

Introdução

A vida dos signos perpassa um conjunto de elos que vão desde suas relações com o real até a forma como estes progridem e concretizam os laços entre os indivíduos. Desde sua origem, a reflexão sobre as atividades sógnicas tem considerado esses aspectos como sendo imprescindíveis para o estabelecimento de seus fundamentos teóricos e aplicados.

No entanto, a marcha em curso dos processos sócio-culturais contemporâneos acentuou significativamente o fenômeno de autonomização do signo quanto à materialidade das coisas e do mundo, especialmente devido à expansão da chamada sociedade virtual, que vem ganhando traços cada vez mais totalizantes.

Assim, para entender a função do trabalho semiótico no tempo presente, é necessário que se faça um reajuste do estatuto ordenador de suas coordenadas, as quais, conforme indicam os estudos aqui realizados, apontam para uma refiguração à luz de suas posições perante o evanescimento dos vínculos entre o signo e o objeto, ponto fundamental das teorias clássicas dos signos.

A procura do real

O problema do real não se apresentou desde o início como uma questão significativa para muitos dos teóricos do conhecimento. Na antiguidade grega, a tradição epistemológica sedimentada em Platão não considera o problema, o que faz com que seja encontrado em suas obras no máximo indiretamente. No que tange ao entendimento do mundo circundante, sua visão filosófica estava muito mais voltada para as oposições entre experiência e razão, nas quais ele pende fortemente para a segunda, como bem observa o pensador inglês Bertrand Russell:

A maioria dos modernos dá como certo que o conhecimento empírico depende ou deveria da percepção. Em Platão, porém, bem como entre filósofos de outras escolas, encontramos uma doutrina bastante diferente, segundo a qual nada digno de ser denominado 'conhecimento' pode advir dos sentidos, e o único conhecimento real diz respeito a conceitos. Por conseguinte, '2+2=4' é conhecimento genuíno, ao passo que a declaração de que 'a neve é branca' é tão ambígua e incerta que não pode encontrar lugar no rol de verdades do filósofo. (2015, p. 195)

Tal perspectiva prosseguiu pela Idade Média e chegou até a modernidade, de modo que mesmo durante a longa

querela entre racionalistas e empiristas, idealistas e realistas, o real não era posto em discussão e sim a verdade, que deveria ser obtida por meio da razão ou da experiência, conforme a perspectiva adotada.

Em Hegel, cujo pensamento representa ao mesmo tempo o estágio máximo de reverberação da filosofia kantiana e do idealismo alemão, temos já uma abordagem mais evidente, porém de maneira falseada, ou, para expor em termos da dialética materialista, por meio de uma falsa consciência, que, conforme também assinala Russel, confere à racionalidade a palavra decisiva sobre o real

Ele (Hegel) reconhece – e até preconiza – que aquilo que o empirista toma por fatos é irracional e deve necessariamente sê-lo, só tornando-se racional quando, vendo-o como aspecto do todo, transforma o seu caráter aparente. Não obstante, a identificação do real com o racional inevitavelmente conduz a certa complacência inseparável da crença em que ‘tudo é correto’ (RUSSEL, 2015b, p. 294).

Tem-se, portanto, um extenso panorama que se prolonga desde os primórdios da filosofia até o período moderno, em que o real foi ora negligenciado, ora debatido tomando-se por base idealizações, o que impediu que fosse reconhecido como um dos componentes fundamentais para a compreensão do mundo.

Este quadro começa a ser alterado a partir de Marx e Engels, que, de início, promovem uma crítica contundente aos idealistas, considerando seus pressupostos uma subversão do método coerente de compreensão do homem e daquilo que o cerca:

Ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu para a terra, aqui é da terra que se sobe ao céu. Em outras palavras, não partimos do que os homens dizem, imaginam e representam, tampouco do que eles são nas palavras, no pensamento, na imaginação e na representação dos outros, para depois chegar aos homens de carne e osso; mas partimos dos homens em sua atividade real, é a partir do processo de vida real que representamos também o desenvolvimento dos reflexos e das repercussões ideológicas desse processo vital (MARX; ENGELS, 1998, p. 19).

