



Utopia, simulacros e globalização

Da heterodoxia ao fim do social

Utopia, simulacra, and globalization

From heterodoxy to the end of the social

Paulo Barroso

Resumo: Quais são as relações entre globalização e utopia e as suas consequências no desenvolvimento (pós)moderno das sociedades? Numa estratégia conceptual e dimensão sócio-filosófica, propõe-se o social enquanto utopia, a ideia do fim do social (Baudrillard) e a globalização como distopia, simulacro e heterodoxia. Confrontam-se as funções da utopia (Morus) na criação de simulacros sociais (Baudrillard), para compreender o que impulsiona as sociedades na procura coletiva do ideal.

Palavras-chave: Baudrillard, globalização, heterodoxia, Morus, (pos)modernidade, utopia.

Abstract: What are the rapports between globalization and utopia and their consequences on the (post)modern development of societies? In a conceptual strategy and socio-philosophical dimension, the social as utopia, the idea of the end of the social (Baudrillard) and globalization as dystopia, simulacrum and heterodoxy are proposed. The functions of utopia (Morus) in the creation of social simulacra (Baudrillard) are confronted to understand what drives societies in the collective search for the ideal.

Keywords: Baudrillard, globalization, heterodoxy, More, (pos)modernity, utopia.

Introdução

«One thing about which fish know exactly nothing is water, since they have no anti-environment which would enable them to perceive the element they live in».

(MCLUHAN-FIORE 1968: 175)

Esta epígrafe de McLuhan apresenta a relação paradoxal entre o indivíduo e o seu meio. Não há consciência dos meios nem dos seus efeitos. O meio é tão impercetível como a água é para o peixe. No entanto, quer o meio (a cultura eletrónica em que vivemos) quer a água (meio ambiente vital para os peixes) envolvem o sujeito moderno e os peixes. Este efeito é exercido pelas utopias e ideologias. Há uma tendência para as atuais sociedades se tornarem sociedades globais e com valores e causas também globais, com indivíduos como peixes. «O que os peixes são capazes de ver tem uma analogia próxima com o grau de consciência que todas as pessoas têm em relação a qualquer novo ambiente criado por uma nova tecnologia - quase zero» (MCLUHAN-FIORE

1968: 175). Estamos na última e mais desenvolvida galáxia de evolução das sociedades, segundo McLuhan, a cultura eletrônica da entrada na era da globalização.

Partindo de um antagonismo conceptual entre a utopia e a realidade, este artigo explora a dimensão sócio-filosófica da utopia como referente da realidade, considerando a utopia um ideal global e sempre referente a uma realidade física, mas também relacionada com o presente fenómeno da globalização. A utopia projeta-se sobre a realidade, construindo-a como ideal social alternativo. Considerando *A utopia* de Morus, sustenta-se uma dialética entre a utopia e a realidade, através da qual a utopia fragmenta a realidade, pois a utopia só existe enquanto a realidade estiver em construção ou estiver determinada por critérios racionais e científicos ou por uma ideologia. Esta tensão ou dialética justifica o sentido dinâmico da realidade, i.e. o avanço e recuo em termos de desenvolvimento político, social, económico, cultural e científico.

Qual é a relação entre a globalização e a utopia? Quais são as consequências dessa relação para o desenvolvimento (pós)moderno das sociedades? Será o fim do social? Defende-se a ideia do fim do social (enquanto utopia, unidade no ideal) e argumenta-se a globalização como fenómeno sobreposto e caracterizado pela distopia, simulacro (do latim *simulacrum*, *simulare*, “simular”, “fazer parecer como”, “tornar parecido, imitar, copiar, representar”, isto é, “dar uma aparência de”) e heterodoxia (do grego *heterodoxos*, *heterós*, “outro”, “diferente” e *doxa*, “opinião”, i.e. doutrinas discordantes do comum e da posição oficial, a ortodoxia, ou seja, pluralidade de ideais, subjetivismo). É assim que se interligam os pensamentos de Morus e de Baudrillard, por mais diferentes, pois a essência e função da utopia em Morus são desconstruídas com a tese do fim do social de Baudrillard.

