

Jean Baudrillard

Analisando as ligações existentes entre os grandes movimentos sociais, e também a obsessão contemporânea da produção, Jean Baudrillard se coloca no centro da problemática de uma geração avessa aos marcos impostos pela onipotência do mercado.

À "virtualização" de nosso mundo, à univocidade do "comércio" dos signos, às virtudes ilusórias da transparência e às mistificações do valor de mercado, ele contrapõe a prodigalidade da troca simbólica, o desafio da sedução: o jogo infinito do aleatório, a reversibilidade do destino.

Operadoras do encanto de um pensamento que se exige provocador e paradoxal, quinze "senhas", ou palavras-chave, cristalizam aqui as idéias básicas de suas obras, seguindo o princípio estético-pedagógico de um abecedário.

Este é um livro acessível e de grande liberdade de expressão, uma espécie de palheta em que se distribuem, a pinceladas, os principais conceitos filosóficos de Jean Baudrillard.

Jean Baudrillard pertence a um seleto grupo de pensadores que se expressam à margem dos sistemas e do alarde da mídia. É por essa insubmissão às correntes políticas ou ideológicas que conseguiu atrair a atenção de leitores das mais variadas partes do mundo. Publicou cerca de vinte ensaios, entre os quais *O Sistema dos Objetos*, *Da Sedução* e *A Transparência do Mal*.

ISBN 85-7432-020-X



9 788574 320205

Jean Baudrillard

- O Objeto
- O Valor
- Troca Simbólica
- A Sedução
- O Obsceno
- Transparência do Mal
- O Virtual
- O Aleatório
- O Caos
- O Fim
- O Crime Perfeito
- O Destino
- Troca Impossível
- A Dualidade
- O Pensamento

Jean Baudrillard

Senhas


DIFEL

Copyright © Pauvert, Département de la Librairie Arthème Fayard, 2000

Título original: *Mots de passe*

Copyright © Filme, Les Films Pénélope Production, 2000

Capa: Rodrigo Rodrigues

Editoração: Art Line

2001

Impresso no Brasil

Printed in Brazil

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

B339s Baudrillard, Jean, 1929-
Senhas / Jean Baudrillard; tradução de Maria Helena Kuhner. – Rio de Janeiro: DIFEL, 2001.
84p.

Tradução de: *Mots de passe*
ISBN 85-7432-020-X

1. Filosofia francesa. I. Título.

01-1716

CDD - 194
CDU - 1(44)

Todos os direitos reservados pela:
EDITORA BERTRAND BRASIL LTDA.
Rua Argentina, 171 – 1º andar – São Cristóvão
20921-380 – Rio de Janeiro – RJ
Tel.: (0xx21) 2585-2070 – Fax: (0xx21) 2585-2087

Não é permitida a reprodução total ou parcial desta obra, por quaisquer meios, sem a prévia autorização por escrito da Editora.

Atendemos pelo Reembolso Postal.

É paradoxal fazer o panorama retrospectivo de uma obra que jamais pretendeu ser prospectiva. É de certo modo como Orfeu voltando-se antes do tempo para ver Eurídice, e, com esse gesto, devolvendo-a para sempre aos Infernos. Seria o mesmo que fazer como se a obra preexistisse a ela mesma e apresentasse desde o início o seu final, como se ela fosse uma obra acabada, como se ela se desenvolvesse de maneira coerente, como se ela tivesse sempre sido. Por isso não vejo outro modo de falar dela senão em termos de simulação, um pouco à maneira de Borges reconstituindo uma civilização perdida por meio dos fragmentos de uma biblioteca. Isso significa que não posso sequer levantar a questão de sua veracidade sociológica – questão à qual, aliás, eu teria grande dificuldade de responder. O que é preciso, sem dúvida, é colocar-se na posição de um viajante imaginário que deparasse com estes escritos como quem depara com um manuscrito esquecido e que, sem ter outros documentos de apoio, se esforçasse por reconstituir a sociedade que eles descrevem.

Jean Baudrillard

Esta obra foi elaborada a partir de um filme concebido por Leslie F. Grunberg e realizado por Pierre Bourgeois.

Senhas... A palavra me parece designar com precisão um modo quase iniciático de penetrar no interior das coisas, sem ter que ordená-las em um catálogo. Pois as palavras são portadoras, geradoras de idéias, mais ainda, talvez, que o inverso. Operadoras de encanto, operadoras mágicas, não só porque transmitem essas idéias e aquelas coisas, mas porque elas próprias se metaforizam, se metabolizam umas nas outras, segundo uma espécie de evolução em espiral. É assim que elas são bateleiras de idéias.

As palavras têm para mim extrema importância. Que elas têm vida própria e que são, portanto, mortais, é algo evidente para todo aquele que não se prende a um pensamento definitivo, de intenção edificadora. É o meu caso. Há na temporalidade das palavras um jogo quase poético de morte e renascimento: as metaforizações sucessivas fazem com que uma idéia se torne sempre algo mais e diverso do que antes era – uma “forma de pensamento”. Pois a linguagem pensa, nos pensa e pensa por nós – pelo menos tanto quanto nós pensamos através dela. Também aqui há

uma troca, que pode ser simbólica, entre palavras e idéias.

Acredita-se que progredimos impulsionados pelas idéias – pelo menos é esta a fantasia de todo teórico, de todo filósofo. Mas são igualmente as próprias palavras que geram ou regeneram as idéias, que fazem o trabalho de “embreagens”. Nos momentos em que assim atuam, as idéias se entrelaçam, se misturam ao nível da palavra, que serve, então, de operadora – mas uma operadora não-técnica – em uma catálise em que a própria linguagem está em jogo. Isso faz dela um investimento* pelo menos tão importante quanto as idéias.