Tal entendimento progrediu para uma contraposição entre ciência e ideologia, na qual a primeira deve atuar para, através de um profundo processo investigativo fundado na observação da realidade material, dismantelar as redes ilusórias estruturantes do edifício ideológico, o que permitira, quando aplicado ao estudo das relações sociais, que o idealismo fosse “despejado de seu último reduto – a concepção da história -, substituída por uma concepção materialista da história, com o que se abria o caminho para explicar a consciência do homem pela sua existência” (ENGELS, 1990, p. 47). Com isso, estava definitivamente

aberto o caminho para uma práxis epistemológica fincada na observação científica e na concepção materialista do mundo. Somente os objetos reais poderiam servir de explicação para os ideais, uma vez que a consciência resultava das relações do ser humano com a matéria circundante.

Entretanto, essa compreensão esteve longe de implicar o que os teóricos da ciência denominaram realismo ingênuo, pautado na ideia de que a mente humana teria os meios para reproduzir uma imagem perfeita dos objetos. Ao contrário, segundo as teorizações realizadas dentro da perspectiva dialética, a apreensão da matéria em seus aspectos fundamentais estava longe de se realizar de forma simples e imediata.

Este é um traço bastante explorado para o Karel Kosik, que, em *Dialética do Concreto* (2002), abre sua discussão epistemológica a partir da questão do fenômeno e da coisa-em-si problematizada por Kant, porém agora sob a perspectiva de uma pseudoconcreticidade e de sua superação. Sua premissa é a de que a transposição do mundo fenomênico para chegar às elaborações conceituais e universalizantes se dá não dentro dos limites epistemológicos do sujeito, mas de sua conduta com relação à realidade concreta.

A dialética trata da ‘coisa-em-si’, mas a ‘coisa-em-si’ não se manifesta imediatamente ao homem. Para chegar à sua compreensão, é necessário fazer não só um certo esforço, mas também um detour. Por este motivo o pensamento dialético distingue entre representação e conceito da coisa, com isso não pretendendo apenas distinguir duas formas e dois graus de conhecimento da realidade, mas especialmente e sobretudo duas qualidades da ‘práxis humana’ (KOSIK, 2002, p. 13).

Para Kosik, a coisa-em-si é possível ao homem, sendo esta um objeto da dialética. Porém, o indivíduo não atinge a coisa-em-si senão por um desvio que está intimamente ligado a uma nova forma de agir perante o objeto. Conforme ele afirma, o ser humano não se apresenta ao mundo como puro sujeito do conhecimento, mas como alguém que age e retira de sua *práxis* diária uma intuição das coisas. Porém, esta intuição está ligada exclusivamente ao universo fenomênico, o das coisas aparentes, de modo que através dela é possível obter uma representação do mundo, mas sem, no entanto, desvendar sua estrutura, sua essência. Ao pensamento que se mostra preso a estas formas fenomênicas, Kosik irá denominar pensamento comum, o qual, devido a sua superficialidade, não pode criticamente ultrapassar os limites da representação.

Isto se torna particularmente problemático quando estas representações ou senso comum assumem uma autonomia em relação a sua essência, por conta da *práxis* humana que concede à representação a aparência de realidade total e concreta. Os homens, habituados que estão a utilizar os elementos da realidade fenomênica, tomam-na como absoluta, ficando presos a essa atmosfera. Assim, eles jamais podem chegar a conhecer algo verdadeiramente,

pois a sua representação cotidiana tornou-se de tal modo independente e natural que ganhou estatuto de realidade una e incontornável, à qual o ser humano está imanentemente restrito. A este estado de autonomia ontológica do mundo fenomênico, Karel Kosik dá o nome de pseudoconcreticidade.

