

# A DESORIENTAÇÃO E A FILOSOFIA: MENSURANDO A DESORIENTAÇÃO

**Rafael Saldanha**

UFRJ

rafaelsaldanha@gmail.com

Men duly understand the river of life,  
misconstruing it, as it widens and its cities grow  
dark and denser, always farther away.

And of course that remote denseness suits  
us, as lambs and clover might have  
if things had been built to order differently.

But since I don't understand myself, only segments  
of myself that misunderstand each other, there's no  
reason for you to want to, no way you could

even if we both wanted it. Do those towers even exist?  
We must look at it that way, along those lines  
so the thought can erect itself, like plywood  
battlements.

John Ashbery, *A poem of unrest*

## 1. A filosofia é uma bússola?

Isso é um teste, uma tentativa de escrever algo numa forma que não estou muito acostumado. Acho que é inevitável que algo fique meio esquisito, que esse tipo de endereçamento não saia certo. Ao mesmo tempo o que estou querendo falar acho que passa por isso, por tentar entender um pouco a dificuldade de se entender *hoje em dia*. O que segue é um pouco a tentativa de articular o que tem me feito pensar nisso, o que tem me feito organizar as coisas nessa direção.

Antes de começar, um pequeno preâmbulo que serve como uma espécie de indicador metodológico. Acho que desde que li Pierre Hadot — autor de *O que é a filosofia antiga?* — que tem ficado claro para mim a necessidade de entender o sentido *prático e efetivo* da filosofia. Isso sempre foi uma coisa esquisita, pois eu lia certos textos, suava para entender certas coisas que eu *sentia* que fazia diferença, mas ao mesmo tempo não

conseguia botar em palavras em que sentido aquilo realmente me afetava. Sempre me pareceu um absurdo a ideia de ler filosofia (pelo trabalho que dá) se aquilo não faz diferença na sua vida. O contato com o Hadot foi impactante justamente por isso: por apresentar toda uma forma de pensar a filosofia que tomava a transformação da vida (eu sei, eu sei, cafona) como finalidade principal dessa atividade.

O problema é que não somos aristocratas gregos e romanos. Não basta a gente simplesmente seguir alguns exercícios do Marco Aurélio para tudo ficar bem. Não basta pensar com calma os princípios que guiam nossas vidas e simplesmente tentar realizar alguns tipos de exercícios espirituais se o problema é que em alguma forma você está sendo precarizado no trabalho e se a sua própria atenção está sendo vampirizada para gerar margens de lucros maiores para os mega-conglomerados do momento. Um retorno simples e ingênuo a esse modo de filosofar estoico, helênico, acaba sendo um pouco utópico demais. Escutar Sêneca falando, como ele fala em *Sobre a tranquilidade da alma*, que devemos procurar nos engajar em ações que não ultrapassam as nossas capacidades é como escutar o Fly (sim, o ex-dançarino da Xuxa) dizendo que o mais fundamental para organizarmos nossas finanças é gastar menos do que ganhamos<sup>1</sup>. É claro, não tem como argumentar contra a precisão desses conselhos pois eles são justamente o problema. Gostaríamos de estar no ponto em que podemos seguir os conselhos de Fly/Sêneca, mas a incapacidade de seguir esses conselhos é que é o problema.

Diante disso, e de modo até relutante, é preciso admitir que ainda que boa parte da tradição filosófica (Hadot delimita isso ao impulso helênico, mas acredito que seja possível aplicar à toda história da filosofia) tenha procurado promover uma atividade capaz de mudar a vida, se pautar apenas por esse tipo de caminho é ignorar que boa parte dos problemas não se resolve dessa forma e que a filosofia de fato teria muito pouco a contribuir para mudar a nossa realidade social. A filosofia não substitui a política, não substitui o trabalho de se organizar e articular com outras pessoas para alterar as condições de existência que nos oprimem. Assim como a filosofia não é causa das desgraças do mundo (como algumas pessoas desejam, para que baste eliminá-la ou esconjurá-la para ajeitá-lo), ela também não será — em si mesma — o que vai nos libertar das inúmeras camadas e redes de opressões que organizam nossas vidas. Isso é difícil pra mim, que sempre acreditei

---

<sup>1</sup> Disponível em: <https://valorinveste.globo.com/objetivo/organize-as-contas/noticia/2019/12/13/ex-dancarino-da-xuxa-sai-das-dividas-vira-investidor-e-da-palestras-de-financas.ghtml>

que a filosofia fazia algo por mim, que aquilo não era a toa. Mas sinto cada vez mais que isso é uma cilada e que é preciso pensar que seu valor passa por outro lugar.

Não quero, porém, abrir mão dessa concepção da filosofia como força transformadora. Eu realmente sinto que a filosofia faz alguma diferença, que todas as leituras e conversas que tive no seu entorno tinham algum sentido, ainda que tenha dificuldade em dizer o que é isso. Mas se de fato acho que a tradição helênica tocou em algo (o fato de que a filosofia deve transformar nossa vida), é preciso admitir que as condições daquele mundo eram tão diferentes das nossas que suas respostas não servem para nós. Se quisermos manter a ideia de que a filosofia é uma prática transformadora e aceitarmos também que ela sozinha não tem capacidade de nos libertar do que nos oprime caímos em um certo impasse: não apenas qual o papel da filosofia, mas o que significa dizer que ela transforma a nossa vida quando ela própria é impotente para isso? A resposta que eu tenho para dar é mais uma hipótese do que uma solução. Também não é o objeto deste texto, mas a ocasião para a sua aplicação. É um caminho que pretendo testar na medida que vou tentando ao menos dar contornos ao problema. Partindo da ideia de que a filosofia não tem nenhum conteúdo, que ela não tem nenhuma "ideia" própria, que ela não constrói ou desvenda verdades (*incipit socratismo*), eu diria, para evitar fazer mais rodeios, que *a filosofia é uma ferramenta de navegação socializada entre opiniões, verdades e acontecimentos que nos cercam*. Essa definição está meio rocambolesca, meio preguiçosa, mas serve ao menos como uma espécie de indicativo do que estou tentando fazer — ainda que a justificativa dessa hipótese não seja, como disse, o objeto desse texto. Ainda assim o esforço a longo prazo é tentar ir dando um pouco mais de concretude na medida em que os próprios problemas ganham carne — o que pode nos obrigar a rever completamente essa definição inicial e provisória.

E que problemas são esses? Não falo de modo geral ou a-histórico (embora eu ache que o problema da boa vida ou da vida verdadeira possui uma certa perenidade...). E acho que de certo modo talvez corra inicialmente o risco de parecer ingênuo (isso também é sempre um passo inicial inevitável, sobretudo para começar a se situar nos problemas), mas diria que um dos problemas que nos afligem hoje em dia é o excesso de informações (geralmente mediadas por uma infraestrutura de redes sociais que literalmente suga a nossa atenção e nos força a colar os olhos em *scrolls* infinitos) no contexto de uma dominação cada vez maior do nosso tempo pelas forças do capitalismo (e aqui tenho em mente uma

mistura entre as análises sobre a dominação temporal do capital por Moishe Postone<sup>2</sup> e as dinâmicas de empresário de si descritas por Foucault<sup>3</sup>). Quero começar desses pontos justamente pela simplicidade e talvez pela obviedade.

Diante de um excesso de informações e ausência de tempo, parece que é cada vez mais necessário bolar soluções que permitam nos orientar *rapidamente* nesse mar de lama que é o mundo contemporâneo. Com isso em mente, algumas coisas que nos irritam na internet talvez devam ser olhadas com outros olhos. Superexposição da vida pessoal, tentativas de educação do outro ("segue o fio"), *influencers* e suas redes, estratégias de invisibilização e anonimização, memes infinitos, coletivos que parecem enxames prontos para atacar quem se opõe às suas verdades, propagadores de *fake news* (voluntariamente ou involuntariamente), etc.; todas essas formas de ser na internet parecem ser não apenas problemas (no sentido que "nos incomodam", bem, me incomodam), mas *soluções para o excesso de informações disponíveis sem qualquer critério prévio de organização e que devem ser ordenados em pouco tempo (pois, sem tempo irmão)*. É com essa inversão em mente (que devo ao amigo Gabriel Tupinambá, por ter aguentado eu insistindo na direção contrária até me fazer entender que a chave para entender poderia estar no lado inverso), que acho que pode-se começar a contornar o problema.

O que procurarei fazer é analisar essa situação de dois pontos de vista: do ponto de vista dos sujeitos que procuram se orientar nessas situações e do ponto de vista das estruturas que delimitam os espaços em que os sujeitos navegam. Cada um desses pontos de vista é suplementado por uma análise mais abstrata que procura enquadrar as questões num quadro mais amplo que permitiria pensar a nossa desorientação, que em sua forma mais imediata parece estar relacionada às redes, a partir de problemas mais profundos. No que diz respeito ao primeiro ponto, tomamos como ponto de partida a análise de Jia Tolentino sobre como se organiza a nossa subjetividade a partir da sua figuração na internet. Trata-se de uma análise da figura do 'perfil internético'. Para aprofundar esses problemas também analisamos a obra de Erving Goffman (uma das referências de Tolentino) para ver como suas hipóteses sobre os perfis que assumimos na nossa vida cotidiana podem ajudar a elaborar ainda mais os dilemas da subjetividade contemporânea. Em seguida, analisamos o texto *The communal mind*, de Patricia Lockwood, que fornece uma das mais potentes descrições em texto literário da internet enquanto uma estrutura. O

---

<sup>2</sup> Postone, 2014.

<sup>3</sup> Foucault, 2008.

que conseguimos ver emergir a partir dessa análise é o grau de confusão e desorientação que acaba produzindo, por fim, o ‘perfil internético’ como descrito por Tolentino como uma solução. Para conseguir, porém, entender os problemas que Lockwood elabora de forma literária, complementamos sua leitura com uma análise de Patricia Reed sobre o problema de orientação num mundo atravessado por múltiplas escalas. Ela nos fornece ferramentas para entender com mais precisão que tipo de problema existiria nessa estrutura que Lockwood descreve.

Não chegamos porém, a qualquer conclusão definitiva. O texto, é preciso marcar, tem um caráter inacabado. Não inacabado em sua forma, mas como algo que, ao seu término, parece exigir uma continuidade da pesquisa. O que vimos ao longo do percurso foi que este texto acabou se tornando uma peça num *work-in-progress* que ainda não conseguimos vislumbrar onde vai terminar. Se acreditamos que o caminho não foi em vão é porque as compreensões conquistadas ao longo do caminho forneceram um pouco mais de precisão aos termos vagos do problema que foi nosso ponto de partida (apontando em direções que não imaginávamos antes da escrita do texto). Isso acaba passando inclusive pela percepção de que o nosso ponto de partida — a desorientação que vivenciamos na internet — aponta para problemas que parecem ter tido no presente apenas a sua ocasião de visibilização máxima, mas que parecem ter raízes mais profundas.

Isso significa que a superfície dos termos com que descrevemos os problemas podem mudar (*words, words, words*), como também uma certa indiferença ao fato de que certamente não temos todas as referências disponíveis no momento (ou seja, um pouco de resistência à ideia subliminarmente vigente de que é tudo uma questão de ter a bibliografia correta — ou que é uma questão de ler os autores certos e não os errados). Dito isso, a solidez do ponto de partida não importa tanto, pois qualquer consistência só pode ser obtida ao longo do caminho.