Uma utopia é uma ideia ou projeto coletivos de apresentação de uma sociedade ou lugar considerado perfeito e organizado, apesar de imaginários. Uma utopia é um ideal social e Morus foi o precursor desta concepção, pelo que se parte da sua obra para o que se defende e acontece nas sociedades actuais: o fim do social enquanto derradeira ideia, por mais naturalista ou contratualista que seja este projeto coletivo e perfeito de organização social. Por isso, associam-se Morus e Baudrillard como se tratasse de um começo (a utopia de Morus) e de um fim (a “morte” ou simulacro do social de Baudrillard) do projeto social. Por mais irrealizável, fantasista ou quimérico, o social é um ideal e um sistema unificador, normativo e organizador da sociedade, pautando-a em



função de um bem colectivo superior. Assim se justifica o critério de relacionar as concepções de utopia de Morus e as de “fim do social” e “simulacro” de Baudrillard, autores que foram precursores e se evidenciaram nestas abordagens.

Seguindo uma estratégia conceptual e reflexiva, confrontam-se as funções da utopia (no sentido de “lugar nenhum”, mas também como ideal inatingível) e da eutopia (“lugar feliz ou afortunado”), o que impulsiona uma sociedade na procura coletiva do possível, imaginado ou sonhado (meta motivacional). O objetivo é explorar a possibilidade de projetos sociais alternativos (heterodoxos) enquanto formas de manifestação da utopia. Se em *A utopia* de Morus se fundamenta a natureza social das relações humanas e a procura de um bem coletivo, este bem também será, como defende Aristóteles em *Ética a Nicómaco* (1097a), uma *eudaimonía*, um projeto de felicidade coletiva, pois o termo grego *eudaimonía* (*εὐδαιμονία*), que significa “felicidade”, “é o supremo bem prático para os homens”. O conceito de *eudaimonía* deve ser distinguido de *hedoné*, “prazer”, por ser um “‘fim sobrevivendo’, algo que não se pode querer ou buscar diretamente, mas que acompanha a realização plena da sua atividade”, i.e. é menos profundo o significado de prazer (MARÍAS 1987: 96; PETERS 1983: 85). Neste artigo defende-se, por conseguinte, uma perspectiva de *A utopia* baseada na preocupação sobre o ideal global de estado social simulado. Uma perspectiva sobre o social que explica a heterodoxia típica do que se convencionou designar por pós-modernidade e assente em ideais sociais alternativos à realidade.

Enquadramento teórico: Morus e a utopia como sociedade ideal

O título *A utopia* é demonstrativo da proposta de representação da sociedade perfeita e global. Tão perfeita que não existe, pois é uma utopia (do grego *ou*, “não” e *tópos*, “lugar”, i.e. “lugar nenhum”). Todavia, não se devem confundir os termos *utopia* e *eutopia* (“lugar feliz ou afortunado”), apesar de Morus (2016: 57) referir que estes dois géneros de lugares não estão afastados. A obra de Morus, que é sobre um lugar que não existe, cunhou a palavra “utopia” (RICOEUR 1991: 269). Esta obra é, para Ricoeur (1991: 273), um exemplo da afinidade que existe entre o método histórico e o género literário. Por conseguinte, o significado sócio-filosófico de “utopia” corresponde ao entendimento de Morus de “lugar nenhum”, i.e. “uma cidade fantasma; um rio sem



água; um príncipe sem povo, etc.” (RICOEUR 1991: 16).

Morus critica as condições sociais de Inglaterra no século XVI. Há uma preocupação social na concepção da utopia. O socialismo utópico, corrente de pensamento assente num modelo idealizador e utópico, tem o objetivo primordial da criação de uma sociedade ideal, mais justa e igualitária. Ideais que surgem com o agravamento das condições sociais face à Revolução Industrial e que visam mudanças de consciência e de sociedade a partir da igualdade e harmonia sociais. Qualquer utopia subjaz a ideais e é decalcada do projeto pioneiro de Morus. Assim, o socialismo utópico subjaz à procura da sociedade ideal, bem como daquilo que a sustenta: igualdade social, cooperativismo, trabalho coletivo, harmonia social. Uma utopia é uma mundividência e uma forma ideal de sociabilidade (mobiliza a procurar esse ideal utópico).