Por conseguinte, como as palavras passam, traspassam-se, metamorfoseiam-se, tornam-se transmissoras de idéias segundo fieiras imprevisitas, não calculadas, a palavra “senhas” permite, a meu ver, re-apreender as coisas unindo-as em um todo coerente e, ao mesmo tempo, abrindo-as a uma perspectiva mais ampla, panorâmica.

* O Autor joga permanentemente com as próprias palavras, de modo às vezes intraduzível literalmente: ... a linguagem está *en jeu* (em jogo)... o que faz dela um *enjeu* (aposta ou investimento) tão importante quanto as idéias. (N. da T.)

O OBJETO

O objeto seria para mim a “senha” por excelência. Desde o início, escolhi esse ponto de vista, porque não queria ficar solidário com a problemática do sujeito. A questão do objeto representava sua alternativa, e permaneceu como meu horizonte de reflexão. Havia igualmente razões ligadas à época para tal: nos anos 60, a passagem do primado da produção ao do consumo trouxe ao primeiro plano os objetos. No entanto, o que me interessou verdadeiramente não foi tanto o objeto fabricado em si, mas o que os objetos diziam uns aos outros, o sistema de signos e a sintaxe que eles elaboravam. E, sobretudo, o fato de que eles remetiam a um mundo menos real do que poderia fazer crer a aparente

onipotência do consumo e do lucro. Para mim, neste mundo de signos, eles escapavam rapidamente de seu valor de uso para estabelecer entre eles um jogo, para se corresponder.

Por trás dessa formalização semiológica, havia, sem dúvida, uma reminiscência de *A Náusea*, de Sartre, e daquela famosa raiz que é um objeto obsessivo, uma substância venenosa...* Parecia-me que o objeto era como que dotado de paixão, ou que ele podia, pelo menos, ter vida própria, sair da passividade de seu uso para adquirir uma espécie de autonomia e talvez até uma capacidade de vingar-se de um sujeito demasiado seguro de dominá-lo. Os objetos foram sempre considerados um universo inerte e mudo, do qual dispomos a pretexto de que fomos nós que o produzimos. Mas, a meu ver, este mesmo universo tinha algo a dizer, algo que ultrapassava seu uso. Ele entrava no reino do signo, em que nada se passa de maneira tão simples, porque o signo é

* Diário do escritor Roquentin, que, obcecado com a qualidade doentia, caótica, do mundo exterior, anseia em vão por um universo que seja certo, rígido, previsível e masculino, como o da física newtoniana. Ele vai encontrar sua salvação na arte, criando um mundo imaginário que tem a perfeição formal que falta ao mundo real. (N. da T.)

sempre o eclipse da coisa. O objeto designava, então, o mundo real, mas também sua ausência – e particularmente a ausência do sujeito.

Foi a exploração dessa fauna e dessa flora dos objetos que me interessou. Utilizei, para tal, todas as disciplinas da atmosfera intelectual do momento: a psicanálise, a análise marxista da produção e principalmente a análise lingüística, a exemplo de Barthes. Mas o que me interessava no estudo do objeto é que ele exigia passar de través por essas disciplinas, que ele impunha uma transversalidade. O objeto, precisamente, não podia ser reduzido a nenhuma disciplina específica e, ao tornar todas elas enigmáticas, ajudava a pôr em questão seus próprios postulados – inclusive os da semiologia, na medida em que o objeto-signo, no qual entram em interferência múltiplos tipos de valores, é muito mais ambíguo que o signo lingüístico.

Seja qual for o real interesse dessas diferentes abordagens, o que me apaixonava, e continua me apaixonando, é a maneira como o objeto delas se evade, se ausenta – o que nele permanece de “inquietante estranheza”. A troca, da qual ele é o suporte, permanece inesgotável. Ele é, certamente, mediador, mas, ao mesmo tempo, como ele é

imediatamente, imanente, ele quebra essa mediação. Ele está sobre duas vertentes: preenche e decepção simultaneamente. Talvez por isso proceda daquela parte maldita de que falava Bataille, que não será jamais resolvida, jamais remida. Não há Redenção do objeto, em algum lugar permanece um “resto”, do qual o sujeito não consegue se apossar; ele acredita poder encontrar para isso um paliativo com a profusão, a acumulação – o que não faz mais que multiplicar os obstáculos à relação. Em um primeiro momento, nos comunicamos por meio dos objetos, depois a proliferação bloqueia essa comunicação. O objeto tem um papel dramático; é um ator com papel principal, no sentido de que ele inutiliza a expectativa de uma simples funcionalidade. E é por isso que ele me interessa.

O VALOR

É óbvio que o valor está estreitamente ligado ao objeto, mas meu propósito aqui é mais limitado e relacionado com o valor de uso e o valor de troca, que são os fundamentos mesmos da produção e do mercado. Desde o primeiro momento, o valor de uso e o valor de troca – e a dialética que se instaura entre ambos – me pareceram uma construção racional, que estabelece como postulada a possibilidade de equilibrar o valor, de atribuir-lhe um equivalente geral capaz de esgotar as significações e dar conta de uma troca. É aí que a antropologia entra em jogo, para virar pelo avesso essas noções e quebrar a ideologia do mercado – ou seja, o mercado como ideologia, e não apenas como realidade. A antropolo-

gia oferece o exemplo de sociedades e culturas em que a noção de valor, tal como a entendemos, é quase inexistente; em que as coisas não se trocam nunca diretamente umas pelas outras, mas sempre por mediação de uma transcendência, de uma abstração.