## 2. Sobre o valor de um perfil na internet

Se o que interessa é falar de desorientação, não é nenhuma surpresa que o início dessa investigação aconteça a partir de uma das formas mais comuns de sentir desorientação no mundo contemporâneo: a sensação de estar perdido na internet. De modo que, é preciso avisar, vamos deixar em suspenso nesse ponto inicial da investigação outros tipos de análise (análises de outros campos, como os econômicos, ecológicos, políticos etc.). Não primo aqui pela exaustão, mas pela análise desse campo específico, que certamente ficaria ainda

mais complicada se levasse em conta inúmeras outras formas de desorientação (sem contar também a mistura entre essas desorientações). Partimos aqui de uma certa perspectiva que se foca inicialmente nos perfis internéticos para, em seguida, analisar os espaços em que eles navegam (objeto de análise da seção 4). Também não pretendo dar conta de todas as variações possíveis desse tipo de perfil, nem de partir de dados hiper-fundamentados. O esforço aqui depende de um ponto de partida que é a própria impressão. A ideia aqui é ver se conseguimos, a partir de um esforço tateante, tocar em certas estruturas mais gerais (mas que talvez, por sua abstração, acabam ficando caricaturais). Uma outra coisa que não pretendo desenvolver aqui (mas que é importante sempre marcar, para evitar mal-entendidos) é que em nenhum momento afirmo que essas estruturas que descrevo são “causadas pelos desenvolvimentos técnicos” ou que “a tecnologia da internet é responsável pelas formas de organização social que vingam nelas”. Seria necessário seguir todo um outro fio para elaborar isso, mas podemos marcar, como princípio metodológico, que se a estrutura da internet se desenvolveu dessa forma é porque certas relações sociais já se organizavam a partir de algo semelhante aos perfis. Nos contentaremos em descrever essas estruturas sem tentar traçar detalhadamente como ela se desenvolveu historicamente. A primeira coisa que é preciso marcar sobre a internet é que sua estrutura, ainda que móvel em sua história (e-mails, fóruns, listas, blogs, redes sociais), tem se estruturado majoritariamente a partir de *perfis* que habitamos e que são o nosso *móvel* nesse mundo — o que não significa que a *forma perfil* não possa ser diferenciada, como o fato dos perfis serem anônimos ou não, por exemplo. Um perfil que é o nosso e-mail será diferente do perfil que criamos em um fórum. Assim como também podemos ter perfis diferentes nas mesmas redes sociais e habitá-los de formas distintas. Ainda assim, é sempre a partir deles que nos comunicamos com outras pessoas na internet. Isso não quer dizer que haja uma forma pura de nós mesmos que exista *antes* do perfil (deixemos essa questão em aberto), apenas que para dar conta dessa forma de expressão específica precisamos entender também as dinâmicas desse veículo.

Se pudermos definir esses perfis, podemos dividir seus tipos de ação em basicamente três. Isso pode ser visto tanto nas grandes redes sociais, que não apenas se resumem a interações (curtidas, comentários e compartilhamentos), como também no varejo *online*. Quando visitamos a amazon (ou falo apenas de mim), talvez também possamos compreender nossos movimentos a partir dessa trindade: vemos os produtos (damos testemunho à sua existência e temos dados coletados nesse movimento), compramos os

produtos (uma forma de reproduzir sua existência, já que eles saem do site e passam a existir em nossas vidas mundanas) e reagimos a eles (comentamos, seja na própria loja online, seja em outros espaços, o que achamos desse produto). O que um perfil faz? Talvez seja possível resumir seu funcionamento a três operações (ou melhor: seu corpo é definido a partir dessas três operações):

1. Análise (leitura, curtida)
2. Reprodução (assentimento, compartilhamento)
3. Produção (reação, comentário)

Isso não significa que temos, nesse esquema apresentado, todos os movimentos possíveis, mas uma espécie de hipótese sobre as operações que serão base de todos os outros tipos de operação (ou seja, essas operações iniciais seriam recombinações de maneiras). Também não me comprometo completamente com o que está entre parêntesis. Talvez seja uma forma apressada demais de delimitar essas operações de uma forma esteticamente agradável. O que importa é ter um solo inicial para que correções possam ser elaboradas. Não chega a surpreender, portanto, que, como Jia Tolentino<sup>4</sup> marca em seu *O eu na internet*, “as plataformas mais relevantes são construídas em torno de perfis pessoais”. O que significa dizer que não apenas a construção do perfil seja a finalidade dos usuários dessas redes, mas que a construção de perfil (e aqui entra a coleta de dados) é a fonte de rendimentos das empresas que constroem essas redes sociais orientadas a partir da figura de perfil. Na medida em que os usuários usam as redes, refinam seus perfis, estes acabam se tornando cada vez mais particulares, cada vez mais repletos de especificidades que, de um ponto de vista mais ampliado, que considera uma massa de perfis, acaba produzindo uma série de informações sobre hábitos e práticas médias que podem ser revendidas (sem intermediação do produtor de dados, já que o valor do dado está na sua forma massificada) para outras empresas que têm capital suficiente para pagar por esses dados. O curioso é que apesar da semelhança, o valor que vemos do ponto de vista individual (no ponto de vista do usuário) nos perfis e o valor que as empresas enxergam neles tem algo de equívoco. Se certamente existe valor nos perfis do ponto de vista individual (ou seja, se um perfil “pode ser trocado por algo”, algo que vemos, por exemplo,

---

<sup>4</sup> Jia Tolentino, escritora da revista *New Yorker* que recentemente lançou o livro *Falso espelho* (que contém o ensaio *O eu e a internet*), em que investiga uma série de dilemas do capitalismo contemporâneo a partir dos seus efeitos no campo cultural.

no caso de influencers e também no desejo de certas pessoas se tornarem influencers), esse valor não coincide com o valor que as empresas que estruturam as redes obtêm quando os perfis são elaborados e construídos pelos usuários. Os usuários enxergam os perfis como um espaço de valorização da sua identidade que pode ser potencialmente convertido em inúmeros tipos de ganhos (sejam sociais, sejam econômicos, sejam políticos). O esforço de construir uma narrativa, de repetir certos trejeitos, certos bordões, certos tipos de “postagens”, a exposição de certas habilidades e até a produção de conteúdo que pode atrair outras pessoas (voluntariamente ou não), acaba criando uma certa imagem do que somos enquanto o que podemos ser (ou seja, somos o que podemos ser, produzir etc.). O que isso quer dizer é que o perfil não apenas é algo, um conjunto de traços na internet, mas ele se constrói como aquilo que *potencialmente* pode seguir sendo esse algo (se vou me associar a um certo perfil não é porque ele fez algo uma vez, mas porque ele poderá continuar fazendo isso). Se o que se quer obter com isso são alianças políticas, amizades ou simplesmente dinheiro, não importa (e não há juízo moral aqui), mas parece que as redes acabam delimitando o perfil como um espaço de potencial conversão para o usuário pelo tipo de promessa que ele tem em mente. É preciso marcar que isso não vale apenas para conversões monetárias. Posso até estar interessado em construir coletivamente certos ideais utópicos, mas ainda assim, se for mediada pela internet, a forma de realizar o sonho de associação também passa pela imagem de possibilidade que meu perfil constrói (por exemplo: é preciso que eu seja confiável, o que não deixa de ser uma forma de cultivo de uma virtude de convertibilidade: “essa pessoa é confiável, ou seja, na hora que o bicho pegar ela vai estar lá do meu lado”). Mas se as empresas constroem uma rede que estimulam a nossa participação, nosso engajamento, por uma série de artifícios (culturais, de design ou algorítmicos), se elas nos fazem acreditar que podemos extrair algo dessas estruturas (independe aqui se os usuários se engajam nesse movimento de modo voluntário ou involuntário, de modo cínico ou ingênuo), para elas não tem nenhum valor em si as possibilidades singulares que os perfis vendem. Uma personalidade da internet não tem valor pelo que ela pode produzir, mas pelo tanto de engajamento que ela pode gerar (não estamos falando nada demais). O que quero dizer com isso é que, ainda que as empresas precisem que nós joguemos seu jogo, que esse jogo seja jogado é a condição para que a coleta de dados em escalas massivas possa ser realizada. Ou seja, a construção dos perfis, sua especificação e suas interações são parte integral da construção de valor para as empresas, mas simplesmente por produzirem dados sobre seus usuários que podem ser



postos em comparações dentro de bancos de dados enormes. Há, portanto, uma importante sobreposição entre o *valor do perfil* para a empresa e para os usuários que é o que faz essa máquina girar. O que há de interessante nisso é que esse tipo de construção voltada para uma estrutura que já existia acaba tendo uma série de efeitos que tornam o cultivo do “veículo” perfil — aquilo que deveria ser a nossa forma de expressão nesse ambiente — a própria finalidade das redes. Alguém com mais segurança na cartilha marxista diria que há algo aí semelhante à passagem da subsunção formal para a subsunção real que Marx identifica no processo constitutivo do capitalismo. O que acontece então quando aquilo que era meio das redes se torna uma finalidade? São esses efeitos que Jia Tolentino parece conseguir descrever em seu texto sobre a internet (*O eu e a internet*) e que nos permitem ter um primeiro solo sobre *em que consiste uma das formas da nossa desorientação atual*. Lá ela irá distinguir cinco grandes efeitos que analisa ao longo do ensaio e que pretendo discutir aqui. São eles:

1. Distorção do senso de identidade
2. Encorajamento da supervalorização das opiniões
3. Maximização do senso de oposição
4. Degradação da compreensão de solidariedade
5. Destruição da noção de escala.

#### *Distorção do senso de identidade*

A primeira forma de desorientação, e que é talvez a tese central do texto de Tolentino (visto que de alguma forma se relaciona com todas as outras desorientações), é que há uma distorção do senso de identidade na internet. Já comentamos sobre isso um pouco aqui, mas em sua análise comparece um outro elemento que comentaremos mais adiante quando formos falar de Erving Goffman, principal referência de Tolentino nesse texto. De todo modo, partindo da ideia de Goffman de que nossas vidas são *performances*, e que estamos sempre criando representações teatrais para um certo público (seja conscientemente ou não), ela irá marcar que, se essa ideia não é em si problemática, a situação atual tem alguns elementos que a conduzem para uma estrutura dessa dinâmica que podemos chamar de patológica. A estrutura de Goffman, descrita pela autora, é bem simples: vestimos máscaras/performances para grupos diferentes (ou seja, somos pessoas diferentes em situações diferentes). Mas não apenas os públicos mudam (o que nos permitem ser outras

peçoas), como há inclusive momentos que podem ser pensados como um *bastidor*, em que podemos relaxar e diminuir a tensão (ou estaríamos apenas performando com uma intensidade *diferente*, o que também produz uma variação sobre o tipo de representação que fazemos). O que isso significa, como diz Tolentino, é que “o eu não é uma coisa fixa e orgânica, mas um efeito dramático que emerge de uma performance.”

A situação fica complicada na vida online. Tolentino menciona primeiro a maneira como essas redes se estruturam. Elas nos forçam cada vez mais a navegar nas redes sempre ligados a um perfil — os infinitos “conectar com google/facebook” que avistamos a todo momento — que acabam coletando nossos dados para que depois eles possam ser refletidos de volta para nós sob a forma de produtos que gostaríamos de comprar ou até mesmo opiniões e notícias que queremos consumir. Apesar de sabermos que não somos apenas isso, ficar aparecendo o tempo inteiro na barra lateral de certos sites os livros que você quer comprar (mas que nem sempre pensou explicitamente) não deixa de ser cansativo e de nos fazer, aos poucos, pela insistência, acreditar um pouco que até somos aquilo (“de fato, esse livro poderia me ajudar”). Mas além disso, a estrutura das redes sociais, o fato de que os públicos são todos comprimidos numa lista genérica do facebook de contatos (ou de seguidores no twitter e instagram) acaba apagando as fronteiras que demarcavam as diferentes performances que podemos ser. Tudo o que fazemos nessas redes sociais que permeiam cada vez mais nossas vidas, acaba se dirigindo a um público absolutamente abstrato que pode conter tanto pessoas da minha vida profissional, da minha vida política, da minha vida amorosa, da minha vida familiar etc. Ainda que algumas redes prometam a compartimentalização disso (linkedin, para trabalho, instagram para crushes, facebook para qualquer coisa e twitter para interesses), o fato é que na prática essas distinções acabam não funcionando, já que um perfil se liga a outro de modo muito fácil. Qualquer compartimentalização rapidamente se derrete. Mas além disso, e talvez isso seja o mais grave, essas estruturas acabam destruindo a ideia de um *bastidor* onde podemos relaxar das performances que ficamos sustentando o dia inteiro. Como estamos do lado dos nossos celulares o tempo todo, a tendência é que uma rápida olhada no celular seja o suficiente para nos pôr no modo de *performance* mesmo que estejamos no conforto da nossa cama. Todos já sentiram essa exaustão esquisita que vem do simples fato de navegarmos um pouco as redes sociais, sem que a gente precise fazer muita coisa (muitas vezes sem que a gente precise até comentar/interagir, já que a própria leitura já é uma operação

suficientemente ativa para nos obrigar a saber como *performar a reação* ao que estamos lendo).