Com *A utopia*, Morus explora a possibilidade de projetos sociais alternativos, uma alternativa para a realidade sobre a qual o próprio autor reconhece não ter esperança que seja implementada (RICOEUR 1991: 309). A utopia é imaginação seletiva e, por isso, é também incongruente com a realidade. Por definição, as utopias não são realistas, mas fornecem uma forma de pensamento experimental para examinar como seria a sociedade se seguíssemos as regras e os valores propostos (BRUCE-YEARLEY 2006: 312). Este é o lado pejorativo da utopia.

Um lado positivo é identificado na faculdade de uma utopia servir para cumprir uma função importante: explorar o possível e o melhor. Fá-lo colocando em questão o que existe. A intenção de uma utopia é suscitar a mudança social, alterar a ordem presente, melhorar a relação de governação, sugerindo formas ideais. “O médico que apenas sabe curar as doenças dos clientes comunicando-lhes outras mais graves ainda, é considerado ignorante e imbecil” (MORUS 2016: 56). Saber governar será tirar aos cidadãos a subsistência e as comodidades da vida? Uma pessoa que desfruta de uma vida de luxo, enquanto as outras à sua volta estão em dificuldades e se lamentam, dificilmente pode ser chamada de rei. Pelo contrário, é mais como um carcereiro, um médico muito mau que não cura ninguém de uma doença sem causar outra.

Esta passagem de *A utopia* é importante para a dimensão social do indivíduo, bem como os atributos que os governantes devem possuir para melhor conduzirem os destinos da comunidade. Sem utopias, uma sociedade não teria destino e estaria “morta”, pois não teria projetos, ambições e objetivos coletivos. Em *A utopia*, reconhece-se a importância da felicidade coletiva, apesar do carácter idealizado e ficcional da “sociedade perfeita”



(MORUS 2016: 105). Isso é o que leva os utopianos a afirmar que uma vida deve ser honestamente agradável, i.e. que o prazer é o fim de todas as nossas ações. É esta a vontade da natureza e obedecê-la é ser virtuoso (MORUS 2016: 105).

Em *A utopia*, compreende-se que o indivíduo tem um duplo dever: para consigo mesmo e para com os outros com quem forma uma comunidade. Numa perspetiva naturalista sobre a natureza humana, o indivíduo deve ser solidário e cooperante com os outros e usufruir a vida (ter prazer) e procurar ser virtuoso. Assim, *A utopia* fundamenta uma natureza social das relações humanas e a procura de um bem coletivo. As relações humanas e os bens coletivos concebidos como virtuosos só podem ser alcançados coletivamente. Se há um dever social, esse dever é relevante para o projeto social, pois promove harmonia e bem-estar coletivos. Esta é a perspetiva sócio-filosófica de *A utopia*, uma preocupação ou receita de Morus para o ideal de estado social.

Neste sentido, *A utopia* de Morus aproxima-se de um ideal moral/social como o de *A cidade de Deus* de Santo Agostinho, pois ambas as obras partilham aspetos sociais e essenciais: a) a convicção de que nenhuma sociedade humana é capaz de ser perfeita; b) a explicitação como os cidadãos devem ter relações e comportamentos regrados, i.e. a natureza das relações sociais.

