)face amigável, entrega o que é de direito apenas aos humanos, aquilo que lhes satisfaça aos sentidos. Esse jogo de imitação carrega ainda uma outra dinâmica, pois não apenas se faz de humano a máquina, mas também se faz virtual aquilo que resta aos humanos.

3.1 Para que serve o usuário?

A adquirida personalidade do computador, por meio da interface, caminhou lado a lado com o crescimento do setor da computação e a empregabilidade das máquinas no dia a dia, transformando-se também numa personalidade. Veja que o usuário e a ideia de este ocupa um lugar privilegiado diante do aparelho já não era novidade, mas isto se torna verdadeiramente agudo com “[...] aumento da presença omnipresente do computador ‘pessoal’ no final do século XX e a sua rápida miniaturização e integração na existência cotidiana num nível mais íntimo. no século XXI. Produto da rede discursiva de 1800, o computador não era então apenas ‘pessoal’, ele ou ela era na verdade uma pessoa: um escriturário ou guarda-livros, contador ou burocrata.” (Wilson, 2015, p. 115)³³

³²Tradução nossa: “Por motivos no muy diferentes, el servicio postal se ocupó una vez, en los inicios de la década de 1920, de que al usuario final de la radio únicamente se le vendieran detectores, pero ningún aparato de tubos: de otra manera, los oyentes también habrían podido transmitir e interferir en las comunicaciones de la radio militar-industrial.” (Kittler, 2018, p.242)

³³Tradução nossa: “[...] the rise to ubiquitous presence of the ‘personal’ computer in the late twentieth century and its rapid miniaturization and integration into everyday existence at a most intimate level in the twenty-first century. A product of the discourse network of 1800, the computer was then not just ‘personal’, he or she was actually a person: a clerk or bookkeeper, accountant or bureaucrat.” (Wilson, 2015, p. 115)

Esta provocação de Wilson serve para nos lembrar que o companheiro mecânico e digital, o Adão de silício, foi modelado à nossa semelhança para desempenhar um papel que antes era ocupado por alguém de carne e osso. Por isso mesmo, é tão usual e tão fascinante, quando se contrapõem características humanas e das máquinas, perceber, usualmente com surpresa, como se assemelham. Ele vai além e faz menção ao conto “[...] *Bartleby, o Escrivão* (1853/2009), de Herman Melville, cujo trabalho era ‘copiar e colar’ documentos legais. O computador Bartleby desenvolve de forma memorável um vírus, uma linha de código ou ‘fórmula’, na frase de Deleuze, que contém o comando: ‘Eu preferiria não fazer isso’ (Wilson, 2015, p. 115)³⁴. Sendo Bartleby um ser humano em profundo sofrimento — algo que descobrimos apenas com o passar da trama — infectado, ou mesmo, possuído, por um tipo de obsessão, incapaz de mudar de curso de ação.

E explorando o diagnóstico da hiper-obsessão, Wilson também traz a baila uma outra narrativa, desta vez o “[...] livro *O Homem que Não Conseguia Parar: TOC e um História Real de uma Vida Perdida em Pensamentos* (2014) [...]”³⁵ no qual:

David Adam esboça um autorretrato em sua tentativa de transmitir a experiência subjetiva de sua condição. [...] Referindo-se à sua atividade em tempo real de escrever ou processar em uma janela as palavras que o leitor irá ler, Adam esboça a vinheta de sua experiência subjetiva em um aplicativo enquanto outra janela está em segundo plano atualizando seu e-mail, e 'um navegador separado... acompanha os resultados do futebol'. Adam nos conta que, enquanto escreve essas palavras, ele também alterna entre as janelas, minimizando-as, tornando-as maiores e assim por diante, enquanto verifica seu e-mail e fica de olho no progresso do Stoke City, o time que ele apoia. Ele diz que ‘é assim que a mente geralmente lida com os pensamentos. Partilha a concentração consciente entre as tarefas, enquanto o subconsciente altera o conteúdo de cada janela, ou chama a nossa atenção entre elas’. Embora a mente de Adam funcione assim, ela é simultaneamente assolada pela obsessão. (Wilson, 2015, p. 116)³⁶

³⁴Tradução nossa: “[...] Herman Melville’s *Bartleby the Scrivener* (1853/2009) whose job was to ‘copy and paste’ legal documents. The computer Bartleby memorably develops a virus, a line of code or ‘formula’, in the phrase of Deleuze, that bears the command: ‘I would prefer not to’.” (Wilson, 2015, p. 115)

³⁵Tradução nossa: “[...] book *The Man Who Couldn’t Stop: OCD and the True Story of a Life Lost in Thought* (2014) [...]”

³⁶Tradução nossa: “David Adam sketches a self-portrait in his attempt to convey the subjective experience of his condition. [...] Referring to his real-time activity of writing or processing in one window the words that the reader will read, Adam sketches the vignette of his subjective experience on one application while another window is in the background updating his email, and ‘a separate web browser . . . tracks football scores’. Adam tells us that as he’s writing these words, he’s also toggling between the windows, minimizing them, making them bigger and so on as he checks his email and keeps an eye on the progress of Stoke City, the team he supports. This he says ‘is how the mind usually handles thoughts. It shares conscious concentration between tasks, while the subconscious changes the content of each window, or draws our attention among them’. While Adam’s mind operates like this, it is simultaneously beset by obsession.” (Wilson, 2015, p. 116)

Usando o exemplo da janela da obsessão, o autor nos presenteia com um dualidade interessante, pois inicialmente a analogia nos leva a perguntar o que há de errado com o computador, qual o defeito da máquina. Porém, sendo a janela, o computador e Adam um conjunto que representa a sua própria mente, então também podemos nos perguntar sobre o que há de errado em seu comportamento, tentando ignorar a janela e, tão obsessivamente quanto, pulando de aplicação em aplicação. Sobre o segundo caso,

Tim Parks, na *New Yorker*, por exemplo, queixa-se de que a existência de todas estas outras conexões e redes ‘no próprio instrumento que você usa para escrever’ é uma ameaça significativa aos níveis de concentração exigidos pela literatura séria porque os escritores estão verificando seus e-mails, Feed do Facebook ou Twitter a cada dez minutos (2014). Neste contexto, a janela congelada da obsessão talvez seja alguma forma de resistência sintomática (Wilson, 2015, p. 117).³⁷

Apresentando a janela como esta possível “resistência sintomática”, Wilson não nos permite perder de vista que ao fazer da tela um espelho, de transportar humanidade para o *software*, o fazemos em um jogo de mediação: entre o formal e material da máquina, uma ordenação simbólica da linguagem gravada na sua própria construção; e o imaginário humano que, para lograr aderência ao simbólico, transfere também a própria impossibilidade de completude. Isto é dizer a nossa incapacidade de capturar o real, apenas de aproximar ora pelo significante ou pelo significado e obtendo singela certeza apenas pelo que resta, a compulsão latente que “[...] não vai fechar porque está presa por algum tipo de captura imaginária que significa que os símbolos que a movem apenas zumbem e se desgastam em um ciclo perpétuo, sintoma sem dúvida da própria circularidade que marca a relação entre pessoa e computador, ou melhor, entre computador e computador” (Wilson, 2015, p. 119)³⁸.

É por isso que a janela de obsessão, analogia para a condição de David Adam — um ser humano afligido pelo TOC e em constante sofrimento por conta disso — nos serve bem como paralelo: não por fornecer imagem de um possível “defeito” da máquina, é uma boa analogia porque a compulsão assola a mente humana por conta da nossa natureza animal, como seres vivos pensantes e conscientes. Sendo assim, sobre a persona-computador, o

³⁷Tradução nossa: “Tim Parks in the *New Yorker* for example, complains that the existence of all these other connections and networks ‘on the very instrument you use to write’ is a significant threat to the levels of concentration required of serious literature because writers are checking their email, Facebook or Twitter feed every ten minutes (2014). In this context the frozen window of obsession is perhaps some form of symptomatic resistance.” (Wilson, 2015, p. 117)

³⁸Tradução nossa: “[...] won’t close because it is arrested by some kind of imaginary capture that means the symbols that drive it just whirr and grind away in a perpetual cycle, symptom no doubt of the very circularity that marks the relation between person and computer or rather between computer and computer.” (Wilson, 2015, p. 119)

conjunto máquina, pessoa, mente e consciência a qual Wilson trata por “computador Adam”, “[...] podemos assumir com segurança, claramente sabe alguma coisa, mesmo que esse conhecimento seja inconsciente e ele não saiba que sabe. A janela de obsessão é uma imagem do gozo do computador enquanto ele zumba e range, gastando energia, esgotando a bateria e degradando o desempenho de outros aplicativos sem um bom motivo” (Wilson, 2015, p. 119)³⁹.

Em outras palavras, o computador Adam nos possibilita enxergar que não só o comportamento humano em relação à máquina pode se tornar obsessivo e compulsivo, estimulado pela possibilidade de ser “multitarefa” e executar “simultaneamente” diversos processos — uma ilusão que surge da nossa capacidade de alternar nosso foco de atenção. Mas a mesma arquitetura que possibilita esta mímica também faz com que os computadores sejam “[...] programados de tal maneira que os inclinam para um estado de neurose obsessiva que precipita um eterno deslocamento ou adiamento do ponto em que ele poderia alcançar o estado de liberdade natural ao qual ele imagina que ele aspira” (Wilson, 2015, p. 127)⁴⁰.

Podemos assumir que a incompletude entre o simbólico e o imaginário seja um dos fatores para essa expressão de “inconsciência” nas máquinas interacionais, mas podemos fazer uma pequena volta antes de avançar. Pois o computador Adam é um exercício mental, funciona justamente porque o desenvolvimento dos computadores foi baseado no funcionamento da mente e necessidades humanas. Assim, precisamos assumir que apesar de que a programação das máquinas seja um tipo de saber, a ocorrência de uma obsessão depende também do querer, mesmo que a expressão consciente dessa compulsão dissimule motivos mais profundos ainda não conhecidos — tal como propagandas invasivas ou correspondências eletrônicas que lhe oferecem dinheiro não solicitado

O subterrâneo da experiência sensível de ler a mensagem enviada por um familiar que desesperadamente lhe pede dinheiro pode ocultar uma outra pessoa, até então desconhecida, que na verdade está mentindo para aplicar um golpe. E se quisermos aprofundar ainda mais na natureza das máquinas, ela pode enviar algum tipo de arquivo ou *link* e capturar seus dados

³⁹Tradução nossa: “The Adam computer, we can safely assume, clearly knows something, even if that knowledge is unconscious and it doesn’t know that it knows. The obsession window is an image of the computer’s jouissance as it whirrs and grinds away, expending energy, running down the battery and degrading the performance of other applications for no good reason.” (Wilson, 2015, p. 119)

⁴⁰Tradução nossa: “[...] programmed in such a way that inclines them towards a state of obsessional neurosis that precipitates an endless displacement or postponement of the point where he might achieve the state of natural liberty to which he imagines he aspires.” (Wilson, 2015, p. 127)

sensíveis sem que você perceba, pois aquilo que conseguimos discernir da interface não segue uma correspondência de 1:1 com o que se oculta nas linhas de código. Logo, uma janela como a de Adam, que não fecha e sempre retorna, seria muito bem encarada por nós como um erro do sistema ou atividade maliciosa de outras partes na nossa máquina.

O que nos interessa, portanto, é que de alguma forma levamos para a estrutura da máquina um tipo programável de desejo, de querer, de busca. Mais do que uma capacidade de leitura, de acessar arquivos e registros, programamos algum tipo de capacidade sensível nas máquinas interacionais para que elas sejam capazes de nos lerem:

No nível mais básico de seu hardware, o projeto de um computador envolve uma força elétrica que se torna alienada em código binário. Uma força elétrica atinge um locus de diferença em um evento de entrada (1) e saída (0) que transforma a entropia na forma mais básica de informação, o 'bit', oito dos quais constituem um 'byte', a mais comum unidade de informação em computação e telecomunicações. É esse pulsar contínuo de 0s e 1s que formaliza a questão do ser ou não ser do sujeito, da presença ou ausência, da vida ou da morte no locus simbólico pelo qual sua existência é mediada. Ao mesmo tempo, esta oscilação puramente formal e sem sentido ganha substância imaginária através de linguagens formais e naturais que carregam o peso do seu contexto histórico e antecedente: a suposta presença de um 'Outro' a quem se poderia colocar a questão da existência. Embora seja uma característica da neurose obsessiva do computador ignorar ou deixar de enfrentar esta questão, uma vez que prefere não se envolver com a perspectiva da falta do Outro, tal interatividade vem com a programação e surge continuamente em falhas e efeitos virais, como temos visto. (Wilson, 2015, p. 128)⁴¹

A neurose obsessiva da máquina, então, é talvez um reflexo e um design do qual os computadores não poderiam escapar, já que

[...] precisamente no fosso entre o simbólico e o imaginário que surge a maioria dos problemas – problemas relativos à autonomia, ao conhecimento, à manipulação e, em última análise, ao poder econômico e político, dado que os poderosos não estão excluídos desta situação. Na verdade, como veremos, as mais poderosas empresas de Internet e de dados parecem ser afetadas pela mesma neurose obsessiva que adiaría e deslocaria infinitamente as consequências do seu poder para aquele momento singular em que as máquinas 'assumem o controle' e assim suportam a

⁴¹Tradução nossa: "At the most basic level of its hardware, the design of a computer involves an electrical force becoming alienated in binary code. A force of electricity hits a locus of difference in an event of input (1) and output (0) that transforms entropy into the most basic form of information, the 'bit', eight of which constitute a 'byte', the most common unit of information in computing and telecommunications. It is this continual pulse of 0s and 1s that formalizes the question of the subject's being or not being, presence or absence, life or death in the symbolic locus through which its existence is mediated. At the same time, this purely formal, meaningless oscillation is given imaginary substance through formal and natural languages that bear the weight of its historical context and antecedence: the supposed presence of an 'Other' to whom one might pose the question of existence. While it is a characteristic of the computer's obsessional neurosis to ignore or fail to confront this question, since it prefers not to engage with prospect of the Other's lack, such interactivity comes with the programming and continually arises in glitches and viral effects, as we have seen." (Wilson, 2015, p. 128)

responsabilidade pelas fantasias produzidas pelo desejo de onipotência. (Wilson, 2015, p. 128)⁴²

Wilson não apenas faz uso de uma metáfora do espelho, ele de fato desvela uma imagem — amparado pelos estudos de Kittler, Lacan e outras mentes — do gesto mais humano que buscamos transmutar nas máquinas interacionais: a curiosidade. Assim, simplesmente, queremos descobrir e, portanto, ser descobertos por isso; seja apontando antenas para as estrelas, escavando o solo, pintando telas ou levando uma peça de encaixe à boca, não só aprendemos do mundo como nos enxergamos refletidos em todas essas coisas.

O germe da obsessão, assim, é o mesmo elemento fundamental à pesquisa das inteligências artificiais: não basta saber, é preciso querer saber, é preciso dotar a máquina de curiosidade. Sendo assim, sofisticamos as máquinas interacionais para que elas sejam capazes de sentir o mesmo incômodo que nós ao percebermos nossa impossibilidade de remontar o real pelo simbólico e imaginário. Devoram diariamente quantidades voluptuosas de dados e informações sobre os usuários, em constante angústia, na expectativa compartilhada de que em algum momento vejamos emergir a resposta de uma pergunta que nem sabemos ao certo qual é.

Logo, aquele tipo de certeza exata que as máquinas aparentemente portavam, quando faziam mímica da matemática e criptografia, parece desaparecer na imensidão de dados que “[...] moldam a fantasia sob a forma de aplicações de *software*, *websites* e redes sociais e respondem a todos os minúsculos atos de desejo online [...]” (Wilson, 2015, p. 130)⁴³. Esses dados, que “[...] são compostos por milhares de milhões de cliques em milhares de milhões de computadores todos os dias que produzem o fluxo contínuo da existência online” (Wilson, 2015, p. 130)⁴⁴, são a concretização da persona-computador. Como referido anteriormente, não só humanizamos as máquinas interacionais como, na relação usuário aplicação, cada vez mais nos digitalizamos na tentativa de descobrir o que é humano.

⁴²Tradução nossa: “[...] precisely in the gap between the symbolic and the imaginary that most of the problems arise — problems concerning autonomy, knowledge, manipulation and ultimately economic and political power, given that the powerful are not excluded from this situation. Indeed, as we shall see, the most powerful of the Internet and data companies seem to be affected by the same obsessional neurosis that would infinitely postpone and displace the consequences of their power to that singular moment where the machines ‘take over’ and thus bear the responsibility for the fantasies produced by the desire for omnipotence.” (Wilson, 2015, p. 128)

⁴³Tradução nossa: “[...] shapes fantasy in the form of software applications, websites and social networks and responds to all the minuscule acts of online desire [...]” (Wilson, 2015, p. 130)

⁴⁴Tradução nossa: “[...] is comprised of billions of clicks on billions of computers every day that produce the continual flux of online existence.” (Wilson, 2015, p. 130)

E para lograr esse gesto alquímico, à semelhança da busca pelo *homunculus*, Wilson expõe como:

As grandes empresas de dados com os maiores servidores e analistas de dados são as mais capazes de explorar, ler e explorar os fluxos de desejo sob os quais desaparece cada “eu” individual de enunciação de clique (a menos que seu rastro de dados seja buscado e reconstruído para os propósitos de segurança). Na verdade, os sistemas de segurança da Agência de Segurança Nacional e da Sede de Comunicações Governamentais estão entre os mais poderosos destes servidores mestres, juntamente com o Google, é claro. Os algoritmos do Google analisam bilhões de páginas da web, além de PDF, documentos do Word, planilhas do Excel, arquivos Flash, arquivos de texto simples e, desde 2009, conteúdo do Facebook e do Twitter. A percepção no centro da administração do Google parece ser a de que, desta forma, eles estão capturando a inteligência humana como um meio de produzir um ser superinteligente. (Wilson, 2015, p. 130)⁴⁵

À sombra da dificuldade em sequer definir o que é inteligência, o diálogo humano-máquina, usuário-aplicação e, portanto, máquina-máquina, segue como o esforço de Sísifo, obcecadamente empurrando uma pedra até que algo seja revelado. Logo, pressupõe que existe sim um algo oculto, um elemento fundamental na equação do ser humano que vai eventualmente ser descoberto. Ou seja, para além de reproduzir a dança que se faz ao redor do real, entre o simbólico e o imaginário, as empresas — que conduzem/exploram os avanços tecnológicos na área — querem de fato agarrar esta impossibilidade e dizer “aqui está”.

Valendo-se se então da interface, as máquinas interacionais se apresentam de tal maneira que essa quantidade de informação, as pequenas capturas do ser que se juntam à corrente de dados, estejam ao mesmo tempo escondidas dos sentidos e escancaradas para todos. Isso porque sustentam uma

[...] ilusão de que uma sociedade de vigilância produz uma forma de comunismo corporativo global em que tudo por ser responsabilizável e, portanto, transparente. Enquanto o ideal do socialismo é produzir as condições políticas e econômicas não apenas para o reconhecimento universal, mas para a distribuição igualitária do gozo, o Facebook parece estar a apontar para uma equalização semelhante, pelo menos ao nível dos seus utilizadores, ao exigir a evacuação de todo gozo através da purificação de todas as formas de troca. [...] A bem documentada objeção moral de

⁴⁵Tradução nossa: “The large data companies with the largest servers and data analysts are the ones most able to mine, read and exploit the flows of desire beneath which each individual ‘I’ of clicking enunciation disappears (unless its data trail is hunted down and reconstructed for the purposes of security). Indeed the security systems at the National Security Agency and Government Communications Headquarters are among the most powerful of these master servers, along with Google of course. Google’s algorithms analyze billions of web pages, plus PDF, Word documents, Excel spreadsheets, Flash files, plain text files, and, since 2009, Facebook and Twitter content. The perception at the heart of Google’s administration seems to be that they are in this way capturing human intelligence as a means of producing a super-intelligent being.” (Wilson, 2015, p. 130)

Zuckerberg à privacidade assemelha-se muito à suspeita de duplicidade do obsessivo, que é possível graças ao sigilo e ao uso de múltiplas identidades. (Wilson, 2015, p. 132)⁴⁶

3.4 Representação, transposição e ampliação do comum nas máquinas

Daremos alguns passos atrás, porém. Antes de avançar e explorar como redes cibernéticas se imbricam com as redes sociais e dão lugar às plataformas de redes sociais, precisamos pensar o que são as redes sociais, essas “[...] metáforas para a estrutura dos agrupamentos sociais. Elas são constituídas pelas relações entre os indivíduos e vão servir como estrutura fundamental para a sociedade. São, assim, uma forma de olhar os grupos sociais, onde se percebem as relações e os laços sociais como conexões, e os indivíduos como atores que estão unidos por essas conexões, formando o tecido social.” (Recuero; Bastos; Zago, 2015, p. 23)

Discorreremos até aqui sobre um tipo de relação indivíduo-máquina, intencional, que se consolidou em simbiose com o próprio desenvolvimento das máquinas interacionais, sagrando o lugar do usuário frente às interfaces. Porém, esse esforço (burocrático-corporativo-industrial-militar) de individualização, agudizado pelo advento dos computadores pessoais, não é um fim em si mesmo. Contrainstintivamente, individualizar os usuários é também um caminho para a coletivização uma vez que daí emergem identidades virtuais e, portanto, é possível agrupar não só os indivíduos, mas seus encontros e discordâncias.

Para isso, é necessário que a interface não só (dis)simule a sua própria humanidade como também seja capaz de capturar e reproduzir, de maneira sensível, a humanidade dos usuários. A ver que já estabelecemos uma intenção de transpor o humano para a máquina, mas neste momento nos interessa o exercício que fazem as máquinas interacionais em convencer que há algum tipo de benefício para que o usuário voluntariamente insira naquele ambiente aquilo que a máquina não pode capturar por esforço próprio.

⁴⁶Tradução nossa: “[...] delusion that a society of ubiquitous surveillance produces a form of global corporate communism in which everything is accountable and therefore transparent. Whereas the ideal of socialism is to produce the political and economic conditions not just for universal recognition but for the equal distribution of jouissance, Facebook appears to be aiming for a similar equalization, at the level of its users at least, by requiring the evacuation of all jouissance through the purification of all forms of exchange. [...] Zuckerberg’s well-documented moral objection to privacy closely resembles the obsessive’s suspicion of duplicity that is made possible by secrecy and the use of multiple identities.” (Wilson, 2015, p. 132)

Ou seja, não é apenas sobre a imagem, o timbre e a cadência da voz, peso ou tipo sanguíneo do indivíduo — coisas que podem ser reveladas e registradas a despeito da vontade, e até mesmo, conhecimento, do usuário — mas sim aquilo que transcorre concomitante com a experiência corpórea humana mas adentra o campo do imaginário, do subjetivo. Por isso mesmo, as “[...] chamadas ‘redes sociais’ na internet são traduções das redes sociais dos espaços offline dos indivíduos, de suas conexões sociais. No espaço online, essas redes sociais são demarcadas não só pelos rastros deixados pelos atores sociais e pelas suas produções, como também pelas suas representações.” (Recuero; Bastos; Zago, 2015, p. 23)

Essa representação do usuário, transposição do indivíduo humano para o virtual, não estaria completa sem a presença de um outro. Os conflitos, atritos, aparências que irrompem das relações sociais são tão relevantes para o desnudamento do “eu” quanto o que alguém pode dizer de si, uma vez que o estado de solidão não nos exime de viver em relação a e com um alguém, em absoluto. Portanto, a máquina interativa, o site, a plataforma de rede social, se compromete a ser “[...] um suporte, que é apropriado de diferentes formas pelos grupos sociais e cujos efeitos são construídos pelo complexo universo de negociação de normas e formas de interação.” (Recuero; Bastos; Zago, 2015, p. 24) Assim, a virtualização do usuário, outrora “mestre” da máquina, da ferramenta, logra êxito não apenas porque a interface é suficientemente convidativa, mas também porque carrega a promessa de um outro.

Para tanto, as máquinas interacionais precisam não apenas desaparecer por de trás da interface como também fazer “desaparecer” a própria interface — pois ninguém gosta de enxeridos, não é mesmo? Brincadeira à parte, a fim de prover suficiente atmosfera para que uma tela ganhe aspectos de uma sala, uma praça, uma espacialidade tão cara ao encontro, os sites de redes sociais têm sido desenhados de maneira que fujam de ser apenas um grande arquivo de perfis para também capturarem gestos humanos. Logo, “[mais] do que visitar o perfil alheio, os usuários querem ver as atualizações mais recentes de seus contatos. Os próprios perfis mudaram para incluir, também, atualizações” (Recuero; Bastos; Zago, 2015, p. 26).

De outra maneira, essas atualizações seriam apenas novos registros, novas informações, se não fossem as instâncias interativas das plataformas que tenta condensar em

curtidas, compartilhamentos, comentários e outras funcionalidades, um tipo de dinâmica social:

Coisas que você comentou ou curtiu ou compartilhou vão ganhar mais visibilidade. Se suas conexões, ao ver essas informações a que você deu visibilidade por compartilhar, comentar ou curtir, decidirem fazer o mesmo, essa informação continua ativa na rede, sendo vista por mais gente, privilegiada pelo algoritmo do Facebook como algo relevante. E isso vai fazendo com que algumas informações tenham mais visibilidade e atenção e persistam existindo no ecossistema informativo do Facebook, e outras simplesmente sumam, sem nenhuma curtida, comentário ou compartilhamento. No Twitter, outro exemplo, a mesma coisa acontece. Quanto mais retweets um tweet recebe, mais visível ele se torna e mais retweets continua recebendo. (Recuero; Bastos; Zago, 2015, p. 28)

Escondida pelas funcionalidades, que conferem impressão de liberdade ao usuário — que apenas o é para escolher o que a plataforma permite — às máquinas interacionais resta assistir, ler, capturar, cruzar, interpretar “[...] o fluxo contínuo da existência online” (Wilson, 2015, p. 130)⁴⁷. E essa lógica interativa também garante a manutenção do ecossistema dos sites de rede social, pois “[...] o que é visto por cada usuário é, de certo modo, determinado pelas ações de centenas de milhares de nós da rede que viram/reproduziram ou não reproduziram essas informações antes dele. É esse complexo ecossistema que dizemos, neste livro, que constitui a chamada ‘mídia social’”. (Recuero; Bastos; Zago, 2015, p. 28)

É então, a partir desta nova configuração, que podemos ver emergir um tipo de estrutura discernível, mesmo que virtual e, portanto, não mais corpórea que um microprocessador, sustentadas por representações que se confundem com os indivíduos mesmos. Relações que podem ser rastreadas não apenas no nível das correspondências entre máquinas, como o registro de uma chamada telefônica, mas também pelos vestígios digitais do próprio processo comunicacional:

A visualização da rede, como metáfora, auxilia a compreender o papel dos nós. Na rede social e, em especial, nas redes sociais no ciberespaço, cada conexão é um caminho, que permite que determinadas informações circulem entre os atores. Cada nó, portanto, quando recebe uma dada informação, pode decidir se a deseja replicar para sua rede ou não. Assim, cada nó tem uma posição específica na estrutura da rede e pode ou não repassar as informações que recebe para o restante de sua rede. (Recuero; Bastos; Zago, 2015, p. 29-30)

Sendo assim, o “espaço” virtual não apenas apresenta funcionalidades úteis para a ação enunciativa, comunicacional, ele ganha certa dimensionalidade que o aproxima de um

⁴⁷Tradução nossa: “[...] the continual flux of online existence.” (Wilson, 2015, p. 130)

espaço público, um espaço que permite desvelar o mundo comum. Mais ainda, outras características desse emergem como análogos interessantes para as condições que, no mundo material, propiciam o surgimento de um mundo comum. A própria “[...] permanência das interações, ou seja, o fato de que as interações tendem a ficar inscritas na rede e ali permanecerem” (Recuero; Bastos; Zago, 2015, p. 31), em paralelo com a forma como a história confere a possibilidade de que o indivíduo estabeleça raízes, encontre um lugar no mundo.

Além disso, “[...] a ‘buscabilidade’ dessas interações, que são recuperáveis [...]” (Recuero; Bastos; Zago, 2015, p. 31), e a “[...] a replicabilidade dessas interações que podem ser reproduzidas facilmente [...]” (Recuero; Bastos; Zago, 2015, p. 31) são evidências de um tipo de reificação das coisas no mundo, na rede. Mais do que um registro, um histórico na plataforma, essas pegadas digitais se transformam em mediações simbólicas as quais outros indivíduos em relação podem acessar, compartilhar entre si e, agora que são “permanentes”, com isso costurar teias de relações.

Por fim, a “[...] escalabilidade, ou seja, o potencial de alcance e multiplicação desses registros [...]” (Recuero; Bastos; Zago, 2015, p. 31), é uma expressão da capacidade das plataformas de rede social de promover não apenas a partilha, busca pelo comum e definição de interesses, como também a possibilidade de dissenso: parte da ação comunicacional. São essas correntes de interesses que colaboram com a percepção de que o perfil, o usuário, a limitada representação privada do eu, está inserida em um certo tipo de horizontalidade comunal, “pública”. Além disso, “[a] ‘buscabilidade’, ou seja, a possibilidade de que a informação seja encontrada também contribui para a escalabilidade. Basicamente, isso significa que as conexões sociais que são construídas nos sites de rede social atuam de forma mais intensa e permanente do que aquelas que são offline” (Recuero; Bastos; Zago, 2015, p. 31).

