

AS MÍDIAS SOCIAIS COMO TECNOLOGIAS DE SI

Social Media as Technologies of the Self

Medias sociales como tecnologias del sí

Alysson Bruno M. Assunção

Mestre em Tecnologias da Comunicação e Cultura pelo Programa de Pós-Graduação em Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGCom/UERJ). Professor auxiliar do Instituto Brasileiro de Medicina de Reabilitação (IBMR). Supervisor em Psicologia Social do Serviço de Psicologia Aplicada do IBMR. Pesquisador associado ao grupo de Política e tecnologias da comunicação do PPGCom/UERJ. Atua como Profissional de Comunicação Social na Petrobras.

E-mail: alyssonassuncao@gmail.com

Thaís de Mendonça Jorge

Professora Doutora em Comunicação, Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade de Brasília; Mestre em Ciência Política. Pesquisadora na área de cibermeios jornalísticos na internet, mídia e política e estudos de gênero nas redações.

E-mail: thaismendonca@gmail.com

Resumo

Este trabalho busca abordar as mídias sociais e suas possíveis influências nos modelos de expressão das individualidades que delas decorrem. Dado o cenário de intensificação do uso de aparatos relacionais móveis procurou-se compreender as implicações na constituição de subjetividades e na apresentação de comportamentos favorecidos por determinados tipos de interação virtual na vida cotidiana. São observados o contexto atual de acesso, interfaces e compartilhamento de informações, o status de realidade presente nas interações e eventuais consequências da utilização dessas ferramentas no agenciamento das subjetividades na cultura contemporânea.

Palavras-chave: Tecnologias de si. Mídias sociais. Solidão. Desamparo.

Abstract

This work seeks to address the social media and its possible influences on the patterns of expression of individuality arising therefrom. Given the backdrop of increased use of mobile relational apparatuses, we sought to understand the implications on the constitution of subjectivities and the presentation of behaviors favored by certain types of virtual interaction in everyday life. The current context of access interfaces and information sharing are observed, the present status of the interactions and possible consequences of using these tools in the context of contemporary culture.

Keywords: Technologies of the self. Relational artifacts. Social Media. Loneliness. Helplessness.

Resumen

Este trabajo trata de abordar los medios de comunicación social y sus posibles influencias en los patrones de expresión de la individualidad. Dado el contexto de un mayor uso de aparatos relacionales móviles, hemos tratado de entender las implicaciones en la constitución de las subjetividades y presentación de comportamientos favorecidos por ciertos tipos de interacción virtual en la vida cotidiana. Se observa el contexto actual de las interfaces de acceso y el intercambio de información, la situación actual de las interacciones y las posibles consecuencias del uso de estas herramientas en el contexto de la realidad la cultura contemporánea.

Palabras-clave: Tecnologías del yo. Artefactos relacionales. Media social. La soledad. El desamparo.

Introdução

Os conceitos de “dispositivo” e de “tecnologia” são fundamentais para o entendimento do pensamento e do legado intelectual de Jean-Michel Foucault. O filósofo francês lembra-nos que, na contemporaneidade, a estrutura do poder¹ não se faz valer pela ação das instituições disciplinares, mas sim por uma rede extensa e capilarizada na qual os poderes do Estado são apenas as formas terminais, que dependem de muitas outras formas de poder que circulam na sociedade. A noção de dispositivo é tratada por Foucault na “Microfísica do Poder” de modo a englobar um conjunto heterogêneo de discursos, instituições, organizações espaciais leis e medidas burocráticas, enunciados científicos – os quais instâncias do poder e do saber tecidos nas redes (FOUCAULT, 1996, p. 244). Atuam, portanto como ferramentas ou entes que constituem, como uma trama ou rede, os discursos, leis, formas de visibilidade e enunciação, de modo a organizar os sujeitos.

Já o conceito de tecnologia procura apreender a dinâmica dessa rede de poder, permitindo abordar o que se passa em nível individual e subjetivo, bem como os contextos nos quais se constitui e se mantêm tais formas de funcionar. São regras, princípios e mecanismos – autônomos em relação ao Estado, às instituições e à burocracia –, mas que atuam no agenciamento dos sujeitos, como uma espécie de climatizador da dinâmica da vida social. Tomando por base a fala de Foucault sobre “Tecnologias de si”, é possível entender que as tecnologias estão mais empenhadas na designação de processos em que os sujeitos não estão conscientes das contingências a que estão submetidos – sendo, contudo, esquadrihados pelas mesmas.

Nas últimas três décadas, as principais modificações na dinâmica da vida cotidiana foram introduzidas a partir de transformações no campo da comunicação e da informática, especialmente a partir do advento da Internet. Chama a atenção o surgimento de tecnologias específicas do *viver co-*

¹ Foucault ressalta que o poder é onipresente e está para além das instituições e aparelhos voltados para o exercício de vontades e funções. O poder é exercido e percebido em suas manifestações terminais últimas sobre os corpos, não apenas nas relações de dominação como também numa variedade de formas de agir e funcionar, que são estabelecidas e mantidas pelo “micropoder” no cotidiano, numa distribuição que não é aleatória e tampouco justa.

nectado e as possíveis implicações para a construção da subjetividade no mundo contemporâneo. Considerando que as mídias sociais constituem-se os principais agenciadores de subjetividades a partir da internet, é fundamental abordá-las como objeto de estudo, de modo a contribuir no entendimento dos mecanismos e das capilarizações do poder na contemporaneidade.