Em *A cidade de Deus*, Santo Agostinho reconhece Platão na idealização de uma sociedade morigerada, pois aplicou critérios seletivos de integração e participação (SANTO AGOSTINHO 2006: 227). Ao reconhecer um carácter salvífico da religião cristã, Santo Agostinho (2006: 281) distingue a sociedade civil (dos ímpios) e a sociedade dos santos e dos anjos (dos puros). Há uma grande diferença entre duas sociedades ou cidades, entre a diversidade de povos existentes no mundo e os seus respetivos usos e costumes: «uma, a dos homens que querem viver segundo a carne, e a outra, a dos que pretendem seguir o espírito» (SANTO AGOSTINHO 2017: 1233). É radical a diferença entre a cidade do Bem, a cidade de Deus (*civitas Dei*), e a cidade mundana (*civitas terrena*): duas sociedades das quais uma está predestinada a reinar eternamente com Deus e a outra a sofrer um suplício eterno com o Diabo.

Morus (2016: 63) salienta as discrepâncias na arte da governação e também evoca Platão, com quem se identifica e para quem um estado feliz da sociedade nunca será alcançado se os filósofos (cidadãos mais letrados e esclarecidos sobre os assuntos da governação e de interesse comum) não forem reis (ou escolhidos como governantes) ou se os reis não forem filósofos ou estudarem filosofia (MORUS 2016: 49). Em *A*



república (369b-371e), Platão é original na apresentação de um modelo utópico de sociedade, o que justifica o reconhecimento de Morus. Em *A república*, Platão traça os contornos de uma sociedade ideal, mas baseada em princípios segregadores, evidenciando diferenças entre as classes. É um tratado de Politeia (de idealização da organização política das pessoas em sociedade ou de teoria da constituição civil). Para Platão, a cidade é como a alma: é um todo composto por três partes (as classes sociais) relacionadas conforme uma hierarquia e as suas respetivas funções.

Declínio da utopia e intensificação da globalização

É comum entender-se por “sociedade moderna” a que é desenvolvida em termos políticos, sociais, económicos, culturais e científicos, depois das conturbações do século XVIII. A modernidade pressupõe o desenvolvimento de três domínios fundamentais: a) científico e cultural: racionalismo, Iluminismo, certeza do progresso e teorias ou narrativas científicas (evolucionismo, positivismo, ideal democrático, etc.); b) social e económico: industrialização, urbanização, égide do capitalismo, mercados liberais, concorrenciais e alargados, etc.; e c) político: ideais nacionalistas e surgimento de Estados nacionais, afirmação e valorização dos ideais e valores da democracia, massificação das sociedades pelos meios de comunicação (POLISTCHUK & TRINTA 2003: 76). Uma sociedade é considerada moderna com a afirmação destes três domínios: a’) afirmação da autonomia da razão; b’) reforço da crença no progresso; c’) assunção utópica (futuro como possibilidade de realização do humano e do social).

Num período posterior de pós-modernidade, a partir do final dos anos 1970, qualifica-se o novo estado cultural das sociedades desenvolvidas: abalo dos alicerces da racionalidade, fracasso das grandes ideologias da história, dinâmica de individualização e pluralização das sociedades. «Para além das diversas interpretações propostas, impõe-se a ideia de que estávamos diante de uma sociedade mais diversa, mais facultativa, menos carregada de expectativas em relação ao futuro» (LIPOVETSKY & CHARLES, 2004, p. 51), ou seja, estávamos e ainda estamos na heterodoxia. Às visões entusiásticas da modernidade e do progresso histórico, sucedem-se horizontes mais curtos, precários, efémeros e plurais.

A pós-modernidade será uma rutura da contemporaneidade, um tempo e modos de vida



(mentalidade, atitudes, comportamentos, ações, valores, normas, experiências e vivências) que rompem com os precedentes, porque agora são distintos, descontínuos, disruptivos e plurais. Os fundamentos das sociedades são abalados e entra-se em dúvida, descrédito ou crise de identidade, de valores sociais e de confiança no futuro (e.g. o indivíduo e a sociedade como projetos inacabados). É um período de globalização do mundo, mas também de distopia, heterodoxia e transição de paradigma. Em *As consequências da modernidade*, Giddens (2005: 32) refere: «se estamos a avançar para uma fase de pós-modernidade, isso significa que a trajetória do desenvolvimento social está a levar-nos para longe das instituições da modernidade, em direção a um tipo novo e distinto de ordem social».