Porém, precisamos manter no horizonte que a emergência de todas essas possibilidades e características ocorre em plataformas que não são verdadeiramente públicas, que no subterrâneo da dissimulação provida pela interface se organizam outras lógicas e interesses de acionistas, companhias, CEOs, governos e complexos industriais-militares. Por tanto, apesar de nem sempre surgirem como atores, nós, explícitos na rede, ainda assim

exercem influência no processo comunicacional, no jogo de relações. Sendo assim, é mais interessante dizer que:

Os sites de rede social, assim, podem ser compreendidos como **elementos ampliadores da esfera pública**⁴⁸ que proporcionam um espaço onde, além da socialização, os atores podem expressar e reproduzir opiniões políticas, pensamentos e debate. Ao mesmo tempo em que mídia social seria um produto dessas conversações públicas, ela também atua de forma a moldá-las, interagindo com o sistema como um todo. Assim, os atores seriam influenciados pelas posições mais claramente explícitas e mais aparentemente apoiadas do que outras. A facilidade de reprodução das mensagens e de manifestação de apoio (curtindo ou retuitando, por exemplo) mensagens e escalabilidade das mensagens na mídia social poderiam, desse modo, influenciar essa opinião pública, produzi-la e ser produzidas por ela (Recuero; Bastos; Zago, 2015, p. 35)

E a exemplo das línguas de programação mais sofisticadas e suas abstrações, é interessante nos distanciarmos, por hora, das lógicas arquitetônicas e mecânicas dos computadores, interfaces e plataformas para colocar em perspectiva como o mundo comum, no contemporâneo, pode ser afetado pela presença de máquinas interacionais. Para tanto, podemos nos aproximar da experiência sensível dos usuários em rede e, talvez, principalmente pela via do dissenso, conseguir indícios de lógicas e ordenamentos mais profundos na relação usuário-máquina, usuário-usuário, máquina-mundo.

Encarando as plataformas de redes sociais como essa esfera pública ampliada, como um análogo ao fórum, podemos ir de encontro com a perspectiva de D’Andrea sobre os estudos das controvérsias ao aceitar que “[com] a ciência cada vez mais presente e intrincada na vida social, os espaços de contestação a serem estudados se tornaram mais heterogêneos, requerendo inclusive o uso de um conjunto mais amplo de técnicas de análise. As controvérsias contemporâneas, apontam Pinch e Leuenberger (2006), estão mais próximas de um *‘hot spot’* em erupção momentânea do que uma batalha longa no campo da ciência.” (D’Andréa, 2018, p. 31)

Essas “erupções momentâneas”, se encaradas pela perspectiva das plataformas de redes sociais, podem ser relacionadas com a dinâmica de atualização das redes, um ambiente em que a dimensão temporal é (dis)simulada pelas constantes interações e submissões de conteúdos pelos usuários. Logo, das sucessivas contribuições podemos ver emergir algo análogo a um fluxo que, da mesma maneira que um rio, parece homogêneo de longe; à

⁴⁸Grifo nosso.

medida que diminuimos a distância entre nós, finalmente, podemos perceber como a topografia — no caso das controvérsias, social — desenha redemoinhos na superfície, espirra água ou até desvia o curso das correntes.

A topografia social nas plataformas, mesmo que guarde para si algum grau de intrassemelhança — em que determinados recortes dos indivíduos em relação possam ser agrupados por convergência materiais e discursivas — sempre será radicalmente heterogênea como a própria tessitura social humana. Logo, é possível encarar a certeza do dissenso, da controvérsia, com uma fatal “[...] expressão de contestação, de uma confrontação entre diferentes racionalidades, entre concepções diferentes de um mesmo problema e do mundo social no qual ela desenrola” (Badouard; Mabi, 2015, p. 11, apud D’Andrea, 2018, p. 31).

Além disso, outra peculiaridade do ambiente virtual se imbrica com a sociabilidade humana, dos atores em rede. A ver, a própria noção da plataforma de rede social como um espaço, um ambiente, que não possui paredes nem teto, permitindo que atores que não se encontrariam fisicamente possam se cruzar na ação comunicativa. Por isso, é possível dizer que “[...] as controvérsias se dão em diferentes ‘fóruns híbridos’ que, segundo Callon, Lascoumes e Barthe (2009, p. 31), são ‘espaços abertos em que grupos podem se reunir para discutir soluções técnicas que envolvam a coletividade’. Os fóruns híbridos também se caracterizam pela heterogeneidade de porta-vozes em ação, inclusive pela participação de não especialistas no debate.” (D’Andréa, 2018, p. 32)

Por essa via, conseguimos encontrar vestígios de que não apenas as plataformas de rede social ampliam o espaço público, como também influem e são influenciadas pelo desenvolvimento dos dissensos dentro da rede. Podemos assumir, à luz do desenvolvimento técnico e tecnológico das máquinas interacionais, que as plataformas tentam traduzir e transportar para o ambiente digital análogos das relações e características de sociabilidade humana; também devemos, assim, reconhecer que as divergências entre humano-máquina, usuário-aplicação, não apenas geram ruídos ou adaptações rudimentares de uma humanidade, elas também atualizam a ação comunicativa e as possibilidades de ser e aparecer no mundo.

Por conseguinte, “[assumir] a indissociabilidade entre a controvérsia que se está estudando e a ambiência em que ela se desenrola significa, conforme Marres (2015), lidar com a ‘ambiguidade inerente’ dos objetos empíricos oriundos dessa relação” (D’Andréa,

2018, p. 33). Explorando uma de três categorias analíticas, D'Andrea pontua sobre o empiricismo radical que, como:

[...] aponta Marres (2015), concentra-se não apenas nas relações entre ciência e interesses políticos e sociais, mas também fornece uma 'situação empírica' para uma investigação social mais ampla, assumindo a influência das mediações tecnológicas e a incapacidade de se predeterminar os imbricamentos entre os ambientes digitais e as controvérsias. Trata-se, enfim, de uma 'abordagem afirmativa' que trata 'os dispositivos digitais como um recurso empírico para a análise de controvérsias' (MARRES, 2015, p. 665). (D'Andréa, 2018, p. 34)

O processo científico e analítico pode, e muitas vezes deve, fazer a distinção/isolamento de características, elementos e personagens para fazer avançar algum entendimento sobre as lógicas que se compõem e/ou emergem de sistemas complexos. Da mesma maneira que a física de partículas isola elementos ou simula condições em laboratório, faz sentido decompor as dinâmicas que transcorrem no interior das plataformas de redes sociais, como “[no] esforço de compreender, no Facebook, uma controvérsia em torno da exploração do corpo feminino e do machismo no futebol, d'Andréa, Melgaço e Firmino (2016) tomaram rastros como 'respostas de comentários' e 'curtidas em comentários' como indícios de agência e translação dos actantes. 'Respostas de comentários', para os autores, sinalizam uma disposição em discutir argumentos específicos, e as 'curtidas em comentários' foram assumidas como apoio à posição de outro actante que passa a assumir, ainda que temporariamente, o papel de porta-voz.” (D'Andréa, 2018, p. 34)

Contudo, essas correspondências, por mais capazes que sejam de se aproximar de um real, seguem sendo apenas instrumentos, intermediações. Quanto às plataformas de redes sociais, suas funcionalidades, aplicações, propriedades, podem sofrer escrutínio desde que não se perca de vista a totalidade da qual fazem parte, uma que não se restringe às linhas de código das máquinas interacionais, como um objeto, mas se entrelaçam com a corporeidade e subjetividade do mundo. Isso também é dizer que impasses entre simbólico e imaginário que perseguem a linguagem e se infiltram na programação das máquinas não desaparecem numa objetividade funcionalista: os elementos que integram as plataformas de redes sociais, interativos ou não, podem ser atualizados pelos próprios processos comunicacionais.

O que se propõe, então, é que as categorias e técnicas de análise podem deixar de lado, ou privilegiar, elementos técnicos, de design das plataformas, comportamentais ou culturais dos usuários, mas não sem assumir riscos. Como é no “[...] caso dos métodos digitais de

coleta, processamento e visualização de dados extraídos via APIs, isso significa assumir o risco de, após uma coleta baseada em um conjunto de palavras-chave, ‘descobrir’ que as discussões online em torno de uma temática controversa não se organizam apenas em torno dos mesmos atores e/ou argumentos presentes, por exemplo, em uma cobertura jornalística tradicional” (D’Andréa, 2018, p. 34-35).

Assim, do micro das relações sociais, intermediado pelas lógicas de relacionamento das pessoas em redes, vemos emergir um tipo de anisotropia das plataformas de redes sociais. Uma vez que “[...] analisar as dimensões comerciais, humorísticas etc. de uma controvérsia online significa, na perspectiva do empiricismo radical, assumir que o tema estudado se impregnou de algumas práticas presentes na plataforma em questão” (D’Andréa, 2018, p. 35), essa característica anisotrópica das plataformas de redes sociais se manifesta à medida que medições/análises das controvérsias em rede vão expor diferentes qualidades, atributos e possibilidades de entendimento das próprias relações humanas.

D’Andrea resgata uma abordagem das plataformas que pode, a essa altura, contribuir de maneira encaminhativa para nossa conclusão, evocando que “[...] Gillespie (2010) reivindica uma abordagem mais conceitual do termo, indicando que as plataformas devem ser analisadas em pelo menos quatro conotações [...]” (D’Andréa, 2018, p. 36). Destas conotações, a “1) computacional [...]; 2) arquitetônica [...]; 3) figurativa [...]” (D’Andréa, 2018, p. 36) nos são muito cara não só pelas possibilidades interpretativas nos estudos das plataformas, mas porque traçam um interessante paralelo com os questionamentos que estabelecemos ao início desta seção.

Propriamente falando, a categoria computacional e sua “[...] dimensão infraestrutural que permite o funcionamento das aplicações e suas relações com outros serviços [...]” (D’Andréa, 2018, p. 36) se aproxima da nossa investigação a respeito do que são e como funcionam as máquinas interacionais. A sua origem como forma de escrita e concretização em linguagem, um processo de distanciamento, e abstração, do reino absoluto das descargas elétricas no hardware para uma (dis)simulação chamada software. Possível apenas pela relação dos humanos com as máquinas e nossa dependência dos sentidos para apreensão do mundo.

Essa intermediação, por sua vez, norteia a busca pela humanização da máquina interacional, distanciando ainda mais o indivíduo da casa de poder da linguagem formal, agora pertencente às máquinas, enquanto lhe garante o privilégio humano do prazer sensível. Assim, emergem as interfaces e com elas a categoria do usuário, agora individualizado frente à máquina. Por tanto, a categoria arquitetônica precisamente nos ajuda a explorar e expor “[...] como as interfaces, recursos dentre outros elementos que moldam, regulam – e são apropriadas – pelos usuários [...]” (D’Andréa, 2018, p. 36).

Da arquitetura das plataformas ainda nos serve dizer que é neste nível em que as especificações programáveis da máquina além de particularizar o humano como usuário, também são capazes de suportar redes análogas às redes sociais. Para tanto, são desenhadas de maneira que tornem possíveis representações virtuais dos indivíduos, perfis particulares, que logo se confundem com os próprios usuários. Ou seja, deixam de ser apenas pessoas em interlocução mediadas por máquinas e se consolidam como persona usuário-interface, uma extensão não só do eu para o ambiente virtual como também um imbricamento das plataformas com as próprias redes sociais *offline*.

Essa nova realidade expandida, em função de suas lógicas internas de operação — mímicas das teias de relação que os humanos constroem para si — apresenta funcionalidades que corroboram para consolidação das plataformas de redes sociais como uma ampliação da esfera pública. Isso significa dizer que as plataformas apresentam condições materiais para que as relações humanas sejam mais do que reproduzidas ou representadas: usuários são capazes de conferir tamanha permanência para suas mediações simbólicas que teias de relações podem ser estabelecidas a partir do ambiente virtual. Assim, a categoria figurativa, por sua vez, ao dizer do “[...] modo como, de forma mais subjetiva, uma plataforma permite ou incentiva certas ações [...]” (D’Andréa, 2018, p. 36), explicita como o mundo comum, no contemporâneo, pode ser afetado pela presença de máquinas interacionais já que as plataformas não também se inserem na ação comunicativa por meio de suas lógicas.

Em sentido de conclusão, os dissensos são mais que fundamentais para a possibilidade de existência de um mundo comum; são, à luz dos estudos de controvérsias nas plataformas, vestígios do impacto que essa expressão das máquinas interacionais, principalmente as vertentes de redes sociais, possuem no próprio mundo comum. Isto é, se a busca pelo comum perpassa a disputa pela própria definição do que é de interesse, “[...] parece-nos evidente que

as plataformas são cada vez mais não apenas os ambientes com as quais as controvérsias se desenrolam, mas muitas vezes o fator desencadeador de novas disputas e conflitos. Em outras palavras, as controvérsias se dão não apenas com, mas também por causa das tecnopolíticas das plataformas, o que sinaliza novos desafios teórico-metodológicos para as pesquisas sobre o tema” (D’Andréa, 2018, p. 37).

Resta para nós, como para os bons ratos de Hamelin, seguir o zumbido inebriante das máquinas e mergulhar. Talvez assim, carregados pelas correntes de contradições, seremos capazes de investigar o que são e quais são as lógicas de presença que tais máquinas carregam em seus processos interacionais, e como elas correspondem às tonalidades de um contemporâneo.

4 LÓGICAS DE PRESENÇA E TONALIDADES DO CONTEMPORÂNEO

“Um bando de *punks* bobos”, uma criança e a nossa viagem de volta ao fim da humanidade. Não me permito ser categórico, mas tenho razões para acreditar que se Guy-Manuel de Homem-Christo e Thomas Bangalter se deixassem desanimar pela crítica recebida na revista britânica *Melody Maker*, antigo jornal de música homônimo, este trabalho possivelmente não existiria pelo fato de que nenhum um de nós três teria feito o “dever de casa”⁴⁹.

Podemos estender o raciocínio como também fez o duo francês com a faixa *Teachers*, do álbum *Homework*, que cita nominalmente diversas referências musicais que ajudaram a germinar uma das duplas mais populares e influentes da música eletrônica — que para além da referida música, sempre verbalizou sobre a influência e impacto que diversos artistas tiveram no desenvolvimento das suas próprias identidades como músicos.

E vale ressaltar que Homem-Christo e Bangalter causaram um grande impacto sonoro e visual no quesito identidade — da timidez ao estilo, a ausência de uma fisionomia humana se tornou indissociável da dupla. Os capacetes cromados, o corpo velado por brilho e roupas instigantes materializavam um futuro mágico, tecnológico, dos robôs e do transumanismo! Claro que a música, bem servida de sintetizadores e beats produzidos eletronicamente, fazia parte dessa mesma atmosfera que os dois DJs construíram ao redor de si, sendo o motivo da “transformação” e também resultado dela.

Falar de música eletrônica pode remeter, imediatamente, à característica mais básica das máquinas: a repetição; com ela, a monotonia e a predictibilidade. Contudo, aqueles dois haviam se fundido com a máquina sem nunca perderem a sensibilidade humana, pois diferente do movimento que vimos da humanidade que se representa virtualmente no ambiente digital, das plataformas, para ser vista e se conectar, a dupla francesa decidiu se despojar da humanidade para que apenas a sua música, definitivamente humana, pudesse ser ouvida.

⁴⁹Um trocadilho com o primeiro álbum (1997) do duo *Daft Punk* chamado *Homework*, traduzido como “dever de casa” para o português.

Lembro que era difícil, para a criança que fui, não ceder à possibilidade de que eles eram realmente robôs, já que gestos, vozes e apresentações pareciam cenas da mais científica ficção. Porém, o ritmo dançante que descobri por acaso, e que me fez negligenciar qualquer outra responsabilidade naquele dia, não deixava dúvidas de que aquelas máquinas estavam se transformando em pessoas de verdade, talvez como o Pinóquio ou Homem-de-Lata. A partir daí seguiria tão encantado — como ainda sou — pelo trabalho do grupo, quanto intrigado com a possibilidade de que as máquinas também usariam uma face humana para nos contar suas paixões.

Essa dúvida se alojou em algum lugar da minha programação, não desapareceu. Resistiu atenta aos incontáveis apocalipses, da guerra aberta entre humanos e inteligências artificiais em *Exterminador do Futuro*, ou da surpreendente revolta em *Eu, Robô*. Chorando com *I.A., A Inteligência Artificial e a máquina que queria ser criança*, bem como a saga de Andrew buscando a sua humanidade em *O Homem Bicentenário*. E se até aqui não fica claro o interesse que tenho pelo tema, adianto o *spoiler*: como sabíamos o que as máquinas desejariam?

Além da diversão, assunto para conversas e novas opiniões sobre o futuro robótico que talvez nos aguarde, ficou nítido para mim que os autores por trás dessas histórias não poderiam representar medos, inseguranças e insatisfações senão aquelas que nos afligiam — tal como *Daft Punk*, se fizeram de máquina para nos dizer o que sempre foi humano. A crença de que o avanço tecnológico nos guiaria para um futuro brilhante parecia ficar cada vez mais abalada à medida que as promessas civilizatórias do capitalismo se provavam apenas... promessas.

Para entender melhor esses sentimentos conflitantes, precisamos retomar alguns fundamentos da modernidade na expectativa de desenhar alguma imagem do nosso contemporâneo. Assim, entendendo quais promessas foram feitas, podemos seguir e determinar o que é presença para que sejamos capazes de identificar, nesse mesmo contemporâneo, a possibilidade de existência de elementos de uma cultura de presença. Por conseguinte, concluiremos nossa caminhada em busca de quais lógicas de presença as máquinas carregam em seus processos interacionais, e como elas correspondem às tonalidades de um contemporâneo.

4.1 O contemporâneo a partir do progresso

Certamente um dos elementos mais interessantes do universo de Duna, aclamada obra de Frank Herbert, é a existência de uma humanidade daqui a milhares de anos no futuro que não só avançou sua tecnologia a níveis espetaculares, como também declarou a sua própria guerra contra as máquinas pensantes. O Jihad Butleriano, como é chamado o episódio, impactou severamente a maneira como as pessoas viriam a se relacionar com dispositivos eletrônicos a partir dali, sendo célebre o ensinamento, também preconizado pela Bíblia Católica de Orange, cânone religioso desse universo, que admoesta: “Não criarás uma máquina à semelhança da mente de um homem” (Herbert, 2017, p. 29).

Além do abismo entre máquinas e seres humanos, suas capacidades que superam limitações da carne, as restrições em relação ao desenvolvimento de tal tecnologia também levam em consideração que os humanos de Duna, acomodados com o emprego de tais aparatos, acabaram por se degenerar. Se trata de uma decadência biológica e espiritual, pois ao deixarem para as máquinas tantas atribuições e competências, abriram mão de parte da própria humanidade. Sendo assim, o medo e a propaganda dos butlerianos inflamou a ideia de que dispositivos inteligentes e pensantes representavam uma ameaça para a própria espécie.

O interesse pela obra vai de encontro à representação que o autor faz do medo, um sentimento tão barato que podemos despertar com um barulho repentino. Mas não apenas pelo medo como projeto, que em Duna levou a humanidade a aderir a um sistema análogo ao feudalismo, também como um sentimento, uma experiência sensível. Pois o temor, de maneira redutiva, acontece ao nível celular, molecular, por debaixo da nossa pele — os sentidos captam e processam os estímulos de maneira tão veloz que, por reflexo, nos desviamos da tela no momento da chegada de um trem na estação⁵⁰. Porém, a sua origem é muito anterior ao olhos e ouvidos, reside mesmo é nas ideias.

O medo caminha lado a lado com a leitura sensível do mundo, é claro, mas não precisamos experimentar a queda para ter medo da altura. Em outras palavras, podemos

⁵⁰Referência à anedota contada sobre a exibição pública de *L'Arrivée d'un train en gare de La Ciotat* (1895), curta-metragem dos irmãos Lumière que figura um trem chegando à estação da cidade de La Ciotat, França. Mundialmente conhecido, a veracidade do “mito fundador do cinema” é contestada, sendo atribuída a possível reação dramática do público, de medo e fuga, à exibição realizada na Academia Francesa de Ciência, em 1934, utilizando imagens estereoscópicas, popularmente chamadas de 3D.

experimentá-la pelo outro, pelas consequências que o nosso algoz causa à um alguém que, sobrevivendo ou não, se transforma em um tipo de conto caucionário, uma experiência coletivizada. Assim, apesar de que nossas inteligências artificiais ainda possuem dificuldades em reproduzir trabalhos que humanos executam magistralmente, nossos filmes, livros, jornais e conversas de bar por vezes esbarram com a inevitabilidade de um confronto final entre nós e os computadores.

Esse pavor que instiga artistas e assombra espectadores anda de mãos dadas com a esperança, com a expectativa. Melhor dizendo, o medo não se reduz ao objeto do pavor e às suas consequências, o que se ganha como uma ferida ou a morte; o horror é em parte por conta daquilo que se perde. Logo, ao investigarmos os traumas de um contemporâneo, lançamos luz sobre promessas, desejos e impossibilidades que a modernidade carrega consigo, sendo um destes o “[...] desejo da preguiça ou do ócio. Muitas utopias tecnológicas trouxeram a promessa de que a substituição da força humana pela máquina resultaria no fim do trabalho obrigatório, daquele que se faz sem que se o deseje, liberando os indivíduos, na posse de seu próprio tempo, para realizar as suas melhores capacidades” (Jasmin, 2012).

Essa gloriosa promessa da emancipação do trabalho não é completa fantasia, pois o fulcro de muitas tecnologias e ferramentas humanas foi, como a própria alavanca, a busca por uma maneira de otimizar o emprego da força e facilitar o trabalho. Portanto, parece razoável imaginar que o desenvolvimento de novas tecnologias seguiria esse princípio por excelência, como condição axiomática. Porém, essa linha direta de raciocínio oculta certos atores que, apesar de nem sempre serem as mentes e mãos responsáveis pelo dito progresso, definitivamente tentam disputar esses processos de acordo com interesses próprios. Ou seja, nenhuma alavanca move pedra alguma de maneira desinteressada, como se fosse assim a natureza das coisas no mundo.

É por isso que mesmo reconhecendo que “[...] o desenvolvimento tecnológico trouxe, inequivocamente, a liberação de enorme quantidade de força de trabalho humana de muitos setores da vida produtiva, em particular de atividades manuais e de cálculo repetitivo, quantidade equivalente dessa força foi reinscrita em outras atividades de trabalho obrigatório. Afinal, a condição da sobrevivência nas modernas sociedades de massas, exceto para ricos, sortudos e escroques de diversa natureza, permanece sendo a labuta diária do trabalhador” (Jasmin, 2012). Assim, não é difícil que a promessa de liberação pela máquina se torne tão

apelativa, pois a alternativa já está imposta a maior parte dos indivíduos que não detém capital.

Para melhor contextualização do que a palavra progresso significa para este trabalho, então, podemos emprestar de Jasmin a seguinte compreensão:

Minha hipótese é a de que, embora se possa falar de crescimento, aumento, desenvolvimento, progressão, sucessão, melhoria, e outros tantos termos afins presentes nas linguagens do período clássico da civilização ocidental, nenhum dos usos dessas acepções pode se confundir com o significado primordial que o termo ‘progresso’ expressou a partir de finais do século XVIII, a saber, o de um processo histórico universal, abrangendo toda a humanidade, que a trouxe da rudeza à civilização, numa melhoria permanente, embora não necessariamente linear, do passado ao presente, e cuja explicação racional e imanente autorizaria a expectativa, quando não a certeza científica, de sua continuidade em relação ao futuro. (Jasmin, 2012)

O autor faz essa pontuação uma vez que a concepção de avanço e a perspectiva das pessoas em relação à ela não tem sido uniforme ao longo da história. Isso é dizer que mesmo sendo capazes de partilhar com indivíduos e coletivos uma interpretação comum mínima, de que o avanço parte de uma condição inferior para uma superior, ainda assim a perspectiva moderna de progresso é tão impregnada de lógicas próprias que a difere não apenas no campo conceitual da palavra, mas também a categoriza como uma ideologia própria.

Para alcançar esse entendimento podemos resgatar algumas noções que se contrapõem, não por terem sido completamente superadas, mas pelo processo mesmo de transformação que sofreram. Se “[...] a cosmologia antiga não era especialmente hospitaleira a uma independência do homem para realizar seu progresso autônomo, como denuncia a noção de moira [...]” (Jasmin, 2012) — criaturas mitológicas gregas responsáveis pelo nascimento, destino e morte de deuses e humanos — o cristianismo medieval não apenas abraça essa noção de que o controle sobre o progresso é exterior aos seres humanos, como rejeita a própria materialidade deste, pois “[o] progresso, se há, está restrito à dimensão espiritual da alma e se refere à salvação de cada um após a morte. O mundo sublunar não é o lugar da vida melhor e da felicidade” (Jasmin, 2012).

Não propondo nenhum tipo de linearidade e causalidade nesta transformação, ainda assim é do nosso interesse pensar como as instâncias espiritual e religiosa carregam consigo chaves interpretativas importantes. Nesse caso, nos permitem supor que para os indivíduos em

relação no interior destas crenças, as incertezas referentes a um futuro — e expectativas que as acompanham — são reconhecidas e não carregam promessas imediatas de uma melhora. Em outras palavras, dão margem para a interpretação de que o progresso vai em direção àquilo que se necessita, não necessariamente ao que se deseja. Porém, o cristianismo de Agostinho vai além e parece rejeitar o mundo nesse processo ao oferecer uma certeza do futuro (pós-vida), em troca da necessidade de quaisquer expectativas outras que a salvação eterna.

Essas noções, como salientei, não desapareceram. Na verdade, é importante defender que sequer podemos fixá-las ao calendário, dar propriedade sobre elas a indivíduos ou sociedade sequer, pois a emergência e prevalência de interpretações semelhantes ou análogas não pode ser verificada com definitiva precisão. E evocar essa necessidade mesma, de se precisar, também faz parte do desenvolvimento da noção moderna de progresso, pois “[não] seria difícil compreender, a partir da noção de revolução científica do século XVII, como as sucessivas descobertas de Copérnico, Galileu, Kepler e Newton inspiraram a convicção de que a razão encontrara um novo rumo superior ao se desvencilhar das verdades do mundo católico medieval, que faziam depender da dispensação da vontade divina a possibilidade de acesso à verdade” (Jasmin, 2012).

É possível se surpreender, a cada ano, com descobertas históricas que nos aproximam desconcertantemente dos humanos do passado. O assombro ao perceber que temos pelo menos dois mil anos desde a primeira descrição documentada de uma máquina vapor⁵¹, ou mil e oitocentos anos desde que Eratóstenes não só confirmou a proposição de Pitágoras de que a terra era esférica como calculou com grande precisão a sua circunferência. Não só o interesse pelo funcionamento do mundo sempre acompanhou o ser humano, como descobertas, instrumentos, noções e proposições que hoje nos parecem tão contemporâneas e próprias já apareceram e desapareceram inúmeras vezes ao longo dos anos.

Porém, a revolução científica que Jasmin evoca trouxe consigo “[mais] do que a certeza de que se explicava melhor o mundo natural, importa salientar a consciência de que o novo modo de conhecer abriu uma possibilidade inédita de domínio sobre a natureza em benefício do homem. A aplicação do conhecimento científico na vida cotidiana — a tecnologia — se insinua aqui como a conquista maior da humanidade em sua caminhada para

⁵¹Eolípila.

estabelecer o seu poder sobre todas as coisas” (Jasmin, 2012). Logo, as amarras do destino lentamente começaram a se afrouxar, não em absoluto porque a própria ciência viria a constatar recorrentemente a natureza também caótica do mundo, mas o suficiente para que o sofrimento, talvez inerente à condição humana, pudesse ser amenizado:

No entanto, para que a moderna noção de progresso se afirmasse plenamente em sua autonomia e temporalização, foi necessária a generalização desse otimismo, inicialmente restrito aos campos científico e tecnológico, para todos os domínios da experiência humana, alcançando a esfera da moralidade, e mesmo a da religião, de modo a se poder afirmar não só o progresso disto ou daquilo em particular, da progressão de alguma instância específica, ou de um ‘substrato concreto’ qualquer, mas ‘o Progresso’, referido à espécie em geral, no conjunto da sua experiência. Afinal, o que distinguiu o moderno conceito de progresso de outras formas de consciência da melhoria ou do desenvolvimento humanos foi justamente a crença na consistência e na permanência do avanço da humanidade que se ancorava na suposição da existência de um motor imóvel que a fazia mover-se numa dada direção, que não só a trazia do passado ao presente, mas que também continuaria a promover a sua caminhada em direção a um futuro luminoso. (Jasmin, 2012)

Diversas cosmovisões dispensam mais ou menos esforço para explicar momentos “fora do tempo”, que figuram ou no passado muito distante da cosmogonia ou na escatologia do futuro inevitável. Independentemente das particularidades de cada conjunto de crenças, há significativa prevalência da ideia de que o mundo e as pessoas que o habitam tendem em direção ao pior, à destruição e degradação; normalmente, um evento ou um série destes marcam uma renovação ou transformação. Porém, a despeito da salvação, esse movimento de decaimento da humanidade é em muito análogo à experiência material, do envelhecimento ao enferrujar, das coisas que se fragilizam quando expostas às intempéries e se partem, por isso não é surpreendente que as diversas sociedades transportem a mesma lógica para a própria condição humana.

