

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ENGENHARIA E
GESTÃO DO CONHECIMENTO**

Benjamin Luiz Franklin

**MÁQUINA EM TRANSE:
ENTENDENDO O DESEJO PELA REVOLUÇÃO DIGITAL.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Engenharia e Gestão do Conhecimento da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito final para obtenção do título de doutor em engenharia e gestão do conhecimento.

Orientador: Carlos Augusto Remor

Coorientador do EGC :Richard Perassi

Coorientador Externo ao EGC: Celso Braidá

Florianópolis
2011

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária da
Universidade Federal de Santa Catarina

F831m Franklin, Benjamin Luiz

Máquina em transe [tese] : entendendo o desejo
pela revolução digital / Benjamin Luiz Franklin ;
orientador, Carlos Augusto Monguilhott Remor. -
Florianópolis, SC, 2011.
154 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de
Santa Catarina, Centro Tecnológico. Programa de Pós-
Graduação em Engenharia e Gestão do Conhecimento.

Inclui referências

1. Engenharia e gestão do conhecimento. 2.
Mídia digital - Inovações tecnológicas. 3.
Subjetividade. 4. Máquinas. 5. Linguagem de programação
(Computadores) - Sintaxe. I. Remor, Carlos Augusto
Monguilhott. II. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Engenharia e
Gestão do Conhecimento. III. Título.

CDU 659.2

Benjamin Luiz Franklin

**MÁQUINA EM TRANSE:
ENTENDENDO O DESEJO PELA REVOLUÇÃO DIGITAL.**

Esta Tese foi julgada adequada para obtenção do Título de Doutor em Engenharia e Gestão do Conhecimento, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Engenharia e Gestão do Conhecimento.

Florianópolis, maio de 2011

Prof. Paulo Maurício Selig, Dr.
Coordenador do Curso

Banca examinadora:

Carlos Augusto Remor, DR.
Orientador Moderador

Terezinha Froes, PHD
Examinador externo I - UFSC

Maurício Maliska, DR.
Examinador externo I – UFSC

Sílvio Serafim da Luz Filho, DR
Membro EGC

Francisco Fialho, DR.
Membro EGC / UFSC

Markus Weininger, PHD.
Membro UFSC

Este trabalho jamais encontraria uma saída sem o amor dos meus pais, das minhas irmãs e da minha mulher, Mylene Queiroz, pois, nos momentos mais sombrios e luminosos, carregaram-me nos braços.

O pensamento não busca desvendar algum segredo do mundo, nem descobrir sua face oculta – ele é essa face oculta. Não descobre que o mundo tem uma vida dupla – é essa vida paralela (BAUDRILLARD, 1999, p. 152).

O problema é que uma vez que algo se torna abundante é que tendemos a ignorá-lo (ANDERSON, 2009, p. 40).

RESUMO

Este trabalho pretende refletir a revolução digital, em um viés específico: a atual crise nos modelos de negócios de mídia, comunicação e entretenimento. Pretendemos compreender, mais precisamente, quais forças operam no sentido de tornar este movimento uma tendência contemporânea. Nossa intenção é relacionar esta crise com um conceito de máquina que muda de uma sociedade disciplinar hierarquizada – conforme Foucault – para uma sociedade de controle, em que os fluxos desterritorializados de informações tornam os centros hierárquicos mais difíceis de serem localizados, conforme a prescrição deleuziana. O estabelecimento de máquinas está intimamente ligado, como argumentaremos, à invenção do universal e associa-se a constituição da subjetividade contemporânea – como pensada pela psicanálise em Freud e Lacan. Assuntos imbricados com a subsunção da negatividade, uma espécie de luta constante para o apagamento da morte como negatividade radical. As máquinas são, desta forma, uma maneira de apagamento do negativo, ou, pelo menos, uma tentativa de produzir um mundo objetivo, um simulacro, enquanto *fantasia ideológica*, usando o termo de Žižek. Para renunciar a negatividade radical, ou, talvez, para invocá-la de formas mais irresistíveis, as máquinas são direcionadas para uma virtualização fundamental, pois, desta forma, passam a ser resumidas em um único alfabeto, uma metanarrativa – o código binário –, que pode ser operado por um leitor universal: a máquina de Turing, agora etérea e *pervasiva*. A crise contemporânea de mídia e comunicação pode, nesta linha de pensamento, ser compreendida como um esforço contemporâneo no sentido de subsumir a negatividade radical, a morte como herdada pelo ocidente, e não um avanço tecnológico em si mesmo, ou uma otimização econômica, ou mesmo uma racionalização. A virtualização de todos os maquinismos, em direção a um puro fluxo de informações, corresponde, justamente, ao esforço radical em persistir em ser ocidental, mesmo que este movimento coloque em crise os laços sociais produzidos desde o início da aventura moderna, ao trocar a capacidade de popular o mundo de sentidos pela *ubíqua* capacidade de reversibilidade *nonsense* das trocas universais de código.

Palavras-chave: Revolução digital. Subjetividade. Máquina. Metanarrativa

ABSTRACT

This work aims to reflect upon digital revolution looking through a specific bias: the current crisis in the business models of media, communication and entertainment. The intention is to understand more precisely what forces operate in making this movement a contemporary trend. Furthermore, we relate this crisis with a concept of machine that changes from a disciplinary society hierarchy - in Foucault - to a society of control, where deterritorialized information flows take hierarchical centers - more difficult to be located, as prescribed by Deleuze. The establishment of machinery is closely linked, as we will argue, to the invention of the universal and it is also associated with the constitution of contemporary subjectivity - as conceived by psychoanalysis in Freud and Lacan. This elements are intertwined with the subsuming of negativity, a kind of constant struggle for the erasure of death as radical negativity. The machines are thus a way of erasing the negative, or at least an attempt to produce an objective world, a simulacrum, as an ideological fantasy, using Žižek's term. To renounce the radical negativity, or perhaps to invoke it in more compelling ways, the machines are directed to an essential virtualization, so it comes to be summarized in a unic alphabet, a metanarrative – the binary code - which can be operated by a universal reader: the Turing machine, now ethereal and pervasive. The contemporary communications and media crisis can be then understood as a contemporary effort in order to subsume the radical negativity, the death as inherited by the West, and not as a technological breakthrough in itself, or an economic optimization or even a rationalization. The virtualization of all the machinery toward a pure flow of information corresponds precisely to the radical effort to persist in being Western, even if this movement puts into crisis the social bonds produced since the beginning of the modern adventure, by changing the capacity to *pupulate* the world of senses by the ubiquitous capacity of nonsense reversibility of universal code trades.

Keywords: Digital revolution. Subjectivity. Machine. Metanarrative.

SUMÁRIO

1	RESUMO DESCRITIVO.....	14
1.1	OBJETIVO.....	14
1.2	OBJETIVOS ESPECÍFICOS.....	14
1.3	METODOLOGIA.....	14
1.4	RESULTADOS ESPERADOS.....	14
1.5	RELEVÂNCIA PARA O EGC.....	15
2	CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	16
3	O DIVÓRCIO ENTRE A MÁQUINA E A LEI.....	24
4	O QUE É UMA MÁQUINA?.....	37
5	CONTINUUM: GENEALOGIA DO UNIVERSAL E 50 FANTASIA IDEOLÓGICA.....	50
6	SUJEITO E ESTRUTURALIDADE.....	65
7	MÁQUINA EM TRANSE.....	79
8	CONVERGÊNCIA E COMPLEXIDADE.....	100
9	MUNDO CONTÍGUO E A PEDAGOGIA DO REAL.....	118
10	CONCLUSÕES E FUTURAS PESQUISAS.....	130
	REFERÊNCIAS.....	135
	BIBLIOGRAFIA.....	144

1 RESUMO DESCRITIVO¹

1.1 OBJETIVO

O objetivo desta pesquisa é entender a revolução digital, mais precisamente, por que este movimento disruptivo – pois altera modelos de negócios clássicos – tem tamanha força em nossos dias, configurando-se como uma tendência contemporânea.

1.2 OBJETIVOS ESPECÍFICOS

Compreender os mecanismos de subjetivação contemporâneos que imprimem à revolução digital seu caráter preponderante, urgente e incontornável.

1.3 METODOLOGIA

Buscaremos, em primeiro lugar, formalizar um conceito de *máquina*; para, em seguida, contrastar este conceito com o trânsito de *sociedade disciplinar* para uma *sociedade de controle*, como sugere Deleuze. Este contraste dar-se-á por um diálogo com as formas de subjetivação como propostas por Freud e Lacan, tendo no conceito de universalidade, conforme sua invenção histórica, e operação tecnológica, o fio condutor capaz de relacionar formas de subjetivação e advento de máquinas. Buscaremos, para tanto, uma revisão bibliográfica para os principais conceitos envolvidos e um diálogo crítico entre seus autores.

1 Um vídeo que resume, apresenta e pode ajudar na compreensão dos principais tópicos deste trabalho, pode ser encontrado em <http://bit.ly/1Zudsl>

1.4 RESULTADOS ESPERADOS

Esperamos produzir uma abordagem de compreensão para o advento da revolução digital, relacionando subjetividade e formas tecnológicas, encontrando uma explicação para seu advento que esteja situada no interior das formas contemporâneas de subjetivação e não apenas no desenvolvimento tecnológico.

1.5 RELEVÂNCIA PARA O EGC

A interdisciplinaridade é um dos motes fundadores do EGC². Esta convergência e comunicação de saberes está intimamente ligada a convergência digital e, por conseguinte, a revolução que a caracteriza – e que tem sido amplamente comentada em um sentido tecnológico ou sociológico. Pouco tem sido elucidado, no entanto, sobre sua relação visceral com a produção de subjetividades, ou as bases de sustentação deste acontecimento arrebatador, que tem afetado a todos, de uma maneira ou de outra. Este trabalho é congruente com a proposta do EGC, no sentido de ampliar a compreensão do fenômeno que dá azo ao programa, procurando colaborar com as indagações que lhe caracterizam e substancializam sua singularidade.

2 Conforme pode ser verificado em seu texto de gênese (<http://egc.ufsc.br>)

2 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Estas palavras iniciais podem ser escritas agora, no encerramento, ao entender finalmente o que na realidade fizemos. O moto do trabalho é uma questão simples: *por que a revolução digital é uma tendência?* Se a tecnologia é uma forma de exercer poder, em um círculo de apoderamento dos corpos, e, ainda mais, se são estes mesmos corpos que sustentam a hierarquia que os aprisiona, por um mecanismo de sedução, muito mais complexo do que o exercício simples da coerção; então, como entender o novo poder? Ainda muito mais adicto em sua forma de sedução – a ponto de tornar formas bem sucedidas de controle, que ergueram as indústrias de comunicação, entretenimento e educação, em pálios estorvos que hoje cambaleiam feito zumbis, esperando por novos sopros de vida. Esta tese é, em sua essência, como veremos nas seções seguintes, a perseguição da tentativa de compreender essa sedução. Não deveria o poder preservar aqueles que o servem, seus senhores/escravos?

Como se estabelece – e se transita – a sedução de uma forma técnica? Com que instrumentos abordar a questão? Em que palanque disciplinar da universidade proferir esta pergunta? A resposta parece ser óbvia: não há este lugar. Este lugar deve ser inventado, abrindo espaço aos empurrões, disputando ombro a ombro, escoriando-se – aplicando forçosamente questões de uma disciplina em outra, com uma mistura de medo, delinquência e mendicância. Ainda é surpreendente que o programa de Engenharia e Gestão do Conhecimento (EGC), o tenha aceitado, sob a orientação do psicanalista e professor da UFSC, Carlos Augusto M. Remor, a quem sempre serei grato, para além das palavras, por essa oportunidade única, e a coorientação do professor de filosofia, também da UFSC, Celso Braidá, que ofereceu interlocução privilegiada; e do professor do EGC – e também coorientador da pesquisa – Richard Perassi, pelas ideias que semeou. Ao EGC, apenas quero honrá-lo, e tentar mostrar que este trabalho tem sentido e não poderia ter sido fabricado em outro lugar.

E o que tentamos fazer na Engenharia e Gestão do Conhecimento? Pois sim, tratamos as primeiras duas palavras como se fossem bem comportadas, como se soubéssemos onde encaixá-las, dentro dos quadradinhos universitários. Porém, com a terceira palavra, *conhecimento*, tentamos retro-fundar as palavras antecedentes, problematizando, tanto quanto possível, as pretensões disciplinares da

engenharia e da *gestão*. Essa retro-fundação da *engenharia* e da *gestão*, proporcionada pela palavra *conhecimento*, só pode ser devidamente exercida, em plenitude, por um pensamento crítico que é medido pelo mal-estar que provoca. Podemos criar interdisciplinaridades pela harmonia, pela convivência pacífica e respeitosa entre as disciplinas, pela consideração da importância intrínseca de cada departamento. Infelizmente, esse caminho não nos foi possível. Em nosso caso, usamos o potencial conflitante, a tensão existente entre a psicanálise, a filosofia e as TICs – Tecnologias de Informação e Comunicação.

Se optássemos pelo caminho harmônico, cairíamos em alguma forma de sistemismo, talvez a teoria da complexidade, ou em algum esquema ecológico de conexão cósmica – talvez desse menos trabalho, talvez fosse a opção correta – estar do lado da harmonia. Mas isso já existe, aliás, é cada vez mais frequente nos trabalhos acadêmicos. Outra saída sedutora, pela via do conflito, seria o marxismo, como Lopes (2008), mas acabaríamos comprometidos com os conceitos de *luta de classes*, *mais valia* e *exploração do proletariado*, além de depositar esperanças na solução revolucionária. Nada contra esta saída, mas gostaríamos de ser resumidos em outro conjunto de palavras – por uma simples aposta teórica, que carrega a esperança de encontrar outros problemas, possibilidades de formular outras questões e pensar com outras formas estéticas, além do mais, falta-nos fé em qualquer solução.

As palavras que gravitamos, que exerceram um poder irresistível durante todo o trabalho foram: o *sexo*, a *morte* e a *máquina*. Em suma, este trabalho é seduzido pelos temas que são caros à psicanálise e a filosofia da multiplicidade. O universal, o particular, o singular, a máquina, o sujeito, a deriva, a ilusão de comunicação, o prazer na dor, a morte. Tornar as TICs uma personagem dos turbulentos romances familiares freudianos pareceu ser o caminho possível – de forma que a saída foi usar a psicanálise contra a filosofia e as TICs contra a ambas – em uma espécie *de todos contra todos*. Não seria isso um doutorado? Procurar as bordas?

Seria muito conveniente se fosse ao contrário, que a palavra *conhecimento* fosse domesticada pelas palavras *engenharia* e *gestão*, mas, como é comum nos assuntos desse nosso mundo particular, é arriscado que *o tiro possa sair pela culatra* – mas não seria precisamente este o efeito esperado de um curso interdisciplinar? Esta tese é, pois sim, um trabalho interdisciplinar – *um tiro que saiu pela culatra*.

A certeza disso vem pela sensação, ao grafar as linhas que o

finalizam, de que não cabe em lugar nenhum, que o resultado do trabalho mais atrapalha do que ajuda e não encontrará um lugar para seu ensino, na universidade – um beco sem saída –, em suma, para quem tinha alguma ambição de que o resultado auxiliasse em uma carreira acadêmica. Mas a vida não se resume aos departamentos universitários. Neste momento o mundo está fervendo e não dá a mínima para as forças que tentam discipliná-lo, ou mesmo interdiscipliná-lo. Apresentar este texto, como uma tese interdisciplinar, é, portanto, uma imensa alegria, uma incrível sensação de vitória pessoal, de falar compatível com o calor atual do mundo. Não devemos ceder a esta alegria, no entanto, sem comentar a própria experiência interdisciplinar, como esta foi vivida.

A interdisciplinariedade é hoje uma palavra comum na carta de intenções de toda universidade. Sempre é preciso formar profissionais com uma visão ampla, capaz de trabalhar em equipe e com múltiplos e flexíveis talentos. No entanto, este objetivo tem falhado constantemente e a universidade, brasileira e pública, para sermos mais precisos, tem, em seus quadros interdisciplinares, notas baixas e baixo volume de publicações – com exceção do EGC³. Mas a interdisciplinaridade não é o futuro, em uma sociedade flexível, multicultural, globalizada, multiétnica e com alto grau de inovação tecnológica? A resposta, concordando com Thiesen (2008), ainda parece ser: sim. Então, o que está acontecendo de errado?

A universidade, lembremos, é uma instituição nascida com a modernidade, em torno do século XII. Nesta época, o principal signo de ruptura com a tradição clássica foi a descoberta de uma nova forma de saber, um novo jeito de controlar o mundo sensível. Se no cristianismo iniciou-se a invenção do universal, como ruptura do discurso do judaísmo – que previa a organização apenas de um povo eleito integrado pela tradição – com a invenção do sujeito da ciência, com Galileu e depois Descartes e muitos outros. Já no século XVI, a organização do mundo sensível passou a ser realizada a partir de um discurso “neutro”, em tese, ou seja, testemunhado de maneira impessoal por uma lei natural. Este argumento será explicado no capítulo *Continuum: genealogia do universal e fantasia ideológica*.

Em outras palavras, Deus, que se manifestava diretamente na lei

3 A exceção que apontamos pode ser demonstrada pelos números do Relatório Geral da Avaliação, no qual se encontram os gráficos e tabelas com a distribuição dos programas de pós-graduação e a Planilha Final de Notas da Avaliação Trienal 2010 em: <http://trienal.capes.gov.br/wp-content/uploads/2010/12/Resultados-Finais-Trienal-2010-.pdf>

e, desta forma, orquestrava o mundo, se *proletarizou* e passou a garantir a consistência de um universo regido por leis naturais, que podiam ser descobertas e operadas, pela abstração de experiências empíricas, com o pensamento de Bacon e Mill. Em suma, Deus sumiu da experiência sensível, para transcendentalizar-se em uma lei moral, viabilizando o mundo objetivo, capaz de ser compreendido, que temos hoje – como tentaremos argumentar, no decorrer do trabalho.

A organização do saber científico não é, portanto, uma ruptura completa com o saber clássico, baseado na retórica e na performance. Desde o mundo clássico, o reconhecimento do saber já era um truque de retórica. Os mestres e seus séquitos, portanto, já podiam ser reconhecidos. A diferença reside na mudança do reconhecimento destas autoridades. Se, no mundo clássico, o jogo performativo, a retórica perante a *pólis* era o instrumento de persuasão e de reconhecimento; no mundo judaico-cristão, o conhecimento da lei, e suas tradições, traduziam a figura do mestre, como explicaremos. Não mais o imediatismo da performance, mas um lugar de reconhecimento das escrituras tradicionais. Com o advento da nova forma impessoal de organização, a escritura sagrada, aquela que garantia a coesão do mundo sensível, deslocou-se para um momento impessoal da escritura: a lei, aqui entendida como norma capaz de dar contorno, limitar, mas também pulsionar, os corpos dos seres falantes.

A lei moderna é, portanto, uma lei que se pretende universal. Mesmo a lei, em seu componente jurídico, deixa de ser um mandamento pessoal saído da boca de rei para estar escrita em códigos amplamente divulgados. A estruturação das leis modernas, portanto, deixa de ser um privilégio concedido, para ser um direito conquistado pela disciplina dos corpos em se dispor conforme os rigores da lei impessoal. A lei moderna é para todos, pois estabelece que sejamos iguais. Desvios desta direção são vistos como falta de modernidade e atraso.

A nova ordem moderna estabelece, então, o ritmo da disciplina, sobretudo da instituição regrada e vigiada, com muros bem constituídos entre as formas de saber, pois são, em última instância, formas de organização de um poder que se tornou burocrático, em um estado laico, que tem por objetivo sua auto reprodução e reconstituição. A universidade, geneticamente moderna que é, e constituída pela lei disciplinar, segue esta estruturalidade⁴ à risca, organizando o saber em

4 O termo *estruturalidade* será privilegiado, em todo o trabalho, tanto quando possível, no lugar do termo *estrutura*, para marcar a ideia – central no trabalho – de que uma forma lógica de organização não transcende os corpos a ela sujeitos, ou seja, que optamos por recusar a

disciplinas, aprofundando seu grau de especialização e, desta forma, aumentando e guardando seus muros, vigiando suas fronteiras e punindo – em nome da ordem sagrada – as pobres almas desviantes.

Este sentido disciplinar, sendo um espírito de época, esteve imbricado na maioria das atividades surgidas na modernidade, na família, na fábrica, nos hospitais e também na constituição subjetiva, na construção de suas formas de culpa, na instituição das formas de prazer, sonhos, amor romântico, perversões, técnicas e, também, nas formações tecnológicas, nas máquinas – como tentaremos esclarecer no capítulo *O que é uma máquina?*.

Mas o mundo não é mais assim. O próprio movimento da modernidade de produzir rupturas com a tradição serviu como uma espécie de retroalimentação para a própria dissolução de seu esquema disciplinar. O *continuum* rumo às formas universais de representação, a volúpia por igualdade – tanto no mundo quanto no homem – a fascinação pela codificação, escreveu uma nova ordem para o mundo sensível, como pretendemos explicar no capítulo *Máquina em transe*. A exponenciação do destino moderno de a todos incluir e representar, seja pela ciência ou pela democracia, foi um projeto de completo êxito.

Antes, ao instaurar uma ordem civilizatória, o homem moderno tinha que se haver com restos que escapavam de seu sistema de classificações, como a pulsão de morte, a entropia e a selvageria das guerras modernas; estas negatividades apenas indicavam o esforço que a civilização teria em espiritualizar o homem. Era, no fundo, um convite às forças civilizatórias para domar ou sublimar a barbárie, ou seja, uma confiança absoluta nas forças do espírito. A eclosão do irracional enchia a civilização de esperanças.

Não é mais assim. Duas fórmulas foram combinadas para o triunfo do universal. São elas: o capital e a informação. Mas por quê? Porque estas duas formas têm o privilégio de representação que prescinde do sentido e podem ser colapsadas uma na outra. O fetiche da mercadoria e o da informação talvez sejam os mesmos – a fantasia da relação de ubiquidade entre todos os entes. A informação tem a pretensão – e o poder – de tratar todos os objetos como um arranjo particular de uma estrutura universal, na execução do seu alfabeto pensante radical (código binário) nas máquinas computacionais virtuais contemporâneas.

O capital, por sua vez, tem poderes parecidos, de abstrair os

ideia de *espírito humano*, presente no *Estruturalismo*. Esta posição será justificada em maiores detalhes no decorrer dos próximos capítulos.

objetos em seu valor de troca e postar todos em uma estruturalidade de intercâmbio. Ambos prescindem do sentido que disciplinava a modernidade e, combinados no ciberespaço, formam um fluxo desterritorializado que percorre as bolsas de valores em todo o planeta, determinando as flutuações nos ativos financeiros, como pretendemos explicar em *Mundo Contíguo*.

Ambos encontram seu poder pela sua simples característica de reversibilidade. Se tudo puder ser controlado como uma ação sobre a reversibilidade, e não sobre o sentido, então estamos libertos das antigas restrições semânticas, das imposições da sexualidade (já que não há mais diferença ontológica entre homens e mulheres), da falência do corpo (uma vez que some a distinção entre máquinas e corpos, que podem ser infinitamente reconstruídos e modificados) e da diferença cultural, uma vez que todos os povos podem ser resumidos a sua quantidade de dinheiro e informação. Não são mais bárbaros, mas irmãos; e não há mais nenhuma batalha civilizatória, mas rearranjos administrativos fraternos. Vigora a paz e a imortalidade. Há fantasia melhor?

A justaposição entre a informação e o capital – a tecnociência – segue o ritmo dos fluxos do capital, e a reversibilidade *nonsense* da informação pode ser terceirizada, reconstituída e transladada conforme sua conveniência; não segue o regimento das formas modernas de produção de sentido e não tem mais um compromisso disciplinar. Não necessita mais de mestres, como no sentido moderno, mas técnicos livres da função subjetiva. A tecnociência, o principal fator de diferenciação econômica, não precisa esperar pelos caprichos disciplinados – subjetivados – da universidade, é *adisciplinar*. Seus arranjos produtivos são flexíveis e orquestrados por metas objetivas de produtividade.

A sociedade deixou a disciplina como fator estruturante e passou ao controle, como observou Deleuze e Guattari – e que endossa Pombo (2008). O descompasso entre a universidade e a sociedade, se visto como diferentes estruturalidades que pedem explicações mútuas, ocorre quando a sociedade contemporânea pede contas à universidade, que não consegue responder às demandas por inovação, nem por pensamento crítico, nem por uma educação plena de seus cidadãos.

A crise que se aproxima da universidade⁵, como nuvens negras, tem a mesma natureza da crise que destruiu as *plantações* da indústria

5 Uma matéria que ilustra a crise da universidade foi publicada pelo NY Times: <http://nyti.ms/cbHLNy>

fonográfica, nos primeiros anos do século XXI, que descreveremos no capítulo o *Divórcio entre a Máquina e a Lei*, e que nos conta sobre um momento em que as regras e promessas institucionais não são mais obedecidas, porque não fornecem mais nenhuma ilusão que favoreça algum prazer, mesmo no sofrimento.

Enquanto a sociedade precisa dar sequência ao ritmo frenético de novas ideias que possam resultar em inovações e renovação de um ciclo de capital revigorado, a universidade se preocupa em catalogar, zelar e edificar o conhecimento já estabelecido, no máximo, em ramificar as raízes já bem consolidadas da árvore disciplinar – tarefa muito nobre, mas que não responde à demanda da sociedade de controle.

A inovação acontece na sociedade, e a universidade corre atrás para catalogá-la. O conceito de interdisciplinaridade torna-se, portanto, um problema exclusivamente da universidade, e não da sociedade, que aboliu, há muito tempo, estas categorias e encontra, no capital e na informação, um conjunto, mais que transdisciplinar – talvez meta-disciplinar, visto sua ubiquidade e volatilidade.

Ao esforçar-se por se tornar interdisciplinar, a universidade fere sua genética, como instituição moderna, e corre sempre atrás das necessidades da sociedade, sempre aparecendo mais como um estorvo do que como um agente de florescimento. É mais fácil que a universidade torne-se, antes, hiperdisciplinar, suprimindo, com atraso formal, as demandas cada vez mais específicas da sociedade de controle, do que um ambiente de pesquisa de fluxo e inovação, se não mudar radicalmente sua genética. Talvez seja mais sábio admitir que a universidade disciplinar seja incapaz de inovar, e pensar – do zero – uma nova institucionalidade para promover a inovação científica, técnica e artística.

Por outro lado, o próprio conceito de interdisciplinaridade perde força, se a universidade, ou o que sobrar dela, estiver em consonância com as demandas da sociedade de controle, em seu ritmo de fluxos e desdiferenciações. A universidade pública brasileira deve, portanto, escolher profundamente sua vocação: ou na nobre tarefa da preservação, manutenção e disciplina, ou na sua reinvenção como um agente de mudança, mesmo que, para isso, tenha que reinaugurar as bases de sua constituição modificando, por exemplo, sua estrutura de financiamento e departamentalização, como aconselhou Brun (2005) para promover a pesquisa interdisciplinar.

Tamanha mudança na alma da universidade parece, por agora, como uma opinião pessoal, ser impossível, cabendo, à sociedade, não

cobrar inovação e espírito crítico do mundo acadêmico, mas uma reserva moral, uma força de caráter, capaz de manter as bibliotecas em boas condições, com os livros desempoeirados, catalogados, e os jovens disciplinados. Vejam, portanto, que não tecemos, em hipótese alguma, uma crítica à universidade. Ela funciona muito bem com relação ao que se propõe. A sociedade que lhe deu berço e que a supria de sentido é que não existe mais e, se ainda deseja algum relacionamento com a universidade, como beneficiar-se, por exemplo, de sua capacidade organizadora, apolínea e hierárquica, que, ao menos, entenda e faça as demandas possíveis.

Caberia pensar, então, a mobilização daqueles que fracassaram em estar a altura dos ideais disciplinares da universidade, em buscar por novas institucionalidades, com estruturas compatíveis com o florescimento da inovação e do pensamento – estar do lado da vida. Neste sentido, felizmente, a alma está cheia de alegria, ao entregar este trabalho à sociedade, e as possibilidades parecem atraentes.

Sumarizando: entendemos, como resultado deste trabalho, que a interdisciplinaridade é a resposta natural para a abordagem dos problemas contemporâneos, pois o mundo que encontramos nas ruas de hoje se recusa a ser disciplinado, e, paradoxalmente, o esforço acadêmico de avançar e entendê-lo, pode parecer um ato herético em relação ao espírito da própria universidade. Deve-se aprender a conviver com conceitos incompletos, atos tresloucados de incongruência narrativa, saltos vazios. Mas não devemos abrir mão do trabalho, do pensamento, da honestidade e do rigor, mesmo que seja em direção ao risco que, em última instância, é o que cada um que se autoriza – isto é: torna-se autor – acaba por fazer, ou seja: pagar com a carne o preço de suas palavras.

3 O DIVÓRCIO ENTRE A MÁQUINA E A LEI

Machines, Sarah! Machines!

Kyle Reese – Terminator

O termo *convergência digital* tem sido amplamente utilizado para descrever o processo de integração, ou migração, de diversas tecnologias já existentes para um padrão digital. Este termo tem sido usado amplamente e, muitas vezes, substitui o termo *revolução digital*. Em uma revolução, espera-se que as cabeças dos reis rolem. Desta forma, ao propor estudar a revolução digital, apontaremos nossa atenção para seu aspecto disruptivo, para aquilo que foi mudado ou o que está em vias de fato. O termo *convergência* parece ser limpo e harmônico, enquanto *revolução* parece ser algo sujo de sangue em algum ponto, não obstante, neste trabalho, pretendemos entender a *convergência digital* como um eufemismo para o processo revolucionário e sanguinário. A revolução digital, desta forma, torna-se objetivável pela crise que proporciona, pelos estágios de desobediência das massas em relação a uma lei que não encontra mais significação, que faz com que os simples camponeses levantem as foices marcadas pelo trabalho na terra e digam não à opressão, no caso, *mp3 players* e *smartphones* são as ferramentas sanguinárias e os modelos de negócios das indústrias de mídia (aqui entendida como a indústria de entretenimento e comunicação) são encaminhados às guilhotinas.

Negroponte (1995) define “convergência digital” como a *conversão de átomos em bits* e aponta uma contradição na formulação do modelo de negócios erigidos pela indústria de mídia, no século XX: sendo a informação muito mais importante do que a mídia que lhe oferece suporte, a indústria se formou em torno da venda material dos seus produtos imateriais – e agora sofre com a quebra de seus modelos de negócios, em algum ponto; seja na produção, na distribuição ou no consumo de mercadorias ou serviços, justamente porque tem vinculado informação à tecnologia que lhes dá suporte.

O argumento de Negroponte constitui-se de que as mercadorias vendidas como matéria agora podem ser vendidas como informação e trafegar livremente por redes de comunicação de dados. Notemos que, analisando os argumentos de Negroponte, encontramos, como fundo, outras questões implícitas, como por exemplo: a mudança sobre o

agenciamento da escassez e o conceito de repetição. A economia que se caracteriza, em sua forma clássica, *pelo estudo de como os seres humanos alocam recursos escassos* (ROBBINS, 1932, p.16), pergunta-se sobre a distribuição de bens, e sua disponibilidade. O ponto a ser destacado é que a escassez – como pretendemos pensá-la neste trabalho – não é algo natural, quer dizer, precisa de uma ordem simbólica que a produz, ou, em outras palavras, a escassez se faz condicionar por um entorno político (FRANCO, 2010).

Neste sentido a economia se pareceria com uma linguagem – que só adquire significação se for um código (a moeda) compartilhado por um meio social (PILAGALO, 2009) – uma vez que, por um processo de abstração, que não se encontra no mundo natural, relaciona objetos que poderiam ser trocados, segundo o grau de sua escassez e sua dinâmica, enquanto identidades. A escassez, segundo esta perspectiva, dá-se pela sujeição de uma experiência sensível a um enquadramento linguístico que permite sua operação enquanto um objeto, que pode, então, ser operado, trocado, simulado etc.

Ao transformar bens materiais em informação, portanto, mudamos o estatuto da escassez que acompanhava – e regulava – os mecanismos de seu fluxo econômico para atributos de não rivalidade, que dizer, a cópia não significa uma degeneração ou corrupção do seu original, condição que parametrizava o modelo antigo de produção, distribuição e consumo de mídia, comunicação e entretenimento.

Na economia dos átomos, que contém a maioria dos nossos objetos cotidianos, as coisas tendem a ficar mais caras com o tempo. Mas na economia dos bits, do mundo *online*, as coisas ficam mais baratas. A economia dos átomos é inflacionária, enquanto a economia dos *bits* é deflacionária⁶ (ANDERSON, 2009, p. 17).

Problematizar o conceito de escassez leva também a discussão sobre a repetição e a propriedade intelectual, como processo regulatório, para além do jogo econômico. Mesmo que se estime que a deflação para o custo de publicação na internet seja de 50% ao ano (IDEM, p. 15) e esta seja uma resposta tentadora e fácil para explicar a revolução digital,

6 No original: *In the atoms economy, which is to say most of the stuff around us, things tend to get more expensive over time. But in the bits economy, which is the online world, things get cheaper. The atoms economy is inflationary, while the bits economy is deflationary.*

não se trata de pensar a escassez sob a prevalência do virtual, apenas em seu sentido econômico, mas tentar entender a mudança de seu estatuto, impulsionada por um apelo, uma sedução, uma tendência mais ampla na produção de estruturalidades, de realidades no mundo contemporâneo.

A esta *crise*, por assim dizer, entenderemos, portanto, como a mudança radical na relação estreita entre a máquina e a lei, que caracteriza o cenário contemporâneo, que problematiza, justamente, os conceitos de escassez, repetição e propriedade intelectual. Destaca-se que a propriedade intelectual⁷ nasceu como um direito de reprodução – portanto repetição – de conteúdo outorgada pela realeza aos donos de papelarias, no intuito de melhor controlar a divulgação de material impresso – uma forma artificial, em suma, de produção de escassez. A propriedade intelectual, em sua forma embrionária – devemos lembrar – relacionava-se mais com o direito de reprodução e repetição de material e controle sobre o conteúdo distribuído, do que com o direito individual à propriedade, que somente seria formalizado duzentos anos depois, no século XVIII⁸.

O paradoxo apontado por Negroponte pode ser abordado ao pensar que, para além de uma representação abstrata da lei, enquanto norma estabelecida pelo Estado e que só foi posteriormente formalizada como direito individual, existe, primeiramente, a forma contingente de reprodução física das mídias, enquanto cópias e formas de transmissão, que plasmam formas de escassez; e a indústria de entretenimento e comunicação baseou seu modelo de negócios, desde a aurora da modernidade, em tecnológica de reprodução e distribuição de mídia, que garante a coesão deste fluxo enquanto, usando os termos de Foucault (2008), uma *microfísica*, quer dizer: a localização de formas

7 O conceito de propriedade intelectual, que teve início no século XVI, pode ser entendido como: [...] *um monopólio concedido pelo estado. Denomina-se “propriedade intelectual” o conjunto de normas destinadas à proteção do trabalho intelectual humano. Divide-se em dois grandes ramos: propriedade industrial e direito de autor. O ramo da “propriedade industrial” está relacionado às criações intelectuais de natureza utilitária, industrial ou comercial, como os inventos, marcas, modelos de utilidade, desenhos industriais, segredos de negócio e as novas variedades vegetais. Já o ramo do direito de autor está relacionado à proteção da criação intelectual de natureza estética, como as obras literárias, desenhos, pinturas, música, cinema e outras criações de natureza artística.* (VIEIRA, 2003 p.16)

8 Segundo Vieira (2003) a primeira lei inglesa, de 1710, dava ao criador o direito exclusivo sobre um livro por 14 anos. Mais tarde, a legislação americana retomou os períodos de 14 anos, renováveis por outros 14. Em 1831, o Congresso americano revisou as leis de direitos autorais substituindo o período inicial de 14 anos, por um de 28, renovável por mais 14. Em 1909, as leis foram novamente revisadas e o período foi mais uma vez ampliado para 28 anos iniciais renováveis por mais 28 anos.

coercitivas que permeiam as práticas cotidianas nas formas do saber e da técnica. Em suma, não somente a lei produz artificialmente escassez, em seu marco regulatório, mas também as técnicas e tecnologias que organizam o mundo sensível, por meio de máquinas que participam de sua produção e distribuição, tanto pela via da reprodução do *mesmo*, as cópias perfeitas, quanto à assinatura da imperfeição e exaltação das auras originais.

Enquanto Negroponte enxerga uma contradição no modelo de negócios produzidos pela indústria de entretenimento e comunicação, Foucault propõe o que chamou de controle *biopolítico* (1976), em que a tecnologia, as máquinas, não possuem a neutralidade de uma ferramenta ideal; logo, com Foucault, não há um paradoxo, mas, desde o início, uma forma substanciada das relações de poder que constituíram, pela repetição, a produção do par escassez/abundância. Em suma: as tecnologias que oferecem suporte aos modelos de negócios das indústrias de mídia não seriam apenas “avanços tecnológicos” ou “conquistas científicas”, mas formas de controle biopolíticas – formas institucionais/tecnocientíficas que não se restringem à cessação, mas também à fruição, reprodução e extrapolação da vida (PELBART, 2011) – que serviriam para reificar os modos de autoridade em um contexto social, em todas as suas aparições, seja na invenção da imprensa ou nos mecanismos digitais de mídia e comunicação.

A escassez, portanto, antes de ser uma contingência da relação entre homem e natureza, deve ser artificialmente fabricada em um entorno, tanto nas máquinas, enquanto reprodução técnica, quanto na lei, enquanto um sistema normativo, como a propriedade intelectual, em suma, mecanismos de preservação e reprodução – repetição – de um estatuto. A crise atual seria, portanto, o sintoma de um empreendimento que perdeu sua forma microfísica de controle biopolítico e contaria, em sua manifestação contemporânea, apenas com os recursos coercitivos oferecidos pelo Estado, enquanto abstrações da lei divorciadas de formas microfísicas de controle e repetição. Em resumo, uma mudança no estatuto da escassez que compromete os mecanismos penais em seu entorno. A repetição e os mecanismos biopolíticos que a possibilitam fundamentam, portanto, o conceito de escassez e propriedade intelectual, aparecendo, assim, como um conceito chave neste trabalho, e será discutida em maiores detalhes nas seções posteriores.

