

PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE E VIRTUALIZAÇÃO DOS SENTIDOS

*PRODUCTION OF SUBJECTIVITY AND VIRTUALIZATION OF
THE SENSES*

Ana Flávia Felix Costa

Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

DOI: <https://doi.org/10.46550/cadernosmilovic.v4i1.180>

RESUMO: O presente trabalho analisa como a subjetividade, as tecnologias digitais e a virtualização se entrelaçam na contemporaneidade. Para isso, recorreremos ao pensamento de Deleuze e Guattari, utilizando conceitos como máquinas desejanter, inconsciente maquínico e subjetividade maquínica, a fim de compreender a produção de subjetividade em uma sociedade capitalista. Essa produção ocorre por meio de processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização, os quais são intensificados e transformados pela virtualização. Além disso, exploramos como a virtualização está diretamente relacionada a novas formas de agir no mundo, à produção de novas concepções de espaço e tempo e a outras formas de intensificação dos sentidos a partir do virtual. Por fim, demonstramos, que a virtualização dos sentidos não significa a substituição do real pelo virtual, mas a criação de uma nova camada de experiência que se integra ao real.

PALAVRAS-CHAVE: Desterritorialização. Máquinas desejanter. Subjetividade maquínica. Tecnologias digitais.

ABSTRACT: This paper analyzes how subjectivity, digital technologies, and virtualization intertwine in contemporary society. To this end, we draw on the thought of Gilles Deleuze and Félix Guattari, using concepts such as desiring-machines, the machinic unconscious, and machinic subjectivity in order to understand the production of subjectivity within a capitalist society. This production takes place through processes of territorialization, deterritorialization, and reterritorialization, which are intensified and transformed by virtualization. Furthermore, we explore how virtualization is directly related to new ways of acting in the world, to the production of new conceptions of space and time, and to other forms of intensification of the senses arising from the virtual. Finally, we demonstrate that the virtualization of the senses does not imply the replacement of the real by the virtual, but rather the creation of a new layer of experience that integrates with the real.



KEYWORDS: Deterritorialization. Desiring-machines. Machinic subjectivity. Digital technologies.

Máquina de máquina; ou máquinas desejanter

Não seria estranho dizer que se houvesse uma *arché* em Deleuze e Guattari seria a de que ‘tudo é máquina’. Em outras palavras, o princípio gerador de todas as coisas seria maquínico, e

O que chamamos de maquínico é precisamente esta síntese de heterogêneos enquanto tal. Visto que estes heterogêneos são matérias de expressão, dizemos que sua própria síntese, sua consistência ou sua captura, forma um “enunciado”, uma “enunciação” propriamente maquínica. As relações variadas nas quais entram uma cor, um som, um gesto, um movimento, uma posição, numa mesma espécie e em espécies diversas, formam outras tantas enunciações maquínicas (Deleuze e Guattari, 1997, p. 125, grifo dos autores).

Como os próprios autores evidenciam, o maquínico é uma articulação entre diversos elementos capazes de se expressar, ainda que sejam distintos, como uma cor, um som ou uma paisagem. Essa diferença não impede que se conectem, como ocorre quando um cheiro específico nos remete a uma paisagem determinada – duas coisas distintas que se entrelaçam e formam uma expressão que comunica algo. Nesse sentido, podemos dizer que o maquínico envolve esses elementos heterogêneos, abrindo caminho para a produção de algo novo e para outras formas de expressão. Dito isso, estamos rodeados por máquinas: máquinas de falar, de comer, de sentir, de pensar, de agir. Existem, portanto, “tão somente máquinas em toda parte e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 11).

De acordo com Maturana e Varela (1997, p. 69), “as máquinas são consideradas comumente como sistemas materiais definidos pela natureza de seus componentes e objetivos que cumprem em seu operar como artefatos de fabricação humana”. Ou seja, geralmente o conceito de máquina tem um sentido utilitarista, vista como uma ferramenta para atender os objetivos para os quais foi fabricada.

Para Simondon (2020), os artefatos e as máquinas técnicas possuem um modo de existência próprio, não sendo a técnica nem inimiga nem a maior aliada dos seres humanos. Ele compreende a técnica e os artefatos como parte integrante da realidade humana, algo constitutivo

dessa realidade. Em outras palavras, existe uma relação entre os indivíduos e a técnica, esta última não apenas compõe a existência humana, como também possui seu próprio modo de existir.

Nesse sentido, para Simondon (2020, p. 26), “a relação do homem com a máquina deve ser apreendida como um acoplamento entre o vivo e o não vivo”, que, apesar de distintos, constituem uma mesma realidade. Para compreender essa relação, é essencial conhecer os objetos técnicos em sua essência. Dessa forma, não há oposição entre máquina técnica e ser humano; pelo contrário, os indivíduos técnicos (artefatos) são expressões da humanidade.

Enquanto Simondon busca evidenciar a inexistência de oposição entre máquinas técnicas e seres humanos, demonstrando o modo de existência próprio dos indivíduos técnicos, Deleuze e Guattari ampliam e transformam a noção de máquina. Para eles, o próprio ser humano pode ser compreendido como uma máquina, porém, não no sentido técnico ou mecânico. Trata-se, antes, de uma máquina desejante, cuja lógica de funcionamento se baseia no acoplamento, na conexão e na interação de elementos diversos que atuam juntos para produzir algo em comum.

Dessa forma, Deleuze e Guattari utilizam o termo *máquina* porque ele remete a um funcionamento baseado na conexão e na interação de diversas peças que se acoplam e criam algo em conjunto. Ou seja, não se trata de um maquinismo rígido ou mecanicista, mas de interações heterogêneas. Nesse sentido, a máquina não se restringe a um conjunto de técnicas; ela representa uma heterogeneidade que antecede a própria técnica. Assim, os autores propõem “uma reconstrução do conceito de máquina que se desenvolve muito além da máquina técnica” (Guattari, 1992, p. 46), ampliando-o enquanto máquina desejante. Diante disso,

Em quê as máquinas desejantes são verdadeiramente máquinas, independentemente de toda metáfora? Uma máquina se define como um *sistema de cortes*. Não se trata de modo algum do corte considerado como separação da realidade; os cortes operam em dimensões variáveis segundo a característica considerada. Toda máquina está, em primeiro lugar, em relação com um fluxo material contínuo (*hylê*) que ela corta. Funciona como uma máquina de cortar presunto: os cortes operam extrações sobre o fluxo associativo. Como o ânus e o fluxo de merda que ele corta; a boca e o fluxo de leite, mas também o fluxo de ar e o fluxo sonoro; o pênis e o fluxo de urina, mas também o fluxo de esperma (Deleuze e Guattari, 2010, pp. 54-55, grifo dos autores).

Como destacado na citação anterior, uma máquina pode ser definida como um sistema de corte. Por essa razão, tanto as máquinas técnicas quanto as máquinas desejanter operam com base nesse princípio. Embora o conceito de máquina possa ser utilizado metaforicamente ou até mesmo além da metáfora, as máquinas desejanter e as máquinas técnicas convergem, pois ambas compartilham essa mesma característica como base. Dessa forma, as máquinas desejanter são, de fato, máquinas, assim como as máquinas técnicas. Em um sentido mais amplo, tudo pode ser entendido como máquina, e cada máquina está conectada a outra, funcionando por meio de fluxos e cortes que resultam, principalmente, em produção desejanter.