### *Encorajamento da supervalorização das opiniões*

Isso nos leva para o segundo ponto, pois se a internet é um espaço de performance, a *opinião* acaba sendo uma das principais formas de *agir* nesse espaço. É claro que essa rede técnica não está condenada a ser esse espaço de super-valorização dos perfis pessoais, mas do jeito que ela se encontra estruturada hoje em dia (em torno de redes sociais), com suas inúmeras técnicas de raptos de atenção, aliado a uma precarização crescente do tempo na economia capitalista contemporânea, viver *a partir dos perfis* parece ser uma forma de resolver alguns impasses contemporâneos. Como sublinha Tolentino, a maneira como o tempo de trabalho tem ocupado cada vez mais o tempo de existência, torna cada vez mais difícil nos engajarmos social e politicamente com nossas comunidades. Simplesmente temos cada vez menos tempo para nos envolver em causas políticas (que acabam exigindo uma disponibilidade de tempo — o que hoje em dia geralmente significa dinheiro suficiente para poder não trabalhar o tempo inteiro), mas não só, já que nem mesmo nossos familiares e amigos conseguimos ver com a frequência que desejamos. Diante dessa ausência de tempo acabamos cedendo às possibilidades de interações rápidas e picotadas que as redes sociais oferecem. Se não temos tempo para ter uma conversa contínua, sempre podemos ter aquelas conversas que duram o dia inteiro no whatsapp, mas que são pontuadas por momentos de silêncio em que estamos trabalhando ou ocupados com o que quer que seja. Também é o caso de que a maior parte dessas interações nem sempre exigem que estejamos focados. Ninguém vai ver você respondendo as mensagens de “zap” de modo distraído, meio automatizado (desde que você consiga simular a atenção), mas se você fizer isso ao vivo as pessoas vão reclamar ou ficar irritadas (como quando temos um amigo — ou quando nós somos esse amigo — que fica com a cabeça no celular durante encontros presenciais). Mas não se trata aqui de moralizar a questão (insisto), pois se essa forma de socialização prolifera, é justamente por conta da maneira como o mundo produtivo consome nosso tempo. E é por isso que me parece extremamente certa a análise de Tolentino sobre a supervalorização das opiniões. Não é apenas que a infraestrutura técnica seja a causa desse mundo, mas ela permite que, nesse mundo, nós ainda consigamos sentir que fazemos algo. Daí que muitas vezes, acabamos nos resignando a fazer algumas pontificações ou elaborações professorais (no pior dos sentidos) no facebook ou no twitter

sobre algum assunto político, quando preferimos estar engajados localmente na situação em questão. Isso também não significa que não podemos nos organizar *efetivamente* pela internet. Mas se falamos em termos de organização, isso geralmente também nos exigirá um tipo de atenção que nem sempre o mundo do trabalho nos permite, nos fazendo tender (ou ser obrigados a substituir) um engajamento mais trabalhoso e que demande atenção, por um mais descontínuo (mas imediatamente gratificante?) que cabe na nossa disponibilidade de tempo. A questão se complica, porém, quando essa substituição por falta de disponibilidade (e esse “quando” não é algo que aconteceu em algum momento, parece antes um “quando” que a todo momento vem acontecendo de novo das mais variadas formas) se converte em forma de ação primária. Quando a pontifcação passa a ser aceita como uma forma de ação, uma forma de interferir no mundo. Mas repito, não é que o problema seja falar na internet, pontificar (afinal, assim como Tolentino fala isso, eu também preciso aceitar que eu não estou fugindo desse circuito no momento em que o critico), mas acreditar que essa forma de ação seja um substituto adequado para outros tipos de ação. E isso é algo que pode ser visto se voltarmos a pensar nos termos que falamos inicialmente. Que tipo de efeito se gera a partir de opiniões? Na maior parte das vezes os efeitos não são os mesmos de formas efetivas de organização, mas acabam sendo, nosso eterno *Schadenfreude*, mais engajamento sob a forma de opiniões. Reações, concordâncias, debates, refutações, celebrações. Várias formas de “opiniões”. E digo mais: opiniões não precisam ser apenas “falas sobre determinados assuntos de um determinado ponto de vista”. Entendo opinião de uma forma até exageradamente ampla que inclui boa parte do conteúdo que se produz na internet, desde fotos e imagens que se posta no instagram para dar conta aos outros das andanças da sua vida pessoal alegre e incrível até as infundáveis análises de conjuntura que pipocam em todas as redes (e quanto mais pessimista melhor!). Mas isso não precisa, de novo, ser visto de modo moralista. Pois numa rede estruturada dessa forma, *dar sua opinião* é uma forma de se permitir localizar nesse tipo de ambiente. Ainda que isso possa gerar uma cultura nociva, não é a opinião *em si* que é a causa disso (e por conta disso também que não há nenhuma solução mágica), ela é já uma espécie de solução para que os usuários possam facilmente se orientar nestes espaços. Se estão todos emitindo opiniões o tempo inteiro (independente da razão), acabo tendo uma forma bem simples e rápida de mapear o terreno e saber, por exemplo, quem devo seguir nessas redes sociais que agora habitamos.

*Maximização do senso de oposição*

Mas nem todos os tipos de opinião são talhadas na mesma forma. Se a Tolentino destaca as opiniões que tendem a maximizar um senso de oposição, isso me parece ser por conta dos efeitos que esse tipo de operação gera. Considerando a vastidão das redes sociais (potencialmente infinita, como parece indicar a barra de rolagem em certos sítios), a opinião que partilha o mundo de modo binário (*eu contra meus opositores*) é uma das formas mais simples de se orientar. Primeiramente por apelar ao modo mais simples de “conhecer” as coisas, ou seja, por dividi-las em duas. Mas não apenas eu consigo produzir um tipo de corte bem simples, como esse tipo de corte, nessas redes, têm um efeito próprio a elas: que é criar um tipo de insatisfação que permite afirmar mais ainda o perfil que operou esse corte. De modo que não apenas as opiniões binárias acabam partilhando o mundo e produzindo uma forma de localização (“os bons” contra os “maus”), mas também acabam geralmente produzindo uma reação extremamente intensa (geralmente furiosa) sobre os méritos do corte original que alimenta com engajamento as redes sociais. O engajamento baseado em raiva, porém, acaba dando ainda mais atenção à pessoa que deu a opinião inicial (por conta das infraestruturas algorítmicas das redes sociais), fazendo com que os detratores dessa pessoa acabem contribuindo com uma amplificação ainda maior da posição que eles julgam ser simplificadora. Nem sempre isso é voluntário, mas é cada vez mais visível — sobretudo no campo político — quando isso acontece. E não importa as pessoas fiquem cientes disso, se isso tem alguma força e acaba funcionando, é que a nossa relação com as redes — enquanto perfis — nem sempre é voluntária e consciente. Esse tipo de opinião acaba, portanto, sendo facilmente convertida em uma espécie de armadilha de engajamento. Um caso clássico é os influencers do tipo “teórico” que postam um trecho completamente descontextualizado de uma obra, com uma legenda polêmica que vai fazer com que as pessoas que discordem disso acabem querendo “corrigir” quem postou isso originalmente. Geralmente o efeito desse tipo de dinâmica é a irritação de quem está querendo corrigir e a amplificação do alcance de quem fez a postagem original. Mas de novo, o que parece que há aí é já uma espécie de tentativa de solucionar e produzir uma localização neste ambiente a partir de um corte muito simples. Ainda que esse tipo de opinião que maximiza o senso de oposição seja hoje em dia uma estratégia super manjada, não podemos também negar que elas permitem uma localização rápida e fácil que permite que a gente saiba com quem estamos lidando (nem que seja para rejeitar a pessoa por ela apelar a essas estratégias).

### *Degradação da compreensão de solidariedade*

Um dos efeitos dessa binarização da realidade é o que Tolentino irá descrever como uma *degradação da solidariedade*. Não pretendo entrar no mérito do que seria uma solidariedade “boa” (embora talvez seja possível imaginar que a boa solidariedade tem a ver com uma espécie de doação de tempo, auxílio e recursos *sem* a criação de uma dívida — o que também não quer dizer que não se ganhe nada com a solidariedade, mas que talvez ela atravesse outros tipos de relações sociais não-econômicas), mas já se pode imaginar, a partir do que falamos, no que consiste a solidariedade a dessa infraestrutura que tem os perfis pessoais como centro.

Se tudo é posto em termos de um *eu que procura se valorizar*, a primeira coisa que se pode falar é que uma série de questão que jamais seriam dignas de solidariedade em condições normais, acabam conseguindo ganhar alguma consistência pela estrutura da rede. Vemos demandas irreais e sem lastro — como, para pegar os exemplos da Tolentino, a acusação de que mulheres estariam sendo privilegiadas na sociedade, ou que brancos estão ameaçados — conseguindo ganhar alguma consistência e espaço que talvez não teriam fora das redes. Ações de solidariedade que julgamos razoáveis em outras condições (não-internéticas) conseguem aparecer *apesar* das condições de opressão (como demandas feministas ou antirracistas) *por conta* da força de organização dos oprimidos em questão (não entramos aqui no mérito das motivações) que consegue furar a invisibilização que é imposta a grupos oprimidos. Não parece ser o caso das demandas irreais, já que elas muitas vezes se confundem com as forças opressoras. O que parece acontecer na situação atual é que a produção de ações solidárias (e a visibilização delas) é extremamente facilitada nas redes. A consequência indesejada disso (sempre o gênio atende erradamente nossos pedidos) é que ações de solidariedade que pareciam não fazer nem sentido (e eram talvez descartadas e ridicularizadas antes de ganhar tração) acabam conseguindo, por conta da estrutura vigente, ganhar algum espaço<sup>5</sup>. Isso acontece pois não apenas as redes são centradas a partir dos perfis, como os perfis tendem a se agrupar em torno de identidades. Se talvez antes uma certa identidade não tivesse ocasião para se sentir ameaçada (ou mesmo para ser visibilizada enquanto identidade, por ser uma identidade que se confundia com uma normalidade), parece que a estruturação da rede a partir das identidades torna ainda

---

<sup>5</sup> Um caso dessas ações são as inúmeras reclamações de ‘racismo contra brancos’ por parte de grupos de supremacistas brancos e que acabam construindo redes racistas com a justificativa de estar indo contra um mal que não existe.

mais fácil que alguns grupos que não tinham porque sentir-se ameaçados acabem se reunindo em torno de alguns predicados. Isso somado à maximização do senso de oposição que comentamos acima, parece uma receita perfeita para tornar qualquer identidade *potencialmente em situação de perigo* — ainda que essa sensação de ameaça não tenha qualquer lastro real.