Efeitos da “crise da repetição”, por falta de uma palavra melhor, ou o recente embate entre a máquina e a lei, são vividos de forma generalizada e cotidiana nos últimos anos. Lembremos, para efeito de

ilustração, que a indústria fonográfica, representada pela RIAA (*Recording Industry Association of America*), alega ter perdido mais de 10% de vendas em CDs anualmente, e tem culpado a utilização de sistemas de compartilhamento de arquivos ponto a ponto (p2p)⁹, que vêm triplicando o número de usuários a cada ano (OBERHOLZER e STRUMPF, 2005). Segundo relatório da Bittorrent (2011), empresa responsável pelo *uTorrent*, existem hoje 100 milhões de usuários de seu sistema de compartilhamento p2p, que, segundo a indústria fonográfica, seria a tecnologia responsável por tornar 19 entre 20 cópias de músicas, ilegais, piratas (UOL, 2011). No Brasil, o segundo país com maior pirataria – perdendo apenas para Espanha – (IDGNOW, 2011), os dados confirmam as tendências internacionais :

Os dados mais recentes da ABPD (Associação Brasileira dos Produtores de Discos) são de 2007 e mostram um encolhimento, quer no valor (31,2%), quer no número de unidades (17,2%) de CDs+DVDs comercializados no país. Conforme pode ser facilmente conferido no site da entidade (<http://www.abpd.org.br>), o encolhimento vem sendo constante desde 2004: de 66 milhões de unidades vendidas naquele ano, o número se reduziu progressivamente para 52,9 milhões (2005) e 37,7 milhões (2006), até chegar à cifra atual, de 31,3 milhões. Internacionalmente, os números não são mais auspiciosos para os grandes negociantes de discos. Dados da IFPI (Federação Internacional da Indústria Fonográfica) mostram que, em 2007, os únicos dentre os 20 principais mercados

9 *Um dos objetivos dos sistemas Peer-to-Peer [p2p] é permitir o compartilhamento de dados e recursos numa larga escala eliminando qualquer requisito por servidores gerenciados separadamente e a sua infraestrutura associada. Sistemas peer-to-peer têm o propósito de suportar sistemas e aplicações distribuídas utilizando os recursos computacionais disponíveis em computadores pessoais e estações de trabalho em número crescente. Isso tem se mostrado bastante atrativo, já que a diferença de performance entre desktops e servidores tem diminuído, e as conexões de banda larga têm se proliferado. [...] Geralmente, uma rede Peer-to-Peer é constituída por computadores ou outros tipos de unidades de processamento que não possuem um papel fixo de cliente ou servidor; pelo contrário, costumam ser considerados de igual nível e assumem o papel de cliente ou de servidor dependendo da transação sendo iniciada ou recebida de um outro par da mesma rede. Os nós da rede Peer-to-Peer podem diferir em termos de configuração local, capacidade de processamento, capacidade de armazenamento, largura de banda, entre outras características particulares. O primeiro uso da expressão Peer-to-Peer foi em 1984, com o desenvolvimento do projeto Advanced Peer-to-Peer Networking Architecture na IBM. (WIKIPEDIA, 2009)*

fonográficos do planeta a ter crescimento foram Índia (12%) e África do Sul (2%). [...] o Reino Unido, em terceiro, diminuiu 13%; na França e na Itália, a redução foi de 17%, e chegou a 20% na Espanha (PERPÉTUO, 2009, p. 7).

No setor de telecomunicações, VOIP, que significa voz sobre IP (*internet protocol*), e possibilita conversas gratuitas de voz pela internet, ou ainda pelo sistema de telefonia comum por uma fração do preço cobrado normalmente pelas operadoras, tem ganhado terreno rapidamente¹⁰. Em 2010, o setor foi responsável por 45 bilhões de minutos em chamadas e ajudou o tráfego internacional de telefonia a subir 4% (TELEGEOGRAPHY, 2011). No segmento audiovisual, por sua vez, recentes números sobre o Youtube indicam que o serviço de distribuição de vídeos produz mais horas de programação, em seis meses, do que as três principais redes de entretenimento americanas juntas – em cinquenta anos (WESCH, 2009). Servidores de arquivos, como o *Pirate Bay* (<http://thepiratebay.org>), que distribuem conteúdo considerado ilegal, na Suécia, por sua vez, são processados incansavelmente pelas indústrias de entretenimento, no intuito de preservar seus modelos de negócios¹¹. Inutilmente – como a figura mítica da hidra de sete cabeças, para cada cabeça cortada ergue-se mais uma¹² –, a indústria se comporta de forma *peripatética*, processando

10 Na América Latina, conforme notícia publicada no IDC Brasil: *A consultoria IDC América Latina divulgou estudo prevendo que, até 2013, metade do tráfego de voz nas redes de telecomunicações na região será realizado por meio de redes móveis e IP. Os números mais recentes, obtidos no final de 2008, mostram que atualmente essas redes respondem por 34% do tráfego: 31% nas conexões móveis e 3% nas redes IP. O estudo indica também que o segmento corporativo vai liderar o processo de convergência do tráfego para IP, enquanto o mercado consumidor deve optar por substituir a telefonia TDM (fixa) pela móvel. Chile e México são os líderes da região da América Latina na adoção de IP.* (IDC BRASIL, 2010)

11 Conforme matéria publicada no IDGNOW: *O julgamento do processo que envolve as quatro pessoas responsáveis pelo site de compartilhamento de arquivos The Pirate Bay começou nesta segunda-feira (16/02) na Suécia, informa a Associated Press. A acusação é de que os torrents oferecidos pelo site ajudam milhões de internautas a quebrar as leis de direitos autorais.* (IDGNOW, 2010)

12 No momento em que escrevemos estas linhas, em que o piratebay é vendido e seu futuro é incerto, pelo menos três novos candidatos se enfileiram como possíveis substitutos: o mininova (<http://www.mininova.org>), btJunkie (<http://btjunkie.org>) e o vuze (<http://www.vuze.com/>). O relatório de ameaças do terceiro trimestre da McAfee (MCAFEE, 2010) indica, por sua vez, um aumento de 300% no número de servidores de arquivos de torrent.

adolescentes¹³, ao tentar fazer com que o Estado cumpra a função coercitiva que era exercida por um sistema biopolítico, de forma microfísica, por meio de uma tecnologia que plasmava suas próprias formas de coerção em seu modelo de negócios, ou seja, fabricava a própria escassez por meios maquínicos.

O ponto a ser destacado é que, se pensarmos nas fórmulas tecnológicas como modos de controle biopolíticos de produção de escassez, pensamos também em sua crise como uma mudança nas formas como o novo poder é exercido, em sua capacidade microfísica de produzir repetições. Deleuze, em sua leitura da obra de Foucault, propõe que diferentes sociedades produzem formas lógicas de dominação diferentes. Deleuze (1997) propõe o trânsito de uma sociedade da soberania, para a sociedade disciplinar e, como versão contemporânea, uma sociedade de controle. Estes modos de biopoder, que serão discutidas nas seções posteriores, não seriam formas históricas tão somente, mas lógicas predominantes de organização do poder que materializariam tecnologias e modos de disciplina corporal, que seriam eventualmente transformadas em leis e máquinas.

Esta proposta deleuziana de trânsito nas formas de controle biopolítico é um dos fundamentos deste trabalho, e por meio desta proposta é que sustentaremos o que poderíamos chamar de *tendência tecnológica*, ou seja, chamar a convergência digital de tendência tecnológica contemporânea equivale, neste trabalho, a localizar uma forma privilegiada de controle biopolítico que se impõe sobre as demais.

As perguntas que derivam deste posicionamento são as seguintes: por que então determinada forma de controle biopolítico torna-se hegemônica em determinado momento histórico e, em outro, não encontra mais consonância? Qual sua sedução? De onde vem sua força de homogeneização? Como esta forma nos fascina a ponto de tal adicção e, em outro momento, não corresponde mais ao próprio poder que a constituiu? Por que então o divórcio atual entre a lei e a máquina, uma vez que, conforme Foucault, a técnica estaria a serviço do poder? Será que este divórcio pode indicar uma clivagem entre o poder e a tecnologia? Se a máquina, enquanto um agente de controle biopolítico de fabricação de escassez, funcionava em consonância com o aparelho estatal, por que a atual dissonância? Por que o poder *atiraria em seu próprio pé*?

Esta expressão deve ser entendida como uma pergunta sobre a

13 Ver reportagem da WTAE em <http://bit.ly/coklOG>

mudança de uma forma discursiva, ou seja, em termos foucaultianos (2010), um conjunto de enunciados que sustentam a produção, distribuição e o consumo, neste caso, das indústrias de mídia – que mudariam para um outro conjunto de enunciados. Sendo o enunciado: [...] *uma função que possibilita a um conjunto de signos formando unidade lógica ou gramatical se relacionar com um domínio de objetos, receber um sujeito possível, se coordenar com outros enunciados e aparecer como um objeto, isto é, como materialidade repetível.* (MACHADO, 1974 p. 96). Este trabalho aceita que o modelo que ergueu a indústria de mídia, seja, antes, um conjunto articulado de enunciados, mas pergunta por que os enunciados mudam, qual força os faz mudar, ou seja, questiona a consistência destas formas institucionais ao concordar com Berman (1986), que não tenham um modelo auto referente, quer dizer: que mudem, exclusivamente, para permanecerem os mesmos, enquanto uma atualização das mesmas relações de forças que constituiriam, para Foucault, o poder.

As totalidades de Foucault absorvem todas as facetas da vida moderna. Ele desenvolve esses temas com obsessiva inflexibilidade e, até mesmo, com filigranas de sadismo, rosqueando suas ideias nos leitores como barras de ferro, apertando em nossa carne cada torneio dialético como mais uma volta do parafuso (BERMAN, 1986 p. 37).

O aspecto disruptivo da revolução digital, desta forma, é analisado como o conflito entre os enunciados que viabilizaram a indústria de mídia e os corpos que deveriam sustentar seus ordenamentos institucionais, sua cadeia de enunciados, seu discurso. Deveriam e, até certa época, sustentaram de fato, mas não mais – eis o aspecto revolucionário: todos viramos bandidos em apenas um par de décadas. Os corpos não seriam, neste trabalho, assim tão dóceis, tão integralmente amansados pelos enunciados, como supõe Foucault (1977). Qual, então, a força por trás de tamanha magnitude e a virulência de sua proliferação que, em apenas uma geração, transformou modos centenários de sociabilidade em restos protegidos unicamente pela força bruta do Estado – e não mais pela docilidade dos corpos disciplinados? Em outras palavras, poderíamos perguntar: por que os escravos estariam se rebelando, assumindo que deve existir um acordo entre o senhor e o escravo que mantém a dinâmica de um entorno?

Estes questionamentos equivalem à pergunta de como o poder é

exercido, mas também como o poder – e seus modos de controle – são internalizados, mantidos e rejeitados, a ponto de desaparecerem como formas coercitivas externas e aparecerem como modelos constitutivos, ou seja, que os sujeitos corroboram e até prescrevem suas receitas de escravidão. Em outras palavras poderíamos perguntar, e ainda verificar o discurso auto-recursivo de Foucault, de como o poder é exercido e por fim internalizado? Este questionamento parte da premissa de que o poder é exercido não apenas de suas formas negativas, como uma repressão, mas, de outra maneira, é introjetado como um modelo de estruturação:

O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir (FOUCAULT, 2008, p.8).

A concordância com Foucault, apesar de permitir a localização de uma tendência, um círculo metaestável de manutenção do poder, no entanto, não nos poupa do incômodo de nossa premissa – do movimento disruptivo da tendência tecnológica, que parece, por vezes, estar aliada a um movimento de contrapoder – a revolução – e de rejeição das formas de sujeição, ao pensar a queda dos modelos da indústria de mídia. Mesmo sendo um modelo de estruturação, ainda assim permanece, perturbadoramente, estável demais. É neste sentido que pretendemos também discordar de Foucault e usar outro estilo de pensamento sobre a internalização do poder – a psicanálise –, à medida que esta se preocupa também com as formas de identificação com a autoridade, como no caso exemplar da identificação com figura paterna, como quando a criança passa a se identificar com as restrições simbólicas que lhe permitem a entrada no mundo da cultura, mas também as formas viscerais de recusa, resistência e extrapolação.

Apesar do diálogo tenso entre filosofia e psicanálise – lembremos que Foucault, que citamos, guarda uma postura crítica em relação à psicanálise – os dois campos têm, não obstante, pedidos de esclarecimentos mútuos, a ponto de não ser mais possível excluir a psicanálise do debate filosófico contemporâneo, nem negar a filosofia à

psicanálise, como se uma afinidade implícita exercesse uma atração irresistível entre os dois campos¹⁴. A questão fundamental de como o poder, enquanto conjunto articulado de enunciados, se mantém, e, além disso, de como são mantidos pelos senhores com a colaboração dos escravos; encontra, na psicanálise, instrumentos de compreensão privilegiados que a filosofia utiliza constantemente, mesmo que seja para a elaboração de uma crítica feroz à própria psicanálise.

Se encontramos, no pensamento de Foucault, Deleuze e Guattari, os conceitos como biopolítica e sociedade de controle, que nos explicam que as tecnologias são formas históricas e carregam lógicas de manutenção, conservação e reprodução do poder, em um nível microfísico; encontramos, por sua vez, na psicanálise, uma teoria do sujeito que se articula com o conceito de gozo, conceito derivado das ideias sobre a pulsão de morte, que aponta dificuldades em consistir apenas motivos universalizadores que seguem um princípio conservativo, apontando para a emergência de eventos disruptivos, como parece ser o momento contemporâneo.

Lembremos que Freud apontou para duas forças que agiam no aparelho psíquico, uma força de conservação – que, por fim, foi chamada de pulsão de autopreservação, que tende à manutenção do organismo por meio do estabelecimento de ligações, junções, conexões e unificações – e outra, que parece caminhar na direção oposta, por meio de separações, desmontagens, desconexões e desligamentos, que, em

14 Referimo-nos, apenas para citar os embates que nortearão este trabalho, o diálogo tenso – e que aqui não poderá ser aprofundado – prolongado e fecundo entre filósofos que denunciam a generalização da premissa da *família burguesa*, como a universalidade do complexo de Édipo – como é a marca do *Anti-Oedipus* (DELEUZE & GUATTARI, 1976) – ou a consistência do significante e a premissa universal do falo, no processo de formação do sujeito – como no caso de *Mil Platôs* (IDEM, 1995); a denúncia derridiana ao falocentrismo da teoria psicanalítica, presente em muitos pontos de sua obra, ou ao apagamento do real pelo conceito de hiper-realidade de Baudrillard, destacado em *troca simbólica e a morte* (1978), e *o sistema dos objetos* (1976). Por outro lado, enquanto Freud trabalhava no sentido de tornar a psicanálise um campo científico do conhecimento (MANNONI, 1994), Lacan dirigiu seus esforços em questionar *em que cientificidade caberia a psicanálise?* (1998) procurando um caminho diferente, estabelecendo interlocuções com Kant, Hegel, Platão, Heidegger entre outros, produzindo leituras inusitadas destes pensamentos. Lacan foi criticado diversas vezes devido ao tratamento irreverente dado às ideias filosóficas que, sistematicamente, invertia, aglutinava e condensava, colocava-as à seu serviço, revigorando a teoria psicanalítica e, como ressalta Badiou, posiciona-se como um *antifilósofo* (in SAFATLE, 2002), no sentido de questionar a possível pretensão filosófica quanto ao estabelecimento de objetos – o que Lacan chamou de *discurso da universidade*. A psicanálise, desta forma, afirma-se como uma prática de não filosofia, circunscrevendo limites complexos, mas bem delimitados, entre os dois campos.

algumas ocasiões, preserva a vida, mas se levada ao extremo, poderia ser tão destrutiva quanto a pulsão de vida em excesso, que leva o falante ao retorno ao estado inorgânico: a pulsão de morte.

Freud estava perplexo ao notar que certas formas de repetições destrutivas ganhavam alta prioridade na vida psíquica de seus pacientes – e nós estamos perplexos com a prioridade do mundo ocidental em criar – e operar – princípios universalizadores por meio de máquinas e tecnologias, mesmo que isso nos custe a vida. O conceito de gozo, conforme Lacan, articula manifestações de uma forma de prazer que não se caracteriza por uma economia simbólica, quer dizer, uma lei que organize seus estados de forma que promova limites para sua repetição. As formas de repetição do gozo, para Lacan, repetem-se para além da lei, aqui entendida como um laço simbólico, e se articulam com o corpo que escapa a ser simbolizado, daí sua manifestação ser representada, usualmente, como um sofrimento ao invés de um prazer, ou, dito de outra maneira, um prazer que só pode ser reconhecido pelo sujeito como um sofrimento – como, por exemplo, uma repetição excessiva e incontrolável que leva o sujeito à morte –, evidenciando a descoberta freudiana de um sujeito dividido, com ações determinadas pelo inconsciente, contrapondo o sujeito soberano e racional concebido no iluminismo.

A pergunta que fazemos à psicanálise, por outro lado, é que, se a adesão a uma estruturalidade universal estabelece o que é necessário para a modulação do princípio do prazer, esta própria adesão parece ser imóvel, no sentido que recusa a saída desta estrutura, ou seja, não se caracteriza por ser uma repetição, mas uma permanência – muito parecida com o próprio princípio mortal de repetição do *mesmo*. O princípio de conservação e a pulsão de morte estariam imanados então, pela adesão irrestrita a uma estruturalidade?

Neste trabalho, pretendemos sugerir, como tentaremos detalhar nas seções seguintes, que os enunciados que caracterizam o que podemos chamar de “tendência tecnológica” disruptiva, tem essa força justamente por serem sustentados por uma forma de gozo, no sentido lacaniano, que encontra mais viabilidade em se realizar nos contornos digitais do que em outras formas históricas. Em outras palavras, pretendemos argumentar que a lógica digital, sua virtualização e poder de simulação, sua nova ordem simbólica e nova estruturalidade, encontra sua força, como tendência atual, justamente em sua qualidade de afinidade com o gozo dos corpos contemporâneos. E isso, precisamente, tem a força necessária para divorciar a máquina da lei.

Não se expõe neste caso o gozo contra a lei, mas uma forma contemporânea de gozar, com as máquinas, que torna as formas antigas de gozo – providas pela lei – obsoletas em seu prazer mortífero. Neste sentido, propomos que o compromisso da máquina, assim como a lei, é prioritariamente com o gozo do corpo e não com sua forma jurídica que, esta sim, tornou-se um texto sem compromisso com os corpos e, por isso, tende a cair sob o disfarce dos grandes nuances tecnológicos. Não se trata, portanto, de uma otimização econômica, nem uma revolução democrática, muito menos uma nova renascença que captura nossa atenção, apesar de não oferecermos nenhuma oposição a estas satisfações, mas a resposta do homem contemporâneo aos domínios do sexo e da morte, que ganha, como tentaremos argumentar, uma nova modalidade de torpor, capaz de negar com mais propriedade o que Lacan chamou de *falta em ser*, característica do sujeito moderno, como explicaremos nas próximas seções.

Ao utilizarmos a teoria do sujeito lacaniana, no aspecto que relaciona a definição do sujeito com a de gozo, é também porque o psicanalista francês relaciona a constituição do sujeito à linguagem. A expressão: *um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante* (LACAN, 2008, p. 71) é um dos aforismos clássicos de Lacan, juntamente com outro aforismo: *o inconsciente é estruturado como uma linguagem* (LACAN, 1998, p. 191) condiciona as ideias centrais recorrentes de Lacan em torno de uma estruturalidade a que o corpo é submetido para que possa ser sujeitado e ter acesso a cultura.

Lacan utiliza inicialmente os estudos de Saussure, depois Levi-Strauss no campo do estruturalismo, depois fórmulas matemáticas – os matemas – e estruturas topológicas para tentar dialogar com uma forma de estruturalidade que pudesse oferecer elementos para a construção de seu corpo teórico.

O jogo do símbolo representa e organiza, em si mesmo, independentemente das particularidades de seu suporte humano, este algo que se chama sujeito. Este sujeito humano não fomenta este jogo, ele toma seu lugar e desempenha aí o papel dos pequenos mais e dos pequenos menos. Ele próprio é um elemento nesta cadeia que, logo que é desenrolada, se organiza segundo leis. Assim, o sujeito está sempre em diversos planos, preso em redes que se entrecruzam (LACAN, 1985, p. 243).

O projeto de Lacan incluía, não obstante, e que nos interessa de uma forma mais precisa, uma série de máquinas, ou *apoios para o pensamento* (LACAN, 2005, p. 140), que usava no intuito de refletir a relação do corpo com uma estruturalidade – e isso é pouco comentado entre os psicanalistas, talvez porque eles considerem que as máquinas são o próprio estruturalismo, mas não são – como pretendemos apontar na próxima seção. Lacan se utilizou das ideias de Wiener, da cibernética¹⁵, em seu segundo seminário, além dos nós borromeanos¹⁶, em uma fase posterior do seu ensino.

Lacan não chegou a usar computadores – apesar de admitir que estes pudessem pensar; *mas não saber* (LACAN, 1985, p. 131) –, não conheceu as questões do virtual, como conhecemos hoje, por meio de Deleuze, Baudrillard e outros. Talvez encontrasse na teoria da complexidade, das simulações e dos simulacros, novos estímulos para desenvolver seu pensamento, e procurar caminhos para entender que [...] *enquanto o Sujeito não está pensando nisso, os símbolos continuam acavalandose, copulando, proliferando, fecundandose, trepando, rasgando-se* (LACAN, 1985, p. 233). Não obstante, é esse o caminho que pretendemos trilhar para aproximar a teoria do sujeito de Lacan e seus correlatos e nosso trabalho sobre uma tendência tecnológica, quer dizer, procurar entender como o corpo se relaciona com o universal.

Começaremos nosso caminho, portanto, tentando buscar um conceito de máquina que possa ser relacionado com a noção lacaniana de sujeito e uma estruturalidade para, em seguida, derivar este conceito conforme a prescrição deleuziana de sociedade de controle. O conceito de máquina que buscaremos esclarecer, na próxima seção relaciona-se, fundamentalmente, com o conceito de repetição, que está embutido na questão da revolução digital – em seu aspecto sanguíneo – em sua aparição sob o disfarce da escassez ou da propriedade intelectual. Tentaremos abordar essas questões contrastando os pontos de discórdia entre estes pensadores, sem tentar conciliá-los – tarefa que nos parece

15 Cibernética é uma teoria da comunicação e controle do feedback de regulação. O termo cibernética advém do grego Κυβερνήτης (significando condutor, governador, piloto). A cibernética é a disciplina que estuda a comunicação e o controle nos seres humanos e nas máquinas construídas pelos humanos. Mais informações podem ser encontradas em: pt.wikipedia.org/wiki/Cibernética

16 Laços e fios que Lacan usou no último período de seu ensino no seminário 23 (LACAN, 2007) para mostrar relações topológicas e tentar criar *mostrações* e não demonstrações do seu ensino. Para Lacan a própria manipulação das cordas e dos fios poderia ajudar em seu ensino a medida em que implicava no ato de manipulação dos laços e não uma demonstração transcendental de uma ideia orientada por princípios matemáticos universais.

impossível e desnecessária –, mas tomando certas posições que evidenciem as preferências, tanto em uma direção, quanto em outra; pois, se concordamos com Foucault e Deleuze em certa medida, para que seus trabalhos nos ofereçam intuições e instrumentos conceituais; em outro momento, não necessariamente concordamos, ou sentimo-nos impelidos a dar ouvidos também a outros autores.

Da mesma forma, com Freud e Lacan, que, se nos oferecem as balizas, também oferecem liberdade de articulá-las conforme possa nossa leitura – é importante lembrar, também, que este procedimento tem um preço, que consiste, basicamente, em desagradar os leitores fervorosos destes autores, que preferem um texto em seu próprio campo e, com razão, irão apontar nossas imperfeições, as quais já endossamos. Mas não havia outro caminho a seguir que pudesse parecer honesto. Se vamos usar – e provavelmente abusar – do pensamento de autores tão conflitantes entre si, é porque não parece haver outra saída. Mesmo que o diálogo seja tenso, esperemos que possa ser, ao menos, fértil, ao concordar com Palombini (2009). O conceito de máquina, portanto, oferecerá balizas para iniciar nossa discussão sobre a repetição e sua deriva, intimamente ligada ao seu divórcio contemporâneo com a lei.

4 O QUE É UMA MÁQUINA?

I must obey my master...
Darth Vader (The Return of Jedi)

Uma definição bastante própria e popular do que venha a ser uma máquina é dada por suas características em transferir estados energéticos, ou produzir trabalho, como por exemplo:

A máquina é qualquer dispositivo que usa energia para realizar alguma atividade. Em seu uso comum, isso significa um dispositivo que possui peças que operam ou auxiliam em tarefas em qualquer tipo de trabalho. Uma máquina simples é um dispositivo que transforma a direção ou a magnitude de uma força sem consumir qualquer energia. A palavra “máquina” deriva da palavra latina “machina”.¹⁷

Esta definição popular, por assim dizer, toca em pontos fundamentais que precisamos delimitar, pois transfere o problema do que seja uma máquina para o que seja *força*, ou *energia*, ou mesmo *transformação e trabalho*. Esta definição conta com algumas premissas, tais como, por exemplo, de que a energia possa ser transformada, ou seja, de que exista uma substância comum que conte com um denominador, neutro, para que possa mudar de estado.

Esta busca por neutralidade, possível apenas na modernidade, que se estende ao conceito de máquina, é justamente sua promessa de objetividade e garantia de que estamos trabalhando ao lado dos objetos, e não das singularidades dos sujeitos, como reza o objetivo científico moderno. A máquina, conforme o projeto de sistemismo de Bunge (1997), por exemplo, consiste em encontrar os fatores que determinam a causalidade de eventos.

¹⁷ No original: *A machine is any device that uses energy to perform some activity. In common usage, the meaning is that of a device having parts that perform or assist in performing any type of work. A simple machine is a device that transforms the direction or magnitude of a force without consuming any energy. The word "machine" is derived from the Latin word machina.*(WIKIPEDIA, 2009)

Nós estipulamos que um mecanismo é um processo em um sistema concreto, de forma a ser capaz de produzir ou prevenir alguma mudança no sistema como um todo ou em um de seus subsistemas. Notemos que, ao contrário de Stinchcombe (1991) e Hedstrom and Swedberg (1997), em minha opinião que coincide com a maioria dos cientistas naturais e engenheiros, mecanismos não são raciocínios mas objetos no mundo real¹⁸ (IDEM, p.6).

Notem que, para o autor, relações do tipo “caixa preta”, ou seja, aquelas as quais se identificam relações por intermédio de correlações estatísticas, como a economia, a sociologia e a biologia, não são maquinismos, mas mecanismo desconhecidos, pois não explicitam as relações de causalidade efetiva no sistema. Bunge, em suma, acredita no *mundo real*, não questiona sua própria máquina de abstração, seus discursos. Essa postura o irmana aos seus camaradas positivistas do século XIX, mesmo no século XXI.

E o que satisfaz as exigências de Bunge? Tem-se como resposta para isso: uma correspondência perfeita entre as formas semânticas e resultados interpretáveis, também no plano semântico, ou seja, uma interrogação ao fenômeno em forma de um discurso racional e uma resposta do fenômeno também como um objeto racional; uma perfeita expectativa que se cumpre, sem engano, entre sujeito e objeto, aquilo que chama de “caixa translúcida” e que pode, não obstante, ser aplicado a todas formas de ciência.

Bunge acredita que a forma primordial de conhecimento seja a *caixa translúcida*, sendo as outras formas de investigação apenas estágios iniciais de um maquinismo que pode ser conquistado nos mínimos detalhes de correspondência empírica. O ponto a ser destacado é de que a atual teoria dos sistemas não pretende nenhum estranhamento de suas premissas. O *mundo real* não é problematizado, mas constatado em uma realidade. Esta diferença será discutida em seções posteriores. Se é possível tornar o mundo sensível semelhante às fórmulas da física e da engenharia, essa é, para os sistemistas, justamente a prova terminal

18 No original: *We stipulate that a mechanism is a process in a concrete system, such that it is capable of bringing about or preventing some change in the system as a whole or in some of its subsystems. Note that, contrary to Stinchcombe (1991) and Hedstrom and Swedberg (1997), in my view-which is that prevailing among natural scientists and engineers-mechanisms are not pieces of reasoning but pieces of the furniture of the real world.*

de correspondência entre os princípios maquínicos e o denominado *mundo real*, que agora funciona conforme as equações prescritas, dentro de uma funcionalidade universal.

Morgan (1980), por seu turno, ao pensar a teoria das organizações, pensa a máquina como uma forma de ordenar o mundo sensível correspondente ao pensamento científico. Neste sentido, o mito, a religião e o senso comum também se encontram com essa pretensão. A ciência, no entanto, como diferencia Morgan, tem uma forma específica de operar esta organização. A ciência consegue definir objetos, ou melhor, funcionalidades, que podem ser pensadas em modelos metateóricos, os paradigmas, de explicação do mundo, porém, mais do que isso, são modelos para a operação do mundo; ou seja, metáforas capazes de relacionar objetos. O conceito de Morgan acerca de máquina, seja: *Máquinas são entidades tecnológicas nas quais a relação entre os elementos constituintes formam uma estrutura* (IDEM), coincide com a ideia de que as máquinas executam funcionalidades específicas, de que têm um propósito a realizar, uma disciplina a impingir – ou revelar – ao mundo sensível.

Não é necessário, neste modelo, questionar o esforço para manter o mundo sensível dentro dos novos parâmetros. Não é necessário questionar o combustível, os restos produzidos para manter disciplinado o mundo sensível. Os desvios do mundo sensível, suas incongruências em relação aos padrões idealizados no mundo das esferas, são rapidamente computados como efeitos de entropia, de desorganização, efeitos colaterais, princípios mortais que desafiam as noções de equilíbrio, simplicidade e beleza, herdados como objetivo da civilização clássica.

Para Simondon (1989), a máquina é uma forma de colonização do espírito humano sobre o mundo sensível, bastando para ela, não uma perfeita correspondência entre o discurso e o efeito provocado no mundo sensível, mas a instauração de uma estruturalidade: *para operar essa tomada de consciência podemos tentar definir o objeto técnico em si mesmo pelo processo de concretização e de sobredeterminação funcional que lhe dá sua consistência ao termo de uma evolução, provando que ele não poderia ser considerado um puro utensílio. As modalidades dessa gênese permitem apreender os três níveis do objeto técnico e sua coordenação temporal não dialética: o elemento, o indivíduo, o conjunto* (IDEM, p. 5). Notamos que, em Simondon, a ideia de estruturalidade também se aproxima do conceito de discurso, mas não em seu plano semântico, em uma funcionalidade como em Bunge

ou Morgan, produzindo mecanismos que explicam determinado processo, provendo um sentido semiológico ao mecanismo. Em Simondon, o objeto técnico, ao contrário, está comprometido com uma estruturalidade chamada *unidade do objeto técnico*, que se relaciona mais com a formalidade do espírito humano do que com sua capacidade explicativa sobre esse mundo. O objeto técnico, para Simondon, portanto, está aberto para uma evolução de consistência interna, um processo de trânsito na estruturalidade, enquanto a máquina do sistemismo requer um modelo explicativo dos dispositivos da máquina. Esta diferenciação distancia, portanto, Simondon (estruturalidade) de Bunge e Morgan (funcionalidade).

Se, como sugerimos na seção anterior, precisaremos relacionar o conceito de máquina ao de sujeito, para, em seguida, derivar esta relação conforme a prescrição deleuziana de sociedade de controle; precisaremos nos apoiar em uma relação mais arcaica de máquina; algo mais simples, que não nos remeta, diretamente, ao pensamento da modernidade, à *funcionalidade*. Não estaremos buscando uma relação mais geral, mais universal, senão mais arcaica, no sentido da procura do *Arkhê*, como sugere Derrida (2001), enquanto um começo ou comando fundamental que lhe seja outorgado. Se uma das formas de postergar uma definição direta do conceito de máquina é remetê-lo aos conceitos de energia e transformação, ao procurar seu comando fundamental, sua capacidade de produzir lembranças, como propõe Derrida, pretendemos ser diretos, tanto quanto possível, relacionando o conceito de máquina ao conceito de repetição – e, portanto, estruturalidade – e incluindo-nos à tradição proposta por Simondon.

O conceito de máquina, neste trabalho, portanto, aglutina os conceitos de Morgan e Bunge sob o estilo do objeto técnico de Simondon, ao procurar, na máquina, não uma funcionalidade, mas uma estruturalidade. Talvez, mais precisamente, *um sistema metaestável* – palavra empregada por Simondon e comentada por Deleuze (2006, p. 118) no sentido de delimitar um ponto fixo anterior a abstração da experiência sensível, anterior ao sujeito, agindo como uma exterioridade. Derrida, também leitor de Simondon, serve-se da *noção* de *arquivo* (2001) – destacamos sua opção pela palavra *noção* ao invés da palavra *conceito*, pois encontra, neste termo, a própria problematização da palavra *conceito*. A *noção* de *arquivo*, conforme Derrida, remete essencialmente a esta exterioridade de um arquivamento ou, dito de outra forma, por quem outorga a autoridade necessária para fornecer identidade entre aquilo que foi recuperado e o que foi

arquivado: *Não há arquivo sem um lugar de consignação, sem uma técnica de repetição e sem uma certa exterioridade. Não há arquivo sem exterior* (IDEM, p. 22).

Este *exterior* da noção de arquivo é que promove uma identidade, que possibilita formas de memória, enquanto uma operação lógica que conecta o passado, presente e futuro, quer dizer, podem ser avaliados como a repetição de uma semelhança, de uma identidade que se repete, tanto no passado, quanto no presente. Derrida questiona este *exterior*, que não se situa em um lugar fora de uma problematização, ou, sem que sua autoridade não possa ser questionada como um lugar garantido – fora do pensamento.

Não encontramos mais sentido garantido para questões como esta: já dispomos de um conceito de arquivo? Que seja um conceito e cuja unidade esteja assegurada? Já estivemos em algum momento assegurados da homogeneidade, da consistência, da relação unívoca de qualquer conceito a um termo ou uma palavra como “arquivo”? (IDEM, 47).

Este comando primordial que a noção de *arquivo* evoca, a partir de Derrida, remete-nos a uma característica fundamental da memória – que aparece como a noção de identidade, ou para ser mais preciso, aquilo que fundamenta a possibilidade da repetição e identidade, enquanto atualização de acontecimento passado que se torna novamente presente e fundamenta uma relação com o futuro. A noção de arquivo problematiza, portanto, a objetividade do conceito de máquina, no sentido de procurar – talvez denunciar – sua exterioridade, quer dizer, a autoridade que fornece identidade, memória e repetição como um de seus atributos objetivos. A pergunta arqueológica, por assim dizer, que fazemos sobre a máquina, consiste em seu desmanche objetivo, e, se a pergunta que a esconde é a noção de energia, podemos deslocar esta questão para a pergunta sobre a repetição, sobre a identidade e sobre o *mesmo*.

O conceito de máquina que buscamos pode ser articulado, portanto, servindo-nos da noção de *arquivo*, com o conceito de repetição – que se constitui a partir de uma pergunta sobre a própria estruturalidade. O percurso que propomos está comprometido com a visão de que não existe essencialmente a repetição do *mesmo*, e que, conseqüentemente, a estruturalidade que implica a identidade encontra-

se em um exterior, de que a repetição aponta uma diferença que deve ser superada por uma autoridade.

Esta é uma escolha antiplatônica, por assim dizer, no sentido de se distanciar de um essencialismo e de um realismo – que garantiria a repetição do *mesmo* enquanto ideal possível – para acompanhar a prescrição de pensadores que nos aconselharam a procurar uma cura para o platonismo, como Nietzsche e Freud, no final do século XIX, e o movimento pós-estruturalista, no século XX, que inclui, de uma forma generalista, e não muito confortável, os pensamentos de Lacan, Deleuze e Guattari, Derrida e Baudrillard. Estes pensamentos problematizam, cada qual a sua maneira e em críticas mútuas, os universais propostos pelo platonismo, e seus afins como Aristóteles e Descartes. A pergunta que se faz, de muitas formas diferentes, pode ser condensada na procura de não tentar produzir explicações a partir dos universais, *mas pedir explicações a estes* (DELEUZE & GUATTARI, 1992).

Esta opção ideária torna-se conveniente no sentido de oferecer instrumentos para relacionar o conceito de máquina ao de sujeito, sem declarar uma independência objetiva da máquina que não o implique de alguma forma. Se a repetição do *mesmo* não é inocente, como premissa, podemos presumir que este posicionamento pode parecer bastante contraditório, uma vez que não apenas parece existir repetição por toda a parte, como essas repetições pareceriam comportar uma ordem. Nossa primeira tarefa, portanto, consiste em não forçar um divórcio entre a impossibilidade da repetição e a possibilidade da representação, procurando entender, contudo, a operação que possibilita os *efeitos* de repetição. Buscaremos nos posicionar de forma que não neguemos, portanto, os universais, nem a repetição do *mesmo*, nem as estruturas de pensamento; mas esta aceitação estará condicionada a uma pergunta logo em seguida: *mas como?* Não se trata, certamente, de negá-los, nem de intuir cinicamente que são puro efeito, como se tivéssemos a certeza de sua inconsistência final; mas de assegurar sua existência desde que esta não possa ser resumida em um *si mesmo* que esteja para fora do pensamento.

Seguindo, portanto, a movimentação sugerida por Derrida, a partir de Simondon, relacionando o conceito de máquina, em sua forma arcaica, ao problema da repetição, trataremos de traçar agora um breve panorama sobre a constituição do conceito de repetição. Trata-se de perguntar, em suma, como constituir uma exterioridade dado um universo que, em sua própria definição, inclui em si tudo o que existe: é único, como em sua concepção grega, a qual já evocava em Platão e

Aristóteles o problema da ideia e da forma, ou o próprio realismo.

Platão e Aristóteles são filósofos paradigmáticos e criaram suas filosofias a partir de diferentes perspectivas de idealização (JOSÉ DA SILVA, 2007). Para Platão, *as entidades matemáticas*, por exemplo, *constituíam um domínio objetivo independente e autossuficiente, a qual temos acesso pelo entendimento* (IDEM, 38). O entendimento constitui-se por um momento de iluminação no qual a razão atingiria a ideia em si, residente em mundo abstrato transcendente – perfeito e imutável –, e se relacionava como uma lembrança, pois a ideia seria independente da forma e existiria com autonomia em relação aos sujeitos – *realismo ontológico transcendente*. Somente a ideia seria idêntica a si mesma (real), e as formas manteriam uma relação de semelhança com a ideia, ou seja, o mundo empírico seria uma degradação do mundo real, independente do sensível.