Para compreender melhor o que é esse sistema de corte, podemos pensar da seguinte forma: toda máquina produz um fluxo, e esse fluxo é extraído por outra máquina. De acordo com Deleuze e Guattari, toda máquina é uma máquina de máquina, ou seja, está sempre conectada a outra. A essa extração dá-se o nome de corte, representando uma ruptura na produção do fluxo. De forma mais ilustrativa, tomemos como exemplo a máquina-seio, que produz leite – um fluxo de produção. Existe também a máquina-boca, que, conectada à máquina-seio, extrai o leite; essa extração é o que chamamos de corte. No entanto, essa extração não implica em uma descontinuidade do fluxo; pelo contrário, “longe de se opor à continuidade, o corte a condiciona, implica ou define aquilo que ele corta como continuidade ideal” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 55).

Desse modo, o corte configura-se como algo essencial na produção desejanter. A partir dele, é possível dar continuidade ao fluxo e produzir fluxos outros, distintos e diversos. Assim, sempre haverá a conexão máquina-máquina e uma máquina sempre cortará o fluxo da outra; dessa forma, cada máquina interpreta o mundo a partir de seus fluxos e dos novos fluxos que estão em produção contínua. Por isso, toda produção é produção de produção, pois tudo está em um constante e contínuo produzir e essa produção possibilita que novos fluxos surjam, possibilitando, também, a manutenção de demais sistemas que estão imbuídos nessa produção.

Além disso, essa produção é desejanter, porque o desejo se relaciona como princípio imanente do processo produtivo. Quer dizer, “o desejo não para de efetuar o acoplamento de fluxos contínuos e de objetos parciais essencialmente fragmentários e fragmentados. O desejo faz correr, flui e corta” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 16). Em outras palavras, todo corte é o corte de algum objeto parcial que se fragmenta e torna-se um novo

fluxo; o desejo é o corte das máquinas desejanter. Assim, todas as máquinas desejanter acoplam-se, são múltiplas e funcionam ao mesmo tempo, transversalmente a partir do corte do desejo.

As partes das máquinas desejanter são partes por si mesmas; elas não são partes de um todo universal. As partes se conectam entre si a partir de suas diferenças e não a partir de um todo que as une; elas se conectam e se acoplam enquanto multiplicidade, porque “a produção desejanter é multiplicidade pura, isto é, afirmação irreduzível à unidade” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 62). Ou seja, não há espaço para uma totalização das partes; elas são elas por si mesmas. Nesse sentido, a produção desejanter é diversa e dotada de devires. Por isso, nada é fixo; sempre há espaço para o novo. Dessa forma, “o processo de produção desejanter é simultaneamente produção de produção, produção de registro, produção de consumo. Extrair, desligar, “restar”, tudo isto é produzir, é efetuar as operações reais do desejo” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 61). Diante disso, as máquinas desejanter produzem, extraem, desligam e restam em uma espécie de autoprodução, ou ainda, *autopoiese*.

Maturana e Varela (1997) compreendem a máquina autopoiética como “um sistema de auto-homeostático que tem *sua própria organização* como a variável que mantém constante” (p. 71, grifo dos autores). Nesse sentido, a máquina autopoiética ela própria se organiza, se produz e se fabrica. Maturana e Varela utilizam o conceito de máquina autopoiética para tratarem de questões biológicas como, por exemplo, o caso das células. Neste caso, as células seriam uma máquinas vivas que organizam-se e produzem a si mesmas; o mesmo não ocorre com as máquinas técnicas ou *alopoiéticas* – não vivas – porque estas produzem algo distinto do que são. Diferente de Maturana e Varela, Guattari pensa o conceito de *autopoiese* para além do significado biológico:

De fato, a qualificação de autopoiética é reservada por Varela ao domínio biológico; dela são excluídos os sistemas sociais, as máquinas técnicas, os sistemas cristalinos, etc. - tal é o sentido de sua distinção entre *alopoiese* e *autopoiese*. [...]. Parece-me, entretanto, que a *autopoiese* merecia ser repensada em função de entidades evolutivas, coletivas e que mantêm diversos tipos de relações de alteridade, ao invés de estarem implacavelmente encerradas nelas mesmas. Assim as instituições como as máquinas técnicas que, aparentemente, derivam da *alopoiese*, consideradas no quadro dos agenciamentos maquínicos que elas constituem com os seres humanos, tornam-se autopoiéticas ipso facto (Guattari, 1992, p. 52, grifo do autor).

Guattari se utiliza do conceito autopoiese para designar a produção das máquinas desejantes. Nesse sentido, a máquina autopoietica está relacionada à capacidade de autoprodução de formas singulares de subjetividade, de novos devires e do desejo, escapando à visão universalizante do estruturalismo. Para ele, “a estrutura implica ciclos de retroações, põe em jogo um conceito de totalização que ela domina a partir de si mesma [...]. A estrutura é assombrada por um desejo de eternidade”. (Guattari, 1992, p. 49). Já a máquina, “ao contrário, é atormentada por um desejo de abolição. Sua emergência é acompanhada pela pane, pela catástrofe, pela morte que a ameaça. Ela possui uma dimensão suplementar: a de uma alteridade que ela desenvolve sob diferentes formas” (Ibid, p. 49). A máquina desejante tem como foco de seu processo de produção o desejo, que não é direcionado a um outro, mas é, ele próprio, produção.

O desejo, na filosofia de Deleuze e Guattari, ocupa um papel central. Inspirados pela concepção de desejo em Espinosa (2023), os dois filósofos entendem o desejo como ação, impulso, força e potência. De acordo com Espinosa (2023, p. 276), “o desejo é a própria essência do homem, enquanto é concebida como determinada a fazer algo por uma dada afecção sua qualquer”. Espinosa nos revela que o desejo se apresenta como o impulso de todas as expressões de afetos e é o que sustenta a existência humana. O desejo é a realização da potência de existir, manifestando-se a partir da conexão e do contato com outros corpos no mundo.

Dessa forma, é por meio das afecções do corpo que o ser humano age no mundo. Para Espinosa (2023), os afetos têm a capacidade de potencializar ou despotencializar o corpo. Isso significa que os afetos – que são compostos da Alegria e da Tristeza – aumentam ou diminuem a potência de agir. De acordo com as definições de afetos em seu livro *Ética*, Espinosa afirma que a alegria é um afeto que possibilita ao ser humano passar de um estado de perfeição menor para um maior, enquanto a tristeza representa a transição de um estado de perfeição maior para um menor. Assim, quando o corpo é afetado pela tristeza, nossa potência de agir no mundo diminui.