Como exemplo deste mundo de representações, Kosik nos apresenta o dinheiro. Ele é manejado livremente e com propriedade por diversos indivíduos. No entanto, nenhum deles está interessado no que o dinheiro é realmente, ou sobre qual é a sua essência. Eles preferem permanecer com a noção que lhes é dada pelo senso comum, tornando absoluta a verdade que este lhes concede. Eis o mundo pseudoconcreto, do qual fazem parte os fenômenos externos, o tráfico e a manipulação, as representações comuns e os objetos fixados.

O mundo dos fenômenos externos corresponde aos processos que se desenvolvem na superfície da essência. Já o mundo do tráfico e da manipulação detém as práticas fetichizadas, ou seja, as representações tomadas à margem da crítica. O mundo das representações comuns, como consequência da prática fetichizada, irá criar ideias que se desenvolverão e irão dar origem aos diversos juízos, construindo assim as formas ideológicas, enquanto que os objetos fixados são tomados como naturalmente integrados à realidade, e não como resultado da atividade social humana.

O que advém desses quatro mundos constituintes da pseudoconcreticidade é um universo onde a representação não pode mais ser tomada em seu sentido real, mas como um elemento natural que se encontra num estágio anterior ao da atividade social humana. Os objetos, em vista disso, perdem a necessidade de serem pensados, e, quando o são, a única orientação que se obtém deles é quanto ao seu papel dentro das formas de representação, nunca ultrapassando-as para alcançar sua essência. Assim, o verdadeiro concreto se perde na representação desses mundos ilusórios.

É a este mundo pseudoconcreto que se confere um caráter de absoluta realidade, no qual a essência é indicada, porém, e por conta dessa indicação, também oculta. Desse modo, o fenômeno, munido de estrutura e ordenação próprias, assume um caráter amplamente autônomo, podendo ser abordado e disposto em seus elementos constituintes sem, no entanto, relacionar-se claramente com a essência das coisas.

Contudo, para Kosik, o mundo fenomênico está longe de dissociar-se da essência, de constituir-se como realidade apartada da coisa-em-si. Ambos se interligam e relacionam, construindo uma unidade que se manifesta num constante jogo de claro-escuro entre um e outro.

Se a essência não se manifestasse absolutamente no mundo fenomênico, o mundo da realidade se distinguiria radical e essencialmente do mundo do fenômeno, em tal caso o mundo da realidade seria para o homem 'o outro mundo' (platonismo, cristianismo) e o único mundo ao alcance do homem seria 'o mundo dos fenômenos' (KOSIK, 2002, p. 15).

Aqui, temos muito clara a posição desenvolvida pelo pensamento materialista dialético em vista do real. Ele aparece para alguém de toda metafísica sem, no entanto, dar-se claramente aos indivíduos, o que obriga estes a um profundo movimento crítico que perfaça o caminho desde a representação até o objeto, sem o quê a aparência se torna a ordem dominante.

Na contemporaneidade, o jogo dialético entre o real e sua representação ganhará um outro conjunto de configurações, especialmente a partir dos fenômenos ligados ao espetáculo e à virtualização, nos quais a pseudoconcreticidade se apresentará potencializada em novas formas de autonomização.

Do espetáculo ao virtual

Não há certeza sobre se os eventos desencadeadores da modernidade já se esgotaram ou se encontram em um estágio diferenciado de desenvolvimento. Não raro é possível encontrar autores que questionam a legitimidade do termo “pós-modernidade”²³, vendo neste uma precipitação em pôr fim a um movimento que não se encontra de nenhuma forma esgotado e que talvez sequer tenha chegado a ocorrer, o que dá ensejo à classificação do tempo presente como uma modernidade cética, que coloca em dúvida até mesmo sua própria existência. Certo, porém, é o avanço da lógica da indústria cultural e da fetichização, que alcança os mais variados fenômenos da vida cotidiana dos indivíduos e das sociedades de que são partícipes.