Para o discípulo Aristóteles, o mundo sensível é correlato ao mundo dos objetos, portanto não existiria um mundo abstrato imutável, fora do tempo e do espaço, que guardaria a verdade do ser. Para Aristóteles, saber significa abstrair, ou seja, retirar do mundo sensível, por meio de um discurso, características comuns (propriedades) que possam ser agrupadas e tratadas logicamente. A operação de identidade, de igualdade de si mesmo, portanto, encontra-se no processo de abstração que pode ser resumido a uma forma de discurso lógico (IDEM, 49). As impressões do mundo sensível determinariam os objetos, *realismo ontológico imanente*; ou seja, por intermédio de um processo empírico, seria possível organizar um discurso lógico capaz de produzir um sistema de inferências: um modo de se obter conclusões a partir de pressupostos lógicos válidos, como por exemplo: Sócrates é homem, todo homem é mortal, logo Sócrates é mortal.

O idealismo aristotélico está em seu processo de abstração idealizante: *abstrai-se um aspecto formal de um objeto real e, concomitantemente, se o idealiza (isto é, simplesmente se o torna) como um exemplo perfeito de uma definição* (IDEM, 57). Não obstante, há um deslocamento fundamental em relação à produção de objetos, de um mundo abstrato, como em Platão, para o fundamento de um discurso logicamente estruturado. A repetição do *mesmo*, enquanto identidade, como na tradição aristotélica, ocorre a partir de um discurso dependente de um sistema de inferências e deve seguir a um princípio fundamental:

O princípio da não-contradição é apresentado como o princípio dentre os princípios e, enquanto

tal, pertencendo à ciência do ser enquanto ser. Se existe tal ciência, os axiomas tratados por ela são aplicáveis a todos os entes. Não se trata de um axioma de uma ciência particular, mas de axioma comum a todas elas, e não devemos entendê-lo como premissa de uma demonstração, mas como algo mais intrínseco, mais necessário internamente, uma vez que não raciocinamos a partir dele, mas de acordo com ele (CHEDIEK, 1999, p. 8).

O princípio da não-contradição dispõe que a produção de um discurso não pode ocorrer sem que as palavras estejam postas em um contexto tal que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo; é, portanto, uma forma de regra fundamental, ou condição mínima, que possibilita a formação de significações – é o *pressuposto de qualquer demonstração* (IDEM, p. 10). Aristóteles combate adversários como Heráclito – que afirma que *tudo é e não é* – pela possibilidade de formação do sentido em um discurso; se o adversário aceita refutar o princípio fundamental de não-contradição, por meio da formulação de um discurso qualquer, fã-lo pela via do sentido, e se inclui imediatamente no campo da não-contradição, invalidando, desta forma, seu próprio argumento. A alternativa dada ao adversário é o silêncio que, por sua própria escolha, exclui o participante do campo discursivo, inviabilizando, também assim, sua argumentação.

O princípio fundamental leva, no entanto, a algumas questões. Uma das principais é de saber se o princípio da formação do sentido se estende do campo discursivo para o campo das coisas, ou dos entes, ou seja, o campo ontológico. Pode o princípio da não-contradição ser aplicado ao mundo das coisas? Podem ser igualadas, dentro do princípio fundamental de não-contradição, que garante a consistência da repetição, a palavra e a coisa em si, ou seja, aquilo que sobrou da operação de abstração – a substancialidade que não pode ser referenciada por um discurso?

Esta pergunta tem afligido o pensamento ocidental por mais de 2.500 anos, e tentaremos nos posicionar da seguinte forma: deslocar a pergunta, não em direção a uma resposta, mas a um procedimento, ou seja, em vez de uma resposta conclusiva, tentaremos entender em que condições seja possível que a coisa em si esteja comprometida com o princípio de não-contradição – o que parece, justamente, contribuir para a pergunta sobre o que seja uma máquina, ou – como fazer com que as

coisas se comportem como as palavras? E, em seguida, o que fazer com os restos da experiência sensível que não se encaixarem na elegância da identidade? Uma máquina, neste trabalho, consiste, na colonização do mundo sensível pelo espírito humano – por sua externalidade; não para a eclosão de funcionalidades, mas para que o mundo sensível seja uma estruturalidade, quer dizer, possa ser reconhecido como um espelho – em sua capacidade de falar e ser representado.

A máquina, como a compreendemos neste trabalho, é correlata ao espiritual, como fabricada no ocidente, projetada no mundo: capaz de estabelecer identidades em uma estruturalidade, uma forma de estabelecer um universo de trocas, oposições, contradições, privações – como podemos entender a escassez – e sínteses; para além da produção do mero alívio aos sentidos infundáveis, uma forma de operação do mundo. Não é, deste modo, um discurso, mas uma forma para que o mundo sensível tenha um discurso. Não é, portanto, uma linguagem, mas um esforço para que o mundo sensível pareça ter uma linguagem, exerça semblante de uma escritura, repita – tenha o poder da identidade, do signo linguístico.

A escritura, enquanto portadora do poder de repetição do signo, demanda um deslocamento, no sentido da troca da presença viva pelo seu representante, ou a troca do deus Rá – deus da presença viva – pelo deus Thot, da presença linguística¹⁹. A escritura tem um compromisso com a ausência da origem, ou: *A diferença entre a palavra e a escritura é a falta, a cólera de Deus que sai de si, a imediatividade perdida* (DERRIDA, 1968, p. 59). O ponto que gostaríamos de destacar é que, para Derrida, uma escritura precisa de uma externalidade para que possa manter sua consistência, mesmo que esta seja invisível e fictícia – disfarçada em uma virtualidade. É por esse ponto, portanto, que encontramos uma unidade na forma, logo uma repetição ideal do *mesmo*, e uma forma privilegiada de escapar do mundo sensível – irreversível em sua radicalidade – para a estruturalidade, por via da escritura/estrutura:

Ser estruturalista é pretender-se em primeiro lugar à organização do sentido, à autonomia e ao equilíbrio próprio, à constituição acabada a cada

19 Referimo-nos a ideia derridiana de escritura, em sua troca entre presença e ausência, como exemplifica o autor, na troca do deus Rá, o deus da presença viva, pelo deus da escritura: *Deus da linguagem segunda e da diferença linguística, Thot só pode se tornar o deus da fala criadora pela substituição metonímica, por deslocamento histórico* (DERRIDA, 1997, p.34).

momento, de cada forma; é recusar deportar para a categoria de acidente aberrante tudo o que um tipo ideal não permite compreender (IDEM, p. 42).

Se as interpretações de um texto mudam, conforme as exegeses possíveis, no sentido de que a escritura abre um campo de interrogação, seu ideal é a repetição do *mesmo*, não dos múltiplos sentidos, mas em suas formas gramaticais, em suas repetições abstratas, em seus códigos possíveis. Se as interpretações mudam conforme o esforço exegético, a estrutura do texto permanece imóvel. Esta forma de operação de repetição remete, não obstante, a um apagamento do *mundo sensível*, no sentido de calar a diferença radical, sem proporção, ao apontar uma origem mítica para escritura – ou seja, a representação do *Um* que agora está ausente como efeito, em um local lógico presumido e assegurado na repetição radical. Como Derrida caracteriza – o poder mortal e radical da repetição do *mesmo*:

A morte está na aurora porque tudo começou pela repetição. Logo que o centro ou a origem começaram a se repetir, a se redobrar, o duplo não se acrescentava apenas ao simples. Dividia-o e fornecia-o. Havia imediatamente uma dupla origem mais a sua repetição. Três é o primeiro número da repetição. O último também, pois o abismo da representação permanece sempre dominado por seu ritmo, ao infinito. Sem dúvida o infinito não é uno, nem nulo, nem inumerável. É essência ternária (IDEM, p. 80).

Neste sentido, podemos atribuir um aspecto mortal e radical também à escritura, no mesmo sentido da sujeição, para proporcionar o acesso ao *mesmo*, ao conjunto de regras e gramáticas como uma centralidade: um contexto e, enfim, uma máquina. O que pode parecer uma multiplicidade aponta para a particularidade: o desdobramento dos mesmos códigos dentro do mesmo sistema soberano – que transforma um mundo imprevisível, miraculoso, traumático e delirante, em um objeto de circuitos lógicos e estruturas aristotélicas. Cabe aqui o comentário de Artaud destacado por Derrida:

A repetição separa de si própria a força, a presença, a vida. Esta separação é o gesto

econômico e calculador daquilo que se difere para se guardar, daquilo que reserva o gasto e cede ao medo. Este poder de repetição dirigiu tudo o que Artaud quis destruir e recebeu vários nomes: Deus, o Ser, a Dialética. Deus é a eternidade cuja morte, como diferença e repetição na vida, nunca deixou de ameaçar a vida. Não é o Deus vivo que devemos temer, é o Deus-Morte. Deus é a Morte. “Pois mesmo o infinito está morto, /infinito é o nome de um morto/ que não está morto”. Sempre que há repetição, Deus lá está, o presente guarda-se, reserva-se, isto é, furta-se a si próprio (IDEM, p. 170).

É nesse campo gramatical, da origem na escritura, que literalmente ocorrem as cópulas lógicas, ou seja, a gramaticização das descrições do mundo e, por assim dizer, um apagamento ideal do *mundo sensível*, que retorna pelo próprio ato inaudito da formulação primeira – a origem mítica. O ato de criação ideal do mesmo:

[...] não há palavra, nem signo em geral, que não seja constituído pela possibilidade de se repetir. Um signo que não se repete, que já não está dividido pela repetição na sua “primeira vez”, não é um signo. O reenvio significante deve portanto ser ideal – e a idealidade nada mais é do que o poder assegurado pela repetição – para reenviar de cada vez ao mesmo (IBIDEM).

Este é o truque da escritura: tornar a dimensão da origem mítica, defendida apenas pelo teor das interpretações que a escondem ainda mais. Quanto mais interpretações, mais exegeses do texto, mais sentidos para o mundo, mais escondida a força vital e traumática da origem. A escritura, portanto, precisa de defensores, de intérpretes e de formuladores de sentenças. Mas a máquina leva este truque a outro patamar de ocultamento. Responde de forma mais radical à inauguração do ciclo da presença e ausência. Se a escritura demanda os corpos frágeis dos interpretes, a máquina produz realidades e defende a si mesma. Em poucas palavras: a máquina é a escritura que defende a si mesma, ocultando o segredo desta operação e retirando dos falantes o álibi que revela sua inconsistência. É uma forma especial de produção e escape para a realidade, pois não demanda do falante sua implicação,

produz efeitos de repetição do *mesmo* e posterga qualquer consequência do seu ocultamento.

A máquina faz, portanto, com que o esforço subjetivo, a performance para a produção do *mesmo*, seja deslocada do sujeito e seu corpo, para a enigmática externalidade universal da realidade. Parece, assim, que este esforço não seja um enigma – o de transformar o mundo em algo controlável, repetível – e se justificaria por uma explicação utilitarista da máquina; mas esse esforço é uma forma de estabelecer uma externalidade ao mundo, uma repetição para além do truque, já conhecido, da escritura, de produzir identidades.

Se afirmação de identidade do tipo $A=A$, ocorre apenas no campo semântico, no reino do espírito, na cópula do verbo *ser* (REMOR, 2007), e podemos supor o esforço com que dispomos as cópulas lógicas, ou seja, um jeito de colonizar o mundo sensível a partir do espírito, é porque podemos reconhecer que a suposição de um mundo espiritual pode ser problematizada. Lacan, por exemplo, como outros de sua geração, segue o caminho dos críticos do modelo aristotélico – ao mesmo tempo em que recusa o silêncio da alternativa aristotélica – e propõe que A não seja igual a A . Em outras palavras, a identidade ou a cópula do verbo *ser* não ocorre nem em um discurso, nem na coisa em si; ou seja, a identidade, para Lacan, deve ser localizada em outro reino, ou, de outra forma, devemos entender a operação que possibilita o efeito de identidade, em vez de procurar a identidade objetiva do mundo. Com Lacan, entendemos que, para que o mundo se comporte de forma espiritual, ou seja, mediado por uma estruturalidade, é necessário um trabalho do corpo. Para que exista objeto, é necessário o esforço do corpo.

O ponto a ser destacado é que, se esta posição nos é importante para relacionar o conceito de máquina a uma teoria do sujeito, estas posições de Lacan são o resultado de uma bricolagem que leva a caminhos que devem ser estabelecidos. Iniciaremos pelo gesto lacaniano de relacionar problemáticamente a teoria do sujeito freudiano com a produção de sentidos, em um campo discursivo. A pergunta que podemos fazer sobre o espiritual, sobre as máquinas, com a ajuda da psicanálise, é: como inventar o universal a partir do movimento do corpo?

Antes de chegarmos a Freud e a Lacan, no entanto, precisaremos delimitar o que entendemos pelo universal, princípio ordenador externo – que chamamos de estruturalidade, ou espírito –, conforme a relação estabelecida com a noção de arquivo. A exterioridade, que Derrida

prontamente enfatiza a partir da questão freudiana, e que nós associamos ao conceito de máquina, ocorre por ser este, justamente, o princípio fundamental do discurso. Em outras palavras, para se entender o que seja um discurso – e, por extensão, o que venha a ser uma máquina –, isto é, na tradição aristotélica, uma forma de produção de um sistema de inferências a um mundo sensível – ou a capacidade de produzir abstrações que possam ter predicados e repetições – deve haver uma externalidade imutável e ideal: o universal.

Trocamos o modelo platônico de mundo real, ideal e imutável, pelo universal que possibilita a externalidade, perfeitamente imóvel de um discurso – e que colonizará o mundo sensível ao ser máquina. Nossa busca remete, inevitavelmente, portanto, à genealogia do universal, ou talvez, mais precisamente, nos modos como o *social* cria este operador, em diversas contingências históricas. Mas o que seria o universal que vitaliza a repetição do *mesmo*? Na próxima seção tentaremos estabelecer “arquiteturas” lógicas, por assim dizer, para o estabelecimento do conceito de universal, assim como suas exigências de consistência. Se nossa premissa sobre a máquina a irmana a uma exterioridade, então encontraremos em sua deriva histórica a genealogia que precisamos para compreender a força de sua sedução.

5 CONTINUM: GENEALOGIA DO UNIVERSAL E FANTASIA IDEOLÓGICA

The Man Machine
Machine Machine Machine Machine Machine Machine Machine...
Machine
 Kraftwerk (The Man Machine)

O universo grego e a intervenção da *polis*, a democracia que inspirou a sociedade ocidental, reconheciam a amizade (filia) entre seus participantes, ou seja, um sistema de igualdade entre os homens livres. Esta identidade, que permitia o antagonismo, a conciliação e a associação, era sustentada pelo poder da palavra, ou seja: uma argumentação. Usando as palavras de Vernant:

O que implica o sistema da polis é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder. Torna-se o instrumento político por excelência, a chave da autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem. Esse poder da palavra – de que os gregos farão uma divindade: Peithó, a força da persuasão – lembra a eficácia das palavras e das fórmulas em certos rituais religiosos, ou o valor atribuído aos “ditos” do rei quando pronuncia soberanamente a *themis*; entretanto trata-se na realidade de coisa bem diferente. A palavra não é mais o termo ritual, a fórmula justa, mas o debate contraditório, a discussão a argumentação. Supõe um público ao qual ela se dirige como juiz que decide em última instância, de mãos erguidas, entre dois partidos que lhe são apresentados; é essa escolha puramente humana que mede a força persuasiva dos dois discursos, assegurando a vitória de um dos oradores sobre seu adversário (VERNANT, 2003, p. 53).

O gosto pela política e pela retórica ordenava politicamente o mundo grego, ainda sem a formulação de um princípio universal como entendemos hoje. Mesmo em seu fascínio pela escritura e pela abstração

em sua matematicidade, procurava a coisa em si, em sua forma abstrata, mas não uma forma universal que retirasse do saber o falante em cena e sua performance, com explica Lévy:

No relato que abre o *timée*, um sacerdote de Saís [...] lança para Sólon: “Vós gregos, sois eternas crianças, não há nenhum grego velho”. E enquanto Sólon lhe pergunta o que quer dizer com isso. O sacerdote continua: “Jovens todos vós sois com a alma; pois vossa alma não encerra nenhuma opinião antiga, nenhuma tradição remota, nenhum saber embranquecido pelo tempo”. O saber do grego não vem pela tradição. O conhecimento é realizado a cada geração. A verdade não é herdada, ela deve ser fundada aqui e agora. A alma grega é sempre jovem pois fica próxima à eclosão sempre reiterada do saber (LÉVY, 1987, p. 81).

Enquanto outras culturas produziam como resultado de sua ordenação política, por exemplo, uma matemática operacional, como egípcios e babilônios, que pretendiam operar o mundo sem a necessidade de abstraí-lo, bastando, por exemplo, a eficácia de se calcular a quantidade de água para irrigar uma plantação ou a produção de um cálculo capaz de erguer uma construção; os gregos, por sua vez, esperavam uma experiência estética – a coisa em si, ideal e sua correspondência com o belo e o verdadeiro. Os gregos, e seu amor pela palavra, pela abstração em debate, pela forma, apenas sinalizaram a luz do *logos* que poderia produzir identidades, homens livres – irmãos, que encontravam na escritura um princípio público ordenador, como explica Vernant:

Não se trata mais de um segredo religioso, reservado a alguns eleitos, favorecidos por uma graça divina. Certamente, a verdade do sábio, como segredo religioso, é revelação do essencial, descoberta de uma realidade superior que ultrapassa muito o comum dos homens; mas, entregue a escrita, ela é destacada do círculo fechado das seitas para ser exposta em plena luz aos olhares da cidade inteira; isto significa reconhecer que ela é por direito acessível a todos, com a esperança de que em definitivo será por

todos aceita e reconhecida (VERNANT, 2003, p. 58).

Este *logos*, este princípio ordenador que permite a produção de identidades estruturais, como queremos destacar, era vivo, presente, pois, apesar de representar o mundo, convidava a seus sujeitos ao debate retórico, que era questionável em seu imediatismo. Mesmo os deuses gregos eram mais próximos da figura humana e também se manifestavam pessoalmente e discutiam entre si, tinham as emoções dos mortais, padeciam das paixões e dos apetites, estavam, em suma, em seus caprichos, correspondentes às precariedades humanas. Tal foi a presença dos deuses, que mesmo o lance de sorte estava ligado ao destino, o jogo de dados ainda não implicava probabilidades – mesmo porque, no mundo grego, este conceito não era pensável e, por isso, não podia ser criado matematicamente, apesar dos grandes pensadores matemáticos produzidos. Ainda não havia a *chance*, no sentido probabilístico, de um resultado ao sabor do acaso – resultados inesperados eram tidos como interferência divina (MLODNOW, 2008) – e sua forma de estabelecer representações, seja no teatro, nas leis e na matemática, era a de fruir a forma perfeita e essencial das manifestações, quer dizer, estabelecer relações com a coisa, ideal, em si. Neste sentido, os gregos já eram suficientemente metafísicos, como explica Carneiro Leão (2005), sua filosofia inicia-se com Aristóteles, Platão e Sócrates. Filósofos anteriores, como Heráclito, e sua filosofia dos fluxos, tornaram-se discursos menores frente à sedução do absoluto, das formas ideais, do discurso justo.

A forma de exterioridade capaz de produzir ordenamentos era, portanto, pessoal e arbitrária. Não produzia um princípio impessoal, em terceira pessoa, mesmo que fosse matemática, ou seja, passível de cálculo, não era matematizável, quer dizer, não gerava mundos possíveis a partir de premissas fundamentais. O discurso produzido, mesmo respeitando a regra fundamental de não-contradição, não podia estabelecer uma lei universal; mas, assim como o termo *Deus ex-machina* – o deus na máquina –, ele estabelecia uma exterioridade em uma trama incapaz de uma explicação que contemplasse uma narrativa conclusiva, conforme suas próprias motivações internas²⁰. Era uma

20 A expressão latina *Deus ex-machina* significa literalmente "Deus surgido da máquina". Em tradução livre: *A expressão é uma tradução do grego "ἀπὸ μηχανῆς θεός" (apó mechanés theós). Sua origem encontra-se no teatro grego e refere-se a uma inesperada, artificial ou improvável personagem, artefato ou evento introduzido repentinamente em um trabalho de ficção ou drama para resolver uma situação ou desemaranhar uma trama. Este*

exterioridade incapaz de formular um conjunto de particularidades que se articulasse com um argumento impessoal.

Se a forma de organização simbólica provida pela *polis*, a partir do mundo grego, se organizava por uma pluralidade de vozes em debate, o judaísmo aglutinou estas discursividades, estas exterioridades, em um deus único: *ouvi, ó Israel, o Senhor é nosso Deus, o Senhor é um* (MILES, 1997 p. 16). Esta invenção da unidade não aboliu desta nova divindade, no entanto, o estilo de antigas divindades pagãs, que, se por um lado, passaram a agir como um único personagem, por outro, definiram um caráter multidimensional a esta voz. Miles, ao analisar o deus do antigo testamento como um personagem literário, identifica três estilos bastante diferentes entre si convivendo naquilo que seria suposto como um deus único:

O senhor Deus passará a ser um personagem que manterá um diálogo interior. Ele repreende a serpente, e ao fazê-lo necessariamente repreende a si mesmo. Aquilo que no politeísmo poderia ser dirigido para o exterior, contra uma divindade rival, no monoteísmo – mesmo o monoteísmo que fala ocasionalmente na primeira pessoa do plural – tem de se transformar num arrependimento voltado para o interior do Senhor Deus [...]. A peculiar vida interior culturalmente determinada do homem ocidental começa, de certa forma, com a divisão na vida interior da divindade, e a vida interior da divindade começa com o arrependimento do criador (IDEM, 47).

A internalização do que poderia ser lido como uma externalidade, característica do politeísmo, insemina, no mundo ocidental com o advento do judaísmo, a premissa da unidade, ou seja, a produção do *Um* fragmentado, multidimensional e contraditório [...]: *o Ocidente*

dispositivo é na verdade uma invenção grega. No teatro grego, havia muitas peças que terminavam com um deus sendo literalmente baixado por um guindaste até ao local da encenação. Esse deus, então, amarrava todas as pontas soltas da história. A expressão é usada hoje para indicar um desenvolvimento de uma história que não leva em consideração sua lógica interna e é tão inverossímil que permite ao autor terminá-la com uma situação improvável, porém mais palatável. Em termos modernos, Deus ex-machina também pode descrever uma pessoa ou uma coisa que de repente aparece e resolve uma dificuldade aparentemente insolúvel. Em uma narrativa, isso pode parecer insatisfatório; na vida real, por outro lado, este tipo de figura pode ser bem-vindo e heroico (PAVIS & SHANTZ, 1998 p.95).

assimilou de modo inconsciente essa tensão entre unidade e multiplicidade [...]; as únicas pessoas que achamos satisfatoriamente reais são aquelas cujas identidades contêm diversas subidentidades aglomeradas em um todo (IDEM).

A lei, que caracteriza o judaísmo enquanto forma de organização simbólica tem o *Um* como traço identitário. É a partir deste traço que é produzida uma vida interior devido à sua própria fragmentação constitutiva. Se esta vida paradoxal da divindade, por assim dizer, convida, na *polis* grega, a uma intensa participação enquanto força retórica e estética, a uma performance discursiva corporal, o judaísmo instala um crescente desaparecimento da divindade em sua interlocução humana, em uma sequência que vai do *amplo movimento característico da ação ao discurso e do discurso ao silêncio* (IDEM, p. 28). Assim, o deus do ocidente segue regularmente, calando-se em direção a uma vida interior paradoxal, inescrutável e misteriosa, enquanto a lei começa a ser viabilizada no aspecto da decifração exegética de uma escritura, remetente a uma divindade que precisa ser interpretada. A troca da presença viva, por um princípio hermenêutico: a lei escrita, que caracteriza a formação de um povo que se liberta.

Os ex-excravos, agora livres, necessitam estabelecer os limites desta liberdade, e tais limites devem ser a marca do povo que está por nascer, porque a lei revela os valores e as prioridades de quem a formula. Daí a importância de estabelecer leis próprias; a lei revela o povo tanto quanto o povo revela a lei (SENDER, 2001 p.23).

Se, com os gregos, a atitude performática era exercida com o corpo, enquanto retórica, em nome da virtude pessoal exercida em implicação com a *polis*, em sua relação com o *logos*, no judaísmo esta performance dá-se pela maestria nos caminhos de uma lei promovida por um deus único, silencioso e ausente. O mestre prova sua perícia a partir da intimidade com um texto sagrado, que tem sua origem verificada na própria exegese deste texto. O mestre dirige seu discurso, em sua exegese, em nome da lei, e a organização simbólica passa a ser mediada conforme avaliem os intermediários do mistério.

Na tradição judaica, lembremos, o livro sagrado – a Torá, constituída dos cinco primeiros livros da bíblia – representa a *lei escrita* (IDEM, p. 49). Não obstante, a Mishná constitui-se na transcrição,

devido à extensão do seu conteúdo (de difícil transmissão mnemônica no curso das gerações) datada em torno do século III, de uma *lei oral*, que se constitui pela discussão exegética da lei escrita. Pelos mesmos motivos, já no século VI, foi escrito o Talmude, que, até os dias atuais, constitui uma literatura representativa do judaísmo (IBIDEM, p. 50).

Podemos consentir, em suma, que, a partir do judaísmo, a escritura ganha uma dimensão de consistência quanto à lei, que, mesmo sendo interpretada, gerando um novo *corpus* de preceitos, sustenta-se pela abstração de uma tradição; ganhando mais autonomia – enquanto forma exegética – em relação ao corpo performático do mundo grego. Neste sentido, a tradição judaica reforça o amor grego quanto à forma abstrata, porém a promove de maneira a ganhar uma característica impessoal para esta performance, ao privilegiar o trato escrito de seus preceitos.

O caminho ocidental rumo ao universal, no entanto, não se conclui até a proposição do cristianismo, ao estilo paulino, que propõe uma leitura revolucionária sobre a lei judaica, conforme explica Badiou (2003). O cristianismo foi para além da apropriação da busca pelo absoluto, já habitual aos gregos; além da pressuposição de encontro de uma fonte originária para a ausência de toda escritura (como o judaísmo). Adicionou, ao ocidente, ainda, um elemento heterodoxo, quer dizer, produziu um enigma – um princípio transcendental, mais radical que a ausência do criador judaico – como origem que se recusa ao debate. Foi para além de recorrer à força da retórica e do convencimento, ou de participar pessoalmente nos ensejos da lei – para São Paulo, o advento do cristo ressuscitado é um evento que está para além da lei:

Para o discurso Judeu, o objeto é eletivo, aliança excepcional entre Deus e seu povo. A totalidade do real é marcada por esta aliança e é mantida pela observância a lei. O real é organizado com base no mandamento. A exceção que o constitui é somente concebível pela dimensão imemorial da lei. Para Paulo, o evento-Cristo é heterogêneo a lei, puro excesso sobre toda a prescrição, graça sem conceito ou rito apropriado. O real não pode mais ser aquilo que se tornou literal na exceção eletiva escrito na pedra em uma lei atemporal (discurso Judeu). A “loucura de nossa pregação” irá nos redimir da sabedoria Grega por descontinuar o

regime de lugares e totalidades. Irá nos redimir da lei Judaica descontinuando a observância aos ritos. O puro evento não pode ser reconciliado nem com o Todo natural, nem com o imperativo da escritura²¹.

No cristianismo, seu imperativo categórico, ou seja, o mandamento de Cristo: *ame ao próximo como a ti mesmo* contém uma estruturalidade inédita que, em primeiro, produz um comando de um narrador indeterminado sobre um sujeito oculto. Cristo exorta que a pessoa expressa pelo pronome *tu* deve amar, ou seja, um narrador consistente, apesar de conter em si todo o enigma, permanece invisível e indeterminado na estrutura narrativa, ordenando a um sujeito oculto que também não está definido: este *tu* responde a todos os que escutam o comando. Esta ação deve incidir sobre o objeto: *teu próximo*, que se afasta do entorno judaico circunscrito ao povo eleito, à comunidade que já se insere no relacionamento imemorial, em outras palavras, abre um novo entorno, fora do contrato puro da lei exclusiva do povo eleito, dos laços de sangue, em direção a uma ação de sujeição ao próprio comando. Desta maneira, esta forma de organização do mundo sensível dispensa a ocorrência da tradição e busca um ordenamento subjetivo, um ponto de enunciação, um corpo falante que aceita Jesus como salvador e, conseqüentemente, a exortação que parte de um narrador indeterminado.

Se, no judaísmo, esse princípio de ausência do criador era conjugado em segunda e terceira pessoa em grande parte das bênçãos, como em: *Abençoado sejas tu, nosso Deus, Rei do universo, que nos santificou com Seus preceitos* (SIDUR, *o livro das orações* APUD SENDER, 2001, p. 46), denotando um deus imanente (IDEM); no cristianismo dá-se a radicalização do transcendental trocando a ausência – marcada pela tradição que se faz marca no corpo, pela circuncisão

21 Em tradução livre: *For Jewish discourse, the object is elective belonging, exceptional alliance between God and his people. The entirety of the real is marked by the seal of that alliance and is gathered and manifested through the observance of the law. The real is set out on the basis of commandment. The exception that constitutes it is conceivable only through the immemorial dimension of the law. For Paul, the Christ-event is heterogeneous to the law, pure excess over every prescription, grace without concept or appropriate rite. The real can no more be what in elective exception becomes literalized in stone as timeless law (Jewish discourse). The "folly of our preaching" will exempt us from Greek wisdom by discontinuing the regime of places and totality. It will exempt us from the Jewish law by discontinuing observances and rites. The pure event can be reconciled neither with the natural Whole, nor with the imperative of the letter.* (IDEM p.46)

(IBIDEM) – por um mistério, com princípio fantasmático, em terceira pessoa, em um sujeito oculto.

A ubiquidade entre sujeito oculto e objeto dá-se pela oração adverbial comparativa *como a ti mesmo*, que cria um elo reflexivo entre dois objetos que se reificam em uma reversibilidade, ou seja, a consistência do outro como identidade do sujeito oculto que se correlaciona com um objeto de equivalência. O outro é equivalente a *ti mesmo* e ganha as mesmas propriedades e expectativas do sujeito como garantia do objeto, ou, de outra forma, o próprio sujeito oculto, que a princípio pode ser delegado a qualquer um, ganha atributos de um objeto reflexivo que se torna consistente. O *tu* que está oculto, ganha identidade a partir do *ti mesmo* que está referido no *próximo* e, em última análise, tem a garantia possível de ser amado por via do mandamento, e também a possibilidade de ser amado pelo objeto, como uma garantia de ubiquidade em uma perfeita reflexividade.

Tudo o que um sujeito oculto (*a si mesmo*) pode imaginar e dizer, como amor, de si, pode ser exteriorizado como um *ti mesmo*, como um objeto atribuído ao outro. Todos os atributos que podem ser ditos sobre o sujeito, podem e devem, segundo o mandamento, ser atribuídos ao outro, de forma reflexiva, quer dizer, podemos seguir com a produção de objetos reflexivos, passíveis do diálogo. Para todos aqueles próximos não existe mais um outro radical em sua estranheza, que não possa ser compreendido e amado como um objeto, garantido pela relação imaginária de ubiquidade entre o sujeito (oculto) e sua contraparte objetiva – tudo que pode ser explicitado exigindo a garantia de si mesmo como um álibi de consistência.

O amor ao próximo garante a transparência reflexiva ao próprio sujeito que, a partir desta triangulação, passa a ser acessível a si mesmo. Esta operação de constituição subjetiva é erigida a partir de outro indeterminado, que aparece como um narrador onisciente que não participa do jogo discursivo, nem do lado do sujeito, nem dos objetos, mas como uma forma transpessoal de garantia de equivalência e consistência da oração. O sujeito indeterminado que garante a consistência da enunciação deve ser tomado pelo corpo cristão, que, por esta assimilação, passa a operar em um mundo onde a referência a si mesmo torna-se possível dada a sua ubiquidade com o próximo, garantida por uma forma de amor.

Este jogo de transparência que garante que é possível esperar do outro aquilo que se pode contar intimamente – muito parecido com a certeza do cogito: *penso, logo existo* – deriva para *perdoai nossas*

ofensas, assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido, e promove que uma ação baseada na expectativa de um si mesmo que seja refletida em um exterior imaginário, de semelhança garantida por um princípio impessoal, sem qualidades, muito parecido com o que será, em um outro momento lógico, o sujeito da ciência, que garante a neutralidade e objetividade da realidade, posteriormente, na modernidade.

Resumindo: por este jogo reflexivo todos se tornam irmãos, ou seja, potencialmente idênticos, dado a sua reflexibilidade. O fundamento desta estruturalidade transcendentaliza-se, quer dizer, surge como fonte misteriosa e inefável, intensificando o que Kolakowski chama de terror metafísico, pois se trata agora de um novo tipo de organização, uma nova estruturalidade, fundamentada no princípio *Único* – e imóvel – que se torna mais oculto a cada passo dado em direção a sua representação.

Os deuses em várias mitologias não são necessariamente bons no sentido de serem gentis e prestativos para com as pessoas como no sentido de oferecer-nos modelos de conduta moral; muitos são, muitos não, e muitos mostram os lados bom e ruim em suas aventuras. Mas o bem na mitologia parece estar invariavelmente ligado com a paz e harmonia, o mal com a guerra, caos e destruição. Uma vez que os mitos são levados a especulação metafísica, estas visões elementares naturalmente a alcançar completa consistência conceitual: se o bem é igual à paz e à harmonia perfeita, e isso significa a perfeita falta de tensão, e por consequência, finalmente, absoluta não-diferenciação e imobilidade, ou o Único (KOLAKOWSKI, 1988, p.21).

O ocidente moderno herdou o amor ao *logos* dos gregos, e a impessoalidade da lei judaica radicalizando-os, ao abstrai-los ainda mais, no cristianismo. Um pai (origem) de pura transcendentalidade, no sentido metafísico do termo – *Único* –, composto de si mesmo, em que todas as palavras fazem apenas tangenciar, tergiversar, esconder, sem presença final, nem possível, nem imaginável (IDEM). Esta presença inefável do pai, no entanto, garante a irmandade de todos os entes que se sujeitam a seu princípio, erigindo assim uma ordem simbólica de reflexibilidade entre os elementos de todos os reinos, de repetições do

mesmo, enquanto pura identidade e subsunção das diferenças irreconciliáveis e incomunicáveis, em nome de um mistério:

Um número de místicos especulativos medievais e posteriormente cristãos tomaram os temas dionísicos [...]. Eles incluem Nicolas de Cusa que afirma, da mesma [...] maneira característica neoplatônica, que, sendo a Verdade incomunicável (desde que coincida com Deus), nenhuma palavra, mesmo “inefável” pode ser atribuída propriamente a Deus; se ele não pode ser chamado de “nada” é porque “Nada” é um nome também (*Nihil non est, quia hoc ipsum nihil nomen habet nihili – Dialogus de Deo Abscondito*) mas não podemos tampouco chamá-lo de “algo”, palavra aplicada somente a seres particulares. Deus é então “supra Nihil et aliquid” e declaradamente a fé inexpressível origina um ato de adoração sem um objeto identificável. Talvez o mais conciso e sugestivo resumo desta doutrina seja dado no tão conhecido epigrama de Angelus Silesius: “Deus é verdadeiramente nada à medida que ele é algo, está somente em mim, pois Ele escolheu-me para ser Ele próprio” (WANDERSMANN C., APUD KOLAKOWSKI, 1988, p. 57).

A criação de um mito de origem, que permite a produção de objetos (identidades do *mesmo*), não pode mais ser questionada, uma vez que o contexto ordenador das palavras, sua estruturalidade, foi dessubstancializado. Já no judaísmo, podíamos saldar as dívidas do passado – contabilizando os atributos morais e materiais, fazendo-os repetir no presente²² – e ter as contas pagas com o passado, por meio do correto proceder, diferente do destino trágico dos gregos, com consequências insoldáveis para as ações humanas. A repetição, e, portanto, a identidade dos objetos, com o cristianismo, no entanto, ganha um novo terreno. Livre das restrições e das localidades do discurso judaico, o cristianismo exponencializa o possível: com a boa nova, tudo (*próximo*) no mundo passa a ser reconhecido como identidade possível,

22 Lembremos o *Teshuvá*, termo hebraico que significa retorno, resposta ou arrependimento, que se relaciona com o período de introspecção Elul, que precede o ano-novo: Rosh Hashaná, período que abre a possibilidade sempre presente de revisão dos atos (SENDER, 2001, p. 61).

passa a ter reflexão, repetição, podendo, inclusive, amar, falar e ser amado.

Segundo Lacan, em sua leitura da obra de Kojève, é justamente esse elemento do cristianismo que viabiliza a modernidade e que possibilita a Descartes a invenção do sujeito da ciência, em um momento posterior (MILNER, 1996). Se os gregos, em sua filosofia, retornavam a um plano de imanência, conforme traz à baila a ideia de Deleuze e Guatarri de filosofia, pois ordenavam o mundo sem uma presença de um *logos* impessoal, fazendo-se iguais por intermédio de uma argumentação que trazia a corporalidade na forma de uma retórica. O mundo medieval judaico-cristão, por sua vez, aproximou-se de uma universalidade ao produzir, repetições perfeitas do *mesmo*, mediante uma deidade que tem no conceito de *Um* impessoal – e inexplicável – seu fundamento.

O ocidente, com o cristianismo, em sua cruzada fundamentalista – fantasmática ideológica – rumo ao universal, cria elementos comuns em seus discursos e formas de ordenamento da experiência sensível. Os irmão (elementos, átomos, nodos, iguais em potência, mas diferentes enquanto particularidades, enquanto atualizações), o pai (um princípio impessoal, imutável e inefável de ordenamento e de flexibilidade), o entorno, ou seja, um *locus* de ordenamento dos irmãos, e, mas não menos importante, as figuras do traidor, aquele que, ao tentar frustrar os planos superiores, é justamente o que permite seu retorno e a consecução de seu plano e, finalmente, o fora da lei, enquanto uma negatividade que escapa da monotonia da irmandade, o que Badiou (2003) chama de evento – o advento do cristo ressuscitado – que não se comunica com a lei e não pode ser capturado dentro da velha ordem. A boa nova, no entanto, é oferecida pela singularidade e não pela ordem estabelecida, pelo princípio de equilíbrio. O advento da singularidade seria, portanto, evitado ou demasiadamente estipulado? A negatividade radical, aquilo que a todos cala, é a garantia da ordem e deve ter seu princípio suprimido, ou é um fim inexorável, que é justamente aguardado e, em última instância, envolveria trabalho dos corpos falantes?