Ao lado do valor de mercado existem valores morais ou estéticos, que funcionam, no caso, em termos de uma oposição regulamentada entre o bem e o mal, o belo e o feio... Parecia-me, no entanto, que havia uma possibilidade de as coisas circularem de outro modo, e que outras culturas ofereciam exatamente a imagem de uma organização em que a transcendência do valor não se instalava – e com ela a transcendência do poder, pois é com base na manipulação dos valores que ela se estabelece. Era necessário tentar polir o objeto – e não somente ele –, limpá-lo de seu estatuto de mercadoria, devolver-lhe uma imediatez e uma realidade bruta que não teriam preço; pois quer uma coisa “não valha nada”, quer ela “não tenha preço”, em ambos os casos estamos no inapreciável, no sentido radical da expressão. A partir daí, a troca que se possa fazer com elas se opera em bases que não dependem mais do con-

trato – como se dá habitualmente no sistema de valor – e sim do pacto. Há uma diferença profunda entre o contrato, que é uma convenção abstrata entre dois termos, dois indivíduos, e o pacto, que é uma relação dual e cúmplice. Poderíamos ver neste uma imagem de certas modalidades da linguagem poética, em que as trocas entre palavras – e a intensidade de prazer que proporcionam – se operam fora de sua mera decodificação, aquém ou além de seu funcionamento em termos de “valor de significação”. O mesmo se pode dizer com relação aos objetos e aos indivíduos. Há, nessa perspectiva, uma possibilidade de criar um curto-circuito no sistema de valor e na esfera de influência que ele alicerça. É com base no sentido que podemos ser senhores da linguagem, senhores da comunicação (mesmo quando o ato da fala e suas modalidades entram em jogo nesse domínio do discurso); é com base no valor de mercado que se pode ter o domínio do mercado. É sobre a diferença de valor entre o bem e o mal que será estabelecida a dominação moral... Edificam-se a partir daí todos os poderes. É talvez utópico pretender ir além do valor, mas é uma utopia operacional, uma tentativa no sentido de pensar um funcionamento mais radical das coisas.

É bem verdade que o estudo do valor é complexo: se o valor de mercado é passível de ser apreendido, o valor signo, ao contrário, é fugitivo e movente – em dado momento, ele se esgota e se dispersa na valorização que lhe é dada. Se tudo se alterna com base em uma convenção, estamos ainda no mundo do valor ou em sua simulação?

Talvez estejamos ainda em uma dupla moral... Haveria uma esfera moral, a da troca mercantil, e uma esfera imoral, a do jogo, em que contam apenas o evento mesmo do jogo e o advento de uma regra partilhada. Compartilhar uma regra é algo bem diferente de tomar como referencial um equivalente geral comum: é preciso estar totalmente implicado para poder entrar no jogo, o que cria entre os parceiros um tipo de relação bem mais dramática que a troca de mercado. Nessa relação, os indivíduos não são mais seres abstratos que podem ser indiferentemente substituídos uns pelos outros: cada um tem uma posição singular diante de um desafio de vitória ou de derrota, de vida ou de morte. Mesmo em suas formas mais banais, o jogo impõe um modo outro de entrar nas jogadas, um modo diferente da troca – palavra, aliás, tão ambígua que eu me vi levado a falar de troca impossível.

A TROCA SIMBÓLICA

A troca simbólica é o lugar estratégico em que todas as modalidades de valor confluem para uma zona que eu chamaria de cega, em que tudo é repostado em questão. O simbólico, aqui, não tem nem a acepção corrente, de “imaginário”, nem a que lhe dava Lacan. É a troca simbólica tal como a entende a antropologia. Se o valor tem sempre um sentido unidirecional, se ele passa de um ponto a outro segundo um sistema de equivalências, na troca simbólica há reversibilidade de termos. O que me importava era, pelo viés desse conceito, seguir a contrapelo da troca mercadológica para fazer uma crítica política de nossa sociedade em nome do que poderiam, talvez, qualificar de utopia, mas que foi uma forma bem viva em muitas outras culturas.

A reversibilidade é, ao mesmo tempo, a da vida e da morte, do bem e do mal, de tudo aquilo que organizamos em valores alternativos. No universo simbólico, vida e morte são intercambiáveis. E, não havendo termos separados, mas, ao contrário, reversíveis, põe-se em questão a idéia mesma de valor – que exige termos nitidamente opostos, entre os quais se possa estabelecer uma dialética. Ora, não há dialética no simbólico. Em se tratando da morte e da vida, em nosso sistema de valores não há reversibilidade: o que é positivo está do lado da vida; o que é negativo, do lado da morte, a morte sendo o fim da vida, seu oposto; ao passo que, no universo simbólico, os termos são, a bem dizer, permutáveis.

Isso é válido em todos os domínios e, portanto, igualmente no da troca de bens: no *potlatch* funciona um certo tipo de circulação de bens do qual se exclui a idéia de valor e se inclui a prodigalidade, um esbanjamento das coisas, que não deve jamais cessar.* A troca não deve, em mo-

* *Potlatch* – o termo significa *brinde* ou *prêmio*, em chinook. Costume dos índios americanos da costa do Pacífico Norte, que se estendeu a outras culturas, do sul do Alasca ao Oregon. Consiste em uma grande cerimônia, no decurso da qual são distribuídos brindes. Tem características bem determinadas: formalidades cerimoniais

mento algum, ter fim; é preciso que cresça sempre em intensidade, eventualmente até a morte. O jogo faria parte dessa mesma forma de troca, na medida em que nele o dinheiro não tem mais valor fixo, pois está sempre repostado em circulação, segundo a regra simbólica – que não é, obviamente, a lei moral. Nessa regra simbólica, o dinheiro ganho não deve, em caso algum, tornar-se novamente valor de mercado; ele deve ser repostado em jogo dentro do próprio jogo.