Paralela abordagem apresenta Singer em *Um só mundo: A ética da globalização*, onde realça que vivemos e somos um só mundo em mudança devido à globalização, pois «a forma como sobreviveremos à era da globalização (se lhe sobrevivermos) depende da forma como reagirmos eticamente à ideia de que vivemos num só mundo» (SINGER 2004: 40). Vivemos há tanto tempo com a noção de estados soberanos que estes também passaram a fazer parte do pano de fundo da ética (SINGER 2004: 34). A globalização não é imparcial, pois, segundo Singer, o facto de as nações ricas não assumirem uma perspetiva ética mundial é, há muito, gravemente errado do ponto de vista moral.

Além da ética, o fenómeno social da globalização está relacionado com outro fenómeno social: o virtual. Neste domínio, a globalização tanto divide como une, segundo Bauman (1998: 2) em *Globalization: The human consequences*. Atente-se às diferenças entre a comunidade e a rede social. As redes sociais são o resultado do fenómeno da globalização e modificaram as maneiras tradicionais pelas quais as pessoas se relacionam em comunidade.

As oposições entre modernidade e pós-modernidade são evidentes: a) valorização moderna do inteligível (razão) vs. valorização pós-moderna do sensível (sentimento); b) razão crítica (idealização do sujeito moderno como ser racional) vs. razão instrumental (operativa e utilitária) em que os valores da razão são colocados em causa; c) subordinação aos valores morais em prol do coletivo vs. vazio ideológico e social (declínio dos ideais e valores) em sociedades cada vez mais narcísicas e individualistas e desvanecimento das causas públicas (fim do social); d) período de utopias (ideais, ideologias e metanarrativas) conforme um ideal de progresso da natureza humana vs.

período de distopias (crise de ideais, referências e valores), desilusão e perda de fé no progresso; e) unidade do conhecimento objetivo (ortodoxia) vs. Aparência, simulacro/subjetividade e pluralismo (heterodoxia); f) transcendência dos valores vs. imanência dos valores; g) tempo moderno de sociedades do futuro vs. valorização secular do tempo (presente).

Por conseguinte, a globalização enquadra-se na pós-modernidade e inclui processos que intensificam a interdependência e as relações sociais a nível mundial. A globalização tem vastas implicações, está a mudar a forma do mundo e a maneira como o vemos (GIDDENS 2008: 51). A globalização implica que vivemos agora num mundo interconetado, móvel e acelerado, que é inédito, impulsionado pelas inovações tecnológicas e transformações geopolíticas e económicas (LUKOSE 2008: 330). É uma profunda e acelerada transformação social à escala mundial.

As ideias de “fim do mundo” e de “fim da história” são férteis num mundo em constante e veloz transformação. Tendência que terá justificado Weber a concluir precocemente pelo “desencantamento do mundo”, uma forma de distopia, i.e. fracasso e desilusão das utopias e ideologias inspiradoras do progresso social (WEBER 1946: 182).

O “desencantamento do mundo” caracteriza as sociedades modernas do racionalismo, considerando este processo de desencantamento consubstancial ao desenvolvimento das sociedades, por um lado, e desproporcional ao processo de criação de utopias, ideais, mitos e ídolos. “Desencantamento” significa, para Weber, a diluição dos valores e tradições de um mundo, em benefício do conhecimento, dos meios e dos fins técnicos e racionais. Esta ideia de Weber, apresentada no fim do século XIX, deve-se à racionalidade das sociedades (a ideia de “des-ilusão”); à autonomização das esferas do agir social; à privatização da religião nas sociedades modernas.

Apesar de difusas causas, a globalização é uma consequência da modernidade e efetiva-se numa utopia referente à intensificação da interdependência e das relações sociais mundiais, resultando no facto de vivermos num «único mundo» onde as ações se repercutem a uma escala alargada (GIDDENS 2008: 75). Todos os campos da vida são afetados e existem implicações para o modo como vivemos. Se a globalização não for a nova e única utopia que se efetivou, é uma nova agenda para o mundo.