Este romance familiar – usando livremente o termo freudiano – tem uma direção muito precisa rumo à leitura platônica do cristianismo paulino: uma espécie de reinvenção platônica – talvez mais contundente ainda, no sentido que aponta Machado (2009, p. 47) ao se referir à tríade sagrada [dos neoplatonistas] – o Imparticipável, o Participável, os Participantes –, que permeia a capacidade de produção discursiva criada

no ocidente. A constância desta teatralidade na organização da experiência, constitui a forma implícita de realização de objetos que se propõe universais, dando início a uma arquitetura fundamental da vida ocidental.

Zizek costuma chamar esta forma de *fantasia ideologia* (1994), quer dizer: uma organização que viabiliza a produção de objetos, sem que se tenha consciência desta força. Zizek inspira-se na obra freudiana, mais precisamente no conceito de fantasia, para elaborar seu conceito de ideologia. Vale lembrar que, na psicanálise, não há um objeto a priori que pode ser capturado pela razão, de outra forma, o próprio resultado desta operação, ou seja, o objeto, é o resultado de um movimento balizado por fantasias (SAFATLE, 2008).

Para Freud, lembremos rapidamente, uma força inconsciente leva o homem a remodelar suas experiências e suas lembranças, de forma a tentar reviver as primeiras experiências de prazeres de forma alucinatória – por exemplo, a satisfação de realizar as necessidades orgânicas arcaicas. A esta força chamou de *desejo* (Wunsch). Estas formas prazerosas podiam ser repetidas imaginariamente, na vida concreta, na procura de uma satisfação – mesmo que parcial – destes desejos. O fantasma, desta forma, *não é apenas o efeito de um desejo arcaico, mas também matriz dos desejos atuais* (CHEMANA, 1993, p. 71). Elas não são paradigmas, produzem paradigmas, no sentido de que: [os indivíduos] *desconsideram que desconhecem, não a realidade, mas a ilusão que estrutura sua realidade, sua atividade social* (ŽIŽEK, 1994, p. 316). A ideologia pode ser entendida aqui como uma estrutura subjacente que produz objetos, que produz modelos de pensamento, ação e abordagens. O que pretendemos é destacar a fantasia de universalidade do mundo ocidental, que encontra sua fórmula arcaica na estruturalidade dada no cristianismo. Lévy prefere referir-se a *máquina universo*, como sendo:

Uma grande estrutura subjacente singulariza o Ocidente: a máquina universo. É um dos segredos de sua história, a forma oculta de seu ideal democrático, um motor invisível de sua arte. O selo de seu poder industrial e científico. O conceito de máquina universo foi rigorosamente elaborado no campo da lógica matemática. Ainda assim, a grande máquina universal ocidental espalhava seus truques e suas combinações nas profundezas do imaginário social e dez mil

aspectos da vida concreta muito antes de ser definida pela informática teórica. O computador não é nada mais que a manifestação técnica dessa configuração subterrânea. (LÉVY, 1998, p. 59)

Ao preferirmos o termo *ideologia*, no entanto, apontamos para o caráter inconsciente, fantasioso e contingente desta forma oculta, da *máquina universo*, afastando-nos do sentido puramente marxista da palavra *ideologia*, como sendo algo que mascara a realidade objetiva da luta de classes, ou a *ideologia*, no sentido durkheimiano, que aponta para discursos subjetivos que contaminam o discurso objetivo (CHAUI, 2001). Usamos a palavra ideologia no sentido de apontar que ela não tem uma existência objetiva residente em um espírito humano, ou substancializada em uma forma de exercício do poder espiritual, para além do mundo sensível, nos moldes platônicos e estruturalistas. Não é objetiva, mas, de outra forma, produz objetos. Em outras palavras, é o próprio conceito de *espírito humano* e *estruturalidade* que é problematizado, ao procurarmos uma genealogia do universal, como uma ideologia, como uma fantasia. Não se trata somente de constatar uma irresistível tendência para a metafísica que caracteriza o mundo ocidental – Heidgger (1989, 2009) –, mas de verificar sua contínua radicalização, em direção a formas abstratas de representação e operação do mundo sensível, além da exigência contínua de um trabalho específico dos corpos falantes, como formas de subjetivação, capazes de sustentar essa fantasia ideológica.

A pergunta que fazemos, desde a seção anterior, é a seguinte: como a máquina universo se constitui às expensas dos corpos falantes? Neste sentido, a palavra *ideologia*, empregada como em Žižek, estabelece um elo mais drástico entre a fantasia e os corpos, no sentido de compreender que estas formas ocultas são sustentadas por formações subjetivas – abrigadas nos corpos falantes – que não devem ser naturalizadas e que, não obstante, encontraram no ocidente uma forma bastante promissora de profusão, que se traduz, no que vamos chamar aqui de *continuum*, de esforços implícitos conjugados e inconscientes.

Este *Um* que fundamenta o universal ocidental, no entanto, por intermédio de sua consistência constitutivamente problemática, que, se no judaísmo era paradoxal, no cristianismo torna-se enigmática e inefável; impingiu uma forma de “maldição” no ocidente, devido a sua “arquitetura” constitutiva: a produção do evento traumático, ou o *milagre* (ZIZEK in SAFATLE, 2002, p. 176) como forma originária ou

consequência derradeira para nossas formas de representação.

O *continuum*, visto como o esforço *ideológico*, a fantasia primordial do ocidente, que organiza os corpos falantes modernos, traz, em sua constituição, a exigência de um milagre, um evento disruptivo que demanda nossos esforços para realizar-se. É comum, na tradição ocidental, encontrarmos um princípio ou um destino místico e inexplicável, senão irracional, que emerge das formas universais da produção de conhecimento e comunicação. Freud foi um dos primeiros a reconhecer e a se comprometer com esta “maldição”, palavra que aqui usamos em seu sentido trágico e não com um sentido moral.

Tomaremos a invenção da psicanálise como testemunha à percepção do sujeito dividido, crítico ao iluminismo e resistente às formas universais de representação, enquanto o moderno conceito de máquina implica também uma força, um princípio de resistência ao universal e racional, que Wiener, na cibernética, chamou de entropia, ou a tendência dos sistemas em caminhar em direção à desorganização, ou à catástrofe (WIENNER, 1973). Coincidiremos estas forças não apenas por um acaso, mas por se tratarem da produção de uma forma de ordenamento do mundo, e, portanto, uma estruturalidade, como epigênese para a produção de realidades, constituída a partir dos mecanismos ideológicos que fundamentaram a modernidade, conforme o ocidente: o *continuum*, que será tratado aqui como um fundamento religioso, no sentido de ser uma consequência do cristianismo, que se presentifica na razão e lhe oferece fundamento.

Se Freud, ao procurar formas universais de compreender o homem por meio da invenção do aparelho psíquico, produziu também o conceito de pulsão de morte e *umbigo* do sonho, Lacan, ao procurar o mecanismo de constituição do sujeito por meio dos conceitos de significante e de falo, enquanto formas de sujeição e entrada na cultura, também os articulou com o conceito de *real* e *gozo*. Nos dois casos, há uma articulação em diálogo entre a lei, enquanto uma escritura imemorial universal, e o evento, no sentido paulino do termo. A pergunta sobre a relação sujeito e máquina encontra seu terreno comum a partir da constituição do universal e suas estruturalidades, enquanto formas de organização comuns, possíveis na modernidade. Se o caminho ocidental platônico/judaico/cristão, produziu uma forma inédita de universalidade – o *continuum* –, o fez a expensas de um efeito, uma “maldição”, um retorno trágico do milagre/trauma – o salvador, que retorna fora da lei com a boa nova, em sua vitalidade. O universal é o conceito pelo qual ligamos máquina e sujeito, a estruturalidade e o corpo

e, por fim, ao mundo estruturalizado. Nosso próximo passo é entender a relação do universal com o corpo e, recusando o platonismo, como o corpo trabalha pela constituição do universal. Vejamos, agora, dois pensamentos herdeiros desta tradição: a psicanálise de Freud e o estruturalismo de Saussure. Escolheremos, por fim, a psicanálise, mas, justamente, por se relacionar tão bem com o estruturalismo – conforme observa Lacan –, ao problematizá-lo, pois sua prática privilegia as relações entre a fala e o corpo, entre o universal e o prazer singular, entre a máquina, como pretendemos inferir, e sua deriva pelo *continuum* e o encontro com a boa nova, o salvador, o traumático, aquele pelo qual as palavras se calam, na arquitetura definitiva do ocidente.

6 SUJEITO E ESTRUTURALIDADE

Freud, ao analisar os princípios da organização social em *Totem e Tabu* (1999) e *O Mal-Estar na Cultura* (1997), associou o ordenamento social, ou seja, a criação de leis que caracterizam a sociedade como a troca dos prazeres individuais pela segurança da vida em sociedade, com um mito do assassinato do pai primevo – em poucas palavras:

Freud declara que, na origem da humanidade, havia a ordem primitiva, cujo macho dominante reservava para si o gozo de todas as mulheres. Elas eram proibidas para todos os outros machos, que eram seus próprios filhos. Esse tirano da horda exercia sobre eles um direito de vida e morte sem recursos. Impossível, para os filhos, extrair-lhe a menor parcela de gozo (VALAS, 2001, p. 38).

Em síntese: o pai primevo é assassinado e canibalizado. O pai morto de Freud assinala o início da intervenção simbólica, pois, *com sua morte, o tirano leva o mistério de um gozo originário perdido para sempre. Depois do assassinato do tirano, longe de precipitar-se sobre as mulheres, cujo acesso ele barrava, os filhos as proibem todas para si mesmos* (VALAS, 2001, p. 38). A mitologia da morte do pai primevo de Freud nos ajuda a pensar o conceito de externalidade e universalidade, que caracterizamos, nas seções anteriores, como um aspecto fundamental para a compreensão do conceito de máquina, conforme o propomos. O pai morto, que ordena as ações dos viventes, pode nos oferecer intuições sobre o funcionamento das estruturalidades, e como estas se relacionam com o esforço dos corpos falantes, ou seja, relacionar a produção de externalidades com o trabalho dos corpos. É importante destacar que Derrida usa o parricídio do mito freudiano para sublinhar o comando primordial capaz de uma exterioridade em sua noção de arquivo, visto na seção anterior:

Ninguém melhor que Freud mostrou como este princípio arcôntico, isto é, paternal e patriarcal não se colocava senão se repetindo e não retornava para se recolocar senão no parricídio. O arcôntico é a tomada do poder do arquivo pelos

irmãos (DERRIDA, 1995, p. 123).

O mito freudiano da morte do pai primevo, que inaugura a ordem simbólica por estabelecer um campo de identidades – como a igualdade entre os irmãos que se relacionam e se mantêm por meio de uma figura abstrata do pai morto –, é relacionado, por Lacan, a invenção do signo linguístico de Saussure (2000). O pai da linguística moderna e do estruturalismo definiu a comunicação como uma troca de signos, tendo o signo duas faces: o significante, também chamado de imagem acústica – que trata da face psicológica do signo no sistema – e o significado, que se remete ao conceito sobre um objeto.

A relação entre significante e significado é, para Saussure, arbitrária e, por isso, podemos trocar os significantes de uma língua por outra, como *cão* em português para *chien* em francês, sem que ambas deixem de remeter a um mesmo conceito. Este conceito, no entanto, não se relaciona com a coisa em si mesma, mas, simbolicamente, com outros conceitos por pura diferença, sem que o princípio aristotélico seja quebrado, evidenciando uma estruturalidade. Sabemos que o conceito de *cão* não é o mesmo que o conceito de *gato*, porque ambos se posicionam diferentemente em uma estrutura, que torna a língua um sistema *relativamente estável* (CILLIERS, 1998). O grande salto moderno de Saussure foi imaginar um sistema universal abstrato que fosse capaz de ser independente dos falantes, talvez, mais precisamente, anterior e autônomo a eles, em que a racionalidade do sistema linguístico capturaria o ser falante sujeitando-os ao universal da humanidade – sua estruturalidade –, ou seja, em termos lacanianos, a função simbólica.

Esta invenção de Saussure, o signo linguístico, possibilita a compreensão dos atos da fala como digitalização, ou um método de inteligência sob o aspecto de identidades, diferenciações, oposições, entre os significantes; como pura estruturalidade, em que as fórmulas de significação e os sentidos potenciais de uma linguagem são suspensos pela observação de sua estruturalidade que se repete, como identidade de um *si mesmo*, uma exterioridade que não se move – uma genuína fórmula da modernidade e de uma cientificidade, que procura por fórmulas genéricas de descrição do mundo. Após Saussure, foi possível reconhecer na linguagem uma estrutura universal – e com isso produzir uma ciência, que se realiza na digitalização do signo linguístico, ou a produção de um comando exterior capaz de classificar em particularidades as antigas singularidades dos atos da fala:

Convém lembrar que uma das características do signo linguístico é a sua descontinuidade. No seio do continuum verbal, o arbitrário do signo delimita as unidades bipartidas e cada significante corresponde a um significado: o signo linguístico é uma unidade discreta. Se aprofundarmos a análise, descobrimos que o significante é igualmente composto de elementos mínimos, desta vez não significativos, que são os fonemas. Cada fonema pode ainda ser decomposto em traços distintos: labialidade (protrusão e estiramento dos lábios), abertura (variação de abertura da cavidade bucal), sonoridade (vibração das cordas vocais), etc. O signo linguístico é formado por oposições binárias em função da presença e ausência de um traço característico: no nível da substância de expressão, substância fônica, os sons [b] e [p] se distinguem por um único traço de sonoridade, o primeiro sendo de uma oclusiva bilabial sonora, o segundo, uma oclusiva bilabial surda. No nível da forma de expressão, a oposição fonológica entre os fonemas /p/ e /b/ permite distinguir as unidades linguísticas “pala” e “bala”. Neste sentido, podemos afirmar que o signo linguístico é digital: ele é constituído, em cada nível de análise, por um sistema diferencial de oposições mínimas e binárias. A presença (ou ausência) de um dos termos de cada uma destas modela o signo, “configura-o” como uma unidade linguística única e particular. Discreto e descontínuo, o signo linguístico obedece a lei do tudo ou nada, não autorizando nenhum estado intermediário. [...] No caso dos signos icônicos, não encontramos tal rigor. O ícone apresenta-se em geral como um continuum, no seio do qual isolar unidades diferenciais e descontínuas, unidades estritamente binárias, é praticamente impossível (MEUNIER e PERAYA, 2008, p. 53).

Lacan propôs que Freud, no entanto, tenha adiantado a invenção saussureana, no sentido de estabelecer que, em ambos os sistemas, a preservação da identidade e da organização estão ordenados pela presença abstrata de uma lei simbólica. Freud, ao anunciar os filhos

culpados pelo assassinato do pai, como mantenedores de sua força simbólica, oferece uma pista para o entendimento – e a problematização – da produção de estruturas, em outras palavras, onde Saussure sugere o universal como causa da organização dos seres falantes, Freud sugere um efeito. O pai morto, observando Freud, só existiria como índice devido à culpa dos filhos que estão vivos. Enquanto a culpa permanecer, a estrutura permanece. É uma observação singular, porque, ao mesmo tempo em que preserva o universal, o questiona em sua consistência; quer dizer, admite um universal e seu efeito, mas abre espaço para a pergunta de como esse universal é sustentado. Seria pelo espírito humano, no termo lévi-straussiano, referente ao discípulo de Saussure, na concepção metafísica e suas oposições estruturalistas?²³

Para Freud, como observa Lacan, seria o corpo que sustentaria o *logos*; ou o jogo de produção de realidades, enquanto ordenamento simbólico, seria sustentado por um corpo sujeito a uma forma de ordenamento; mas, para além disso, não existiria substância para esta estruturalidade, senão o próprio corpo daqueles sujeitos a ela. A estruturalidade, e com isso a identidade e a repetição, foi, desta forma, dessubstanciada enquanto uma figura universal da racionalidade humana, conforme os códigos estruturalistas. Destacamos a posição freudiana, portanto, como um dos primeiros movimentos de corte na consistência do sujeito do conhecimento inaugurado no iluminismo, mas não o único. Devemos a Nietzsche um gesto igualmente significativo de questionamento do sistema cristão de representação, que ofereceu uma tradição para os autores do pós-estruturalismo (CULLER, 1997). Se o significante de Saussure tem sua consistência marcada pela lei fundamental de Aristóteles, como vimos, nas seções anteriores, e ter a condição necessária para a produção dos efeitos de repetição, no princípio de não-contradição, que estabeleceria um sistema de diferenças estruturais marcada por um *ratio*; o significante de Freud, conforme a leitura de Lacan, encontra sua consistência diferencial em

23 Levi-Strauss (apud Lépine, 1974), em sua antropologia estruturalista de inspiração saussuriana, sugere o espírito humano, como uma deriva lógica da produção de oposições linguísticas, ou seja, coloca o trabalho na própria função da fala, o que implica na criação de uma entidade um Outro com “o” maiúsculo que possibilita o campo da comunicação. Com esta operação, este Outro acaba sendo um livro índice para uma biblioteca, que indica o lugar de cada livro, cada conceito em seu devido lugar, mas que, ao mesmo tempo, enfrenta o paradoxo de não poder estar incluso na própria biblioteca devido a sua função primordial. Dito de outra forma, a estrutura pode ordenar séries desde que oculte seu princípio e, principalmente, que oculte seu ocultamento, para que forneça uma identidade fundamental, um princípio elementar que se repita sem referenciais, por si mesmo, em si mesmo, para si mesmo.

uma corporeidade que a mantém como uma forma de *inscrição do corpo*. Se, para Saussure, o universal da racionalidade captura os corpos; para Lacan, principalmente nas fases finais de seu ensino, é o corpo que produz universais e, portanto, o saber expresso pelas estruturalidades.

Se Lacan utilizou a ideia de significante de Saussure, foi justamente para retirá-la de seu estatuto platônico-aristotélico, ao seguir o caminho freudiano e desconfiar de uma organização universal que não implicasse o empenho da *própria pele*.

O saber vale justo quanto ele custa, ele é custoso [...] pelo que é preciso para tê-lo, empenhar a própria pele, pois que ele é difícil, difícil de quê? – menos de adquiri-lo do que de gozar dele (LACAN, 1985, p. 130).

É fundamental dizer que, para Lacan, a produção da ordem simbólica não captura inteiramente o falante. Algo não pode ser totalmente nomeado pela função universal do significante. Neste sentido, a repetição do *mesmo* que procuramos em um conceito de máquina deve ser devidamente localizada, dado ao fato de que Lacan articulou a repetição, enquanto um dos conceitos fundamentais da psicanálise, por meio de três “registros”.

A psicanálise de Freud, em seus primeiros momentos, caracterizava-se pela interpretação de um sintoma que era visto como consequência de um desejo sexual reprimido (FREUD, 1998). Esta noção de que uma interpretação revelaria a verdade sexual reprimida e, desta forma, ao ser revelada, pela correta interpretação, restauraria a saúde do paciente, caracteriza o que poderia ser chamado, conforme Derrida, como uma *ciência judaica*, ou seja, marcada pela forma interpretativa da correta leitura de um texto enigmático que, como consequência, apresenta paradoxos, cifragens, antagonismos, característicos das dinâmicas das leituras e suas leis – o texto sagrado. Lacan, em sua leitura da obra de Freud, coloca os principais conceitos da psicanálise em passagens pelo que chama de registros. Desta forma, consegue diferenciar nuances que pareceriam paradoxais no ensino freudiano de uma maneira a oferecer-lhe novos caminhos, novas precisões. Se a psicanálise com Freud poderia ter nuances dialéticos, com fortes contrapontos e dualismos, como a pulsão de conservação e a pulsão de morte, não se pode dizer o mesmo do ensino de Lacan (SAFATLE, 2006), que considera toda pulsão como pulsão de morte,

com forte influência do estudo hegeliano, e, por contrapartida, forte influência do cristianismo, ao estilo paulino, (BADIOU, 2003), ao incluir a instância do evento, como discutimos na seção anterior, como um registro privilegiado para Lacan, a saber: o *real*. Este, para Lacan, vai ganhando importância durante a progressão de seus seminários, conforme suas diversas fases, e carrega forte inspiração daquilo que está para além da lei, aquilo que escapa ao universal racional.

O registro do *real* segue, portanto, a tradição paulina, como sendo o da falha nos modos de representação, apontando para uma repetição daquilo que “claudica”, ou seja, o retorno de uma falha, do impossível, ou a repetição de um fracasso, um retorno do *nonsense* que se torna traumático por resistir às formas de nomeação. O *real* seria aquilo que retorna para o mesmo lugar; porém o *mesmo* lugar é uma falha na proposição do sentido. Podemos pensar que não há a repetição do *mesmo* no *real*, pois, neste registro, não há sequer a possibilidade de repetição, na medida em que não há acoplamento do verbo *ser*, nem há lei que o organize²⁴, enquanto o *simbólico* seria a dimensão de ordenamento da linguagem, que submeteria o ser falante ao sentido. O processo de subjetivação estaria vinculado, segundo Lacan, à entrada na cultura por meio da linguagem e suas estruturas simbólicas; em suma, o movimento de tornar o ser falante subordinado a um campo lógico que o fundamenta, um outro nome para a constituição subjetiva. A entrada na ordem simbólica seria, pensando a arquitetura do *continuum*, da seção anterior, justamente a primazia de uma forma universal à qual o ser falante estaria sujeito; mas que, segundo Lacan, não o tomaria por completo, restando formas singulares que não seriam apreensíveis pelas fórmulas significantes.

Se no *simbólico* ocorre um ordenamento de pura diferença em uma estrutura, no *imaginário* ocorre a identidade destes elementos com um sentido e uma significação (REMOR, 2007). O *imaginário* inclui uma dimensão narcísica, na qual o falante atribui um sentido unitário à sua forma, uma similaridade, uma dualidade e uma autonomia.

Lacan, ao promover os três registros, pode localizar mais precisamente o conceito de repetição, que no registro do *real* é chamado de *tyché* – uma repetição traumática daquilo que não pode ser assimilável por uma estruturalidade; enquanto a repetição do *mesmo*,

24 O conceito de real muda no decorrer da obra de Lacan. Destacamos aqui o real do “último” Lacan, principalmente no Seminário XX (*Mais, ainda*, 1982) e no Seminário XXIII (Apud Harari, 2006), onde um real sem lei é destacado, tirando a repetição do mesmo deste registro.

capaz de promover encadeamentos repetitivos conforme os preceitos aristotélicos de não-contradição, é denominada *automaton*²⁵, que estaria no registro simbólico e imaginário.

Com Lacan, portanto, passamos a conceituar a repetição em diferentes registros. A repetição que ocorre na ordem simbólica e imaginária é consistente com as regras fundamentais do discurso aristotélico, em seu princípio de não-contradição, oposição e identidade; em consonância também com a universalidade do significante saussuriano, que estaria adjunto a uma estruturalidade. Esta diferente adesão a registros permite a Lacan uma distinção fundamental entre o *real* e a realidade.

Se o conceito de real, enquanto um registro que se situa fora da significação não suporta a repetição do *mesmo*, como um significante que obedeça ao princípio fundamental da não-contradição, por outro lado, também não suporta o conceito de máquina como repetição de uma identidade. Sublinhemos que Lacan lança mão de um sonho para destacar a exclusão do real, na *Interpretação dos Sonhos* (1980b) de Freud, e propõe uma formalização para o estatuto da realidade: um pai sonha com seu filho de pé ao lado de seu leito. O filho apanha-o pelo braço e sussurra-lhe em tom de censura: *Pai, não vês que estou queimando?* Em seguida há o despertar. Já em vigília, no quarto ao lado, há o funeral do filho e o crepitar de chamas incendiando o caixão. A interpretação de Lacan põe peso, para o despertar, não na realidade percebida pelo som exterior, mas na realidade da mensagem *Pai, não vês que estou queimando?*

Para Lacan, dado ao aparecimento do *sem-sentido* da morte do filho, o pai atende a mensagem que aponta para a sua responsabilidade no registro do imaginário. O pai acorda de um enfrentamento traumático do *sem-sentido*, no sonho, para assumir um sentido na vigília, mesmo que seja o de censura dada pelo filho. Em outras palavras, acorda do *sem-sentido* do *real* para continuar dormindo na realidade – enquanto um local de significação e gramatização dada pelo significante. Em poucas palavras: foge-se para a realidade, e não da realidade. A realidade torna-se uma forma de evitação de angústia – como um sofrimento sem nome, sem letra – e que pode ser identificada e aliviada, desde que participe do jogo das estruturalidades, característica do significante. A repetição do *mesmo*, como identidade, como *automaton*, como máquina, ocorre, portanto, na realidade e se caracteriza por

25 Conceitos abordados no Seminário XI, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (LACAN, 1993).

estruturar um mundo da ordem do possível, onde um princípio de regulações e regras simbólicas possam estabelecer um jogo de trocas e ordenamentos de fundamentação homeostática, que Freud chamou de princípio de conservação.

Como vimos, a opção pela fundamentação de princípios universais de ordenamento no ocidente resulta, em grande parte, na eclosão de uma forma negativa de irracionalidade. Esta é uma questão que encontra Freud e que se resume na ideia central de que, no princípio de conservação, [...] *o aparelho mental se esforça por manter a quantidade de excitação nele presente tão baixa quanto possível, ou, pelo menos, por mantê-la constante* (FREUD, 1980a), que remete, portanto, a princípios de uma estruturalidade. Outro princípio, no entanto, dirige-se ao caminho oposto. Em *Além do Princípio do Prazer*, Freud comenta o jogo Fort/Da, realizado por seu neto, em resposta à ausência de sua mãe. O jogo consistia em puxar um carretel para perto e para longe e dizer se foi e se está lá. Freud vê neste jogo uma forma de aliviar a ausência da mãe e interiorizar as primeiras lições sobre presença e ausência dadas por uma estruturalidade. Freud, no entanto em consonância com sua universalidade, depara-se com a questão de encontrar, em seus pacientes, movimentos que atuariam em uma direção oposta ao jogo de homeostase correspondente ao princípio de conservação:

[...] É como se a vida do organismo se movimentasse num ritmo vacilante. Certo grupo de pulsões se precipita como que para atingir o objetivo final da vida tão rapidamente como possível, mas, quando uma determinada etapa no avanço foi alcançada, o outro grupo atira-se para trás até certo ponto, a fim de efetuar nova saída e prolongar assim a jornada (FREUD, 1980a).

Em *sobre o narcisismo*, Freud encontra um princípio dual para explicar as forças que atuam sobre o aparelho psíquico:

O indivíduo leva realmente uma existência dúplice: uma para servir as suas próprias finalidades e a outra como um elo numa corrente, que ele serve contra sua vontade ou pelo menos involuntariamente. O indivíduo considera a sexualidade como um dos seus próprios fins, ao

passo que, de outro ponto de vista, ele é um apêndice de seu germoplasma, a cuja disposição põe suas energias em troca de uma retribuição de prazer. Ele é o veículo mortal de uma substância (possivelmente) imortal – como o herdeiro de uma propriedade inalienável, que é o único dono temporário de um patrimônio que lhe sobrevive (FREUD, 1980b).

Freud situa o prazer (*Lust*) no campo da estruturalidade, ou seja, da ordem do sensível e que faz com que o funcionamento do aparelho psíquico permaneça nos limites de uma estrutura (VALAS 2001, p. 7), ou seja, na ordem de um jogo entre presença e ausência, em uma dimensão simbólica (Eros). Para que haja prazer, este deve estar delimitado por sua presença e ausência, como o signo linguístico, ao estilo da regra fundamental aristotélica; precisa de contornos definidos pelas palavras, além de um trânsito no tempo que reforce sua identidade em uma lei. Para aqueles prazeres excessivos (*Genuss*), aqueles que tendem a uma ruptura da estruturalidade, Freud os coloca no campo do *além do princípio do prazer*, na pulsão de morte (*Tanatos*). Lacan, por sua vez, utiliza o termo *gozo* para estender o ensino freudiano e situá-lo como um prazer de uma repetição excessiva (não-quantitativa) que, em última análise, passa a anular o par presença-ausência da ordem simbólica, ou seja, que se situa para fora da lei:

Já que a linguagem não permite dizer tudo, Lacan se choca com uma dificuldade, ligada à sua concepção do inconsciente estruturado como uma linguagem, para explicar as manifestações do gozo que escapam ao princípio do prazer. É preciso responder a essa pergunta: como pode o sujeito manejar o gozo, se, por definição o acesso ao gozo lhe é impossível através da lei do prazer e, ao mesmo tempo, esse gozo é proibido pela lei? É realmente porque “nem tudo é significante” que Lacan é levado a noção de gozo de modo conceitual em seu ensino (IDEM).

Lacan, por assim dizer, redimensiona a obra psicanalítica, ao introduzir novos registros em sua leitura, cristianizando, pensando nos termos paulinos de Badiou, os textos judaicos de Freud, baseados na busca de princípios e ordenamentos universais e em seus movimentos

exegéticos. Notemos o aparente paradoxo: a adesão a uma estruturalidade, conforme o princípio do prazer estabelecido por Freud, permite ao sujeito manter seu aparelho psíquico emoldurado em um sistema de equilíbrio, com regularidades que protegem a possibilidade de homeostase, em similaridades. No entanto, a estruturalidade que permite a criação destas regularidades, ou seja, a externalidade que libera a profusão de realidades em um campo para realização do princípio do prazer, não está subordinada ao princípio de conservação (Eros). A externalidade, enquanto fundamento da estruturalidade, não deve variar, deve permanecer a mesma; não está subordinada à dimensão de presença/ausência, pois não tem um “fora”, não é um objeto com seus contornos fluindo, é uma repetição que não tem ausência, é o que Lacan chama de gozo.

Com Lacan, sabemos que é o corpo que goza, ou seja, o gozo está fora do registro simbólico e imaginário, é da ordem do *real*. *De fato o gozo é sempre sentido pelo corpo, mas ele deve permanecer inefável, indizível, pode, entretanto, ser delineado pelo aparelho linguageiro, a partir da fala e do escrito no discurso* (VALAS, 2001, p. 7). O desejo, para Lacan, constitui-se no desejo do *Outro*, ou seja, o *Outro* enquanto lugar do significante – justamente no que se refere ao campo simbólico e, portanto, submetido à *lei*. O acesso ao gozo, portanto, relaciona-se a um ato do corpo que se opõe à *lei* do *Outro*, enquanto estruturalidade. Tentaremos resumir da seguinte forma: dado à perda da coisa em si, ou seja, a impossibilidade do acesso direto às forma mnêmicas que o corpo fez gozo, resta ao sujeito acesso às suas representações, enquanto significantes, dados pela cultura, pela estruturalidade, ou seja, a *lei* simbólica – o *Outro*²⁶.

A satisfação encontrada nos representantes, no entanto, está sempre aquém do prazer original real – em uma forma de gozo mítico. O desejo, portanto, submetido à *lei* simbólica, tem como princípio o não-acoplamento da estruturalidade com o real, ou seja, uma falta constitutiva dos representantes simbólicos em relação à coisa em si que foi perdida. Esta falta constitutiva, como explica Harari sobre Lacan, estabelece o complexo de castração – e não o complexo de Édipo. Ou seja: *para Lacan, o Édipo é uma construção mítica por meio do qual conseguimos nos defender da castração* (HARARI, 2006, p. 45), e não

26 Lacan chama esta instância em que o discurso é constituído pelo Outro (com “o” maiúsculo) de *transindividual*, no sentido de *atravessar os indivíduos* (Harari, 2006:16). Tal lugar está situado na ordem simbólica, lugar da palavra e tesouro dos significantes. Assim, trata-se de uma instância virtual que transcende as pessoas, facultando a comunicação.

um complexo no sentido de representar uma estrutura universal de constituição do sujeito.

O gozo, deste modo, relaciona-se a uma forma de provocar a lei; está para além dos mitos de origem. É importante apontar que, para Lacan, se existe esse descompasso entre o gozo e o prazer, é porque ambos seguem, em última análise, o mesmo princípio, porém vividos em registros diferentes e direções opostas. Para Lacan, vale lembrar, a dicotomia entre pulsão de conservação e de morte é substituída pelo monismo da pulsão de morte: *toda a pulsão é virtualmente pulsão de morte* (LACAN, 1998, p. 863). A pulsão de conservação seria uma atribuição imaginária, ou, como comenta Safatle (2005, p. 275): *Eros não passaria de uma ilusão própria ao narcisismo*.

Enquanto o prazer é vivido pelo sujeito dado a um campo simbólico, o gozo segue o princípio de determinações só que vividos no corpo, fora das formas universais de estruturalidade. A repetição excessiva de um significante (compulsão à repetição), a ponto do comprometimento da sobrevivência do aparelho psíquico, implica, não obstante, uma adesão imóvel – a repetição excessiva manteria a estruturalidade do sujeito no inconsciente. Manter a estruturalidade subjetiva, no plano do inconsciente, seguindo o princípio de conservação, implica entender a manutenção desta estruturalidade como sendo um recurso contingente do *eu* em manter o prazer obtido com as representações – mesmo que sejam inconscientes. Isto quer dizer que, se os sintomas, por um lado, apresentam formas de sofrimento ao *eu*, por outro, vivido em um nível inconsciente, representam formas de prazer que não podem ser admitidas conscientemente. Os sintomas, deste modo, ajudam o falante a manter a estruturalidade da realidade, evitando assim um encontro de pura contingência que se revelaria angustiante.

Podemos levar esta leitura novamente ao mito freudiano de *Totem e Tabu*, em que a criação de uma ordem simbólica, ou seja, uma estruturalidade, pode ser compreendida como a adesão dos corpos dos filhos adictos a uma forma de gozo. Em resumo, gostaríamos de localizar aqui os diferentes rumos tomados por Saussure e Freud, no sentido de marcar a posição freudiana em um não-essencialismo em relação ao *logos*, mesmo com sua afirmação de que há uma *lei*. Não se trata da mesma disposição em relação à estrutura. Com Freud e Lacan, podemos entender a contingência de uma estrutura a partir do gozo dos corpos dos sujeitos e não de um princípio metafísico ordenador em um espírito humano, no sentido estruturalista.

Para Lacan, o que possibilita um princípio universal de

representação, e, portanto, o ordenamento simbólico, trata-se justamente de um relacionamento com o conceito de falo iniciado por Freud. O falo é, para Lacan, um significante privilegiado porque, precisamente, tem sua significação na possibilidade de significar. Constitui, por assim dizer, o elemento necessário para a formalização de uma cadeia de significantes, ou, como gostaríamos de estabelecer, nos limites do nosso trabalho, estabelece uma externalidade que possibilita uma estruturalidade, ou, um centro para a realidade, perfeitamente imóvel e exterior – no sentido de estar excluído da série de significantes, apesar de possibilitá-lo. Para que o sujeito possa, portanto, fugir para a realidade e, neste movimento, tentar lidar com a castração, seria necessário, conforme Lacan, um posicionamento lógico em relação ao falo.

Tudo o que é representável, mesmo a falta enquanto significante, passa, portanto, para Lacan, pela lógica fálica. De acordo com Freud, só há um sexo – o masculino. Para Freud, a castração não pode ser representada, a não ser com um significante como falta, ou seja, uma negatividade que pode ser capturada pelo signo linguístico, que então já pertence à lógica fálica. É neste ponto que Lacan afirma o determinismo sexual lançado por Freud, no sentido de que, para lidar o complexo de castração, o sujeito pode se posicionar inconscientemente de forma masculina ou feminina com relação ao falo. A forma masculina conta com a representação – além disso, a lógica de diferenças da estruturalidade – com as formas simbólicas; a feminina, com um mais além, suplementar a representação, como Lacan expõe no seminário *Mais, ainda* (1996). Freud comenta sobre o *continente negro*, ao referir-se à dificuldade em entender a posição feminina.

É importante salientar que as formas masculina e feminina de posicionamento referentes ao falo não se relacionam, para Lacan com Freud, com as formas anatômicas sexuais. Tanto o sexo masculino quanto o feminino podem se posicionar da forma masculina ou feminina em relação ao falo. Este, no entanto, possibilita significações por originar uma estruturalidade. Como explica Harari, *é ele que é extraído do conjunto e por isso proporia referi-se a ele como “há pelo menos um tal que fica fora”*. *Esse lugar também é muito semelhante ao lugar do Pai da horda primitiva freudiana, aquele que fica fora do conjunto* (IDEM, 80), no entanto, o possibilita. Mas, além de ser um *suporte para a Lei* (VALAS 2001, p. 59), entra em função na economia do gozo. Lacan denomina como *gozo fálico* a cifragem languageira do gozo corporal (IDEM); ou seja, para que possa ser representado como

significante no inconsciente, precisa ser cifrado. Esta *satisfação verbal* (IBIDEM, p. 63), ao ser traduzida em sonhos, chistes, atos falhos e sintomas, consiste na própria fonte de satisfação da representação.

Tentaremos esclarecer nossa posição da seguinte forma: essa *satisfação verbal*, ou seja, o prazer excessivo de fabricar um campo linguístico por meio do *gozo* do corpo, ou do trabalho – não em seu sentido produtivo – do corpo, está conjugada, nos limites deste trabalho, com a própria produção de estruturalidades. Resumindo, a repetição do *mesmo*, conforme as premissas do signo linguístico, é organizada por uma externalidade: o falo, que se viabiliza por uma forma excessiva de ter prazer com a representação, e que ganhou, no mundo ocidental, um acesso mais radical, uma vez que sua vocação, seu fundamentalismo, sua religiosidade, sua forma fundamental de gozo, por assim dizer, consiste na organização do corpo à sua potencialidade linguística. O deus ocidental – sendo um pai morto e misterioso, escondido sob uma forma transcendente de verdade, que se torna impessoal ao ser questionado e mais distante em sua verdade, ganha, conforme o mito freudiano, um vigor para além dos deuses pessoais da cultura clássica; pois intensifica a potência de um gozo fálico, inaugurando uma forma universal de representação – ganhando um princípio, ou seja, ganha um estatuto para além das problematizações do pensamento.

Sabemos, com Freud e Lacan, que o falo existe, na medida da existência dos corpos falantes. Não existe um bezerro de ouro para além de seus adoradores, da mesma forma que a linguagem encontra-se em cada corpo que a mantém viva. A relação com o *logos*, em seu trânsito, para as esferas transcendentais com a leitura neoplatônica alcançada pelo cristianismo, pode estar ligada a uma reverberação bem sucedida de *gozo* fálico na civilização ocidental inteira; em seu prazer pela unidade, pelo absoluto, pelo monoteísmo, o princípio fundamental capaz de realizar representações universais e, portanto, produzir significações e estruturalidades mais avançadas, se comparadas com a precariedade dos deuses gregos, em garantir seus reinos por meio da argumentação e do debate acalorado no interior da *polis*. Um deus frio, escondido em seus mistérios, um *pai morto*, usando os termos freudianos, assume muito melhor a condição de insofismável, fálico, em seus misteriosos caminhos, e, por isso, de mais gozo em sua perfeita imobilidade e garantida representação universal.