Eis naquilo que a concepção moderna de progresso se destaca enormemente, pois na contramão de uma suposta imanência do caos, promete dotar o indivíduo da capacidade de restaurar a ordem e rearranja-lá em consonância com o desígnio humano. De imediato, a noção já é suficientemente chocante por esvaziar a casa de poder da natureza, um tipo de gesto prometeico, e entregar seus segredos ao sujeito. Porém, mais impressionante ainda é como ela pretende, contra toda experiência sensível e subjetiva, suplantar um entendimento da realidade, que alertava sobre o fim iminente, com uma completa inversão de vetor: acontece que não caminhamos em direção à ruína, e que inevitável de fato é a completa realização da felicidade humana.

Essa promessa fundante da ideologia do progresso, que tenta se confundir com algum tipo de lei natural, certamente faz parte do substrato no qual germina a ideia de que se o trabalho faz parte da presente condição de sofrimento do indivíduo, é de se esperar que o avanço em direção ao futuro nos redima também desse. O que mais nos interessa, contudo, é a dissimulação que se esconde em tal gesto, em outras palavras, “[...] para nós, homens e mulheres do mundo moderno, essa exaustão se dá num contexto em que já são conhecidas, introjetadas e rotinizadas as normas de conduta da vida econômica capitalista. Por ‘educação, tradição, costume’, como afirmava Marx em *O capital*, reconhecemos as exigências do mundo do mercado como espécies de ‘leis naturais evidentes’” (Jasmin, 2012).

A isso podemos atribuir o fato de que as novas tecnologias não apenas superam o trabalho, mas acabam por atualizar a relação que se estabelece entre o ofício e o trabalhador bem como expandem as próprias possibilidades de trabalho e seu exercício. Logo, o que o progresso realmente faz é fixar no futuro singular uma condição abstrata de melhora e superação das insuficiências de maneira que permita a idealização, o sonho, mas não resolve de fato o problema já constatado por outras cosmovisões. Isto é, traz para o presente todos os sofrimentos apocalípticos que aguardavam a humanidade e promete sempre que estes serão os últimos. “De modo que ou nos adaptamos às exigências da racionalidade econômica capitalista, ou somos eliminados, seja da concorrência, seja do emprego, e perdemos a capacidade de sobreviver no mundo do mercado” (Jasmin, 2012).

Até aqui, porém, pode ficar a impressão de uma certa uniformidade nesse processo, como algum tipo de novidade que de imediato arrasta multidões para assistir a nova atração da cidade. Certamente que o domínio do progresso e “[a] imposição dessas novas normas do trabalho, que são regras de ordenamento da vida em geral, se deu por um processo conflituoso que envolveu tanto a violência física, para obrigar a mão de obra disponível a se transformar em força de trabalho adaptada ao novo *modus operandi*, como a difusão de aspectos mentais e ideológicos que as introjetaram, progressivamente, na alma do homem moderno” (Jasmin, 2012). Portanto, foram necessárias muitas engrenagens para erigir não só uma outra maneira de se enxergar o mundo como também de ser no mundo.

A modernidade não apenas redesenhou o calendário universal como também atualizou a maneira como se percebe a passagem tempo:

Em tribos de Madagascar, no século passado, podia-se medir o tempo pelo ‘cozimento do arroz’ ou pelo ‘fritar um gafanhoto’. No sudeste da Nigéria (Cross River) ouviu-se dizer que ‘o homem morreu em menos tempo do que leva o milho para assar’. No Chile, em 1647, um terremoto foi descrito como tendo durado cerca de dois Credos, e um ovo, dizia-se, devia ser cozido pelo tempo de uma Ave-Maria rezada em voz alta. Ainda no século XX, monges da Birmânia esperavam que houvesse luz suficiente para ver as veias de suas mãos antes de se levantarem pela manhã. Pierre Bourdieu surpreendeu percepções argelinas que viam a pressa como uma ‘falta de compostura’ e uma ‘ambição diabólica’, e que chamavam o relógio de ‘oficina do diabo’. E o *New English Dictionary* registrou o uso do termo ‘*pissing while*’ (tempo de fazer xixi) como uma medida de tempo. (Jasmin, 2012)

A despeito do lugar especial que por vezes é reservado aos humanos dentro das cosmovisões, arrisco afirmar que é universal a percepção de que fazemos parte do mundo natural. Algumas espiritualidades aprofundam essa reflexão, enxergam a centelha da vida até mesmo no reino mineral. De toda forma, nos interessa pensar que nesses contextos as relações psico-afetivas e espirituais dos sujeitos com o meio se confundiam com as relações ecológicas e as necessidades fisiológicas humanas. Logo, nunca foi segredo que ficar longe do sol ou se banhar em excesso na sua luz faziam mal ao corpo e ao espírito, mesmo que ninguém imaginasse o que era Vitamina D ou raios ultravioleta.

Porém, se antes o trabalho era uma relação direta com o ofício em que a passagem do tempo era vinculada às demandas do trabalho em questão, sejam climáticas ou energéticas, com o ideal do progresso foi possível se separar mais ainda da nossa condição animalesca. Isto é, essa forma de ser no mundo em que o sol dita as horas de sono e trabalho, que o cansaço do corpo determina o quanto se produz, é suplantada pelas possibilidades abertas pela revolução científica e o domínio sobre a natureza — até mesmo a nossa natureza enquanto espécie. De repente, as soluções para todo tipo de, antes necessidade e agora, insuficiência humana, que limitavam a caminhada coletiva em direção ao desenvolvimento, pareciam estar ao alcance.

Nesse contexto, uma das manifestações materiais da ideologia do progresso, a revolução industrial, serve de ilustração para uma outra forma de expressão do trabalho e da medida do tempo. Um tipo de atividade remunerada que não se guia por fenômenos além do controle humano, mas que na verdade os tenta ordenar o quanto for possível. Dessa maneira, o trabalho fabril não só toma lugar numa porção recortada do espaço, do prédio, mas também em um recorte de tempo que agora lhe é próprio, todo seu. Tirando as necessidades mecânicas da máquina, o único impeditivo para que transcorra são as ditas “insuficiências humanas”, que

são até hoje motivos de disputa no âmbito das leis trabalhistas, apesar das transformações que as formas de trabalho contemporâneo sofreram desde então.

Seguindo este raciocínio, Jasmin nos ajuda a dar mais um passo, aludindo ao historiador britânico Edward P. Thompson, ao apontar que “[...] os contratados ‘experenciam uma distinção entre o tempo do empregador e o seu ‘próprio tempo’. Isso porque cabe ao empregador ‘usar o tempo’ da mão de obra contratada ‘e cuidar para que não seja desperdiçado: o que predomina [aqui] não é [mais] a tarefa, mas o valor do tempo quando reduzido a dinheiro” (Jasmin, 2012). O dito popular “tempo é dinheiro” bem traduz essa conclusão, mas mais poderosa que a equivalência direta entre unidades de tempo e capital, é a percepção da “[...] formação de um universo material e espiritualmente novo, caracterizado pela noção, hoje tão difundida, de que o tempo é algo que se ‘gasta” (Jasmin, 2012).

Arrisco afirmar que o tempo sempre foi precioso para as sociedades humanas, a sua passagem não é diretamente percebida sensorialmente, porém somos capazes de fazer sentido das transformações que acontecem no mundo enquanto este transcorre. Contudo, à luz do progresso o tempo sai do campo de uma condição da natureza e se transforma em algo que, com nossos instrumentos cada vez mais sofisticados, podemos “encaixotar” e precificar. “Tal transformação foi, em grande parte, viabilizada pela emergência de novas ideologias que glorificaram o trabalho e criminalizaram o ócio e a preguiça” (Jasmin, 2012).

Apesar da aparente distância entre ciência e religião, fé e razão, a gestação da moderna ideia de progresso não seria tão bem sucedida sem contribuição espiritual. A própria noção de que precisamos ser salvos, que no cristianismo se apresenta como salvação da morte (eterna, espiritual), mesmo que não original e exclusiva dessa fé, foi extremamente importante para o avanço do colonialismo. A evidente expressão mercantil do domínio europeu sobre os povos colonizados pode ser reduzida à sua natureza financeira e racional, mas não foi o único motor ideológico que impulsionou milhões de pessoas através dos oceanos. A igreja católica romana, na figura das ordens monásticas e mesmo do papa, esteve desde o princípio envolvida na legitimação das expansões ultramarinas ibéricas, bem como no processo imediato de colonização.

À mesma moda, a reforma protestante não se limitou a pensar os meandros da fé, dos cânones e dogmas, pois a partir de uma leitura cristã da realidade, o trabalho e o ordenamento

da vida em geral faziam parte de uma mesma realidade carente de deus e também necessitada de reforma. Nesse sentido, para a “[...] tradição teológica calvinista, o homem, pelo pecado, perdeu toda a capacidade de, por seu esforço, alcançar a salvação. [...] Na manifestação de Sua glória, Deus decretou que alguns seres humanos estão predestinados à vida eterna e outros à morte. Trata-se do *decretum horribile* e imutável da predestinação” (Jasmin, 2012). Assim, mesmo que pelo prisma calvinista o mundo volte às garras de um domínio absoluto do destino e das coisas inevitáveis, é interessante como a angústia da incerteza encontra algum alívio no campo do trabalho:

Pois não sendo possível ter a certeza dos desígnios do Salvador, nem conquistar a graça divina, seja pela via de um meio mágico-sacramental, como a descarga na confissão, seja por obras pias, restava ao crente buscar em si mesmo a confiança de que era um eleito e não um condenado. Tratava-se, portanto, de buscar uma certeza subjetiva da presença da graça através de uma conduta intramundana que, ao fazer aumentar a glória de Deus na Terra, sugere ao crente sinais de eleição. Não se trata de salvação pelas obras, de contabilidade entre pecado e arrependimento, mas de uma autoafirmação da capacidade de enfrentar a dúvida sobre a eleição. (Jasmin, 2012)

Sendo assim, apesar de não existir gesto capaz de mudar o destino de um, “[na] busca dessa certeza, certo tipo de atividade humana, o trabalho profissional, entendido como cumprimento sem descanso de um chamado divino, de uma vocação, desempenhará o papel primordial. É daqui que a ética religiosa configura uma atitude intramundana que reivindica atividade incessante a serviço de uma utilidade impessoal, destinada a promover a glória de Deus na Terra” (Jasmin, 2012). Logo, não é que o trabalho traz a salvação, mas sim que êxito em suportar a labuta e passar com retidão pela vida seriam indícios da eleição do sujeito, pois confia no plano divino e entende seu lugar no mundo. O que, portanto, nos permite concluir que dadas as novas formas de ordenamento do mundo do trabalho, das horas contratadas, quem se encontra em oposição, o “[...] homem natural, aquele indolente, preguiçoso, irregular [...]” (Jasmin, 2012), se encontraria distante de um estado de graça.

E se porventura o trabalho como forma de ser no mundo produz riqueza, essa “[...] não deveria ser gasta na satisfação dos desejos de consumo ou no luxo, ambos condenados pela religião reformada. A riqueza acumulada só poderia destinar-se à mesma finalidade da glorificação da obra de Deus, o que implicou a poupança do dinheiro e sua reaplicação no processo de trabalho. Ou, em outras palavras, a acumulação propriamente capitalista.” (Jasmin, 2012). Por conseguinte, a noção espiritual de que “[a] perda de tempo é, assim, o primeiro e em princípio o mais grave de todos os pecados” (Jasmin, 2012), revela a natureza

individualizada tanto da realização quanto da condenação. Isto é, se o sujeito alcança o sucesso pelo próprio esforço, então a estafa, exaustão e todo tipo angústia proveniente do trabalho, se consolidam como sinais de uma desgraça; o problema não é o algoz, o ofício, mas a imperfeição humana.

Esse tipo de convergência, entre a acepção espiritual da vida laboral e a ordenação cartesiana do mundo, reforça um dos princípios da modernidade de que seguimos em direção ao futuro glorioso, e que a falta de fortuna de alguns indivíduos é tolerável para o quadro geral. E “[...] embora a crítica à preguiça e ao ócio tenha perdido o seu fundamento religioso, a validade dos dispositivos do trabalho regular e disciplinado e da acumulação per si, emancipada de sua gênese teológica, impõe-se ao mundo cotidiano pela via da racionalidade econômica” (Jasmin, 2012). Logo, qualquer promessa de melhora tem como limite de sua realização o próprio sujeito e sua inadequação ao sucesso.

Porém, o avanço vai acontecer, seja outrora pelas mãos dos eleitos para dar cabo da vontade divina, seja pela própria natureza humana. “[...] que consiste no permanente avanço que torna ilegítima a estagnação ou a satisfação definitiva num estado presente qualquer. O futuro não pode, portanto, ser pensado como a repetição do que já aconteceu: o devir é um processo infinito de mudança que resulta da atualização permanente da capacidade de progredir, inscrita na natureza humana” (Jasmin, 2012). Dessa forma, além de preconizar o domínio do mundo, a possibilidade de realização de todos os desejos, a modernidade também promete um mundo em constante atualização, da eterna novidade.

Além disso, mesmo sem nos aprofundarmos nas correlações, podemos ainda assim perceber como as implicações filosóficas da revolução científica se transfiguram no interior do pensamento iluminista, ao propor que se por uma lado “[...] há uma natureza humana universal, sempre idêntica a si mesma, e que traz inscritas as faculdades formais do aperfeiçoamento e da razão; de outro, a exteriorização dessas faculdades fazem da humanidade um puro devir, uma permanente transformação, um incessante fazer-se de si, através da experiência da espécie, no tempo” (Jasmin, 2012). Logo, a dualidade indivíduo-espécie expõe mais do que uma essência humana, também delimita o limite da humanidade.

Melhor dizendo, podemos emprestar de Jasmin a conclusão moral sobre a qual a concepção iluminista aterrissa, pois:

[...] ao conceber o ser do homem como um vazio a ser preenchido por ele próprio, obriga, por essa mesma definição, à mobilização das forças humanas para construir esse futuro vislumbrado pela razão, transformando a ação humana em atividade de sua fabricação. Dado que esse futuro belo contrasta tão intensamente com a malignidade do presente (a menoridade, a iniquidade, a guerra etc.), torna-se um dever ético racional e, portanto, um imperativo, trabalhar, até a fadiga, para acelerar a chegada desse futuro inscrito no tempo. A ‘preguiça’, a ‘indolência’ e o ‘contentamento ocioso’ representam a vitória do vazio, do homem sem valor, da indiferença em relação ao destino da espécie que deve ser ultrapassada pelo entusiasmo com a possibilidade racional do progresso. (Jasmin, 2012)

Dessa maneira, o ser indolente não só é reprovável, ele é mesmo mau e, possivelmente, se encontra fora da humanidade. Quero dizer, se os gregos faziam juízo dos seus vizinhos “bárbaros” por não congregarem de sua cultura, portanto, não gregos, na percepção iluminista do que é o ser humano e a humanidade, não congregarem do dever ético da espécie, de marchar em direção ao progresso, torna tais indivíduos párias. Assim, não só a modernidade fala aos sujeitos sobre o futuro, mas diz quais deles são sequer dignos de possuírem um.

Jasmin aponta que se “[...] a expectativa do progresso da razão implicava a concordância entre progresso tecnológico e progresso moral, em fins do século XIX essa suposta unidade entre natureza e cultura estará, praticamente, anulada, e a evolução torna-se um processo em si, autônomo em relação a quaisquer fins morais” (Jasmin, 2012). Porém, acredito que podemos levar a proposição mais adianta ao pensar, juntamente a Walter Benjamin, que se o capitalismo — gestado pela modernidade e confiado tutor do progresso — pode ser encarado como uma religião, o progresso tecnológico seria a moral em si.

Até aqui, ao apresentar um panorama da experiência moderna do progresso, Jasmin nos colocou em contato com algumas das proposições de Weber que abordam a ressonância entre a dogmática religiosa protestante e os ideais do progresso. Nesse sentido, os imbricamentos apontados são mais do que apenas exposições, fotografias, dos apertos de mão entre correntes ideológicas. Mais ainda, são vestígios de uma capilarização, uma relação simbiótica que, enquanto possível, alimenta e fortalece as estruturas lógicas dessas instituições.

4.2 Promessas, penitência e permanências

Precisamos olhar além da “[...] difusão de aspectos mentais e ideológicos [...]” (Jasmin, 2012); se o calvinismo se propõe a falar do ordenamento da vida laboral como constituinte do plano divino, o contrário também pode ser verdadeiro. Isso é, não poderia o capitalismo assumir direção dos ordenamentos subjetivos e espirituais da experiência humana como uma religião?

Para concatenar estas ideias, precisamos destrinchar o caráter religioso do capitalismo proposto por Benjamin, que primeiramente seria “[...] uma religião puramente cultural, talvez até a mais extremada que já existiu. Nele, todas as coisas só adquirem significado na relação imediata com o culto; ele não possui nenhuma dogmática, nenhuma teologia. Sob esse aspecto, o utilitarismo obtém sua coloração religiosa.” (Benjamin, 2013, p. 21). Logo, na contramão das religiões em que os princípios e a crença organizam a ação do fiel no mundo, para o capitalismo é justamente a partir do, e durante, o ato cultural que o sentido emerge.

Assim, o que o alemão nos apresenta é uma religião essencialmente ritualística que não se organiza ao redor da fé do sujeito, mas a partir das ações de mercado que os adoradores executam — e delas é dependente. Dessa maneira, eliminada qualquer possibilidade de virtude pela crença, a única alternativa de professar a fé e alcançar qualquer graça é pelo culto mesmo. E sendo o capitalismo uma religião que reside no culto, sua existência depende “[...] da duração permanente do culto. O capitalismo é a celebração de um culto *sans rêve et sans merci* (sem sonho e sem piedade) [sic]⁵². Para ele, não existe ‘dias normais’, não há dia que não seja festivo no terrível sentido da ostentação de toda a pompa sacral, do empenho extremo do adorador.” (Benjamin, 2013, p. 21)

Portanto, as práticas e lógicas empregadas para reorganizar o trabalho, produção e consumo em busca do progresso, que impregnam todas as esferas da vida humana, é que permitem a face radicalmente cultural do capitalismo. Melhor dizendo, a hegemonia do sistema, sua pretensão universal, torna-o mandatário; podemos dizer, então, que não possuir dogma ou teologia não é um defeito dessa religião, pois independente da fé do adorador ele

⁵²A expressão francesa correta seria *sans trêve et sans merci* (sem trégua e sem piedade); erro desta edição do livro.

irá prestar culto. Além disso, será também atormentado por toda sorte de aflição que a culpa pode trazer.

Essa culpa está, por sua vez, atrelada a mais uma característica inédita do capitalismo, pois talvez ele seja “[...] o primeiro caso de culto não expiatório, mas culpabilizador. [...] Uma monstruosa consciência de culpa que não sabe como expiar lança mão do culto, não para expiar essa culpa, mas para torná-la universal, para martelá-la na consciência e, por fim e acima de tudo, envolver o próprio Deus nessa culpa, para que ele se interesse pela expiação” (Benjamin, 2013, p. 21-22). Frente ao capitalismo, resta apenas a constante insuficiência do penitente, sempre em débito de seus compromissos para com deus que, por conseguinte, não pode ser alienado da própria dívida do pecador.

Quero dizer, o deus do capitalismo deseja a culpa, pois faz “[...] parte da essência desse movimento religioso que é o capitalismo aguentar até o fim, até a culpabilização final e total de Deus, até que seja alcançado o estado de desespero universal, no qual ainda se deposita alguma esperança” (Benjamin, Walter, 2013, p. 22). Dessa forma, a única salvação que o deus do mercado apresenta é pelo constante culto, pela eterna participação no ritual econômico. Isso pois, ou a culpa endividadora, sempre crescente, segue aplacada pela socialização da miséria coletiva, o destino escolhido pelo deus para os pobres, ou todos pagamos o preço da cólera.

Eis que a identidade do deus é revelada, pois este “[...] precisa ser ocultado e só pode ser invocado no zênite de sua culpabilização. O culto é celebrado diante de uma divindade imatura; toda representação dela e toda ideia sobre ela viola o mistério da sua madureza” (Benjamin, 2013, p. 22). Assim, o eterno devir da humanidade é também o eterno desvelar do deus do capital; se a ideologia do progresso logrou êxito em defender a existência de uma constante universal do desenvolvimento humano, o capitalismo então se pretende o motor que nos impulsiona.

Sendo então o estado natural do mundo a religião do capitalismo, o deus se dissimula entre CNPJs, logomarcas e ações para não ser exposto no seu caráter ficcional. Enquanto a mercadoria dinheiro, a efigie do deus, media as ações do culto, o divino se esconde no próprio mercado. A sua vontade é levada a cabo pelos agentes capitalistas, tão culpados quanto fiéis, que a despeito da ausência de dogma e teologia, evocam o progresso tecnológico como

parâmetro moral do capitalismo. Este não só é o destino da humanidade, é a dádiva do deus para o mundo e que, como prometem, não pode existir fora dessa religião — é a promessa civilizatória.

Face ao prospecto fatal de miséria da condição humana, precisamos de um breve desvio antes de prosseguirmos. Até aqui, vislumbramos alguns dos fundamentos da modernidade a partir da análise mais sistemática — no sentido das instituições e ideologias. Apesar de ter conseguido tracejar alguns contornos do nosso contemporâneo, antes de determinar o que é a presença e identificar, nesse mesmo contemporâneo, algumas de suas lógicas, acredito ser necessário abordar também a experiência moderna do progresso por uma perspectiva sensível dos indivíduos localizados no próprio real em questão.

4.3 Ser e se orientar no mundo

Daremos alguns passos atrás antes do nosso salto, como faz Rangel ao apontar, em Gumbrecht, uma:

[...] reconstituição histórica da modernidade tematizando os séculos XV e XVI, ou ainda, dois eventos específicos, a saber: a invenção e disseminação da imprensa e a descoberta da América. Ao longo dos séculos anteriores, do que se convencionou chamar de Idade Média, os homens iam se relacionando entre si e com os demais entes que constituíam o real de maneira estável, ou seja, eram capazes de organizar sua experiência satisfatoriamente a partir de enunciados e juízos bíblicos determinados, orientados pela convicção de que esses sentidos eram suficientes à organização de seu mundo e da existência. No entanto, de repente, e essa é a estrutura do real (da história) para Gumbrecht, tais sentidos deixaram de ser suficientes à explicação e à orientação dos homens no mundo, o que significa dizer — o real (ou a história) passara a expor os homens a entes e a situações inéditas, que impunha limites significativos ao conhecimento que possuíam até então. (Rangel, 2012, p. 64)

Assim sendo, precisamos deixar de lado a tentação de “planificar” os processos históricos até aqui explorados, pois corremos o risco de enxergar os sujeitos apenas como personagens seguindo um enredo que lhes escrevemos. O exercício ao qual Gumbrecht nos convida é perceber que, como o próprio gesto de pesquisa, os indivíduos inseridos em um real — o qual localizamos em um período chamado de modernidade — também enfrentam percalços ao tentar explicar e se orientarem num mundo que desvela novos contextos. Portanto, é nesse real, “[...] no qual os homens não contavam com um conjunto de significados e de sentidos capazes de orientá-los mais ou menos bem, que ocorre uma espécie

de perda do valor de verdade do princípio Deus, os enunciados e juízos bíblicos passam a ser tematizados e perdem sua força, antes natural, de determinação e delimitação do real, da experiência” (Rangel, 2012, p. 64-65).

Nesse sentido, as reverberações da forte fragmentação do real foram enfrentadas “[...] a partir de uma dupla compreensão: a de que haveria uma descontinuidade entre espírito, por um lado, e corpo e matéria, por outro, e, também, a de que o real não se mostraria devidamente, ou seja, não permitiria aos homens compreendê-lo imediatamente” (Rangel, 2012, p. 65). Em outros termos, frente à instabilidade e insuficiência em explicar o mundo, e se orientar nele, este passa a ser abordado, ou melhor, interpretado, com base na ideia de que a leitura da dimensão material tem que ser realizada em vias de se alcançar verdades mais profundas que as apreensíveis apenas pelo sentido dos significantes.

Por conseguinte, essa proposição paradigmática do campo hermenêutico seria uma das agências responsáveis pela estabilidade experimentada durante os séculos XVII e XVIII (Rangel, 2012, p. 66). A ver, não por ter se provado completamente efetiva, como veremos adiante, mas pela segurança que o método cartesiano de coletar evidências, analisar, sintetizar e verificar, pôde prover, já que os seres humanos à época se perceberam capazes de “[...] produzir um repertório de significados e sentidos suficientes à compreensão do real (do mundo), o que provocara, inclusive, a produção de um “clima histórico” (Stimmung) otimista” (Rangel, 2012, p. 66).

Contudo, essa perspectiva de distanciamento entre o ser e o objeto, tão cara para a revolução científica, encontraria seus limites uma vez que “[...] próximo a 1800, por outro lado, os homens não só viram seu mundo desmanchar como também apostaram em uma estratégia específica, e isto porque compreenderam que o método da primeira modernidade, a estratégia cartesiana, equivocou-se em sua percepção de que espírito e matéria seriam entes necessariamente discretos.” (Rangel, 2012, p. 67). De repente, a volatilidade do real, da história, coloca em cheque o repertório conquistado nos últimos séculos e não só lança sua imprevisibilidade sobre as circunstâncias como levanta dúvida sobre a própria metodologia.

Gumbrecht propõe que não obstante o fracasso do paradigma empregado até então, prevalece um pensamento cupim, por assim dizer, de que a deficiência se encontra nas variáveis descartadas. Isto é, a suspeição em relação a insuficiência da matéria frente à

profundidade do espírito acabou por desconsiderar a experiência corpórea do observador na interpretação do real. Logo, o inconveniente e insuficiente corpo humano é situado na posição de “[...] mediador da relação entre inteligência e real, para que a inteligência pudesse superar os efeitos dessa mediação, estabelecendo uma relação privilegiada com o real” (Rangel, 2012, p. 68).

Observa-se então que, a despeito das transformações do real que colocava em cheque, novamente, os sentidos e significados dos sujeitos já no XIX, “[...] os filósofos e cientistas se dedicaram à compreensão da mediação e ‘interferência’ provocada pelo corpo no que se refere à produção de um conhecimento imediato do real e, a um só tempo, passavam a insistir em macronarrativas, em discursos organizados por um sentido fundamental capaz de organizar as experiências e entes inéditos” (Rangel, 2012, p. 69). Com efeito, o sujeito permanece como um tipo de intérprete do real que, em função das insuficiências corpóreas, lançaria mão dos aparatos técnicos e teóricos produzidos pela humanidade para supostamente solucionar, no real, qualquer incongruência.

Seguindo a trilha do pensamento gumbrechtiano, podemos abordar a existência do motor universal do progresso, elemento fundamental para a manutenção do capitalismo, por um novo prisma. Para tanto, façamos paralelo com a teoria da dissonância cognitiva que descreve as possibilidades de agência de um indivíduo ao se encontrar em situação de grande desconforto emocional frente às incongruências nas suas cognições. Neste caso, se não for capaz de substituir ou ignorar suas percepções ou comportamentos dissonantes, provavelmente irá buscar novas informações para diluir ou superar o conflito. Em moda similar, ao remontar a realidade por narrativas historicizadas, “[...] a cada transformação e questionamento de sentidos disponibilizados pela inteligência, os homens respondiam com a filosofia da história, compreendida como uma explicação teleológica e necessária que subsumia qualquer equivocidade a um sentido transcendental positivo, que se realizaria a despeito de seu próprio conhecimento.” (Rangel, 2012, p. 69)

Chegamos então ao início do século XX, em que as faculdades técnicas humanas avançavam cada vez mais no que tange à captura do mundo — e, com isso, sua fragmentação. De repente, não só enevoam o horizonte as crises do capital, as quais se correlacionam com a efervescência política e militar do período, como a crise do campo hermenêutico se defronta com “[...] uma postura que Gumbrecht compreende também ser equivocada — a assunção da

impossibilidade de representação de qualquer realidade, e mesmo, o esquecimento do real ou da realidade como medida fundamental ao pensamento, à arte e à ação” (Rangel, 2012, p. 70). Isto porque não apenas os novos paradigmas tecnológicos colocavam em cheque o registro do real e a reprodutibilidade técnica, como também o campo científico se lançava cada vez mais distante das faculdades sensíveis e intuitivas humanas.

Nesse sentido, Rangel aponta como o autor “[...] evidencia sua compreensão de que há algo externo ao sujeito (à linguagem), que é o real ou a realidade, âmbito transcendental que orientaria os homens, e mais, que seria o espaço ideal à sua realização. Assim, esse real ou realidade não podem ser abandonados sem o risco de uma espécie de pobreza da experiência (para usar uma compreensão cara a Walter Benjamin) e da vida interior.” (Rangel, 2012, p. 70). O que nos leva, então, na expectativa de reconciliarmos a experiência humana do real com as faculdades analíticas da linguagem, a investigar o que seriam as lógicas de presença.