Mas isso não é tudo, pois há também uma impossibilidade de dissociar a ação solidariedade online dos movimentos de visibilização e fortalecimento dos usuários que se solidarizam com tal ou tal causa. Não se trata, de novo, de uma questão moral aqui, mas de um dos efeitos da forma como se organizam essas relações sociais. Se esse ambiente se organiza a partir do ponto de vista dos perfis, parece que essa é uma das possibilidades inerentes a esta estrutura que na situação de solidarização quem acabe sendo beneficiado sejam os perfis pessoais dos envolvidos (tanto do solidarizado como do que se solidariza). Gera-se valor para os perfis, eles passam a ser bem avaliados pelos pares (nesse palco infinito em que os perfis não param de representar), mas o valor gerado nessa ação muitas vezes não consegue sair dessa esfera de valorização dos perfis entre si. A solidariedade acaba funcionando, portanto, como algo que até gera um efeito, mas não se trata de um efeito que tenha valor fora dessa dinâmica. Muitas vezes, apesar de gerar valor, ela permanece no que diz respeito à sua motivação inicial esvaziada, sem dar ao objeto de solidariedade os recursos, auxílios, companhia, troca que foram motivo desse movimento inicial. Claro que isso não significa que ações solidárias não sejam possíveis, que não se tenha casos de ações que conseguiram transcender a esfera da dinâmica de perfis. A ideia aqui é apenas marcar como a situação se complica a partir dessa estrutura.

### *Destruição da noção de escala*

O último dos pontos tocados por Tolentino é talvez o efeito mais interessante, mas também o que eu ainda tenho mais dificuldades de comentar — em certa medida, entender esse ponto é um pouco a motivação deste texto. O que ela aponta é que essa estruturação a partir dos perfis acaba *distorcendo as escalas que temos*. Ela própria fala desse problema a partir de duas situações que ainda que me pareçam boas, apenas começam a tocar na questão.

A primeira situação tem a ver com a orientação das redes a partir dos perfis. Se tudo na internet, como já mencionamos, passa cada vez mais a refletir os perfis (a partir da capacidade dos algoritmos de processarem seus dados e projetar uma imagem “média” da sua existência), isso ao mesmo tempo aumenta o engajamento (pois tudo está relacionado

a você, tudo, em tese, te interessa), mas também acaba invisibilizando o mundo para além do perfil pessoal dos usuários. Ou melhor, aquilo que não está diretamente conectado ao seu perfil (seja por estar relacionado a nós ou por acontecer em espaço contíguo) passa cada vez mais difícil de ser acessado. E “perfil” entendido aqui no equívoco de “seu perfil pessoal”, ou seja, suas “contas” nos sites, mas também o perfil que é gerado pela coleta de dados e que passa a gerar uma projeção que refletiria seus interesses. A navegação fica talhada ao usuário. E de novo — não martelo isso a toa — isso não pode ser entendido de forma moralista. Se consideramos o horizonte da internet, as amplas possibilidades, isso não deixa de ser uma forma de estabelecer um critério que torne esse mundo mais navegável.

Mas esse critério nos leva ao segundo problema mencionado por Tolentino. Pois não apenas os perfis passam a cada vez mais consumir coisas de acordo com seus interesses (conforme processados pelos algoritmos do facebook, amazon e google), mas nos desacostumamos de alterar as escalas que navegamos. Para retomar a ideia de Goffman e da representação do eu em palcos, talvez os palcos não sejam apenas palcos *em outros lugares*, mas palcos *em outras escalas*. Isso não significa dizer que na vida ordinária conseguimos habitar a resolução adequada de *todas* as escalas, mas ao menos as situações nos forçam a modificar e variar *algumas* escalas. Quando nos acostumamos a ver tudo do ponto de vista da reflexão do nosso perfil pessoal (o “eu médio”), nos tornamos cada vez mais incapazes de dimensionar coisas fora da nossa escala. E num momento em que o mundo está cada vez mais conectado, que cada vez mais as coisas são noticiadas e descritas, isto significa que mais e mais tragédias vão ser visibilizadas. Todo momento terá uma tragédia. O problema é que a banalização das tragédias não acontece apenas por conta dos relatos se multiplicarem indefinidamente. O fato de que estamos cada vez menos habituados a sair das nossas escalas acelera ainda mais esse processo de banalização pelo simples fato de que a maior parte das tragédias *não nos diz respeito*. Ou seja, a menos que elas aconteçam conosco (ou contíguas a nós) — nesse caso elas serão *tudo e não existirá nada fora disso*.

### 3. Sobre as dificuldades de ser um perfil no mundo

Antes de continuar com esse problema da destruição da nossa noção de escalas, acredito que uma passagem pela referência teórica de Tolentino pode ser produtiva. O livro de



Goffman *A representação do eu na vida cotidiana* é interessante pois se queremos pensar os perfis pessoais como soluções para o problema da orientação (ainda que soluções problemáticas), é importante marcar que qualquer tipo de performance não indica nenhuma forma de *inautenticidade*. Pelo contrário, o que Goffman sugere é que muito do que reconhecemos como autenticidade ou espontaneidade é antes o produto de uma certa imagem que seria, parcialmente ao menos, construída por quem apresenta essa imagem. Nesse sentido um desvio pela obra de Goffman parece interessante pois ele fornece uma gramática mais ampla que permite entender os perfis intermédicos como transformações de formas de socialização mais gerais (e até repensar algumas questões que não são tocadas por Tolentino).

Antes de entrar no livro de Goffman propriamente dito há um detalhe metodológico que Goffman marca e que seria interessante comentar. O autor diz que o paradigma interpretativo que ele desenvolve — a leitura das interações sociais a partir de uma teatralidade/performance — não é exaustivo. Como diz ele, trata-se de analisar “a maneira pela qual o indivíduo apresenta, em situações comuns de trabalho, a si mesmo e as suas atividades às outras pessoas, os meios pelos quais dirige e regula a impressão que formam a seu respeito e as coisas que pode ou não fazer, enquanto realiza seu desempenho diante delas.”. Ou seja, não é que *sejamos apenas perfis apresentados*, mas que *ser um perfil é uma das coisas que somos*. Essa diferença tem um valor metodológico mas que acaba ecoando, ao meu ver, num ganho teórico em geral. No que diz respeito ao valor metodológico, acho que o que está em jogo aí é uma aceitação da investigação como uma análise a partir de uma perspectiva. Ou seja, Goffman fala muito claramente no prefácio que o que interessa é analisar certos fenômenos a partir do paradigma do *teatral*, ou seja, das pessoas *como se* estivessem sendo lidas como atores que apresentam personas diante de certos públicos (mas um público que não apenas vê a peça, mas que também faz parte das cenas). Ou seja, não há qualquer comprometimento com uma tese ontológica forte sobre a natureza do humano (ou mesmo do ocidental, do americano-europeu etc.). O ganho teórico disso é uma consequência direta dessa recusa de abraçar a redução dos sujeitos a serem atores. Pois o que se tem é justamente a preservação de outros tipos de laços possíveis de interação, de outras formas de organização social sem que qualquer forma de expressão ou organização social seja concebida como originária. Inclusive essa via fica bloqueada pois, como falamos, a própria ideia de autenticidade é lida ela própria já como o efeito de uma performance, e não como um valor em si mesmo (ou melhor, poderíamos dizer que o que é deslocado é o próprio espaço em que autenticidade pode se tornar um valor).

Como dissemos, portanto, o que é investigado ali não é apenas o fato de que existimos enquanto perfis (mas não apenas), mas que nossas interações muitas vezes se dão na negociação entre o que somos e como queremos nos apresentar diante de outros (e que dependem também de um certo assentimento negociado do outro). E como Goffman pensa esse tipo de “apresentação”? Ou seja, qual os termos do recorte que ele decide operar? Como ele marca em sua introdução, a ideia é se focar em um tipo de comunicação que não é *transmitida*, mas *emitida*. Ele fala que esse corte *geralmente* é verbal (ou seja, transmitimos palavras e emitimos gestos), mas como suas próprias análises deixam claro, a emissão pode ser composta de palavras (assim como a transmissão de gestos). A emissão, assim como a transmissão, também diz algo sobre a situação (o termo é vago, mas é o do Goffman, mas acho que essa vagueza é boa por apontar que o que a emissão faz é *dizer algo*). O diferencial, eu diria, é que a emissão é um tipo de comunicação que acontece nas margens (ou seja, fora do enquadramento da mensagem explícita e que é o foco da interação). Isso não significa que ela seja menor ou menos importante, até porque muitas vezes o que dá o sentido ou a chave de leitura adequada para o que está sendo falado/transmitido são os sinais que emitimos durante a conversa (ou seja, uma certa postura, certos adornos/símbolos que usamos, podem acabar delimitando *como* o que falamos deve ser lido). Dito isso, não importa se elas são voluntárias ou não, se são geradas de modo automático, a partir de um senso não-consciente que navega entre os símbolos e imagens que convivemos [a *cultura?*], se elas são pensadas explicitamente antes ou durante sua emissão ou se elas são absolutamente involuntárias de modo a trair o que queremos exprimir. O que importa, no caso, é que são informações que são recebidas por outrem e que os permite pensar e avaliar o que se está transmitindo.

Por sua vez, o fato de que um campo de interações “marginais” vai ser recebida pelos interlocutores e vai ter um papel no enquadramento do transmitido, acaba fazendo com que essas operações passem a ser alvo de cuidado, controle e regulação (e a descrição desses procedimentos é um dos objetos do livro). De modo que se pode dizer que a emissão não é algo que funciona de modo unilateral. Mesmo sendo emitida por um perfil específico, ela não deixa de ser recebida pelo interlocutor com assentimento ou recusa — de modo que na própria interação a emissão é negociada (e pode, portanto, ser corrigida e alterada) entre os participantes daquela interação. Geralmente o que é avaliado, segundo Goffman, é inclusive uma coerência do que está sendo apresentado (independente de esse papel ser algo que em si se valoriza ou não). É como se fosse um contrato, o público aceita aquela

emissão (e responde a ela conforme o exigido pela atuação) *desde que* o interlocutor se comprometa — naquela interação, naquele espaço, naquele contexto — a se comportar apenas segundo aquela atuação e bloqueando outras atuações possíveis que ele poderia realizar. Mas no próprio início da interação (quando o papel é afirmado pela primeira vez naquela situação), o fato de que os papéis sempre remetem a imagens e lembranças coletivas desses mesmos papéis (ou de papéis parecidos) que já circulam pela sociedade, faz com que a exigência de uma apresentação adequada possa se fazer desde o início, de modo que a coerência não precisa ser apenas exigida no início de uma interação. O que estaria em jogo aí, segundo Goffman, é que uma atuação incoerente frustraria o interlocutor, deixando-o envergonhado ou hostil por ter visto a sua expectativa sendo rompida. Mas não se trata apenas da expectativa que foi rompida. Como quem recebe essa impressão apresentada responde a essa impressão com suas próprias emissões, o que se abala é também a própria atuação de quem estava reagindo a essa impressão inicial — como se um acordo estivesse rompido e deixasse o público desprotegido por ele não estar reagindo adequadamente ao que a situação é). É por isso que mais importante, como sublinha o Goffman, do que a pessoa poder ser identificada ao papel efetivamente, é que ela consiga construir uma veracidade adequada ao seu papel. Ou seja, que não apenas realize o papel, mas que não permita que haja dúvidas sobre o fato de que apenas esse papel poderia ser performado nessa situação.