Podemos também entender essa troca simbólica em nível mais amplo, o das formas. Assim, a forma animal, a forma humana e a forma divina se intercambiam segundo uma regra de metamorfoses, em que cada um deixa de ficar circunscrito à sua definição, o humano opondo-se ao inumano etc. Há uma circulação simbólica das coisas, em que nenhuma tem uma individualidade separada, em que todas atuam em uma espécie de

no ato de convidar, nos discursos e na distribuição de bens pelo doador, de acordo com a categoria social dos que recebem. A quantidade de doações reflete a categoria do doador e lhe dá, em retorno, grande prestígio. Objetos não-utilitários são os mais apropriados a tal distribuição; os bens utilitários são dados em quantidades muito acima das necessidades normais. (N. da T.)

cumplicidade universal de formas inseparáveis. O mesmo acontece com o corpo, que não tem igualmente um estatuto “individual”: é uma espécie de substância sacrificial que não se opõe a qualquer outra substância, como a alma, ou a qualquer outro valor espiritual. Nas culturas em que o corpo está continuamente posto em jogo no ritual, ele não é o símbolo da vida, e a questão não é a de sua saúde, de sua sobrevivência ou de sua integridade. Enquanto que nós temos uma visão individualizada, ligada a noções de posse, de controle, [nessas culturas] o corpo é investido de uma permanente reversibilidade. É uma substância que pode se pôr em movimento através de outras formas, animais, minerais, vegetais.

Aliás, tudo não se joga sempre no nível de uma troca simbólica, isto é, de um pôr em jogo que ultrapassa de longe o comércio racional das coisas ou dos corpos tal como é hoje praticado? De fato, por paradoxal que isso possa parecer, eu me sinto inclinado a crer que a economia, no sentido racional, científico, tal como o entendemos, é algo que jamais existiu e que é a troca simbólica que sempre está à base radical das coisas, e que é nesse plano que elas fazem seu jogo.

Podemos considerar essa troca simbólica co-

mo um objeto perdido, interessar-nos pelo *potlatch* nas sociedades primitivas, tratá-lo antropológicamente, enquanto constatamos que, de nossa parte, estamos totalmente mergulhados em sociedades de mercado, em sociedades do valor... Mas será que isso é mesmo certo? Talvez continuemos em um imenso *potlatch*. Circunscrevemos domínios em que certos tipos de racionalidades, econômica, anatômica, sexual, parecem agrupar-se, mas a forma fundamental, a forma radical, continua sendo a do desafio, do lance mais alto, a do *potlatch* – ou seja, da negação do valor. Do sacrifício do valor. Estaríamos assim continuando a viver de um modo sacrificial, sem querer assumir isso. Ou melhor, sem poder assumi-lo, porque sem os rituais, sem os mitos, não temos mais os meios para tal.

É inútil sermos nostálgicos a respeito: nós engendramos uma outra organização, que criou um sistema linear irreversível no lugar onde antes havia uma forma circular, um circuito, reversibilidade. Vivemos e depois morremos – e isto é realmente o fim.

A SEDUÇÃO

O universo da sedução era, a meu ver, o que se contrapunha radicalmente ao da produção. Não se tratava mais de fazer surgir as coisas, de fabricá-las, de produzi-las para um mundo do valor, e sim de seduzi-las, isto é, de desviá-las desse valor e, portanto, de sua identidade, de sua realidade, para destiná-las ao jogo das aparências, à sua troca simbólica. Essa troca simbólica visou primeiramente ao mundo econômico, aos bens – como no *potlatch* – e depois à troca simbólica da morte. A seguir veio a sexualidade, que delimitou um pouco o campo. Para mim, a sedução implica tudo, e não apenas a troca entre os sexos. Certamente, dada a sua diferença, cada sexo busca e encontra sua identidade confrontando-se

com o outro, em uma forma ao mesmo tempo de rivalidade e de convivência, positivando a sexualidade como função e como fruição. Mas a sedução, para mim, era, antes de mais nada, essa forma reversível em que um e outro sexo fisiológico representavam sua identidade, punham-se em jogo. Interessava-me uma forma do devir masculino do feminino, do devir feminino do masculino, em confronto com o preconceito, que quer que o masculino seja em si a identidade sexual. Eu entendia o feminino como aquilo que contradiz a oposição masculino/feminino, a oposição dos dois sexos em termos de valor. O feminino era o que transversalizava essas noções e, de certo modo, abolia a identidade sexual. Sou obrigado a dizer que isso gerou alguns mal-entendidos com as feministas. Ainda mais porque, sob esse ponto de vista, o desafio deixava de ser a liberação sexual – que me parecia, no final das contas, um projeto um tanto ingênuo, pois se baseava no valor, na identidade sexual...

A sedução é um jogo mais inevitável, mais arriscado também, que não é, em absoluto, exclusivo do prazer; mas, ao contrário, é algo diverso da fruição. A sedução é um desafio, uma forma que tende sempre a perturbar as pessoas

no que se refere à sua identidade, ao sentido que esta pode assumir para elas. Elas aí reencontram a possibilidade de uma alteridade radical. A sedução me parecia relacionar-se a todas as formas que escapam a um sistema de acumulação, de produção. Ora, a liberação sexual, que era a questão maior daquela época, tal como a liberação do trabalho, não estava fora do esquema produtivista. Tratava-se de liberar energia – cujo modelo arquetípico era a energia material – modelo em contradição absoluta com o grande jogo da sedução, que não é de tipo acumulativo.