Uma das primeiras e mais veementes críticas desse processo encontra-se em Guy Debord, que, em *A sociedade do espetáculo* (1997), publicada originalmente em 1967, aponta de modo contundente para uma constituição social regida completamente pelas representações, constituindo uma marca dos tempos que ora se apresentam: “Toda a vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma imensa acumulação de espetáculos. Tudo o que era vivido diretamente tornou-se uma representação” (1997, p. 13).

O mundo é o espetáculo, e o espetáculo identifica-se com a aparência. Os objetos, bem como os acontecimentos da existência, não interessam mais em sua materialidade, e sim no que podem ser falseados até atingirem um estado de despreendimento quanto as suas propriedades, transformando a vida numa sucessão contínua de representações inebriantes. Tais fenômenos são conduzidos fundamentalmente por imagens, que, apartadas de sua apresentação usual, obedecem a uma ordem separadora entre estas e o mundo a que deveriam remeter:

23. A relação de autores que tratam da temática é bastante extensa, porém é possível elencar alguns nomes que se destacam nesse debate como Jean-François Lyotard, Zygmunt Bauman, Bruno Latour, Gilles Lipovetsky e Anthony Giddens.

As imagens que se destacaram de cada aspecto da vida fundem-se num fluxo comum, no qual a unidade dessa mesma vida já não pode ser restabelecida. A realidade considerada parcialmente apresenta-se em sua própria unidade geral como um pseudomundo *à parte*, objeto de mera contemplação. A especialização das imagens do mundo se realiza no mundo da imagem autonomizada, no qual o mentiroso mentiu para si mesmo. O espetáculo em geral, como inversão concreta da vida, é o movimento autônomo do não vivo (DEBORD, 1997, p. 13).

Na sociedade espetacularizada, o real encontra-se fora da representação, e não pode ser mais localizado. Não se pode mais falar em pseudoconcreticidade, pois esta foi ultrapassada e convertida na totalidade do mundo. O falso concreto inexistente não por ter desaparecido, mas por expandir-se de modo a converter-se na própria forma geral como a realidade é percebida, assumindo-se como o campo próprio da experiência.

O problema, no entanto, é que essa experiência, como substituto da percepção autêntica, não só não remete aos objetos reais, como é completamente vazia, fornecendo nada além do que arremedos de experimentação. Com isso, é a própria vida que desaparece em sua verdade, não só para o sujeito em si, mas também em sua relação com os outros, pois, como disse Debord, “o espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens” (1997, p. 14). Essa mediação das imagens adquire sua emergência por meio da mercadoria, que, concentrando as forças de espetacularização, alcança sua autonomia sobre os elementos constituintes do real:

O espetáculo é o momento em que a mercadoria ocupou totalmente a vida social. Não apenas a relação com a mercadoria é visível, mas não se consegue ver nada além dela: o mundo que se vê é o seu mundo. A produção econômica moderna espalha, extensa e intensivamente, sua ditadura. Nos lugares menos industrializados, seu reino já está presente em algumas mercadorias célebres e sob a forma de dominação imperialista pelas zonas que lideram o desenvolvimento da produtividade. Nessas zonas avançadas, o espaço social é invadido pela superposição contínua de camadas geológicas de mercadorias (DEBORD, 1997, p. 30-31).

Tem-se, aqui, uma evolução do processo de fetichização discutido por Marx em *O Capital* (1998), em que a mercadoria, longe da sua natureza enquanto produto do trabalho e das interações humanas, assume a forma de objeto autônomo, estabelecendo relações entre si e com os seres humanos, porém, com total independência em relação a eles, como se não existissem em função destes e sim por si mesmos.

É o que aparece de forma figurada no romance *As Coisas* (2012), de George Perec, em que a história do casal Jérôme e Sylvie é contada através da relação destes com o consumo de mercadorias. Ao final, o que se tem não é a narrativa amorosa de duas pessoas, e sim dos objetos, e da maneira como estes se relacionam com os indivíduos ao redor.