A tendência à abstração do mundo ocidental – sua metafísica –, ou o caminho da máquina-universo, o *continuum*, como vimos nas seções anteriores, em um trânsito de deuses cada vez mais poderosos em

sua potência para representação, pode ser compreendida como a sucessão de bem sucedidas tentativas de evocação de um gozo fálico dos corpos destas sociedades na produção de um laço social que trabalha, por mais de dois mil anos, por uma forma de prazer excessiva, que tenta colocar todo o cosmos nas delimitações paramétricas do princípio do prazer. Se defendemos que a máquina é um tipo especial de escritura, é porque, na escritura, este gozo alcança sua maior potência, enquanto diferenças perfeitas entre a presença e ausência do signo linguístico. A lógica masculina do deus ocidental, ou a escritura em sua mais abstrata forma de expressão, consiste na perfeita morte simbólica, enquanto representação estática de escritura sem autor, inventada na modernidade, pela ciência.

Na próxima seção, examinaremos o trânsito do conceito de máquina e a eclosão da nova forma de estruturalidade, na modernidade, rumo a exponenciação do *continuum* – já com um compromisso com o gozo fálico radicalizado: hiperfálico, no sentido de oferecer uma oferta à forma prioritária de prazer excessivo que nos dá característica, enquanto cristãos, anunciadores convictos da boa nova, do ocidente para o mundo-ocidente.

7 MÁQUINA EM TRANSE

*Resistance is futile...
The Borg – Star Trek The Next Generation*

A matematização do real, representada pela emblemática frase de Galileu: *o livro da Natureza está escrito em caracteres matemáticos* – que mantém a tradição pitagórica sobre a harmonia das esferas (SILVA, 2007) – implicou mais do que uma visão totalizante do mundo: implicou um novo modelo de tecnologia, no qual as máquinas foram elevadas, após o cristianismo, também ao estatuto das escrituras universais, uma vez que seu traço seria revigorado sob o princípio de uma não-contradição universal, com Milner:

A peripécia não reside portanto no fato de que a ciência moderna se torna matemática; a ciência antiga já o era e, sob certos aspectos, a ciência moderna o é menos que ela. Mais que matemática, é preciso dizê-la efetivamente matematizada. Da matematização, a mola propulsora primeira é o número, como letra, e portanto o cálculo – não a boa forma lógica das demonstrações. Para os gregos, a ciência é matemática; para sua matematicidade, que não é matematização, não concorre o número na medida em que ele permite a conta, mas aquilo que faz com que o Número seja um acesso ao Mesmo em si (MILNER, 1996 p. 44)

Como vimos, nas seções anteriores, o traço que caracterizou o cristianismo consistiu no deslocamento da divindade, sob o aspecto de uma presença revelada, para a situação, na aurora da modernidade, de um *Deus proletário* (CABAS, 1997), que existiria para garantir a coesão dos códigos da natureza – trabalhando em silêncio de forma impessoal. Uma troca da presença pela *lei* e, em seguida, para o mecanismo universal. Neste sentido a ciência moderna torna-se a deriva lógica do cristianismo, ou sua radicalização, ao abolir do falante a função subjetiva, a afirmação da boa nova que era necessária para articulação deste discurso:

A ciência é um modo de calcular, um modo de ligar um significado a outro, uma fórmula a outra, uma causa ao desejo, que prescinde, por inteiro, da função subjetiva. (CABAS, 1997, p.15).

É a partir desta relação de exterioridade que é possível, segundo Milner, a invenção Cartesiana – talvez a mais importante invenção da modernidade: a descrição do mundo como um enunciado independente do enunciador, indeterminado, em terceira pessoa, em nome da verdade, sem as impurezas dos mortais, sem a necessidade performática pessoal. A este sujeito livre das impurezas das singularidades pessoais, mas que sustenta uma verdade em forma de sentenças e algoritmos, convém o nome de sujeito da ciência, conforme nos ensina Milner:

[...] este sujeito, constituído segundo a determinação característica da ciência, é o sujeito da ciência [...]. Não lhe convirão as marcas qualitativas da individualidade empírica, seja ela psíquica ou somática: tampouco lhe convirão as propriedades qualitativas de uma alma: ele não é mortal nem imortal, puro nem impuro, justo nem injusto, pecador nem santo, condenado nem salvo, não lhe convirão nem mesmo as propriedades formais que durante muito tempo havíamos imaginado constitutivas da subjetividade como tal: ele não tem nem Si, nem reflexividade, nem consciência (MILNER, 1995: p. 33).

A invenção do sujeito da ciência garante a consistência de um mundo descrito; pois radicaliza ainda mais o preceito galileano ao torná-lo impessoal. Se, como já vimos, o cristianismo estabelece o universal por meio de um sujeito que crê no ressuscitado, independente de sua origem histórica, ao contrário do judaísmo, o sujeito da ciência abole as relações subjetivas de instanciamento do universal e inaugura, desta forma, o conceito sistêmico, no qual cada componente pode ser trocado, sem que o todo seja alterado, como se as formas fossem apenas contingências para um ideal preexistente que, com o advento do sujeito da ciência, desconsidera a escolha do falante para promover sua exterioridade, pois todos já estão incluídos no mundo natural, ou seja, o novo *locus* que a todos inclui, o novo território da lei universal que submete a totalidade da experiência sensível.

O projeto de uma *characteristica universalis*, de um *calculo ratorator*, fundamenta a base da construção de uma lógica e uma linguagem formal universais. Esta linguagem deveria ser reinterpretável, completamente neutra quanto aos conteúdos e aos estados subjetivos. Newton e Leibnitz, a partir desta nova discursividade de engenho de relações universais, ofereceram um novo conjunto de ferramentas matemáticas que viabilizaram maior *consiliência*²⁷ entre disciplinas. O cálculo diferencial promoveu um novo conceito de cientificidade e interlocução disciplinar, ao mudar as formas de seu interesse de estudos em problemas numéricos.

A ideia do cálculo é simples por si mesma. Pode ser representada em algumas linhas. Consideremos uma certa função escrita da seguinte forma: $y=f(x)$. Essa notação significa que se for dado um certo valor numérico para a variável x , temos um mecanismo (formula, programa de computador, experimento, seja o que for) que me permite encontrar um valor numérico de y (BARANGER, 2002).

A máquina diferencial, proposta no século XVII, pressupõe a existência de um mundo unificado, que obedece a uma lei transcendental, uma metalinguagem que possa ser descrita em termos matemáticos – e que exista, não obstante, uma divindade que ofereça garantias do cumprimento da *lei*: se, a partir das máquinas diferenciais, podemos pensar o mundo em termos funcionais, é porque podemos pensar que, em sua intimidade, todas as coisas são equivalentes; por exemplo, quando afirmamos que $2 + 2 = 4$, pensamos, com o monismo $1 + 1 + 1 + 1 = 1 + 1 + 1 + 1$, ou seja, que o *Um* acompanha e define todos os elementos de forma igualitária – *ama ao próximo como a ti mesmo* –, quando pensamos em equações da física, da mesma forma, igualamos em substancialidade tempo, espaço aceleração etc.

Gerolamo Cardano, no século XVI, passou a pensar no acontecimento de eventos aleatórios, elemento primordial nos jogos de azar, como uma experiência relacionada a um *continuum* de

27 Empregamos a palavra consiliência, usada por Wilson (1999) para indicar a aproximação epistemológica entre várias ciências. Na visão de Wilson, as ciências devem proceder uma unificação em todos os níveis paradigmáticos, incluindo as ciências humanas, para que possa ser formada uma unidade do conhecimento, encontrando na biologia o paradigma comum entre as ciências duras e as humanidades.

possibilidades, e lançou também as bases para a teoria de probabilidades, como a conhecemos hoje. Ao invés de um evento de pura manifestação singular e pessoal, como no universo grego se revelava, o evento passa a ser tratado como da ordem do possível, ou seja, uma opção entre outras, uma particularidade de um conjunto universal e ubíquo, em que:

O termo espaço amostral se refere à ideia de que os possíveis resultados de um processo aleatório podem ser compreendidos como pontos num espaço. Nos casos simples, o espaço pode consistir em apenas uns pontos, mas em situações mais complexas pode se tratar de um continuum, exatamente como o espaço que vivemos (MLODNOW, 2008, p. 59).

Da mesma forma que a máquina diferencial, a teoria da probabilidade pensa o conjunto de eventos possíveis como uma unidade substancial, podendo criar uma medida de probabilidade que ocorrerá entre 0 e 1. A própria definição de probabilidade tem sido tratada axiomáticamente como um *conceito indefinido, como o ponto e a linha* (SPIEGEL, 1994, p. 154), que encontra dificuldades conceituais que não podem ser tomadas sem algumas considerações filosóficas. O conceito de espaço amostral é compreendido, potencialmente, como um *locus* de chances iguais para ocorrência de eventos. No exemplo clássico do jogo de dados, no qual a chance de um número ser escolhido aleatoriamente seja de 1/6, ocorre a premissa, sob a promessa de um dado ideal, em que seu conceito tem operação sobre a forma e, além disso, seu conceito é de um dado em um universo justo. Um jogo empírico de dados acusará que o dado usado tende a uma imperfeição, característica da degradação e reprodução das experiências sublunares, a que estão submetidas todas as experiências sensoriais.

A máquina, seja pelo cálculo diferencial ou pelo conceito de espaço amostral, deve operar sob o signo destas ferramentas universais. É no alvorecer da modernidade, portanto, que a raridade de uma obra de arte entra em conjugação com a banalidade e funcionalidade das máquinas – mais ainda: a própria máquina torna-se banal e substituível porque está disciplinada e obedece a comandos do espírito perene e imortal do pensamento: dá-se aí a distinção moderna entre arte e reprodutibilidade técnica, o universal e o singular, o espírito e o corpo, homem e a mulher; e assim as grandes dualidades modernas. Para a

máquina universal surge o singular como maldição, como efeito da razão que se procura sem o saber:

Ao lugar em que o homem leva a razão em um universo caótico, seria ele que aí levaria a desordem, por seu ato de conhecimento, de pensamento, que constitui um esforço inaudito: instituir um ponto (mesmo que seja simulado) fora do universo, de onde ver e refletir o universo. Se este é aquele que não há duplo, já que nada existe fora dele, então a simples tentativa de fazer existir esse ponto fora dele equivale à vontade de lhe por fim (BAUDRILLARD, 1997, p. 31).

A possibilidade de reprodução sistêmica, aquela que, usando os termos lacanianos, acredita que o simbólico tenha primazia sobre o *real*, ou seja, que implica a supervalorização do código à custa da materialidade e da singularidade das formas, conta com o trabalho moderno. Se a concepção civilizatória é a de que nos esforcemos para apagar o evento constitutivo da universalidade ocidental, ou seja, o *real*, a partir de São Paulo, e conceber um sistema de determinações racionais; tem-se assim a garantia do retorno do salvador – do *fora-da-lei*, do ressuscitado. Não é possível saber se nos esforcemos para que Ele retorne ao tentar retirar seu evento do mundo, ou se, de forma contrária, desejamos afastá-Lo, fazendo-O presente pelas escrituras. Eis o enigma do desejo do ocidente e sua relação com o negativo, ou, como resume Agambem: [...] *quanto mais, portanto, a palavra é conhecida, mas sem o ser plenamente, tanto mais o ânimo deseja saber aquele resíduo de conhecimento* (2006, p. 54). A máquina universal, sistêmica e banal, pode, desta forma, ser entendida com um recurso para o retorno dos eventos singulares, traumáticos e miraculosos – na melhor tradição cristã –, mesmo que sua intenção declarada seja oposta, quer dizer, produzir máquinas que se tornem o mundo estruturado, e o real menos enigmático. Se a intenção newtoniana era encontrar um real determinístico, como explica Ana Freire²⁸; as máquinas modernas, apesar de sua movimentação disciplinadora, não tardam, no entanto, em mostrar sua vocação catastrófica, tão esperada, conforme sua genética cristã.

28 Em sua síntese sobre o sistema newtoniano: *pois mesmo não se compreendendo como o mundo funciona, isto é, sua significação, tem-se a garantia de que no real há um ex-nihilo, fórmulas a priori, quer dizer, criadas por Deus* (FREIRE, 1997:44)

É a partir desta máquina universal que ganhamos a possibilidade: a máquina antiga, artesanal, surge única, pois não pode ser matematizada, ser destacada do real, ser rebocada de sua singularidade sem perder, com isso, sua própria singularidade, seu evento – aquilo que a leva para fora da lei e produz sua vitalidade, sua sedução. Esta singularidade da obra de arte é inventada, portanto, na modernidade (BAUDRILLARD, 2001).

O descompasso entre a coisa e sua representação, em sua arquitetura ocidental, tem como destino uma constante desorganização e reorganização – a procura pelo evento, a promessa de vitalidade outorgada pelo cristianismo²⁹. A forma sistêmica de organização depende de identidades ideais para suas unidades, assim como uma concepção de exterioridade; mas, além disso, e também por conta da matematização do real, as relações entre estes elementos sistêmicos puderam ser descritas com novas funcionalidades, por meio de relacionamentos entre variáveis em tipicidades ideais.

A modernidade, enquanto um projeto de universalidade, integrou aquilo que não podia ser nomeado pela estruturalidade, o *real*, sob o signo do caos, da desordem e do Mal. *Esse reconhecimento de um elemento de determinismo incompleto, de quase irracionalidade, no mundo, é, de certo modo, análogo à admissão freudiana de um profundo componente irracional na conduta e no pensamento humano.* (WIENER, 1973, p. 13) A máquina, agora uma materialização – e uma forma de operação – de um saber no campo da ciência moderna, pagou o preço, ou gozou do preço, como descobriu a cibernética de Wiener, com a entropia, ou seja, a tendência à degeneração de todos os sistemas organizados:

A inovação de [Gibbs] foi a de considerar não um mundo, mas todos os mundos que sejam respostas possíveis a um grupo limitado de perguntas referentes ao nosso meio ambiente. Sua noção fundamental dizia respeito à extensão em que as

29 Notemos que aqui seguimos um caminho inspirado na obra de Nietzsche (1981, 1999, 2006, 2007a, 2007b, 2008), mesmo que por uma via não muito direta. No decorrer de sua obra o filósofo denuncia o cristianismo como o platonismo para as massas. Concordamos com esta asserção, porém, destacamos justamente a leitura paulina do cristianismo, que, ao estabelecer esse regime de ordenamento universal e silencioso, convoca o evento – o fora da lei – a se manifestar em suas formas de conhecimento, quer dizer, se por um lado, a modernidade promove um regime de ordenamento, por outro, convoca formas inexplicáveis de revigoramento, ficando disponível para a eclosão do extraordinário, do milagre, do traumático.

respostas que possamos dar a perguntas acerca de um grupo de mundos são prováveis em meio a um grupo maior de mundos. Além disso, [Gibbs] formulou a teoria de que a probabilidade tendia naturalmente a aumentar conforme o universo envelhecesse. A medida de tal probabilidade se denomina entropia, e a tendência da entropia é a de aumentar (IDEM).

É necessário para a constituição do projeto da modernidade, portanto, um sistema central de controle de fluxos, para que a identidade dos sistemas seja preservada, para que exista a interioridade de uma estrutura funcional, e para que a entropia constitua uma afirmação do projeto do sistema – enquanto código puro, livre do real – e não sua degeneração e morte, como negatividade radical, fora do exercício dialético. A transformação do evento singular, que é uma promessa da estruturalidade construída no ocidente, torna-se uma *tendência*, ou seja, uma garantia prevista nas escrituras matemáticas. Pode existir forma melhor de garantir o retorno singular do evento? Ou, em outras palavras, transformar a garantia da vitalidade e também da ressurreição em uma funcionalidade. Aqui entendida como:

[...] funcional não qualifica de modo algum aquilo que se adapta a um fim, mas aquilo que se adapta a uma ordem ou a um sistema: a funcionalidade é a faculdade de se integrar a um conjunto (BAUDRILLARD, 1973 p. 70).

Esta condição moderna modela, no entanto, o *real* como uma quebra na ordem, como um *fora-da-lei*, que se caracteriza pelo não-sentido. O flerte da máquina moderna está às voltas com a falta de sentido do *real*. Como as máquinas modernas são geridas por princípios universais de organização do mundo – e este deve ser garantido pelo deus ocidental – surge, deste modo, um princípio irracional contrário ao universal – a entropia, para Wiener, ou a pulsão de morte para Freud, ou o *exótico* para a razão iluminista. Não são, evidentemente, conceitos iguais, mas respondem aos flancos da modernidade. A máquina, em sua aparição moderna, reifica o *real*; pois dele depende para a profusão de sua ambição explicativa. O *real*, por sua vez, na máquina moderna, satisfaz-se com a falta de sentido, com o *nonsense*, com o desafio a um amplo campo de significação do mundo.

Esta estruturalidade, bem como a funcionalidade sistêmica da máquina, na modernidade, responde logicamente às indicações de Foucault ao que denominou de sociedade disciplinar – decorrente da institucionalização e da racionalização de mecanismos disciplinares para regulamentação de práticas sociais surgidas entre os séculos XVIII e XX, e cujo dispositivo de controle emblemático era o panóptico (FOUCAULT, 1997). O panóptico é uma forma arquitetônica que consiste num ponto central que tem consciência das ações dos nodos periféricos. Estes nodos, por sua vez, não facultam uma visão completa do centro de controle nem dos outros nodos do sistema, tendo como finalidade *induzir no detido um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento autoritário do poder* (IDEM, p. 166). A sociedade disciplinar demanda centros de controle bem estabelecidos, capazes de sustentar a coesão simbólica dos sistemas de poder – sejam sistemas de controle da produção de bens materiais, como a indústria, sejam na produção de bens simbólicos, como na escola e na família.

As demandas da sociedade disciplinar criariam, segundo Deleuze (1997), tecnologias de conformação aos mecanismos centrais de poder, sendo a tecnologia seu produto. Como exemplo de tecnologias panópticas: os sistemas de telefonia, de radiofonia e de televisão – emblemáticos, tanto em seus padrões tecnológicos, quanto em seu modelo de negócios. São sistemas que precisam de centros de controle e se governam em monopólios, criam unidades discursivas e visões unitárias e integradas do mundo. São como gigantescas máquinas diferenciais que se sustentam com base em uma verdade consistente em sujeito indeterminado.

Recapitulando as seções anteriores, com os gregos, os deuses se revelavam pela palavra sagrada, e a matemática procurava relações estéticas ideais e estabelecia uma demanda pelo convencimento e pela retórica ocorridos na esfera da *polis* (VERNANT, 2003). Na modernidade, com o advento das formas neoplatônicas do cristianismo, a verdade passou a se relacionar com o deus único, imponderável, cuja descrição apenas o distanciava em seu *horror metafísico* (KOLAKOWSKI, 1998). Esta nova atribuição divina possibilitou uma nova ambição, que tornou a verdade um atributo do homem, já que esse deus não poderia ser descrito, mas que garantiria, de uma forma transcendental e inefável, que os códigos secretos da natureza pudessem ser decifrados pela razão. Conforme explica Milner (1996), é a partir dessa nova possibilidade que pode surgir uma nova forma de descrição

do mundo, ancorada sobre a matematização do real e a criação do sujeito da ciência (Descartes) – um sujeito sem qualidades, impessoal capaz de descrever o mundo por caracteres matemáticos.

A máquina diferencial, proposta por Newton e Leibniz no século XVII, pressupõe a existência de um mundo que obedece a uma lei transcendental, uma metalinguagem que possa ser descrita em termos matemáticos – e que exista, não obstante, uma divindade que ofereça garantias do cumprimento da lei. O pensamento sistêmico, enquanto uma modalidade de escritura moderna, ao estabelecer claramente relações de causa e efeito dentro de um mesmo círculo, reafirmou a herança platônica de primazia da ideia sobre a forma, na qual há prioridade do espírito sobre a carne, ou seja, a boa forma ideal como um projeto criador e disciplinador. Se na máquina antiga a ideia de reprodução técnica estava subordinada à singularidade do *real*, enquanto um retorno do não-sentido na condição de diferença (e daí o seu aspecto artesanal), na máquina moderna a sua reprodutibilidade é total, dada a sua origem preservada no plano da escritura, uma vez que a diferença das formas em relação ao seu projeto original pode ser vista como aquém do seu projeto ideal. A forma não-disciplinada pela funcionalidade do espírito pode ser descartada e substituída, sem prejuízo do sistema em sua funcionalidade universal.

O movimento contínuo desta operação é a produção de universais, infinitamente integráveis em um esquema classificatório do espírito, na separação e privilégio constantes entre a representação e suas formas degradadas, seus restos. O fundamentalismo ocidental, determinado a produzir universais por uma exigência compulsória de gozo fálico, encontrou modos de operação de sua religiosidade no *real*, criando uma realidade para que o espírito pudesse fugir, amplamente amparada em sua forma justa e bela. Máquinas seriam, em resumo, maneiras privilegiadas de operação desta forma de gozo e estariam articuladas com o *real*, no sentido de que sua operação universalizante garante sua eclosão: o retorno da vitalidade que se esconde para além da *lei*, mesmo que por via da angústia e da pulsão de morte.

A máquina moderna reserva ao *real*, dessarte, o não-sentido; o mal-estar, o conceito de morte como negatividade radical, como na frase de Lucrécio: *onde a morte está eu não estou, onde eu estou ela não está*. Ao garantir a universalidade garante também o mal-estar, em um jogo de promessas e decepções, construções e catástrofes. As máquinas, no entanto, na modernidade, possuem limites próprios para produção de suas significações, possuem diferentes lógicas internas – um telefone

não se comunicava com uma televisão, tinham diferentes interioridades, o corpo não se comunicava com o espírito, pois suas “naturezas” eram diferentes, duais.

Vejam os que o gozo fálico persevera, e que estas “diferentes naturezas” são apenas um empecilho momentâneo, ou melhor: um motivo para um avanço tecnológico; uma razão capaz de esconder o gozo, que, no final do século XIX, Leibnitz, e, mais tarde, o matemático inglês Alan Turing, tornariam a máquina universal a derradeira ferramenta; capaz de subsumir das máquinas suas diferentes interioridades.

Mas, antes de prosseguir, gostaríamos de marcar alguns pontos fundamentais. O universal platônico-cristão-científico, que marca o ocidente, constitui-se conjuntamente com a produção de um negativo, uma maldição e uma promessa de vitalidade – o ressuscitado, ou seja, o evento que ocorre por fora do universal e sua razão totalizante. Este evento marca as formas do ocidente, sua constituição subjetiva, como na invenção da psicanálise e no conceito de entropia da física, e também sua tecnologia, da mesma forma que suas máquinas. Na modernidade, este negativo, o evento, era caracterizado pela eclosão do *nonsense* – um *real* angustiante (e vitalizante) que pulsava por fora das representações universais, da mesma forma que fica estabelecida a diferença entre o que pode ser reproduzido (*simbólico* e *imaginário*) e o que não pode (*real*). A obra de arte se estabelece por sua recusa às formas de reprodução universais, as cópias afirmam a obra original que ganha vitalidade ao serem reproduzidas, estabelecendo-se ainda mais raras.

O ponto que gostaríamos de marcar é que trataremos o contemporâneo – e seus contrapontos em relação à modernidade – como a exacerbação desta mesma arquitetura dos mecanismos de subjetivação, ou seja, o mesmo impulso da modernidade rumo às formas universais de representação. Isso implica que nos distanciaremos, a partir deste ponto, de autores que encontram no contemporâneo um *pós* para a modernidade, pois apostamos que não o encontraremos. Mais precisamente, em nossas formas de produção do universal, nada realmente está além do que já tínhamos antes, senão o *continuum* das formas anteriores e a exponenciação do gozo fálico e da pulsão de morte como os motores de gozo dos corpos. Esta forma de gozo viabilizada pela representação, no entanto, inventou, contemporaneamente, novas formas de atualização, ainda mais radicais e adictas do que antes – com promessas ainda mais sedutoras e efeitos ainda mais inebriantes, a ponto de não hesitarmos nem um instante *em cortar os galhos nos quais*

estariamos sentamos – durante a aurora da modernidade – usando as palavras de Culler (1997) –, diante da experimentação dos novos sabores.

Mas existe uma diferença sim, não como oposição, mas como radicalidade, não como desafio à lógica do *Um*, mas como sua eclosão como efeito de operação do mundo – uma nova estruturalidade e, para além, uma nova máquina, uma nova lógica maquinica, capaz de tornar o mundo, no sentido de sua operação, ainda mais reversível, ainda mais fálico; mesmo que tenha que desmontar divindades menores, a unidade deve prevalecer – como em todo fundamentalismo.

Com a operação tecnológica da teologia leibniziana, como vimos, – o monismo –, novas ferramentas matemáticas ampliaram a concepção de máquinas de reversibilidade do mundo, quer dizer, o tratamento de vários problemas do saber como um resumo de enigmas matemáticos. O cálculo diferencial, a probabilidade e estatística forneceram instrumentos para a resolução do mundo em um conjunto de problemas energéticos que derivaram na administração da entropia. As máquinas, assim, enquanto operação de uma escritura, ao estilo aristotélico, possuidoras de um sistema de inferências e estados proposicionais, estavam circunscritas às suas próprias interioridades, ou seja, estavam restritas a funcionalidades diferentes que não se comunicavam fora de seu circuito lógico.

O modelo aristotélico de inferência, devemos lembrar, implica não apenas um modelo geral, mas ainda é uma formulação que se preocupa com equações de sentido, mesmo que sejam o embrião para um modelo completamente formal – e portanto independente do conteúdo de suas predicções – ainda têm, em seu silogismo, formas gramaticais de ordenamentos de propriedades do tipo: *Seja a um objeto real e P um seu aspecto. Escreveremos P(a) para dizer que a tem um aspecto P* (SILVA, 2007, p. 58). O *continuum*, por assim dizer, do gozo pela representação, no entanto, pede algo ainda mais radical, sem sentido, sem conteúdo, em direção à pura formalidade, e que possa aplicar a radicalidade do monismo, que, como vimos, pode unificar os objetos, pelo prisma da mesma substancialidade, o *Um*, a uma operação completamente formal, que tornaria todo o silogismo equivalente e retiraria das máquinas sua interioridade, tornando todas as máquinas uma só: a metamáquina – a máquina de Turing:

A máquina de Turing é um dispositivo teórico, conhecido como máquina universal, que foi

concebido pelo matemático britânico Alan Turing (1912-1954), muitos anos antes de existirem os modernos computadores digitais (o artigo de referência foi publicado em 1936). Num sentido preciso, é um modelo abstrato de um computador, que se restringe apenas aos aspectos lógicos do seu funcionamento (memória, estados e transições) e não à sua implementação física (WIKIPEDIA, 2010).

Alan Turing provaria que é possível não apenas automatizar qualquer cálculo de algoritmos computáveis e transformá-lo em um código, mas, para além disso, que seria possível inserir os códigos derivados destas máquinas e executá-los em outra máquina de Turing, criando, assim, uma máquina de execução de outras máquinas – uma metamáquina, que inauguraria a hoje clássica divisão entre *hardware* e *software* (LEAVITT, 2007). A máquina de Turing, devemos lembrar, é um modelo abstrato, e não uma implementação física, mas forneceu os conceitos fundamentais para a existência prática dos modernos computadores digitais³⁰.

O ponto a ser destacado é que a máquina de Turing comporta-se como um leitor universal, ou seja, muda sua funcionalidade conforme o código que opera. Se podemos esperar que um texto tenha diferentes exegeses para cada leitor humano, e que, na modernidade, as máquinas se caracterizavam por diferentes interioridades, na máquina de Turing existe a leitura objetiva de códigos, além da esperança de que estes produzam sempre os mesmo resultados. Se a máquina antes estava confinada a sua própria identidade enquanto função, seguindo operações compatíveis com os sistemas de inferências aristotélicas, ela ganhou, após Turing, novas virtudes – no sentido atribuído à palavra latina *virtus* – como potência em tornar-se outras máquinas, executando a leitura de outros códigos.

A distinção fundamental entre *hardware* e *software*, operada por Turing, em sua máquina, foi um golpe emblemático da modernidade na criação de uma máquina que pudesse emular outras máquinas, desde que esta fosse alimentada com um projeto, com a escritura apropriada: o *software*. O *hardware*, ou seja, o leitor universal das escrituras da

30 Uma descrição mais completa da máquina de Turing pode ser encontrada na wikipedia em http://en.wikipedia.org/wiki/Turing_machine além de um simulador em <http://ironphoenix.org/tril/tm/> proporcionando uma experiência detalhada, muito além dos propósitos deste trabalho.

modernidade cumpre seu papel de minimizar o rugido das máquinas reais, rumo a uma utopia de formas sistêmicas completamente administráveis pela razão e neutras quanto a estados subjetivos, em poucas palavras, a operação da teologia leibniziana.

A realização de Turing, sobre o estatuto da máquina, criou um efetivo alfabeto radical em que tudo pode ser criado a partir da disjunção absoluta entre a ausência e presença, zero ou um, conforme as premissas do signo linguístico e o princípio de não-contradição (DELEUZE, 2000). Se, na base do alfabeto binário, temos uma separação ontológica radical, podemos derivar uma série de diferenças combinatórias que preservam o conteúdo das identidades binárias, ou seja, uma radicalização do modelo sistêmico moderno, no qual as peças podem ser mudadas sem que o todo seja alterado. Com a máquina moderna, criamos um duplo ideal da natureza, ou melhor, semantizamos a natureza na máquina; mas, com a operação de Turing sobre a teologia de Leibniz, inaugura-se, a partir da máquina diferencial, a protomáquina de virtuais, uma vez que a separação entre leitor e escritura está finalmente abolida, e foi criado um leitor livre de estados subjetivos em bases universais (LEAVIT, 2007). Em suma, o que as ferramentas de contiguidade do cálculo fizeram pelas ciências, na modernidade, a máquina de Turing fez pela gramática, na contemporaneidade, ou seja, propiciou uma contiguidade entre os mecanismos de inferência antes restritos a seus modelos de abstração, eliminando diferentes interioridades em operadores do mundo sensível, unificando, em um dialeto formal – o alfabeto que pensa –, o que havia de específico nas qualidades de cada mecanismo.

O contemporâneo, ou, nas premissas do nosso trabalho, a radicalização da modernidade, a *modernidade líquida*, como explica Bauman (2001), não mudou a sua lógica de abstração, pelo contrário – apontou para formas de abstração ainda mais eficazes. Se na visão moderna, a realidade era dada por estruturalidades ditas universais, e, como vimos nas seções anteriores, esta continha a promessa de uma negatividade radical, um evento ocorrido para fora do âmbito da *lei*; com a exaltação desta lógica – de produção de estruturalidades universais – os estados subjetivos desta operação foram gradualmente sendo denegados a uma realidade impessoal e puramente formal. Esta operação cria um cosmos onde as diferenças ontológicas deixam de existir como singularidades e passam a existir como particularidades, ou seja, passa a operar as diferenças como composições particulares da mesma substância. Esta pluralização do *mesmo*, do universal enquanto

proficiência de um valor radical, cria uma profusão de circuitos tautológicos, sem sentido, mas permutáveis na concepção leibniziana; sem centro, mas virtuais enquanto permutas de um alfabeto radical.

A máquina contemporânea radicaliza a funcionalidade do mundo moderno a ponto de abrir um amplo campo de relacionamento entre os objetos sistêmicos. Enquanto a máquina moderna tinha um centro definido que distribuía funcionalidades, a máquina contemporânea se abstém de uma centralidade em favor de uma ampla reversibilidade de componentes. Se a máquina moderna pagava a semantização do mundo com a entropia, a máquina contemporânea padece de um não-sentido radical, enquanto estrutura ideal. Como escreve Baudrillard,

[...] hoje os objetos não se correspondem mais, comunicam: não têm mais presença singular mas, no melhor dos casos, uma coerência de conjunto feita de sua simplificação como elemento de código e do cálculo de suas relações. Segundo uma combinatória ilimitada, o homem com eles conduz seu discurso estrutural (BAUDRILLARD, 1973 p. 31).

Na *sociedade de controle*, designação proposta por Deleuze (1997) para caracterizar a sociedade contemporânea, o panóptico, que chamava a atenção de Foucault, foi substituído por módulos interconectados, sem um mecanismo central de controle. Aqui, a ideia de um sistema que desafie as noções de interioridade e exterioridade dissolvem bordas e evitam um confronto direto com o poder, que se torna difuso e ambíguo (COSTA, 2004). O controle é exercido permanentemente, sem confinamento, a céu aberto, por meio de mecanismos de avaliação e treinamento permanentes, em um tempo contínuo e modulado.

Na modernidade sob o signo panóptico, os objetos do artesanato forma desterritorializados ou seja, como explicamos nas seções anteriores, tiveram suas consistências retiradas do *real*, para ter uma consistência lógica no *simbólico* e no *imaginário*, enquanto sistema – daí sua possibilidade de repetição do *mesmo*. Já na sociedade de controle, a lógica da desterritorialização foi além, “desrealizando” ainda mais, criando máquinas virtuais. O que era uma engrenagem na sociedade disciplinar tornou-se uma escritura, um *software*, com uma

leitor universal: o computador; e ainda sua virtualização : o ciberespaço³¹

As máquinas na sociedade de controle estabelecem entre suas partes uma relação não-determinística, ao contrário dos sistemas produzidos na sociedade disciplinar. Sem um centro regulador da totalidade destas interações, suas fronteiras permanecem pouco definidas. A virtualização contínua da máquina, desde a sua concepção na antiguidade, como artesanato, até a sua época de reprodutibilidade técnica, por meio da revolução industrial, promove sua dissolução radical na lógica computacional. Por mais heterogêneas que sejam as formas lógicas disponíveis para a criação de estruturas narrativas, estas terão um protocolo em comum que possibilita a comunicação entre os objetos para além de um funcionalismo, sua *ambiência*, como destaca Baudrillard (1973).

O ponto que gostaríamos de destacar é a relação que as formas modernas e contemporâneas de operação da estruturalidade mantêm com sua promessa: o evento traumático. Se a máquina moderna afirmava o evento – e até o prescrevia – como um princípio também universal, como a entropia da cibernética e a pulsão de morte de Freud, a máquina contemporânea mantêm com o evento uma relação diferente. Uma vez que o sentido da ordem simbólica foi abolido pela garantia de fluxo e reversibilidade, a ação *nonsense* do evento não tem mais efeito de *real*, em seu sentido lacaniano, ou seja, não é que não deixe seu fator traumático, mas a própria ordem simbólica torna-se traumática, uma vez que não oferece um fator identitário, mas de fluxo indefinido.

Se o evento era perseguido, na modernidade, como uma consequência da ação do saber universal, e, por isso, advinha com o horror da quebra dos códigos e significações, na máquina contemporânea o evento torna-se indispensável, e foi, assim como o deus moderno, proletarizado, não para quebra de sentidos e afirmação do universal, mas para a realização de uma permuta ainda maior dos elementos da própria estrutura – uma realização de possíveis *assignificantes*. Não se trataria, portanto, de uma mudança nas formas de subjetivação, mas na ordem simbólica e em sua relação com seu negativo. A morte, como negatividade radical derivada do universal (AGAMBEM, 2006), perde seu grau de hostilidade, ganhando

31 O termo *ciberespaço* foi criado por William Gibson em seu romance *Neuromancer*. Refere-se a uma alucinação consensual, porém no sentido do que Baudrillard chama de uma libertação dos signos de sua *ingenuidade* para os lançar na circulação pura (BAUDRILLARD, 1976:16).

inumeráveis discursos, e o *real*, enquanto encontro faltoso, é substituído por mais um degrau na *precessão de modelos* (BAUDRILLARD, 1991), nas inúmeras versões dentro de um universo possível, mas sem sentido, em suas infinitas tautologias, por excesso e não por falta.

A dissipação da máquina na virtualização do próprio computador, nas miríades do ciberespaço, decompõe a lógica moderna da leitura platônico-cristã de separação entre o espírito e a carne (LE BRETON, 2003), do horror ao evento, ao *real*, que hoje encontrou sua forma plena de vitória: uma máquina que cede o sentido que a definia em troca de uma reversibilidade completa em uma precessão de modelos, a *hiper-realidade* (BAUDRILLARD, 1976). Se, para Lacan, o *real* não se relaciona com o sentido; para Baudrillard, o *hiper-real* o potencializa, dentro de sua transparência, ou seja, o *nonsense* aparece devido à potência para múltiplos sentidos que a máquina contemporânea oferece. O *real*, na visão lacaniana seria, portanto, *apagado*, em uma máquina simbólica que não se fixaria em um sentido, nem em um objeto, mas que potencializaria virtualizações. Em resumo: enquanto a máquina moderna afirmava o real ao lhe reservar o local do *não-sentido*, possibilitava o retorno a um *mesmo* como fracasso lógico, a entropia, a pulsão de morte, o efeito colateral, etc; a máquina contemporânea, ao implicar o *hiper-real*, *apaga*, usando o termo de Baudrillard, o real, ao assumir ela mesma um local de semelhança sem sentido, na operação de reversibilidade e fascínio do código no virtual (IDEM, 1973).

Esta nova máquina, virtual, *nonsense*, acêntrica, não se coloca em oposição à máquina moderna, fornecedora de sentidos e lógicas internas, mas, de outro modo, leva sua universalidade, ou sua forma de gozo fálico a um outro patamar. Se Lacan destaca a possibilidade de significação como uma das qualidades do gozo fálico, sendo o falo a instância que se mantém fora da cadeia de significantes, mas a possibilita logicamente; a ordem simbólica contemporânea – *hiperfálica*, como poderíamos nomeá-la –, consiste no gozo radical da reversibilidade do campo simbólico, quer dizer, a produção de uma máquina que não produz mais uma negatividade radical. Se a máquina moderna reificava o *real*, o evento para além da lei, a máquina contemporânea torna o *real* um de seus componentes necessários. Se a reversibilidade da máquina contemporânea não produz uma ordem simbólica que se fundamenta pela produção de sentidos, mas por uma estruturalidade própria da máquina de Turing, é porque esta oferece um gozo mais radical que a antiga, mesmo que, para sua realização, seja necessária a insolvência dos parâmetros simbólicos que estruturaram a

modernidade.

Se a queda da ordem paterna, ou seja, a perda de uma grande narrativa – característica da contemporaneidade, como propõe alguns autores³² – relativizou o modelo panóptico de poder, o fez para conseguir mecanismos de trocas mais eficientes, para criar modelos mais flexíveis e adaptativos para os fluxos de mercadoria, comércio e controle. Em outras palavras, na contemporaneidade, ao contrário do que pensam alguns autores, existe uma adesão fundamentalista a uma forma de narrativa, só que esta não tem como pretensão a significação semântica do mundo, ou seja, a formulação de um discurso significativo; mas, de outra forma, criamos uma metanarrativa – um simulacro – capaz de produzir infinitas linguagens e infinitas significações, desde que sejam respeitados seus protocolos de virtualização e controle. A virtualização de toda carne, a transformação dos corpos em códigos, o apagamento dos traços do *real*, vão em direção a um único sonho de controle: o desejo da modernidade, enquanto sustentada por sujeitos fundamentados na universalidade e na aparição do evento, que agora é evocado com um apelo ainda maior.