Segundo Espinosa, a tristeza é um afeto que prejudica o ser humano, enquanto a alegria é realizadora, útil e contribui para o aumento da força de existir. Em outras palavras, a alegria potencializa, enquanto a tristeza despotencializa. No entanto, uma tristeza resultante de um mau encontro pode ser transformada em alegria. Isso significa que, ao ser afetado por outro corpo, o ser humano pode gerar desejos baseados em causas confusas,

que não são claras nem distintas. Contudo, o conhecimento do bem e das causas adequadas tem o poder de converter essa tristeza em alegria, aumentando, assim, a potência de agir no mundo.

O desejo é, portanto, o esforço (*conatus*) e a inclinação que impulsionam o ser humano a preservar sua existência. É por meio dos encontros no mundo e com o mundo que a realidade se transforma. O mundo, permeado por diversos afetos – alegres e/ou tristes –, está intrinsecamente relacionado ao desejo. Por isso, o desejo desempenha um papel central na produção desejante: ele é o motor que movimenta essa produção, sendo a partir dele que emergem novos devires e possibilidades criativas. O desejo transforma, produz e se autoproduz. Ele é a causa de nossas ações; imanente, atravessa toda a existência e potencializa nossa forma de agir no mundo.

Sendo o desejo imanente ao processo de produção, ele não está fora nem separado da realidade, ele é produção e realização do real. Ou seja, “o desejo é da ordem da *produção*; toda produção é ao mesmo tempo desejante e social” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 390, grifo dos autores). Dessa maneira, se o desejo produz, ele produz algo que precisa existir, se esse algo carece existir, é necessário que seja no âmbito material. Nesse sentido, o principal produto do desejo é o real, que perpassa e está intimamente ligado ao social. Como já dito, não há distância ou separação do desejo e do real.

A máquina desejante é, portanto, máquina conectada a outras máquinas que são, também, máquinas sociais e técnicas; todas estão no âmbito do real, produzindo seus fluxos de produção, que cortam esses fluxos com seus sistemas de corte. A máquina de máquina se autoproduz, ela é a ruptura com os modelos de subjetivação homogeneizadores, de uma estrutura que coloca o indivíduo enquanto representação de um “eu” totalizado e fixo. Nesse contexto, a máquina desejante é a abertura para uma produção criativa de novas possibilidades de ser que são dinâmicas, singulares e sempre coletivas, a máquina desejante também é a expressão de um *inconsciente maquínico*.

O inconsciente maquínico

Vimos que a produção desejante ocorre através do acoplamento das máquinas desejantes, que envolve a produção de um fluxo e desse fluxo ocorre uma extração, que chamamos de corte. O corte abre caminho para

novos fluxos que são impulsionados pelo desejo, este último é imanente a todo o processo de produção. O indivíduo, por sua vez, é produzido como um resíduo, um resto, ao lado das máquinas desejanças, pois não é um todo, unificado, mas uma parte múltipla, fluida, des-cristalizada da produção maquínica.

Diante disso, o inconsciente maquínico surge como uma abertura, não sendo produzido de forma arborescente. O termo *arborescente* refere-se à lógica da árvore: uma estrutura enraizada, hierárquica e que cresce verticalmente. Em contraste, o inconsciente maquínico opera a partir de um modelo rizomático. Enquanto as árvores seguem uma lógica de reprodução e decalque, o rizoma é um mapa. Nesse sentido, “o mapa não reproduz um inconsciente fechado em si mesmo, ele o constrói” (Deleuze e Guattari, 1995, p. 20). Ou seja:

Ele contribui para a conexão dos campos, para o desbloqueio dos corpos sem órgãos, para sua abertura máxima sobre um plano de consistência. Ele faz parte do rizoma. O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza, ser preparado por um indivíduo, um grupo, uma formação social. Pode-se desenhá-lo numa parede, concebê-lo como obra de arte, construí-lo como uma ação política ou como uma meditação (Ibid, p. 21).

As multiplicidades do rizoma produzem um inconsciente aberto a novos possíveis. Deleuze e Guattari compreendem por multiplicidade aquilo que não é múltiplo de um Uno, ou seja, a multiplicidade não parte de uma totalidade ou de uma unidade. Ao contrário, a multiplicidade é multiplicidade de multiplicidade. Nesse sentido, não há centralidade em um sujeito ou em um objeto fixo; o múltiplo é entendido como um processo dinâmico e contínuo, e o desejo está no centro de todo o processo. O desejo não se limita a um único ponto ou direção, mas se distribui e se manifesta por meio de múltiplas conexões e interações, guiando a constituição das subjetividades e das relações.

O rizoma, portanto, tem diversas entradas, não tem começo nem fim, ele se constrói e transita pelo meio, como o mapa que pode ser construído de diversas maneiras. Nesse sentido, o inconsciente não é reprodução do que já existe, porque é construído por multiplicidades, ou seja, não se trata de interpretar o inconsciente, ou reproduzi-lo como algo já existente – só que escondido –, mas sim de criá-lo, de produzi-lo. Quer dizer, “a questão não é nunca reduzir o inconsciente, interpretá-lo ou fazê-

lo significar segundo uma árvore. A questão é produzir inconsciente e, com ele, novos enunciados, outros desejos: o rizoma é esta produção de inconsciente mesmo” (ibid, p. 27, grifo dos autores).

Para tanto, o inconsciente maquínico configura-se enquanto “uma construção incorpórea que se apropria da subjetividade em seu ponto de emergência” (Guattari, 1992, p. 94). O inconsciente age, portanto, como um conceito e “o conceito não é, então, aqui uma entidade fechada sobre si mesma, mas a encarnação maquínica abstrata da alteridade em seu ponto extremo de precariedade, a marca indelével que tudo, nesse mundo, pode sempre disjuntar” (ibid, p. 94). Nesses termos, o inconsciente maquínico é aberto a novas possibilidades por ser polifônico e heterogêneo que, assim como um conceito, tem a capacidade de romper e transformar o *socius* e subjetividades.

Desta forma, o conceito de inconsciente formulado por Deleuze e Guattari é um inconsciente que leva em consideração os processos históricos, um inconsciente que leva em conta a práxis. Nesse sentido, o inconsciente maquínico é um “inconsciente, então, mais ‘esquizo’, liberado dos grilhões familiaristas, mais voltado para práxis atuais do que para fixações e regressões em relação ao passado. Inconsciente de fluxo e de máquinas abstratas, mais do que inconsciente de estrutura e de linguagem” (Guattari, 1992, p. 23, grifo do autor).

O inconsciente maquínico é concebido e produzido como algo que faz parte do cotidiano. Um inconsciente que está em toda parte, ou seja, que está nas transformações tecnológicas, na nossa relação com a natureza, um “inconsciente trabalhando tanto no interior dos indivíduos, na sua maneira de perceber o mundo, de viver seus corpos, seu território, seu sexo, quanto no interior do casal, da família, da escola, dos bairros, das usinas, dos estádios, das universidades” (Guattari, 1988, pp. 9-10).

O inconsciente maquínico é, portanto, composto por múltiplos estratos de subjetivações, que são heterogêneos em extensão e consistência (Guattari, 1996). Por isso, ele é posto enquanto produção – autoprodução – a partir das relações com o *socius*. Ou seja, um inconsciente que se produz e se expressa diante do mundo e da realidade, de forma polifônica. Quer dizer, o inconsciente maquínico se forma a partir de diferentes camadas de experiência individual e coletiva, sempre englobando novos mundos possíveis e construindo novas percepções de mundo, rizomaticamente.