O objetivo do presente texto é analisar que mutações estão ocorrendo sob o assédio de uma modelagem da ordem da cultura, cujo alcance e efeitos carecem de maior aprofundamento. Isso será feito principalmente a partir um recorte do pensamento de Foucault a respeito dos embates entre capital e trabalho, sexualidade e atitudes culturais, procurando delinear tais influências na constituição do sujeito contemporâneo. Assim, espera-se contribuir para o entendimento da discursividade presente nas mídias sociais e dos efeitos sobre uma grande parcela que se assujeita a tal discurso.

Mais do que apontar suposições gerais, nos limitaremos a seguir o modo foucaultiano de pensar, de modo a elencar possibilidades, pinçar enunciadas e práticas discursivas características e que influenciam um determinado regime de verdade. Contudo, deve-se considerar que tais formações discursivas presentes nas mídias sociais não são exclusivas, nem meramente originárias das mesmas, uma vez que o processo de construção de identidade é mais amplo e influenciado por uma diversidade de outros contextos de interação vivenciados pelo sujeito.

As tecnologias de si

Ao longo de sua produção intelectual, Foucault procurou esboçar ideias a respeito do conhecimento dentro da nossa cultura, com atenção a campos do conhecimento como a psiquiatria, a medicina, o direito, a história, a sociologia e a própria filosofia. A questão principal que perpassa sua obra seria justamente “não (...) aceitar ingenuamente esse conhecimento, mas analisar essas denominadas ciências como ‘jogos de verdade’ específicos relacionados a técnicas particulares que os seres humanos utilizam para entenderem a si próprios” (FOUCAULT, 1982/2004, p. 323).

Em “Tecnologias de si” – primeiro seminário ministrado pelo autor na Universidade de Vermont em 1982 – Foucault

apresenta detalhadamente quatro tipos de tecnologias presentes na cultura ocidental urbanizada, cada qual implicando certos modos específicos de treinamento e modificação dos indivíduos, tanto em termos de comportamentos como na forma de pensar e perceber a realidade:

Como contexto, devemos entender que há quatro grupos principais de “tecnologias”, cada um deles uma matriz de razão prática: (1) tecnologias de produção, que permitem produzir, transformar ou manipular as coisas; (2) tecnologias dos sistemas de signos, que permitem utilizar signos, sentidos, símbolos ou significação; (3) tecnologias de poder, que determinam a conduta dos indivíduos e os submetem a certos fins ou dominação, objetivando o sujeito; (4) tecnologias de si, que permitem aos indivíduos efetuar, com seus próprios meios ou com a ajuda de outros, um certo número de operações em seus próprios corpos, almas, pensamentos, conduta e modo de ser, de modo a transformá-los com o objetivo de alcançar um certo estado de felicidade, pureza, sabedoria, perfeição ou imortalidade (FOUCAULT, 1982/2004, p. 323-324).

As tecnologias de produção e dos sistemas de signos dizem respeito aos campos das ciências e da linguística, respectivamente. As tecnologias de dominação, que submetem e reificam o sujeito, e as “de si”, que estipulam operações para alcançar a satisfação ou felicidade, apresentavam mais interesse a Foucault, uma vez que encontrava-se num período de dedicação ao estudo da sexualidade. Argumenta o autor que a sexualidade, na nossa sociedade, é sujeita a um corpus de regras, deveres e proibições com implicações sobre os pensamentos e os desejos dos sujeitos, especialmente no que os leva a buscar algo dentro de si, ou seja, sua subjetividade.

Embora durante sua obra tenha explorado muito as tecnologias de poder – os mecanismos voltados para produzir controle e sujeição do indivíduo – nesse texto, Foucault resalta a importância do estudo das práticas que evidenciam a normalização da maneira das pessoas relacionarem-se entre si, consigo mesmas e com seus próprios corpos, buscando realização individual. O conjunto das tecnologias que impõe o poder de forma disciplinar e aquelas que agenciam a obtenção dos estados de bem estar são reunidas sob a esfera do termo “governamentalidade” – pois dizem respeito ao modo como os homens exercem poder sobre si e sobre outrem.

Ao abordar as tecnologias de si, o olhar de Foucault recai sobre a figura do sujeito, imerso em um conjunto de normas e valores que sustentam um sistema de produção material, assim como as formas de constituição da subjetividade, das formas de resistência ou de adaptação aos mecanismos disciplinares. Tal noção encontra-se, por conseguinte, ligada à natureza da experiência, que Foucault (2004) define em função da correlação entre o saber, a normatividade e a subjetividade, sendo influenciada por tais variáveis. Situar uma tecnologia, nesse sentido, não pode ser feito sem pensarmos em como essas variáveis são constituídas historicamente e como participam das formas de controle. Devemos pensar em como cada tecnologia inscreve-se na tensão entre saberes, relações de poder e modos de subjetivação – particular a cada cultura e a cada momento histórico – em como produzem efeitos em novas formas de simbolizar, controlam preferências estéticas e, em última instância, influenciam as formas de [alguém] constituir a si mesmo.