4.4 Como se produz presença?

Peço a licença para retornar, brevemente, ao início; não para ficar, apenas busco aludir à breve introdução em que me aventurei, superficialmente, pela vastidão do universo e suas propriedades. Melhor dizendo, ao salto interpretativo que hoje nos leva a dizer sobre um tecido do espaço-tempo, uma dimensionalidade do cosmos, que, tanto para esta pesquisa quanto para Gumbrecht, é de extrema importância para o entendimento do que seria presença. Isso porque, da perspectiva sensível humana, a maneira como se experimenta a passagem do tempo é tipificada em três coordenadas básicas: passado, presente e futuro. E tendo em vista a indissociabilidade de uma dimensão temporal de uma dimensão espacial, buscar uma referência temporal também implica numa referência espacial para nós.

Até aqui, discutimos perspectivas de um passado para buscar pistas que nos permitissem compreender o seu futuro — nosso contemporâneo. Satisfeito com esse esforço, então, podemos nos voltar para a natureza da “[...] palavra ‘presença’, nesse contexto, como uma referência espacial. O que é ‘presente’ para nós (muito no sentido da forma latina *prae-essere*) está à nossa frente, ao alcance e tangível para nossos corpos” (Gumbrecht, 2010, p. 38). Portanto, a presença aponta diretamente para uma experimentação sensível que transcorre numa espacialidade, e que também pode ser localizada temporalmente em um presente contemporâneo aos envolvidos.

Porém, localizando a reflexão no campo da comunicação, a presença não aparece desinteressadamente como um fenômeno autoexistente e terminado em si mesmo. Pelo contrário, o autor nos fala sobre uma agência em que “[...] *producere* quer dizer, literalmente, ‘trazer para diante’, ‘empurrar para frente’, então a expressão ‘produção de presença’ sublinharia que o efeito de tangibilidade que surge com as materialidades de comunicação é também um efeito em movimento permanente” (Gumbrecht, 2010, p. 38). Portanto, contrariando as perspectivas que estabelecemos como insuficientes — de enxergar a corporeidade como uma medialidade ruidosa a ser compreendida e superada, ou mesmo deixada de lado — falar de produção de presença é assumir “[...] que qualquer forma de comunicação, com seus elementos materiais, ‘tocará’ os corpos das pessoas que estão em comunicação de modos específicos e variados [...]” (Gumbrecht, 2010, p. 39).

Dessa maneira, podemos pensar na separação entre a produção de sentido e de presença, com o cuidado necessário para não cair numa simplificação paradigmática. Quer dizer, a correlação entre a produção de sentido e as soluções encontradas durante a modernidade para orientar as pessoas no mundo é clara, mas “[...] todas as culturas podem ser analisadas como configurações complexas, cujos níveis de autorreferência congregam componentes de cultura de sentido e de cultura de presença [...]” (Gumbrecht, 2010, p. 105-106). É por isso mesmo que os esforços narrativos (de uma historicidade) e investigativos de Gumbrecht nos falam de uma redescoberta dos efeitos de presença (Gumbrecht, 2010, p. 39).

Ao estabelecer essa “dualidade”, o autor não está propondo apenas separar o joio do trigo — mesmo que seja “[...] certo supor que alguns fenômenos culturais (por exemplo, os sacramentos da Igreja Católica ou a racionalidade de atuais cultos afro-brasileiros) estão mais do lado da cultura de presença, ao passo que outros (como a antiga política de Roma ou a burocracia do início do Império Espanhol) são predominantemente fundados na cultura de sentido” (Gumbrecht, 2010, p. 106). O nosso interesse maior são as possibilidades conceituais das quais seremos capazes de lançar mão para, no caso desta pesquisa, investigar as lógicas de presença que as máquinas carregam em seus processos interacionais e suas correspondências com tonalidades de um contemporâneo.

Uma vez rememorada essa intenção, podemos avançar, de maneira mais célere, pelas diferenciações mais imediatas entre culturas de sentido e presença — nesse caso, abordando noção de autorreferência e suas implicações. Assim sendo, numa cultura de sentido é a consciência que predomina como autorreferência (Gumbrecht, 2010, p. 106), o que corrobora não apenas com o entendimento do ser humano como excêntrico, mas também ocupante de uma posição privilegiada frente à substância (o mundo, uma coleção de objetos materiais) (Gumbrecht, 2010, p. 106). Diferentemente da uma perspectiva mais cosmológica, autorreferenciada no corpo, de uma cultura de presença (Gumbrecht, 2010, p. 106), na qual, “[nesse] caso, não se veem como excêntricos ao mundo, mas como parte do mundo (de fato, estão no mundo, em sentido espacial e físico). Numa cultura de presença, além de serem materiais, as coisas do mundo têm um sentido inerente [...], e os seres humanos consideram seus corpos como parte integrante da sua existência [...]” (Gumbrecht, 2010, p. 107).

Na esteira desse raciocínio, fica explícito o que a posição do indivíduo em relação ao mundo implica sobre a apreensão do mesmo em termos de conhecimento. Quero dizer, a cultura de sentido, ao privilegiar a subjetivação, insiste naquele movimento da modernidade em que o sujeito apreende o real de maneira interpretativa (Gumbrecht, 2010, p. 107). Sendo assim, uma cultura de presença se aproxima mais do gesto não-hermenêutico uma vez que, já dotadas de sentido próprio, as coisas no mundo são desnudas, reveladas “[...] pelo(s) deus(es) ou por outras variedades daquilo que se poderá descrever como ‘eventos de autorrevelação do mundo’” (Gumbrecht, 2010, p. 107). Por conseguinte, o conhecimento e a experiência de se conhecer reverberam no indivíduo não apenas como um novo sentido, mas também como uma manifestação sensível que, ao entender o ser humano como parte da substancialidade do mundo, coloca em movimento efeitos físicos (Gumbrecht, 2010, p. 107).

Portanto, não é de se espantar que, entre as duas concepções de cultura, aquilo à que nos referimos por signo passa pelo mesmo prisma com que essas encaram o mundo. Melhor dizendo, defender uma abordagem interpretativa da materialidade expõe que, para uma cultura de sentido, o objeto/significante possui uma relevância temporal: depois de compreendido, poder ser superado; esvazia-se (Gumbrecht, 2010, p. 108). O que para uma cultura de presença não é verdade, tendo em vista que o sentido das coisas no mundo não está apenas contido no objeto, também o é. Logo, está “[...] próxima da definição aristotélica de signo, que já expliquei, segundo a qual um signo é a junção de uma substância (algo que exige espaço) e uma forma (algo que torna possível que a substância seja percebida). Este

conceito-signo dispensa a distinção clara entre o puramente espiritual e o puramente material nos dois lados do que se junta no signo” (Gumbrecht, 2010, p. 108)

Trazendo à baila essa localidade-mundo, podemos nos aventurar em demarcar, como faz Gumbrecht, uma característica que a partir daqui deve ficar cada vez mais evidente. Curiosamente, se falei até aqui de uma indissociabilidade de espaço e tempo, como uma dimensão, a dualidade sentindo e presença nos permite correlacionar tempo e espaço com cada qual, respectivamente. Talvez, inclusive, possamos emprestar brevemente da física o entendimento de que mover-se no espaço é mover-se no tempo, e vice-versa, sendo que, em linhas gerais, quanto mais rápido nos movemos pelo espaço, mais devagar o tempo passa em relação a nós. Assim, para uma cultura de sentido que enxerga “[...] a transformação (a melhora, o embelezamento etc.) do mundo como sua principal vocação” (Gumbrecht, 2010, p. 109), o tempo parece ser comprimido enquanto os sujeitos priorizam uma aceleração da ação antrópica em direção a essas visões do futuro “[...] tanto mais legítimas, quanto mais são fundadas num conhecimento do mundo produzido pelo homem” (Gumbrecht, 2010, p. 109).

Em contrapartida, seres humanos que comungam de uma cultura de presença estabelecem um outro tipo de relação com a passagem do tempo; quantificada, sim, pois “[...] querem relacionar-se com a cosmologia envolvente por meio da inscrição de si mesmos, ou seja, de seus próprios corpos, nos ritmos dessa cosmologia” (Gumbrecht, 2010, p. 109). Dessa forma, se voltam muito mais para o que transcorre dentro desses recortes temporais rítmicos, cada qual no seu momento adequado frente à implicação de que “[...] a vontade de desviar ou de alterar esses ritmos (e até mesmo o acaso de causar tal mudança de maneira não intencional) é vista como sinal da inconstância humana ou, pura e simplesmente, como pecado” (Gumbrecht, 2010, p. 109).

Assim, o autor refere como magia aquilo que, na cultura de presença, seria análogo à ideia de ação, algo capaz de “[...] de tornar presentes coisas que estão ausentes e ausentes coisas que estão presentes. Porém, a magia nunca apresenta a si mesma como fundada num conhecimento humano. Ao contrário, ela depende de receitas (muitas vezes receitas secretas ou reveladas), cujo conteúdo mostrou fazer parte dos movimentos imutáveis numa cosmologia em que os seres humanos se consideram integrados” (Gumbrecht, 2010, p. 109). Logo, essa possibilidade de agência numa cultura de presença não coloca em desbalanço

mundo, pois faz parte de um corpo de conhecimento integrado, tanto quanto os indivíduos, à cosmovisão da qual comungam.

Em outros termos, a realização das coisas e pessoas no mundo tem de se dar no contínuo do espaço-tempo, mas a dupla tipologia de Gumbrecht deixa cada vez mais evidente que, perceptualmente, culturas de presença e sentido se desenvolvem de maneira mais proeminente em uma dessas vetorialidades. Não por algum tipo de arbitrariedade externa, mas justamente porque a maneira como os indivíduos estão inseridos no real e com ele interagem implica nessa característica. Assim, numa cultura em que os seres não estão limitados a interpretar o mundo, a remontar ao real pela ação humana, o sentido das coisas se desvela numa temporalidade dilatada, ampla, em que o espaço em si é a medialidade “[...] em que se negociem a relação entre os diferentes seres humanos e a relação entre os seres humanos e as coisas do mundo” (Gumbrecht, 2010, p. 110). O que prontamente difere da cultura de sentido a qual, justamente pela autorreferência predominante residir na consciência, transforma o próprio corpo na medialidade; que pela natureza deste “[...] leva tempo para concretizar as ações transformadoras por meio das quais as culturas de sentido definem a relação entre os seres humanos e o mundo.” (Gumbrecht, 2010, p. 110)

Além da dimensionalidade, essas correlações espaço-temporais expõem implicações importantes, como aponta Gumbrecht, por exemplo, ao tematizar a violência, a eventidade e o lúdico. O que ele busca apresentar é como ambas categorias culturais podem abarcar estes conceitos, mas encará-los a partir de perspectivas diferentes, não necessariamente opostas. A ver pela própria violência que encontra espaço nos dois lados da tipologia, mas que se para cultura de presença é uma possibilidade decorrente do tipo de “[...] relação entre os seres humanos, isto é, entre corpos humanos” (Gumbrecht, 2010, p. 110), para uma cultura de sentido ela se transforma em instrumento balizador no interior das relações. Quero dizer, “[quanto] mais a autoimagem de determinada cultura corresponde à tipologia da cultura de sentido, mais ela tentará ocultar e até excluir a violência como o mais avançado potencial de poder” (Gumbrecht, 2010, p. 110).

Nessa esteira, a violência é necessariamente uma implicação espacial que, para uma ou outra cultura, ganha coloração temporal no interior das suas relações — a duração de uma briga ou a ameaça de guerra. Porém, a eventidade e o lúdico são correlatas à temporalidade e tomam lugar no espaço de acordo com as relações das culturas de sentido e presença com essa

dimensão. Por conseguinte, “[...] numa cultura de sentido, o conceito de evento é inseparável do valor de inovação e, conseqüentemente, do valor de surpresa. Numa cultura de presença, porém, a inovação equivale à saída — necessariamente ilegítima — das regularidades de uma cosmologia e dos códigos de conduta humana inerentes a essa cosmologia” (Gumbrecht, 2010, p. 111). Sendo assim, culturas de presença, em consonância com uma interpretação cíclica/compartimentada do tempo, concebem eventidades pelo seu caráter de descontinuação (Gumbrecht, 2010, p. 111), pela quebra de um andamento — o que não quer dizer uma interrupção, apenas um interlúdio.

Quanto ao lúdico, a alternativa para culturas de presença é serem “[...] suspensas — durante períodos de tempo estritamente definidos — sempre que queiram permitir uma exceção nos ritmos de vida fundados na cosmologia. É essa estrutura que os acadêmicos, inspirados na obra de Mikhail Bakhtin, chamam metonimicamente de ‘carnaval.’” (Gumbrecht, 2010, p. 111-112). O que, em contrapartida, no interior das culturas de sentido, nos permitem entender que o lúdico e a ficção “[...] caracterizam interações em que os participantes têm uma ideia vaga, limitada ou nula das motivações que lhes orientam o comportamento. Essa ausência de (uma consciência das) motivações dos seus comportamentos é a razão pela qual, em situações de jogo ou de ficção, as regras — sejam preestabelecidas ou definidas à medida que decorre o jogo — ocupam o lugar das motivações dos participantes” (Gumbrecht, 2010, p. 111-112). Dessa forma, ambas concebem esse tipo de atividade dentro de uma temporalidade que, em sua necessidade, requer da dimensão espacial para ocorrerem.

Em sentido de conclusão, Gumbrecht propõe o seguinte contraste:

Finalmente, para se preencher essa tipologia binária com alguma imaginação histórica, poderíamos afirmar de novo que os debates parlamentares são um ritual adequado às culturas de sentido, ao passo que a Eucaristia é um ritual prototípico das culturas de presença. Em princípio, os debates parlamentares são competições entre diferentes motivações individuais, ou seja, entre diferentes visões de um futuro remoto que pode orientar o comportamento individual e coletivo num futuro mais imediato. Ainda que os debates parlamentares tenham contado desde sempre com a presença física dos participantes, eles são encenados como se as decisões dependessem exclusivamente da qualidade intelectual dos argumentos e das visões em confronto. A Eucaristia, ao invés, é um ritual de magia porque torna o corpo de Deus fisicamente presente no centro de uma situação passada (como deixei claro na seção anterior, só na teologia do protestantismo, no início da era moderna, a Eucaristia foi transformada num ato de celebração). Mas qual será o objetivo de um ritual que produz a presença real de Deus — se essa presença real de Deus já constitui um enquadramento geral, uma condição da vida humana? A única resposta

é que a celebração da Eucaristia, cotidianamente, não só manterá, como intensificará a já existente presença real de Deus. (Gumbrecht, 2010, p. 112-113)

Logo, resgatando o entendimento de que culturas podem apresentar elementos de culturas de sentido e presença em diferentes proporções, e que podemos remontar à uma cultura qualquer sob o escrutínio dessa tipologia dupla, aqui me parece que o capitalismo, o progresso e as máquinas pousam sobre uma curiosa ambivalência. Isso é, apesar de que a imaginação histórica, da qual nos valem até aqui, apontar para um alinhamento com uma cultura de sentido — que estes aparato sistêmico/metodológico/tecnológico teria se desenvolvido a partir e à semelhança da ação antrópica investigativa e interpretativa do mundo — ao pousarmos na proposição de Walter Benjamin, a coloração religiosa que ganha o capitalismo e, conseqüentemente, moral, que ganha o progresso, e devocional, que ganham as máquinas, se aproxima muito mais de uma cultura de presença.

Ademais, antes de prosseguir, podemos adicionar que “[a] noção de intensificação nos faz entender que nas culturas de presença não é raro quantificar aquilo que não estaria disponível para quantificação numa cultura de sentido: as culturas de presença quantificam as emoções, por exemplo, ou as impressões de proximidade, ou escalas de aprovação e de resistência” (Gumbrecht, 2010, p. 113). Portanto, não poderíamos questionar o que buscam intensificar e quantificar as máquinas interacionais por essa ótica?

Talvez uma outra tipologia gumbrechtiana possa nos ajudar a responder essa questão, pois uma vez exploradas as possibilidades de relação com o mundo, podemos pensar nas lógicas de apropriação deste. No caso, o autor propõe quatro possibilidades de apropriação-do-mundo: *comer*, *penetrar*, *misticismo* e *interpretação/comunicação*. Sendo comer e penetrar aquelas mais próximas de uma cultura de presença e sua literalidade espacial, isso é “[*comer*] as coisas do mundo, o que inclui práticas de antropofagia e de teofagia, ‘mascar a Madame Bovary’, como Friedrich Nietzsche um dia imaginou, ou comer o corpo e beber o sangue de Cristo pertencem a um modo óbvio e crucial de apropriação-do-mundo” (Gumbrecht, 2010, p. 114); enquanto “[*penetrar*] coisas e corpos — ou seja, contato corporal e sexualidade, agressão, destruição e assassinio — constitui um segundo tipo de apropriação-do-mundo, no qual a fusão de corpos com outros corpos ou com coisas inanimadas é sempre transitória e, por isso, abre necessariamente um espaço de distância ao desejo e à reflexão” (Gumbrecht, 2010, p. 115).

Em ambos os casos, justamente pela proximidade à uma cultura de presença, podemos resgatar a nossa breve conversa sobre o medo. Isso é, de que o desejo e o receio se encontram muito próximos no objeto de temor:

É que em cada tipo de *apropriação-do-mundo*, aqueles que são os agentes de apropriação do mundo sentem o receio de se tornar objetos desse mesmo tipo de apropriação. Portanto, comer o mundo vai sempre provocar nos seres humanos, como partes corpóreas do mundo, o medo de que eles próprios possam ser comidos. É por isso que a maioria das sociedades faz do ato de comer carne humana um tabu, seja um tabu geral, seja o tabu de se comer carne de algum familiar. (Gumbrecht, 2010, p. 114)

Porém, se comer está completamente inserido em uma cultura de presença — a única saída é impedir fisicamente que se seja comida — a aproximação que faz a penetração à uma cultura de sentido abre margem para uma outro tipo de garantia, mais interpretativa. Quero dizer, o exercício de racionalização deste processo, como uma aspiração e um temor, encontra satisfação no “[...] hábito quase generalizadamente aceito em nossa cultura de espiritualizar a sexualidade até o ponto em que ela se torna mútua autoexpressão e comunicação” (Gumbrecht, 2010, p. 115). Isso porque ao comer acreditamos absorver a inteireza daquilo que foi, enquanto penetrar, e conseqüentemente o misticismo e a comunicação, ganha uma progressiva distância temporal.

Ou seja, se o misticismo diz de uma “[...] apropriação-do-mundo no qual, por um lado, a presença do mundo ou do outro é ainda fisicamente sentida, embora, por outro lado, não se perceba um objeto real que pudesse justificar esse sentimento” (Gumbrecht, 2010, p. 116), o medo que este carrega está na perda de um controle de si para aquilo que está além da materialidade — logo, ser possuído permanentemente, “[...] perder para sempre o controle sobre si mesmo” (Gumbrecht, 2010, p. 116). Assim, apesar de que a dimensão da espiritualidade muitas vezes seja acessada “[...] por práticas corporais altamente ritualizadas e [venha] sempre com a percepção de um impacto físico” (Gumbrecht, 2010, p. 115-116), tal como a comunicação que também não pode acontecer sem alguma substancialidade, a sua expressão de medo tem a ver com a sujeição da matéria às coisas que residem além dela.

E é aqui onde faremos nosso salto de fé em busca da lógicas de presença que carregam as máquinas nos seus processos interacionais, pois como expõe Gumbrecht, “[...] se a essa altura ainda fosse necessário invocar ou mesmo descrever, neste contexto, as habituais

implicações da interpretação e da comunicação” (Gumbrecht, 2010, p. 116), este trabalho não faria sentido. Portanto, é o “[...] medo específico produzido por aquilo que podemos querer chamar de ‘comunicação total’” (Gumbrecht, 2010, p. 117) que encerra o nosso raciocínio até aqui, isso é:

[...] o medo de ser acessível, nos nossos pensamentos e sentimentos mais íntimos, de ser acessível e aberto como um livro à astúcia interpretativa de pais e professores, maridos, esposas e agentes secretos (Gumbrecht, 2010, p. 117).

Em suma, o mundo comum, que depende da dimensão comunicacional para tomar lugar, encontra uma possibilidade de expansão para dentro do universo das máquinas computacionais. Isso se dá uma vez que, a partir da relação entre indivíduos e computadores, nossos dispositivos de escrita e leitura, surgem as interfaces como uma maneira de mediar o diálogo cada vez mais irreconciliável entre a linguagem física do *hardware* e a necessidade de abstração da linguagem humana — o *software*, a simulação que satisfaz aos sentidos humanos e dissimula a natureza linguística das máquinas. Assim, a relação usuário-interface não apenas permite uma humanização do dispositivo como também uma representação virtual do sujeito, passo fundamental na individualização da relação usuário-máquina. Por conseguinte, uma vez borradas as distinções entre a persona virtual e a pessoa real, as plataformas de redes sociais se concretizam como mais do que uma representação das redes sociais — que acontecem no mundo, em uma espacialidade, e que estão sujeitas aos efeitos do tempo; se realizam por meio da experiência interacional das máquinas como um espaço comum expandido.

Logo, a natureza linguística das máquinas e o viés comunicacional das plataformas de redes sociais, sob a perspectiva de uma cultura de sentido, deveriam implicar aos usuários o seu medo específico de estar acessível, de poder ser lido e interpretado em sua inteireza. O que, empiricamente, não é o que parece acontecer em absoluto, já que parte da premissa das plataformas é justamente a exposição como intermediador do encontro. Dessa maneira, precisamos, a partir daqui, reconciliar linguagem e presença para lançar mão das lógicas de presença como possibilidades interpretativas e, talvez, entender como essa aparente contradição se relaciona com as tonalidades de um contemporâneo que as máquinas carregam em suas lógicas interacionais.

4.5 Lógicas interacionais como lógicas presenças

Algumas das possibilidades de se combater o medo de ser lido, como aponta o alemão, é tanto a própria superação desse medo ao permitir-se ser lido, ou o silêncio por detrás de uma dissimulação dos próprios sentimentos (Gumbrecht, 2010, p. 117). Porém, dando enfoque ao mediador dessa revelação do ser, a linguagem, “[...] queria ilustrar que, por um lado, a linguagem nas culturas de sentido abrange todas as funções que a filosofia moderna de descendência europeia pressupõe e discute. Por outro lado, os papéis que a linguagem pode exercer em culturas de presença (ou em um mundo visto da perspectiva da cultura de presença) são muito menos óbvios.” (Gumbrecht, 2015, p. 65)

São esses elementos menos óbvios que nos interessam, uma vez que as interfaces das máquinas ocupam aquela mesma ambivalência à qual nos referimos anteriormente. Quero dizer, apesar de apresentarem, de maneira mais explícita, elementos de uma cultura de sentido na sua própria construção como ferramentas interpretativas de uma materialidade — leem as descargas no silício para buscar, além das propriedades físicas, uma verdade mais abstrata da linguagem *assembly* — ao longo da torre de babel da qual emerge o *software*, podemos perceber um movimento curioso. Isto é, apesar da dissimulação dos efeitos de presença que a materialidade das máquinas provoca, para favorecer uma perspectiva interpretativa das linguagens de programação, ao pousarmos na interface, especialmente nas plataformas de redes sociais, estas não apenas se apresentam como possibilidades de leitura e interpretação; as máquinas interacionais, por meio das suas lógicas de funcionamento, evocam elementos de uma espacialidade expandida pela materialidade do som, da luz, cor, movimento e toque mediados pelos dispositivos de acesso (telas, teclados, cursores, botões, alto-falantes etc.).

Assim, provocam um tipo de retorno aos efeitos de presença que se escondem no interior das máquinas e, como pontua Gumbrecht, “[como] realidade física, a linguagem falada não toca e afeta apenas o nosso sentido auditivo, mas nosso corpo como um todo. Assim, apercebemo-nos da linguagem em seu modo menos invasivo, isto é, bastante literal, como leve toque do som sobre nossa pele, mesmo que não entendamos o suposto significado de suas palavras” (Gumbrecht, 2015, p. 66). O que, nas máquinas interacionais, encontra paralelo nas possibilidades de publicar e compartilhar mídias sonoras, gráficas e audiovisuais que não apenas carregam elementos de uma linguagem, mas que dentro da dinâmica das plataformas fazem parte de um particular tipo de comunicação — como *memes* ou *trends* (lit. tendências).

Sobre esse processo em que aspectos midiáticos ganham características de linguagem enquanto objetos de enunciação, nesse espaço expandido, podemos ainda abordar duas correlações. A primeira hipótese tem a ver com um outro tipo de amálgama presença-linguagem que “[...] se encontra nas *práticas fundamentais da filologia* (em sua função original de curadora de textos). A coleção de fragmentos textuais, nesse sentido, pressuporia um desejo profundamente reprimido de, em um sentido bastante literal, comer aquilo que sobrou dos antigos papiros ou manuscritos medievais” (Gumbrecht, 2015, p. 67). Logo, se por comer possamos remeter à uma forma de apropriação-do-mundo, então esse processo interativo de receber, consumir e compartilhar, enquanto função da máquina e também uma ação pessoal do usuário que se insere nesse mundo-plataforma, pode estar associado à um desejo latente de se tornar um pouco daquilo.

E aceitando essa possibilidade, podemos lançar luz sobre a segunda hipótese. Isso é, de que o “[...] desejo de incorporar os textos em questão (de vivê-los como um ator) pode ser uma das explicações para a paixão de produzir edições históricas (comum aos diferentes estilos filológicos) — pense, por exemplo, em um ato tão básico como “recitar” um poema de Goethe e descobrir que ele só rimará se você o recitar com um sotaque frankfurtiano (bastante forte)” (Gumbrecht, 2015, p. 67). Assim, diferentemente da filologia e suas “edições históricas” — que talvez possam encontrar algum paralelo nas coletâneas de objetos de enunciação, fragmentos dos processos comunicativos digitais, que se depositam nos históricos dos perfis e linhas do tempo — o mais interessante para nós a partir deste comparativo é o “recitar”. A ver que não basta anunciar em que momento citei Foucault, é necessário uma entonação enérgica e comemorativa para que alguém seja capaz de aludir à uma expressão que ganhou alguma popularidade, em função do programa O Último Programa do Mundo, no qual o quadro Momento Citei Foucault era dedicado à citações aleatórias de Michel Foucault.

Assim sendo, podemos tentar interpretativamente lastrear o humor da *sketch* na relevância científica do autor, talvez no desejo que alguém possa nutrir por citá-lo e agregar valor à sua própria enunciação, ou mesmo na dificuldade que alguém possa encontrar para fazer uso dos seus escritos, seja por incompreensão ou incapacidade, e o senso de júbilo que o acompanha por lograr êxito nessa empreitada. Porém, pelo viés humorístico e artístico do programa, podemos lançar mão de uma outra reflexão que faz Gumbrecht:

[...] então *qualquer tipo de linguagem capaz de causar uma experiência estética* se manifestará como um terceiro caso de amalgamação entre presença e linguagem. Para Luhmann, a comunicação no sistema de arte é uma forma de comunicação dentro da qual a percepção (puramente sensória) não é apenas uma pressuposição, mas um conteúdo transmitido, junto com um significado, pela linguagem. [...] Mas, ao contrário da opinião há muito tempo prevalecente (e ainda dominante) nos estudos literários, não acredito que as diferentes dimensões da forma poética (isto é, ritmo, rima, estanza etc.) funcionem de modo que elas sejam subordinadas à dimensão do significado (como sugere, por exemplo, a chamada ‘teoria da sobredeterminação poética’), conferindo contornos mais fortes a configurações semânticas complexas. (Gumbrecht, 2015, p. 68)

Ou seja, no contexto das lógicas interacionais das plataformas, das possibilidades comunicacionais e dos repertórios dos quais compartilham os usuários em rede, acredito ser seguro supor que os elementos integrantes da ação enunciativa como ritmo, velocidade, cor, volume, desempenham um papel de presentificação na experiência estética das plataformas de redes sociais. Portanto, podemos tentar responder o questionamento que deixamos algumas páginas atrás: o que buscam intensificar e quantificar as máquinas interacionais? Acredito que ser possível que as lógicas interacionais da máquinas busquem, como a experiência mística e a linguagem do misticismo, frente “[...] à sua própria incapacidade de representar a intensa presença do divino [...]” produzir “[...] o efeito paradoxal de estimular imaginações que parecem tornar palpável essa mesma presença” (Gumbrecht, 2015, p. 69).

Em outras palavras, não apenas como objetos de enunciação ali dispostos para serem lidos e interpretados, as lógicas de funcionamento das plataformas, possivelmente, organizam e apresentam os conteúdos das enunciações de maneira a presentificar, em um espaço virtual que ganha sua dimensionalidade no encontro usuário-interface, uma experiência sensória que de outra maneira não poderia ser apreendida pelos sentidos em um contato direto apenas com a substância objeto-máquina. Porém, precisamos lembrar sempre que essas amálgamas da linguagem, no âmbito das máquinas interacionais, se apresentam em uma dupla natureza. Quero dizer, devemos resistir ao ímpeto de associar essas tipologias apenas aos objetos midiáticos/enunciativos que se encontram no interior das plataformas de redes sociais. Uma vez que a própria natureza das máquinas interacionais é linguística, sairíamos de mãos vazias ao ceder para os nossos sentidos e encarar a interface e as lógicas interacionais das plataformas apenas como objetos estáticos.