A sedução é menos uma especulação que um jogo com o desejo. Ela não o nega, ela não é também o seu contrário, porém ela o põe em jogo.

As aparências pertencem à esfera da sedução, que vai muito além das aparências físicas. É a esfera em que a ação de pôr em jogo o ser é uma espécie de deontologia, na qual se está em formas flexíveis, reversíveis, em que nenhum sexo está seguro de seus fundamentos e, principalmente, menos ainda de sua superioridade. Eu havia então representado o feminino, como na troca simbólica, no lugar da morte. Era uma espécie de senha, de realidade que possibilita a passagem, se

assim posso dizer, de indício de reversibilidade da vida e da morte. A *femina* era, assim, a reversibilidade do masculino e do feminino.

Um esclarecimento, porém: o termo “sedução” já foi utilizado, à exaustão, nas mais diversas acepções, como “o poder seduz as massas”, ou “a sedução da mídia”, ou “os grandes sedutores”... Eu não compreendia o termo neste nível, que é, no entanto, o mais vulgarizado. Não há dúvida de que, a meu ver, no domínio da sedução, a mulher tinha historicamente uma posição privilegiada. Mas houve quem julgasse que ligar a mulher à sedução representava condená-la às aparências – ou seja, à frivolidade. Um contra-senso total: a sedução de que eu falava é, na verdade, o domínio simbólico das formas, ao passo que aquela outra não é mais que o domínio material do poder pelo viés do estratagema.

O crime original é a sedução. E nossas tentativas de positivar o mundo, dar-lhe um sentido unilateral, bem como toda a imensa organização da produção, têm, sem dúvida, a finalidade de eliminar, de abolir esse terreno indiscutivelmente perigoso, maléfico, da sedução.

Pois esse mundo das formas – sedução, desa-

fiu, reversibilidade – é o mais poderoso. O outro, o mundo da produção, tem o poder, mas a potência está do lado da sedução. Eu acho que ela não é a primeira em termos de causa e efeito, em termos de sucessão; porém, a um prazo mais ou menos longo, é mais poderosa que todos os sistemas de produção – de riquezas, de sentido, de deleites... E todos os tipos de produção lhe estão, talvez, subordinados.

O OBSCENO

É óbvio que *cena* e *obsceno* não têm a mesma etimologia, mas é grande a tentação de aproximá-los. Pois, a partir do momento em que há cena, há olhar e distância, jogo e alteridade. O espetáculo tem ligação com a cena. Em compensação, quando se está na obscenidade, não há mais cena, jogo, o distanciamento do olhar se extingue. Por exemplo, o pornográfico: é claro que aí temos o corpo por inteiro, *realizado*. Talvez a definição de obscenidade seria, pois, a de tornar real, absolutamente real, alguma coisa que até então era metafórica ou tinha uma dimensão metafórica. A sexualidade sempre tem – tal como a sedução – uma dimensão metafórica. Na obscenidade, os corpos, os órgãos sexuais,

o ato sexual, não são mais “postos em cena”, e sim, grosseira e imediatamente, dados a ver, isto é, a devorar, são absorvidos e reabsorvidos no mesmo ato. É um *acting out** total de coisas que, em princípio, seriam objeto de uma dramaturgia, de uma cena, de um jogo entre parceiros. Aí, não há jogo algum. Não há dialética, nem distanciamento, apenas uma colusão total dos elementos.

O que vale para os corpos é igualmente válido para a mediatização de um acontecimento, para a informação. Quando as coisas se tornam demasiadamente reais, quando elas são dadas imediatamente, quando existem como realidade concreta, quando estamos neste curto-circuito que faz com que as coisas se tornem cada vez mais próximas, estamos na obscenidade... Régis Debray fez, a partir deste ponto de vista, uma interessante crítica da sociedade do espetáculo: segundo ele, nós não estamos, em absoluto, em uma sociedade que nos afastaria das coisas, em que seríamos alienados devido à nossa separação delas... Nossa maldição é, ao contrário, a de

* *Acting out* – Representação ou atuação. Em inglês no original. (N. da T.)

estarmos superaproximados delas, de tudo ser imediatamente existente como realidade concreta, tanto nós como elas. E este mundo excessivamente real é obsceno.

Em tal mundo, há, não uma comunicação, e sim uma contaminação de tipo virótico, tudo passa de um para o outro de maneira imediata. A palavra promiscuidade diz a mesma coisa: tudo aí está de forma imediata, sem distância, sem encanto. E sem um verdadeiro prazer.

São estes os dois extremos: a obscenidade e a sedução, como o demonstra a arte, que é um dos terrenos da sedução. Há, por um lado, uma arte capaz de inventar uma outra cena, que não a real, uma outra regra do jogo e, por outro lado, uma arte realista, que caiu em uma espécie de obscenidade, tornando-se descritiva, objetiva ou simples reflexo da decomposição – da fractalização do mundo.