A cultura oferece ao sujeito respostas para limitações ou dificuldades enfrentadas em função de suas próprias vicissitudes – tal como a necessidade cada vez maior de memorizar e lidar com estímulos visuais e auditivos, assim como obter satisfação de forma facilitada e frequente. Assim, produziria efeitos performativos sobre as nossas práticas de estabelecer regras, racionalidade e regularidades sistemáticas, definindo a forma como somos e como chegamos a ser o que somos para definir nossas maneiras de dizer, fazer, sentir – ou seja, de produzir um saber sobre si.

Ao mesmo tempo nega-se o pressuposto do indivíduo com plena consciência para conhecer e agir. Ninguém é tão consciente que não seja influenciado pelo meio, nem tão alienado que não estabeleça autoria sobre seus atos. Nega-se, assim, a centralidade do sujeito, colocando-o na mesma condição de qualquer outro objeto (KOVALESKY & DE OLIVEIRA, 2012, p. 174).

Assim, Foucault (1982/2005, p. 322) indaga: “como algumas formas de interdição demandaram certos tipos de conhecimento sobre si? O que alguém deve saber sobre si para que esteja disposto a renunciar a qualquer coisa?”. A resposta para estas questões se daria por uma abordagem hermenêutica focada mais na história das práticas do que das crenças ou sistemas de valoração. Em *História da Sexualidade*, o

autor utiliza tal abordagem na compreensão das tecnologias de si na prática pagã do cristianismo em seu início. Foucault alerta que, de tão difundida, uma noção de hermenêutica de si foi integrada a várias formas de atitude e experiência, o que dificulta a separação dessa das experiências espontâneas dos sujeitos.

Tal condição do sujeito na modernidade seria substancialmente diferente do que Foucault descreve, por exemplo, a respeito da antiguidade grega, onde o preceito mais geral da *epiméleia heautoû*, o “preocupar-se consigo mesmo”, era uma das principais regras que balizavam as condutas sociais e individuais da vida cotidiana. A noção, mais do que um determinante a partir de um conjunto de regras e contingências, requisitava dos cidadãos da polis um esforço no sentido do *gnôthi seautôn* “conhece-te a ti mesmo”, que seria a aplicação concreta do apregoado pelo cuidado de si, como ressalta o filósofo francês, um “cuidar de si”, no sentido do ocupar-se de si mesmo. “Esta noção está hoje para nós obscura e enfraquecida” (FOUCAULT, 1982/2004, p. 325).

Cada época teve tecnologias de si prevalentes, que agenciavam a produção de subjetividades, até chegarmos ao estado de coisas da contemporaneidade, na qual por intermédio das mídias sociais impera a busca pelo ver e ser visto, levando os sujeitos a viverem conectados, compartilhando num palco virtual fragmentos de sua intimidade. No início do cristianismo, o cuidar de si envolvia também o cuidar do outro, mas num movimento no qual se deveria renunciar aos prazeres do mundo e do corpo como forma de recuperar a imortalidade, da qual, segundo o discurso, o sujeito havia sido privado e fadado a uma existência de sofrimento.

Foucault reconhece a importância da confissão para as instituições penais e religiosas, no sentido da vigilância e do acesso aos tipos de faltas. Entretanto, ressalta em especial o papel dessa tecnologia no tocante à sexualidade, a qual, mais do que qualquer outra manifestação, estava sujeita a severas restrições e regras escritas de segredo, decência e moral. Nesse contexto, a confissão instituiria a obrigação de dizer a verdade, toda a verdade, em detalhes, ainda que tudo isso seja tratado como segredo. O que é próprio das sociedades modernas não é o terem condenado o sexo a permanecer na obscuridade, mas sim o terem-se devotado a valorizá-lo como segredo, aspecto determinante na tarefa de decifrar o que se é (FOUCAULT, 1998).

O que se poderia levantar como diferença entre as noções helênica e a cristã a respeito do cuidado de si seria “o sentimento que se tem sobre si a partir da falta constatada” (KOVALESKI & DE OLIVEIRA, 2012, p. 178).

Em Platão, os temas da contemplação de si e cuidado de si estão relacionados dialeticamente por meio do diálogo. No período imperial temos os temas, de um lado, da obrigação de escutar a verdade e, de outro, da obrigação de olhar e escutar a si mesmo pela verdade interior. A diferença entre as duas eras é um dos grandes sinais do desaparecimento da estrutura dialética. (FOUCAULT, 1982/2004, p. 340).

Ao contrário da modernidade – e, cabe ressaltar, seus estágios mais tardios ou líquidos –, na sociedade grega se buscava o autoconhecimento como consequência do cuidar de si. Não se procurava, ao estimular o sujeito a falar de si – fixar uma culpabilidade ou estimular um sentimento de remorso –, mas assegurar uma experiência que conduzisse o sujeito à sabedoria.