Isso me faz pensar (para voltar a recolocar os nossos problemas), porém, num tipo de frustração específica e que talvez por isso seja curiosa. Uma frustração que não vem tanto de ver alguém performando um papel e *por alguma incoerência na atuação* se revelar que aquilo era apenas um papel. Tem uma frustração específica que vem justamente do momento em que percebemos que a pessoa que interage conosco está *realizando uma performance*. Mas não se trata aqui de nenhuma incoerência que revelou que o papel está sendo mal interpretado e tornou visível as estruturas invisíveis que circundam a comunicação. O que me parece é que certas performances próximas demais das performances que nós mesmos fazemos, acabam nos lembrando que as performances são operações que muitas vezes são simplesmente *utilizadas* (ou melhor, que podem ser utilizadas com vistas aos seus efeitos), sem que isso signifique que sejamos isso ou aquilo. Inclusive, é possível marcar, todas as estruturas de performance descritas por Goffman parecem ter como efeito tornar irrelevante essa pergunta. Daí ser mais importante para o público que a atuação *pareça* verdadeira mais do que aquela pessoa seja realmente

identificada a esse papel, já que é a sensação de veracidade emitida que funciona como uma promessa de que quem atua abdica de ser outras coisas naquela situação.

Essa frustração em que nada de incoerente acontece, em que a veracidade se mostra comprometida sem que algum deslize tenha acontecido, porém, é a que parece nos atingir com mais força. A semelhança dos papéis dessa pessoa com alguns papéis que nós adotamos em outra situação pode nos fazer perceber que a pessoa está atuando naquela situação (pois, afinal, nós também já performamos esses mesmos papéis que emitem esses mesmos traços), mas o efeito maior dessa percepção — e a vergonha envolvida nela — é que sentimos que nós mesmos também estamos atuando na maior parte do tempo (“o que garantiria que aquele papel é *essencialmente* meu quando outra pessoa pode realizá-lo tão bem quanto eu?”). É como se descobríssemos que para atuarmos fosse preciso que nós também acreditássemos na veracidade da performance (não em todos os casos, mas em alguns casos). Quando esse véu é quebrado, pela performance do outro, precisamos lidar com o fato de que não há nada em nossas performances em si que as liga *essencialmente* a nós mesmos. Isso não é um problema em si — afinal, vivemos muito bem com nossas performances, sem que isso signifique que somos falsos ou qualquer coisa do tipo, como por exemplo quando somos educados mesmo quando não desejamos ser) — mas a impressão que dá é que revelar esse segredo de polichinelo acaba pondo em questão a nossa posição nesse sistema de máscaras, como se fosse um peso a mais a suportar. Como a capacidade de se projetar e se apresentar é uma parte integral da comunicação, é como se ver que as coisas funcionam assim (no momento em que estamos atuando) nos fizesse perceber que nossa posição é menos segura do que gostaríamos (por não podermos necessariamente *confiar* nos papéis que nós assumimos diante de nós mesmos). Nada aconteceu, mas quem se sente uma fraude somos nós, como se o que compreendíamos como sendo o núcleo de verdadeiro de nós mesmos, a imagem verdadeira de quem somos, fosse apenas mais um papel que adotamos. Como porém o gatilho acaba sendo a performance de outro, não é raro que a reação seja uma hostilidade a quem não fez nada mais do que simplesmente realizar bem seu papel. Diante dessas dinâmicas, a própria possibilidade da emissão ser recebida positiva ou negativamente pelo interlocutor (além de outras formas de receber) acaba fazendo com que já no ato da emissão inicial o emissor se preocupe com a recepção em potencial, alterando, mesmo antes da recepção atual, o que ele vai emitir (mesmo que não tenha controle sobre tudo). Isso tudo, acredito, é o que faz

com que as coisas se harmonizem na maior parte das vezes (mesmo quando lidamos com gente que realiza performances que nos incomodam).

É devido a essa estrutura (emissão → recepção → cuidado com a emissão diante da possibilidade de recepção) que se elabora o mais interessante das análises de Goffman. É nesse ponto que se elabora a possibilidade da emissão ir se tornando um dos centros da comunicação mesmo que ela exista sempre nas margens. Mas acredito que aqui há um sentido bem preciso para o que significa a emissão se tornar um centro: mesmo que se torne um centro da comunicação, ainda assim é fundamental que a sua “posição de marginalidade” não seja desfeita. Fico com a impressão de que haveria um acordo implícito entre partes que interagem que teria como um dos seus fundamentos manter a emissão fora do foco *para que ela não acabe transformando qualquer comunicação numa relação metacomunicativa em que camadas e mais camadas de sobre-interpretação (ou reenquadramento) são construídas para lidar com o fato de que não haveria nada sendo transmitido fora a possibilidade de se comunicar*. Ou seja, o que temos é um equilíbrio delicado em que a emissão se torna (por conta de sua própria dinâmica lógica) uma parte central da comunicação sem que ela jamais possa se tornar a totalidade da comunicação (quer dizer, ela até pode, mas isso implica na comunicação perder qualquer lastro o que, acredito, faria ela se converter em puro jogo de cena).

O que isso significa para a investigação que estamos elaborando é algo que ainda não está completamente claro. Me parece, porém, para repetir o que já disse, que Goffman consegue mostrar que essa forma de se orientar no mundo já é algo que pré-existe às redes sociais. Ele também parece nos providenciar um arsenal bem elaborado das formas de socialização que vão ser apenas amplificadas na internet. A impressão que eu tenho é que “assumir um papel” e “colar nele” — ou seja, operar uma tentativa de fusão entre a nossa identidade e nossos papéis — acaba se tornando ainda mais importante num espaço em que temos um público contínuo (como marca Tolentino), mas também num espaço em que existem tantas pessoas que parecem ser exatamente como nós. Acho que isso é uma das vertigens que as redes sociais costumam produzir: a sensação de que existem pessoas demais parecidas conosco — o que acaba afetando e pondo em questão o que tomamos para nós mesmos como sendo a nossa verdade singular. Não surpreende, diante dessa *massa de sujeitos*, que vejamos que não somos tão especiais assim.

É claro que há muitas formas de lidar com isso, de responder a isso, mas uma das formas mais comuns de reagir parece ser negar essa estrutura representativa da nossa existência (e a pluralidade de papéis que ocupamos) por meio de uma dobra da aposta sobre

uma personagem específica que representaríamos, procurando se fundir cada vez mais com ele a partir das nossas pegadas no mundo internético. Aproveitando de que há um público potencial contínuo (ou seja, de que sempre falamos para *qualquer um*, sem diferenciação da situação), acabaríamos usando cada momento para reafirmar a escolha de uma personagem específica *como a nossa identidade*. O interessante nesse gesto é que o público potencial contínuo, que de certa forma nos faz refém ao estar a todo momento acompanhando as nossas ações (exigindo uma coerência), acaba se tornando aquilo mesmo que nos permite avaliar se estamos conseguindo nos fundir com uma identidade. A lógica em questão parece ser a seguinte: se nada me garante que *esse papel seja a minha verdade*, então a resposta desse público contínuo à minha atuação poderá me dizer ao menos se *eu realizo esse papel com tanta coerência a ponto de eu conseguir acreditar que eu sou esse papel*. Independente da fusão ser possível, o que se parece buscar nesse movimento é um tipo de garantia que não apenas nunca houve, mas que foi tornada ainda mais complicada com a visibilização da banalidade da nossa “singularidade” (já que, como disse, há inúmeras outras pessoas que se parecem iguais ao que achamos que somos). O custo disso, de se fechar ainda mais em um papel específico, é abrir mão de todos os outros papéis que nós também somos (sobretudo papéis que nem sempre concordam de modo harmonioso). Não se trata aqui, porém, de avaliar moralmente quem paga esse preço, mas de ao menos tentar ter um pouco mais de clareza sobre as operações que estão sendo feitas.

#### 4. Sobre a mente coletiva da internet

Se começamos investigando o perfil/usuário que existe a partir das redes, agora procuramos entender a própria estrutura na qual ele existe e que produz a desorientação para o qual o perfil é uma solução. Um tipo de desorientação que talvez só tenha sido captado (pelo menos em sua sensação) no texto *The communal mind* de Patricia Lockwood.<sup>6</sup> O que falar de um texto que não apenas procura falar sobre a internet mas, em alguma medida, *reproduzir por meio do estilo* seus efeitos? É difícil. É difícil pois parece que os problemas que ela traz aparecem na própria forma como o texto se constrói, como a perspectiva vai se deslocando sem que você sequer consiga saber *exatamente* se aquilo é um texto sobre a internet, uma memória sobre as aventuras da autora ou mesmo uma tentativa de, como ela

---

<sup>6</sup> Patricia Lockwood é, além de escritora, famosa por ser uma *heavy-user* da rede social twitter (@TriciaLockwood). Em breve lançará seu romance *No one is talking about this* que, segundo consta, reconta os périplos da autora tanto se emburacando na internet como fora dela.

mesma diz, entender essa mente coletiva que parecia tomar ela. O que vou tentar fazer aqui é, então, ao menos tocar nos temas que Lockwood traz sem ter a menor pretensão de esgotar ele. Talvez a coisa fique um pouco solta, talvez fique inconsistente, mas é preciso reconhecer os nossos limites e tentar se apoiar nesse texto para inteligibilizar um pouco da estrutura desorientadora.

A primeira coisa que se discute, e que acho que é um dos movimentos centrais do texto, quer dizer, uma das coisas que retorna (pois trata-se de um texto que é pontuado por retornos e ecos de certos temas/imagens [mas que sequer tenho capacidade de mapear adequadamente, mas *sinto* que estão lá]) é a ideia de que entrar na internet (o “portal” nos termos da autora) é um movimento de *interiorização do exterior*. Não é a toa que o verbo que melhor descreve o que fazemos ali é *bisbilhotar*. Mas um tipo de bisbilhotar esquisito, que tudo se torna bisbilhotável ao mesmo tempo, bastando apenas direcionar o olhar para o que queremos bisbilhotar (o que traz algumas questões: como saber *o que bisbilhotar?* e como *encontrar* o que queremos bisbilhotar? — voltaremos a essa questão). Mas isso não é tudo, pois a bisbilhotagem tem como meio o *prestar atenção*. Ou seja, não apenas podemos bisbilhotar qualquer coisa, mas qualquer coisa pode ser objeto de escrutínio mais facilmente. Um dos efeitos disso (e que retorna ao longo do texto) é a maneira como esse processo de intensificação da vida bisbilhotada (a partir da internet) acaba fazendo a própria vida fora da internet parecer menos real, sobretudo quando certas inversões acontecem e situações do mundo offline são articuladas a partir do ponto de vista online. O problema, e veremos isso nos efeitos, é que esses gestos de interiorização é que eles não discriminam entre o que se interioriza e põe tudo no mesmo plano (e uma equalização de planos que depois é refletida na realidade offline). A princípio *qualquer coisa* pode aparecer nessa rede desde que seja disponibilizado como texto, imagem, som ou vídeo. Parece que tudo o que acontece parece ser intercambiável a partir dessas mídias independente das suas escalas. Eventos de escalas individuais e eventos de escala estatais, por exemplo, não apenas acabam sendo concebidos lado a lado como se fossem comparáveis (e que é inclusive o que permitiria compará-los e privilegiar o que lhe é mais próximo), mas são também pensados como mobilizáveis das mesmas formas (como se não houvessem mediações diferentes para escalas diferentes). Temos, portanto, um espaço que *condensa* múltiplas escalas de maneira confusa (ou seja, sem uma forma fácil de navegar).