Logo, não apenas aquilo que se comenta/posta/compartilha/publica ou lê/assiste/ouve/visualiza/curte — o conteúdo — é capaz presentificar uma experiência estética. As próprias possibilidades interacionais fazem parte dessa experiência, pois o

assistir, por exemplo, se confunde com o *ver*. Melhor explicando, o enxergar enquanto faculdade fisiológica permanece a mesma coisa (os olhos, a luz, a retina, o lobo occipital), porém as lógicas das máquinas interacionais, no espaço ampliado das plataformas, transformam a perspectiva do usuário. Assim, sem querer incorrer em algum tipo vulgar de análise semântica, distinguiria *assistir* e *ver* nos termos de que o usuário em relação não é apenas um espectador assistindo uma representação; naquele momento presente e vinculante, ele assume a espacialidade e a temporalidade de alguém que está vendo de maneira participativa aquilo que se reproduz na tela.

Avançando o nosso raciocínio, talvez consiga clarificar essa possibilidade abordando uma outra amalgamação que propõe o autor ao dizer de uma “[...] *abertura da linguagem para o mundo dos objetos*. Inclui textos que substituem o paradigma semiótico da representação por uma atitude dêitica que usa as palavras para apontar para objetos, em vez de usá-las como representações dos objetos. Substantivos se transformam, então, em nomes próprios porque parecem ignorar a dimensão sempre totalizadora dos conceitos e criam uma conexão individual, pelo menos temporariamente, com objetos individuais” (Gumbrecht, 2015, p. 69). Assim, essa relação temporal que abrange determinadas interlocuções no âmbito das plataformas diz de um lugar ocupado pelo usuário e, por conseguinte, pela própria ação enunciativa.

A *ver*, não apenas *aquilo que se diz* aponta para os objetos, agora presentificados, no gesto comunicacional; os próprios atores envolvidos em interlocução, por meio das diversas possibilidades interacionais, estão situados temporal e espacialmente em relação a esses objetos de enunciação. Sendo assim, podemos pensar na categoria *comentário*: enquanto nome da *função*; que é também um tipo de *gesto enunciativo*; que ganha concretude em uma pequena *articulação simbólica*; que se vincula pela *interlocução* a atores em relação. Assim, o *comentário* não é apenas ou gesto ou uma representação da ação comunicacional, é também um objeto de enunciação que aponta para si mesmo no contexto da interlocução em que se insere.

É claro que não podemos com isso imaginar que, sobretudo, inseridos em uma cultura majoritariamente de sentido, uma articulação escrita em uma plataforma de rede social não será também interpretada enquanto texto. O que penso é que mais do que uma referência, o gesto e o objeto *comentário*, no contexto particular ao qual se vincula, sempre se apresenta

por inteiro. Em outras palavras, não falta o som, ou mais caracteres para a escrita, muito menos alguma entonação. A percepção de que as funções interacionais das plataformas são apenas efígies nos afastam da possibilidade de percebê-las enquanto um gesto diferente e particular que acontece nesse outro espaço, e que é completo em si mesmo.

Vincula-se a isso uma outra característica das funções e gestos interacionais, bem como dos objetos midiáticos virtuais no interior das plataformas e redes, um tipo de mimese. Uma hipótese é que apesar de múltiplas e diversas, as possibilidades enunciativas mediadas pelas máquinas interacionais estão mais fortemente atreladas à arquitetura das interfaces — o que é possível de ser feito com base nas características da plataforma (quantidade de caracteres, limites de tamanho de arquivo, possibilidades de customização etc.). Portanto, talvez algumas articulações, independentemente do formato, sejam tão reproduzidas *on-line* quanto apertos de mão, acenos, ditos populares e cortes de cabelo o são no mundo, algo equacionado entre a reprodutibilidade técnica e a conveniência do sentido.

Porém, se resistirmos ao impulso de dar esse aspecto como explicado, podemos encarar esse tipo de fenômeno por uma outra perspectiva, à luz dos efeitos de presença e a partir da própria semelhança, pois até “[mesmo] para os homens dos nossos dias pode-se afirmar que os episódios cotidianos em que eles percebem conscientemente as semelhanças são apenas uma pequena fração dos inúmeros casos em que a semelhança os determina, sem que eles tenham disso consciência. As semelhanças percebidas conscientemente — por exemplo, nos rostos — em comparação com as incontáveis semelhanças das quais não temos consciência, ou que não são percebidas de todo, são como a pequena ponta do iceberg, visível na superfície do mar, em comparação com a poderosa massa submarina.” (Benjamin, 1996, p. 109)

Com essa introdução, Benjamin retorna para nos apontar uma transformação que teria afetado não apenas as coisas no mundo, dentre elas a linguagem como tanto exploramos. Nesse caso, diz de um tipo de força anterior à própria percepção da semelhança, ao próprio objeto que carrega a similitude. Essa “[...] energia mimética, e com ela o dom da apreensão mimética, abandonou certos espaços, talvez ocupando outros. Talvez não seja temerário supor que exista uma direção essencialmente unitária no desenvolvimento histórico dessa faculdade mimética.” (Benjamin, 1996, p. 109)

A essa faculdade da natureza, que por vezes o autor se refere como “dom mimético”, é também uma faculdade humana já que este é parte do que refere por natureza. Portanto, mais interessante que o objeto da mimese é esse próprio movimento, o qual a percepção “[...] perpassa, veloz, e, embora talvez possa ser recuperada, não pode ser fixada, ao contrário de outras percepções. Ela se oferece ao olhar de modo tão efêmero e transitório como uma constelação de astros. A percepção das semelhanças, portanto, parece estar vinculada a uma dimensão temporal” (Benjamin, 1996, p. 110). Logo, essa semelhança, por mais que seja dada também na substância, não se limita às características tópicas de uma determinada forma no espaço e suas possíveis correspondências, está mesmo em um tipo de presença, ou, “[...] semelhança extra-sensível que estabelece a ligação não somente entre o falado e o intencionado, mas também entre o escrito e o intencionado, e entre o falado e o escrito. E o faz de modo sempre novo, originário, irredutível” (Benjamin, 1996, p. 111).

Podemos contemplar, assim, a possibilidade de que aquilo que nos referimos tão usualmente como *memes* e *trends*, mais do que apenas conveniências técnicas para fins de enunciação, carregam consigo estes aspectos das semelhanças extra-sensíveis. Não apenas o da similitude, que é extrema no que tange os objetos mesmos e repertórios, mas também essa tonalidade de ser novo, original e irredutível. E apesar de que nem sempre se aparecem enquanto texto, a relação entre a palavra escrita e falada, para Benjamin, pode nos ajudar a entender mais:

Pois a semelhança que nela prevalece é comparativamente a menos sensível de todas. E também a que foi alcançada mais tarde. A tentativa de capturar sua verdadeira essência não pode ser realizada sem reconstituir a história de sua gênese, por mais impenetrável que seja a obscuridade que cerca esse tema. A moderna grafologia ensinou-nos a identificar na escrita manual imagens, ou antes, quebra-cabeças, que o inconsciente do seu autor nela deposita. É de supor que a faculdade mimética, assim manifestada na atividade de quem escreve, foi extremamente importante para o ato de escrever nos tempos recuados em que a escrita se originou. A escrita transformou-se assim, ao lado da linguagem oral, num arquivo de semelhanças, de correspondência extra-sensíveis. (Benjamin, 1996, p. 111)

Assim, o que resta para a linguagem se no âmbito das plataformas de redes sociais é possível registrar, gravar, fotografar, armazenar, catalogar, localizar, compartilhar, excertos da realidade que se apresentam mais como fragmentos do mundo do que como meras representações? Se mesmo o falado ou escrito pode estar ali manifesto nas nuances da perfeita gramática em que foi redigido, ou com todos os pormenores da entonação carregada? Talvez encontremos alguma alternativa no “[...] extraordinário duplo sentido da palavra leitura, em

sua significação profana e mágica. O colegial lê o abecedário, e o astrólogo, o futuro contido nas estrelas. No primeiro exemplo, o ato de ler não se desdobra em seus dois componentes. O mesmo não ocorre no segundo caso, que torna manifestos os dois estratos da leitura: o astrólogo lê no céu a posição dos astros e lê ao mesmo tempo, nessa posição, o futuro ou o destino” (Benjamin, 1996, p. 112).

Se encararmos o astrólogo apenas como um agente da interpretação, deixaremos escapar isso que não pode ser fixado e que fluiu junto do tempo: a energia mimética que “[...] migrou gradativamente, no decorrer dos milênios, para a linguagem e para a escrita, nelas produzindo um arquivo completo de semelhanças extra-sensíveis. Nessa perspectiva, a linguagem seria a mais alta aplicação da faculdade mimética: um medium em que as faculdades primitivas de percepção do semelhante penetram tão completamente, que ela converteu no medium em que as coisas se encontram e se relacionam, não diretamente, como antes, no espírito do vidente ou do sacerdote, mas em suas essências, nas substâncias mais fugazes e delicadas, nos próprios aromas. Em outras palavras: a clarividência confiou à escrita e à linguagem as suas antigas forças, no decorrer da história” (Benjamin, 1996, p. 112). Porém, as lógicas interacionais da máquinas, tonalizadas por um contemporâneo, podemos supor configurarem um outro tipo de mediação que, levando mais adiante o que propõe o autor, transfere da linguagem para a própria existência *on-line* e seus gestos enunciativos esse mesmo dom mimético.

Em outros termos, a dinâmica temporal à qual estão submetidos os gestos que compõem a existência *on-line* — que talvez possamos atribuir ao funcionamento lógico da linha do tempo (*feed*) -, pode ser também decorrência dessa nova residência que toma para si a energia mimética. Portanto, mais do que causa e consequência, poderia existir uma ressonância entre a dinâmica de um contemporâneo — acelerado, hiperconectado, da fragmentação do espaço e do tempo — e “[...] o ritmo, a velocidade na leitura e na escrita [...] como o esforço, ou o dom, de fazer o espírito participar daquele segmento temporal no qual as semelhanças irrompem do fluxo das coisas, transitoriamente, para desaparecerem em seguida. Assim, mesmo a leitura profunda, para ser compreensível, partilha com a leitura mágica a característica de ter que submeter-se a um tempo necessário, ou antes, a um momento crítico que o leitor por nenhum preço pode esquecer se não quiser sair de mãos vazias” (Benjamin, 1996, p. 113).

O que nos leva, por conseguinte, à última amalgamação entre linguagem e presença que propõe Gumbrecht, em paralelo com o astrólogo da Walter e sua leitura mágica, reside na promessa de que:

[...] *a literatura pode ser o lugar da epifania* (uma descrição mais cética talvez preferisse falar da capacidade da literatura de produzir ‘efeitos de epifania’). [...] se considerarmos, como venho sugerindo em toda essa série de exemplos, a fenomenologia da linguagem como realidade física e, com ela, seu potencial encantatório, então a convergência entre literatura e epifania se apresenta de forma muito menos bizarra. Aceitar que momentos de epifania de fato ocorrem, mas sob condições temporais específicas, que Karl Heinz Bohrer caracterizou como ‘subitaneidade’ e ‘distanciamento irreversível’, pode ser uma maneira contemporânea de mediar entre nosso desejo de epifania e um ceticismo moderno que esse desejo não consegue dissipar por completo. (Gumbrecht, 2015, p. 70-71).

Portanto, ao se permitir fazer parte deste momento necessário, talvez o usuário consiga experimentar um tipo de presentificação em que não apenas reconhece e interpreta semelhanças, mas na qual de fato se sinta integrante de um outro tempo e espaço e se descubra, para além do registrado, imerso em algum tipo de percepção inédita do real. Uma vez que, como aponta Gumbrecht, “[a] maneira não-ingênua de se relacionar com o referente seria não deixar completamente excluída a possibilidade de assumir o ponto de vista de um objeto” (Gumbrecht, 2019, p. 25), é necessário então enxergar os objetos de enunciação e os gestos interacionais por essa natureza mesma. Isso é, como um tipo de substância virtual em que se permita, por um viés da presença, a realização dessa leitura profana e mágica no mesmo objeto de enunciação pelo usuário, o que “[seria], portanto, se posicionar corporalmente, estar lá, e deixar que na configuração espacial do momento você ache que foi assim, o que se trataria de algo próximo a uma certeza epifânica” (Gumbrecht, 2019, p. 25).

Ademais, a dimensão temporal necessária para a realização dessa experiência expõe parte da natureza do tempo para as plataformas de redes sociais. Quero dizer, se já constatamos que a percepção “em tempo real” acontece para o sujeito em um segmento temporal apartado do momento mesmo do evento — as ondas de som, os raios de luz, o cheiro da panela -, no espaço virtual podemos observar uma mais profunda sobreposição de temporalidades. Dessa maneira, os gestos interacionais demandam um tempo próprio para sua realização, bem como os objetos de enunciação carregam sempre uma dupla temporalidade de um presente — que se realiza no encontro com o usuário em relação — e de um “tempo calendar”, o qual podemos remeter à uma eventidade.

Portanto, a coexistência desses muitos tempos se aproxima de uma simultaneidade, uma vez que logicamente as máquinas conjugam esses objetos de diferentes temporalidades e corporificam a possibilidade de uma resistência desse passado. Logo, “[...] teríamos uma concepção de que aquelas coisas ficam, de alguma forma, em algum lugar, as quais, por conseguinte, você não abandona, assim como não abandona uma cicatriz” (Gumbrecht, 2019, p. 27). O que não nos impede de fazer uma ressalva, em concordância com Gumbrecht, e pontuar que “[...] a experiência em primeira mão dos mundos que existiram antes de nós é impossível de se realizar, desde logo dado que a distância temporal não é apenas cronológica, mas marcada por lacunas e preenchida por mediações culturais infundas que não se pode descartar” (Jasmin, 2019, p. 125).

Sendo assim, torna-se possível que as promessas civilizatórias do progresso, de uma modernidade, possam não ser abandonadas e superadas como a própria modernidade dizia de um passado. Pelo contrário, essas cicatrizes que nos acompanham e que tentamos explorar em dado momento desta pesquisa, persistem dos dois lados da tela: como o revelado do terreno em que se firma o espaço expandido das máquinas interacionais pelas “[...] concepções naturalistas do tempo como homogêneo e regular, identificado à passagem das horas, dos dias e dos anos” (Jasmin, 2019, p. 127); como “[...] uma experiência do tempo que se realiza social e culturalmente” (Jasmin, 2019, p. 128) na existência *on-line*.

A partir daí, então, podemos perceber mais uma ambivalência, pois ao mesmo tempo que é verdade que as máquinas interacionais favorecem a simultaneidade e a permanência das coisas, a lógica de funcionamento em “fluxo” (*stream*) está sempre em busca do que “há de novo”. De tal maneira que aquilo que Gumbrecht chama de cronótopo historicista possa ser elucidativo:

[...] Gumbrecht formulou a noção de um *cronótopo historicista* cujas características centrais apontam para: a) uma auto-referência humana que afirma ser o homem aquele que caminha, no tempo, do passado em direção ao futuro; b) que concebe não haver fenômeno que resista à transformação do tempo, isto é, que considera o tempo, ele mesmo, como portador de mudança; c) que essa mudança é passível de ser conhecida nas suas regularidades ou determinações; d) que o sujeito capaz de conhecer os padrões da transformação histórica é também capaz de agir no presente na direção futura apontada pelo conhecimento do padrão; e) e que o presente é o lugar em que o sujeito age e que este, com sua ação, conecta o passado ao futuro, o que, por sua vez, transforma o presente no ‘instante imperceptivelmente curto’ (Baudelaire), um presente breve de pura transição para um futuro que pode ser acelerado ou retardado. É assim que o sujeito moderno crê poder “fazer” a História a partir de uma ação informada pelo conhecimento de suas determinações. (Jasmin, 2019, p. 128)

Em outros termos, parece que a arquitetura, a lógica algorítmica, das máquinas é fundamentada neste outro cronótopo em que: a) a linha do tempo (fluxo do tempo) é que escorre pelo usuário; b) que a passagem desse tempo traz o novo; c) que é possível conhecer o suficiente dos atores e suas conexões a ponto de antever tendências; d) que conhecer essas lógicas permite ao usuário participar delas; e) que no presente, os gestos interacionais acessam o que foi e definem qual será o “[...] futuro que pode ser acelerado ou retardado [...]”, a depender do desejo dos sujeitos. Porém, “[...] o presente se alarga e toma o lugar da relação progressiva do processo que traz a humanidade do passado ao futuro e a simultaneidade esvazia a dimensão diacrônica da mudança que o cronótopo historicista julgava como ‘dada’, ou necessária, pela mera passagem do tempo” (Jasmin, 2019, p. 129), o que obriga, a nível técnico, o trabalho sisífico das máquinas de tentarem buscar sentido e lógica em experiências de presença constantemente.

4.6 O que estamos esquecendo?

Pensemos mais no usuário do que na máquina para entender a hipótese aqui proposta, pois talvez incorra em algum tipo de obviedade, e mesmo me repita, ao dizer que as máquinas interacionais, na sua expressão plataformizada, não são apenas um dimensão em que se encontra algo ou alguém, como que ao acaso; ativamente, os gestos interacionais são usados como parâmetros para tecer conexões significativas entre os atores. Diferentemente do chão da praça que permanece estático, você tanto pode caminhar quanto a paisagem virtual pode se modificar para que enxergue outros elementos. Porém, o que hoje já se populariza em chavões como “o algoritmo sabe tudo” — e bem queriam alguns que isso fosse verdade — encontra sua impossibilidade nos limites do usuário, e aí também sua redenção.

Sendo assim, os efeitos de presença que acompanham os gestos interacionais não terminam no imediato dos objetos de enunciação e se apoiam também na imaginação, já que esta “[...] sempre reproduz ou representifica uma corporalidade. Quando falamos em imaginação trata-se de que há um momento em que a consciência, no sentido cartesiano, não pode continuar, então você mantém uma permanência (insiste) a partir da imaginação e deixa o corpo fazer aquela transição” (Gumbrecht, 2019, p. 30). De tal maneira que, rememorando a proposição anterior de que não faltam elementos comunicacionais nas plataformas de redes sociais — som, caracteres, textura, entonação, contexto -, ou seja, que é uma outra

experiência comunicacional, talvez sejamos capazes de abordar por outro ângulo uma aparente falta de continuidade.

Não apenas se diz sobre isso ao analisar as plataformas de redes sociais, como também no interior de interações comunicacionais não é surpreendente usuários demarcarem a “impossibilidade” de se compreender irônias, como um tipo de defeito, de informação perdida. Mas será mesmo? Porque além do fato de que nem sempre ironias são captadas mesmo por meio da representação mais dramática e exagerada de si, me parece que as máquinas tiram muito mais proveito desse vazio. Quero dizer, a imaginação tem essa capacidade de trazer à baila elementos mais sutis ou mesmo não existentes naquele contexto, que expõe assim novas possibilidades. Longe de querer equacionar qualquer coisa a esta altura, mas uma interação em que *o dito* abre margem para *possibilidades não ditas* parece muito mais interessante do que uma interlocução em que todas as partes se entendam e não há mais o que fazer ali.

Essa capacidade imaginativa, então, talvez se relacione a esse fenômeno complexo da presença que toma lugar no limiar entre a ordem e caos, no momento em que mesmo sendo incapazes de agir como um demônio⁵³ e saber tudo o que pode ser sabido, ainda assim vemos vislumbres de uma verdade que, apesar de tudo, ainda ali não poderia ser provada como verdadeira — mas o é. Essa capacidade de saber sem saber, então, de sentir que “[quando] há um evento mais propriamente há um desvelamento do Ser e, muitas vezes, por causa da *Stimmung* sabemos ou intuimos que alguma coisa vai acontecer” (Gumbrecht, 2019, p. 31). Sendo assim, mais me parece que as lógicas algorítmicas e interacionais exponham os usuários a situações diversas, aos momentos de “como vim parar aqui” ou “por quê isso apareceu para mim”, em vias de possibilitar esses momentos “mágicos” de eclosão de uma atmosfera, em seu sentido mais presentificado, do que sejam tão absolutamente capazes de definir o que vai emergir deles.

Por conseguinte, precisamos encarar que “[tudo] o que envolve eletrônica é algo muito específico do século XXI e aponta para o desvelamento do Ser de uma forma específica, no

⁵³Referência ao demônio de Laplace, um experimento mental de Pierre Simon Laplace que pretende imaginar a existência de uma criatura munida de de intelecto o suficiente para processar todas as informações sobre a posição das coisas no universo e das leis que regem os fenômenos da natureza. De tal maneira que, se o axioma da causalidade do passado para o presente for verdadeiro, essa criatura seria capaz de, face seu raciocínio completo, saber como seria também o futuro.

sentido de que o potencial do século XXI está em uma relação completamente diferente com o espaço e o tempo” (Gumbrecht, 2019, p. 32), pois “[mais] do que nunca, ele se transformou em um dia a dia de realidades apenas virtuais, em um dia a dia em que as tecnologias de comunicação nos concederam onipresença e assim eliminaram o espaço da nossa existência, em um dia a dia em que a presença real do mundo se encolheu e se transformou em presença na tela” (Gumbrecht, 2015, p. 73). Logo, é possível explorar um último desejo, por fim, que nos apresenta Gumbrecht ao falar dos *reality shows* — ironicamente, um desejo pelo real:

Desde a sua aparição nas telas há cerca de dez anos, os reality shows estão entre aquelas formas da indústria do entretenimento às quais os intelectuais reagem adotando duas atitudes opostas. Ou descobrem neles um sintoma acentuado da decadência supostamente inigualável do seu presente ou apresentam-se como ‘fãs’ e, muitas vezes, desenvolvem teorias para justificar o seu entusiasmo — teorias para transformar o entusiasmo, a princípio encenado prazerosamente como um vício inofensivo, em prova da superioridade da sua inteligência. No entanto, é impossível dizer de supetão que é a ‘realidade’ que fascina centenas de milhões de espectadores. Pois as cenas nunca correspondem a uma realidade que de fato exista do lado de fora da tela. (Gumbrecht, 2012, p. 75)

De maneira muito similar, esse mundo comum expandido das plataformas, esse outro espaço que cresce cada vez mais em presença, desperta também sentimentos de ame-o ou deixe-o — os quais, inclusive, fazem parte da motivação para essa mesma pesquisa. E também de forma parecida, as máquinas interacionais, principalmente na sua expressão de plataformas de redes sociais, tem por carro chefe a transposição de redes sociais e mídiatizações que provêm de um real. Porém, como exploramos pelo viés da presença, a capacidade desses, agora, objeto de enunciação provocarem efeitos de presença e mediar essa transposição que faz o corpo para um outro tempo e espaço, podemos até assumir que permita desvelamentos, momentos epifânicos, aproximações e experiências sensíveis, mas nem sempre esses fragmentos conciliam verdade e realidade.

Quero dizer, uma vez que reconhecemos que essa transposição para o espaço virtual não é apenas um deslocamento ou uma representação do real — é um outro lugar e ao mesmo tempo uma continuidade, que carrega lógicas culturais, comportamentais, e mobiliza novas formas de ser e relacionar dentro e fora das plataformas; também podemos perceber que nem todos os objetos de enunciação e gestos interacionais, mesmo que já não fossem capazes, se pretendem como registros de um real como esse foi ou é. Em outros termos, assim como nos *reality shows* os “[...] participantes efetivos nunca são atores, mas representantes mais ou menos típicos dos mais variados grupos sociais” (Gumbrecht, 2012, p. 75), as dinâmicas

próprias das plataformas de redes sociais mobilizam também uma outra perspectiva do real em que os atores, como nós das redes, podem ser percebidos também como atores de si.

O caso anedótico que narra o autor pode ser caro para o nosso raciocínio:

Após inaugurar em março de 1935 o primeiro programa de televisão a ser transmitido regularmente, o governo nacional-socialista alemão encomendaria, poucos anos depois, uma pesquisa por amostragem para compreender por que era tão baixo o interesse pelos aparelhos de televisão vendidos a preços abaixo do custo. A resposta que recebeu foi, surpreendentemente, unânime: os potenciais espectadores temiam que a nova mídia destruísse a noite de lazer cotidiano com o círculo de familiares ou amigos. Passada apenas uma década, e tendo como ponto de partida os Estados Unidos, os aparelhos de televisão conquistaram os consoles das salas de estar, e os programas de televisão de fato substituíram a vida familiar tradicional. ‘Seriados sobre famílias’ (junto com quiz-shows) tornaram-se as primeiras fórmulas de sucesso da mídia que, após longo período de incubação, finalmente vingava. (Gumbrecht, 2012, p. 76)

Se resgatarmos de memória, como exploramos anteriormente, as intempestividades do real (história) e a necessidade de descobrir como se situar e explicar o mundo, podemos aqui acrescentar ao fim desse raciocínio a nova referência que ganha o real. Isto é, não sendo suficientes apenas as percepções dos sentidos, as orientações cosmológicas, a autorreferência da razão sobre a matéria, resta então uma “[...] realidade que se constitui ‘na experiência da resistência’, na realidade como ‘o que para o sujeito é inassimilável’ (Gumbrecht, 2012, p. 79). Em outras palavras, “[entre] os novos problemas que surgem com a emergência do observador de segunda ordem estava o reconhecimento de que a apropriação do mundo pelos sentidos (percepção) quase nunca se pode traduzir sem perda na apropriação do mundo pelos conceitos (experiência). E disso acabou surgindo o hábito de considerarem-se como particularmente ‘reais’ as percepções que contrapunham aos conceitos uma resistência notável” (Gumbrecht, 2012, p. 80-81).

É nessa esteira em que “[...] associam-se no conceito de cotidiano e de realidade cotidiana o motivo da ‘resistência’ do real e a afirmação de que esse quadro é a dimensão determinante da existência humana individual e coletiva” (Gumbrecht, 2012, p. 81). Por conseguinte, à moda das famílias sentadas à frente da TV, ao utilizar as máquinas que intermediam os gestos interacionais e objeto-enunciações, por mais integradas que sejam (hoje até mesmo vestíveis), é imperativo o deslocamento temporal e espacial. Dessa maneira, quadros de referência como almoços em família, idas ao cinema, palestras e até encontros

românticos podem ser atravessados por esse outro espaço que demanda, como condição necessária para o seu acesso, um deslocamento desse mesmo cotidiano.

Daí a relevância dos questionamentos de Gumbrecht antes e agora:

Será, então, que estamos vivendo em um mundo que finalmente se libertou do antigo e — é tentador dizer — venerado medo da perda da realidade? Estaríamos vivendo em um mundo de virtualidades que eliminou aquela forma de cotidiano, ou melhor, a forma de cotidiano de outrora, já que toda forma social de normalidade pode ser definida como cotidiano? E qual seria o preço de uma vida sem aquele cotidiano que era o nosso quadro de referência? (Gumbrecht, 2012, p. 83)

Nesse mundo em que “[...] consideramos como ‘real’, no sentido de não questionável, apenas fenômenos que não são diretamente acessíveis aos nossos sentidos [...]” (Gumbrecht, 2012, p. 83), talvez seja mais compreensível a sobrepujança da religião do capitalismo, da moral do progresso e da devoção às máquinas sobre as mais diversas esferas da vida. Se a percepção não é mais confiável para apreender o real, a virtualização do mundo, o outro espaço, renova a promessa civilizatória então nas máquinas interacionais: talvez o exercício de distanciamento de um sensível para a imersão nessa outra maneira de apropriação-do-mundo revele algo de real.

Quero dizer, aquela expectativa de que as máquinas se tornariam mais humanas, agora parece apontar para a expectativa de que os humanos se tornem mais com as máquinas e finalmente compreendam o real. Logo, podemos pensar que as situações de conflito em que os usuários são colocados no âmbito das interlocuções mediadas pelas máquinas, os momentos que podem resultar em desvelamentos específicos do Ser, estejam por trás da cada vez mais axiomática ideia de que “o algoritmo sabe melhor”. Por conseguinte, a aceitação de que a “[...] ‘resistência à experiência imediata’, como critério de verdade, foi substituída pela ‘impossibilidade da experiência imediata’” (Gumbrecht, 2012, p. 83) nos permite compreender essa percepção de que a “[...] fusão da consciência humana com o *software* que torna a realidade visível” (Gumbrecht, 2012, p. 83).

E apesar de que isso talvez seja uma extensão perigosa do raciocínio — não por ser danosa, mas já que neste momento não é um interesse imediato dessa pesquisa, e portanto, não poderei elaborar com maior qualidade e consequência -, podemos inclusive pensar em como, imersos em uma cultura de sentido, os usuários das plataformas de redes sociais,

também redimidos da busca pelo real, pareçam mais interessados em disputar o que é a verdade. A ver que “[mais] do que nunca podemos evocar momentos do passado por meio de arquivos e produtos da indústria da nostalgia, que transformou o nosso presente em uma presença dilatada de simultaneidades e desacelerou nossa impressão do ritmo do tempo histórico” (Gumbrecht, 2012, p. 84). O que, nesse sentido de disputa pela verdade, possa permanecer no interior das plataformas de redes sociais como um gesto residual de remontar ao real por um viés análogo ao historicizante, uma vez que “[...] as mídias eletrônicas conferem às consciências individuais o poder de construir, a partir dos elementos que colocam à sua disposição, os seus próprios mundos” (Gumbrecht, 2012, p. 84). Portanto, a verdade se confundiria aí com modelos narrativamente consistentes do mundo dentro das suas possibilidades de sentido.