Foucault discute três principais aspectos que delineiam essas mudanças na modernidade, na qual nota-se o esquecimento do “ocupar-se de ti mesmo”. Primeiramente, seria, na sociedade moderna, a impossibilidade de fundar uma ética do “ocupar-se de si mesmo”, considerado algo deletério dentro da moral cristã – a reflexão sobre si é algo que deve ser mediado pela figura da introdução do dogma, e pela instauração da culpa a ser expiada, da normatividade do pecado a ser redimido.

Em segundo lugar, a partir do renascimento o sujeito do conhecimento tornou-se objeto da filosofia, que evoluiu desde o cogito cartesiano, obscurecendo o “ocupar-te de ti mesmo” como princípio individual, e enfatizou o princípio “conhece-te a ti mesmo”, resgatado da filosofia antiga, como princípio moral.

Como terceiro aspecto, cabe ressaltar que o “ocupar-se de si” é perpassado por um contínuo processo de disciplinamento e normalização dos corpos, que também tem consequências subjetivas (pois a subjetividade reflete a materialidade do corpo). Assim, o conhecimento de si passa a ser entendido como um fim em si mesmo – algo a ser buscado, e não uma consequência do cuidar de si – que poderia ser alcançado por meio do assujeitamento a um saber, tal como

o médico ou psicológico, na medida em que tais saberes estabelecem normas para produção de discursos sobre si.

Em suma: houve uma inversão de hierarquia entre os dois princípios da antiguidade, “cuida de si mesmo” e “conhece-te a ti mesmo”. Na cultura greco-romana o conhecimento de si surgiu como consequência do cuidado de si. No mundo moderno, o conhecimento de si constitui o princípio fundamental (FOUCAULT, 1982/2004, p. 329).

No cristianismo e no iluminismo a revelação de si (confissão) é uma tecnologia que se torna muito mais importante que a renúncia de si – aspecto fundamental do “cuidar de si” na cultura helênica. Assim, o ocupar-se de si ganha gradativamente um papel mais secundário e mundano, na medida em que aumenta o valor da produção material da vida. Os sujeitos, por conseguinte, não mais valorizam tais aspectos da sua constituição subjetiva, apresentando cada vez mais dificuldade em se enxergarem enquanto como sujeitos de si (KOVALESKI & DE OLIVEIRA, 2012).

Tal esvanecimento do “ocupar-se de si”, iniciado pelo dispositivo pastoral, foi como vemos, sendo aprofundado em práticas oriundas de outros dispositivos de saber e poder, tais como o médico ou psicológico (FOUCAULT, 1998), que estabelecem as condições para se produzir discursos sobre si, a partir de mecanismos de seleção – que, por sua vez pautam o que é normal ou anormal (MARCELLO, 2004). Cabe aqui a argumentação de que se pode falar em um dispositivo *hiperconectado*, que agencia os sujeitos na condição do *viver conectado* (BARBOSA, 2013) produzindo condições específicas tanto de enunciação como para visibilidade, na medida em que opera num campo específico – aquele das chamadas mídias sociais.

Tais aspectos observados por Foucault ecoam e suscitam questões relacionadas à subjetividade e ao viver conectado, que nos remete à internet e às mídias sociais. Sites como Facebook servem como pano de fundo para a abordagem de conjuntos de valores e regras propostas aos indivíduos e aos grupos, funcionando como “aparelhos prescritivos” (Kovalesky & de Oliveira, 2012, p. 179), ao lado de outros mais tradicionais como a família, a escola, as igrejas, o trabalho.

Essas regras e valores são formulados em um conjunto de condições para enunciação que se relacionam com outros

dispositivos, interpenetrando-se: a moralidade cristã preteriu o ocupar-se de si em troca da oferta de segurança em vida e destinação última ao paraíso; as escolas procuraram forjar um projeto específico de correção e cidadania para os infantes; o mundo do trabalho orientou-se pela importância da produção para a dignidade e constituição identitária do sujeito. A mídia por sua vez, atuou como campo para a simbiose e veiculação desses discursos, tanto como, por sua vez, contribui para obnubilar o cuidar-se de si em favorecimento da lógica do consumo enquanto elemento fundante para a constituição da subjetividade e afirmação identitária na modernidade.

Parece útil a essa problemática a contribuição de Sherry Turkle, em seu livro *Alone Together* (2011, p. 23), no qual enfatiza que as mídias sociais, especialmente no seu acesso remoto por meio de *smartphones* e *tablets*, estão transformando a maneira como nos relacionamos na vida contemporânea. Essa configuração de tecnologias do eu oferece, ao sujeito que vive conectado, respostas para limitações ou dificuldades enfrentadas em função das vicissitudes de uma miríade de outros dispositivos da cultura – tais como a própria igreja, o trabalho, o consumo (ou sua impossibilidade) – de forma a obter satisfação de forma facilitada e frequente.