O pai contemporâneo, coloquemos desta forma, está presente de uma forma ainda mais radical, e exige uma afiliação ainda mais convicta, mais severa, cega e pungente. Não tem a ver mais com a significação, mas com a reversibilidade, não com a formação de objetos, mas com sua infinita eterização, virtualização, dissolução e reciclagem, a tal ponto que, em nosso fundamentalismo religioso, não é mais possível sequer percebê-lo, nem criticá-lo. Podemos pensar, não obstante, que, se por um lado, a modernidade descartou as grandes narrativas, por outro, em seu atual estatuto, demanda uma metamáquina, ou uma máquina metanarrativa, ou ainda, uma metanarrativa maquínica, no sentido de operar uma universalização de sua premissa, ou, com Guattari (1992), a universalização de um significante, mesmo que o custo deste movimento seja o desfalecimento do sentido, fragmentado em múltiplas formas de produção de significações, todas sob o fascínio do código.

Não é preciso pensar em um sujeito contemporâneo, como alguns

32 Este termo se refere a forma psicanalítica de pensar o fim das grandes narrativas que estruturavam o imaginário na modernidade. Segundo Roudinesco (2003), a ordem paterna é instaurada em um Logos separador que pode ordenar as formas de trocas possíveis na sociedade. O movimento contemporâneo seria o de queda desta função em favor de um movimento de pura diferença. Este movimento colocaria em cheque o modelo familiar baseado no patriarcado, além das formas de governo e produção consagradas na figura do *Deus Pai* que nortearia a civilização ocidental e suas formas de representação.

autores sugerem, livres do compromisso de identidades fixas que sustentavam a modernidade, mas um sujeito que foi brindado com uma nova forma de operar a ordem simbólica e, neste sentido, com uma mutação incrível da ordem simbólica em si, em que sua adesão à ordem social não seria mais realizada por meio de objetos identitários, mas do próprio poder de reversibilidade dos objetos em um fluxo de possíveis. Poderíamos pensar, usando os termos lacanianos, que a estrutura *simbólica* e *imaginária* estaria colapsando-se uma sobre a outra, na qual o *real*, ao aparecer sem sentido e angustiante, perderia seu impacto antigo ao deparar-se com uma estrutura igualmente sem sentido, mas reversível. A reversibilidade seria a diferença entre o real e o estatuto *simbólico* e *imaginário* em suas aparições contemporâneas – o evento não seria mais aquele que está simplesmente para fora da lei – o impossível –, mas aquele que não pode ser remediado – o irreversível.

Lembremos que, com Freud, uma discursividade amplia sua forma: de que o homem é regido por forças inconscientes e profundamente agressivas. No início do século XX, enquanto Freud formulava suas principais teorias, seu sobrinho, Eduard Bernays, vendia estas ideias, como relações públicas, para as grandes corporações americanas e, além de oferecer as bases para a publicidade e propaganda moderna, inaugurava para os grandes governos um *modus operandi* para a constituição das grandes democracias (CURTIS, 2002). A ideia central era de que a sociedade de consumo poderia domesticar as terríveis forças do inconsciente por intermédio da identificação com estilo de vida que oferecesse objetos de consumo, pelos quais os sujeitos pudessem estruturar a realidade. Na época, com a eclosão do nazismo e do fascismo na Europa, o temor vigente era de que forças totalitárias fossem capazes de capturar a identificação das massas, colocando os valores democráticos em perigo.

A visão psicanalítica, assim como interpretada por Bernays, ofereceu uma base, uma arquitetura subjetiva, para a criação de formas de identificação para a domesticação das terríveis forças sexuais ocultas do inconsciente, que, desta maneira, eram vistas e operadas como uma forma de negatividade, um evento a ser esperado – inevitavelmente – e que deveriam ser administrados pelas forças do bem, da civilização e da consciência. A formação de um consumidor, aquele capaz de fazer escolhas livres, de exercer e afirmar a liberdade individual e estar identificado com este *si mesmo*, representado pelos objetos de consumo, seria, portanto, a forma de assegurar os valores ocidentais frente à crescente irracionalidade que se formava na Europa. As formas de

identificação estavam, portanto, sob o signo de uma indicação clara. A família, a sexualidade, o trabalho, a educação e, portanto, as máquinas e a tecnologia, estavam sob um regime de identidades bem estabelecidas, operando em um conjunto bem estruturado de funcionalidades.

Hardt e Negri (2000) apontam, a partir de uma leitura deleuziana, que a forma paradigmática de exercício de poder dos nossos dias, no entanto, não é mais a submissão a uma agência centralizada, mas a adesão voluntária, desejante, inconsciente, a uma rede de comunicação de códigos virtualizados acêntricos, ou seja, as próprias forças do virtual e da dissolução do objeto. Se no modelo descrito pelo panóptico temos uma situação imperialista, na sociedade de controle temos o *Império* – que certamente não é imperialista, pois não quer sustentar uma tradição, não pretende civilizar selvagens, nem gerar um movimento revolucionário de vanguarda. Se na sociedade disciplinar temos a funcionalidade e os objetos, como fórmula estruturante das máquinas, na sociedade de controle, sob o signo do *Império*, temos a ambiência, ou o fluxo de virtualidades que mantém uma coalizão acêntrica em um *continuum*.

O *Império* não oferece uma narrativa universalizante, mas uma forma universal de comunicação, mediante uma máquina desterritorializada, acêntrica e amoral. A globalização não é a universalização de uma língua, ou de um estilo de vida, mas de uma máquina virtual de controle biopolítico – para utilizarmos o termo trabalhado por Deleuze com Foucault, que designa as formas de controle político e disciplinar sobre a vida e sua reprodução. A operação da mesma força ocidental, ou seja, a adesão irrestrita à máquina universo, ou a exponenciação do gozo fálico, esboça uma forma contemporânea diferente de lidar com sua – esperada e prescrita – negatividade, sem as contrições oferecidas pelos sentidos e suas significações. O mal estar contemporâneo é uma sequência, um fluxo interminável de novos produtos e serviços, novas formulas químicas, novas informações e remédios, grupos identitários, ações na bolsa de valores, drogas e tecnologias. Não é mais um objeto é um fluxo. O evento, não coloca a *lei* em um paradoxo, não pede um reposicionamento subjetivo em relação à própria *lei*, que, em última instância, simplesmente não se mostra perceptível.

A máquina, que saiu da idade antiga com um estatuto singular, pois não era reprodutível tecnicamente, foi abstraída, no início da modernidade, na sociedade disciplinar, pela criação do sujeito da ciência e das ferramentas diferenciais. No início do século XX, foi dividida em

hardware e *software*, com a criação de um leitor universal de códigos: a máquina de Turing. No início do século XXI, na sociedade de controle, a máquina foi quase totalmente virtualizada, pois o leitor universal de códigos foi igualmente desterritorializado, além de responder a um sujeito da ciência fragmentado, que se abstém do sentido em nome de uma transparência completa da informação, seduzida em seu estatuto de alfabeto radical completo em sua tipicidade ideal, binária.

Como vimos até aqui, a operacionalização de uma teologia – vista aqui como uma forma de gozo – plasma-se em máquinas, em objetos técnicos e laços sociais. A constituição de máquinas denega a fuga em direção à realidade que caracteriza a constituição subjetiva moderna. A constituição de um mundo maquínico esconde este empreendimento, causando o efeito de objetividade no mundo e subsumindo o trabalho – e o gozo – dos corpos que se alienam de seu fundamentalismo para estabelecer uma realidade estruturada, com propriedades gramaticais e amplamente constituída pelo possível, enquanto infinitas permutas dos elementos deste alfabeto radical. A virtualização de uma metamáquina e sua globalização obedece à exponenciação mandatória da forma ocidental de gozo, ou seja, a constituição de formas universais de estruturalidade.

A metamáquina virtual contemporânea é o apogeu deste fundamentalismo, pois liberta as máquinas de sua interioridade lógica ao resumi-las em uma textualidade comum a um tipo de leitor objetivo – a máquina de Turing. Esta operação garante a reversibilidade de todas as formas de representação, pois podem ser resumidas na mesma fórmula estruturante, e, justamente por isso, perdem seu efeito de singularidade e passam à categoria de particularidades, ou seja, à categoria da informação e comunicação. As formas universais de representação – os códigos – têm a mesma substancialidade, quer dizer, igual valor de permuta, possibilitando que todas as formas de operação possam ser computadas, comparadas e trocadas; colapsando, deste modo, o conceito de objeto e sentido, em sua raiz aristotélica – como um mecanismo de inferências com fronteiras claras entre os objetos –, rumo a um fluxo *nonsense* de informações perfeitamente reversíveis, em direção a um protocolo radicalmente leibniziano.

Assim como as máquinas modernas possibilitaram formas de compreensão do mundo e criação de novos campos do saber, resta perceber o impacto da nova operação nas formas epistemológicas, ou: o que compreender da metanarrativa atual? Enquanto a produção de sentidos efêmeros se exponencializa, narcísica e imaginariamente, uma

metanarrativa *nonsense* se estabelece em conluio com a forma radical de gozo contemporâneo que, justamente, por escapar da significação do princípio do prazer, passa despercebida, mas fundamental, escondido sob a ilusão das escolhas atuais, que não propõem novos possíveis, mas o rearranjo das formas já existentes, em possíveis novos. Na próxima seção, exploraremos as vias desta sedução que, se por um lado, abre infinitas possibilidades, por outro, exige que estas já pertençam a alma do ocidente. Trataremos, mais precisamente, da convergência e da complexidade, como uma máquina que, por prescindir do sentido como em seu arranjo semântico solidário à modernidade, estende-se como uma metalinguagem exponencialmente universal, uma espécie de cristianismo 2.0, muito mais sofisticada e eficiente que sua versão prévia.

8 CONVERGÊNCIA E COMPLEXIDADE

Os computadores digitais contemporâneos, resultados operacionais da máquina de Turing, como vimos nas seções anteriores, permitiram uma exponencial paralelização de cálculos matemáticos e algoritmos, algo impensável nas operações das antigas máquinas de cálculo, como as máquinas que decifravam códigos nazistas – empreendimento inicial de Turing. A paralelização de múltiplos processos computacionais permitiu a investigação de uma nova classe de fenômenos, impossíveis de serem pensados anteriormente, devido à ausência de uma máquina compatível.

O novo poder computacional banalizado ofereceu a possibilidade de simulação de processos novos, seja a execução exaustiva de funções matemáticas não-lineares, ou a execução de processos paralelos de colaboração e competição.

Os computadores poderiam executá-las (instruções) – por vezes com resultados inesperados. Os matemáticos de princípio do século XX chegavam rapidamente à barreira dos cálculos, como a barreira enfrentada pelos protobiólogos sem microscópio. Ao examinar um universo de detalhes cada vez menores, a imaginação só pode ir até certo ponto (GLEICK, 1999, p. 97).

O resultado deste novo tipo de experimento levava frequentemente à eclosão de novos comportamentos coletivos, o aparecimento de padrões que pareciam encontrar estabilidade, vindos da interação entre uma miríade de cálculos não-lineares, como nos sistemas que envolvem a teoria do caos³³. Esta nova classe de experimentos e

33 A Teoria do Caos para a física e a matemática é a hipótese que explica o funcionamento de sistemas dinâmicos. Em sistemas dinâmicos complexos, determinados resultados podem ser "instáveis" no que diz respeito à evolução temporal como função de seus parâmetros e variáveis. Isso significa que certos resultados determinados são causados pela ação e a interação de elementos de forma praticamente aleatória. Para entender o que isso significa, basta pegar um exemplo na natureza, onde esses sistemas são comuns. A formação de uma nuvem no céu, por exemplo, pode ser desencadeada e se desenvolver com base em centenas de fatores que podem ser o calor, o frio, a evaporação da água, os ventos, o clima, condições do Sol, os eventos sobre a superfície e inúmeros outros. cf. http://pt.wikipedia.org/wiki/Teoria_do_caos

pesquisas agrupou-se sob o signo de teoria da complexidade e, nas últimas duas décadas, encontrou uma estrutura de conceitos comuns, alcançando assim o estatuto de uma disciplina científica.

A ciência da complexidade tem sido usada, desde então, para fornecer um campo teórico para disciplinas como a física, na simulação da dinâmica de partículas; na biologia, para estudo dos modelos evolutivos; nas ciências humanas e no meio ambiente, dentre outras. Os sistemas complexos, conforme a perspectiva de BARANGER (1997), oferecem propriedades comuns universais para abordagem de diferentes problemas, ou seja, uma estrutura comum no tratamento de questões epistemológicas diferentes, de modo interdisciplinar, conforme os princípios da cibernética:

[...] seu caráter interdisciplinar emerge quando considera a economia não como um economista, a biologia não como um biólogo, e a máquina não como um engenheiro. Em cada caso seu tema permanece o mesmo, isto é, como os sistemas se regulam, se reproduzem, evoluem e aprendem. Seu ponto alto é de como os sistemas se organizam (PASK apud EPSTEIN, 1973, p. 9).

A ciência da complexidade, por sua vez, tem uma vocação ainda mais transcendental – transdisciplinar, pois não se propõe apenas em abstrair, como a cibernética, os problemas das outras disciplinas em seu modelo sistêmico; mas em oferecer uma estruturalidade para que se pensem os problemas epistemológicos das diversas disciplinas, como a unificação de um grande espaço teórico – por um viés computacional. Estas estruturas da ciência da complexidade, segundo Yanner (1997), poderiam ser resumidas nos seguintes componentes:

Elementos: ou seja, as unidades elementares a que o sistema se refere de forma a encontrar propriedades. A ideia de um elemento fundamental depende de um contexto epistemológico que pode ser mudado conforme a simulação a ser produzida porém, uma vez estabelecidas estas propriedades, elas oferecem ao elemento uma identidade.

Interações: a forma e a intensidade a que os elementos interagem entre si e outros subsistemas do campo abordado. Neste caso, também uma

relação é situada, quer dizer, uma propriedade fundamental que forma uma identidade.

Diversidade: dadas as proposições iniciais, ou, as identidades que fundamentam as propriedades dos elementos dos sistemas, a variabilidade destas propriedades podem ser expressas dentro de certos limites, dado seu contexto epistemológico.

Ambiente: trata-se do campo lógico ou topológico no qual os elementos dos sistemas estarão situados e onde ocorrerão suas interações.

Atividades: trata-se dos objetivos que os elementos ou o sistema como um todo podem operar em termos de competição e colaboração.

A relação entre os elementos e o todo é fundamental na compreensão dos sistemas complexos. Desta relação, advém um conceito fundamental da abordagem: a ideia de emergência, que pressupõe que eventos surjam da interação entre os elementos do sistema de forma que a sua descrição exige a introdução de novas propriedades, diferentes daquelas instanciadas pelos elementos. Nos sistemas complexos, emergem comportamentos coletivos, advindos da intensa computação de processos paralelos e não-lineares, com propriedades que precisam de novas categorias para serem entendidos, além daquelas usadas na compreensão de seus elementos. Por conseguinte, a complexidade do sistema não é apenas horizontal, mas também vertical, no sentido de que, em diferentes planos de descrição, diferentes elementos e propriedades são agenciados.

Yanner (1997) ressalta que a emergência pode ser local ou global. Local quando a interação entre os elementos resulta em novas propriedades no sistema, por exemplo, o comportamento de partículas que têm propriedades tais como velocidade e posição que, ao interagirem, emergem propriedades coletivas como temperatura e pressão, a exemplo dos gases estudados na física de partículas e na termodinâmica. A emergência local produz propriedades não-complexas, em que podemos descrevê-las uniformemente. As emergências globais, no entanto, oferecem propriedades que não podem ser facilmente isoladas e se comportam de forma complexa em relação ao sistema como um todo.

Um dos exemplos de emergências globais são as formas de tratamento da memória que são operadas pelo sistema nervoso das criaturas vivas. A memória, enquanto emergência da interação entre

neurônios, não pode ser separada facilmente como uma propriedade isolada do conjunto de neurônios. Ela precisa novamente da interação dos elementos para a recuperação de sua propriedade emergente. Está, portanto, distribuída; isso implica não ter uma identidade facilmente recuperável senão por sua própria emergência. A interação entre seus elementos é complexa, pois a alteração em sua relação influencia no padrão formado coletivamente e vice-versa, ou seja, o efeito emergente altera a relação entre os elementos do sistema.

A ciência da complexidade dá ênfase aos sistemas que produzem emergências globais, pois estas exigem um esforço de compreensão maior entre o todo e as partes, assim como um esforço epistemológico mais contextualizado, no qual as relações macroscópicas e microscópicas devem ser elaboradas, por exemplo: quais propriedades devem ser incluídas no modelo em relação aos elementos do sistema e quais delas são esperadas em um nível macroscópico. Isso implica pensar constantemente na pergunta: quais escalas de tempo e espaço devem ser adotadas no tratamento do sistema?

Estas dicotomias encontram uma ressonância epistemológica em diversas disciplinas, como a relação entre indivíduos e sociedade encontrada na sociologia; sujeito e cultura, na antropologia; gene e espécie, na biologia; moléculas e substâncias, na química; neurônios e cérebro, na ciência cognitiva. Por isso, a ciência da complexidade pode oferecer um quadro teórico unificado para tratar destes assuntos, uma vez que sua prática, desde seu início, foi fundamentada na execução recursiva de funções não-lineares ou na interação exaustiva de processos computacionais em paralelo³⁴.

Nas ciências humanas e do meio ambiente, por exemplo, a complexidade tem sido conjugada com a abordagem de múltiplos agentes de *software*, vinda da inteligência artificial. Estas técnicas permitem simular interações entre múltiplos sistemas de forma a obter resultados por simulação³⁵, conforme as pesquisas de Edmonds (1999), Glesser (1999) e Gilbert (1995), que passam a entender as instituições

34 Os sistemas ditos complicados, conforme Cilliers (1998), aqueles que não produzem emergências, tratam o aleatório, as rupturas em suas sequências e suas exceções, como erros que não alteram sua cadeia de procedimentos. Os subsistemas que compõem o sistema não modificam suas relações internas como uma resposta a uma nova propriedade coletiva. Os sistemas complicados não alteram sua dinâmica interna devido a uma nova propriedade coletiva.

35 Uma simulação que envolve um diálogo entre conceitos vistos nas ciências sociais e na inteligência artificial pode ser encontrada, em um trabalho anterior, no seguinte endereço: <https://sites.google.com/site/belfra/artigos/cec2000-CAS.pdf?attredirects=0&d=1>

sociais como efeitos emergentes da interação entre os indivíduos e a sociedade³⁶. Estas abordagens têm oferecido não somente um campo de aplicação para estas disciplinas, mas também uma forma de epistemologia em que o conceito de cientificidade de um modelo passa por sua capacidade de representação por simulação (EPSTEIN, J. M. e AXTELL, R, 1996). Em outras palavras, a pergunta acerca de uma verdade lógica sobre um modelo passa a ter consistência epistemológica em sua capacidade de ser simulada computacionalmente.

Recentemente, pesquisadores – no campo das ciências sociais – começaram a explorar as possibilidades de expressar teorias como programas de computador. A grande vantagem é que se pode simular o processo social de interesse e, em certas circunstâncias, até realizar experimentos que de outra forma seriam impossíveis (GILBERT, 1999, p. 7).

É comum estes modelos terem uma abordagem cognitivo-evolucionista³⁷, o que não parece ser surpreendente, uma vez que o projeto darwinista de seleção natural lida com categorias conceituais muito parecidas com as da complexidade, ou seja, a ideia de interação entre indivíduos de uma espécie (os elementos), o comportamento enquanto coletividade (emergência), os processos de seleção, mutação e promoção (como variedade) etc. Com estas categorias em comum, a aproximação entre biologia e computação tornou-se epistemologicamente viável a partir da Computação Evolutiva (CE), nos termos descritos por Von Zuben:

Conceitos de computação evolutiva têm sido empregados em uma variedade de disciplinas, desde ciências naturais e engenharia até biologia e ciência da computação. A idéia básica, surgida nos anos 50, é aplicar o processo de evolução natural como um paradigma de solução de problemas, a partir de sua implementação em computador. Os problemas de otimização são aqueles que vêm

36 Para maiores informações sobre o assunto consultar o jornal de sociedades artificiais e simulação social em: <http://jasss.soc.surrey.ac.uk/>

37 Um dos exemplos pioneiros deste tipo de abordagem é o projeto swarm, que se utiliza do paradigma evolucionista de reprodução, mutação e seleção para simular a dinâmica de sistemas complexos cf. <http://www.swarm.org>

recebendo mais contribuições a partir de técnicas de computação evolutiva, [...] A vantagem mais significativa da computação evolutiva está na possibilidade de resolver problemas pela simples descrição matemática do que se quer ver presente na solução, não havendo necessidade de se indicar explicitamente os passos até o resultado, que certamente seriam específicos para cada caso. É lógico que os algoritmos evolutivos correspondem a uma seqüência de passos até a solução, mas estes passos são os mesmos para uma ampla gama de problemas, fornecendo robustez e flexibilidade. Sendo assim, a computação evolutiva deve ser entendida como um conjunto de técnicas e procedimentos genéricos e adaptáveis, a serem aplicados na solução de problemas complexos, para os quais outras técnicas conhecidas são ineficazes ou nem sequer são aplicáveis. Trata-se de um novo paradigma de solução de problemas, pois se abre mão da garantia de obtenção da solução ótima para se conquistar a tratabilidade via uma ferramenta de propósito geral. Novos paradigmas afloram sempre que condições propícias para tal passam a vigorar, e no caso da computação evolutiva, a condição primordial é a disponibilidade de uma grande quantidade de recursos computacionais (VON ZUBEN, 2000).

Na Computação Evolutiva, o conceito de evolução é equiparado com o de *efeito emergente*, da teoria da complexidade, como descrito por Gilbert:

Como tenho observado a complexidade pode ser consequência da ação de regras muito simples em níveis individuais. [...] Emergência ocorre quando a interação entre objetos em um nível leva a diferentes tipos de objetos em um outro nível. Mais precisamente, um fenômeno é emergente se requer novas categorias para descrevê-lo que não são requeridas para descrever o comportamento dos componentes anteriores (GILBERT, 1995).

A ideia de sistemas que podem oferecer soluções emergentes,

muitas vezes diferentes das idealizadas por seus programadores, chama a atenção no sentido de apresentar uma nova perspectiva na criação de conhecimento sobre um determinado domínio. Ao invés de uma base de conhecimento implementada previamente, estes *efeitos emergentes*, vindos da computação evolutiva, fazem o conhecimento “brotar” de dentro do sistema para fora, invertendo o processo³⁸. Outros pesquisadores usam os paradigmas da complexidade para estudar fenômenos sociais³⁹, observando a interação entre múltiplos agentes de *software* e seus efeitos emergentes coletivos, como a emergência de “instituições sociais” (IDEM) e padrões de comportamento Epstein (1996).

Outra ferramenta epistêmica que se apoia em conceitos da complexidade é o conexionismo. Esta abordagem tem uma diferença fundamental em relação a um modelo semântico⁴⁰ de representação. Enquanto este propõe uma relação hierárquica diferenciada entre seus componentes, implicando uma ligação entre as palavras e os sentidos, aquele propõe uma *representação distribuída* (CILLIERS, 1998, p. 17). No conexionismo, não existe uma entidade que possa ser nominada ou adjetivada como nos modelos semânticos. Em termos semânticos, é possível afirmar que *todo homem é mortal, Sócrates é um homem* e depois criar uma inferência lógica que conclui: *Sócrates é mortal*. No conexionismo, por sua vez, o conhecimento é representado como uma relação entre “nodos”. A metáfora que norteou a construção desta abordagem foi o cérebro e seu funcionamento neuronal, ou seja, a leitura transdisciplinar, em que tanto problemas como fenômenos sociais e biológicos são abordados, em seu núcleo, como problemas computacionais.

Em 1943, McCulloch e Pitts propuseram um modelo matemático simplificado de funcionamento de redes neurais. Eles observaram que os neurônios tinham propriedades possíveis de serem modeladas matematicamente, entre elas:

38 Refiro-me a ideia de emergência de macroestruturas vindas de regras locais simples, conforme referências de Epstein e Axtell, que as denominam como um processo *bottom up* (EPSTEIN e AXTELL, 1996, p. 51) em contraste com a abordagem sistêmica clássica: *top down*.

39 Ver DAUTENHAHN(2000), EDMONDS (1999) e EPSTEIN (1996), os quais utilizam ideias da biologia, economia e da sociologia para refletirem a interação entre indivíduo e sociedade.

40 Entendemos por representação semântica a conjugação formal e lógica de símbolos de um sistema linguístico e, como nos explica Cilliers, *sistemas baseados em regras simbólicas constituem a abordagem clássica para modelar a complexidade*. (Cilliers, 1998, p. 14)

neurônios comportam-se como “somadores algébricos”; adicionam entradas excitatórias, e subtraem entradas inibitórias; neurônios possuem uma propriedade de “limiar”, isto é, quando as entradas integradas excedem o limiar, disparam um sinal através do axônio; neurônios comportam-se analogicamente, enquanto o axônio comporta-se de forma digital. (LOESCH, 1996, p. 15)

A atribuição principal de um neurônio seria, segundo este modelo, receber os estímulos de outros neurônios (X_n), relacioná-lo a sua sinapse correspondente (W_n), gerar a soma de suas entradas e, por fim, passar, através de uma função de ativação $f(a)$, o sinal produzido para outro neurônio. Por meio deste modelo, podemos produzir redes de neurônios capazes de gerar operações lógicas, em que, diferente da lógica formal, o “conhecimento” destas operações estaria representado nos “pesos” das ligações entre os neurônios e não em uma regra formalizada. A dificuldade desta operação está, no entanto, em treinar a rede neural artificial, ou seja, encontrar os pesos corretos de suas ligações sinápticas. Devemos também encontrar uma topologia para rede, quer dizer, uma arquitetura capaz de resolver a operação desejada. Existem muitas topologias possíveis, uma das mais tradicionais é o perceptron de múltiplas camadas, um modelo que consiste de uma camada de entrada de dados, com um ou mais neurônios, uma ou mais camadas intermediárias – camadas que, em essência, relacionam os neurônios – e uma camada de saída de dados, contendo, também, um ou mais neurônios.

Uma vez escolhida a topologia da RNA (Rede Neural Artificial), seu aprendizado pode ser realizado sem a supervisão humana. Um algoritmo de treinamento pode ser aplicado, e a rede pode aprender “sozinha” sobre o problema proposto. Mas qual seria a consistência deste aprendizado? Um ponto a ser ressaltado: o que parece ser interessante na abordagem conexionista e, mais precisamente, nas redes neurais artificiais, é que os neurônios (nodos da rede), exercem todos a mesma operação indistintamente. Eles recebem o sinal de outros neurônios, multiplicam pelo valor de seu peso de ligação, consolidam todos os estímulos por meio de uma soma ponderada e enviam para outros neurônios o resultado obtido. O que os diferencia é sua organização topológica na rede, ou seja, só tem uma significação em relação a outros nodos da rede – essa representação, todavia não é

semântica, mas numérica. Outra questão que parece relevante é que, quando modelaram matematicamente a dinâmica de uma rede neural, a equação encontrada é tudo, exceto um neurônio real. Talvez McCulloch e Pitts tenham encontrado, no lugar de neurônios, o matema do significante de Lacan:

$$\Omega = f\left(\sum_1^n O_n W_n\right)$$

em que:

Ω = saída do neurônio

n = quantidade de outros neurônios conectados ao neurônio

O_n = saída do enésimo neurônio

W_n = peso associado ao enésimo neurônio

f = função de transferência

(CILLIERS, 1988, p.144)

Troquemos, como exercício de imaginação, a palavra *neurônio* por *significante*. Teríamos uma cadeia de significantes ajustadas topologicamente, de uma forma conexionista, para realizar uma operação imaginária sobre um real suposto. Vale lembrar que, após o treinamento de uma RNA, temos sim o equivalente a uma função simbólica, algo como $y = f(x)$; porém, com uma diferença: a RNA mostra o vacilo entre os significantes, pois os pesos entre os neurônios – o “conhecimento”, por assim dizer – é apenas uma aproximação de valores. Outras redes, com outras topologias, podem apresentar o mesmo resultado, além disso, esta função imaginária nunca convergirá suficientemente, até se apresentar a cópula entre o dito e a coisa. Esta metáfora rápida mostra os problemas com o conceito de sujeito, pois apresenta-se como um efeito do universal, que ganha consistência a partir da admissão irrestrita do conceito de significante – que, neste caso, é consistido pela própria máquina de Turing. Em outras palavras, a metamáquina virtual contemporânea torna operacional, finalmente, o ansiado conceito de significante, como uma premissa universal da modernidade.

A simulação, como paradigma epistemológico, como operados na computação evolutiva e no conexionismo pôde concluir seu resumo conceitual na ciência da complexidade, como uma fórmula

transdisciplinar. Os objetos epistemológicos da nanotecnologia⁴¹, da biologia, da informática e das ciências cognitivas⁴² foram reunidos em um mesmo problema computacional, quer dizer: a relação entre elementos, meio e estruturas coletivas de comportamento emergente. A ciência da complexidade torna-se, assim, um movimento amplo de consiliência: a convergência NBIC⁴³. A convergência digital passa a ser agora o principal modo de operação e formulação epistemológica, ou seja, torna-se uma convergência epistemológica – uma vez que o instrumento de produção, manipulação e distribuição do saber não são mais os computadores, nem a imensa rede que os conecta, mas a virtualização da máquina de Turing, o ciberespaço enquanto metamáquina virtual universal.

Todavia, esta metamáquina virtual pressupõe uma metalinguagem formal universal, capaz de carregar e expressar todas as linguagens naturais e históricas, subsumindo em si toda a significância, a tal ponto em que desaparece a necessidade de uma perda na representação, pois tudo se dá nas operações metalinguísticas. A ciência da complexidade, derivada do uso intensivo da máquina formal-virtual contemporânea e de seu modelo epistemológico, está associada a esta ausência de externalidade, à ausência de negatividade radical, ou ao evento. A máquina contemporânea, em seu novo universal estruturalista, opera o mundo de forma a não precisar do sentido como atribuição do seu

41 Nonotecnologia – Nanociência e nanotecnologia estudam e trabalham com a matéria em escala ultra pequena Um nanômetro consiste em um milionésimo de milímetro. Mais informações em: <http://royalsociety.org/glossary.asp#n>

42 Algumas linhas das ciências cognitivas, principalmente a psicologia evolucionista com Pinker (1998), tem caminhado para uma estrutura informacional da mente, tendo como metáfora do cérebro um computador desenhado pela seleção natural para ampliar as possibilidades de sucesso no jogo da seleção natural. Autores como Edelman, Metzinger e Damásio (apud Souza et alii, 2007) consideram, por sua vez, o conceito de “eu” como uma emergência de diversos processos biológicos de seres complexos. O ponto que gostaríamos de destacar é o do uso de categorias epistemológicas da complexidade e, por conseguinte, a transformação de problematizações do conceito de “mente” e “eu” para uma formalização de problemas computacionais, assim como as questões da biologia e informática.

43 NBIC, segundo a Wikipedia, em tradução livre: um acrônimo para Nanotecnologia, Biotecnologia, Tecnologia da Informação e Ciência Cognitiva, atualmente o termo mais popular para tecnologias de ponta e foi popularizada pela publicação de *Converging Technologies for Improving Human Performance*, um relatório patrocinado em parte pela U.S. National Science Foundation. No Original: *an acronym standing for Nanotechnology, Biotechnology, Information technology and Cognitive science, is currently the most popular term for emerging and converging technologies, and was introduced into public discourse through the publication of Converging Technologies for Improving Human Performance, a report sponsored in part by the U.S. National Science Foundation.* cf. http://en.wikipedia.org/wiki/Emerging_technologies

modelo, o efeito emergente. Como uma deriva de sua própria estruturalidade, tem um efeito parecido com o imprevisível do modelo moderno, ou seja, o *real*, com a diferença de que seu aparecimento é uma possibilidade, quer dizer, encontra-se latente como potência do próprio modelo. Lembrando que:

Deleuze distingue o virtual do possível, ao menos de certa forma de conceber o possível. O possível é geralmente entendido como aquilo que se opõe ao real, e a realização não é outra coisa a não ser a passagem do possível ao real, conseqüente, todo pensamento relacionado ao possível é retirado da realidade constituída, pois o possível em si mesmo não tem realidade nenhuma (CHEDIAK, 1999 p. 111).

Cabe aqui um pequeno comentário sobre o efeito emergente na ciência da complexidade: este é um resultado possível, no sentido deleuziano do termo, e não do virtual, ou seja, do resultado de uma combinatória entre os elementos dados na realidade e, portanto, passíveis de uma identidade e uma diagramação. O efeito que se contrapõe ao possível e provoca a elaboração de novos conceitos, para Deleuze, é o plano de imanência – o virtual –, que problematiza os sistemas classificatórios universais. O conceito de plano de imanência percorre a maior parte da obra deleuziana. Tentamos nos servir do aspecto de uma crítica ao platonismo, no sentido da produção de conceitos que se recusam participar de um ordenamento universalizador do pensamento, nas palavras de Deleuze e Guattari:

O plano de imanência não é um conceito pensado nem pensável, mas a imagem do pensamento a imagem que ele se dá do que significa pensar, fazer uso do pensamento... Não é um método, pois todo o método concerne eventualmente aos conceitos e supõe uma tal imagem. Não é nem mesmo um estado de conhecimento sobre o cérebro e seu funcionamento, já que aqui o pensamento não é remetido ao lento cérebro como ao estado de coisas cientificamente determinável em que ele se limita a efetuar-se, quaisquer que sejam seu uso e sua orientação. Não é nem mesmo a opinião que se faz do pensamento, de suas

formas, de seus fins e seus meios [...] (DELEUZE E GUATARRI, 1991 p. 53).

O efeito de emergência, na complexidade, é uma surpresa possível, derivada das potencialidades do próprio jogo de estruturas que compõe o modelo computacional. Se pensarmos em termos lacanianos, ocorreriam no registro do simbólico e do imaginário, mas não no real, apesar de parecerem surpreendentes e sem sentido – como o real. Esta emergência, como componente epistemológico não atribuí um sentido, nem existencial nem político, ao teor de suas mutações, mas tão somente um sentido vetorial-administrativo de que, se pudermos incluir a todos no jogo computacional – seja a natureza, o homem e a própria política – transformaremos as catástrofes em exceções compreendidas de dentro de nosso jogo linguístico, apreensíveis como funções isomorfas reiteráveis de um X a um Y vazios.

Aqui, neste terreno do efeito a partir das representações, encontramos o simulacro, como realidade, com transparência total, em que nada na realidade se excluí do jogo de codificações. Todavia, enquanto na simulação moderna os efeitos de cálculo eram tidos como ficção regulativa, pois o que valia era a experiência efetiva e causal, o simulacro contemporâneo substitui o real e toma o seu lugar – o jogo da máquina contemporânea está justamente em assemelhar a catástrofe, e sua relação com a natureza, a uma moralidade, quer dizer: uma estruturalidade.

Nossa dependência de um conceito integral e integrista do mundo e da sociedade está desde muito avançada. Estamos na via de um crime perfeito, perpetrado pelo Bem em nome do Bem, da perfeição implacável de um universo técnico artificial que verá a realização de todos os nossos desejos, de um mundo unificado pela eliminação de todos os anticorpos. É o nosso fantasma negentrópico de uma informação total. Que toda matéria se torne energia, que toda energia se torne informação. Que tudo na linguagem se torne significante. Que todos os genes se tornem operacionais. Que tudo tenha acesso a consciência de si etc. (BAUDRILLARD, 1997, p. 102).

A emergência parece estar mais próxima do ambiente da hiper-realidade de Baudrillard do que da virtualidade de Deleuze, ou do real lacaniano. Seria este o evento da nova ordem simbólica? Um evento que não traria mais vitalidade a ordem, pois já estaria no registro do possível? Ou, de outro modo, estaríamos caminhando para uma totalidade movida unicamente por eventos extremos, pois, somente estes trariam a promessa contemporânea de um evento por fora da lei? A convergência digital seria, por fim, um abandono das formas cristãs de produção de estruturalidades universais, ou sua adesão radical?

A mudança principal parece estar no estatuto do *real* como negatividade, como fracasso. A máquina moderna prometia a vitória da razão e da direção política como esperança de sua operação contra as forças da irracionalidade. A máquina contemporânea apaga o real da catástrofe ao transformá-la em um advento simbólico e computável, mesmo que sem sentido, como os efeitos emergentes da complexidade, apenas mais *um nexa no plexo* de remissões internas da metamáquina, nexa esse que não tem sentido no plano das operações humanas, pois emerge por sobre sua consciência e controle, estando mais para um erro de administração do que uma força externa, que demanda um aprimoramento do estatuto político de nossas organizações. A realidade, desta forma, perde seu estatuto de irrepresentável (de *real*) e, em última instância, torna-se equivalente a qualquer processo computacional. A ciência analítica (das forças da matéria, da química da vida etc.), as máquinas cibernéticas e as telecomunicações e redes de informação modificaram completamente as relações dos indivíduos entre si, consigo mesmos e com o entorno, ao serem mediadas pelo mesmo possível, pelos mesmos pressupostos maquínicos.

Ao aceitarmos a lógica da complexidade, como episteme transdisciplinar, que pressupõe a apreensão das variáveis de um ambiente em uma linguagem universal que permitiria o cômputo dos benefícios e malefícios, enfim, que permitiria fazer as contas de reversibilidade, aceitamos os termos da codificação para todo o campo humano da experiência. Os discursos que operam o saber contemporâneo não estão além do maquínico, do simulacro, pois não conseguem mais criticar a máquina que fabricamos, justamente porque esta não crê mais na externalidade, no *real*; pois está ancorada, como vimos, em um novo universal que não precisa mais explicar o mundo pela via do sentido, como nos tempos modernos, mas opera o mundo por meio de sua estruturalidade radical que inclui justamente o não-sentido como parte de seus atributos – as catástrofes artificiais e as naturais

passam a ter o mesmo teor simbólico, como falhas nos cálculos e que poderiam ser evitadas, dado um esforço moral.