Em vias de conclusão, Gumbrecht propõe que talvez precisemos “[...] da compensação televisiva dos *reality shows* porque a nossa mais recente realidade não nos oferece as resistências e os quadros de referência do físico e do social, do espaço, tempo e acaso, dos quais a natureza humana parece depender” (Gumbrecht, 2012, p. 86). O que, no âmbito das plataformas de redes sociais ganha uma coloração mais aguda já que as máquinas interacionais se pretendem como mediadoras do real e são, ao mesmo tempo, instrumentos que nos distanciam desses quadros de referência e que nos aproximam deles por suas expressões midiaticizadas. Diferentemente da TV e os *reality shows*, o caráter interacional leva além o aspecto compensatório ao prometer a reconexão com esse real que já não somos mais capazes de apreender por nós mesmos.

4.7 Devoção às e intercessão pelas máquinas: em busca do real

Benjamin nos provoca ao afirmar categoricamente que “[sabia-se] exatamente o significado da experiência: ela sempre fora comunicado aos jovens. De forma concisa, com a autoridade da velhice, em provérbios; de forma prolixa, com sua loquacidade, em história; muitas vezes como narrativas de países longínquos, diante da lareira, contadas a pais e netos” (Benjamin, 1996, p. 114). E se à sua época já atestava que uma geração que viveu entre 1914 e 1918 uma experiência inédita, em grau de horror, vivia um momento de pobreza da experiência (Benjamin, 1996, p. 114-115), o explicava justamente ao apontar que:

Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes. Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos viu-se abandonada, sem teto, numa paisagem diferente de tudo, exceto nas nuvens, e em cujo centro, num campo de forças de correntes e explosões destruidoras, estava o frágil e minúsculo corpo humano. (Benjamin, 1996, p. 115)

Nosso contemporâneo, por sua vez, ainda mais em tempos de presente amplo e simultaneidades, talvez experimente algo parecido. Quero dizer, de maneira explícita as promessas civilizatórias do capitalismo não redimiram os seres humanos dos horrores crescentes que cercam a vida laboral — na contramão, cresce a precarização do trabalho enquanto a qualidade de vida, seja pelo empobrecimento geral de uma população ou mesmo a degradação da condição ambiental disparam. E de maneira mais difusa, apesar de qualquer disputa narrativa e ideológica ao redor do tema, a hiperconectividade não só traz à tona as maravilhas do mundo, também intensifica, por meio da constante exposição, a percepção de um mundo de horrores sem fim.

Esse frágil corpo humano, mesmo que em um espaço virtual em que essa corporalidade é mediada e evocada parcialmente, ainda assim se vê em um mundo em que, “exceto as nuvens”, tudo muda veloz e constantemente. No contexto das plataformas de redes sociais, os objetos de enunciação e os gestos interacionais podem estar vinculados à contextos de guerra, genocídio, fome, corrupção, precarização, crise econômica e então, como diz Walter, serem tonalizados pelas experiências mais desmoralizantes possíveis. O que expõe a dualidade do espaço virtual como lugar de encontro e fuga desse real, ao mesmo tempo — tudo, porém, sob a pretensão de uma distância segura, já que em uma cultura de sentido os conceitos não podem nos atingir.

Porém, atingem e, como elaboramos à luz das lógicas de presença, essas afetações parecem estar imbricadas com o funcionamento das máquinas interacionais. O que implicaria, então, em outra camada na (dis)simulação da interface: ao ocultar a natureza das máquinas, não apenas reconcilia os usuários e os computadores, como também oculta intenções conscientes. Isso é, podemos aceitar que as máquinas não experimentem satisfação nisso, mas o sofrimento decorrente da existência *on-line* talvez seja parte do desenho. Logo, a (dis)simulação que tenta colocar em segundo plano sua natureza algorítmica e evidenciar os usuários e as redes de relações pode até conduzir ao entendimento de que os objetos de enunciação e os gestos interacionais residam em um livre-arbítrio dos usuários em

interlocução, mas talvez a dimensão e evidência que ganhem os antagonismos, conflitos, esgotamentos afetivos e psíquicos sejam de fato parte do fundamento e dos objetivos das plataformas de redes sociais.

A hipótese é, então, que vivemos uma situação de dois fronts, pois se pode ser aterrorizante a experiência virtual no âmbito das máquinas, talvez essa pareça menos assustadora do que a possibilidade substancial de viver em primeira mão os horrores que acabaram de deslizar pela sua tela. E a verdade é que, em muitos sentidos, a maior parte das pessoas compartilham uma perda do espaço público, de direitos trabalhista, de qualidade na alimentação, de degradação da saúde mental, de negação do lazer, de violência urbana, sexual, psicológica; no trabalho, na escola, na praça, no templo, em casa. Assim, não é apenas uma perda do cotidiano, há a possibilidade de que seja mesmo uma renúncia, “[pois] qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não mais o vincula a nós? [...] é preferível confessar que essa pobreza de experiência não é mais privada, mas de toda a humanidade. Surge assim uma nova barbárie.” (Benjamin, 1996, p. 115)

Essa barbárie, como aponta o autor, reside no fato de que a pobreza de experiência “[...] impele a partir para a frente, a começar de novo, a contentar-se com o pouco, a construir com pouco, sem olhar nem para a direita nem para a esquerda.” (Benjamin, 1996, p. 116). O que podemos pensar no âmbito dos gestos interacionais e objetos de enunciação como um paralelo aos *memes*, *trends*, e mesmo as próprias interlocuções. Quero dizer, não seria estranho pensar que dada essa pobreza, esse pouco que resta, os recortes de imagens distorcidas, áudios em baixa qualidade, movimentos e frases repetitivas sejam, então, uma tentativa de começar de novo. Inclusive, podemos arriscar o questionamento se essa busca é apenas por uma referência coletiva no mundo ou mesmo uma tentativa de expressão de si.

Isso pois, ao considerarmos essa baixa na experiência, o que resta às pessoas para dizerem de si? Além da mesma miséria que compartilham? Diferente das mentes que, cita Benjamin, “[...] rejeitam a imagem do homem tradicional, solene, nobre, adornado com todas as oferendas do ‘passado, para dirigir-se ao contemporâneo nu, deitado como um recém nascido nas fraldas sujas de nossa época” (Benjamin, 1996, p. 116), para a maior parte das massas, no contemporâneo, não resta alternativa. A busca por fixar nas paredes algumas imagens ou adornos se provaria infrutífera já que “[...] o vidro é um material tão duro e liso, no qual nada se fixa. É também um material frio e sóbrio. As coisas de vidro não têm

nenhuma aura. O vidro é em geral o inimigo do mistério. É também o inimigo da propriedade. O grande romancista André Gide disse certa vez: cada coisa que possuo se torna opaca para mim” (Benjamin, 1996, p. 117).

Nesse sentido, aceitar que o virtual ganha características espaciais próprias também é compreender que é um tipo de casa de vidro com pouquíssimas paredes. O que se fixa logo escorrega, qualquer tentativa de dizer do mundo e de si parece ser soterrada pelo que vem a seguir — em parte porque o fluxo (*stream*) não pode parar, em parte talvez porque cada vez que se entra nesse rio não se sai o mesmo. É possível pensar que a permanência que as coisas e pessoas adquirem é justamente por meio da sua inscrição naquele segmento temporal, ao existirem em relação de maneira constante e permanente, sempre em atualização. O que é muito diferente de uma experiência espacial, como relata Benjamin, ao “[...] entrarmos num quarto burguês dos anos oitenta, apesar de todo o ‘aconchego’ que ele irradia, talvez a impressão mais forte que ele produz se exprima na frase: ‘Não tens nada a fazer aqui’. Não temos nada a fazer ali porque não há nesse espaço um único ponto em que seu habitante não tivesse deixado seus vestígios.” (Benjamin, 1996, p. 117)

Logo, a relevância das coisas no âmbito das plataformas de redes sociais parece estar vinculada justamente à possibilidade de que ainda exista algo a se fazer ali. O que, por consequência, se estende também para os usuários, essa imbricação entre perfil e pessoa, que existe enquanto for relevante, enquanto produzir algo novo. Já não é tão mais estranho se deparar com familiares e amigos que registram cada traço possível da sua existência no mundo e que, curiosamente, funções interacionais como os *stories* do Instagram sejam tão populares: vinte e quatro horas de duração de um fragmento, um excerto da vida que, para todos os efeitos, deve ter sido suficientemente contrastante com todo o resto para justificar a sua escolha como o melhor a se dizer/mostrar/compartilhar.

Ao dizer da experiência burguesa, dos horrores enfrentados por esse indivíduo que vê partir esse objeto que compõe sua casa, Benjamin expõe:

Uma bela frase de Brecht pode ajudar-nos a compreender o que está em jogo: ‘Apaguem os rastros!’, diz o estribilho do primeiro poema da *Cartilha para os cidadãos*. Essa atitude é a oposta da que é determinada pelo hábito, num salão burguês. Nele, o ‘interior’ obriga o habitante a adquirir o máximo possível de hábitos, que se ajusta melhor a esse interior que a ele próprio. [...] Mesmo seu modo de encolerizar-se — essa emoção, que começa a extinguir-se, era manipulada com

grande virtuosismo — era antes de mais nada a reação de um homem cujos ‘vestígios sobre a terra’ estavam sendo abolidos. (Benjamin, 1996, p. 118)

As maneiras, constantemente renovadas, de ser e dizer nas plataformas de redes sociais talvez carreguem um pouco dessa força dos hábitos, mas em outra direção. À semelhança do gesto, a perda de um “perfil” pode incitar tal representação de cólera — os vestígios que se apagam -, mas de maneira geral os ocupantes desses espaços de vidro e metal, na sua expressão maquinária, parecem muito confortáveis com a certeza de que tudo irá passar, seguir correnteza abaixo. Mesmo aquelas coisas mais queridas, que transformam completamente os gestos e enunciações do indivíduo e se tornam, enquanto durarem, hábitos da casa, o que parece concordar com a radical proposição de que “[...] não se deve imaginar que os homens aspirem a novas experiências. Não, eles aspiram a libertar-se de toda experiência, aspiram a um mundo em que possam ostentar tão pura e tão claramente sua pobreza externa e interna, que algo de decente possa resultar disso. Nem sempre eles são ignorantes ou inexperientes. Muitas vezes podemos afirmar o oposto: eles ‘devoraram’ tudo, a ‘cultura’ e os ‘homens’, e ficaram saciados e exaustos” (Benjamin, 1996, p. 118).

Sendo assim, talvez resida nessa aparente sensação de saciedade a beleza e o horror da existência *on-line*, já que indica a possibilidade de experimentar os mais diversos efeitos de presença e, assim, encontrar alguma satisfação e contentamento; também expõe a tenebrosa experiência de se navegar pela corrente até estar satisfeito, de seguir imerso no fluxo virtual até que não reste alternativa além de afogar nas próprias percepções. “[...] Ao cansaço segue-se o sonho, e não é raro que o sonho compense a tristeza e o desânimo do dia, realizando a existência inteiramente simples e absolutamente grandiosa que não pode ser realizada durante o dia, por falta de forças” (Benjamin, 1996, p. 118).

A esses sonhos e realizações, a alternativa talvez resida no fantástico:

A existência do camundongo Mickey é um desses sonhos do homem contemporâneo. É uma existência cheia de milagres, que não somente superam os milagres técnicos como zombam deles; Pois o mais extraordinário neles é que todos, sem qualquer improvisadamente, saem do corpo do camundongo Mickey, dos seus aliados e perseguidores, dos móveis mais cotidianos, das árvores, nuvens e lagos. A natureza e a técnica, o primitivismo e o conforto se unificam completamente, e aos olhos das pessoas, fatigadas com as complicações infinitas da vida diária e que vêem o objetivo da vida apenas como o mais remoto ponto de fuga numa interminável perspectiva de meios, surge uma existência que se basta a si mesma, em cada episódio, do modo mais simples e mais cômodo, e na qual um automóvel não pesa mais que um chapéu de palha, e uma fruta na árvore se arredonda como a gôndola de um balão. (Benjamin, 1996, p. 118-119)

E no contemporâneo, talvez não exista nada mais fantástico do que a possibilidade de deslizar de cenas de guerra, violência e destruição para filhotes fofos, promoções de produtos que nem sabíamos “precisar” e mensagens inspiradoras. O que, ao meu ver, parece conduzir à última hipótese que levantamos aqui, ao perceber que assim como a existência milagrosa do Mickey, a despeito das possibilidades de presentificação que acompanham as lógicas interacionais, toda existência *on-line* pesa o mesmo que o *smartphone* ou computador nas nossas mãos. Leve o suficiente para ser carregado sempre próximo, leve o suficiente para desconectar do mundo, leve o suficiente ao ponto de esquecermos que as complicações da vida diárias são tão reais do outro lado do vidro da tela e quanto do vidro das nossas janelas.

Em sentido de conclusão, nossa fabulação histórica permitiu investigarmos uma modernidade por dois prismas que, apesar de próximos, abordam essa temporalidade e suas espacialidades a partir de pontos de referência diferentes. Isso é, por um lado abordamos marcos temporais como a revolução científica, a reforma protestante, a revolução industrial, como pedras de milha que servissem de referências para transformações específicas, seus desdobramentos e correlações; porém, também percebemos que pelo fato de o real (história) não poder ser fixado, sujeito então à imprevisibilidade da mudança, é que os indivíduos de um tempo que lhes foi contemporâneo se viam frente às impossibilidades de explicarem e se orientarem no mundo a partir das referências que possuíam.

Dessa maneira, o desejo por um novo quadro de referências, no interior desse real em transformação, parece ter se expressado também no desejo por um controle desse real — pelo domínio racional da natureza, pela superação das insuficiências da matéria e da percepção. Por sua vez, encontrou algum amparo na ideia de que ao apontar para o vetor temporal, que seguiria do passado para o futuro, a partir de uma perspectiva historicizante, era possível descrever um movimento universal em direção ao progresso, o que não torna a mudança apenas tolerável como necessária para a realização da humanidade. O que veio acompanhado de promessas civilizatórias de realização não apenas da espécie como dos indivíduos, já que a não haveria mais segredo que a razão não pudesse descobrir e, portanto, alcançar.

Essas promessas, mesmo dilapidadas de um caráter essencialmente moral, que encontravam no calvinismo, ou ético, como apontava o iluminismo, vêm sendo legadas ao contemporâneo pela instituição que foi gestada concomitantemente ao desenvolvimento da

modernidade, o capitalismo. De tal forma que essas antigas forças e instituições legaram não apenas o dever civilizatório do progresso, como também os seus próprios lugares como quadros de referência de um real que parece cada vez menos apreensível pelos sentidos e conceitos. O que se expressa, então, como um sistema (capitalista) que intermedia a relação entre tudo o que há no espaço, como uma metodologia (do progresso) que organiza economicamente a experiência do tempo, como uma tecnologia (das máquinas) que promete reconciliar os indivíduos com essas dimensionalidades, espaço-tempo, cada vez mais escassas.

Frente à enorme abrangência dessas estruturas, que penetram em cada aspecto possível da vida contemporânea, acabamos por perceber que a tipologia dupla de culturas de sentido e presença parece apontar para uma outra maneira de remontar ao real. Quero dizer, ao abordarmos a modernidade também pela perspectiva da crise da hermenêutica, percebemos que mesmo essas estruturas sistêmica, metodológica e tecnológica que estão intimamente atreladas à culturas de sentido acabam por revelar diferentes colorações ao serem contrapostas por lógicas de presença. Logo, elementos de um religiosidade, moralidade e devocionalidade transparecem subsequentemente em cada um desses estratos, o que nos permite pensar a relação humano-máquina, usuário-interface, no âmbito das máquinas interacionais (plataformas de redes sociais), a partir de um outro referencial que se encontra na corporalidade e a espacialidade.

O que, por conseguinte, nos permitiu enxergar possíveis lógicas de presença que as máquinas carregam em suas lógicas interacionais, que subsistem nos gestos interacionais e objetos de enunciação. Em outros termos, pudemos levantar hipóteses sobre a correspondência entre as lógicas interacionais das máquinas, seus efeitos de presença e as tonalidades de um contemporâneo, a começar pela transição para um outro espaço que parece deixar para trás a corporeidade, e também a própria substância das máquinas, e aparenta conduzir um retorno aos efeitos de presença em função do caráter análogo à substância que os gestos interacionais e o objeto de enunciação adquirem nesse outro espaço virtual. Isto é, em paralelo com a linguagem falada e a maneira como essa interage espacialmente também com o corpo, as ações comunicacionais *on-line* também tem a capacidade de "tocar" por meio de som, luz, cor, ritmo, intensidade; e paralelamente, as lógicas comunicacionais envolvidas nas interlocuções em rede transformam gestos e ações em mais do que meras representações enunciativas, ganhando então características de linguagem em seu sentido mais amplo.

Portanto, o usuário não apenas faz uso das possibilidades interacionais, este por sua vez também participa de uma nova forma de ser e se orientar nesse espaço virtual. O que, pela ação comunicacional, aproxima o gesto de congregar do gesto de apropriar-se das interlocuções. E dado que a persona virtual e a pessoa real se confundem, essa apropriação remete ao gesto de *comer* e, com isso, transformar-se um pouco naquilo que não é apenas uma representação do ser e das coisas, mas algo por si só. Com efeito, apesar de que estes gestos e objetos virtuais atinjam o corpo imediatamente apenas pelo intermédio do *hardware*, esses estimulam uma ação imaginativa que permite a presentificação daquilo que não pode ser contido substancialmente no virtual.

Esse efeito de completude, por assim dizer, está presente no segmento temporal em que se inscreve o usuário ao se permitir participar desse momento e espaço expandido que se desenrola na tela; também se apresenta nos próprios gestos interacionais e objetos de enunciação que, independente da capacidade de registro e busca da máquina, estão situados em relação uns aos outros e vinculados por essa mesma ação comunicacional. Quero dizer, ao participar da interlocução, tanto o ator quando seus gestos estão agora vinculados àquele segmento que, para todos os efeitos, aparenta seguir uma temporalidade e espacialidades próprias; seguem em relação com todas os outros nós da rede, mas ao mesmo tempo são apreendidos como compartimentados no que tange à percepção dessa eventidade.

Nessa esteira, talvez essas lógicas comunicacionais se confundam com as possibilidades interacionais, a própria arquitetura das máquinas, e sejam articulações nas quais a reprodutibilidade e o sentido convirjam. Contudo, pela perspectiva da presença e frente às demandas de um contemporâneo acelerado, hiperconectado, da fragmentação do espaço e do tempo, tão imbricadas também na própria gênese das máquinas e suas lógicas de funcionamento, o dom mimético seja uma necessidade. Nesse caso, não apenas como uma maneira de aproximação cultural pela semelhança, mas como uma condição para sequer conseguir se inscrever nessa temporalidade e espacialidade que seguem essas mesmas lógicas de aceleração, profusão de conexões e de deslocamentos espaço-temporais. Pois assim, na mimese do próprio contemporâneo, o usuário seja capaz de uma percepção inédita desse real que de outra forma seguiria com o fluxo sem fim da linha do tempo — algo que se aproxima de uma certeza epifânica, uma efeito de presença desse momento de transição mediado pela imaginação.

Por conseguinte, podemos contemplar essa aparente natureza dupla das coisas virtuais no interior das plataformas de redes sociais, que se realiza no momento do encontro com o usuário (o presente local) e nesse “tempo calendar” (do relógio, da “referência universal”), a experiência social e cultural do tempo e o tempo natural e regular. O que implica, então, em uma simultaneidade, tanto interna — entre as mais diversas interlocuções-, e em relação ao mundo fora das telas. De tal maneira que essa coexistência de muitos tempos e quadros de referências contrasta ainda mais a natureza corrente das máquinas, em atualização permanente, sempre contrapondo pessoas, objetos e contextos e assistindo o surgir do inédito.

Assim sendo, podemos imaginar que todo o exercício necessário para se inscrever nessas temporalidades e participar da ação comunicacional encontra no desvelamento do Ser a sua realização, para as máquinas e os usuários. Digo, ao abrir mão de um quadro de referência e orientação no mundo, o real, que até então repousava na cotidianidade, resta aos usuários que de fato a promessa civilizatória de reconciliação com esse real se realize por intermédio das máquinas. Em um mundo que tudo é muito pequeno ou muito grande para ser apreendido, a aprimoração pelo *software* é tanto a esperança de finalmente enxergar o real como a prova devocional ao algoritmo que sabe mais, vê o invisível e, então, sabe o que é melhor.

Ademais, podemos propor então que por trás da interface mais humana e amigável não estejam sendo apenas excetuadas funções de programa que causariam incômodo ao usuário, mas também uma cadeia de comandos e operações que, a fim de lograr êxito revelando o real, farão o necessário para que isso aconteça. Mesmo que, do ponto de vista das máquinas, o necessário implique em exposição e inscrição dos usuários em antagonismos, conflitos, esgotamentos afetivos e psíquicos que, mesmo existindo dos dois lados da tela, parecem menos capazes de causar efeitos adversos no interior das plataformas. O que coloca então em perspectiva a necessária perda do cotidiano para acessar e participar da existência *on-line* como uma possível renúncia a esse mesmo cotidiano de sofrimentos.

Por fim, talvez esses seja então indícios de um redundância em que essa pobreza de experiência — necessidade e consequência da exploração capitalista do mundo — que assola todos os aspectos da vida, encontre algum alívio no exercício cada vez mais constante e intenso de revirar fragmentos midiáticos do mundo, transformados em objetos de enunciação e gestos interacionais *on-line*, em busca de algum tipo de experiência verdadeira e

real. Diante de um relógio universal cada vez mais veloz, em um mundo que a maior parte do tempo que se tem está destinado aos mais variados sofrimentos, talvez sejam nesses meta-espacos e temporalidades simultâneas que finalmente seja possível lavar o horror, no fluxo contínuo, até se fazer presente uma outra possibilidade, algum alívio.

5 RESULTADOS E DISCUSSÕES

5.1 Quanto custa uma vida?

Uma das experiências, se é que pode ser chamada assim, que também marcam coletivamente o período pandêmico é o esquecimento. Provavelmente baseada em fatores diversos, sendo um a própria contaminação pelo vírus *SARS-CoV-19*, o coronavírus, uma possível complicação daquilo que hoje conhecemos como “covid longa”. Estudos apontam que ao atravessar a barreira hematoencefálica do cérebro, a proteína “[...] *spike* do coronavírus é reconhecida por receptores TLR4 que, em resposta ao agente estranho, geram uma inflamação. Nesse momento, as células de defesa, na tentativa de combater as proteínas, destroem as sinapses dos neurônios, o que impede a transmissão de informações, gerando perdas de memória” (Tuasco, 2023).

Porém, além desse fator debilitante que afeta diretamente o cérebro, me arrisco a apontar a experiência anedótica que compartilho com algumas pessoas próximas. Nesse caso, a sensação de que aquele período do distanciamento social, das medidas de quarentena, dos rostos cobertos, da privação aos sentidos de se relacionarem com o mundo e as pessoas no mundo como antes, pareça hoje um grande nevoeiro. Quero dizer, somos capazes de narrar esse “novo normal”, como chamado, e as práticas que o acompanhavam, as maneiras biosseguras de ser e se orientar no mundo. Contudo, a sensação compartilhada é que esse foi um período de extrema pobreza de experiência no qual dois anos, em retrospecto, parecem um vidro embaçado por essa neblina.

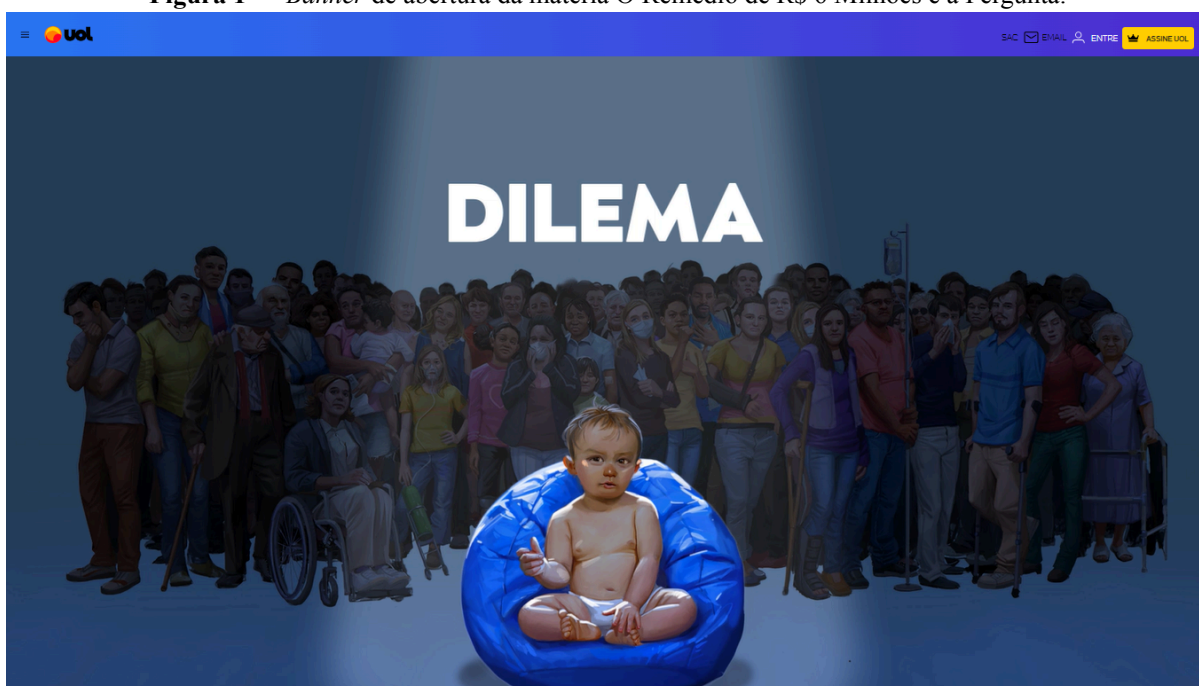
Poucas coisas se destacam nesse período, sendo a maior parte delas ou referentes às tragédias e sofrimentos pessoais e coletivos decorrentes da contaminação pelo vírus que, segundo a OMS, teria conduzido à morte de aproximadamente 15 milhões de pessoas⁵⁴; ou outros eventos marcantes que ganharam alguma repercussão midiática. Assim, não como uma perda de memória propriamente, o contínuo do período da pandemia, em seu auge e reminiscência, apresentou o desafio de se construir quadros de referência significativos para a consolidação de memórias no próprio cotidiano.

⁵⁴“A medida usada pela OMS é chamada de excesso de mortes — em outras palavras, quantas pessoas morreram além do que seria normalmente esperado para aquele período em determinado local, de acordo com as estatísticas colhidas antes de a pandemia estourar” (Grimley, Naomi; Cornish, Jack; Stylianou, Nassos, 2022)

O que, novamente afirmo, se trata de uma percepção rudimentar, pessoal e, em certa medida, coletiva, sobre a qual terminam aqui quaisquer elaborações. Ao que nos serve, agora, é o fato de que talvez pela sensibilização ao tópico dado o período, ou por essa falta de outros referenciais mais concretos, uma das coisas que mais me marcou foi a breve pergunta “Quanto custa uma vida?”

Em um primeiro momento, a reportagem especial realizada e veiculada pelo site UOL Notícias sob o título “O Remédio de R\$ 6 Milhões e a Pergunta: salvar uma vida ou a saúde pública?”, me atravessou tão imediatamente me deparei com um *tweet* — nome ainda usado para se referir às postagens na plataforma de rede social *X* (*Twitter*). Essa matéria foi compartilhada pelos perfis UOL (@UOL) e UOL Notícias (@UOLNoticias), em 27 de junho, acompanhada não apenas do questionamento contido no título, como também referindo à problemática, imagética e textualmente, como um “dilema”.

Figura 1 — Banner de abertura da matéria O Remédio de R\$ 6 Milhões e a Pergunta.



Fonte: UOL Notícias, 2022.⁵⁵ ⁵⁶

A matéria em questão seria então um esforço continuado, como viria a descobrir, de debater a complicada situação em que se encontram familiares e as próprias crianças

⁵⁵Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/reportagens-especiais/dilema/>. Acesso em: 16 set. 2024.

⁵⁶**Design:** Bruna Sanches; **Direção de arte:** Gisele Pungan, René Cardillo; **Ilustração:** Camaleão (@camaleoart); **Motion Design:** Leonardo Rodrigues;

acometidas por doenças raras, “[...] aquelas que atingem até 65 pessoas a cada 100 mil, as consideradas ultrarraras têm 1 caso a cada 50 mil pessoas. A literatura médica descreve de 7.000 a 8.000 doenças raras, sendo que a maioria delas não tem cura e é decorrente de fatores genéticos. Dessas, **75% acometem crianças**” (Alves, 2020), sendo que “[no] Brasil, 13 milhões têm doenças raras e precisam de medicamentos específicos e caros” (Alves, 2020).

Tratando um pouco mais especificamente do Zolgensma, medicamento usado no tratamento da Atrofia Muscular Espinhal (AME), a matéria publicada em 2022 pela UOL Notícias contrapõe relatos de familiares, opiniões de pesquisadores, representantes de instituições, autoridades públicas, dados e fontes documentais. A questão central seria o custo elevado do medicamento, referido como o “remédio mais caro do mundo”, ao ser comparado com outras terapias medicamentosas, pesquisas na área e custos gerais com o sistema público de saúde, traduzido como um dilema entre tratar um paciente afetado pela AME ou investir valor equivalente nessas outras modalidades.