Os artefatos que permitem que vivamos num ambiente online de abundância informacional (e dentro da esfera do consumo, que reafirma-se como lógica cultural) constituem-se enquanto ferramenta da cultura² para tentar resolver as tensões contemporâneas, de modo que os esforços para chegar a tal satisfação sejam menores. Ou seja, tal dispositivo faz com que o sujeito continue funcional, produtivo e, principalmente, consumindo, ao mesmo tempo em que adia o contato do sujeito com o objeto que, segundo a psicanálise, é fator gerador de angústia.

É nesse sentido que Vieira (2001) dirá que o encontro do sujeito com o objeto só é realizado por meio da fantasia,

² Cabe a ressalva de que tais artificios da cultura não se restringem de forma alguma às chamadas tecnologias digitais – nem mesmo nas sociedades o acesso às mesmas é mais amplo e estabelecido. Assim, artefatos relacionais fundamentados em tais tecnologias, como as mídias sociais, apenas somam-se a outras práticas discursivas. No presente trabalho, nos limitaremos a focar em situações e inferências no que diz respeito à exposição de si nas mídias sociais e potenciais impactos em outros contextos de interação. Contudo, compreender o sujeito globalmente, em termos de construção de identidade exige uma análise mais completa, incluindo todos os possíveis contextos onde esse sujeito atua, e como os sujeitos se articulam entre si.

numa espécie de ambientação romancesada que fixa lugares e papéis. Dito de outra maneira, aquilo que falta a um homem impotente e angustiado, diante da mulher que ele deseja, não é um corpo musculoso, um bolso recheado ou quaisquer outros atributos viris, mas sim a função da fantasia, que se desdobra de um encontro como este, constituindo o pano de fundo sem o qual o encontro seria de pura angústia.

A experiência das mídias sociais – e, nesse caso, da internet de maneira geral – implica imersão na qual o sujeito tem a ideia de que pode focar sua atenção no que quiser, quando bem entender – investindo em objetos virtuais, cada vez mais facilmente alcançáveis, na era do consumo de massa. Na internet, o sujeito encontra desde sites e aplicativos de redes sociais, blogs sobre estilo de vida e até (e principalmente) pornografia – experiências que ele nunca viverá – mas que recheiam e dão colorido à sua fantasia. Tal dinâmica objetiva um preenchimento máximo das condições que poderiam produzir insatisfação, ao mesmo tempo em que vincula a vivência subjetiva, nas sociedades contemporâneas, ao consumo de símbolos nos quais o sujeito *hiperconectado* passa a estar imerso (BAUMAN, 1998, p. 26).

Como ressalta Foucault (2007/1975), vários dispositivos de saber e poder já foram extensivamente empregadas para controlar liberdades e corpos, principalmente a partir da ação de instituições, como a metáfora do Panóptico de Bentham no início do século XIX. Hoje nos engajamos voluntariamente nessas tecnologias do eu expondo nossas vidas privadas, desejos, vulnerabilidades, e expondo imagens construídas artificialmente. A onipresença divina que compele à confissão é substituída pela vigilância contínua, repressão e violência por parte das instituições disciplinares, que implica normatização do cotidiano dos indivíduos, que Foucault (1986) explica com o termo biopoder.

Numa leitura com vistas à contemporaneidade, Zygmunt Bauman (1998, p. 60) ressalta que o Sinóptico – técnica oposta ao Panóptico, que permitiria ver de um só lance de vista as diversas partes de um conjunto, “não precisa de coerção – ele seduz as pessoas à vigilância”. Tal técnica, constituinte das tecnologias de si nas mídias sociais, tem efeitos específicos sobre os sujeitos, funcionando tanto para se fazer visível como também enquanto estratégia contra a insegurança e a exclusão. E às formas pelas quais ele é atualizado na mídia contemporânea.

O imperativo da visibilidade

O dispositivo que visa à subjetivação na modernidade líquida fixa um regime no qual a busca por afirmação e reconhecimento nas mídias sociais é um objetivo dado que, ao produzir visibilidade, catalisa a produção do sujeito *hiperconectado* em toda a sua positividade/potência. A visibilidade (nesse caso, na rede) é o que inscreve – para o sujeito contemporâneo, na medida em que apresenta sua imagem para o Outro – a sua própria possibilidade de existência (QUINET, 2002: 284).

Para o sujeito, tal movimento em direção à exterioridade faz-se como opção para a manutenção de um equilíbrio pulsional, sempre precário, em um contexto dominado por imagens. Para ter acesso a um mundo de possibilidades online, o sujeito precisa, necessariamente, se expor, enquanto desejante e também como alvo do desejo do outro.

Ou seja, na atualidade qualquer um, e todos, podem se tornar protagonistas de algo que “pode” ser visto por milhares de pessoas nos espaços virtuais “saturados de eu”. Condição que, diga-se de passagem, imediatamente torna o feito pouco excepcional. O fato é que a “personalidade” continua sendo construída ou orientada para e pelos outros (ROSA & ZAMORA, 2012: 584).