Mas é preciso marcar que essa *interiorização do exterior* não se deu do dia para a noite (ou melhor, a internet não foi sempre assim, ou essa *interiorização* não foi sempre a mesma), o que ajuda a explicar como talvez essa planificação pôde aparecer ao mesmo

tempo aparecer modo mais intenso, mas também nos pegar de surpresa. O que acho que é interessante é que em seus primórdios (e na verdade até o advento dos mecanismos de busca e, posteriormente, das grandes redes sociais) a internet parecia ter uma estrutura de ilhas espalhadas que não necessariamente estavam todas conectadas. Quer dizer, *sendo redes construídas a partir de cabos telefônicos* em alguma medida elas estavam conectadas. Mas em certo momento a internet era organizada de tal forma que não necessariamente você conseguia ir de qualquer ilha para qualquer ilha. A questão não era qualquer impedimento, mas a simples falta do endereço de certos locais. Para conseguir acesso a certos *sites* você precisava conseguir seus links em outros sites. Daí, nesses momentos iniciais, os diretórios de sites (geralmente compilados a partir de interesses e nichos) acabavam sendo fundamentais por permitirem que fôssemos de um canto a outro. Com os mecanismos de busca esse processo de navegação foi facilitado. Se antes a compilação se dava por interesses (que eram listados por um ser humano), nos googles da vida a compilação era feita de modo automatizado, procurando indexar os sites de modo mais rápido e até inventando critérios de relevância que passam ao largo de qualquer curadoria humana. Com as redes sociais parece que o processo de conexão não apenas se intensificou, mas as próprias redes se tornaram os centros dos quais ninguém nunca sai, salvo para uma passeada em sites que orbitam em torno delas (um tipo de desejo que é efetivada de modo mais radical na arquitetura do aplicativo do *instagram*, que impede as pessoas de postarem links — eles não são clicáveis — e o único link que é permitido é aberto num navegador ruim interno ao aplicativo — o que tira o incentivo de navegar para além do aplicativo). Se antes, portanto, tínhamos fóruns, blogs, sites que podiam muito bem nascer, florescer e morrer sem nunca terem dimensão da extensão da internet, com as redes sociais (e sua centralidade), parece que tudo o que não acaba é visível nesses indexadores gerais tem uma existência mais frágil (que pode implicar num *esquecimento* ou, em certos casos, no objeto de desejo, como vemos na *dark web*, esses cantos que tem como sua razão de ser [e o fetiche associado a eles] fugir dessas centralizações).

Essa transição, porém, não foi feita sem seus efeitos. Algo que Lockwood descreve em seu texto, e que parece as vezes até inimaginável hoje em dia, é a maneira como certas subculturas emergem nos espaços mais aleatórios. Uma determinada comunidade qualquer se constrói em algum espaço da internet (geralmente um fórum) a partir de um tema/interesse. Os seus membros começam a trocar informações sobre esse tema. Em algum momento o aspecto social passa a se tornar o centro dessa comunidade (a partir do



momento que certos hábitos se estabeleceram, que certas comunicações já são mais constantes, que as pessoas passam a se conhecer e ter afeto). Mas não apenas o aspecto social começa a se tornar central naquela comunidade (em detrimento do tema/interesse original) mas os membros dessa comunidade passam a incorporar os tiques e especificidades dessa comunidade. Como boa parte da interação online se dá *pela escrita*, isso muitas vezes acaba aparecendo na forma de escrever na internet, nas “gírias” etc.

O que é interessante é que no momento mais desconectados esses florescimentos aconteciam e morriam sem que nenhuma grande diferença fizesse no mundo. Com a centralização das socializações nas redes sociais (primeiro os fóruns no orkut acabaram se tornando uma grande central de fóruns, depois o facebook acaba com os fóruns pela implantação do “muro” [o *feed* infinito] — ainda que eles voltem como “grupos”, a dinâmica de arquipélagos estava ausente), a impressão é que se por um lado o desejo de interação social, que nos “primórdios” se realizava a partir de um conjunto qualquer de interesses que unificariam os membros de uma determinada comunidade e que só aos poucos se autonomizavam, se torna cada vez mais visível (estamos o tempo inteiro apenas no que seria o equivalente aos espaços sociais dos fóruns temáticos), por outro, parece que essa socialização se torna o próprio articulador da reunião das pessoas. Isso me parece afetar aquelas formas de *performance* e subjetivação que encontrávamos nos fóruns. Sim, subculturas específicas ainda continuam existindo, formas de comunicação e linguagens reconhecíveis apenas para certas pessoas ainda terão lugar na internet. Mas parece que nesta grande praça pública que é o *feed*, que é aberto a todos e por isso um espaço de ninguém (um puro espaço de socialização), as próprias performances e subjetivações acabam ganhando feições patológicas. Um dos efeitos dessa dinâmica (e que tem a ver com o fato de que a internet é a *interiorização da exterioridade*) é que o modo de existir *offline* passa a ser também navegado *com vistas à vida online* (ou seja, a interiorização da exterioridade levaria, num segundo momento, a uma exteriorização *desta* interioridade que é a internet). Vemos isso na forma como algumas coisas começaram a ser feitas *para a internet* (a partir de um senso de humor específico da internet). Vemos cada vez mais certos gestos irônicos (como pedir o pior tipo de comida do menu simplesmente para “ser engraçado” — e poder postar depois?) ou em ações completamente arbitrárias, sem nenhuma razão de ser, que parecem ser feitas com o simples objetivo de que elas podem ser postadas — e que esse poder-ser-postado lhe daria algum grau de existência maior. Como exemplo radical desse tipo de gesto penso em Kanye West falando que a escravidão era uma escolha. Sem entrar na psicologia de Kanye (ou seja, sem avaliar o conteúdo do que ele fala), a impressão que

tenho dessa fala é que uma das suas explicações possíveis (sem entrar no mérito das outras) parece ser a pura possibilidade de falar algo que em qualquer outra circunstância seria completamente inadmissível. É como se essa frase fosse emitida também para se poder acompanhar os efeitos que se seguem deste pronunciamento, de poder seguir as infinitas respostas, reclamações, defesas etc. que inevitavelmente ela desencadearia na internet. “*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος*” [No princípio era a palavra]

Mas a centralidade das operações nos *feeds* das redes sociais teve também outros efeitos. Algo que não podemos nos esquecer do *feed* é que pro tanto que ele facilita acessar tudo que estaria sendo produzido nesse instante, ele acaba, por contra, dificultando encontrar qualquer coisa depois que ela passou. O movimento infinito do *feed* é também um movimento que faz com que as coisas sumam com a mesma velocidade que aparecem para nós (quem nunca teve dificuldade de encontrar uma postagem antiga nas redes sociais?). Disso se segue que essas redes acabam ditando um certo ritmo para a internet (por serem um polo atrator) e isso afeta a própria forma como essas coisas (memes, procedimentos, afetos, hábitos, cancelamentos) que surgem e se tornam essenciais por um breve momento, passam tão rápido que muitas vezes nem nos reconhecemos em memes passados.

Toda essa estrutura, a centralização e a rapidez das suas figurações, acabam construindo o que talvez parece ser o grande alvo que a Lockwood investiga em seu texto: a internet como uma mente coletiva. Esse ponto é fundamental, pois parece ser a instância em que o caráter multi-escalar confuso (chapado) da internet parece se revelar. Se, como vimos, certamente tem efeitos na formação da nossa individualidade essa estrutura, acontece aí também um tipo de subjetivação coletiva que independente dos desejos dos sujeitos individuais, acaba criando, em instâncias de outras escalas, certos conjuntos que têm capacidade de afetar objetos em escalas maiores. Essa subjetividade seria de escala distinta pois aquilo que em uma escala seria um conjunto de sujeitos, nessa escala maior acabaria compondo uma certa unidade consistente. Lockwood toca neste ponto sobretudo quando ela descreve o que ela chama de mente coletiva. No caso ela descreve uma que se articula em torno da leitura e análise de certos textos e questões. O que tem de interessante nisso, e fica bem claro (ao menos sensível) no texto de Lockwood, é que de fato o que tem de interessante nesse fenômeno não é que uma ou outra pessoa estão lendo um certo texto, mas que em cada leitura de um determinado texto (e pode ser qualquer texto) atravessa sempre um “olho coletivo” cujo juízo jamais faria sentido numa escala individual (um sinal

desse tipo de evento na nossa escala individual seria quando sentimos que perdemos tempos com certas polêmicas que nem interessam a nós e que não entendemos porque nos metemos ali — bem, não fomos nós que nos metemos, fomos apenas incorporados a um sujeito de escala maior, não fica claro quem está gozando desse nosso estresse pois o gozo estaria num sujeito em outra escala). Porém podemos estender o diagnóstico de Lockwood e dizer que essa mente coletiva que lê textos é apenas um tipo de mente coletiva. Podemos generalizar essa estrutura para os fenômenos em que saímos de nós mesmos na medida em que entramos nessa dinâmica, mas que, em sua própria repetição, acabam construindo ações, culturas, hábitos, lembranças e tiques coletivos que talvez fossem incompreensíveis de um ponto de vista externo<sup>7</sup>. O que vemos, inclusive, talvez seja a formação de inúmeros sujeitos coletivos que muitas vezes acabam até se opondo e se digladiando como *megazords* que, para nossa tristeza, acabam tendo efeitos existenciais e políticos, visto que seriam sujeitos com tamanho suficiente para lidar com atores acima da nossa escala individual. Mas se a multi-escalaridade das redes é confusa, é porque essas emergências, pelo caráter planejado das redes, obscurecem as mediações envolvidas. Inclusive não são raras as vezes que veremos sujeitos individuais sofrendo ataques de sujeitos coletivos sem entender a força desproporcional que o está atacando que não é uma infinidade de sujeitos individuais, mas um sujeito coletivo de ordem maior. A confusão inversa também é visível, visto que muitas vezes certos sujeitos coletivos tomam certas atitudes de sujeitos individuais como *pertencendo* a um sujeito da escala dela (mas que na prática teria sido apenas projetado). A confusão e a planificação da estrutura das redes seria, portanto, o que dificultaria lidar com as diferenças de escala e de resolução, produzindo um tipo de desorientação ainda mais difícil de lidar (pois não apenas estaríamos perdidos, mas as coisas entre as quais nos perdemos nem teriam os mesmos tamanhos e nem seriam acessíveis com as mesmas mediações — ainda que estejamos sob a ilusão que sim, na medida em que tudo é interiorizado em código).

Entre os efeitos dessas dinâmicas, podemos dizer que num nível existencial a percepção da internet como um espaço de expressão da nossa subjetividade aos poucos se converteu (ou parecia se converter) num espaço de possibilidades mediadas pelo algoritmo.

---

<sup>7</sup> Isso é diferente das culturas anteriores, porém, pois se certamente não é algo que acontece com todos, essas formações subjetivas não estão mais ilhadas. Não surpreende que uma das consequências disso foi que a mente coletiva, com o tempo, acabou tendo como ponto consolidador e atrator dos sujeitos a delegação ao outro de uma série de estereótipos (ou de estupidez). A construção orientada a partir de perfis parece que apenas estimulava a intensificação na medida em que põe eles no centro, mas tendo como único ganho continuar jogando o jogo (ou seja, era como se nos estivessem dando veneno, como fala Lockwood).

Acabamos nos tornando, de certa forma, a linguagem das plataformas independente de qualquer desejo explícito de se portar assim. Os sujeitos acabam não mais *se expressando* (como se prometia na internet, ou se esperava), mas passavam a parecer um com o outro, soar um com o outro. Como se *tornar-se a si mesmo*, nessas circunstâncias, *fosse se tornar mais um*. (o que talvez seja uma forma de liberdade de todas as limitações que não queremos ser).