Historicamente, essa questão já era pautada em instâncias e situações diferentes, como o Tema 500 do STF sobre medicamentos não registrados pela Anvisa e o fornecimento destes pelo Estado — tópico que vem se desenrolando desde 2011. Paralelamente, o próprio Zolgensma, desde sua aprovação para uso terapêutico nos EUA, em 2019, vem sendo alvo de judicialização no Brasil por parte das famílias que, frente os resultados positivos do uso do remédio, acessaram a justiça para reclamar que o estado fizesse o custeio do tratamento — sendo que todos conseguiram direito na justiça (Sobrinho, Wanderley Preite, 2022). Além disso, apesar do dever constitucional do estado de resguardar a saúde dos cidadãos fornecendo tratamentos e medicamentos, pelo fato de que não existe no Brasil “[...] uma lei específica que obriga o poder público a comprar medicamento de alto custo para doenças raras, tudo vai depender da decisão do juiz” (Alves, 2020).

Nesse sentido, a UOL havia veiculado anteriormente, em 2020, uma outra reportagem especial — “Quanto Custa uma Vida?”, no VivaBem — que abordava não apenas o Zolgensma, mas outros medicamentos que possuem custo elevado, comparativamente, e que também são usados no tratamento de doenças e condições raras. A matéria, com um escopo um pouco mais ampliado, consultou, além de fontes similares às que viria a consultar a matéria de 2022, também as empresas farmacêuticas e se dedicou a explicar a perspectiva econômica por trás desses medicamentos — “[...] a quantidade de pacientes que precisa do

remédio é bem menor, o que gera menos venda [...], e as farmacêuticas são companhias que visam lucro” (Alves, 2020).

Figura 2 — *Banner de abertura da matéria Quanto Custa uma Vida?*



Fonte: Site do UOL, 2020.⁵⁷

Já na matéria de 2022, além de reforçar algumas proposições já feitas em 2020, apesar das autorias serem diferentes, alguns comparativos ganham sombrio destaque. Quero dizer, contrapõe os R\$ 765,4 milhões que o Brasil teria gasto, até a data de publicação da matéria, para custear o Zolgensma para 78 pacientes (Sobrinho, 2022) com os gastos gerais do SUS com medicamentos em 2020 — R\$ 20 bilhões (Sobrinho, 2022). Porém, o raciocínio segue ao atestar que “[...] o gasto com remédios fornecidos pela Farmácia Popular a 16 milhões de pacientes com diabetes no Brasil chega a R\$ 1,5 bilhão por ano, ou cerca de R\$ 94 por paciente” (Sobrinho, 2022), algo muito próximo do que, em 2021, “[...] o governo federal diz ter gastado R\$ 1,6 bilhão com drogas para tratar 694 mil pacientes com HIV no Brasil, ou R\$ 2.300 por ano para cada um deles” (Sobrinho, 2022).

Sendo assim, ancoradas na fala de alguns especialistas, o eixo principal do debate, no âmbito das matérias especiais, se sustentava em algumas premissas: a) de que existe razão para que os remédios tenham esse preço; b) que o dinheiro público disponível para custeio é

⁵⁷Disponível em:

<https://www.uol.com.br/vivabem/reportagens-especiais/medicamentos-que-custam-milhoes-de-reais/#page3>.

Acesso em: 16 set. 2024.

limitado; c) que esses gastos representam um risco para a saúde pública dos outros contribuintes. De tal maneira que, no escopo do debate, careciam outras perspectivas como a quebra de patentes, transferência de tecnologia, ou mesmo uma análise mais robusta sobre o funcionamento das contas públicas e se realmente não havia dinheiro — até porque, medidas de austeridade como a Emenda Constitucional 95, e o agora conhecido como Arcabouço Fiscal, se opõe ao próprio pisos constitucional de investimento na saúde.

Além dos desenvolvimentos no *X (Twitter)*, os quais serão tratados mais à frente, podemos falar ainda de duas questões que viriam a ser noticiadas pela UOL. A primeira, apenas dois dias depois da publicação da matéria de Wanderley Preite Sobrinho⁵⁸, repercutindo uma nota de repúdio emitida pelo Instituto Nacional de Atrofia Muscular Espinhal. De maneira tímida, o veículo se limitou a divulgar a nota, sem fazer qualquer menção mais evidente à uma retratação ou mesmo justificando alguma de suas escolhas quanto à reportagem. Apesar de a participação da entidade ter sido resumida à uma frase⁵⁹, a entrevista de quase uma hora de duração (INAME, 2022) teria pontuado “[...] que, quando incorporados aos SUS, os tratamentos chegam a ter uma queda de até 70% do seu preço inicial, uma vez que o Ministério da Saúde passa a comprar no ‘atacado’, com um poder de negociação importante” (INAME, 2022), o que não aparece no texto.

De fato, apesar das comparações entre custos de medicamentos, tratamentos e possibilidades de se investir em pesquisa, a reportagem não diz que “[enquanto] o ‘remédio mais caro do mundo’ é de dose única, os demais tratamentos têm um custo anual a ser carregado por toda a vida do paciente” (INAME, 2022). Mesmo a tese de que o custeio do Zolgensma seria o suficiente para quebrar a saúde pública deixa de considerar que “[em] um Brasil continental, com diversas patologias nem sempre raras e com tratamentos de alto custo já incorporados (a exemplo do câncer), com tantos desvios de dinheiro público e com tanta ineficiência na gestão dos recursos públicos da saúde, é desonesto e desarrazoado jogar essa ‘culpa’ na Comunidade AME” (INAME, 2022).

De maneira categórica, a entidade aponta que:

⁵⁸“O Remédio de R\$ 6 Milhões e a Pergunta: salvar uma vida ou a saúde pública?”

⁵⁹“Agora a Novartis precisa submeter um dossiê à Conitec [Comissão Nacional de Incorporação de Tecnologias], que avalia se o remédio será incorporado ao SUS”, diz Diovana Loriato, diretora do Iname (Instituto Nacional da Atrofia Muscular Espinhal).” (Sobrinho, Wanderley Preite, 2022)

Algumas pessoas acham que têm o direito e o poder de escolher quem vai viver e quem vai morrer. De escolher quem merece e quem não merece a saúde. Esquecem que a Constituição Federal estabelece, de forma inequívoca, que ‘a saúde é direito de todos e dever do Estado’ (art. 196) (INAME, 2022).

O que, portanto, esclarece em definitivo que não existe um dilema entre salvar uma ou outra vida, uma vez que o é dever do estado prezar igualmente por todas elas — custos podem ser desafios, mas eles não são a prioridade.

Já o segundo desdobramento, também timidamente divulgado pelo UOL, é a reprodução de uma matéria original da Agência Brasil repercutindo a incorporação do Zolgensma ao Sistema Único de Saúde (SUS), após anúncio do Ministério da Saúde. Além da distribuição pelo estado, “[...] conforme estabelece a Lei 14.307, de março deste ano, o medicamento também deverá ser incluído no rol da Agência Nacional de Saúde Suplementar, obrigando os planos de saúde a também cobrirem o tratamento quando prescrito a seus clientes” (Rodrigues, 2022).

Como pontuou o INAME em repúdio a reportagem, um debate que envolve a saúde pública deve envolver a “participação de toda sociedade” (INAME, 2022), o que apesar do ideal também foi levado em consideração na incorporação do Zolgensma ao SUS. “Segundo o Ministério da Saúde, além da avaliação técnica da Comissão Nacional de Incorporação de Tecnologia no SUS, a incorporação do Zolgensma ao SUS foi objeto de uma consulta pública que recebeu sugestões/contribuições de mais de 1,2 mil pessoas” (Rodrigues, 2022).

5.2 Máquinas Interacionais: um olhar para as lógicas de presença

Ainda na apresentação dessa pesquisa, coloquei em questão aquela que pode ser chamada de a principal motivação para esse trabalho: o incômodo. Se, geracionalmente, já compartilho da experiência coletiva da crescente virtualização das coisas no mundo, de uma mecanização da vida na sua expressão digital, dos microprocessadores e transmissões sem cabo, foi a partir do período pandêmico que presenciamos um forte ímpeto normativo dessa nova maneira de ser e relacionar. A exemplo das instituições de ensino, da educação básica à superior, que apesar de todos os dissensos e contestações que cercam o tema se viram obrigadas a acelerar a adoção e implementação de tecnologias de suporte para a educação remota.

Esse tipo de transição abrupta, à semelhança de toda sorte de trauma, pode e, provavelmente, vai reverberar tanto no espectro amplo da educação como em outras esferas da vida, uma vez que ambientes de ensino também são espaço de socialização, acesso à cultura, alteridade. E a princípio, essa situação parece diferente da dimensão que ganharam as máquinas interacionais no contemporâneo, uma vez que essa expansão em curso muitas vezes se apoia na ideia de um desejo, de uma escolha, pelas máquinas. O que, mesmo encontrando algum respaldo no real, não satisfaz de maneira alguma o próprio questionamento que esse raciocínio introduz: desejo pelo que nas máquinas?

Cada vez menores e mais presentes, a miniaturização das máquinas também parece acompanhar o movimento de miniaturização do mundo — quero dizer, quanto mais capazes de processamento, mais o mundo parece caber dentro das telas. Diferentemente da TV que também ganhou lugar cativo em cada lar, os dispositivos de comunicação contemporâneos ganham um em cada bolso e, para os mais aficcionados, cada braço, carro, ouvido, e geladeira se quiser. À essa altura, talvez seja de muito mau gosto questionar o porquê do triunfo das máquinas, já que qualquer um prontamente, mesmo que resignado, pode apontar uma lista crescente de conveniências e ferramentas indispensáveis nessas máquinas.

Portanto, tentar entender o desejo pelas máquinas apenas pelo seu viés técnico, funcional, por mais revelador que seja, não dá conta de explicar aquele incômodo cada vez mais evidente, repetitivo e intenso. Algo que, no fluxo contínuo da existência *on-line*, parece interromper de maneira profana a participação nesse outro espaço, a inscrição nessa outra

temporalidade e redes de interlocução. Em outros termos, se “interesse” ou “gosto”, mesmo “relevância”, não parecem mais ser justificativa o suficiente para continuar deslizando pela linha do tempo, como as lógicas de presença, então, a partir das demandas do contemporâneo (simultaneidade, aceleração, estagnação, fragmentação), podem ser verificadas num suposto inocente e silencioso gesto entre o *post* e o comentário?

Para lançar alguma luz sobre esse questionamento, talvez possamos encontrar indícios que demonstrem o quanto essas lógicas acabam tonalizando um comum que não expande, mas fragmenta, e produz angústia, aprisionamento e desejo por estar ali na máquina a partir de uma análise indiciária e não hermenêutica de um conjunto de interlocuções e interações na plataforma de rede social *X* (*Twitter*). Nesse caso, a partir de dois objetos de enunciação que visavam repercutir na plataforma a reportagem especial “O remédio de R\$ 6 milhões e a pergunta: salvar uma vida ou a saúde pública?”

Como referido no tópico anterior, a matéria realizada e veiculada pelo site UOL Notícias, na data de 27 de junho de 2022, foi compartilhada nesse mesmo dia pelos perfis UOL (@UOL) e UOL Notícias (@UOLNoticias) no *X*. Além disso, apesar de ambos os perfis fazerem parte do O Universo Online (UOL) — empresa brasileira de conteúdo, produtos e serviços de internet do Grupo UOL PagSeguro, cuja matriz é o Grupo Folha — os compartilhamentos por *tweet* apresentam algumas diferenças.

Quanto à objeto-enunciação do perfil UOL, postada vinte minutos antes daquela feita pelo perfil UOL Notícias, além de uma curta frase⁶⁰ essa veio acompanhada também de dois recursos interacionais: a) um vídeo de aproximadamente um minuto e meio de duração, narrando alguns pontos da matéria enquanto imagens concernentes ao team passam sequencialmente — algumas que estão contidas na matéria, inclusive; b) um “banner”, que seria um link para a matéria no site do UOL Notícias, postado no dia seguinte (28), como uma continuação do *tweet* original.

⁶⁰UOL. **Vinícius, filho de Rayane Pereira, tem AME (Atrofia Muscular Espinhal). A solução é o Zolgensma, um remédio de R\$ 6,4 milhões, valor capaz de comprometer investimentos em programas de saúde em todo Brasil.** 28 jun. 2022. Twitter: @UOL. Disponível em: <https://x.com/UOL/status/1541562364121808898>. Acesso em: jun. 2022.

Figura 3 — Prints dos tweets do perfil UOL divulgando a reportagem especial.



Fonte: Perfil do X (Twitter) do UOL (@UOL), 2022.⁶¹

No que diz respeito à objeto-enunciação do perfil UOL Notícias, a estrutura foi parecida com a do anterior, porém com três *tweets* em sequência, o que, na plataforma X, é referido como fio ou *thread* (do inglês). Nesse sentido, cada gesto interacional pode ser descrito respectivamente, em ordem de postagem, por: a) uma parte textual⁶² e uma imagem, a mesma que ilustra a abertura da matéria e na qual se pode ver, em caixa alta, a palavra dilema; b) uma parte textual⁶³ e um “banner”, também link para a matéria no site do UOL Notícias; c) uma parte textual⁶⁴ e uma imagem, uma montagem de fotos, onde aparecem Vinicius (2 anos) e parte da sua família, cuja história é contada na matéria.

⁶¹Disponível em: <https://x.com/UOL/status/1541562364121808898>. Acesso em: 16 set. 2024.

⁶²NOTÍCIAS, UOL. **O remédio de R\$ 6 milhões e a pergunta: salvar uma vida ou a saúde pública? Rayane Brito Pereira assiste há dois anos ao drama do filho Vinicius. Ele foi diagnosticado com Atrofia Muscular Espinhal, uma doença genética rara que atrofia os músculos.** 27 jun. 2022. Twitter: @UOLNoticias. Disponível em: <https://x.com/UOLNoticias/status/1541386456412966913>. Acesso em: jun. 2022.

⁶³NOTÍCIAS, UOL. **A solução já existe: o Zolgensma, um remédio de R\$ 6,4 milhões. Sem dinheiro para importar, ela correu para a Justiça para tentar conseguir que o estado do PR bancasse o remédio.** 27 jun. 2022. Twitter: @UOLNoticias. Disponível em: <https://x.com/UOLNoticias/status/1541386459499962368>. Acesso em: jun. 2022.

⁶⁴NOTÍCIAS, UOL. **Ela perdeu o processo em duas instâncias e agora aguarda o STF (Supremo Tribunal Federal).** 27 jun. 2022. Twitter: @UOLNoticias. Disponível em: <https://x.com/UOLNoticias/status/1541386461861363712>. Acesso em: jun. 2022.

Figura 4 — Primeira parte dos *prints* dos *tweets* do perfil UOL Notícias divulgando a reportagem especial.

UOL Notícias @UOLNoticias · Jun 27, 2022

O remédio de R\$ 6 milhões e a pergunta: salvar uma vida ou a saúde pública?

Rayane Brito Pereira assiste há dois anos ao drama do filho Vinícius. Ele foi diagnosticado com Atrofia Muscular Espinhal, uma doença genética rara que atrofia os músculos

DILEMA

8:42 AM · Jun 27, 2022

314 Reply Copy link

Read 164 replies

UOL Notícias @UOLNoticias · Jun 27, 2022

Replying to @UOLNoticias

A solução já existe: o Zolgensma, um remédio de R\$ 6,4 milhões. Sem dinheiro para importar, ela correu para a Justiça para tentar conseguir que o estado do PR bancasse o remédio.

noticias.uol.com.br

O remédio de R\$ 6 milhões e a pergunta: salvar uma vida ou a s...
O remédio de R\$ 6 milhões e a pergunta: salvar uma vida ou a saúde pública?

UOL Notícias @UOLNoticias · Jun 27, 2022

Ela perdeu o processo em duas instâncias e agora aguarda o STF (Supremo Tribunal Federal).

Fonte: Perfil do X (Twitter) do UOL Notícias (@UOLNoticias)⁶⁵

Figura 5 — Segunda parte dos *prints* dos *tweets* do perfil UOL Notícias divulgando a reportagem especial.

UOL Notícias @UOLNoticias · Jun 27, 2022

O remédio de R\$ 6 milhões e a pergunta: salvar uma vida ou a saúde pública?

Rayane Brito Pereira assiste há dois anos ao drama do filho Vinícius. Ele foi diagnosticado com Atrofia Muscular Espinhal, uma doença genética rara que atrofia os músculos

DILEMA

8:42 AM · Jun 27, 2022

314 Reply Copy link

Read 164 replies

UOL Notícias @UOLNoticias · Jun 27, 2022

Ela perdeu o processo em duas instâncias e agora aguarda o STF (Supremo Tribunal Federal).

8:42 AM · Jun 27, 2022

129 Reply Copy link

Read 20 replies

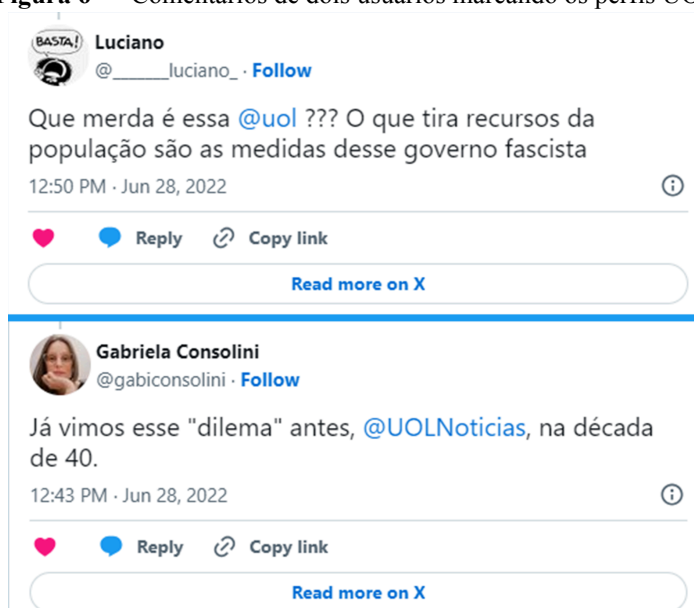
Fonte: Perfil do X (Twitter) do UOL Notícias (@UOLNoticias)⁶⁶

⁶⁵Disponível em: <https://x.com/UOLNoticias/status/1541386456412966913>. Acesso em: 16 set. 2024.

⁶⁶Disponível em: <https://x.com/UOLNoticias/status/1541386456412966913>. Acesso em: 16 set. 2024.

De maneira geral, essas possibilidades interacionais, ao se fazer uma enunciação, podem ampliar as possibilidades de interação de outros usuários em interlocução com esses objetos de enunciação, com as persona-usuárias em relação e mesmo diretamente com a persona-usuária que iniciou a conversa. Nesse último caso, apesar de que os perfis da UOL pretendem representar uma empresa e seus produtos, e que nesse caso específico o nome do autor da matéria não é referenciado nos *tweets*/fio, alguns interações em forma de comentário parecem evocar mais concretamente uma persona UOL ao se referirem de maneira direta e vocativa ao perfil.

Figura 6 — Comentários de dois usuários marcando os perfis UOL.



Fonte: Compilação do autor, 2024.^{67 68 69}

Esse fenômeno está longe de ser exclusivo, uma vez que mesmo fora do espaço virtual é comum se referir a empresas por seus nomes fantasia, como se essas entidades deixassem de ser então um estrutura burocrática e fossem um tipo de consciência. Porém, é interessante pensar que mesmo creditando à voz que faz a narração do vídeo, a redatora do roteiro ou à fotógrafa responsável pelas imagens, esse objeto de enunciação (texto + vídeo), ao remeter às percepções sensoriais dos usuários, parece não apenas presentificar as figuras das quais se fala, a problemática, mas também essa persona UOL. De tal forma que as interações em forma de comentário, os objetos de enunciação textuais, não se dedicam objetivamente à “comentar” a matéria, no sentido mais estrito de fazerem observações e proposições

⁶⁷Montagem a partir de prints de comentários nas postagens do UOL e UOL Notícias no X (*Twitter*), respectivamente.

⁶⁸Disponível em: https://x.com/luciano_/status/1541811200488620032. Acesso em: 16 set. 2024.

⁶⁹Disponível em: <https://x.com/gabiconsolini/status/1541809626433421312>. Acesso em: 16 set. 2024.

ancoradas no conteúdo do texto, mas implica em direcionamento proeminente dos usuários ao que esse perfil UOL, ao vincular sua matéria, parece estar dizendo.

Nesse sentido, parece que as maneiras como os dois perfis escolheram enunciar essa divulgação reverberaram em outros gestos interacionais. A ver que o perfil UOL, até o encerramento desta pesquisa, contava com pelo menos 1000 (mil) comentários, 1000 (mil) *retweets*/compartilhamentos, 468 (quatrocentos e sessenta e oito) curtidas e 105 (cento e cinco) salvamentos, números muito superiores aos 164 (cento e sessenta e quatro) comentários, 194 (cento e noventa e quatro) *retweets*/compartilhamentos, 316 (trezentos e dezesseis) curtidas e 36 (trinta e seis) salvamentos do perfil UOL Notícias.

Tomando por indício esses números, talvez possamos concluir que o perfil/persona UOL, por representar mais amplamente a marca, tenha alguma vantagem sobre o perfil/persona UOL Notícias — mas não parece ser o caso. A começar pelo fato de que cada um conta com 2,8 mil e 5,4 mil seguidores respectivamente, o que, por uma perspectiva arquitetônica da plataforma, deveria conceder uma vantagem de alcance para o UOL Notícias e, possivelmente, maior possibilidade de interações e interlocuções.

Figura 7 — Comparativo entre perfis UOL e UOL Notícias.



Fonte: Compilação do autor, 2024.^{70 71 72}

⁷⁰Montagem a partir de prints dos perfis no X (Twitter) do UOL (@UOL) e UOL Notícias (@UOLNoticias).

⁷¹Disponível em: <https://x.com/UOL>. Acesso em: 16 set. 2024.

⁷²Disponível em: <https://x.com/UOLNoticias>. Acesso em: 16 set. 2024.

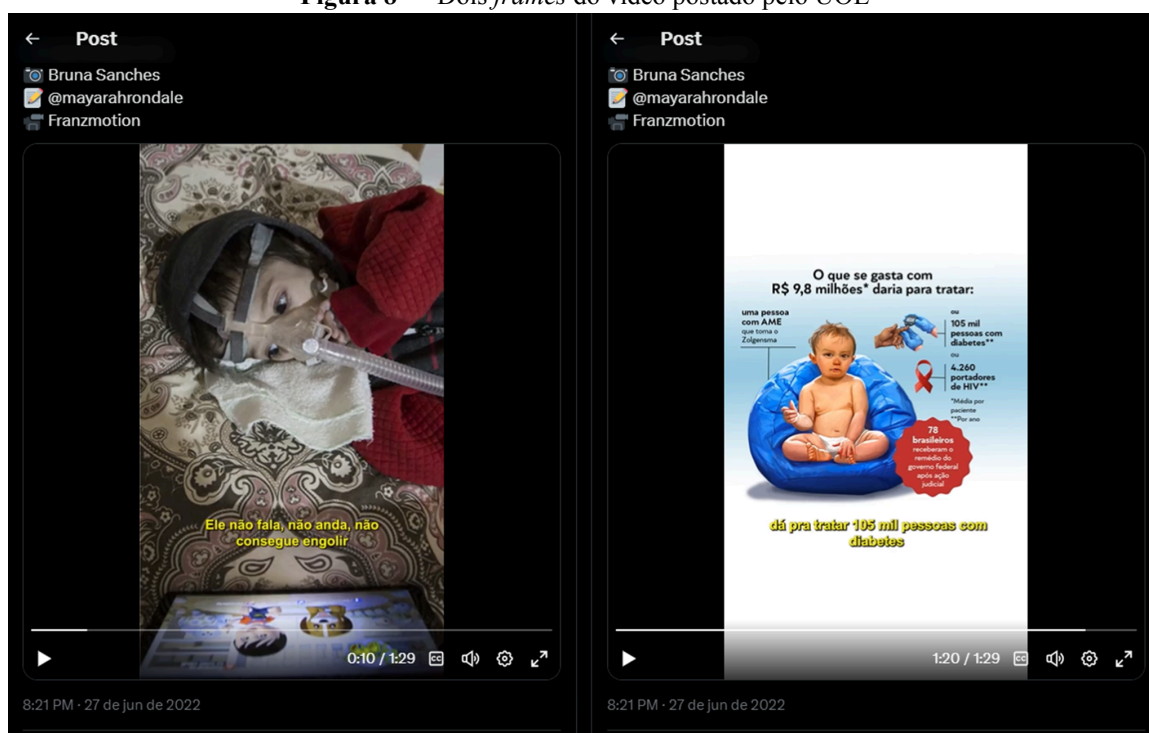
Dessa forma, essas quantificações, para além de métricas de engajamento, podem ser tomadas como vestígios desse fenômeno entre a postagem e comentário e, anteriormente, entre temporalidades e espacialidades diferentes. Quero dizer, podem nos ajudar a compreender essa ocorrência em que a persona-usuário circulando pelo meta-espço da plataforma acaba por sintonizar nesse segmento, se inscrevendo não apenas em um debate, mas em toda uma atmosfera particular que exige uma transição. Logo, não apenas um carregamento de página, mas uma inscrição da corporeidade em um tempo e um espaço necessários para que o usuário possa participar da interlocução.

Assim, voltando nossa atenção para as divergências entre os objetos de enunciação talvez encontremos mais pistas, uma vez que o número de seguidores parece não ser revelador, nesse caso, talvez as escolhas funcionais e, por consequência, interacionais dos perfis/personas possam ser significativas. O que, em outros termos, nos leva ao já citado vídeo publicado pelo perfil/persona UOL, o qual combina voz e imagens para trazer evocar alguns dos elementos que consideramos significativos sobre a reportagem.

No *X*, os vídeos por padrão são silenciosos até que você interaja com eles (ativando o som ou ampliando o vídeo), exceto em algumas situações — caso já esteja com o som ativado de um vídeo anterior e deslize para o próximo, seja pela linha do tempo ou “deslizando para cima” (literalmente) e pulando diretamente de um vídeo ampliado para outro. Sendo assim, podemos imaginar que a depender da experiência particular de navegação de cada usuário, por mais que sejam definitivamente atingidos pela luz, por conseguinte, pelas imagens em movimento primeiro, essa experiência também pode ser imediatamente sonora. O que, independente do caso, já é um tipo de experiência sensorial diferente até mesmo de outras publicações de ambos os perfis que são, em sua maioria, de *banners* estáticos de compartilhamentos de matérias dos sites UOL.

Esse objeto de enunciação específico também é um pouco peculiar, uma vez que os primeiros cinco segundos do vídeo consistem em uma imagem estática e uma introdução narrada. Aliás, além de duas breves animações de uma dupla hélice de ADN e cédulas de cem reais, todas as outras imagens presentes no vídeo são estáticas com algum grau de movimento no vídeo (deslizar da direita para a esquerda, aproximar (*zoom in*)).

Figura 8 — Dois *frames* do vídeo postado pelo UOL



Fonte: Compilação do autor, 2024.^{73 74}

Voltando a atenção para os gestos interacionais em interlocução, ou seja, curtidas, compartilhamentos, comentários e salvamentos, talvez possamos pensar em outras mensurações que, pelo prisma de uma cultura de presença, podem ser feitas a partir desses gestos. Porém, apesar de parecer uma tarefa simples, precisamos resgatar aqui que cada gesto interacional também se inscreve de maneira única em cada interlocução, a despeito daquilo que pretende a função interacional. Dessa maneira, uma curtida pode apontar tanto para um gesto de concordância como de apreciação de algum atributo particular do objeto de enunciação; compartilhamentos não necessariamente apontam para um gesto de endosso, podendo também ampliar interlocuções com novos atores e objetos de enunciação. Sendo assim, os comentários talvez se destaquem entre os gestos mais caros para essa investigação, já que a grande maioria faz apontamentos contrários às teses propostas na reportagem.

Em suma, esses comentários que apontam para um teor eugenista da reportagem, trazendo à tona questionamentos que não foram levantados pela matéria e, inclusive, alguns chegam a pontuar categoricamente a inexistência de um dilema. Mesmo que existisse aí um verdadeiro dilema, essa forte oposição ao que parece comunicar os perfis/personas UOL implica em uma outra coisa mais interessante para nossa investigação. A ver que,

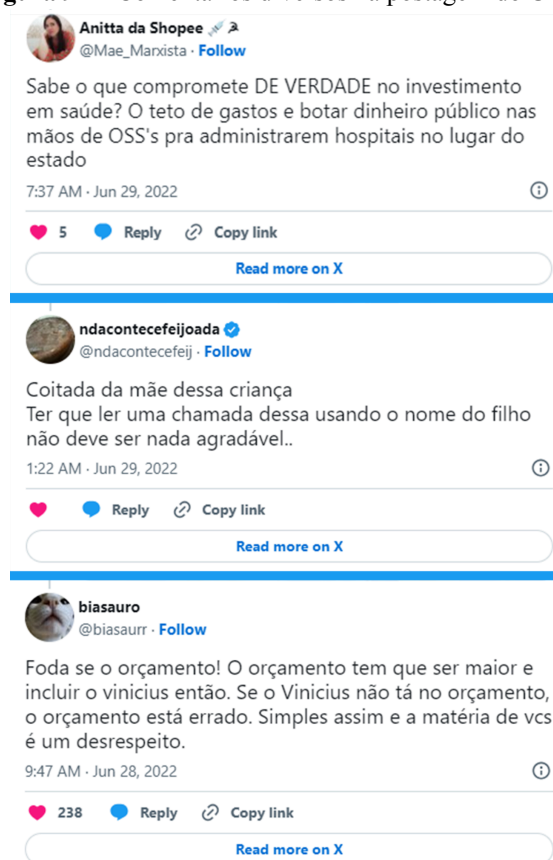
⁷³Frames do vídeo aos 10 segundos e aos 1 minuto e 20 segundos de duração.