Qualquer sujeito pode fantasiar a perversão – de forma higiênica, confortável e com a sensação de segurança – por meio do comércio de hiperestímulo imagético, com uma finalidade mista de obter retorno social pela exposição midiática atendendo ao próprio narcisismo ou como mera compensação no jogo do consumo do capitalismo tardio. “Mostre-se. Celebre-se. Exiba-se”, parecem nos clamar o Facebook, o Instagram, o Twitter, o LinkedIn. Tais convites não vêm sem exigências – pois não se deve exibir-se desleixadamente – que reforçam que “encontramos um novo investimento que não tem mais a forma de controle-repressão, mas de controle-estimulação: ‘Fique nu... mas seja magro, bonito, bronzeado!’” (FOUCAULT, 1996, p. 147). Existir, nos *softwares* sociais, é, básica e principalmente, apresentar a própria imagem para o Outro.

Se nos *softwares* sociais como Facebook e Tinder³ o corpo existe para ser mostrado e exibido, é imperativo que essa tecnologia do eu permita ao corpo (a)parecer em seu melhor, pois sua apresentação nada mais é do que uma imagem. Os sujeitos se apresentam como querem, e na medida em que se sentem seguros. “Temos a possibilidade de editar, e isso significa que podemos retocar a face, a voz, a carne, o corpo – não de menos, não demais, na medida certa” (TURKLE, 2012, p. 3). Ou seja, ainda mais do que no ambiente real, o virtual traz consigo o corpo moldável, que deve ser editável, retocado, redesenhado. É desse corpo que a cultura necessita – que consome e é consumido pelo outro – mas não há como determinar o lugar da instância disciplinadora, onde o controle começa ou termina.

As mídias sociais não são feitas apenas de imagens, elas também têm uma característica eminentemente confessional – a exemplo da função atribuída à Igreja por Foucault (1982/2007: 351) na sociedade moderna, de reconhecer o sentimento que se tem sobre si a partir da falta. Na sociedade contemporânea, o sujeito *hiperconectado compartilha* o tempo todo: aonde vai; o que faz; com quem está; pensamentos mais irrelevantes não são poupados, o que o coloca num palco on-line onde, para tornar-se visível, precisa confessar a si mesmo, na afirmação orgulhosa de sua diferença.

Nos *softwares* sociais, os sujeitos tendem a confessar-se como “felizes”: comemoram-se vitórias, conquistas pessoais, viagens, bens de consumo. Se o modo de funcionamento se expressa da mesma forma em vários campos da existência, é preocupante como as pessoas lidam com a realidade na cultura. “Ser *fake* em qualquer esfera da vida não só é uma saída possível, como acaba sendo um recurso frequentemente empregado” (ROSA & ZAMORA, 2012, p. 589). Há, porém, nessas redes, pouco espaço para que os sujeitos de fato confessassem falhas, na medida em que as mesmas não seriam mais bem vistas ou toleráveis. O confessor do sofrimento é estra-

3 “É como a vida real, só que melhor” (It’s like real life, but better) é o slogan do Tinder, um dos aplicativos para relacionamentos mais populares na atualidade, que utiliza a localização geográfica do usuário para localização de pessoas próximas, com fins de encontros românticos. Esse aplicativo usa os dados do Facebook do usuário (imagens, amigos e interesses em comum) e desde que foi lançado, em 15 de setembro de 2012, já conseguiu mais de 10 milhões de usuários diariamente ativos em pouco mais de 18 meses (TINDER, 2013). Cabe ressaltar ainda que atualmente o Brasil é o país que mais cresce em número de adesão de usuários, sendo o 5º país em número absoluto de inscritos.

nho, o diferente a ser excluído, ele só se mantém na medida em que agrada aos demais.

A partir desse panorama podemos argumentar, retomando Bauman (2003, p. 35), que, do acordo entre indivíduos que defendem seus respectivos pontos de vista e seus interesses, manifeste-se um individualismo tão narcísico que precisa se diferenciar com sua opinião, mas não ao ponto de ter que arcar com as consequências dela. Turkle (2012, p. 2) argumenta que “a coisa mais importante para a maioria delas [pessoas na internet] é controlar o foco da sua atenção”. Isso permite ao sujeito justamente a manutenção de contato com o que se quer, satisfazendo-se de modo a reduzir tais tensões e, além disso, impondo higienicamente o afastamento em relação ao que não deseja, às experiências de desconforto e desprazer.

Assim, ao mesmo tempo em que permitem manter os outros a uma distância desejável, também dão a opção de personalizar as próprias vidas e, com isso, preencher o vazio da solidão. Contudo, no nível das relações sociais e suas implicações na subjetividade, que efeitos podem ser decorrentes dessa tendência dos sujeitos a construir imagens on-line e controlar mais rigorosamente as possibilidades de interação? Como isso influencia nossa experiência com o tempo? De quais maneiras tais transformações influenciam ou favorecem novos modos de viver a intimidade e a vida privada, consigo mesmo e com outros?

As consequências temerárias desse panorama ocorreriam a partir da possibilidade de que se estabeleça a ilusão de que um conjunto de relações *reais* possa substituir progressivamente os relacionamentos interpessoais (Turkle, 2011, p. 174). Segundo a autora, para quem vive imerso de forma intensa nesse contexto virtual, é comum definir a si mesmo, cada vez mais, em termos da presença digital. Turkle relata que adolescentes, que já nasceram em uma cultura hiperconectada, apresentam comumente, na clínica psicanalítica, maior dificuldade em refletir e falar sobre si próprios, apresentando muitas vezes uma incapacidade de ficarem sozinhos.