Como consequência desse processo, surge uma organização não somente marcada pelo consumo, mas gerida por uma lógica espetacular. Desprendidas do movimento concreto das forças econômicas, as mercadorias inserem sua artificialidade nas relações sociais e passam a governá-las conforme suas especificações, sem prestar conta de sua natureza. O real, que já era epistemologicamente mediado, passa a ser supermediado, e sem possibilidade de superação. Não se trata mais do jogo dialético entre realismo e idealismo, ou ideologia e ciência, mas de um predomínio amplo e constante dos mecanismos de fetichização, em que a mercadoria delinea os termos próprios de seu movimento. Essas características da sociedade do espetáculo irão ascender a um novo patamar quando vão ao encontro das teletecnologias, numa elisão que resulta na massificação dos fenômenos de virtualização.

Conforme determina Pierre Lévy, a virtualização consiste em “uma passagem do atual ao virtual, em uma ‘elevação à potência’ da entidade considerada” (LEVY, 2003, p. 17), ou seja, ao invés de passar da potência ao ato, passa-se do ato à potência, transformando a ação num caso particular de uma problemática mais abrangente, como no caso de uma empresa que estabelece uma rede de teletrabalho no lugar dos tradicionais escritórios. Nela, a solução organizacional típica é abandonada em nome de um sistema espaço-temporal de coordenadas abertas, sempre aptas a diferenciadas formas de disposição.

Desse modo, bem como em todos os casos em que há virtualização, considera Lévy, surgem inúmeras possibilidades, cada uma delas marcada por uma importante liberação frente aos aprisionamentos da atualização, sempre condicionada a certos códigos no tempo e no espaço. Livres dessas diretrizes, os sujeitos podem se organizar conforme pedirem suas necessidades e poder criativo. A postura de Lévy ante o virtual, como bem se pode perceber, é bastante positiva. Segundo sua visão, este não só não opera uma diluição do real, como também integra-se a ele, sendo não mais do que uma forma de ser como as outras:

O real, o possível, o atual e o virtual são complementares e possuem uma dignidade ontológica equivalente. Nosso propósito não é certamente jogar o virtual contra os outros modos de ser. Indissociáveis, eles formam juntos uma espécie de dialética de quatro polos (LÉVY, 2003, p. 136).

No entanto, a própria defesa impetrada por Lévy revela a pertinência da crítica que ele pretende ocultar. No exemplo dado por ele da empresa que virtualiza seus serviços, temos tudo, menos as consequências reais que essa mudança provoca nas relações comunicativas, ou sobre o que será feito da grande quantidade de trabalhadores a serem substituídos por serviços informatizados. No mundo da virtualização desenhado por

Lévy, as questões atuais são relegadas a um plano nebuloso e indefinido, mas cujos rastros não conseguem ser apagados. De igual maneira, os impactos epistemológicos da virtualização não são discutidos por ele. A Lévy, não é prioritário debater sobre o quanto o virtual afeta o movimento da aparência e da essência. Assim, é em outras perspectivas que esses temas e problematizações serão alcançados.

Na contramão de Lévy, o pensamento de Jean Baudrillard (1991) assume a tarefa da crítica da sociedade virtual, que, segundo ele, é regida pela ordem da simulação, a qual consiste em “fingir ter o que não se tem” (1991, p. 9), propiciando uma disparidade inusitada entre a realidade e sua representação:

Hoje a abstração já não é a do mapa, do duplo, do espelho ou do conceito. A simulação já não é a simulação de um território, de um ser referencial, de uma substância. É a geração pelos modelos de um real sem origem nem realidade: hiper-real. O território já não precede o mapa, nem lhe sobrevive. É agora o mapa que precede o território – precessão dos simulacros – é ele que engendra o território cujos fragmentos apodrecem lentamente sobre a extensão do mapa. É o real, e não o mapa, cujos vestígios subsistem aqui e ali, nos desertos que já não são os do Império, mas o nosso. *O deserto do próprio real* (BAUDRILLARD, 1991, p. 8).