Em resumo, o inconsciente maquínico caracteriza-se como uma máquina que se autoproduz e que também produz e é produzido

por desejos e afetos, a partir do lançar o corpo no mundo e se produzir junto com ele, diante dos encontros, do corpo a corpo. É uma máquina interconectada com o mundo e com o cotidiano ao seu redor, produzindo, assim, subjetividade.

Produção de subjetividade

Regida pelo pensamento cartesiano¹, a modernidade marcou o surgimento das primeiras discussões sobre o sujeito enquanto indivíduo. Dessa forma, as questões relacionadas ao sujeito foram pautadas a partir do cogito cartesiano e de sua máxima “penso, logo existo”. Nesse sentido, o cogito cartesiano inaugurou uma nova concepção de humanidade, na qual o ato de pensar passa a ser a base da existência humana. Emerge, portanto, a concepção de um sujeito individualizado guiado pela razão e pelo pensamento científico. Dessa forma, “a noção de subjetividade passa a ser dominada pela razão, portanto, conduzida pela consciência” (Facci Torezan e Aguiar, 2011, p. 529).

Todavia, ao longo da história, diversas transformações nos campos do saber, da política e da economia ocorreram, sendo possível ampliar a concepção de sujeito, para além desse sujeito individual – centrado no eu – e guiado pelas luzes da razão. Autores como Marx, Nietzsche e Freud foram fundamentais para que houvesse essa descentralidade da consciência e desse eu unificado que estava no âmago do ideal de sujeito moderno, como pontua Facci Torezan e Aguiar (2011, p. 530):

Com Marx, o descentramento do eu se deu em relação à economia e à política, num reconhecimento das forças produtivas como ordenadoras da sociedade; com Nietzsche, aclararam-se as relações de força e de poder como centrais e reguladoras do humano, também derrubando a primazia do eu e da consciência; e, por sua vez, Freud realizou o abalo do estatuto de soberania do eu, da consciência e da razão com uma nova concepção sobre o inconsciente.

Com Freud e o surgimento da psicanálise, a ideia de sujeito e de subjetividade é transformada. Se antes o sujeito era tido como o sujeito da consciência, a psicanálise traz à tona o inconsciente como “estrutura

1 Nas *Meditações*, Descartes (1999a) divide o sujeito em duas partes: *res cogitans* (substância pensante) e *res extensa* (matéria). A mente (*res cogitans*) é caracterizada como substância pensante, consciente e racional, e o corpo (*res extensa*) enquanto matéria, uma propriedade física. Em outras palavras, o sujeito cartesiano é individualizado a partir da distinção mente e corpo; este sujeito é, em essência, aquele que pensa, duvida e questiona, ou melhor, o sujeito do conhecimento.

particular e determinante da subjetividade” (Facci Torezan e Aguiar, 2011, p. 530). Ou seja, Freud elabora uma concepção de sujeito formada a partir do inconsciente, sendo a subjetividade fragmentada e, principalmente, guiada e orquestrada por este inconsciente. A concepção psicanalítica de uma subjetividade regida pelo inconsciente é uma das formas de compreender o processo de subjetivação dos sujeitos.

Diante disso, Deleuze e Guattari também oferecem uma concepção dos processos de subjetivação dos indivíduos. Para eles, “a subjetividade [...] não é dada; ela é objeto de uma incansável produção que transborda o indivíduo por todos os lados. O que temos são processos de individuação ou de subjetivação, que se fazem nas conexões entre fluxos heterogêneos, dos quais o indivíduo e seu contorno seriam apenas uma resultante” (Rolnik, 2000). A partir dessa concepção, identificamos três instâncias distintas de produção de subjetividade: individual, coletiva e institucional.

A instância individual refere-se à forma como o indivíduo constrói sua subjetividade a partir de sua singularidade, imaginação, desejos e emoções, sendo bastante influenciado por suas vivências pessoais. Já a instância coletiva diz respeito à construção de subjetividade que ocorre em um conjunto, ou seja, nas vivências em comunidade, em que a subjetividade é produzida pela interação entre os membros desse coletivo. Por fim, a instância institucional trata da influência exercida pelas instituições, como escolas, empresas, hospitais, quartéis e igrejas, que interferem e moldam a subjetividade.

Entretanto, essa produção de subjetividade não se estabelece em relações hierárquicas, ou seja, nenhuma dessas instâncias sobrepõe a outra. Nesse contexto, “a subjetividade, de fato, é plural, polifônica [...]. E ela não conhece nenhuma instância dominante de determinação que guie as outras instâncias segundo uma causalidade unívoca” (Guattari, 1992, p. 11). Em outras palavras, não há um único elemento externo que possa definir ou determinar a subjetividade de forma homogênea, a subjetividade é produzida a partir de uma multiplicidade de interações e afetações com o mundo.

Sendo assim, o conceito de subjetividade – como o de Inconsciente Maquínico – é pensado a partir dos parâmetros de uma produção, ou seja, a subjetivação é entendida como um processo no qual os indivíduos constroem suas identidades em interação com seu contexto social e com outros indivíduos, com seus *socius* – o *socius* é tudo aquilo que faz parte do campo social, como, por exemplo, as instituições, as estruturas de poder, a

cultura e as relações sociais –, sendo, portanto, um processo de subjetivação maquínico. Isto é, não se limita a modelos individuais de subjetivação, pois se constrói em coletividade, enquanto produção. Como enfatiza Guattari:

O sujeito, tradicionalmente, foi concebido como essência última da individuação, como pura apreensão pré-reflexiva, vazia, do mundo, como foco da sensibilidade, da expressividade, unificador dos estados de consciência. Com a subjetividade, será dada, antes, ênfase à instância fundadora da intencionalidade. Trata-se de tomar a relação entre o sujeito e o objeto pelo meio, e de fazer passar ao primeiro plano a instância que se exprime (1992, p. 35).

A partir disso, a concepção de subjetividade maquínica surge da necessidade de traçar uma concepção de subjetividade que abarque os problemas contemporâneos, estes que não só perpassam a esfera dos processos de subjetivação, como também são constituintes e resultados deles. Por isso, a subjetividade maquínica caracteriza-se como uma subjetividade transversalista, que atravessa as esferas sociais e culturais. Ou seja, há diversos agenciamentos que atravessam o indivíduo.