Para Turkle (2011, p. 173), isso começa na fase de latência, quando muitas crianças geralmente ganham um celular dos pais, por uma questão de controle sobre os seus corpos. Depois, acabam privadas dos ritos de passagem da adolescência, de aprender a dar conta de si sem a ajuda pa-

rental. “[Antes] se estivessem amedrontadas, elas tinham de experienciar esse sentimento sozinhas. Esse é um dos principais motivos porque os jovens estadunidenses, segundo a autora, carecem intimidade, habilidades sociais e empatia (TURKLE, 2011, p. 175; 2012, p. 5).

Se mais pessoas estão envolvidas nessas tecnologias para se comunicar, isso não significa que todas as conexões íntimas são realmente forjadas. Em vez disso, haveria cada vez menos tempo para a reflexão. O constante sentimento de conexão agravaria ainda mais o sentimento de isolamento nos indivíduos, uma vez que a tão necessária capacidade de autorreflexão vai sendo enfraquecida – o que pode resultar em numa dependência exacerbada da aceitação externa obtida, por meio do retorno social online, entre curtidas e *retweets*. “A tecnologia não causa, mas incentiva uma fragilidade em que as validações [externas] de um sentimento tornam-se parte do seu estabelecimento” (TURKLE, 2011, p. 177).

As trocas pelo Facebook, Twitter ou WhatsApp podem ser breves e curtas, mas talvez não seja necessário mais do que isso – apenas é preciso que haja alguém do outro lado. Contatos on-line parecem estar sempre *on demand*, o que favorece o desenvolvimento de um narcisismo frágil. O sujeito necessita constantemente de atenção que, se não é conseguida com um contato, pode ser obtida com o próximo da lista. Na ausência desse outro, ou melhor, na impossibilidade de mostrar-se ou sentir-se seguro, mais angústia sentirá o sujeito, mais desamparado se encontrará. Quando a fantasia de que há sempre alguém do outro lado cai por terra, o Outro desaparece, pois se desfaz o agenciamento que sustentava a sua existência (QUINET, 2002, p. 268). Dessa maneira, tal tecnologia de si pode vir a deixar os sujeitos cada vez menos preparados para suportar o desamparo fundamental.

Possíveis desdobramentos

É importante ressaltar que as mídias sociais, tal quais outras ferramentas criadas com o advento da internet, não devem ser compreendidas per se, mas como componentes de uma rede que se articula necessariamente nos processos de normatização e padronização, exposição e visibilidade com os contextos de interação off-line. O isolamento, nas contemporâneas, não é meramente um produto da utilização de

diversas formas de comunicação, permeando redes de enunciação, padrões, regras, que organizam nossas liberdades e as formas pelas quais alcançamos reconhecimento e satisfação.

Por um lado, podemos colocar a nossa atenção aonde quer desejemos, em qualquer objeto que conheçamos, pois o ambiente virtual emula a sensação de contato com o real, num cenário no qual não somos espectadores passivos, como ressalta Barbosa (2013, p. 98). A tecnologia consegue prover, para o sujeito *hiperconectado*, a possibilidade de poder ser sempre ouvido. O virtual passa a acompanhar o sujeito no *real*, ininterruptamente, sem necessidade ou pertinência de se desconectar.

O ponto de atenção se estabelece quando o sujeito começa a importar-se mais com essa audiência virtual, e menos com o seu círculo de relacionamentos pessoais no ambiente real, passando a sentir a necessidade de elaborar *tweets* para outro indeterminado, atualizando incessantemente o Facebook e o Instagram em busca de curtidas e atualizações. Passa assim a dividir-se entre um ambiente virtual – que opera numa outra temporalidade, embora no mesmo tempo da vida cotidiana – e a realidade. Na medida em que, como lembra Freud (1930/2010), o real é fonte de inúmeras frustrações (oriundas do próprio corpo, da natureza, e dos relacionamentos), a perspectiva da hiperconexão implica uma inversão da ordem esperada de percepção: o virtual pode parecer muito mais concreto.

Os *softwares* sociais seriam ainda parte de uma tecnologia do eu para lidar com o isolamento e a solidão. Por isso, passam a ideia de que nós nunca teremos de estar sozinhos novamente. A noção de que uma conexão que valide nosso eu está a apenas alguns cliques adiante pode ser atraente, mas pode tornar o sujeito cada vez mais dependente de qualquer contato, por mais superficial que seja, como forma de lidar com o vazio e o desamparo, conforme lembra Turkle (2011, p. 178). Torna-se menos provável que, numa situação em que não haja contatos disponíveis, esse sujeito *hiperconectado* consiga lidar com seus próprios sentimentos de angústia e ansiedade. Como disse Freud (1930/1974, p. 100) a respeito do eremita, que rejeita o mundo tal como é, pode-se tentar “construir outro mundo, no qual os seus aspectos mais insuportáveis sejam eliminados e substituídos por outros mais adequados aos nossos próprios desejos”.