*Baudrillard: simulacros e o fim do social*

Na pós-modernidade predominam mundividências, bem como simulações e heterodoxias. Face à transcendência dos valores, inverte-se para a imanência (imediatismo e contingência) dos valores. A pós-modernidade é o conjunto de fenômenos e transformações sociais, culturais e políticos que ocorrem nas sociedades pós-industriais a partir das últimas décadas do século XX. Conforme a metáfora da modernidade de Giddens, o carro de Jagrená alude às consequências da modernidade, ao tornarmo-nos vítimas das nossas próprias obras que admiramos (GIDDENS 2005: 97).

O utopismo refere-se a questões sociais (de organização entre as pessoas) e a questões da imaginação, i.e. questões intangíveis como os ideais ou os valores. O utopismo descreve a tendência para pensar no mundo como um lugar tornado mais perfeito (BARTKOWSKI 2008: 561). Por seu turno, a globalização define-se pelo materialismo e o consumismo que, segundo *A sociedade de consumo* de Baudrillard, caracterizam as sociedades contemporâneas. São sociedades eivadas de objetos que incentivam o seu consumo. Já não nos encontramos rodeados, como no passado, por outras pessoas, mas mais por objetos. “Vivemos o tempo dos objetos”, pois “somos nós que os vemos nascer, produzir-se e morrer, ao passo que em todas as civilizações anteriores eram os objetos, instrumentos ou monumentos perenes, que sobreviviam às gerações humanas” (BAUDRILLARD 1975: 16). O consumo está diretamente associado à abundância, da qual depende. A abundância, resultado da industrialização e massificação das sociedades, conduz ao consumo e ambos transformam o ser humano e o que este faz e como vive em sociedade.

É o que Baudrillard designa por “o fim do social” ou a morte do social (o vazio social) e, por contraposição, no apogeu das massas. Para Baudrillard, o social nunca existiu, pois nunca houve ligação social, nunca nada funcionou socialmente. Vivemos uma «simulação do social». A informação devora os seus próprios conteúdos, i.e. «devora a comunicação e o social», pois «em vez de fazer comunicar, *esgota-se na encenação da comunicação*» e «em vez de produzir sentido, *esgota-se na encenação do sentido*» (BAUDRILLARD 1991: 105). A importância da comunicação é excessiva, ao ponto de, paradoxalmente, a comunicação ser mais social do que o próprio social. O social foi «um sonho, um mito, uma utopia, uma forma conflituosa e contraditória, forma violenta, em todo o caso um acontecimento intermitente e excecional»

(BAUDRILLARD 1990: 18).

A comunicação leva a forma social à indiferença. Por isso, não há utopia da comunicação. «A utopia de uma sociedade comunicacional não tem sentido, já que a comunicação resulta precisamente da incapacidade de uma sociedade superar-se para outros fins» (BAUDRILLARD 1990: 18). A morte do social é devida, paradoxalmente, à comunicação, porque a comunicação é, na sua essência, interação.

Num mundo cada vez mais iconólatra e eivado de imagens, vive-se numa realidade construída por signos (imagens, representações) e seus consequentes efeitos, i.e. vive-se nas representações artificiais que se produz sobre a realidade. As imagens impressionam mais e parecem mais reais do que a realidade. Predomina o simulacro, o verosímil e a aparência em detrimento da própria realidade. Ao vivermos nas representações (utopias, ideologias, simulacros, imagens, etc.), não vivemos na realidade.

Em *Viagem na irrealidade quotidiana*, Eco apresenta a Disneylândia na Califórnia e o Disney World na Flórida enquanto espaços absolutamente falsos. A Disneylândia é um exemplo adequado para se compreender a dimensão exagerada do fenómeno cultural de produção de signos que impressionam, causam aparato, provocam sensações e seduzem mesmo na artificialidade, na fantasia (ECO 1993: 40).