A virtualização não é apenas o movimento da diluição de uma espaço-temporalidade fixa para uma outra, mais aberta e problemática. Ela é a substituição, por meio de um modelo, do real a que estava vinculada, construindo-se na forma própria de vida dos sujeitos, que, sem serem capazes de identificar diferenças entre a realidade e o simulacro, aderem à ordem de um mundo simulado.

Do mesmo modo que assinalou Debord na sociedade do espetáculo, a televisão e os meios de comunicação irão exercer um papel fundamental no processo. Contudo, eles já não articulam somente uma mediação. Envoltos na virtualidade, tais meios têm como abolidas as abordagens perspectivas responsáveis por estabelecer sua função mediadora. Assim, o que fazem é assumir o todo das relações, provocando uma “confusão do *medium* e da mensagem” (1997, p. 43).

Seguindo por esse raciocínio, é permitido pensar, a partir da dinâmica estabelecida por Baudrillard, que as imagens, dentro do virtual, irão exercer uma atividade altamente importante, porém numa lógica operativa mais abrangente da que foi desenhada pela do espetáculo. Na sua proposta de modelo substitutivo ao real, ela avança ainda mais e se desprende de seu trabalho mediador e passa a ocupar uma totalidade que se desenvolve à medida em que se multiplicam as simulações.

Essas ilações adquirem maior evidência na exposição feita pelo filósofo acerca dos estágios da imagem,

Seriam estas as fases sucessivas da imagem:

-ela é o reflexo de uma realidade profunda.

-ela mascara e deforma uma realidade profunda.

-ela mascara a ausência de realidade profunda.

-ela não tem relação com qualquer realidade: ela é o seu próprio simulacro puro (1991, p. 13).

Em que se percebe a tarefa desempenhada pela imagem desde sua tarefa refletiva comum – uma boa aparência, como considera Baudrillard -, passando pela má aparência, a aparência fingida – estágio no qual encontra-se a sociedade do espetáculo - até ingressar na ordem do simulacro, onde ela deixa não só de ter qualquer vínculo com a realidade profunda, mas também coloca a virtualidade em seu lugar.

Como resultado, o que se tem é uma nova composição representatória que altera sensivelmente as relações sígnicas:

Assim é a simulação, naquilo em que se opõe à representação. Esta parte do princípio de equivalência do signo e do real (mesmo se esta equivalência é utópica, é um axioma fundamental). A simulação parte, ao contrário da *utopia*, do princípio de equivalência, parte da *negação radical do signo como valor*, parte do signo como reversão e aniquilamento de toda a referência. Enquanto que a representação tenta absorver a simulação interpretando-a com falsa representação, a simulação envolve todo o próprio edifício da representação como simulacro (1991, p. 13).

Estabelecem-se aqui as linhas gerais que definem o signo na simulação. Tomado pelo simulacro, ele se realiza pela negação de seu nexos com a realidade profunda. Não há mais o que se considerar para além dele. Sua substância confunde-se com sua forma enquanto aparência.

Os exemplos de Baudrillard são diversos e abrangentes. A Disneylândia, o caso *Watergate* compõe o mesmo quadro de organizações imaginárias que visam à obliteração permanente do real. Nada mais que possa ligá-los ao mundo verdadeiro está ali presente. Somente o afastamento do mundo é o que pode ser vivenciado nesses falsos acontecimentos.

O espetáculo e a simulação constituem marcas próprias do período contemporâneo, e nele encontram seu mais forte abrigo. Dominados por suas fabulações, os indivíduos não vislumbram mais qualquer pretensão de realidade. Ao contrário, julgam-na incômoda e supérflua. O que não sabem, no entanto, é que ainda que quisessem procurá-la, não haveria meios de ir ao seu encontro. Ofuscada por um jogo de luzes alucinantes, ela já não é mais do que o simples eco de um mundo esquecido, quase uma superstição inventada por antigos anciãos com forte pendor para o místico.