Com isso, nos *softwares* sociais os sujeitos compartilham cada vez mais informações sobre si e também sobre outros, alterando substancialmente a relação entre intimidade, privacidade e tecnologia. Para sustentar um frágil narcisismo, ver e ser visto, o sujeito pode chegar ao ponto de se colocar em situações de exposição ou vulnerabilidade extremas. O sujeito é livre para produzir e consumir, a qualquer hora e de qualquer lugar, mas também está propenso a sentir-se solitário em todos os lugares, a qualquer hora. Tal tecnologia é uma resposta para o confronto com o vazio, mas suas implicações nos estilos de vida favorecem uma nova forma de isolamento.

A miríade de possibilidade de conexões leva ironicamente a um novo tipo de solidão, a uma tecnologia de estar sozinho e ainda gozando da expectativa de amparo por parte de uma multidão potencialmente à disposição, na medida em que seja conveniente. Não é o sujeito isolado que se opõe ao sujeito *hiperconectado*, não tanto como esse último opõe-se ao estar sozinho. Não se trata de uma fraqueza que exija remediação, ao menos não uma advinda de um *gadget*, mas sim de entendermos todo esse contexto como uma tecnologia que produz alterações nas condutas e no modo de ser e operar dos sujeitos (FOUCAULT, 1996), com o objetivo de alcançar um certo estado de felicidade no qual o sujeito nunca se sentiria desamparado, porém, que não consegue lhe garantir total segurança nem lhe favorece a experiência de conviver com o desamparo. Esses mesmos sujeitos – não importa quão imersos estejam nessa tecnologia – dispõem minimamente dos recursos necessários para intervir nesse contexto e produzir mudanças individuais e culturais.

Referências

BARBOSA, M. (2013) Viver conectado, subjetividade no mundo contemporâneo. *Ide*, v. 35, n. 55, p. 89-101.

BAUMAN, Z. (1998) *Globalização: as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Zahar.

BAUMAN, Z. (2003) *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

FOUCAULT, M. (1996) *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Zahar.

FOUCAULT, M. (1998) *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal.

FOUCAULT, M. (1975/2007) *Vigiar e punir*. 36^a ed. Petrópolis: Vozes,.

FOUCAULT, M. (1982/2011) *Tecnologias de si*. *Verve*, n. 6.

FOUCAULT, M. (2004). *A tecnologia política dos indivíduos. Ditos e escritos VI*. Ed. Forense Universitária, Rio de Janeiro-São Paulo. [Links], 301-318.

FOUCAULT, M. (2006). *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. São Paulo: Martins Fontes.

FREUD, S. (1930/2010) *O mal-estar na civilização*. In: Freud, S. *Obras completas*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, p. 8-89.

KOVALESKI, D. & de OLIVEIRA, W. (2012) “Tecnologias do Eu” e cuidado de si: embates e perspectivas no contexto do capitalismo global. *Cadernos Brasileiros de Saúde Mental*, v. 3, n. 6, p. 171-191.

MARCELLO, F. (2004) *O conceito de dispositivo em Foucault: mídia e produção agonística de sujeitos maternos*. *Educação & Realidade*, Porto Alegre: UFRGS/FACED, v. 29, n. 1, p. 199-213.

QUINET, A. (2002) *Um Olhar a Mais: Ver e ser visto na psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.

ROSA, C. & ZAMORA, M. (2012) *Usos da internet: algumas reflexões ético-políticas*. *Polêmica*, v. 11, n. 4, p. 581-596.

TURKLE, S. (1984) *The second self*. New York: Simon and Schuster.

TURKLE, S. (2011) *Alone together: Why we expect more from technology and less from each other*. New York: Basic Books,.

TURKLE, S. (2012) *Connected, but alone?* Estados Unidos, 15 minutos. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=t7Xr3AsBEK4>. Acesso em: 10/07/2013.

Outras publicações da autora:

JORGE, T.M. et al. (2014) *Notícia em fragmentos. O desafio de aplicar a Análise de Conteúdo ao Jornalismo*. Florianópolis: Insular.

JORGE, T.M. (2014) “Revelar o digital. Metodologia para materiais efêmeros.” In: Thaís de Mendonça Jorge et al. *Notícia em fragmentos. O desafio de aplicar a Análise de Conteúdo ao Jornalismo*. Florianópolis: Insular.

JORGE, T.M.; ADGHIRNI, Z.L. (2013) *Brazil: Need for National Debate on Women and Journalism*. In: Carolyn Byerly (org.). *The Palgrave International Handbook of Women and Journalism*. New York: Palgrave Macmillan.

JORGE, T.M. (2013) *Mutação no Jornalismo. Como a notícia chega à internet*. Brasília: Editora UnB.

JORGE, T.M. (2013) “Notícia e tecnologia: o professor, o tablet, o jornal e o livro.” In: Cecília Pavani, Cristiane Parente, Fabiano Ormanzeze (orgs.). *Educomunicação, redes sociais e interatividade*. Campinas: Leitura Crítica.