Por agenciamentos podemos compreender os agenciamentos maquínicos e os agenciamentos coletivos de enunciação. De acordo com Guattari (1992, p. 47), “o termo Agenciamento não comporta nenhuma noção de ligação, de passagem, de anastomose entre seus componentes. É um Agenciamento de campo de possíveis, de virtuais tanto quanto de elementos constituídos sem noção de relação genérica ou de espécie”. Ou seja, o agenciamento é a abertura de campos possíveis, aberto à criatividade e à criação que permeia os territórios existenciais, sem estarem subordinados a uma estrutura rígida e fixa. Ao contrário, esses componentes coexistem de maneira contingente e dinâmica. Nesse sentido, o agenciamento vai ser sempre coletivo e todo agenciamento tem a capacidade de enunciar e de criar enunciados, por isso, “todos os Agenciamentos maquínicos contém, mesmo em estado embrionário, focos enunciativos que são proto-máquinas desejanter”. (ibid, p. 66). Como pontua Cavalcante (2020, n.p, *grifos do autor*),

O agenciamento é sempre coletivo, ou seja, ele é fundado no encontro. Agenciar significa estabelecer conexões-conjunções. Essas conexões são possíveis, antes de tudo, graças a uma “simpatia” ou a uma “conveniência” entre os termos: aranha, teia e mosca em um agenciamento de captura; homem, cavalo e estribo, em um agenciamento de cavalaria.

Quer dizer, o agenciamento é heterogêneo e é ele que permite a conexão entre as diferentes máquinas, que se convergem em algum

ponto e que sempre vão enunciar algo. O indivíduo não é, portanto, unicamente resultado de um processo de individuação, mas sim de uma produção coletiva de subjetividade, de encontros e desencontros e de uma infinidade de agenciamentos. Portanto, a subjetividade é fabricada a partir de máquinas desejantes e abstratas, que englobam diferentes níveis sociais, afetivos, cognitivos, familiares, religiosos, entre outros.

Em Caosmose (1992), Guattari cita o texto *The Impersonal World of the Infant* (1985), do psiquiatra Daniel Stern, para falar das fases pré-verbais das crianças, mostrando que a formação subjetiva não acontece através de fases, mas sim em níveis que se mantêm de forma paralela durante a vida. Assim, a produção de subjetividade perpassa todo o percorrer da existência. Quando um bebê nasce, por exemplo, o seu processo de subjetivação já tem seu início, o que o psiquiatra Daniel Stern chamou de formações subjetivas pré-verbais da criança. As experiências das crianças, mesmo que em seus estágios iniciais, são produção de subjetividade, pois atravessam transversalmente diferentes níveis de subjetivação que se estendem por toda a vida. Nesse sentido, a subjetividade maquínica confronta a ideia de subjetividade cristalizada, que fixa o sujeito em uma totalidade, como se ele fosse *um* e desse *um* não pudesse se descobrir, ou melhor, se produzir outro.

Guattari (1992) cita o exemplo da clínica em que trabalhava (*La Borde*), onde os pacientes psicóticos tinham contato com atividades que antes jamais desempenharam. Nessas experiências, os pacientes tinham responsabilidades coletivas e desempenhavam tarefas que diferenciavam-se das desenvolvidas antes de chegarem à clínica. Como, por exemplo, um camponês ter contato com artes plásticas, música e pintura. Trata-se, portanto, de uma produção criativa e singular da subjetividade, pois como afirma Guattari:

O que importa aqui não é unicamente o confronto com uma nova matéria de expressão, é a constituição de complexos de subjetivação: indivíduo-grupo-máquina-trocas múltiplas, que oferecem à pessoa possibilidades diversificadas de recompor uma corporeidade existencial, de sair de seus impasses repetitivos e, de alguma forma, de se re-singularizar (1992, p. 17).

O exemplo da clínica *La Borde* serve para percebermos que é possível, a partir de novos modos de subjetivação, produzir uma subjetividade diferente, diversa, múltipla, que é produzida a partir do contato do paciente com o coletivo e com as mais diversas máquinas desejantes. Por isso, a subjetividade maquínica se autoproduz, se recompõe e tem a capacidade

de se re-singularizar, mas nunca de forma somente individuada, pois a subjetividade é produzida a partir de agenciamentos, diante da conexão do indivíduo com o mundo (máquina social) que ele habita e faz parte.

Sendo assim, a definição que Guattari (1992. p. 19) dá para subjetividade é a de um “conjunto das condições que torna possível que instâncias individuais e/ou coletivas estejam em posição de emergir como *território existencial* auto-referencial, em adjacência ou em relação de delimitação com uma alteridade ela mesma subjetiva”. Ou seja, a subjetividade não é algo dado, pré disponível, ela é produzida tanto de forma individual, quanto coletiva em conexão com um social, é um processo que se constrói em multiplicidade, em diversos níveis da existência humana.

Por isso, “em certos contextos sociais e semiológicos, a subjetividade se individua: uma pessoa, tida como responsável por si mesma, se posiciona em meio a relações de alteridade regidas por usos familiares, costumes locais, leis jurídicas...”. Ou seja, a partir dos significados e sentidos atribuídos às relações estabelecidas com o “outro”, o indivíduo se afirma como único e individual. Contudo, “em outras condições, a subjetividade se faz coletiva, o que não significa que ela se torne, por isso, exclusivamente social” (ibid., p. 19).

Dessa forma, a subjetividade se produz na relação com o meio social, de forma individual, na relação familiar, escolar, no âmbito do trabalho, etc. Em resumo, a subjetividade não é nem inteiramente social, nem inteiramente individual; antes, ela é uma produção coletiva que, através das afetações do mundo, atravessa os corpos, possibilitando novas formas de existir e abrindo caminho para novos universos de referência.

De forma geral, a subjetividade é produto e consumo da produção desejanter. Logo, ela é produzida de forma maquínica. Ou seja, é produzida em conexão não só com as máquinas técnicas, com grupos sociais, com a cultura, com a natureza, com a tecnologia e etc. Portanto, a subjetividade maquínica é uma criação do indivíduo em conexão com o coletivo, que tem a capacidade de se reinventar e de se reconfigurar, possibilitando a criação de novos territórios existenciais e universos de referência.

Produção de subjetividade no sistema capitalista

Para Rolnik (2000, p. 453), Deleuze e Guattari se propuseram a “pensar o peculiar modo de produção da subjetividade dominante na era do capitalismo globalizado, num momento, inclusive, em que este ainda

não se mostrava em todo o seu alcance, como é o caso nos dias de hoje”. Em outras palavras, Deleuze e Guattari buscaram refletir sobre como um mundo globalizado, impulsionado pelo sistema capitalista e cada vez mais permeado por novas tecnologias, impacta a produção de subjetividade. Eles se dedicaram a analisar como o capitalismo se transformou em uma máquina de captura e produção de uma subjetividade que tende a ser padronizada e homogênea.

Para Guattari, a produção de subjetividade, quando inserida em uma sociedade com um sistema econômico capitalista, está diretamente atrelada à questão da cultura de massa. Por isso, no processo de produção da subjetividade capitalística², o conceito de cultura desempenha um papel fundamental, pois consegue adaptar-se a diferentes contextos, manifestando uma ideia de progresso e inclusão. É um conceito que aparenta ser bastante inclusivo, democrático e diversificado. Por isso, a cultura de massa se apresenta como uma importante artéria para o sistema capitalista.

O conceito de cultura de massa, no contexto apresentado, não se refere a uma cultura que emerge espontaneamente das massas, mas sim a uma crítica à ideia de uma cultura universalizada que aparenta surgir de forma voluntária. Utilizamos o termo “cultura de massa” para nos referir à produção de uma cultura massificada, como descrita pela Indústria Cultural, como apontam Adorno e Horkheimer (1985). Em outras palavras, trata-se da produção de “produtos adaptados ao consumo das massas e que, em grande medida, determinam esse consumo” (Adorno, s.d., p. 287).