Há escaladas na obscenidade: apresentar o corpo nu pode ser já grosseiramente obsceno, mas apresentá-lo descarnado, esfolado, esquelético, o é ainda mais. Vemos claramente que hoje em dia toda a problemática crítica da mídia gira em torno do limite de tolerância a esse excesso de

obscenidade. Se tudo deve ser dito, tudo vai ser dito... Mas a verdade objetiva é obscena. É bem verdade que, quando nos contam com todos os detalhes as atividades sexuais de Bill Clinton, a obscenidade é de tal forma derrisória, que nos perguntamos se não existe aí uma dimensão irônica. Essa reversão seria, talvez, o último avatar da sedução, em um mundo em perdição, em obscenidade total: apesar de tudo, não se chega necessariamente a crer nela. A obscenidade, isto é, a visibilidade total das coisas, é, a essa altura, tão insuportável que é preciso aplicar-lhe uma estratégia de ironia para sobreviver. Do contrário, uma tal transparência seria absolutamente assassina.

Entramos, assim, em um antagonismo insolúvel entre o bem e o mal, no qual – com risco de sermos maniqueístas e de contradizermos todo o nosso humanismo – não há reconciliação possível. É preciso aceitar essa regra do jogo que, se não é um consolo, me parece mais lúcida que pensar em fazer um dia a unidade do mundo, restabelecer o hipotético reino do bem. É precisamente quando se quer atingir esse bem total que o mal transparece. Por mais paradoxal que seja, não é através dos direitos do homem que se processa hoje, e em nível planetário, a pior das dis-

criminações? Portanto, a busca do bem tem efeitos perversos, e esses efeitos perversos estão sempre do lado do mal. Mas falar em mal não significa condená-lo: de certo modo, o mal é o fatal – e uma fatalidade pode ser feliz ou infeliz.

A TRANSPARÊNCIA DO MAL

Toda “transparência” traz imediatamente a questão de seu contrário: o segredo. É uma alternativa que não depende em nada da moral, do bem e do mal: há o secreto e o profano, o que é uma outra divisão das coisas. Determinadas coisas não serão nunca dadas a ver, partilham-se em segredo segundo um tipo de troca diferente do que passa em relação ao visível. No momento em que tudo tende a passar para o lado do visível, como se dá em nosso universo, o que acontece com as coisas que eram antes secretas? Elas se tornam ocultas, clandestinas, maléficas: o que era simplesmente secreto, isto é, algo a ser trocado em segredo, torna-se o mal e deve ser abolido,

exterminado. Mas não pode ser destruído: de certo modo, o segredo é indestrutível. Ele vai ser, então, satanizado e vai passar através dos próprios instrumentos usados para eliminá-lo. Sua energia é a do mal, é a energia que vem da não-unificação das coisas – definindo-se o bem como a unificação das coisas em um mundo totalizado.

A partir daí, tudo aquilo que se baseia na dualidade, na dissociação das coisas, na negatividade, na morte, é considerado como o mal. Nossa sociedade se empenha, então, em fazer com que tudo vá bem, que a cada necessidade corresponda uma tecnologia. Neste sentido, toda a tecnologia está do lado do bem, isto é, da realização de um desejo geral, de um estado de coisas unificado.

Estamos hoje em um sistema que eu chamaria de “anel de Möebius”. Se estivéssemos em um sistema de frente a frente, de confrontação, as estratégias poderiam ser claras, fundadas em uma linearidade de causas e efeitos. Quer se utilize o mal ou o bem, é em função de um projeto, e o maquiavelismo não está excluído da racionalidade. Mas nós estamos em um universo totalmente aleatório, em que as causas e os efeitos se superpõem, segundo aquele modelo do anel de Möebius, e ninguém pode saber aonde vão parar os efeitos dos efeitos.

Um exemplo de efeito perverso pode ser visto na luta contra a corrupção que reina nos negócios ou no financiamento dos partidos políticos. É evidente que ela deve ser denunciada. E os juízes o fazem. E acredita-se que haja nisso uma “purificação”, no bom sentido do termo. Mas a purificação tem também, necessariamente, efeitos secundários. O caso Clinton é dessa mesma ordem. Ao chegar a denunciar uma perversão judiciária semelhante ao perjúrio, o juiz contribui para construir a imagem de uma América “limpa”. Beneficiando-a, portanto, para explorar – mesmo que democraticamente – o resto do mundo, com força moral acrescida.

Só de maneira muito superficial a ação dos juízes pode ser vista como conflituamente oposta à classe política. De certo modo, eles são, ao contrário, restauradores de sua legitimidade – enquanto que o problema mesmo de sua corrupção permanece longe de ser resolvido.

E será que é certo que a corrupção deva ser erradicada a qualquer preço? Já se disse que o dinheiro que alimenta as fabulosas comissões de financiamentos de armas, ou mesmo sua produção, estaria muito mais bem empregado se utilizado para reduzir a miséria do mundo. O que é

uma conclusão apressada. Como nem se pensa em fazê-lo sair do circuito do mercado, ele “poderia” ser revertido na cimentagem generalizada do território. A partir daí, por paradoxal que possa parecer a questão do ponto de vista do “bem” ou do “mal”, será que não é preferível continuar a fabricar, ou mesmo a vender armas – um certo número das quais não será nunca utilizado – a fazer desaparecer um país inteiro sob uma capa de cimento? A resposta a essa questão importa menos que a tomada de consciência de que não há ponto fixo algum a partir do qual se possa determinar o que é totalmente um bem ou totalmente um mal.

Esta é, certamente, uma situação profundamente aflitiva para o espírito racional, e de um desconforto total. O que não impede que, assim como Nietzsche falava da ilusão vital das aparências, possamos falar de uma função vital da corrupção na sociedade. Porém, como o seu princípio é ilegítimo, ele não pode ser oficializado e só pode, por conseguinte, atuar em segredo. Trata-se de um ponto de vista evidentemente cínico, moralmente inadmissível, mas é também uma espécie de estratégia fatal – que não é, aliás, apatúrgio de ninguém e sem benefícios exclusivos.