O problema do objeto

Em uma primeira análise, a ascendência da virtualização parece indicar uma proeminência da semiótica nos estudos

dos fenômenos da contemporaneidade, uma vez que o real se encontra distante e o signo converte-se no único elemento palpável de sua apreensão. Entretanto, é necessário observar essas proposições de um modo mais atento.

Voltemos à tríade clássica dos signos delineada por Peirce (2012). Esta define a produção signica como produto da interação entre signo, objeto e interpretante, sendo este último responsável pela geração de outros signos, o que garante a semiose infinita. Porém, o que ocorre na virtualização é algo diverso, uma vez que o signo se acha livre do objeto, não o indicando de nenhuma forma. Logo, o movimento triádico vê-se interrompido.

O que decorre disso é bastante disruptivo quanto à premissa levantada anteriormente. A rigor, não existem signos virtuais, ou melhor, eles não têm possibilidade de existência, posto que a retirada do objeto constitui a marca própria dos simulacros. A semiótica do virtual é impossível.

Pode-se pensar em adotar como viés para o impasse uma posição saussureana que leva em conta somente a relação significante/significado, deixando de lado o referente. Porém, essa saída aparentemente fácil aponta justamente para uma lacuna no pensamento de Saussure (2012), que, mesmo tendo estruturado competentemente sua teoria dos signos à margem da referenciação, não inibiu sua atuação como sendo decisiva para seu entendimento, pois, quando ele define a arbitrariedade do signo linguístico, o elemento que aparece como de ligação é tão só o referente, sem o qual palavras como “casa” e “maison” não poderiam significar a mesma coisa.

Portanto, a recorrência a Saussure não ajuda a restaurar a vida dos signos dentro da virtualização. Esta continua a operar de modo independente, sem vínculos que articulem representação e objetividade.

Roland Barthes, ao tratar da relação entre significante e significado na semiologia japonesa, aproxima-se de um esquema teórico demonstrativo da ruptura do signo virtual em relação a seu objeto. Analisando diversos exemplos da cultura nipônica, ele observa a especificidade semiológica de sua organização, que, despreendida da racionalidade eurocêntrica, é regida pela lógica do *Zen*, a qual opera em um registro bastante diverso da tradição ocidental:

Todo Zen, do qual o haikai é apenas o ramo literário, aparece assim como uma imensa prática destinada a *deter a linguagem*, a quebrar essa espécie de radiofonia interior que se emite continuamente em nós, até em nosso sono [...] e talvez o que se chama, no Zen, de *satori* [...] seja somente uma suspensão pânica da linguagem, o branco que apaga em nós o reino dos códigos, a quebra dessa recitação interior que constitui nossa pessoa (BARTHES, 2007, p. 98).

No signo japonês, o peso do sentido é retirado a fim de evitar sua proliferação, permitindo liberar o significante, que, livre de suas obrigações para com o significado, atua

com força própria. Tem-se, então, o signo vazio, a sua pura aparição, cuja leveza destoa do peso de significações que carrega a semiologia do Ocidente. Assim, do mesmo modo que na virtualização, ocorre uma separação do signo em seus componentes fundamentais.

Porém, diferentemente do que acontece nos simulacros, essa cisão não apaga o seu outro termo constituinte. O que há é somente um deslocamento da ordem dos signos, que passam a agir sob o domínio do significante, sem impedir o acesso às significações, que continuam a proliferar em outros planos.

De igual maneira, o signo vazio interrompe a linguagem sem assumir a sua totalidade, o que faz com que este se encerre em si mesmo, deixando evidentes os limites de sua ação. O mesmo não se repete na simulação. Mesmo na falta do objeto, a produção sígnica continua ativa, mas agora substituindo-o pelo simulacro, fazendo com que este se renove continuamente, num processo que finda por adquirir uma similitude tão bem acabada para com o real que suas identidades se tornam praticamente indiscerníveis. Com isso, o mundo dos signos converte-se no terreno da simulação infinita, cuja mecânica de funcionamento permite sua ampliação sem limite.