Essa condição epistêmica e prática erige uma nova forma de sedução: que nos induz justamente a fazer mais do *mesmo*, a nos reiterar – por meio de uma nova máquina instrumental e epistêmica, que nos oferece a certeza da potência de nossas formas de representação. O discurso da complexidade é o *upgrade* do discurso da validade da forma de vida industrial, de produção e consumo. Em outras palavras, não haveria outro mundo senão o ocidental, não haveria outro deus senão o cristão, aquele que no dia do juízo final faz o balanço de caixa de nossa existência. Mesmo que suas formas sejam as mais variadas e seus sentidos os mais diversos, não existiriam mais instrumentos do pensamento que não atualizasse a cosmovisão atual – qualquer traço de real, como encontro faltante – não é vivido como uma negatividade radical, não serve de angústia, nem sofrimento – mas como fluxo do possível –, pois já é metabolizado pela precessão de modelos e informação *nonsense*.

A máquina contemporânea não é, pois, perfeita em sua funcionalidade de anular a negatividade radical, o *real* – a morte – nosso posicionamento, portanto, é conservador, no sentido de pensar o contemporâneo como uma extensão do discurso da modernidade; mas este é ponto fundamental: o que muda é o estatuto desta falha, ou seja, de um *real* que tentava ser encoberto por estruturas do *simbólico* e do *imaginário*, para um *real* que é convocado para revitalizar metabolicamente uma ordem simbólica de puro fluxo – o advento de um *real proletário*.

Notemos que o esforço pela convergência digital, pelo NBIC, está para além de um avanço tecnológico, é uma prioridade da civilização ocidental, transformar as questões humanas em uma ordem simbólica efetiva, sem que nada disso escape, mesmo que para alcançar tamanha façanha tenhamos que abdicar do sentido como forma privilegiada de ordenamento do mundo, para adentrarmos no terreno da pura reversibilidade e sua forma de operacionalização mais radical: a virtualização e universalização da máquina de Turing.

Alcançamos com esta operação a implosão dos campos epistemológicos, em uma transdisciplinaridade maquínica que torna todos os problemas, e as formas de pensamento em questões computacionais, em objetos de simulação de variância apenas no teor dos cálculos, dos métodos de funções e otimizações estatísticas. Experimentar um pensamento passa a ser admitido como simular um

modelo factível e decisões políticas passam a ser uma questão administrativa – e não de opção sobre a produção de uma realidade – o que demanda um sujeito implicado com sua fantasia.

O modelo freudiano de aparelho psíquico ofereceu as coordenadas para o estabelecimento da sociedade de consumo modernas, através do trabalho de seu sobrinho e de sua filha Anna Freud, na América, concebendo uma racionalidade que ocultava formas agressivas e perigosas de barbárie. O universal contemporâneo, ao transformar a negatividade radical deste modelo em combustível, tornando o *real* um proletário, coloca a barbárie como forma imprescindível de estabelecimento de comunicação, ao promover a realização de todos os tipos de possíveis.

Lembremos também que a crítica que Deleuze e Guattari promovem, implacavelmente, sobre a psicanálise, ancora-se em suas premissas universais. Primeiro na universalidade do complexo de Édipo: Deleuze e Guattari problematizam o modelo edípico – típico da família burguesa – como uma categoria abstrata e transcendental. A psicanálise, por sua vez, escuta essa crítica e, com Lacan, transforma Édipo em um mito, transferindo para a castração aquilo que não pode ser universalizado pelo significante. Deleuze e Guattari, então, denunciam a tirania do significante, mostrando que a psicanálise ama a negatividade – ou o *real* como uma ontologia do negativo, aquilo que sempre retorna ao mesmo lugar: muito parecido com a promessa do ressuscitado, em um plano estrutural. A teoria da multiplicidade rejeita então os mecanismos ontológicos da psicanálise.

A teoria da multiplicidade efetua uma interpretação do real que conjuga uma construção ontológica e uma leitura do mundo e da sociedade que surpreende com uma nova distribuição dos seres e das coisas: não admite unidade natural, uma vez que não se apóia em nenhuma necessidade e não visa a nenhum prazer; não reconhece a falta, uma vez que não se constitui em referência a uma unidade ausente (recusando, pois, a noção de desejo como falta); e não aceita nenhuma transcendência – seja na origem, como idéia ou modelo, seja no destino, como sentido historicamente desenvolvido. A perspectiva da imanência e o conceito de multiplicidade fazem do pensamento uma atividade ética - sem modelos

e finalidades transcendentas – avessa a qualquer conforto moral ou orientação histórica (ABREU FILHO, 1998).

É neste sentido que devemos entender a recomendação destes autores para notar que o ordenamento da multiplicidade é exercido como uma palavra de ordem (Mil Platôs), um artifício histórico, que reduz a multiplicidade não comunicante a um sistema de relações, de regularidades e identidades, ou seja, de *multiplicidades empobrecidas* (DELEUZE, 2000). Isto implica, por outro lado, em criticar as formas de estabelecer os objetos, a procura de regularidades, leis da natureza e universais. A pergunta consiste em advertir a que custo criamos os universais. Deleuze e Guattari procuravam alternativas coletivas – revolucionárias – para o mal estar da civilização, enquanto a psicanálise se contenta em caminhar da *miséria neurótica à infelicidade comum*, pensando no desejo como uma falta e o falo como uma *premissa universal*. Considerando apenas o caminho individual – um a um – em seu método.

Édipo e a castração funcionam muito bem. Mas trata-se de saber quais são os efeitos de funcionamento, e a que custo isso funciona? Que a psicanálise acalma, conforta, nos ensina as resignações com que podemos viver, é certo. Mas afirmamos que usurpou a sua reputação de promover ou mesmo de participar numa efetiva libertação. Ela esmagou os fenômenos de desejo sobre uma cena familiar, esmagou toda dimensão política e econômica da libido num código conformista. Desde que o “doente” se ponha a falar político, a delirar político, é preciso ver que a psicanálise faz isso. Veja-se o que Freud fez com Schreber (DELEUZE, 2006 p. 291).

Se Lacan utiliza os três registros da experiência humana (real, simbólico e imaginário) para dar conta da repetição, sendo o *real* como o impossível, como aquele que não cessa de não se inscrever e também não se repete como identidade – ocorrência própria do simbólico e do imaginário; Deleuze e Guattari encontram no pensamento da multiplicidade uma outra forma de pensar as estruturalidades, sem uma tríade transcendental e universal de inspiração hegeliana como fez

Lacan.

Longe de tentar conciliar estes pensamentos, optamos por aceitar o trânsito histórico e lógico que Deleuze e Guattari propõem, no sentido de que diferentes socialidades criam estruturalidades diferentes para a realidade e não uma forma universal e transcendental – como na psicanálise, com o mito de Édipo de Freud e depois os três registros de Lacan. Isso nos permite problematizar uma mudança nos registros lacanianos de forma a tentar entender seu trânsito por diferentes formulações. Em outras palavras, aceitamos a crítica feita à psicanálise por Deleuze e Guattari, desde que esta possa nos servir a pensar em como os registros lacanianos seriam contrastados com os diferentes tipos de socialidades. Por fim, este contraste nos permite pensar uma radicalização da ordem fálica – que já é um produto do ocidente, e portanto, é universal à medida que o ocidente também o é – em direção a reversibilidade e distanciamento da produção de sentidos – uma nova forma de estruturalidade, a operação de uma forma radical de monismo operacionalizado, mais fálico que o fálico, em um gozo que encontrou uma forma de exercício pleno para além do que todos esperavam.

O *real* não é, assim, desmontado; apesar de não ter uma consistência ontológica, mas é justamente produzido a partir desta máquina universal, a qual é um dos componentes. Žižek, por sua vez, entende o transito de um conceito de real que vai de um princípio anistórico, uma falha no aparelho universal, para um real que se estabelece inerentemente no universal – *o Real é gerado pela própria virtualização radical* (ŽIŽEK, 2006 p. 124). Não se trata, portanto, de um apagamento do real em seu sentido restritivo, mas de uma mudança no estatuto do real, não mais como uma negatividade, mas como combustível de uma libertação da estruturalidade das amarras da significação – o horror não precisa, atualmente, ser uma falha na proposição da razão, mas sua própria exponenciação.

Curiosamente, parece que o universal ocidental entende perfeitamente a denúncia que os grandes pensadores produzem. Ao chegar aos Estados Unidos, no início do séc. XX, para falar sobre a novidade que era a psicanálise, Freud disse a Jung: *Nem sabem eles que estamos lhes trazendo a peste* (LACAN 1998, p. 404). Não sabia que a peste iria se tornar a arquitetura para a sociedade de consumo e se espalhar – e nesse sentido uma asserção profética – como um vírus. Talvez seja a hora de outorgarmos o mesmo destino cômico para Deleuze e Guattari. Sua crítica, seu movimento de esquerda – sua filosofia da imanência, da multiplicidade – parece oferecer a receita para

o capitalismo globalizado do século XXI. Como anunciado por Foucault: *um dia, talvez, o século seja deleuziano* (MACHADO, 2010) – parece estar tomando um sentido histórico irônico, assim como aconteceu com Freud. Irônico, pois a eclosão de uma forma simbólica liberta do sentido – um virtual que, para esses filósofos, nada tem de virtual, mas de possível –, os tenha eleito como pensadores privilegiados. Sabemos que tanto a psicanálise quando o pensamento da multiplicidade se posicionam diferentemente, quando se trata do discurso técnico científico que domina a corrente científica atual, porém, parecem ser justamente estes discursos que proporcionam novas formas de operação aos aparelhos que criticam...

A máquina contemporânea, desta forma invulgar, não se torna totalmente transparente, nem para psicanálise, nem para filosofia da diferença – sem que estes pensamentos paguem um tributo sacrificial. Antes, coloca desafios a estes pensamentos que são obrigados a uma incômoda revisão. Levemente similar a esfinge, que coloca uma condição ao seu ato devorador, este Outro realiza sua antropofagia com a simples aproximação do pensamento, que já começa a sentir o cheiro de sua própria carne queimando.

9 MUNDO CONTÍGUO E A PEDAGOGIA DO REAL

A universalização de um sistema acêntrico de comunicação, conforme a demanda da sociedade de controle, não significa uma convergência narrativa; pelo contrário, a máquina contemporânea não pretende ordenar semanticamente a civilização, mas produzir formas discursivas inteiramente novas, como se pudesse acrescentar mais blocos em uma construção heterodoxa. O ponto fundamental é que, por mais heterogêneos que sejam os blocos disponíveis para a criação de estruturas narrativas, estes terão um protocolo em comum que possibilita a comunicação entre os objetos para além de um funcionalismo, sua *ambiência*.

A convergência para o meio digital que vivemos em nossos dias não é exatamente “convergente”, ou seja, não pode gerar um plano homogêneo mas; ao contrário, tende a realizar formas cada vez mais diversas de produção de máquinas. A virtualização não desmaterializa simplesmente, como nos lembra Levy (1997), mas produz formas híbridas, uma vez que o hibridismo precisa de um pano de fundo em comum, um sistema de troca de códigos.

A convergência aponta para uma “nova ordem paterna”, chamada assim por ser hiperfálica, que aponta para a produção de uma estruturalidade de puro fluxo, para o acentrismo das máquinas, para um modelo federativo de comunicação, sem sentido, não semântico, uma produção de discurso amoral/conexionista, feito de redes de redes, de códigos e índices correlatos. Evidencia-se, seguindo esta trilha, que a internet e o mercado financeiro são, hoje, o exemplo paradigmático desta nova forma de poder. A crise das grandes narrativas, não se traduz, como no mito freudiano, em mais liberdade para os filhos parricidas; mas na submissão a uma forma invisível de controle biopolítico, que oferece total liberdade, desde que as ações liberem ainda mais o pai *nonsense*, que se resume a máquina virtual acêntrica.

Como vimos nas seções anteriores, a troca do significado, da interioridade e das limitações dos campos semânticos, são trocados por uma estruturalidade radical que transforma as equações de sentido, em instâncias virtuais das máquinas de Turing, ou seja, podem ser atomizadas em um alfabeto binário que planifica suas operações e suas equivalências. O motor desta troca é o gozo fálico – o prazer excessivo em produzir representações – que agora se exponencializa e toma lugar das formas organizadoras do antigo regime. A nova ordem consiste na

libertação dos sentidos e do avanço da operação de uma estruturalidade radical, apoiada no gozo dos corpos falantes. O preço a pagar – que parece ser irrisório, dado o prazer suposto –, consiste no desmanche das velhas formas de representação que implicam, em última análise, em um desmanche do discurso político, conforme propõe Jacques Génèreux (2003).

Este autor aponta para uma característica que as sociedades democráticas, apesar da sofisticação do seu sistema político, tem em produzir sociedades insatisfatórias, com ameaças crescentes como o desemprego e a insegurança, e aponta um dos graus deste *horror político*: *quando um ideal, embora comum a todos, não é sequer externalizado, por falta de palavras para expressá-lo* (IDEM p.99).

O novo regime de gozo troca pela reversibilidade, capaz de produzir um mundo ubíquo sob a ordem dos significantes binários consistentes, a capacidade da *palavra política* (IDEM) em colocar em debate o mundo como realidade a ser inventada, em outras palavras, o preço da convergência, do trânsito rumo a máquina-universo, não exerce efeito apenas técnico ou em antigos modelos de negócios sobre uma escassez fabricada; mas esvazia o discurso político, no sentido de tomá-los sob sua batuta, que prescinde de significações que pretensamente poderiam intervir.

Pode-se, desta forma, ter qualquer opinião e levantar qualquer bandeira que todas serão subsumidas na ordem das operações contíguas de um mundo que não consegue mais produzir um discurso que lhe seja exterior. As palavras de ordem, as decisões políticas e as urgências sociais são tratadas e administradas como problemas computacionais que devem ser equacionados em qualquer área do espectro político. Membros de grupos islâmicos, ou de qualquer outro, por exemplo, podem criticar os valores do mundo ocidental, mas o farão dentro das constrictões das tecnologias do ocidente – dos sistemas de comunicação e computação que são as novas escrituras cristãs, os novos códex que não significam mais o mundo, mas lhe fazem operar, às custas de uma fantasia ideológica de contiguidade – irresistível, invisível, globalizante e imperial: cristo venceu.

A liberdade de escolher sem cessar e não romper a cadeia de possíveis é a expressão plena deste conteúdo – plasticidade dos índices e códigos – e o encontro de todos estes esforços, em linguagem universalmente sem sentido. O ponto culminante para a dinâmica dos códigos, para seus movimentos erráticos – reversíveis, *nonsense* e autônomos – já nos é bem conhecido: o mercado financeiro, a bolsa de

valores.

Vejam os, segundo o dicionário de finanças da bovespa um índice aponta para uma [...] *relação entre os valores de medida ou gradação, que indica a variação média dos preços de um conjunto de bens, em relação a um período tomado como referência* [...] (BOVESPA, 2009). Exaustivamente utilizados no mundo das finanças e da economia, a produção de índices confiáveis é hoje uma das principais ferramentas de auxílio a tomada de decisões em praticamente todos os níveis da sociedade contemporânea. Um dos índices mais célebres atualmente é o DJIA:

Dow Jones Industrial Average é um índice criado em 1896 pelo editor do The Wall Street Journal e fundador do Dow Jones & Company Charles Dow. É o segundo mais antigo índice dos Estados Unidos, também conhecido como DJIA, INDP, Dow 30 ou Dow Jones. O índice Dow Jones Industrial Average (DJIA) é ao lado do Nasdaq Composite e do Standard & Poor's 500 um dos principais indicadores dos movimentos do mercado americano. Dos três indicadores, DJIA é o mais largamente publicado e discutido. O cálculo deste índice é bastante simples e é baseado na cotação das ações de 30 das maiores e mais importantes empresas dos Estados Unidos. Como o índice não é calculado pela Bolsa de Valores de Nova Iorque (New York Stock Exchange), seus componentes são escolhidos pelos editores do jornal financeiro norte-americano The Wall Street Journal. Não existe nenhum critério pré-determinado, a não ser que os componentes sejam companhias norte-americanas líderes em seus segmentos de mercado. (DOW_JONES_INDUSTRIAL_AVERAGE, 2009)

Índices não significam muito, se não comparados com eles mesmo, ou outros índices, e fluem, atualmente, em tempo real. Vejam os como adicionamos volatilidade à neutralidade: desde seu início, em sua fase moderna, quando comerciantes holandeses viabilizavam expedições ao oriente dividindo os custos de sua empreitada em cotas (*shares*), a bolsa de valores depende visceralmente de informações acuradas sobre o

estado de seus empreendimentos (PILAGALO, 2009). Caso as informações sobre o empreendimento fossem boas, as cotas subiam, em caso contrário, decaíam. As cotas de um empreendimento, desta forma, tornam-se um bom negócio, se compradas por um preço baixo, em relação a expectativa de que se valorizem no futuro, o que pode ocorrer ou não – é um risco.

Divide-se, desta forma, os lucros, riscos e prejuízos dos empreendimentos. Esta dinâmica de preços das cotas, é sensível, no entanto, não somente à informações factuais, mas expectativas, boatos e humores; criando uma demanda crescente sobre informações, que possam influenciar nos mercados e mudar o estado dos preços das cotas – agora, ações.

A sensibilidade desta dinâmica implica em lucros e prejuízos, ou seja, rapidamente o mercado financeiro tornou-se adicto a qualquer informação que possa mudar seu estado, a ponto de perder sua racionalidade, pois, na busca desenfreada por informações diferenciadas, a velocidade do fluxo de informações passou a ser um fator diferencial na negociação de ações, muito além da apuração qualitativa. O mercado de ações passou a demandar e a impulsionar o desenvolvimento das tecnologias de informação e comunicação, abduzindo e induzindo o desenvolvimento de diferenciais que pudessem melhorar a qualidade das decisões dos gestores financeiros. Tecnologias de comunicação como o telégrafo e telefone, no séc. XX, radicalizaram a dinâmica do fluxo de informações financeiras – imputando o adjetivo *on-line*, ao mercado – e a banalização da internet, no séc XXI, globalizou o fluxo de capitais, que passaram a fluir desterritorializados, de um continente a outro, em tempo real, para usuários comuns e não somente grandes bancos e fundos de investimentos, prostrando, a já combalida racionalidade dos mercados financeiros, em escombros e cinzas no chão do ciberespaço.

A lógica da informação em tempo real, autônoma em relação a meios e fins, passou a dar a tônica das operações no mercado financeiro e os índices, que antes se movimentavam correlatos as atividades públicas, passaram a uma variação muito além do acompanhamento meramente humano, e proliferaram para uma operação a altura apenas dos cálculos maquínicos.

Trade systems (TS) sintetizam este movimento. São sistemas automatizados de localização de momentos oportunos para maximização dos resultados de uma operação financeira, de compra e venda, que são indicados por formas de índices – o próprio preço de ativos financeiros assemelham-se, nos cálculos de otimização, a índices.

Atualmente, estes sistemas são utilizados em grande escala pelos grandes *players* do mercado financeiro, como bancos e fundos de investimentos, e são acusados, em contrapartida, de aumentarem as chances de grandes crises no mercado financeiro (PATTERSON, 2010).

Estes sistemas, em sua maior parte, utilizam a abordagem grafista, ou técnica, para tentar encontrar os melhores momentos de compra e venda de ativos financeiros, transformando os estados do mercado em índices de risco, valores estatístico entre zero e um, como se existisse uma gradação entre a ocorrência de eventos, em um mundo feito de *continuum*, como foi possível de ser inventado na modernidade, com o advento do cálculo e da estatística. A análise técnica tem como premissa de que os preços dos ativos seguem padrões e tendências que podem ser identificáveis de acordo com seu histórico, a premissa de seu fundador Charles Henry Dow. Ao contrário da análise fundamentalista, que se preocupa com os fundamentos econômicos que dariam suporte a uma tomada de decisão sobre compra ou venda (MATSURA, 2007).

A análise técnica acredita que todas as informações relevantes para esta decisão já estão contidas no próprio preço do ativo. Em outras palavras, operacionaliza a ideologia do *continuum*, conforme a máquina de Turing e a complexidade também fazem. Por exemplo, enquanto um analista fundamentalista vai buscar as informações econômicas e financeiras de uma empresa e seu contexto – como faria a boa ciência moderna – tais como: taxa de crescimento, lucratividade e dívida – buscando um modelo teórico que explique não somente o movimento, mas também seu entorno – o analista técnico busca, no comportamento gráfico do ativo desta empresa durante o tempo, padrões que possam indicar bons pontos de compra e venda. A realidade, como um sistema de símbolos de explicação narrativa do mundo, pouco importa. Os resultados obtidos, convertem-se, quando bem sucedidos, em aumento de capital – o saber, como concebíamos na era moderna, como causalidade explicativa, já não tem tanta importância, quanto o resultado objetivo das transações.

O que gostaríamos de destacar é que, na análise técnica, conteúdos externos, boatos, notícias e informações oficiais do mercado são subsumidos pelos próprios movimentos gráficos dos ativos, ou seja, na análise técnica, o valor do ativo e seu histórico já contém todas as influências externas do mercado. Desta forma, o estudo das séries históricas dos ativos financeiros seria o suficiente para se encontrar as melhores oportunidades de compra e venda. Sendo assim, a análise técnica faz uso extensivo de ferramentas estatísticas, de simulações,

inteligência artificial, mineração de dados, e outras técnicas computacionais de detecção de padrões.

De fato, o ponto mais marcante é que, enquanto a análise fundamentalista procura razões, ou explicações simbólicas significativas – do tipo causa e efeito – para o movimento dos ativos financeiros, a análise técnica procura detecção de padrões, que não tem compromisso com uma explicação racional do mundo, de forma que não seja necessário, nem mesmo conveniente, uma explicação tradicional do movimento do mundo financeiro – basta-lhes que funcionem.

Esta troca de racionalidade, da causalidade pela complexidade, implica na abdicção de explicações sobre o mundo em favorecimento de sua operação, transformando, atualmente, a racionalidade das operações no mercado financeiro, conforme o predomínio das transações derivadas de modelos baseados na análise técnica, em problemas computacionais, ou, mais precisamente, uma corrida computacional e otimização de modelos matemáticos não determinísticos. Definitivamente, um trabalho para a razão das máquinas, que prescindir dos critérios humanos de produção de sentido, quer dizer, quanto mais o mercado financeiro é operado por máquinas, mais distante fica de ser compreendido pela forma humana, fica mais imprevisível, incompreensível, exotérico – além de perigoso, vide as recentes crises no sistema financeiro.

A convergência de todas as máquinas para a máquina de Turing unifica, em irmandade, em comunhão, todas as formas de expressão no mesmo mecanismo de representação, no mesmo regime de signos, compatível com a compra e venda de ativos financeiros, em um grande mercado global de reversibilidades *nonsense*, colapsando informação, capital, democracia e espiritualidade dentro do cristianismo em sua atualização contemporânea.

A internet, como resumo desta máquina, de integração e disponibilidade de informação, também é emblemática, pois responde ao modelo acêntrico, com fronteiras abertas e francamente dissidente a um modelo centralizador de controle⁴⁴. É emblemática também porque sua

44 O conceito de hipertexto, tecnologia francamente distribuída de organização de informação, aparece, lembremos, pela primeira vez, em um artigo chamado “As we may think” do engenheiro Vannevar Bush (1945) que procurava uma forma mais eficiente de arquivar documentos em microfílm, onde um arquivo pudesse ser associado a outras mídias, tendo atalhos que facilitassem a mudança de um arquivo para outro. Em 1962, Ted Nelson, então em um centro de pesquisa da universidade de Stanford, cunhou o termo hipertexto e hiperímia. Este termo, desde então, influenciou o trabalho de diversos pesquisadores, destacando Tim Berners-Lee, pesquisador do CERN, que, em 1980, deu sua

arquitetura virtualizou os sistemas de comunicação, a custo da produção de protocolos universais de comunicação de rede. Lembremos o lema da *Sun*, empresa paradigmática da rede: *the network is the computer*.⁴⁵ Lembremos também que a internet surgiu em uma sociedade federativa – com desprezo pela autoridade Real predominante na Europa, na modernidade – uma sociedade de dissidentes.

O *Império*, no entanto, não pertence à sua pátria natal. Assim como o capitalismo nasceu na Europa e se universalizou, também o *Império* nasceu na América e foi universalizado de forma incomparável, de forma acêntrica, sem que possamos delimitar seus atores de forma conclusiva. A modernidade, com seu horror pela carne, tem desterritorializado máquinas, o trabalho e o próprio corpo. Uma vez desterritorializada a própria máquina, por intermédio da rede, agora a modernidade devota sua sedução para a forma que a criou: é o momento de desterritorializar a própria rede.

A estrutura de comunicação criada pelo sistema telefônico, radiofônico e televisivo, assim como seus modelos de negócios, pertencem a fase anterior da modernidade: a fase sólida, usando os termos de Bauman. O *Império*, não obstante, lança sua sedução também sobre estes domínios. A tendência à predominância de um modelo acêntrico de tecnologia e negócios para esses segmentos da comunicação não provém de uma inovação tecnológica, mas de uma tendência das formas de controle e reprodução de poder intrínsecas a esta sociedade.

A convergência dos sistemas de tecnologia de informação e comunicação (TIC) não é convergente, ou seja, não criará um modelo unitário de controle. Antes, sobrepõe formas de controle contemporâneas a modelos modernos de controle biopolítico. A crise

contribuição ao conceito criando a primeira versão do HTML (Hypertext Markup Language) que se tornaria o padrão de publicação de arquivos na World Wide Web (WWW), responsável pela explosão da internet como mídia hegemônica do século XXI. Segundo o Google Search, em 2009, existem mais de um trilhão de endereços de páginas da web. O florescimento deste tipo de documento, congenitamente distribuído, que não segue uma forma hierarquizada de leitura, acarreta, no entanto, uma dificuldade na produção de índices que possam facilitar a busca por documentos. Esta dificuldade fez desabrochar uma indústria bilionária de mecanismos de buscas capaz de organizar o conteúdo da web, como descreve a missão corporativa do google: *tornar as informações mundiais acessíveis e úteis* que, em dez anos, conquistou liderança em seu segmento, com 75% do mercado, segundo Statcounter.

45 *O computador é a rede* – lema da Sun Microsystems – em uma tradução literal – abrindo, no entanto, a possibilidade em português: “O computador *está* na rede”. Ver <http://www.sun.com>. Empresa, agora desaparecida, vendida para Oracle.

nos setores de entretenimento, como na música e brevemente no cinema, aponta para fraturas em seus modelos de contemporaneidade.

Tomemos, como tem sido nosso exemplo desde o início, a crise da indústria fonográfica, que precisa de mecanismos centrais de controle de fluxo, as grandes gravadoras, as distribuidoras, os mecanismos de mídia de massa, além de um aparato jurídico estatal de preservação de direitos autorais. É um maquinário pesado, centralizador de fluxos e processos normatizados.

O que está acontecendo – ou poderíamos dizer ... já aconteceu – na indústria fonográfica, como exemplo paradigmático, não é uma superação deste modelo moderno de produção e desterritorialização da obra de arte, mas a sua radicalização, a transformação de todos em códigos e índices: dos músicos, da música, dos timbres, dos instrumentos, do desejo, da distribuição, do consumo solitário, dos rituais de celebração... Estes elementos estão se deslocando para um plano de mediatização simbólica, para o *virtual* – lembrando que esse *virtual* segue em direção ao *possível*, em seu sentido deleuziano, e afasta-se de sua concepção originária, a popularidade da palavra, no entanto, pede seu uso – em uma máquina acêntrica de controle, como uma tecnologia ponto a ponto, em que o consumidor, o distribuidor e o produtor se confundem, como já foi reconhecido por diversos autores⁴⁶.

O setor de telecomunicações, por sua vez, com a virtualização da própria rede de comunicações, está sentindo os efeitos de sua própria desterritorialização. A tecnologia VOIP, ao utilizar um modelo acêntrico de controle, baseado nos protocolos da internet (IP), altera radicalmente o controle de fluxos do modelo de negócios das empresas de telecomunicações. Lembremos que a tecnologia VOIP, que habilita a transmissão de voz e vídeo pela internet, não utiliza, necessariamente, um servidor central de controle de chamadas, como acontece com as operadoras de telefonia.

A tecnologia utilizada por empresas como a Skype, por exemplo, habilita conexões ponto a ponto de telefonia sobre IP; em outras palavras: conecta dois usuários diretamente sem intervenção de um controle central. O controle central que existe no Skype garante uma coesão de nomes de usuários e acessos a outros serviços, como a integração com o sistema telefônico tradicional. A partir deste exemplo,

46 Podemos destacar os pioneiros como Toffler (1993), que criou a categoria de *prossumer* (produtor/consumidor), na década de setenta, e Marcuse, pensando a sociedade industrial (1966) até comentaristas recentes como Lévy (1988, 1999), pensando a diluição dos instrumentos do pensamento em uma sociedade amplamente conectada.

não é necessária uma longa projeção para propor que a tecnologia ponto a ponto de transmissão de voz sobre IP encontrará um espaço aberto de disseminação, e se tornará um serviço comum da rede, assim como outros serviços como a *web* ou o *email*.

Mesmo que as operadoras de telefonia detenham o controle do sistema de banda larga, as quais permitem um uso efetivo da tecnologia VOIP atualmente, e ainda mais, que estas operadoras bloqueiem o uso de tecnologia VOIP por suas redes,⁴⁷ este acesso poderá ser substituído por formas alternativas de conexão em banda larga. A tecnologia *wireless* (sem fio) permite conectar dispositivos sem a utilização de fios, promovendo comunicação por ondas de rádio e micro-ondas. Em sua aparição metropolitana: Wimax, ou seja, uma tecnologia sem fio capaz de conectar dispositivos distribuídos em largas áreas metropolitanas e rurais (raio de cobertura de 50 km), poderá oferecer uma alternativa ao domínio das teles e criar redes alternativas que oferecerão comunicação de forma acêntrica.

A possibilidade de comunicação de voz e vídeo, utilizando tecnologia ponto a ponto, subverte o modelo centralizado de comunicação desenvolvido no século XX, colocando em cheque o modelo de negócios das empresas de telecomunicação. O monopólio das empresas de comunicação não resistirá à mudança de paradigma oferecida pela desterritorialização das próprias redes de comunicação. A indústria de entretenimento e comunicação agora, mais adiante, a escola e os hospitais, as áreas mais resistentes.

A queda de monopólios não significa, no entanto, uma vitória da democracia nos sistemas de distribuição de mídia, ou uma conquista das classes oprimidas em um território de novas exclusividades. A mudança de modelo apenas reorienta o campo de disputa por poder, que agora encena-se nas almas, tendendo a distanciar ainda mais os excluídos dos incluídos, pois estar incluído, em um mundo desterritorializado, significa participar de uma rede de contatos de ressonâncias subjetivas, de ecos de desejos e comunicações mediadas por máquinas virtuais de controle.

Sendo conservador, e ainda acreditando na definição da economia – adotada nas primeiras seções deste trabalho – como sendo uma operação sobre a *escassez*, fornecida por Robbins, não podemos mais crer na potência dos mecanismos biopolíticos das gravadoras, dos impérios de entretenimento e comunicação. A *escassez* agora não está

47 Trata-se do problema da neutralidade da rede, que tratamos em outro artigo (Franklin et al., 2006)

mais na forma midiática da obra artística e da comunicação – lembrando o milagre da multiplicação *de cinco pães e dois peixinhos* (Mateus 14:13-21 — Marcos 6:30-34 — Lucas 9:10-17) que alimentou 5.000 homens, assim também reproduzimos as obras de arte pelo ciberespaço. E o que ainda é escasso, para que haja economia?

Para Lanham (2006), a escassez se alinha ao tempo, e, mais precisamente, a *atenção*; quer dizer, em um mundo onde a reprodução técnica tem um poder infinito e onde a distinção entre cópia e original deixou de ser um fator que implique em escassez, é a atenção em um determinado momento do fluxo de informação que produz valor. Da mesma forma que, no mercado financeiro – segundo a abordagem técnica – o fluxo do valor dos ativos é mais importante que seus índices fundamentalistas, para que seus padrões sejam compreendidos e os melhores momentos para compra e venda sejam encontrados; no imenso fluxo de informações *nonsense* que caracteriza o mundo contemporâneo, é capacidade de apontar para momentos de atenção em eventos portados de significação e – a partir deste momento no tempo – produzir valor em uma economia da atenção, momentos que não pretendem explicar as lógicas dos fluxos e que desvanecem no mesmo momento de seu nascimento, são, pois, efêmeros em sua capacidade de explicação e cosmovisão.

O motor da codificação e produção não se encontra mais no ordenamento, mas na própria profusão do espírito. A produção de significação, desta forma, é o desafio que marca a ação contemporânea, o bem mais escasso, por assim dizer (LIPOVETSKY, 2006). Não importa mais, por exemplo, para as almas, apenas o sucesso material, que pode produzir um tédio terrível e total descompasso entre vida ordinária e espírito. Hoje é preciso mais. A exigência é uma total compatibilidade entre a vida interior e a realidade, algo impensável nas gerações anteriores, pois, agora, a colonização do código dá-se no espírito – em seu momento singular no tempo – não importa tanto o sucesso material, mas ter uma vida cheia de sentidos, índices, cheia de desejos e sonhos concretizados⁴⁸. Hoje, como alertam os livros de autoajuda, *o importante é ser feliz* e não ter uma vida de aparências confortáveis, como descrevia, tão bem, Nelson Rodrigues (1974), em outros tempos, onde a estabilidade social balizava o sofrimento e o

48 Esta é a conclusão dos pesquisadores de mercado que tentam traçar o perfil dos consumidores da chamada geração Y, nascida entre 1980 e 2000, já na revolução tecnológica, de forma a minimizar o confronto entre gerações e aumentar a motivação dos jovens ao entrar – e na esperança de permanecer – na força de trabalho, nas empresas (SODEXO MOTIVATION SOLUTIONS, 2010).

prazer dos personagens, com segredos inconfessáveis de família, desejos ambíguos e taras irresistíveis, que se opunham – e afirmavam – a estabilidade da família como ordem moral.

A busca do sujeito contemporâneo é sua realização, em uma vida interior brilhante, cheia de significados, em um mundo sem utopias, onde embaraços – como a morte – devem ser tratados como impulsos transcendentais para a conquista final: a iluminação – que, apesar de ser um ideal totalmente compatível com uma vida de prazeres e de trocas com os próximos, sejam empresas, homens, animais ou máquinas; torna-se uma proeza cada vez mais difícil na vida ordinária⁴⁹. Todos servindo ao mais intenso mandamento de amor de todos, daquele que uma segunda vinda torna-se desnecessária, uma vez que nunca sequer houve ausência.

A perda da *palavra*, o *horror político*, ou seja, nossa impotência dado o fundamentalismo religioso que nos encontramos contemporaneamente, que nos tira a capacidade de crítica frente a sedução das máquinas contemporâneas, obscurecendo uma externalidade, tem um preço: a ausência de um *ideal comum* – aquilo que foi chamado de utopia (GÉNÉREUX, 2003), perdido nas miríades de possíveis – não por falta, mas por excesso de discursos, em uma sociedade fascinada pelo universal, onde fica mais difícil estabelecer critérios hierárquicos que impeçam o fluxo do espírito rumo a sua realização e ao seu pleno potencial.

É preciso verificar se é realmente vantajoso o obsoletismo do homem inventado na modernidade, com seus ideais de iluminação, suas utopias, mas também com sua profundidade e irreversibilidade que o singularizava na História, ao custo de perdermos um projeto de sociedade e nos tornarmos apenas reativos aos problemas imediatos, ao real do padecer dos corpos, a irreversibilidade absoluta, o horror – seja econômico, político, simbólico – quer dizer, aposentemos o pensamento para protagonizarmos a barbárie de aprendermos somente com a imediaticidade da morte: a pedagogia do real, enquanto um encontro fatídico com o aspecto irreversível da dissolução – tanto espiritual

49 Lipovetsky (2006) emprega o conceito de sociedade de *hiperconsumo* para descrever o terceiro estágio do capitalismo e localizar um estado de felicidade paradoxal, onde *o homo consumericus goza de ampla liberdade face às imposições e ritos colectivos, mas a sua autonomia pessoal traz consigo novas formas de servidão. Assim, o século XXI aproxima-se perigosamente de uma certa forma de totalitarismo, que coloniza as existências dos indivíduos. Pode, por um lado, funcionar como uma válida e vigorosa terapia que ajuda a afastar as frustrações diárias; mas por outro, tornar-se um causador de ansiedade, num mercado cujo objectivo primordial é a incessante oferta de novidades* (SILVA, 2010).

quanto material – que, paradoxalmente, constituiria a alternativa de revitalização simbólica, concordando com Perassi:

Os devires naturais ou acidentais de integração e desintegração material, também, determinam parâmetros externos à dominação simbólica da primeira realidade. Os limites entre as duas esferas são cada vez mais difusos. O sombreamento da segunda realidade sobre a primeira é tão extenso, que somente a destruição da matéria e a morte biológica parecem limitar a contínua ampliação simbólica (PERASSI, 2007 p.3).

Ao abdicarmos do pensamento, e desistir de produzir uma exterioridade ao discurso maquínico do nosso tempo, ao descartar a palavra política, em nome da administração infinita dos fluxos, talvez realizemos enfim o ideal final da razão. Mas, por outro lado, se pensarmos nos termos freudianos, a desistência do pensamento, na pura profusão dos prazeres excessivos não seria, justamente, o atributo da pulsão de morte – tão fundamental em seu prazer? Ao nos libertarmos dos incômodos da vida política, do debate, do pensamento, do horror provocado pelo outro, não seria esta a forma final de prazer mortal, agora, finalmente, absolvida e liberada?

10 CONCLUSÕES E FUTURAS PESQUISAS

Neste trabalho, analisamos o motor da revolução digital, aquilo que a torna uma tendência. Procuramos estabelecer um olhar a partir do seu aspecto disruptivo, sanguinário, revolucionário, ao privilegiar as quedas de modelos de negócios seculares – como na indústria de comunicação e entretenimento, que tiveram seus modelos de negócios amplamente abalados no início do século XXI, com a proliferação da mídia digital e formas alternativas de distribuição de conteúdo pela internet.

O aspecto disruptivo desta revolução indica um ponto de divergência entre as formas coercitivas de controle e as formas técnicas de organização da experiência sensível, verificando que, se o objetivo do poder é manter-se, e as técnicas são formas plasmadas de coerção – Foucault – então por que o poder produziria uma tecnologia que acabaria por afrontá-lo? Nossa conclusão indica que este levante dá-se pelo compromisso da técnica com um conjunto de valores mais fundamentais, no ocidente, operados de forma fantasmática, inconsciente e sub-reptícia – é um fundamentalismo religioso – uma predileção particular em produzir fantasias universais radicais, uma forma de prazer exponenciado que não passa pela percepção, pelo Eu, mas estrutura as formas de representação, organização e tecnologia, um fundamento que se situa exterior às relações de poder.