Esse efeito de subjetivação mediado pelo algoritmo pode ser observado bem se prestamos atenção no — tão comentado — colapso de contexto. Sabe-se que um dos maiores efeitos da estrutura das redes sociais (sobretudo se pensamos na dinâmica de compartilhar postagens) é que as coisas são facilmente desgarradas dos seus contextos (que as explicam, que podem fornecer a chave de compreensão, a gramática específica da mensagem etc.). Mas podemos olhar também para o papel desse colapso de contexto no que diz respeito aos processos de subjetivação. Por um lado, se *tudo* pode potencialmente ser retirado do seu contexto, então os usuários estão constantemente navegando em um campo minado, já que a estrutura transparente das redes sociais (mesmo quando estamos em ambientes “fechados”, são como quartos com paredes vazadas) faz com que qualquer coisa que fazemos pode potencialmente ser alvo de uma descontextualização perniciosa (isso não significa que todas as formas de *exposed* deformam necessariamente a mensagem, mas é inegável que em algumas circunstâncias isso acontece, de modo que a simples possibilidade já é o suficiente para produzir uma postura paranoica). O efeito disso, dessa preocupação, é que as pessoas parecem todas se homogenizarem na medida em que procuram evitar os mesmos perigos. Por outro lado, mesmo que cheguemos a ter uma experiência inusitada que, ao que tudo indica nos tornaria singular, o colapso de contexto (mas por outra via) também acaba nos mostrando que sempre outra pessoa já fez o que fizemos *e melhor*. Como na internet haveria uma infinidade de experiências que são imediatamente acessíveis (para quem sabe onde encontrá-las, para quem sabe como transportá-las) não é difícil sermos confrontados constantemente com a ideia de que não somos banais. Esses dois efeitos do colapso de contexto parecem tornar ainda mais difícil *não ser mais um*.

Os efeitos políticos podem ser vistos em certas atividades esquisitas que emergem a partir da internet. O curioso das redes é que além dos momentos em que pessoas se articulam para usar a internet como meio de propagar suas ideias e práticas políticas, haveria também um movimento (contrário?) em que a própria estrutura das redes (e seus

efeitos) parece se utilizar dessas movimentações para parasitá-las. Vemos então a propagação de uma certa imagem refletida das formas sociais que predominam nesse espaço (mas amplificadas e distorcidas pela estrutura das redes sociais) que parecem ter como único fim fazer com que esse reflexo monstruoso ganhe realidade a partir da sua propagação. Isso parece ficar visível se olhamos para certos grupos políticos que parecem que emergem diretamente da internet, como no caso de certas movimentações políticas conservadoras que não raro se transformam em alguma forma de supremacismo branco. As coisas muitas vezes começam como brincadeiras (ou seja, goza-se com o simples fato de se poder falar certas coisas, de fazer piadas contra negros, judeus etc.) e depois se transformem em realidade (jovens nazistas). O que se pode perguntar era se isso tinha alguma relação com a própria liberdade de escrita que a internet propiciava: sendo possível falar qualquer coisa para qualquer pessoa, uma vez enunciado aquilo ganhava uma realidade que podia funcionar como atrator e ecoar de volta em quem a enunciou, transformando-a naquilo que teria sido inicialmente, em tese, apenas uma brincadeira — e que ganha um sentido retroativo como *premonitório*).

Desses efeitos talvez seja possível extrair que é a própria estrutura das redes que parece tender a produzir uma certa cristalização das identidades, uma fixação dos sujeitos em determinados espectros que os ajudariam a se localizar em mentes coletivas, em sujeitos coletivos. Mas o que nela produziria isso? Do que falamos talvez seja possível ver com mais clareza que essas tendências de identificação aparecem como resposta ao tipo de *interiorização do exterior* que é característico das redes — mas que as tornam difíceis de navegar. Essa interiorização seria (e é) caótica não apenas por nos apresentar *inúmeros e incontáveis tesouros*, mas por, acredito, trazer para um mesmo espaço plano inúmeras perspectivas e escalas de dimensões diferentes que nem sempre são tão facilmente distinguíveis. Daí a maneira como podemos facilmente acabar *fazendo parte* de inúmeras mentes coletivas sem ter ideia das mediações que estariam implicadas ali e que obscurecem as mediações envolvidas entre certos atos e seus efeitos<sup>8</sup>. Se em nossas vidas até habitamos diferentes escalas em situações diferentes (nossa vida singular, nossa família, nossas comunidades, nossas nações), na internet parece que todos esses mundos são achatados em

---

<sup>8</sup> Penso, por exemplo, no caso de usuários do twitter (bots humanos) que agem como uma massa informe, reclamam enquanto indivíduos enquanto seu comportamento de massa acaba assumindo certas feições que os faz acreditar que são as suas reclamações individuais que geraram certas mudanças no âmbito político. O problema dessa situação é que essa dificuldade de acompanhar os efeitos entre as escalas acaba dificultando a navegação (e nos iludindo sobre seu sucesso) e parecem nos tornar ainda mais refém dessas mentes coletivas que entramos e saímos em nossas vidas nas redes.

textos e imagens, produzindo uma confusão em que os mundos não são tão facilmente distinguíveis. O problema, porém, é que quando nos habituamos a essa indistinção das escalas, essa confusão pode ser refletida de volta para a realidade cotidiana.

## 5. O drama de viver entre escalas

Para lidar com essa planificação e ilusão de um mundo sem escalas, de um mundo que existe todo no mesmo nível, o trabalho de Patricia Reed<sup>9</sup> em *Orientation in a big world: on the necessities of horizonless perspectives* nos fornece ferramentas interessantes. Importante marcar, porém, que o texto de Reed é talvez mais um problema do que uma solução. Ela não discute diretamente o problema que nos concerne, mas ao botar o problema em termos de *como navegar num mundo multi-escalar?*, de alguma forma ele toca no problema da desorientação. Sobretudo por botar o problema em termos de uma *falsa solução* (isto é, uma tentativa de simplesmente aplicar uma experiência local a uma perspectiva global) e de descrever como, dessa falsa solução, podemos ver quais problemas uma eventual solução precisa considerar para ser satisfatório. O que Reed nos fornece, com suas análises sobre a “escala planetária” e as diferentes formas de conceber essa escala, é uma forma de repensar o nosso problema, a nossa desorientação específica e entender que tipos de condições uma solução melhor precisa respeitar.

Para começar, talvez o melhor seja retomar uma das definições mais preciosas em seu texto: o que é navegar? Navegar seria “a mediação contínua de intencionalidade com a contingência de eventos desconhecidos ou acidentais”, ou seja, é uma espécie de orientação que depende do desejo mas que depende, para conseguir saber que direção seguir, reconhecer marcadores (sinais que marquem diferenças relevantes na nossa navegação) que permitam a orientação (ou seja, a localização num determinado espaço). A navegação também, por ser justamente uma espécie de relação com o desconhecido (na medida em que não se sabe todos os caminhos de antemão) vai depender de elementos não materiais, ou seja, projeções e elaborações imaginárias (conceitos, para usar uma palavra que assusta algumas pessoas) sobre essa região desconhecida a partir das informações que temos sobre as partes do mundo que conhecemos e sobre aquilo que sabemos que queremos. Dessa forma, por servir como um entreposto entre o material e conceitual, como afirma Reed, a

---

<sup>9</sup> Patricia Reed é filósofa e artista plástica. Seu trabalho tem contornado a questão das escalas e da navegação no contexto do capitalismo contemporâneo. Também fez parte do coletivo que escreveu o manifesto xenofeminista.

própria navegação acaba também sendo parcialmente responsável pela maneira como encaramos o próprio território que pretendemos explorar (na medida em que certos “marcadores” servem como pontos de orientação).

Essa questão fica ainda mais complicada se o tipo de território que queremos figurar é um que mistura diversas escalas em uma *enésima dimensão* (se lidamos com uma escala “planetária”, como marca Reed). Se há tantos níveis, campos e dimensões que excedem nossas capacidades de processamento, não apenas precisamos lidar com diferentes mapas que nem sempre convergem, com diferentes tipos de sinais que se cruzam mas não são facilmente distinguíveis, como também precisamos dar conta do fato de que o nosso desejo (ou seja, o elemento da intencionalidade envolvido na navegação) não é tão consistente quanto gostaríamos. Não surpreende que, nossa própria intencionalidade pode ficar confusa nesse ponto, já que não fica claro a princípio como conciliar desejos conflitantes ou qual priorizar em que momento. O efeito disso parece ser que *a arte da navegação* acaba se transformando numa tentativa de orientação entre as diversas navegações possíveis.

É justamente nesse ponto, porém, no fato de que o mapeamento das regiões desconhecidas afeta como experimentamos o próprio território navegado, que certos abusos podem ocorrer. Independente de ser um gesto voluntário ou não, uma projeção indevida — se estendendo além das suas capacidades e insensível às especificidades do território que não se harmonizam com o mapa que dele fazemos — pode acabar dificultando a própria navegação (ou entrando em conflito com outros desejos que temos que não envolvem uma navegação com sucesso). O tipo de redução que se opera também pode ser tão violento que certos mundos precisam ser apagados para que uma certa escala, um certo mapa, possa se impor<sup>10</sup>. Não é, portanto, um exagero, dizer que existe um elemento político envolvido nessas projeções e que caberia falar de uma *política da navegação*. Faz sentido que essa projeção de um mundo pequeno para um mundo grande em que inúmeras escalas se cruzam aconteça com frequência. É a forma mais simples — e por isso mais tosca — de lidar com a complexidade de um mundo multi-escalar.

A pergunta que surge, portanto, é, como conseguir navegar nessa pluralidade de escalas sem que isso implica na redução do mundo a apenas um tipo de escala? É possível

---

<sup>10</sup> Para usar um exemplo bem grosseiro: certamente a colonização no contexto da expansão do capitalismo (a ~globalização) certamente foi em parte possível por esquadrihar o mundo a partir da capacidade de explorá-lo economicamente. O efeito, porém, é que esse esquadrihamento implicou na destruição de inúmeros povos e mundos (sem contar nos efeitos ecológicos acumulados a longo prazo. Esse gesto de navegação foi efetivo (“vi, vim, venci”), mas ainda assim, ele implica na recusa de ser fiel a outros interesses para além da navegação, como qualquer tipo de ética que procure respeitar o outro.

especular uma lida com essa “enésima dimensionalidade” mas que não apague as especificidades das inúmeras dimensões que participam dessa escala planetária. Reed não responde a isso, mas oferece algumas sugestões que podem ser úteis para pensar a desorientação que venho tratando aqui.

A primeira condição que ela marca é uma espécie de imperativo. Trata-se de um compromisso de preservar *distinções localizadas*. Isso é um passo inicial pois, como vimos, o principal risco na expansão escalar é a redução (violenta) das múltiplas diferenças a um tipo de ponto de vista. Dessa forma, a forma de combater isso é enfatizar sempre uma consideração da especificidade da localização que ainda que afirme a objetividade dessa posição, a afirma como uma objetividade *sempre* parcial, de modo que evita-se retirar o valor desse ponto de vista particular.

Isso é importante para evitar os riscos da generalização redutora, mas não nos ajuda a pensar como lidar com essa multiplicidade de escalas. É com isso em mente que Reed, em seguida, traz estratégias elaboradas tanto pelo escritor Édouard Glissant como pelo matemático Alexander Grothendieck para estabelecer uma segunda condição. Pode-se resumir o interesse dela no fato de que ambos os pensadores procuram pensar uma totalidade não homogênea na medida em que pensam as localizações particulares, específicas, como não sendo pensáveis sem a totalidade de relações nas quais ela está envolvida. Ou seja, a partir dessa ideia, as coisas não são unidades atômicas, desconectadas, mas são sempre a sua especificidade e as relações nas quais ela está envolvida e que compõem uma certa totalidade. A questão, e aí estaria também um avanço, é que o ponto de vista da totalidade varia de acordo com a localização específica que se aborda, pois as relações dessa localização podem se dispor de outras formas. O resultado é que a própria ideia de totalidade aparece mas de modo equívoco.