Segue-se daí que os simulacros alcançam não somente autonomia em relação aos objetos, mas também uma total paridade em relação a estes, o que aumenta sua impermeabilidade quanto ao mundo concreto, pois os processos que antes eram vistos como exclusivamente próprios da matéria, como a semiose, são perfeitamente construídos como simulação, de modo que não existem mais portas de entrada para o real como diferença, muito pelo contrário. É a força da virtualização que expande seus domínios por territórios cada vez mais extensos.

Como exemplo, podemos observar a progressão que o dinheiro tomou em décadas recentes. Se à época de publicação da *Dialética* de Kosik (1963) este circulava quase que totalmente no formato de papel, o que lhe conferia uma materialidade conspícua e que o filósofo tcheco já criticava como sendo a ocultação de sua verdadeira natureza, tempos depois essa forma foi se tornando ainda mais evanescente por meio dos cartões e operações eletrônicas, nas quais as cifras se mostram somente como números registrados em arquivos bancários. Hoje, até mesmo esse modelo encontra-se ameaçado pelos *bitcoins*, moedas completamente virtualizadas que não possuem qualquer índice espacial, estando ao mesmo tempo em todo e nenhum lugar.

Assim, o virtual, por meio de suas complexas e familiares imbricações, sobrepõe-se à totalidade do mundo com outro mundo, em que os signos atuam na mais perfeita simulação, corroborando o estatuto no qual sua irrealidade se efetiva de forma absolutamente coesa, sem pontos vagos que imprimam qualquer dúvida ou suspeita acerca de sua validade.

Considerações

O itinerário de proposições que estruturam a sociedade pós-moderna aponta para um ponto seminal sobre o estudo dos signos: no mundo do simulacro e da simulação, a semiótica é uma ciência impossível. Seu trabalho se resume não mais a articular realidade e representação, ou a analisar os signos e seu papel na vida social, mas tão somente proceder ao mapeamento da dinâmica de falsificações signícas, que operam à margem de todo e qualquer conteúdo real, o que nada mais tem a ver com o percurso inaugurado por Saussure, Peirce e seus sucessores.

Disso decorre que os estudos semióticos, se quiserem recuperar o sentido de sua relevância, não podem mais restringir-se a meros exercícios descritivos ou explicativos de fenômenos icônicos, simbólicos e indiciais, que já não exprimem coisa alguma além do que relações ilusórias. É preciso pensar de fora desse círculo simulatório, a fim de cotejar sua constituição com aquela em que os signos se fazem de fato presentes, e sua irrealidade possa ser desvelada.

Contudo, estes procedimentos não podem ser envidados a partir dos meios disponíveis na tradição. É necessário formatar um conjunto de teorizações e práticas que permitam um trajeto diferenciado de exame radical da prática dos signos. Em vista disso, é inevitável que se introduzam também outros fundamentos para sua atividade. Está aberto o caminho para a semiótica crítica da virtualização.

Referências

BARTHES, Roland. *O império dos signos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e simulação*. Lisboa: Relógio d'Água, 1991.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ENGELS, Friedrich. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. São Paulo: Editora Moraes, 1990.

KOSIK, Karel. *Dialética do Concreto*. 7ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

LÉVY, Pierre. *O que é o virtual?* São Paulo: Editora 34, 2003.

MARX, Karl. *O capital* – crítica da economia política. livro 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

_____. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

PEIRCE, Charles S. *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

PEREC, Georges. *As coisas: uma história dos anos sessenta*. São Paulo: Cia das Letras, 2012.

RUSSEL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*. Livro 1 – A filosofia antiga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

_____. *História da filosofia ocidental*. Livro 3 – A filosofia moderna. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015b.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 2012.