Esta predileção por uma estruturalidade universal, amplamente reversível e com origens enigmáticas e transcendentais é uma radicalização da estruturalidade oferecida, em sua forma madura, pelo cristianismo que, contemporaneamente, viabiliza-se na ampla virtualização e convergência de nossa tecnologia, ou seja, não é o capitalismo, mas o cristianismo que deve ser compreendido como força por trás da revolução digital.

Esta fantasia radical, que caracteriza esta estruturalidade, por assim dizer, é materializada pelo esforço dos corpos falantes, uma vez que este materializa a identidade e reversibilidade em um mundo sensível que, neste trabalho, associamos ao conceito de gozo fálico, como elaborado por Lacan, em sua leitura da obra freudiana. Sustentar a operação destes universais, portanto, é uma tarefa dos corpos falantes do ocidente que gozam ainda mais, por assim dizer, com a incrível reversibilidade dos códigos contemporâneos, que agora englobam todo o universo e tornam todas as formas de representação equivalentes no

conceito de código, do repetitivo, que envolve a definição do conceito de máquina; quer dizer: o cristianismo, por sua vez, encontra sua adesão porque oferece o universalismo como forma de operação – uma preferência do mundo ocidental.

A máquina, como concluímos neste trabalho, resume-se a uma forma de operação do mundo sensível – pode ser entendida como *o truque* de fazer com que o mundo repita, como se tivesse uma estruturalidade própria, uma metaestabilidade, que lhe outorgasse compreensibilidade. Diferentemente da linguagem, a máquina atribui estruturalidade ao mundo sensível e mantém a aparência de passividade do corpo falante, em relação ao funcionamento da realidade. Este *truque*, no entanto, tem um preço, que é o de manter esta metaestabilidade através da sujeição dos corpos falantes: uma adesão irrestrita à estruturalidade que deve ter uma manutenção perpétua, ainda que deva ser mantida inquestionável. A sedução da máquina consiste em esconder este esforço, alienando, por assim dizer, o ser falante de seu esforço e adicção.

Em contra partida, esta estruturalidade oferece uma metaestabilidade para a experiência, em outras palavras, produz um mundo objetivo – uma realidade – para os seres falantes possam existir em um mundo repetitivo, onde as operações linguísticas – as cópulas lógicas – sejam aplicáveis a experiência sensível. Esta operação de metaestabilidade, como deriva o cristianismo, herda um de seus atributos principais, se comparado com o judaísmo e o mundo clássico: contraponto ao universal, o evento traumático, o milagre, o evento que aparece para além da lei, inexplicável. A razão produzida a partir desta estruturalidade produz também princípios antagônicos a ordem universal, negatividades irracionais e mortais que “urgem” em ser controladas.

Estas forças negativas eram vistas como princípios irracionais que desafiavam a capacidade de significação da modernidade. Isso implica em concluir que os negativos da produção de universais ameaçavam a razão pela eclosão do nonsense no horizonte humano, a morte, a barbárie, a loucura, o sexual etc. A invenção da máquina contemporânea, a máquina de computação universal, ao convergir as formas de representação em um único alfabeto pensante – o código binário – mudou também o estatuto desta negatividade herdada do cristianismo. Uma vez que todas as máquinas passam a ser particularidades de uma mesma máquina universal, uma metanarrativa, dilui-se a externalidade que as máquinas tinham uma em relação as

outras, tornando o próprio universal *nonsense*, uma vez que toda sua interioridade é operada por códigos indiferenciados. Uni-se, desta forma, o corpo, através do código genético, às outras diversas máquinas possíveis através do código binário; ampliando exponencialmente as capacidades de hibridização e mimetização. Todos seguindo as regras linguísticas universais, pelo prazer excessivo da representação, o gozo fálico.

Concluimos que a máquina de Turing é o auge deste gozo, na contemporaneidade, e opera um movimento de convergência epistemológica e operacional, que se traduz em uma versão radical do cristianismo. A convergência digital, fruto da máquina contemporânea, está para além de uma unificação tecnológica, tem o estatuto de uma nova metanarrativa, baseada na sedução do código, e tende a criar um campo de operação *nonsensical* de troca total entre os diversos campos de sujeição e subordinação dos corpos. A revolução digital esconde um movimento mais amplo que está intimamente associado com a contínua autonomia da escritura, uma vez produzida uma nova forma de estruturalidade. Neste sentido, nossa conclusão coincide com o que Deleuze chamou de sociedade de controle, que sugere o estabelecimento de uma sociedade com formas difusas de controle e com sistemas hierarquizados não evidentes.

O motivo deste acentramento, como concluimos, não é uma resposta as novas formas de poder e controle, mas uma forma de evitar o negativo produzido pela lógica universal inventada na modernidade. Em outras palavras, apesar de concordarmos com o diagnóstico deleuziano, discordamos da forma de explicá-lo. Concluimos que o acentramento da sociedade de controle é a radicalização da estruturalidade inventada pelo cristianismo, operacionalizada e exponencializada pela tecnologia contemporânea, e, o virtual, palavra amplamente utilizada hoje, não é usada no sentido deleuziano – em direção à multiplicidade – mas a produção de um tecido computacional identitário, mas sem sentido, do alfabeto pensante que caracteriza o ciberespaço. Esta pulverização do sentido contemporâneo, portanto, longe de indicar uma queda das grandes narrativas, indica a radicalização de uma metanarrativa *nonsense* – computacional e virtual – que caracteriza a estruturalidade do mundo contemporâneo e, não obstante, encontra na exacerbação do gozo fálico seu principal moto.

A destituição do sentido da máquina moderna em favor da reversibilidade do código contemporâneo, remete à produção de um registro simbólico ideal, ou talvez um ideal do simbólico, segundo as

pistas lacanianas, enquanto globalização de um significante, às custas da banalização do imaginário que se reproduz no horizonte do *nonsense*, ampliando formas diversas no mal-estar contemporâneo. Talvez, para conseguirmos ser mais precisos, tenhamos que admitir que, para nos aproximarmos de nosso interesse usando algumas categorias lacanianas, teremos que distorcer um pouco os conceitos do francês, com alguma inspiração deleuziana, principalmente sobre a conceituação do falo como não sendo aquele capaz de proporcionar significações, mas reversibilidades, sem sentido, da forma contemporânea, mas ainda não irreversíveis, como a negatividade radical da morte. Mais fálico que o falo, sem sentido, reversível – imaginário: a máquina contemporânea, capaz de seduzir toda uma civilização. Esta tarefa é longa e não cabe a uma única pessoa. Esperamos poder continuar este intenso debate no futuro, com outros.

A antiga máquina não é mais capaz de estabelecer laços sociais, levando em conta as formas contemporâneas de produção subjetiva, implicando uma destituição dos seus mecanismos como formas predominantes. O motor da máquina contemporânea está na eclosão do *real*, em seu florescimento e desdiferenciação. A metanarrativa contemporânea pode ser pensada como uma forma de ordem paterna: virtual, acêntrica, *nonsense*, que preserva as formas de negatividade herdadas da modernidade, no intuito de revitalizar suas formas reversíveis de estruturalidade, plasmando novas máquinas virtuais, em um *continuum* de desobstrução de objetos rumo a um *gozo* que se atualiza. O real, desta forma, deixa de ser o horror, o impossível, o irracional, provocado pela instabilidade de uma instância universal; para ser o combustível – o elemento irreversível que caracteriza a escassez e fundamenta o jogo econômico – que é metabolicamente necessário para o florescimento de uma estruturalidade que prescinde de uma significação.

A destituição da interioridade dos objetos, invocando a reversibilidade de um único alfabeto pensante, resume o gozo do ocidente, pois amplia o prazer excessivo de adesão a uma metaestabilidade mais eficiente que as formas modernas de significação. Em resumo, trocamos um mundo com sentido, caracterizado pela modernidade, por um mundo sem sentido, mas, ideologicamente, infinitamente reversível, mais compatível com o gozo ocidental. Esta radicalidade do gozo impulsiona a adoção destas novas formas, que vão desmontando as organizações arcaicas e seus modelos de negócios antigos, que não atendem mais às expectativas de satisfação dos falantes

contemporâneos.

A erisã deste fluxo, de eterno presente, em trocas contínuas, no entanto, não encontra um ponto de oposição e resistência, uma vez que também não propõe significações, pelo contrário, empodera novos discursos, desde que estes promovam mais objetos em intercâmbio, ou seja, o Outro torna-se onipresente, mas sem alteridade, sem estranhamento. Talvez a última forma de alteridade não tenha mais nenhuma forma de simbolização – a morte, enquanto irreversibilidade radical, o tempo, como último recurso da escassez: o horror, o real. Este relacionamento entre o irreversível e uma estruturalidade sem significação, no entanto, deve ser estudada em trabalhos futuros, de forma que considero os resultados que temos até aqui, insuficientes: ou seja, aqui também temos um campo ainda a ser explorado.

Enquanto na modernidade o horror era uma desculpa para o avanço da civilização, agora parece ser simplesmente um elemento de movimentação e produção de valor e escassez, em um ciclo econômico simulátrico. Esta forma de organização que muda o real – o horror – de seu estatuto de impossível para um elemento necessário à propagação da metaestabilidade pode nos custar caro, no sentido de, apesar da tecnologia e da democracia, nos arrastar para uma nova ordem de barbarismos sem que tenhamos mais as ilusões do humanismo, para oferecer uma baliza para o furor de nosso gozo religioso – tópico a ser explorado, também, em futuras pesquisas.

Admitir a possibilidade dessa fascinação mortal pode ser a saída para a valorização do cambaleado pensamento, do político, do social, que ainda pode servir de revigoramento. O radicalismo da forma privilegiada de máquina contemporânea, não deve ser, no entanto, um fechamento, mas uma abertura – se as formas de militância, através da articulação significativa de discursos parecem esgotadas, uma miríade de alternativas parecem possíveis – e devemos ser audaciosos –, no sentido de oferecer novos contornos para os fluxos das máquinas. Se o maquinismo precisa do real, é porque pode ser alimentado também com a arte e a coisa pública, substitutos do mesmo calibre para o horror. Não, essa história não termina aqui.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, C. **Free**: The Future of a Radical Price. New York: Hyperion 2009.

BADIOU, A. **Saint Paul: the foundation of universalism**. Trad. Ray Brassier. Standford, Califórnia: Standford University Press, 2003.

BAUDRILLARD, J. **Simulacros e simulações**. Trad. Maria João da Costa Pereira. Lisboa: Relógio D'água, 1991.

_____. **O paroxista indiferente**. Trad. Clara Pimentel. Lisboa, Portugal: Grasset & Fasquelle, 1997.

_____. **A ilusão vital**. Trad. Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BITTORRENT. **100 Million and Growing!** Disponível em: <http://blog.bittorrent.com/2011/01/03/100-million-and-growing> Acesso em: 16 jan. 2011.

BUNGE, M. **Mechanisms and Explanation**. Philosophy of the Social Sciences Disponível em: <http://proquest.umi.com> Acesso em: 16 ago. 2010.

CABAS, A. **Um retorno a Sócrates**. Curitiba, PR: Criar, 2002.

CARNEIRO LEÃO, E. **Os pensadores Originários**: Anaximandro, Permênides, Heráclito. 4. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.

CHAUÍ, M. **O que é ideologia?** São Paulo: Brasiliense, 2001.

CHEDIAK, K. A. **Introdução à filosofia de Deleuze**: um estudo crítico sobre o conceito de diferença na filosofia de representação finita e infinita. Londrina: UEL, 1999.

CHEMANA, R. **Dicionário de Psicanálise**, Larousse. Rio Grande do Sul: Artes Médicas, 1995.

COSTA, R. da. Sociedade de controle. **São Paulo Perspec.**, Jan./Mar. 2004, v.18, n.1, p.161-167. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/spp/v18n1/22238.pdf> Acesso em: 18 ago. 2006.

CULLER, J. **Sobre a desconstrução**: teoria e crítica do pós-estruturalismo. Trad. Patrícia Burrowes. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos tempos, 1997.

DAUTENHAHN, K. **Reverse Engineering of Societies - a biological perspective**, in the Proceedings of the AISB'00 Symposium on Starting from Society - the Application of Social Analogies to Computational Systems, Birmingham, UK: AISB, p. 15-20. 2000.

DELEUZE, G., GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Lisboa: Relógio d' água, 2000.

_____. **A ilha deserta**: e outros textos. ed. Preparada por David Lapoujade. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DERRIDA, J. **Mal de Arquivo**: uma impressão Freudiana. Trad. Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

EDMONDS, B. Capturing Social Embeddedness: a constructivist approach. **Adaptive Behavior**, n.7, p. 323-348, 1999.

EPSTEIN, I. (Org.) **Cibernética e Comunicação**. Trad. Isaac Epstein e outros. São Paulo: Cultrix, 1973.

EPSTEIN, J. M.; AXTELL, R. **Growing artificial societies**: social science from the bottom up. MIT Press, Cambridge, MA, 1996.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Graal editora, 2008.

_____. **Arqueologia do Saber**. 7 ed. Tradução Luiz F.B. Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FRANCO, A. **A lógica da abundância**. Disponível em: <http://bit.ly/9RqZjA> Acesso em: 16 ago. 2010.

FREIRE, A. **Por que os planetas não falam? O real na psicanálise e o real na ciência moderna**. Rio de Janeiro: Revinter, 1997.

FREUD, S. **Além do princípio do prazer**. Edição Eletrônica Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: Imago Editora, CD-ROM, 1980a.

_____. **A interpretação dos sonhos**. Edição Eletrônica Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: Imago Editora, CD-ROM, 1980b.

_____. **Inibições, sintomas e angústia**. Trad. Christiano M. Oiticica. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

GÉNÉREUX, J. **O horror político: o horror não é econômico**. Tradução Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

GILBERT, N. **Computer simulation of social process**. Londres: UCL Press, 1995.

GLEICK, J. **Caos: a criação de uma nova ciência**. Trad. Waltensir Dutra. 3. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1990.

HARARI, R. **As dissipações do inconsciente**. Trad. Conceição B. Fleig e Tâmara Steren dos Santos. Porto Alegre: CMC, 2003.

_____. **Por que não há relação sexual?** Org. Carlos Augusto M. Remor *et al.* Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2006.

IDC BRASIL. **Em 2013, quase metade do tráfego total corresponderá ao aumento de redes móveis e IP**. Disponível em: <http://bit.ly/d2Hjnr> Acesso em: 16 ago. 2010.

IDGNOW. **Serviço é processado por infração de direitos autorais. Acusados podem ficar até 2 anos presos e pagar multa de US\$ 14,3 mi.** Disponível em: <http://bit.ly/d2Hjnr> Acesso em: 16 ago. 2010.

_____. **Brasileiros estão entre os que mais pirateiam músicas no mundo.** Disponível em: <http://idgnow.uol.com.br/internet/2011/01/28/brasileiros-estao-entre-os-que-mais-pirateiam-musicas-o-mundo> Acesso em: 16 ago. 2010.

KOLAKOWSKI, L. **Horror metafísico.** Trad. Aglaia D.P. Coutinho Castro. Campinas, SP: Papirus, 1990.

LACAN, J. **O seminário 1:** os escritos técnicos de Freud 1953-1954. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Versão brasileira Betty Milan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

_____. **O seminário 2:** o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Trad. Maria Cristina Lasnik. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. **O seminário 3:** as psicoses. Trad. Aluísio Menezes. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

_____. **O seminário 8:** a transferência. Versão brasileira Dulce D. Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. **O seminário 11:** os quatro conceitos fundamentais de psicanálise. Trad. M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. **Seminário 16:** De um outro ao Outro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. **O seminário 17:** o avesso da psicanálise. Trad. Ary Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. **O seminário 20:** mais, ainda. Trad. M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

_____. **O seminário 23:** o sinthoma. Trad. Sérgio Laia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. **Escritos.** Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. **Outros escritos.** Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. **Nomes-do-Pai.** Trad. André Telles. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LANHAM, R. **The economics of attention:** style and substance in the age of information. The University of Chicago Press, 2006.

LEAVITT, D. **O homem que sabia demais. Alan Turing e a descoberta do computador.** Trad. Samuel Dirceu. São Paulo: Novo Conceito, 2007.

LE BRETON, D. **Adeus ao Corpo:** antropologia e sociedade. Trad. Mariba Appenzeller. Campinas, SP: Papyrus, 2003.

LÉPINE, C. **O inconsciente na antropologia de Lévi-Strauss.** São Paulo: Editora Ática, 1974.

LÉVY, P. **A inteligência coletiva:** por uma antropologia do ciberespaço. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1988.

_____. **A Máquina Universo:** criação, cognição e cultura informática. Trad. Bruno Charles Magne. Porto Alegre: Artmed, 1998.

LIPOVETSKY, G. **A felicidade paradoxal:** ensaios sobre a sociedade de hiperconsumo. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LOESCH, C. e SARI, S. T. **Redes Neurais Artificiais:** fundamentos e modelos. Blumenau : Editora da FURB, 1996.

LOPES, R. **Informação, conhecimento e valor.** São Paulo: Radical Livros, 2008.

MACHADO, R. **Interdisciplinaridade para a Filosofia da diferença.** Disponível em:

<http://leiturasdahistoria.uol.com.br/ESFI/Edicoes/37/artigo144487-3.asp>, Acesso em: 16 de ago.2010.

MANNONI, O. **Freud**: uma bibliografia ilustrada. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.

MARCUSE, H. **Ideologia da sociedade industrial**. Trad. Giasione Rebuá. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1966.

MATSURA, E. **Comprar ou vender?** Como investir na bolsa utilizando análise gráfica. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2007.

MEUNIER, J.; PERAYA, D. **Introdução as teorias da comunicação**. Trad. Giselle Uniti Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

MILNER, J. C. **A obra clara**: Lacan, a ciência, a filosofia. Trad. Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

MILES, J. **Deus**: uma biografia. Trad. José R. Siqueira. São Paulo: Companhia das letras, 1997.

MCAFEE Security Journal. Disponível em: <http://bit.ly/b2tVHA>, Acesso em: 16 ago. 2010.

NIETZSCHE, F. **A ciência Gaia**. Trad. Márcio Pugliesi, Edson Bini, Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, 1981.

NEGROPONTE, N. **A vida digital**. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

OBERHOLZER-GEE F.; KOLEMAN S. The Effect of File Sharing on Record Sales: An Empirical Analysis. **Journal of Political Economy**, 2007.

PALOMBINI, A. L. Lacan, Deleuze e Guattari: escritas que se falam **Psicologia & Sociedade**; V. 21 Edição Especial: 39-42, 2009.

PATTERSON, S. **The Quants**: how a new breed of math whizzes conquered Wall Street and nearly destroyed it. Crown Publishing Group, 2010.

PAVIS, P. & SHANTZ C. **Dictionary of the theatre: terms, concepts, and analysis.** University of Toronto Press Incorporated, 1998.

PINKER, S. **Como a mente funciona.** Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras: 1998.

PERASSI, R. **Símbolos e Bits,** Café Scientificque. Florianópolis, 2007.

PERPÉTUO I.; SILVEIRA S. **O Futuro da música depois da morte do CD (ORG).** Momento Editorial, 2009.

PELBART, P. Biopolítica. **Revista Sala Preta,** n. 7, 2007 Disponível em: http://www.eca.usp.br/salapreta/PDF07/SP07_08.pdf, Acesso em: 09 fev. 2011.

PILAGALO, O. **A Aventura do Dinheiro: Uma Crônica da História Milenar da Moeda.** São Paulo: Publifolha, 2009.

REMOR, C. A. M. “**Eu não sou eu**”. In: ROCHA, Maria Inês. Humanismo e direitos. Passo Fundo: Berthier, 2007.

ROBBINS, L. **An essay on the nature and significance of economic science.** Macmillan, 1932.

RODRIGUES, N. **Elas gostam de apanhar.** Rio de Janeiro: Bloch Editores, 1974.

ROUDINESCO, E. **A família em desordem.** Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

SAFATLE, V. **A paixão do negativo: Lacan e a dialética: UNESP,** 2006.

_____ **Cinismo e falência da crítica.** São Paulo: Boitempo, 2008a.

_____ **Lacan.** São Paulo: Publifolha, 2008b.

SENDER, T. **Iniciação ao Judaísmo.** Rio de Janeiro: CIP, 2001.

SILVA, J. **Filosofias da Matemática**. São Paulo: UNESP, 2007.

SILVA, A. **A sociedade do hiperconsumo. Passado/Presente: a construção da memória no mundo contemporâneo** Disponível em: <http://ppresente.wordpress.com/textos/a-sociedade-do-hiperconsumo>, Acesso em: 16 ago. 2010.

SIMONDON, G. **Du mode d'existence des objets techniques**. Paris: Aubier, 1989.

SODEXO MOTIVATION SOLUTIONS. **Calling on Youth - Motivating Gen Y in the contact centre environment: A White Paper**. Disponível em: <http://www.sodexomotivationsolutions.co.uk/wp-content/uploads/2010/09/Motivating-Generation-Y-WhitePaper.pdf>, Acesso em: 16 ago. 2010.

SPIEGEL, M. **Estatística**. 3. ed. Trad. Pedro Cosentino. São Paulo: Pearson Makron Books, 1993.

TELEGEOGRAPHY. **International long-distance slumps, while Skype soars**. Disponível em: http://www.telegeography.com/cu/article.php?article_id=35709 Acesso em: 13 de jan. 2011.

THIESEN, J. S. A interdisciplinaridade como um movimento articulador no processo ensinoaprendizagem. **Revista Brasileira de Educação** v. 13 n. 39 set./dez. 2008.

TOFFLER, A. **Previsões e premissas**. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Record, 1983.

VALAS, P. **As dimensões do gozo: do mito da pulsão à deriva do gozo**. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

VANNEVAR B. **As We May Think**, in The Atlantic Monthly, Julho, 1945. Disponível em: <http://ccat.sas.upenn.edu/jod/texts/vannevar.bush.html>. Acesso em: 23 ago.2010.

VIEIRA, M. **Propriedade e direitos autorais** - Análise comparativa dos posicionamentos de Herculano e Vaidhyathan. 2003. Disponível em:

<http://bit.ly/c856cR>, Acesso em: 16 ago. 2010.

VON ZUBEN, F. J. **Computação Evolutiva: Uma Abordagem Pragmática**, 2000. Disponível em:
<ftp://ftp.dca.fee.unicamp.br/pub/docs/vonzuben/tutorial/tutorialEC.pdf>,
Acesso em: 16 ago. 2010.

WIENER, N. **Cibernética e sociedade**. São Paulo: Editora Cultrix, 1973.

WILSON, E. O. **Consiliência**. São Paulo: Ed. Campus, 1999.

YANNER, B. **Dynamics of Complex Systems**. Addison-Wesley, Reading, 1997

ŽIŽEK, S. **Eles não sabem o que fazem. O sublime objeto da ideologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

ŽIŽEK, S.; DALY G. **Arriscar o impossível – conversas com Žižek**. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Martins, 2006.

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, G. **A linguagem e a morte**: um seminário sobre o lugar da negatividade. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

ANDERSON, C. **Homo Sacer**: O poder soberano e a vida nua I. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

ÁVILA, G. **Introdução ao cálculo**. Rio de Janeiro, LCT: 1998.

BARRETO, J. M. **Inteligência artificial no limiar do século XXI**: a abordagem híbrida simbólica conexcionista e evolutiva. 3. ed. Florianópolis; O autor, 2001.

BAUDRILLARD, J. **A transparência do mal**. Trad. Estela dos Santos Abreu. 9. ed. Campinas, SP: Papirus, 1990.

_____. **A troca simbólica e a morte**. Trad. Maria S. Gonçalves e Adail U. Sobral. Loyola, São Paulo: 1996.

_____. **Cool Memories III: fragmentos 1991-1995**. Trad. Rosângela V. Tibúrcio. São Paulo: estação Liberdade, 2000.

_____. **A troca impossível**. Trad. Cristina Lacerda e Teresa Dias Carneiro Cunha. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

_____. **De um fragmento ao outro**. Trad. Guilherme João de Frenitas Teixeira. São Paulo: Zouk, 2003.

_____. **Tela Total: mito ironias do virtual e da imagem**. Trad. Juremir Machado da Silva. 4. ed. Porto Alegre: Sulina, 2005.

_____. **O sistema dos objetos**. Trad. Zulmira Ribeiro Tavares. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____. **Da sedução**. Trad. Tânia Pellegrini. 6. ed. Campinas, SP: Papirus, 2006.

BAUMAN, Z. **Medo Líquido**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de

Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BELL, C. G. **O futuro da memória: como essa transformação mudará tudo o que conhecemos.** Trad. Ricardo Bastos Vieira. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

BERMAN, M. **Tudo que é sólido se desmancha no ar:** a aventura da modernidade. Trad. Carlos Felipe Moisés, Ana Maria L. Ioriatti. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BRUNN, H. **Promoting interdisciplinary research:** The Case of the Academy of Finland, 2005.

BRUNO, M. **Deleuze:** o trágico em duas faces do além do princípio de prazer. Rio de Janeiro: Forense, 2004.

CAMPOS, J. de. **Do símbolo ao virtual:** a representação do espaço em Panofsky e Francastel. São Paulo: Perspectiva: Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 1990.

CESAROTTO, O. (Org.) **Ideias de Lacan.** 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 2001.

CILLIES, P. **Complexity and postmodernism:** understanding complex systems. London: Routledge, 1998.

CLARK, W. **Sexo e as origens da morte.** Trad. Ryta Vinagre. Rio de Janeiro: Record, 2006.

CLINAMEN: Revista Psicanalítica – Maiêutica Florianópolis. v. 2, n. 2 Nov. 2003.

COELHO, T. **Moderno pós moderno:** modos e versões. 5. ed. São Paulo: Iluminuras, 2005.

COSTA, R. (org). **Limiars do Contemporâneo:** entrevistas. São Paulo: Escuta, 1993.

DARWIN, C. **A origem das espécies.** Trad. John Green. São Paulo: Martin Claret, 2004.

DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DESMOND, A.; MOORE, J. **Darwin: a vida de um evolucionista atormentado**. Trad.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2008.

DELEUZE, G., GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, vol 1. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1995.

_____. **Mil platôs: capitalismo e esquisofrenia**, vol 2. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

_____. **Mil platôs: capitalismo e esquisofrenia**, vol 3. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

_____. **Mil platôs: capitalismo e esquisofrenia**, vol 4. Trad. Suely Rolnik. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.

_____. **O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Trad. Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho. Lisboa: assírio e Alvim, 1966.

DELEUZE, G. **A dobra: Leibniz o barroco**. 3. ed. Trad. Luiz B.L. Orlandi. Campinas, S.P., 1991.

_____. **Conversações**. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1994.

_____. **Lógica do sentido**. Trad. Luiz R. Salinas Fortes. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. **A imagem-tempo**. Trad. Eloísa de Araujo Ribeiro. São

Paulo: Brasiliense, 2007.

_____. **Foucault**. Paris: Éditions de Minuit, 1986.

DERRIDA, J. **O olho da Universidade**. Trad. Ricardo I. Canko e Ignácio A. Neis. São Paulo: Estação liberdade, 1999.

_____. **A escritura e a diferença**. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. **A farmácia de Platão**. Trad. Rogério Costa. 3. ed. São Paulo: Iluminuras. 2005.

DERY, M. **Escape Velocity: ciberculture at the end of the century**. London: Hodder and Stoughton, 1996.

DOR, J. **Introdução a leitura se Lacan: estrutura do sujeito**, vol. 2. Trad. Patrícia C. Ramos. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1995.

DURAND, G. **O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem**. Trad. René Levié. 2. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2001.

ELLUL, J. **The technological society**. Translated by John Wilkinson. New York: Alfred Knopf, 1965.

FADIMAN, J. & FRAGER, R. **Teorias da personalidade**. Trad. Camila Pedral Sampaio, Sybil Safdié. São Paulo: Harbra, 1986.

FELDSTEIN, R., FINK, B. & JAANUS, M. (Orgs.) **Para ler o seminário 11 de Lacan: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Trad. Dulce D. Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

FERKISS, V. **O homem tecnológico: mito e realidade**. Trad. Marco Aurélio de Moura Matos. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. Petrópolis: Vozes, 1977.

FREUD, S. **O mal estar da civilização**. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

_____. **Casos clínicos.** Trad. Christiano M. Oiticia e Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GALBRAITH, J. **O novo Estado Industrial.** Trad. Álvaro Cabral. 2. ed. Rio de Janeiro: civilização brasileira, 1969.

GATARRI, F. **Caosmose: um novo paradigma estético.** Trad. Ana Lucia de Oliveira e Lucia Claudia Leão. São Paulo: Editora 34, 1992.

GESSLER, N. **Artificial Culture – Experiments in Synthetic Anthropology.** 1999. Disponível em: <http://www.sscnet.ucla.edu/anthro/gessler/index.html> Acesso em 16 ago. 2010.

GIBSON, W. **Burning Chrome.** New York: Ace, 1987

_____. **Virtual Light.** New York: Pinguin Books: 1993.

_____. **Idoru.** Trad. Leila de Souza Menezes. São Paulo: Conrad, 1999.

_____. **Neuromancer.** Trad. Alex Antunes. São Paulo: Aleph, 2003.

GOLEMAN, D. **Inteligência Artificial: a teoria revolucionária que redefine o que é ser inteligente.** 43. ed. Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995.

_____. **Genetic Algorithms in search, optimization and machine learning.** USA: Addison Wesley, 1998.

GREEN, A. **O complexo de Castração.** Trad. Laurice Levy Hoory. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

HAMRMON, P; KING, D. **Sistemas Especialistas: a inteligência artificial chega ao mercado.** Trad. Antonio Fernandes Carpinteiro. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

HARDT, M. **Guilles Deleuze: um aprendizado em filosofia.** Trad. Sueli Cavendish. São Paulo: Editora 34, 1996.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Multidão: guerra e democracia na era do império**. Trad. Clóvis Marques. São Paulo: Record, 2005.

_____. **Império**. 5. ed. Trad. Berilo Vargas. São Paulo, Rio de Janeiro: Record, 2003.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Parte I. 3. ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. **Sobre a questão do pensamento**. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução Paulo Mendes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

HESSELS, L.; VAN LENTE, H. , **Re-thinking new knowledge production: A literature review and a research agenda**, Research Policy, 37, Elsevier, p. 740-760. 2008.

HOBSBAWN, E. **A era das revoluções 1789-1848**. Trad. Maria Teresa Lopes Teixeira e Marcos Penchel. 8ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra: 1977.

JOHNSON, S. **Cultura da interface: como o computador transforma nossa maneira de criar e comunicar**. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

KOEPSSELL, D. **A ontologia do ciberespaço: a filosofia, a lei e o futuro da propriedade intelectual**. Trad. Priscila Ribeiro de Souza Pereira. São Paulo: Madras, 2004.

LÉVY, P. **As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento da era da informática**. Trad. Carllos I. da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

_____. **O que é virtual?** Trad. Paulo neves. São Paulo: Editora 34, 1996.

_____. **Cibercultura**. Trad. Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Ed.

34, 1999.

_____. **A conexão planetária: o mercado, o ciberespaço, a consciência.** Trad. Maria Lúcia Homem e Ronaldo Entler. São Paulo: Editora 34, 2001.

LEWIN, R. **Complexidade: a vida no limite do caos.** Trad. Marta R. Schmidt. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LINS, D.; Pelbart, P. P. Org. **Nietzsche e Deleuze: bárbaros Civilizados.** São Paulo: Annablume, 2004.

LIVIO, M. **Is God a mathematician?** New York: Simon & Schuster, 2009.

MAIS, D. **O futuro do trabalho: fadiga e ócio na sociedade pós-industrial.** Trad. Yadyr A. Figueiredo. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1999.

MACHADO, R.C. **A arqueologia do saber e a constituição das ciências humanas.** Revista Discurso. USP, 1974.

MANFREDI, V. **Akropolis: a grande epopéia de Atenas.** Rio de Janeiro: Rocco, 2008.

MATTELART, A & M. **História das Teorias da Comunicação.** Trad. Luiz Paulo Rouanet. 9. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

MATURANA, H.; VARELLA, F. **A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana.** Trad. Humberto Mariotti e Lia Diskin. São Paulo: Palas Athena, 2001.

MAQUIAVEL, N. B. **O príncipe.** Trad. Antonio Caruccio-Caporale. Porto Alegre: L&PM, 2008.

_____. **A arte da guerra.** Trad. Eugêni Vinci de Moraes. Porto Alegre: L&OM, 2008.

MERLEAU-PONTY, M. **Signos.** Trad. Maria E. G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes: 1991.

MEZAN, R. **Interfaces da psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

MILLER, J. **Percursos de Lacan: uma introdução**. Trad. Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

MINSKY, M. **Sociedade da mente**. Trad. Wilma R. de Carvalho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

MLODINOW, L. **O andar do bêbado: como o acaso determina nossas vidas**. Trad. Diogo Alfaro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

MONOND, J. **O acaso e a necessidade: ensaio sobre a filosofia natural e a biologia moderna**. Trad. Bruno Palma e Pedro Paula de Sena Madureira. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

MONTIBELLER-FILHO, G. **O mito do desenvolvimento sustentável: meio ambiente e custos sociais no moderno sistema produtor de mercados**. 3. ed. Florianópolis: UFSC, 2008.

MORAES, R. **Pacto social: da negociação ao pacote**. São Paulo: 1996.

MORAIS, R. DE. **Filosofia da ciência e da tecnologia: introdução metodológica e crítica**. 5. ed. Campinas, SP: Papyrus, 1988.

MORIN, E. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. Trad. Eloá Jacobina. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

MORGAN, G. Paradigms, metaphors, and puzzle solving in organization theory. **Administrative Science Quarterly**, v. 25, n. 4, p. 605-622, 1980.

NIETZSCHE, F. **Introdução à Tragédia de Sófocles**. Trad. Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Zahar 2006.

_____. **Assim falou Zaratustra**. 4. ed. Trad. Alex Martins. São Paulo, Martin Claret, 1999.

_____ **Ecce Homo.** Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2007.

_____ **Além do bem e do mal:** prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2008.

NETTO, J. **Semiótica, informação e comunicação.** 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1996.

NOVAES, A. (Org.). **O silêncio dos intelectuais.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

PALOMBO, S. R. **The emergent ego:** complexity and coevolution in the psychoanalytic process. Connecticut: International Universities Press, INC: 1999.

PENROSE, R. **A mente nova do rei:** computadores, mentes e as leis da física. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus:1991.

PESSIS-PASTERNAK, G. **Do caos à inteligência artificial:** quando os cientistas se interrogam. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

POMBO, O. **Epistemologia da Interdisciplinaridade.** Lisboa: Projecto Mathesis, 2008.

PLATÃO. **A república.** Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2002

QUINET, A. **Psicose e laço social:** esquizofrenia, paranoia e melancolia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

REYNOLDS, R.G. **An introduction to cultural algorithms.** Cultural Algorithms Repository, 1998. Disponível em: <http://www.cs.wayne.edu/~jcc/car.html>. Acesso em: 24 out. 2001.

REYNOLDS, R.G., ZANNONI, E e POSNER, R.M. **Learning to understand software using cultural algorithms.** Cultural Algorithms Repository, 1998. Disponível em: <http://www.cs.wayne.edu/~jcc/car.html>. Acesso em: 24 out. 2001.

RESNICK, M. **Turtles, termites, and traffic jams:** exploration in massive parallel microworlds. Massachusetts: MIT Press, 1997.

REVISTA BRASILEIRA DE PSICANÁLISE. **Trabalhos pré-publicados 40°. Congresso da IPA, BARCELONA, 1997.** Vol. XXX – nº 3 – 1996.

RIFKIN, J. **Fim dos Empregos:** o declínio inevitável dos níveis dos empregos e a redução da força global de trabalho. Trad. Ruth G. Bahr. São Paulo: Makron, 1995.

RINALDI, D.; JORGE, M. (Org.) **Saber, verdade e gozo:** leituras de O Seminário, livro 17 e Jacques Lacan. Rio de Janeiro, Rio Ambiciosos: 2002.

RINPOCHE, C. T. **Portões da Prática Budista:** ensinamentos essenciais de um lama tibetano. Trad. Manoel Vidal. RS: Makara, 2006.

RODRIGUÉ, E. **Sigmund Freud:** o século da psicanálise 1895-1995. São Paulo: Esuta. 1995.

ROUDINESCO, E. **Jacques Lacan:** esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento. 2. ed. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia da Letras, 1994.

_____. **A parte obscura de nós mesmos:** uma história dos perversos. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. **Por que a psicanálise?** Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

SAFATLE, V. (org.) **Um limite tenso:** Lacan entre a filosofia e a psicanálise. São Paulo: Ed. UNESP, 2003.

SANTAELLA, L.; Nöth, W. **Imagem:** cognição, semiótica, mídia. São Paulo: Iluminuras, 1998.

SAPORITI, E. **A cientificidade da psicanálise:** Popper e Peirce. São Paulo: Escuta, 1994.

SHOPENHAUER, A. **Da morte metafísica do amor do sofrimento do mundo.** Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret: 2001.

TRAGTENBERG, M. **A delinquência acadêmica:** o poder sem saber e o saber sem poder. São Paulo: Rumo, 1979.

TZU, S. **A arte da Guerra.** Trad. Sueli Barros Cassal. Porto Alegre, LP&M, 2008.

UOL - Universo on line. **Mesmo com Lady Gaga, perspectiva para indústria musical é fraca.** Disponível em: <http://musica.uol.com.br/ultnot/reuters/2011/01/25/perspectiva-para-industria-musical-e-fraca-mesmo-com-lady-gaga.jhtm> Acesso em: 25 jan. 2011.

VACCA, R. **A próxima idade média:** a degradação do grande sistema. Trad. Edgard de Brito Chaves Junior. Rio de Janeiro: Pallas, 1975.

VALELLA, F.; THOMPSON, E.; ROSH, E. **A mente incorporada:** ciências cognitivas e experiência humana. Trad. Maria Rita Secco Hofmeister. Porto Alegre: Artmed, 2003.

VERVANT, J. **As origens do pensamento grego.** Trad. Isis Borges B. da Fonseca. 13. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2003.

WHEEN, F. **Como a picaretagem conquistou o mundo:** equívocos da modernidade. Trad. Vera Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

ZIMERMAN, D. **Fundamentos Psicanalíticos:** teoria, técnica e clínica – uma abordagem didática. Porto Alegre: Artmed, 1999.

ŽIŽEK, S. **Bem-vindo ao deserto do real:** Estado de sítio. Trad. Paulo Cezar castanheira. São Paulo: Boitempo, 2003.