Por aí seria reintroduzido o mal. O mal funciona porque a energia vem dele. E combatê-lo – o que é necessário – leva simultaneamente a reativá-lo.

Podemos lembrar aqui o que dizia Mandeville quando afirmava que uma sociedade funciona a partir de seus vícios, ou pelo menos a partir de seus desequilíbrios. Não com base em suas qualidades positivas, mas com base em suas qualidades negativas. Se aceitarmos este cinismo, poderemos compreender que a política seja – também – a inclusão do mal, da desordem, na ordem ideal das coisas. Portanto, não é preciso negá-la, e sim tomar parte no jogo, ver seu lado jocoso e baldar suas jogadas.

Este título – “a transparência do mal” – não é de todo pertinente... Seria mais correto falar em uma “trans-aparição” do Mal que, por mais que se faça, “transparece” ou transpira através de tudo que tende a conjurá-lo. Por outro lado, essa mesma transparência é que seria o Mal: a perda de todo segredo. Assim como no “crime perfeito”, é a própria perfeição que é criminosa.

O VIRTUAL

Em sua acepção mais usual, o virtual se opõe ao real, mas sua súbita emergência, pelo viés das novas tecnologias, dá a impressão de que, a partir de então, ele marca a eliminação, o fim desse real. Do meu ponto de vista, como já disse, fazer acontecer um mundo real é já produzi-lo, e o real jamais foi outra coisa senão uma forma de simulação. Podemos, certamente, pretender que exista um efeito de real, um efeito de verdade, um efeito de objetividade, mas o real, em si, não existe. O virtual não é, então, mais que uma hipérbole dessa tendência a passar do simbólico para o real – que é o seu grau zero. Neste sentido, o virtual coincide com a noção de hiper-realidade. A realidade virtual, a que seria perfeitamente homo-

geneizada, colocada em números, “operacionalizada”, substitui a outra porque ela é perfeita, controlável e não-contraditória. Por conseguinte, como ela é mais “acabada”, ela é mais real do que o que construímos como simulacro.

Mas é preciso que se diga que esta expressão, “realidade virtual”, é um verdadeiro oxímoro. Não estamos mais na boa e velha acepção filosófica em que o virtual era o que estava destinado a tornar-se ato, e em que se instaurava uma dialética entre as duas noções. Agora, o virtual é o que está no lugar do real, é mesmo sua solução final na medida em que efetiva o mundo em sua realidade definitiva e, ao mesmo tempo, assinala sua dissolução.

Chegando a esse ponto, é o virtual que nos pensa: não há mais necessidade de um sujeito do pensamento, de um sujeito da ação, tudo se passa pelo viés de mediações tecnológicas. Mas será que o virtual é o que põe fim, definitivamente, a um mundo do real e do jogo, ou ele faz parte de uma experimentação com a qual estamos jogando? Será que não estamos representando a comédia do virtual, com um toque de ironia, como na comédia do poder? Essa imensa instalação da virtualidade, essa *performance* no sentido artístico, não é

ela, no fundo, uma nova cena, em que operadores substituíram os atores? Ela não deveria, então, ser mais digna de crença que qualquer outra organização ideológica. Hipótese que não deixa de ser tranqüilizante: no final das contas tudo isso não seria muito sério, e a exterminação da realidade não seria, em absoluto, algo incontestável.

Mas, no momento em que nosso mundo efetivamente inventa para si mesmo seu duplo virtual, é preciso ver que isto é a realização de uma tendência que se iniciou há bastante tempo. A realidade, como sabemos, não existiu desde sempre. Só se fala dela a partir do momento em que há uma racionalidade para dizê-la, parâmetros que permitem representá-la por signos codificados e decodificáveis.

No virtual, não se trata mais de valor; trata-se, pura e simplesmente, de gerar informação, de efetuar cálculos, de uma computação generalizada em que os efeitos de real desaparecem. O virtual seria verdadeiramente o horizonte do real — no sentido com que se fala do horizonte dos eventos em física. Mas podemos igualmente pensar que tudo isso não passa de um caminho mais curto para uma jogada que não podemos ainda discernir qual seja.

Existe atualmente uma verdadeira fascinação pelo virtual e todas as suas tecnologias. Se ele é verdadeiramente um modo de desaparecer, esta seria uma escolha – obscura, mas deliberada – da própria espécie: a de se clonar, corpo e bens, em um outro universo, de desaparecer enquanto espécie humana propriamente dita para perpetuar-se em uma espécie artificial que teria atributos muito mais performáticos, muito mais operacionais. Será que é nisto que se aposta?

Penso na fábula borgesiana do povo que foi levado ao ostracismo, jogado para o outro lado do espelho e que não é mais que o reflexo do imperador que o submeteu. Seria assim o grande sistema do virtual, e todo o resto não seria mais que uma espécie de clones, dejetos, algo abjeto. Porém, na fábula, aquelas populações começam a parecer-se cada vez menos com seu dominador, e, um dia, eles retornam para o lado de cá do espelho. A partir de então, diz Borges, eles não serão mais vencidos. Pode-se imaginar uma catástrofe desse gênero e, ao mesmo tempo, uma espécie de revolução em terceiro grau? Quanto a mim, eu vejo mais uma tal hipertrofia do virtual que acabaria por engendrar uma forma de implo-

são. A que daria ela lugar? É difícil dizer, porque, além do virtual, eu não vejo nada, a não ser o que Freud chamava de nirvana, uma troca de substância molecular e nada mais. Restaria apenas um sistema ondulatório perfeito, que agruparia os corpúsculos em um universo puramente físico, nada mais tendo de humano, de moral, nem, evidentemente, de metafísico. Voltar-se-ia, assim, a um estágio material, com uma enlouquecida circulação de elementos...