Dito isso, Guattari categoriza o conceito de cultura em três vertentes: cultura-valor, cultura-alma e cultura-mercadoria. A cultura-valor (sentido A) reflete um julgamento de valor que determina se alguém é considerado culto ou não. Por exemplo, uma pessoa é vista como culta se conhece obras de Monet ou aprecia as composições de Chopin. Essa forma de cultura está intimamente ligada aos conhecimentos eruditos de um indivíduo ou grupo social, muito atrelada às classes dominantes. Por outro lado, a cultura-alma (sentido B) abrange a identidade cultural, a herança ancestral e a conexão

2 Em nota, Rolnik fala que: “Guattari acrescenta o sufixo “ístico” a “capitalista” por lhe parecer necessário criar um termo que possa designar não apenas as sociedades qualificadas como capitalistas, mas também setores do “Terceiro Mundo” ou do capitalismo “periférico”, assim como as economias ditas socialistas dos países do leste, que vivem numa espécie de dependência e contradependência do capitalismo. Tais sociedades, segundo Guattari, em nada se diferenciariam do ponto de vista do modo de produção da subjetividade. Elas funcionariam segundo uma mesma cartografia do desejo no campo social, uma mesma economia libidinal-política” (1996, p.15).

com um local específico. Por exemplo, o povo de Caruaru-PE, possui uma cultura-alma marcada pelas festas tradicionais de São João, envolvendo elementos culturais como o forró, a fogueira, o milho e a pamonha. Cada povo tem sua própria cultura-alma, que reflete sua identidade e história. Agora, voltemos nossa atenção para cultura-mercadoria, nela:

Já não há julgamento de valor, nem territórios coletivos mais ou menos secretos, como nos sentidos A e B. A cultura são todos os bens, todos os equipamentos (casas de cultura, etc.), todas as pessoas (especialistas que trabalham nesse tipo de equipamento), todas as referências teóricas e ideológicas relativas a esse funcionamento, enfim, tudo que contribui para a produção de objetos semióticos (livros, filmes, etc), difundidos num mercado determinado de circulação monetária ou estatal. Difunde-se cultura exatamente como Coca-Cola, cigarros “de quem sabe o que quer”, carros ou qualquer coisa (Guattari e Rolnik, 1996, p. 17, grifo dos autores).

A cultura-mercadoria, como mencionado na citação acima, abrange diversos produtos culturais. É a cultura produzida por uma indústria de forma massiva, que é caracterizada por sua dinamicidade e constante transformação para obtenção de mais lucro. Diante disso, tudo ao nosso redor pode ser denominado como cultural, fazendo parte dessa cultura massificada. Além disso, essa indústria não é responsável por produzir somente música, arte e roupas, porque:

Essa cultura de massa produz, exatamente, indivíduos; indivíduos normalizados, articulados uns aos outros segundo sistemas hierárquicos, sistemas de valores, sistemas de submissão - não sistemas de submissão visíveis e explícitos, como na etologia animal, ou como nas sociedades arcaicas ou pré-capitalistas, mas sistemas de submissão muito mais dissimulados (Guattari e Rolnik, 1996, p. 16).

Nesse sentido, a cultura de massa é parte integrante da estrutura normativa do sistema capitalista. Quando Guattari afirma que a cultura de massa produz precisamente indivíduos, ele está enfatizando o caráter harmonioso – “harmonioso” no sentido de manter um mesmo padrão, uma unicidade – da subjetividade capitalística. Ela produz indivíduos desconectados de sua própria realidade; estes adotam um conjunto de valores normativos que raramente são questionados ou analisados criticamente por eles mesmos. Nesse aspecto, é uma forma muito sutil de produzir subjetividade, mas que, de forma eficiente, molda e transforma os indivíduos em seres uniformes.

Nesse sentido, “o objetivo da produção de subjetividade capitalística é reduzir tudo a uma tábua rasa” (Guattari e Rolnik, 1996, p. 52). Isto

é, o objetivo é que as pessoas possam consumir, identificar-se e sentir-se pertencentes de alguma forma à mercadoria que está sendo ofertada, de forma lisa, uniforme, sem profundidade ou diversidade. Como aponta Adorno, “as massas não são, então, o fator primeiro, mas um elemento secundário, um elemento de cálculo; acessório da maquinaria. O consumidor não é rei, como a indústria cultural gostaria de fazer crer, ele não é o sujeito dessa indústria, mas seu objeto” (s.d., p. 288). A máquina de produção de subjetividade capitalística produz, portanto, estilos de vida plastificados, superficiais, vazios e padronizados.

Aliado a isso, estão as máquinas de tecnologias da informação e da comunicação, bem como as tecnologias digitais, que, de acordo com Guattari (1992, p. 14), “operam no núcleo da subjetividade humana, não apenas no seio das suas memórias, da sua inteligência, mas também da sua sensibilidade, dos seus afetos, dos seus fantasmas inconscientes”. Em outras palavras, as novas tecnologias e os meios de comunicação alcançam diferentes níveis da subjetividade humana, possibilitando processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização.

Com os meios de comunicação de massa, bem como o modo capitalista de se produzir tecnologia, é possível perceber uma forma mais rápida e efetiva de se produzir uma representação universalista de subjetividade. É nesse sentido que temos “a cultura de massa como elemento fundamental da ‘produção de subjetividade capitalística’” (Guattari e Rolnik, 1996, p. 16, grifo dos autores). A subjetividade, nesse contexto, é tratada como universal e homogênea, sendo moldada e manipulada pelas relações de poder do sistema econômico dominante e consumida por meio das tecnologias digitais e dos meios de comunicação de massa.

Tecnologias digitais, virtualização e subjetividade

As tecnologias digitais traçam, de forma muito eficaz, rotas para que, cada vez mais, haja reivindicações subjetivas. Impulsionadas e, também, impulsionadoras da globalização, as Tecnologias da Informação e Comunicação, através de seus dispositivos, abrem, de forma intensa e acelerada, os caminhos para desterritorialização e reterritorialização dos indivíduos que se distanciam cada vez mais de seus territórios existenciais fixos. Ora, estamos diante de um novo espaço de comunicação e informação. O mundo assiste ao triunfo do ciberespaço³. Nele, os planos

3 Ciberespaço é um conceito utilizado por Pierre Lévy e a partir das ideias dele podemos

de desenvolvimento econômico, político, cultural e humano ganham novas possibilidades (Lévy, 1999).

Com o advento desse novo espaço digital e tecnológico, surge uma tarefa complexa: refletir sobre a relação entre o real e o virtual e o que esses conceitos significam em um mundo amplamente virtualizado. Muitas vezes, tendemos a pensar e agir como se existissem dois espaços distintos: o mundo real e o mundo virtual. Nessa perspectiva binária, o mundo virtual é frequentemente visto como algo separado do mundo real ou material, e vice-versa. No entanto, o que Pierre Lévy (1996) propõe é o oposto dessa dualidade: não há dois mundos separados, como se fossem completamente distintos; o virtual também é real.