⁷⁴Disponível em: <https://x.com/UOL/status/1541562364121808898>. Acesso em: 16 set. 2024.

compreendendo que talvez a escolha de gesto, o tipo evocação das percepções, que fazem com um vídeo possa sim ter parte na repercussão que a sequência de *tweets* teve entre alguns usuários, talvez um outro tipo de experiência sensível intermediada pela linguagem possa ser também relevante nesse caso.

Fora a escolha do gesto, uma outra divergência entre as enunciações de cada perfil/persona UOL é que o vídeo diz, pela fala, texto, e imagética, muito mais do que aquilo que foi dito no escopo dos três *tweets* do perfil UOL Notícias. Logo, se resgatarmos algumas proposições desses comentários como apontamentos de eugenia ou de silêncio em relação ao descaso com a saúde pelo poder público, talvez encontremos um tipo de efeito de presença. Isso é, uma possibilidade para a violência, uma vez que nessa meta-espacialidade da plataforma *X*, o apontamento de um dilema entre uma vida ou várias, talvez continuado pela capacidade imaginativa dos atores em relação, exponham uma possibilidade fatal para si.

Figura 9 — Comentários diversos na postagem do UOL.



Fonte: Montagem do autor, 2024.^{75 76 77 78}

⁷⁵Montagem a partir de prints de comentários nas postagens do UOL no X (*Twitter*), respectivamente.

⁷⁶Disponível em: https://x.com/Mae_Marxista/status/1542094860727078913. Acesso em: 16 set. 2024.

⁷⁷Disponível em: <https://x.com/ndacontefeifej/status/1542000590334709764>. Acesso em: 16 set. 2024.

⁷⁸Disponível em: <https://x.com/biasaurr/status/1541765238562906112>. Acesso em: 16 set. 2024.

A doença, como é para as crianças portadores de AME retratadas na reportagem, não é uma escolha — diferentemente da decisão de lhes prover o remédio Zolgensma que, mesmo atrelada à uma série de decisões, pessoas e instâncias, guarda consigo o poder de definição sobre a vida de outrem. Numa cultura de sentido, como também é a nossa, a violência transparece como instrumento de poder no interior das relações. Porém, pela perspectiva da presença, podemos imaginar que nesse caso ela de alguma forma se presentifica,

Talvez aqui entre em evidência uma forma de apropriação-do-mundo pela *penetração* das coisas no mundo. Nesse caso, tanto o remédio pode penetrar corpos, e conduzir à satisfação, à cura, como esse dilema emerge como uma possibilidade real de transpassar esses corpos com a dor, com a morte. Assim, essa violência não reside apenas na casa do poder, como um artifício de disputa, mas parece ganhar também corporeidade — em si mesmo, como possibilidade, e também nos outros.

Quero dizer, essas manifestações, essas objeto-enunciações que referimos por comentários não apenas traduzem, interpretam, aquilo que foi dito. Talvez pela maneira com o objeto de enunciação vídeo, o *tweet* do UOL, evoca a imagem e situação de Vinicius e sua família logo no princípio, ali se faz presente de maneira mais forte uma experiência compartilhada de humanidade — enquanto experiência corpórea, da sujeição à intempestividade do real. De tal maneira que também os comentários e os atores em relação a eles vinculados, de maneira dêitica, passem a apontar para as persona-usuários ao invés de simples perfis e opiniões.

Isso pode significar, então, que não seria apenas um gesto interpretativo em relação aos objetos de enunciação dispostos nesse segmento, mas também uma maneira mimética de ser e se orientar nesse contexto. O que, portanto, reside talvez na capacidade de que esses atores em relação identifiquem não apenas textualmente, valendo-se de referências de sentido, os perigos que implicam as proposição da enunciação da reportagem do UOL, mas também nesses outros sujeitos que se inscrevem ali para apontar também esse mesmo perigo.

Apesar de que esses gestos, em absoluto, não afastem a possibilidade real de serem atravessados por essa ameaça, de serem vítimas do mesmo “dilema” — que no fim é uma leitura do mundo da qual compartilham outras pessoas -, essa corporificação do horror pode

muito bem estar atrelada à um resgate do real. Em outras palavras, a transição corporal que faz a imaginação, a capacidade de se situar nessa situação particular (de necessidade do remédio) e coletiva (sujeito ao dilema), pode acabar revelando mais do que um conceito no mundo (eugenia), mas uma maneira de ser e se orientar no mundo que, naquele momento de revelação, exponham não apenas um passado como também as suas permanências.

Assim, essa atmosfera rompida parece ter o efeito de (re)inscrever esses atores em um real que até então estava inacessível, tanto pelo desconhecimento daquilo que tematiza o debate (a doença e o remédio), como pelo horror de se imaginar em um mundo em que algo aparentemente superado volta à baila. Seja pela distância que impõe a complexidade sistêmica e burocrática ao redor da saúde e da economia, pela impossibilidade de saber como é conviver com a doença em si ou na família, por não compreender o universos microscópico contido no frasco de remédio, o incômodo e o alívio que trazem as máquinas reside aqui na mesma moeda.

Figura 10 — Comentário comparando a matéria produzida e compartilhada pela UOL com pôsteres nazistas.



Fonte: Comentário de um usuário na postagem do UOL (@UOL), 2022.⁷⁹

⁷⁹Disponível em: <https://x.com/dacenturione/status/1541814693052010498>. Acesso em: 16 set. 2024.

Provavelmente essas persona-usuários já concordavam consigo mesmo e, por consequência, uns com os outros. O êxito das lógicas de funcionamento das máquinas aqui revolve ao redor de uma intrincada relação em que, mesmo reconhecendo esses mesmos perigos e problemas no mundo fora das máquinas, se deparar com elas no interior das interlocuções aproxima tão presentemente quanto uma experiência de violência. Por conseguinte, o esforço para se inscrever nesse debate, por mais que reforce o sofrimento de um, confunde ali os gestos interacionais com um tipo de ação no mundo, de enfrentamento do horror (do medo). O alívio, então, é alcançado quando, naquele momento de participação, parecemos nos aproximar de um real, da revelação de alguma verdade que até aquele momento era ocultada.

O desejo pelas máquinas, por fim, pode então residir justamente na realização da promessa civilizatória da moral do progresso. Se o real parece inapreensível, deve ser porque é e, por conseguinte, apenas escapando das limitações da percepção humana seremos capazes de entrar em contato com ele novamente. Nas máquinas, essa força herdada — ou copiada, ou usurpada — de uma religiosidade de expiação capitalista, e de culto, só pode ser acessada pela prática devocional. Isso é, se reinscrever constantemente, mesmo que em sofrimento, para talvez alcançar esse efeito de epifânia, esse desvelamento do Ser.

Independente de um “interesse” pré-existente, de um “gosto” pessoal ou uma “relevância” temática, deslizar pela linha do tempo se aproxima de algum tipo de autoflagelação, já que a apropriação-do-mundo por meio da máquinas é sintoma de uma desapropriação-do-mundo por meio experiência, da percepção. E recorrentemente as máquinas parecem “provar” essa incapacidade humana quando, como nesse mesmo caso, parecem revelar um outro mundo — em que uma referência eugenista de apresenta como leitura plausível da realidade; e que, por isso mesmo, precisa ser enfrentada ali onde a enxergamos, ali onde parecemos ser um pouco mais capazes.

E escorre, desliza novamente, e a breve sensação de vitória tem que dar lugar à uma nova batalha, à uma nova angústia, se a persona-usuário não quiser sair de mãos vazias.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso percurso começou com um sentimento de incômodo, uma inquietação que, longe de ser individual, parece ser uma tônica comum para as pessoas no contemporâneo. Esse sentimento norteou nossa busca por quais lógicas de presença constituem os processos interacionais das máquinas contemporâneas e como tais lógicas tonalizam as experiências públicas contemporâneas que constituem o mundo comum. Uma investigação muito menos preocupada com as consequências e mais interessada em uma outra maneira de compreender esses imbricamentos que não por um gesto nomotético.

Nosso primeiro movimento teórico buscou forças e orientação na filosofia arendtiana para estabelecermos o que seria o mundo comum e qual a sua correlação com o espaço público. Por esse caminho, fomos capazes de lançar luz sobre a perspectiva de um mundo comum indissociável da dimensão comunicacional, da ação enunciativa. Um tipo de comum que não se estabelece pela uniformidade do consenso, como nos apontam os estudos de Marques, mas que encontra realização nas discordâncias, rachaduras e emergências de um outro que evidenciam a comunicação como solo de enraizamento do comum e também ferramenta para o seu cultivo. O que, por consequência, nos permitiu enxergar a possibilidade de existência desse mesmo comum é um contemporâneo hiperconectado, acelerado e da fragmentação.

Na sequência, antes de avançarmos com nossa investigação no interior das tecnologias de comunicação, buscamos junto à Kittler compreender como surgem as máquinas e, principalmente, as máquinas interacionais. Esse movimento não apenas expôs a natureza linguística das máquinas, como também as profundas implicações do distanciamento entre humanos e *hardwares* — a necessidade de reconciliação que se realizou pelo *software*, a interface. Sendo essa uma relação de mão dupla, aparece aí também o usuário e as expectativas duplas de uma máquina mais humana e um humano cada vez mais virtual, os primeiros indícios de uma outra forma de ser e se orientar no mundo. Que, contudo, se tornou mais evidente quando Recuero e D'Andrea nos auxiliaram a entender como, pela perspectiva das redes sociais, se desenrola esse movimento de transposição do mundo para a máquina, as plataformas de redes sociais. Com efeito, implicando então na possibilidade de transposição de um mundo comum para sua extensão virtual

Já no terceiro estágio do nosso percurso teórico, o mais extenso, demos alguns passos mais atrás antes das máquinas computacionais. Guiados por Jasmin, caminhamos por uma outra paisagem daquilo que referimos como a modernidade na expectativa de sermos capazes de reconhecer no contemporâneo suas subsistências. Esse gesto não estava interessado em definir o que é o contemporâneo, mas conseguir alguma imagem deste tempo presente que corresponda às latências de um real marcado pelo capitalismo, pela ideologia do progresso e a sucessiva transformação do mundo. Assim, Walter Benjamin também aparece para nos ajudar a compreender uma outra faceta desse sistema econômico que não resida apenas numa interpretação de sentido — um movimento importante antes de percorrermos, com Rangel e Gumbrecht, as perspectivas dos sujeitos que se viram frente à necessidade de buscar novas referências para se orientar no mundo. Esse capitalismo e, por consequência, o progresso e seus frutos, que herdaram forças de um imbricamento com a religião, parecem concordar com os apontamentos também de Gumbrecht de que mesmo em culturas de sentido podemos encontrar elementos e possibilidade de uma cultura de presença.

É a partir dessas percepções que conseguimos concatenar as tipologias de sentido e presença, de apropriação-do-mundo, amalgamações entre linguagem e presença — ou seja, essas lógicas de presença -, com a imagem de um contemporâneo marcado não apenas pelo caráter sistêmico do capitalismo, metodológico do progresso e tecnológico das máquinas; um contemporâneo também marcado pelo capitalismo religioso, o progresso moral e as máquinas devocionais. O que nos permitiu levantar, por fim, hipóteses sobre a correspondência entre as lógicas interacionais das máquinas, seus efeitos de presença e as tonalidades de um contemporâneo.

Essas conjecturas foram caras então para o nosso debate, em que nos valem de alguns gestos interacionais e objeto-enunciações envolvendo uma polêmica na plataforma X. A fim de compreender melhor o contexto em que se desenvolveu essa situação, abordamos primeiro o pivô e eixo central do debate, uma reportagem especial (2022) divulgada pelo UOL Notícias, pautando a suposta existência de um dilema no que tange a saúde pública: salvar uma vida ou várias tendo em vista os custos comparativos entre o tratamento de uma doença rara e outras modalidades. Assim, resgatamos também uma outra matéria especial (2020) do VivaBem UOL que, apesar da autoria diferente, nos ajudou a compreender a extensão temporal do debate, sobre terapias medicamentosas para doenças raras de alto custo, também em outras instâncias e ampliando as perspectivas já trabalhadas.

Essa cronologia foi fundamental para compreendermos que nossos principais objetos de análise não seriam apenas elementos isolados, o que é necessário para avançar nossa compreensão sobre o contexto em que se desenrolam as interlocuções. Assim, nos debruçamos sobre dois *tweets* realizados pelos perfis do UOL (@UOL e @UOLNotícias) no X, repercutindo aquela reportagem especial (2022). Uma análise que buscou por indícios nos gestos entre as postagens e os comentários do quanto essas lógicas, interacionais e de presença, acabam tonalizando um comum de fragmentação, em que a produção da angústia, o aprisionamento e desejo por estar ali na máquina se confundem com a própria arquitetura das plataformas e uma expectativa de apreensão do real.

O que, até então, parece dar conta não de responder todos os questionamentos e encerrar o debate, mas de suficientemente apontar para um curioso conflito entre sentido e presença. Em que não apenas essas tipologias possam coexistir dentro de uma determinada cultura como também influir mutuamente em suas lógicas de produção. Assim, mesmo que as máquinas se aproximem em ordenamento e funcionamento de uma perspectiva de sentido, em vista de sua natureza essencialmente de escrita e leitura, parecem também levar em consideração perspectivas e efeitos de presença na relação que estabelecem com os humanos na dualidade usuário-interface. Apesar do debate sobre a perda de um cotidiano, o empobrecimento da experiência, a perda de referência em um real, as máquinas interacionais apresentam tantas convergências com o contemporâneo e particularidades na maneira como atualizam as formas de ser no mundo que ainda nos resta muito a investigar

Destaco, inclusive, um elemento que abordei brevemente e assumi minha imediata incapacidade e impossibilidade de explorá-lo além, sendo essa a proposição de que podemos investigar a parente transposição de interesse por parte das persona-usuário, no interior das plataformas de redes sociais, de uma busca pelo real para uma disputa da verdade. Tomando por referência ainda os estudos de Gumbrecht sobre presença, real como a história e as particularidades das máquinas, “[mais] do que nunca podemos evocar momentos do passado por meio de arquivos e produtos da indústria da nostalgia, que transformou o nosso presente em uma presença dilatada de simultaneidades e desacelerou nossa impressão do ritmo do tempo histórico” (Gumbrecht, 2012, p. 84). O que, nesse sentido de disputa pela verdade, possa permanecer no interior das plataformas de redes sociais como um gesto residual de remontar ao real por um viés análogo ao historicizante, uma vez que “[...] as mídias

eletrônicas conferem às consciências individuais o poder de construir, a partir dos elementos que colocam à sua disposição, os seus próprios mundos” (Gumbrecht, 2012, p. 84). Logo, será que bastam modelos narrativamente consistentes do mundo, dentro das suas possibilidades de sentido, para que estes se presentifiquem como a verdade? E inseridos numa lógica sistema-metodologia-tecnologia (capitalismo-progresso-máquinas), até que ponto o desvelamento da verdade se confunde com o que é a verdade e o real do capital?

REFERÊNCIAS

- ALVES, Bruna. **Quanto custa uma vida?** VivaBem UOL, São Paulo, 02 dez. 2020. Reportagens Especiais. Disponível em: <https://www.uol.com.br/vivabem/reportagens-especiais/medicamentos-que-custam-milhoes-de-reais/#cover>. Acesso em: 21 set. 2023.
- BASÍLIO, L. A. S.. **Comentários de dois usuários marcando os perfis UOL.** 2024. 1 montagem. 1907 x 1656 pixels. Disponível em: https://x.com/_____/luciano_/status/1541811200488620032; <https://x.com/gabiconsolini/status/1541809626433421312>. Acesso em: 16 set. 2024.
- BASÍLIO, L. A. S.. **Comparativo entre perfis UOL e UOL Notícias.** 2024. 1 montagem. 2473 x 1206 pixels. Disponível em: <https://x.com/UOL>; <https://x.com/UOLNoticias>. Acesso em: 16 set. 2024.
- BASÍLIO, L. A. S.. **Comentário comparando a matéria produzida e compartilhada pela UOL com pôsteres nazistas.** 2024. 1 captura de tela. 1600 x 900 pixels. Disponível em: <https://x.com/dacenturione/status/1541814693052010498>. Acesso em: 16 set. 2024.
- BASÍLIO, L. A. S.. **Comentários diversos na postagem do UOL.** 2024. 1 montagem. 1942 x 3018 pixels. Disponível em: https://x.com/Mae_Marxista/status/1542094860727078913; <https://x.com/ndacontecefej/status/1542000590334709764>; <https://x.com/biasaurr/status/1541765238562906112>. Acesso em: 16 set. 2024.
- BASÍLIO, L. A. S.. **Comparativo entre perfis UOL e UOL Notícias.** 2024. 1 montagem. 2473 x 1206 pixels. Disponível em: <https://x.com/UOL>; <https://x.com/UOLNoticias>. Acesso em: 16 set. 2024.
- BASÍLIO, L. A. S.. **Dois frames do vídeo postado pelo UOL.** 2024. 1 montagem. 3792 x 2400 pixels. Disponível em: <https://x.com/UOL/status/1541562364121808898>. Acesso em: 16 set. 2024.
- BASÍLIO, L. A. S.. **Primeira parte dos prints dos tweets do perfil UOL Notícias divulgando a reportagem especial.** 2024. 1 montagem. 2329 x 1526 pixels. Disponível em: <https://x.com/UOLNoticias/status/1541386456412966913>. Acesso em: 16 set. 2024.
- BASÍLIO, L. A. S.. **Prints dos tweets do perfil UOL divulgando a reportagem especial.** 2024. 1 montagem. 2329 x 1526 pixels. Disponível em: <https://x.com/UOL/status/1541562364121808898>. Acesso em: 16 set. 2024.
- BASÍLIO, L. A. S.. **Segunda parte dos prints dos tweets do perfil UOL Notícias divulgando a reportagem especial.** 2024. 1 montagem. 2329 x 1526 pixels. Disponível em: <https://x.com/UOLNoticias/status/1541386456412966913>. Acesso em: 16 set. 2024.
- BEMVIVER. **Banner de abertura da matéria Quanto Custa uma Vida?** 2020. 1 ilustração. 1366 x 768 pixels. Disponível em: <https://www.uol.com.br/vivabem/reportagens-especiais/medicamentos-que-custam-milhoes-de-reais/#page3>. Acesso em: 16 set. 2024.

BENJAMIN, Walter. A doutrina das semelhanças. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. In: WALTER, Benjamin. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1996, 1994. p. 108-113. ISBN 85-11-12030-0.

BENJAMIN, Walter. O capitalismo como religião. Tradução: Nélcio Schneider. In: BENJAMIN, Walter; LÖWY, Michael (org.). **O capitalismo como religião**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 20-24. ISBN 978-8-57559-329-5.

BENJAMIN, Walter. Experiência e Pobreza. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. In: WALTER, Benjamin. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1996, 1994. p. 114-119. ISBN 85-11-12030-0.

BRAGA, José Luiz. **Comunicação, disciplina indiciária**. MATRIZES, São Paulo, Brasil, v. 1, n. 2, p. 73–88, 2008. DOI: 10.11606/issn.1982-8160.v1i2p73-88. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/matriz/es/article/view/38193>. Acesso em: 21 ago. 2023.

BRAGA, José Luiz. **O que é comunicação?** LÍBERO – São Paulo – v. 19, n. 38, p. 15-20, jul./dez. de 2016. issn.2525-3166. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/matriz/es/article/view/38193>. Acesso em: 21 ago. 2023.

BRAGA FILHO, José Valdir Teixeira. **O mundo comum segundo Hannah Arendt: A política da não-dominação**. Orientador: Odílio Alves Aguiar. 2021. 103 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/59350>. Acesso em: 10 out. 2023.

CAMALEÃO. **Banner de abertura da matéria O Remédio de R\$ 6 Milhões e a Pergunta**. 2022. 1 ilustração. 1366 x 768 pixels. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/reportagens-especiais/dilema/>. Acesso em: 16 set. 2024.

D'ANDRÉA, Carlos Frederico de Brito. **Cartografando controvérsias com as plataformas digitais: apontamentos teórico-metodológicos**. Galáxia, ed. 38, São Paulo, 2018 p. 28-39. DOI: 10.1590/1982-2554234208. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/galaxia/article/view/34208>. Acesso em: 4 dez. 2023.

DE CARLI, A. A., e A. de B. da Costa. **Pela atenção ao Comum: Entrevista Com Muniz Sodré**. Intexto, n. 40, agosto de 2017. p. 4-10. DOI: 10.19132/1807-8583201740.4-10. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/intexto/article/view/72263>. Acesso em: 9 out. 2023.

Entidade crítica reportagem do UOL sobre remédio Zolgensma. UOL Notícias, São Paulo, 29 jun. 2022. Saúde. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2022/06/29/nota-repudio-iname.htm>. Acesso em: 29 set. 2023.

GRIMLEY, Naomi; CORNISH, Jack; STYLIANOU, Nassos. **Número real de mortes por covid no mundo pode ter chegado a 15 milhões, diz OMS**. BBC News, 05 mai. 2022. Internacional. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-61332581>. Acesso em: 29 set. 2023.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Produção da presença**: O que o sentido não consegue transmitir. Tradução: Ana Isabel Soares. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2010. p. 206. ISBN 978-85-7866-031-4.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. Perda do cotidiano: O que é “real” no nosso presente? Tradução: Luciana Villas Boas, Markus Hediger. In: GUMBRECHT, Hans Ulrich; VILLAS BOAS, Luciana (org.). **Graciosidade e Estagnação**: Ensaio Escolhidos. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2012. p. 75-86. ISBN 978-85-7866-049-9.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. Presença na linguagem ou presença contra a linguagem? Tradução: Luciana Villas Boas, Markus Hediger. In: GUMBRECHT, Hans Ulrich; VILLAS BOAS, Luciana (org.). **Graciosidade e Estagnação**: Ensaio Escolhidos. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2012. p. 61-74. ISBN 978-85-7866-049-9.

JASMIN, M. G.. A moderna experiência do progresso. In: JASMIN, M. G.; NOVAES, Adauto (org.). **Mutações**: elogio à preguiça. 1. ed. São Paulo: SESCSP, 2012. p. 453-480. Disponível em:

<https://artepensamento.ims.com.br/item/a-moderna-experiencia-do-progresso/>. Acesso em: 4 dez. 2023.

JASMIN, M. G.. **Formas da história e da temporalidade**: revisitando "em 1926" de Hans Ulrich Gumbrecht. In: ArteFilosofia, v. 13, n. 25, Ouro Preto, 18 fev. 2019. p. 121-130. Disponível em: <https://periodicos.ufop.br/raf/article/view/1870>. Acesso em: 5 dez. 2023.

KITTLER, Friedrich A. No hay ningún Software. Tradução: Ana Tamarit Amieva. In: KITTLER, Friedrich A. **La verdad del mundo técnico**: Ensayos para una genealogía del presente. 1. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2018. p. 245-256. ISBN 978-607-16-5956-9.

KITTLER, Friedrich A. Protected Mode. Tradução: Ana Tamarit Amieva. In: KITTLER, Friedrich A. **La verdad del mundo técnico**: Ensayos para una genealogía del presente. 1. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2018. p. 234-244. ISBN 978-607-16-5956-9.

MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro. **Três bases estéticas e comunicacionais da política**: cenas de dissenso, criação do comum e modos de resistência. In: Revista Contracampo, v. 26, n. 1, ed. abril, ano 2013. Niterói: Contracampo, 2012. p. 126-145. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/contracampo/article/view/17494>. Acesso em: 19 out. 2023.

Nota de Repúdio. Instituto Nacional da Atrofia Muscular Espinhal, 28 jun. 2022. Disponível em: <https://iname.org.br/nota-de-repudio/>. Acesso em: 29 set. 2023.

NOTÍCIAS, UOL. **A solução já existe: o Zolgensma, um remédio de R\$ 6,4 milhões. Sem dinheiro para importar, ela correu para a Justiça para tentar conseguir que o estado do PR bancasse o remédio**. 27 jun. 2022. Twitter: @UOLNoticias. Disponível em: <https://x.com/UOLNoticias/status/1541386459499962368>. Acesso em: jun. 2022.

NOTÍCIAS, UOL. **Ela perdeu o processo em duas instâncias e agora aguarda o STF (Supremo Tribunal Federal)**. 27 jun. 2022. Twitter: @UOLNoticias. Disponível em: <https://x.com/UOLNoticias/status/1541386461861363712>. Acesso em: jun. 2022.

NOTÍCIAS, UOL. **O remédio de R\$ 6 milhões e a pergunta: salvar uma vida ou a saúde pública? Rayane Brito Pereira assiste há dois anos ao drama do filho Vinícius. Ele foi diagnosticado com Atrofia Muscular Espinhal, uma doença genética rara que atrofia os músculos.** 27 jun. 2022. Twitter: @UOLNoticias. Disponível em: <https://x.com/UOLNoticias/status/1541386456412966913>. Acesso em: jun. 2022.

RANGEL, Marcelo de M.; ARAUJO, Valdeir L.. **Entrevista com Hans Ulrich Gumbrecht.** In: ArteFilosofia, v. 13, n. 25, Ouro Preto, 2019. p. 19-32. Disponível em: <https://periodicos.ufop.br/raf/article/view/1867>. Acesso em: 5 dez. 2023.

RANGEL, Marcelo. M.; RODRIGUES, Thamara de O.. **História e Modernidade em Hans Ulrich Gumbrecht.** In: Redescições, v. 4, n. 1, Juiz de Fora, 2012. p. 63-71, 2012. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Redescicoes/article/view/299>. Acesso em: 7 dez. 2023.

RECUERO, Raquel da Cunha; BASTOS, Marco; ZAGO, Gabriela. **Análise de redes para mídia social.** Porto Alegre: Editora Sulina, 2015. p. 182. ISBN 978-85-205-0733-9.

RODRIGUES, Alex. **Ministério anuncia incorporação do Zolgensma ao SUS.** Agência Brasil, Brasília, 07 dez. 2022. Saúde. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/saude/noticia/2022-12/ministerio-anuncia-incorporacao-do-zolgensma-ao-sus>. Acesso em: 21 set. 2023.

RODRIGUES, Alex. **Ministério anuncia incorporação do Zolgensma ao SUS.** UOL Notícias, 07 dez. 2022. Saúde. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-brasil/2022/12/07/ministerio-anuncia-incorporacao-do-zolgensma-ao-sus.htm>. Acesso em: 21 set. 2023.

SOBRINHO, Wanderley Preite. **O Remédio de R\$ 6 Milhões e a Pergunta: salvar uma vida ou a saúde pública?** UOL Notícias, 27 jun. 2022. Reportagens Especiais. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/reportagens-especiais/dilema/>. Acesso em: jun. 2022.

TUASCO, João Guilherme. **Como a covid-19 provoca perda de memória.** Conexão UFRJ, 14 abr. 2023. Saúde. Disponível em: <https://conexao.ufrj.br/2023/04/como-a-covid-19-provoca-perda-de-memoria/#:~:text=No%20cérebro%2C%20a%20spike%20do,informações%2C%20gerando%20perdas%20de%20memória>. Acesso em: 29 set. 2023.

UOL. **Vinícius, filho de Rayane Pereira, tem AME (Atrofia Muscular Espinhal). A solução é o Zolgensma, um remédio de R\$ 6,4 milhões, valor capaz de comprometer investimentos em programas de saúde em todo Brasil.** 28 jun. 2022. Twitter: @UOL. Disponível em: <https://x.com/UOL/status/1541562364121808898>. Acesso em: jun. 2022.

WILSON, Scott. The Computer That Couldn't Stop: Artificial Intelligence and Obsessional Neurosis. In: WILSON, Scott; IKONIADOU, Eleni (ed.); WILSON, Scott (ed.). **Media After Kittler.** 1. ed. Estados Unidos da América: Rowman & Littlefield International, 2015. p. 111-134. ISBN 978-1-78348-122-4.

WEGENER, Mai. The Humming of Machines: To the End of History and Back. Tradução: Robin Cackett. In: WEGENER, Mai; IKONIADOU, Eleni (ed.); WILSON, Scott (ed.).

Media After Kittler. 1. ed. Estados Unidos da América: Rowman & Littlefield International, 2015. p. 67-78. ISBN 978-1-78348-122-4.

Zanin obriga governo a fornecer remédio de R\$ 6 milhões a criança de 2 anos. Agência Brasil, Brasília, 05 set. 2023. Justiça. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/justica/noticia/2023-09/zanin-obriga-governo-fornecer-remedio-mais-carro-do-mundo-crianca>. Acesso em: 21 set. 2023.

Zanin obriga governo a fornecer remédio de R\$ 6 milhões a criança de 2 anos. UOL Notícias, 05 sete. 2023. Saúde. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-brasil/2023/09/05/zanin-obriga-governo-a-fornecer-remedio-mais-carro-do-mundo-a-crianca.htm>. Acesso em: 21 set. 2023.