Um efeito dessa disposição de coisas, é uma certa dinâmica de feedback entre parte e todo. Se a parte é uma especificidade, mas essa especificidade é compreendida *também* a partir das suas relações, então as modificações no todo acabam ecoando de volta para o elemento particular, ainda que ele preserve a sua especificidade. Tem alguns efeitos dessa dinâmica que são interessantes e que cabe falar. O primeiro é que a própria distinção entre os elementos locais e gerais acabam sendo objetos de investigação e tornam necessárias uma determinação mais precisa dessas fronteiras (a fim de conseguir medir e acompanhar os movimentos de retroação entre parte e todo). O que temos então é um movimento em



que o estabelecimento de uma fronteira entre local e geral acaba, em sua análise, providenciando marcadores que ajudam a compreender a nossa perspectivação

O outro ponto que cabe falar retoma o problema da intencionalidade. Como falei acima, um dos elementos fundamentais do processo de navegação é a intencionalidade do navegador. Ou seja, aquilo que vemos tem a ver com o que procuramos. Quando, porém, entramos numa escala multi-escalaridade (e nos damos conta disso), encontrar uma forma de navegar essas escalas acaba sendo um dos desejos do navegante. A coisa se complica, porém, se seguimos as condições elaboradas por Reed. Pois querer preservar a singularidade das localizações específicas sem reduzi-las é também uma espécie de intencionalidade envolvida na operação de navegação (e por isso Reed começa com ela como “primeiro princípio”). De modo que se partimos desse desejo, o efeito é justamente um mundo equívoco, pois teríamos que aceitar que as localizações específicas são elas mesmas sempre sua diferencialidade e as relações nas quais ela está envolvida. Esse desejo projetado numa totalidade só pode fornecer uma imagem de totalidade não homogênea, ou seja, equívoca, em que todas as localizações acabam também projetando um tipo de totalidade (a partir da parte que é) sem que essa totalidade se harmonize. Se isso procede, então é possível que isso afete o próprio compromisso que se tomou de início. Pois sim, querer preservar a singularidade das localizações particulares é um desejo que constrói mundos equívocos, mas isso implica aceitar também, que, nessa equivocidade, a nossa própria intencionalidade se veja considerada de outra forma a partir de algum desses muitos mundos equívocos que convivem (de maneira não homogênea). Isso implica que a nossa intencionalidade inicial, ou seja, o nosso desejo, é ele mesmo inconsistente, podendo variar — inclusive variar a um ponto que se apresenta *contra* aquela intencionalidade que se tomou como compromisso inicial. Talvez seja isso que explique como, apesar dessa equivocidade, possam aparecer pontos de vista hegemônicos e redutores.

A partir dessa deriva podemos retornar mais diretamente aos nossos problemas. Vê-se que as questões trazidas por Reed remetem a um tipo de desejo de navegação que não é simplesmente o desejo por alguma coisa específica. A intencionalidade, o objeto do desejo, inerente à navegação num mundo composto de inúmeras escalas acaba sendo a própria navegabilidade — o que não surpreende que ele costume aparecer em sua forma mais imediata (mais fácil), ou seja, o desejo de um mundo simples e que seja facilmente navegável (“é um mundo pequeno”). Isso já nos traz para os problemas que venho tratando e que discuti no texto anterior: as redes como uma dupla experiência de *interiorização do exterior*. Interiorização do exterior num primeiro nível, na medida em que nossa vida, nosso

mundo (e o de outras pessoas) é interiorizado em forma digital. De repente temos acesso a uma quantidade incalculável de informações que não conseguimos dar conta<sup>11</sup>. Se antes talvez até navegávamos entre informações que excediam nossas capacidades de processamento (e bem, talvez seja possível dizer que em alguma medida a história do capitalismo é a construção de uma rede global que compreende inúmeras escalas), o fato de que essas escalas não se apresentavam todas simultaneamente no mesmo espaço — de modo visível? — podia nos fazer esquecer que isso acontecia (ou esse problema já era “resolvido” antes que desse tempo para ficarmos desorientados). Sem contar que alguns avanços no campo das tecnologias de emissão (rádio e televisão) pareciam ter uma função de anestesiá-la a sensação de multi-escalaridade que nos envolvia. Poder-se-ia dizer que um dos efeitos dos telejornais e ficção serializada em escala nacional (que é uma escala que naturalmente contém inúmeras escalas muitas vezes conflitantes — como se vê nas movimentações políticas) foi produzir nos telespectadores a sensação de que estavam todos vivendo a mesma narrativa, o mesmo mundo. Como falamos, talvez o elemento dramático da interiorização é que a pluralidade de escalas que nos compõem — por conta de sua disponibilidade simultânea — cintilou brevemente. O problema imediato que se apresenta, para parafrasear Shakespeare, era que *the scales were out of joint* [as escalas estavam fora dos eixos], tudo seria acessível *por princípio*, mas coisas tão diferentes que não seria muito difícil se perder. Nos perderíamos em dois sentidos: por um lado, não necessariamente saberíamos *em que endereço da internet* estaria o que procuramos. Mas num sentido mais profundo, o excesso de disponibilidade e a ausência de marcadores sociais já estabelecidos que nos ajudassem a filtrar nossas demandas aqui e ali, tornariam difícil saber o que é relevante. Não teria segurança sobre a minha intencionalidade/desejo e nem sobre quais marcadores deve-se prestar atenção para navegar. Não surpreende que seja associado a esse momento inicial da internet um caráter aventureiro (para os mais otimistas) e que a questão que se punha era: como navegar nesse espaço?

Esse movimento durou alguns anos, claro, mas parece que foi *outra vida*, pois logo em seguida fomos tomados por um segundo movimento de *interiorização do exterior* que em sua dobra parecia fornecer uma solução ao problema: o advento das redes sociais. A centralização proporcionada pelas redes sociais é uma interiorização do exterior *das próprias redes sociais mas dentro da internet*. Ou seja, o que é interiorizado é aquilo que

---

<sup>11</sup> É um texto que já não leio faz muitos anos, mas se não me engano O narrador de Benjamin falava justamente dessa incapacidade de certas escalas locais darem conta da situação.

existe na internet e que passa a ser acessível a partir da mediação de sites como facebook, twitter, instagram etc. Há uma longa discussão que se pode fazer sobre essa história (que no momento fica mais no campo de uma hipótese do que uma certeza), mas não é difícil negar que isso é uma forma de facilitar a navegação. Se inicialmente a navegação era dependente de saber o endereço exato de onde você queria ir (o que demandava *saber o que você quer e saber onde isso fica*), agora não apenas as coisas estão todas disponíveis na mesma plataforma, como também os algoritmos dessa plataforma procuram apresentar para você *o que você quer*. O problema da navegação parece resolvido. Mas isso não significa que esteja tudo terminado, pois como vimos, os efeitos que surgem a partir dessa solução não são dos mais desejáveis. Vimos, a partir das análises de Tolentino e de Lockwood, que há muitos problemas na forma como essa história caminhou (ao menos em sua forma hegemônica).

E isso nos joga de volta ao texto de Reed e ao desejo que aludimos no início: o desejo de “permanecer num mundo pequeno” — apesar dos horizontes que não param de se expandir na medida em que o mundo se torna mais conectado. Se a princípio o desejo de conexão nos permite aspirar a uma maior proximidade, vizinhança (e um desejo que é expresso, por exemplo, no desejo de Mark Zuckerberg, relatado por Tolentino, que a morte de um cachorro na minha rua seja mais importante que uma tragédia na Malásia), o fato é que sua concretização implica num mundo que se complica pelas inúmeras dimensões que passam a coexistir cada vez mais: quanto mais conexões, maior o mundo em que vivemos. Esse aumento da conectividade, porém, não implica necessariamente uma adaptação da nossa perspectiva a esse mundo com mais dimensões. O problema é que se por um lado é possível manter uma perspectiva de mundo pequeno — e vemos que ela serve uma função, pois o mundo grande, de fato, é assustador —, por outro lado, manter-se preso no desejo de vizinhança, de um enquadramento pequeno (para usar os termos de Reed), não vem sem custos, e é justamente esses custos que pagamos (e que procurei elaborar acima).

Como pensar uma escala planetária (ou seja, uma escala que excede qualquer mundo local, com uma “enésima dimensão”), sem que isso implique na redução da escala planetária a apenas uma versão expandida do mundo local (ou seja, um tipo de escala que precisa apagar o que não cabe no seu escopo, tornar invisível o que foge da sua perspectiva)? Isso é o desafio que se põe, sobretudo se queremos evitar certas armadilhas. Mas deixarei esse problema em suspenso pois a preparação para abordá-lo nesse momento é mais importante.

Ainda assim, gostaria de terminar esse texto com um comentário sobre o problema da intencionalidade/desejo e de sua equivocidade. Acredito que será a partir daqui que os próximos passos poderão ser tomados. Não chegamos a nenhuma conclusão definitiva (visto que se trata de uma investigação em andamento) mas ganhamos alguma precisão que é fundamental para qualquer passo. Se pensamos na nossa desorientação atual, um dos problemas é que não apenas há um excesso de informações como a nossa própria intencionalidade nem sempre é transparente para nós mesmos — se isso já era um problema antes da internet, parece que agora foi amplificado. Daí uma das principais formas de orientação presentes na internet — e discutidas pela Tolentino — ter a ver com a criação de reflexos por algoritmos que capturam nossos movimentos, produzindo um espelho de nós mesmos a partir dos seus supostos interesses comerciais. Ou seja, nossa intencionalidade é reduzida (e não se pode dizer que isso não facilita a navegação) a uma questão das mercadorias que desejamos comprar. Não pretendo *resolver* essa questão aqui, mas isso aponta um pouco para o efeito na nossa própria intencionalidade da redução do mundo a *uma simples projeção de um ponto de vista que destrói ou invisibiliza dimensões equívocas da realidade*. Se sofremos, se temos dificuldade, se às vezes saímos do personagem e sentimos culpa, ou se entramos demais, até de modo caricatural, isso pode ser efeito de um gesto de repressão (sem compromisso aqui com o termo psicanalítico, a menos que tenha acertado no uso) que já esteja operando. Não podemos, portanto, magicamente aceitar um mundo multi-escalar pois a própria dificuldade de se orientar nele foi que fez com que tomássemos o caminho mais rápido e fácil (ainda que com custos). O que isso implica é que a compreensão da nossa inconsistência talvez seja um dos caminhos para tornar vivível esse mundo multi-escalar. Isso envolveria juntar à primeira condição de Reed (“a preservação da especificidade de cada localização particular”) uma espécie de corolário: a permissão de uma certa inconsistência que inclusive dispõe o sujeito a agir consigo mesmo. Mas é preciso marcar: isso é um corolário. A aceitação da inconsistência do sujeito só tem seu sentido se ela emerge a partir de uma equivocidade da própria realidade, de modo que a inconsistência e o equívoco do sujeito são também efeito da inconsistência e equivocidade do real.

Paremos por aqui. Ainda há mais passos por tomar, claro, mas é preciso aproveitar os pontos de descanso naturais que surgem ao longo do caminho.

## Referências

- FOUCAULT, M. 2008. *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GOFFMAN, E. 2014. *Representações do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Editora Vozes.
- HADOT, P. 1999. *O que é a filosofia antiga?* Rio de Janeiro: Edições Loyola, 1999.
- LOCKWOOD, P. 2019. “The Communal Mind”. [London Review of Books](#). Vol. XII, n. 4, fev.
- POSTONE, M. 2004. *Tempo, trabalho e dominação social*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- REED, P. 2019. Orientation in a Big World: On the Necessity of Horizonless Perspectives. HOLERT, Tom (org.); Mende, Doreen (org.). [e-flux Journal](#). Vol. CI.
- TOLENTINO, J. 2020. O eu na internet. *Falso espelho: reflexões sobre a autoilusão*. São Paulo: Todavia.