Geralmente considerado como uma potência – um devir, um vir-a-ser –, o virtual ocupa, hoje, um espaço que vai além da concepção de algo apenas em potência e não em ato. A virtualização das formas de comunicação, do trabalho e das empresas proporciona novas possibilidades de reflexão sobre o que é o real e a realidade. Por muito tempo, vimos o virtual como algo possível, uma abertura para o novo, ligado à imaginação e à expectativa de que esse algo pudesse se tornar real. Mas, em nenhuma outra época vimos, de forma tão acelerada, o inverso: o real se tornar virtual (Lévy, 1996).

Como dito antes, de acordo com Lévy (1996), o virtual não aparece como uma oposição ao real, pelo contrário, o virtual constitui o real e faz parte deste; não enquanto criação, porque o virtual não é o novo, mas a possibilidade, o caminho aberto para que algo venha a acontecer e se concretizar. O que está em oposição ao virtual é, portanto, o atual. Segundo Lévy (1996, p. 6), a atualização é “uma produção de qualidades novas, uma transformação das ideias, um verdadeiro devir que alimenta de volta o virtual”. O atual cria novas possibilidades, soluções para problemas de um determinado programa, de uma determinada lógica. Ou seja, a atualização é uma resposta aos problemas apresentados pelo virtual.

A virtualização, por sua vez, é uma dinâmica. Enquanto o virtual pode ser caracterizado como uma maneira de ser, a virtualização se apresenta como um processo de transformação e passagem de um estágio a outro, ou seja, do atual para o virtual. No entanto, é importante entender que não se trata de uma desrealização, de retirar o real do mundo, mas sim de

conceber que nesse espaço “os indivíduos agem e interagem coletivamente, numa espécie de democracia direta, na qual as decisões podem ter a magnitude e a extensão, inclusive, do poder de Estado” (Miranda, p. 48, 2021).

transformar o real em possibilidades. A virtualização é mutável e, segundo Lévy (1996, p. 7), “a virtualização fluidifica as distinções instituídas, aumenta os graus de verdade, cria um vazio motor”.

Mas uma grande questão, que talvez alimente a ideia de que o virtual não é real, é sua aparente falta de presença. Ao utilizarmos um aplicativo de um banco digital, como o Nubank, por exemplo, não sabemos qual a localidade dessa empresa e, muitas vezes, até esquecemos que há pessoas operando para que essa virtualização funcione. De modo geral, é mais difícil compreender e assimilar como real aquilo que não nos transmite a sensação de materialidade, que parece não ser físico. No entanto, isso não significa que o virtual deixe de ser real. O que emerge é uma nova percepção de como entendemos o espaço e o tempo.

Há, portanto, um desenraizamento do espaço-tempo. De acordo com Lévy (1996, p. 9), com a virtualização, “a sincronização substitui a unidade de lugar, e a interconexão, a unidade de tempo”. Com a virtualização, podemos conceber a criação de novas velocidades. A virtualização não aniquila outros processos de aceleração do mundo e da vida – como, por exemplo, a criação de ferrovias e meios de transporte que diminuem distâncias entre diversos locais e comunidades –, mas cria e apresenta novas possibilidades de tempo e espaço, uma multiplicidade de velocidades e de espaços-tempos mutáveis (Lévy, 1996).

Com a virtualização, as possibilidades de desconexão tornaram-se quase impossíveis, estamos em todos os lugares ao mesmo tempo. Ora, se a vida está passando cada vez mais rápido, ao ponto de não termos tempo para perder tempo (Apolinário, 2018), passamos a ser regidos pela necessidade de atendimentos cada vez mais rápidos, locomoção ainda mais ágil, prazos cada vez mais curtos, tempos de pesquisa cada vez mais reduzidos e menos espaço para reflexão.

Tudo parece muito urgente. Mas será que tudo é mesmo urgente? Onde queremos chegar? Nas palavras de Apolinário (2018, p. 11): “Correr passou a ser predominantemente nosso modo de estar no mundo”. E isso não apenas metaforicamente, considerando a nova onda de pessoas que, influenciadas – ou não – pelas redes sociais, adotaram a corrida como um novo esporte e estilo de vida (provavelmente temporário).

Se observamos as formas de vida nos grandes centros urbanos, como São Paulo e Rio de Janeiro, percebemos que as pessoas estão cada vez mais apressadas. Tudo parece ser para ontem! Isso é totalmente compreensível quando levamos em consideração o movimento caótico que é a mobilidade

urbana nessas grandes cidades e o tempo que cada pessoa leva para chegar a um determinado local – o que passa a ser até irônico, considerando que, com tanto desenvolvimento tecnológico, ainda não tenha sido implementado um plano eficaz de estrutura, infraestrutura e mobilidade urbana por parte do Estado.

Em contrapartida, ao chegarmos em uma cidade interiorana, com aproximadamente 20 mil habitantes, percebemos um ritmo diferente. As pessoas, em sua maioria aposentadas, parecem mais tranquilas. O tempo parece não passar tão rápido, e as horas parecem durar mais. Uma outra forma de vida, talvez uma antiga forma de vida, mas que aos poucos também é contaminada pela aceleração. Quer dizer, no mundo globalizado, essa forma de viver já não se sustenta. Se você não se curva ao ritmo frenético do novo modo de estar no mundo (correr), acaba ficando para trás: não se encaixa, não produz o suficiente, dorme enquanto eles trabalham.

Estamos cercados de dispositivos que nos lembram constantemente que podemos estar em vários lugares ao mesmo tempo. Podemos realizar uma multiplicidade de tarefas simultaneamente. Enquanto passamos um tempo com a família, também estamos no celular trabalhando. É que vivemos em um tempo em que parar não é permitido. O descanso é visto como algo “impuro”, e a vida parece sempre ter que estar, no mínimo, na velocidade 1,5x. Aqui, retornamos a Lévy (1996): a virtualização cria novas velocidades que, cada vez mais, se tornam aceleradas. Não há tempo para ser lento; a contemplação talvez não faça mais parte da vida da maioria das pessoas. O aqui e o agora é em alta velocidade.

Dessa forma, a velocidade não é vista apenas sob o prisma das leis da física, que envolvem aceleração e movimento, mas também como um valor. Ser rápido é considerado como algo bom; se somos rápidos fazendo alguma tarefa significa que você aprendeu bem. Com a aceleração do mundo e das relações contemporâneas o ditado popular “camarão que dorme, a onda leva” faz ainda mais sentido. Ser rápido é bom!

Diante disso, Apolinário (2018, p. 20) compreende a velocidade como “um valor retroalimentado na/pela cultura contemporânea, o qual fez e faz eclodir modos de relacionar-se entre humanos, entre humanos e objetos, entre humanos e técnicas, entre humanos e mundo”. A virtualização, portanto, insere-se como um dos vetores dessa exaltação contemporânea da aceleração. Rapidez, agilidade e aceleração, impulsionadas pelos dispositivos digitais e pela dinamicidade da virtualização, apresentam-se

como catalisadores de subjetividade e de novas formas de agir e ser no mundo.