Abandonemos a ficção científica. Não podemos, contudo, deixar de constatar a singular ironia que existe no fato de que essas tecnologias, que relacionamos com a inumanidade, o aniquilamento, possam talvez, no final das contas, vir a ser o que nos fará ficar quites com o mundo do valor, o mundo dos juízos. Toda essa pesada cultura moral, filosófica, que o pensamento radical moderno empenhou-se metafisicamente em liquidar ao cabo de um labor extenuante, a técnica a expulsa, pragmática e radicalmente, com o virtual.

No estágio em que estamos, não sabemos se – ponto de vista otimista – ao chegar a um ponto de extrema sofisticação, a técnica nos libertará da

própria técnica, ou se caminharemos para a catástrofe. Mesmo que a catástrofe, no sentido dramático do termo, isto é, de desenlace, possa ter, segundo os protagonistas, formas infelizes ou felizes.

O ALEATÓRIO

O aleatório – ao qual eu associaria o fractal, o catastrófico – faz parte daquelas teorias modernas que levam em conta os efeitos imprevisíveis das coisas ou, pelo menos, uma certa disseminação de efeitos e de causas que faz com que os referenciais desapareçam. Estamos hoje em um mundo aleatório, um mundo em que não há mais um sujeito e um objeto harmoniosamente separados no registro do saber. Quanto aos fenômenos aleatórios, eles não se dão apenas nas coisas, nos corpos materiais: fazemos parte, nós também, do microcosmo molecular por nosso próprio pensamento – e é isto que gera a incerteza radical do mundo. Se tivéssemos que lidar com uma matéria aleatória, de efeitos físicos aleató-

rios, porém com um pensamento que fosse homogêneo e unidirecional, existiria ainda uma boa dialética do sujeito e do objeto; mas a partir do momento atual caímos em um pensamento aleatório, que não nos permite mais do que emitir hipóteses, que não pode mais ter pretensões de verdade. Como se sabe, era já o que acontecia nas ciências microfísicas. Mas creio que isto é igualmente válido para nossa reflexão, nossa análise atual da sociedade, da política... Não podemos senão expor-nos temerariamente a processos aleatórios, graças a um pensamento que é, por sua vez, aleatório – o que é um exercício completamente diferente do pensamento clássico discursivo que fundamentava a filosofia tradicional. Esse novo encaminhamento não deixa de ser perigoso. Que podemos nós chamar de “acontecimentos” quando reina um desenvolvimento caótico, com causas e condições iniciais mínimas, infinitesimais e efeitos prodigiosos de nível mundial? Neste sentido, o fenômeno da mundialização é, em si mesmo, aleatório e caótico, a tal ponto de ninguém poder controlá-lo nem pretender submetê-lo a uma estratégia.

O fractal está igualmente no centro de nosso mundo. Não vou falar das teorias de Mandelbrot, que não conheço suficientemente; mas essa reprodução indefinida de uma mesma microforma, de uma mesma fórmula, evoca nossa situação, na medida em que somos partículas infinitesimais, em que toda informação concentrada em cada partícula não faz mais do que proliferar segundo uma fórmula idêntica.

O fenômeno de massa, tal como era identificado em sociologia, era já um fenômeno fractal, um fenômeno virtual, um fenômeno virótico. Todas essas dimensões, que tiveram sua fase histórica de emergência, são encontradas na física das massas. Não haveria aí, então, apenas um indivíduo fractal, isto é, não dividido – o que lhe asseguraria ainda uma integridade, mesmo que problemática –, mas disseminado, multiplicado ao infinito? Culturalmente, tal indivíduo já está clonado, ele não tem necessidade de sê-lo geneticamente, biologicamente. Talvez até venha a sê-lo, mas, de qualquer forma, ele já está mental e culturalmente clonado: esta evolução é claramente perceptível.

Diante dessas formas caóticas e catastróficas, e de seu processo de exponencialidade, constata-

mos que o macrocosmo humano, que se pensava universalizar graças a um domínio do mundo pela racionalidade, tornou-se uma bolha no interior de um microcosmo completamente incontrolável, de ordem microfísica, aleatória. A regra, no momento atual, passou a ser o molecular, o aleatório. Quanto ao real, ao sentido, à verdade, eles são a exceção – isto é, um mistério. Como esse efeito de verdade, esse efeito de real poderiam nascer e ter uma duração, por mínima que fosse, em algum lugar, em uma localização ínfima do universo – se eles próprios estão em vias de desaparecer?

O CAOS

O caos não é radicalmente oposto à racionalidade. Esta já foi mais ou menos posta sob controle, mas mesmo as ciências estão chegando a seus confins: em determinado momento, há o muro do objeto e as leis físicas se invertem ou não funcionam mais. No entanto, não abandonamos a utopia de um conhecimento cada vez mais sofisticado, ainda que essa ilusão radical não esteja no interior da própria ciência. De minha parte, eu gostaria de arriscar uma hipótese quase maniqueísta: em última instância, estaríamos lidando não com uma apropriação do objeto-mundo pelo sujeito, mas com um duelo entre sujeito e objeto. E nele o jogo não está feito... Tenho mesmo a impressão de que há uma espécie de reversão, de