Neste cenário, a forma de produzir subjetividade também passa por transformações significativas. A relação praticamente intrínseca, imposta pelos avanços tecnológicos, entre os indivíduos e os meios digitais apresenta-se, também, como uma modalidade de construção coletiva da subjetividade. Se antes as tecnologias da informação e os meios de comunicação de massa exerciam um grande impacto no processo de subjetivação dos indivíduos, hoje, com o triunfo do ciberespaço e o aumento significativo do uso de tecnologias digitais, esse impacto se intensifica, ocorrendo em um ritmo consideravelmente mais acelerado.

A televisão, por exemplo, foi e continua sendo um meio de comunicação presente na vida da maioria das pessoas, através do qual grandes acontecimentos são noticiados e transmitidos. Na década de 1990 e no início dos anos 2000, era muito comum que as pessoas chegassem em casa cansadas do trabalho e ligassem quase automaticamente a televisão. Nesse contexto, a televisão não se restringe ao consumo de notícias, informações ou entretenimento, mas envolve a busca por estímulos audiovisuais que capturam nossa atenção e, de alguma forma, nos fazem sentir mais relaxados após um dia estressante de trabalho.

Essas percepções e sensações coletivas continuam acontecendo, mas de maneira ainda mais intensa com o uso de dispositivos móveis e a facilidade de portar esses dispositivos para qualquer lugar, diferentemente do aparelho televisivo. Entretanto, não se trata de efeitos opostos aos causados pelos meios de comunicação de massa tradicionais – a exemplo do rádio e da televisão –; ambos geram efeitos massificantes. No entanto, a repercussão das notícias veiculadas pelos meios digitais e a intensidade das experiências são significativamente maiores. É o que Pierre Lévy (1996) chama de virtualização de sentidos.

Lévy argumenta que, com o avanço das tecnologias digitais, nossos sentidos não estão mais limitados ao mundo físico. Por exemplo, por meio de interfaces digitais, como realidade virtual, aumentada ou mesmo dispositivos conectados à internet, podemos experimentar sensações, interações e percepções que transcendem o espaço físico. Isso inclui a capacidade de “tocar” objetos virtuais, “ouvir” sons gerados digitalmente ou “ver” ambientes que não existem no mundo material.

Quando alguém está diante de um smartphone, ouvindo música no Spotify ou assistindo a uma série na Netflix, não está apenas consumindo

aquele conteúdo, mas também uma nova percepção da música e de seu território existencial, mediada pela conexão indivíduo-artefato-streaming. Dessa forma, o ato de ouvir música é atravessado por uma infinidade de intensidades e transformado por essas novas tecnologias. Em outras palavras, inventa-se uma nova maneira de sentir a música: uma experiência imersiva proporcionada, por exemplo, por fones de ouvido com cancelamento de ruído. Trata-se de um novo tipo de experiência que envolve percepções, emoções, afetos e sensibilidade. A experiência de uma pessoa que senta na janela de um ônibus ouvindo música, por exemplo, não é a mesma daquela que está sem seus fones de ouvido com cancelamento de ruído. Ou seja, a conexão com o mundo se desenvolve de forma diferente, assim como a maneira como essa pessoa é afetada em seus processos de subjetivação.

De acordo com Beviláqua, Carvalho e Brochiera (2018, pp. 7-8), “a internet nos trouxe outras perspectivas de subjetivação, em que a todo momento definimos e redefinimos nossos papéis, nossos afetos e a relação com o outro”. Podemos nos identificar com a roupa que a outra pessoa está vestindo, nos comover com a notícia de mais uma pessoa vítima de bala perdida, nos comparar com o *lifestyle* postado nas redes sociais e até nos emocionar com alguns vídeos de 15 segundos que aparecem pretensiosamente enquanto rolamos o feed das nossas redes sociais.

Estes são exemplos de afetações mais sofisticadas do que aquelas experimentadas ao nos conectarmos a outros meios de comunicação, pois levam em consideração, para além da velocidade, diversos sentidos, significados e significantes que são produzidos a partir da virtualização da vida. É através da identificação entre os indivíduos e o conteúdo transmitido por esses dispositivos que este passa a fazer parte do território existencial de cada usuário e, para além disso, vai moldando e produzindo novos territórios existenciais.

A virtualização dos sentidos, portanto, não significa a substituição do real pelo virtual, mas a criação de uma nova camada de experiência que se integra ao real. Dessa forma, a distinção entre o que é real e o que é virtual parece perder sentido, uma vez que nossa interação com esses dispositivos nos permite estar em diversos lugares ao mesmo tempo e conversar com várias pessoas simultaneamente. A ideia de que o virtual representa uma ausência de presença ou de realidade já não se sustenta, pois, ao mesmo tempo em que estamos “lá”, também estamos “cá”. Os lugares e os tempos se misturam; o virtual e o material – entendido como o real – tornam-se, assim, ubíquos.

Referências

- ADORNO, Theodor. Indústria cultural. In: *Público, massa e cultura*. [S.l.: s.n.], [s.d.].
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- APOLINÁRIO, J. *O tempo das lebres: ensaio sobre um rebento contemporâneo*. Recife: O Autor, 2018.
- BEVILÁQUA, Maria Heloísa de Oliveira; CARVALHO, Lusanir; BROCHIER, Jorgelina. Afetos e subjetividade mediados pela tecnologia digital. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE INVESTIGACIÓN Y PRÁCTICA PROFESIONAL EN PSICOLOGÍA, 10.; JORNADAS DE INVESTIGACIÓN, 25.; ENCUENTRO DE INVESTIGADORES EN PSICOLOGÍA DEL MERCOSUR, 14., 2018, Buenos Aires. *Anais [...]*. Buenos Aires: Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, 2018.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 1997. v. 4.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. Rio de Janeiro: Editora 34, 2010.
- DESCARTES, René. *Meditações*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultura, 1999.
- ESPINOSA, B. *Ética demonstrada em ordem geométrica*. Tradução de Diego Fragoço Ferreira et al. Petrópolis: Vozes, 2023.
- FACCI TOREZAN, Zeila C.; AGUIAR, Fernando. O sujeito da psicanálise: particularidades na contemporaneidade. *Revista Mal-estar e Subjetividade*, v. 11, n. 2, p. [não informado], jun. 2011.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- GUATTARI, Félix. *O inconsciente maquínico: ensaios de esquizoanálise*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1988.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. São

Paulo: Editora 34, 1999.

LÉVY, Pierre. *O que é o virtual?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. *De máquinas e seres vivos: autopoiese – a organização do vivo*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

MIRANDA, A. Cibercultura e educação: pontos e contrapontos entre a visão de Pierre Lévy e David Lyon. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 44, n. 1, p. 45–68, jan./mar. 2021.

ROLNIK, Suely. Esquizoanálise e antropofagia. In: ALLIEZ, Éric (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000. p. 451–462.

SIMONDON, Gilbert. *Do modo de existência dos objetos técnicos*. Tradução de Vera Ribeiro. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

STERN, D. *The impersonal world of the infant*. New York: Basic Books, 1985.