A Disneylândia é um microcosmo social, um mundo imaginário e é por isso que tem êxito. Segundo *Simulacros e simulação*, «a Disneylândia é um modelo perfeito de todos os tipos de simulacros confundidos»; «é antes de mais um jogo de ilusões e de fantasmas» que «existe para esconder que é o país ‘real’, toda a América ‘real’ que é a Disneylândia» (BAUDRILLARD 1991: 21). A Disneylândia é o produto e a fabricação do imaginário para fazer crer que o resto é real sem o ser já, pois é hiper-real, simulação. «Já não se trata de uma representação falsa da realidade (a ideologia), trata-se de esconder que o real já não é o real e, portanto, de salvaguardar o princípio de realidade» (BAUDRILLARD 1991: 22). Segundo Baudrillard, o mundo quer-se infantil para fazer crer que os adultos estão noutra parte, no mundo ‘real’, pois a infantilidade está em toda a parte.

A Disneylândia é um bom exemplo de hiper-realidade. É um lugar onde o falso é produzido pelo desenvolvimento tecnológico e é admirado; apresenta-nos “mais realidade” do que a realidade (o hiper-real é o que é mais real do que o real). A Disneylândia é um espaço de regeneração e reciclagem mental dos sonhos, do imaginário ou da sociabilidade já perdidos. Hoje «a simulação já não é a simulação de



território, de um ser referencial, de uma substância»; pelo contrário, «é a geração pelos modelos de um real sem origem nem realidade: um hiper-real» (BAUDRILLARD 1991: 1). Inspirado na história do mapa de Jorge Luís Borges, Baudrillard aponta o mapa como uma analogia dos simulacros. Isso significa que «o território já não precede o mapa, nem lhe sobrevive» (BAUDRILLARD 1991: 8).

Denuncia-se o que denomina de «poder assassino das imagens», porque as imagens assassinam o real, o seu próprio modelo (BAUDRILLARD 1991: 12). As imagens representam o real e nós contentamo-nos com as representações em detrimento da própria realidade. Preferimos a representação (onde é mais confortável viver, por ser uma mediação visível e inteligível do real) do que o representado, i.e. a própria realidade. O mundo tornou-se representação; tudo são signos e estes valem mais do que aquilo que representam: a realidade.

É impossível voltar a encontrar um nível absoluto de real, mas também é impossível encenar a ilusão, pois «a ilusão já não é possível porque o real já não é possível» (BAUDRILLARD 1991: 29-30). O que toda uma sociedade procura, quando continua a produzir e a reproduzir, «é ressuscitar o real que lhe escapa» (BAUDRILLARD 1991: 34). Por isso, o hiper-realismo da simulação corresponde à alucinante semelhança do real consigo próprio.

O simulacro é a representação ou imagem do real sem origem nem realidade, i.e. é o resultado do hiper-real (BAUDRILLARD 1991: 8). A realidade é a qualidade do que existe. A realidade constitui tudo o que é real. O real «é aquilo de que é possível fornecer uma reprodução equivalente» (BAUDRILLARD 1996: 127). O real é reproduzível e nesse processo é não apenas o que pode ser reproduzido, mas também o que está sempre já reproduzido (o hiper-real). Para Baudrillard, «o real nunca foi mais do que uma forma de simulação» e a realidade nem sempre existiu, pois apenas se fala dela depois de haver uma racionalidade para a afirmar (BAUDRILLARD 2001: 36). Existem efeitos de real, efeitos de verdade, efeitos de objetividade que tendem a desaparecer ou a se tornarem mais escassos, «mas em si mesmo o real não existe» (BAUDRILLARD 2001: 35). Se o real não existe, é o virtual que agora se afirma como real. Pela mediação tecnológica, é o virtual que pensa por nós e existe em nós.

O problema é que o simulacro atua como elemento intensificador do próprio real em que se baseia, criando artificialmente uma hiper-realidade caracterizada pela espetacularidade, i.e. uma contrafação do real mais vívida e sedutora do que o real. Por



isso, o território já não precede o mapa nem lhe sobrevive. Para a pós-modernidade, o simulacro é como o verdadeiro, cria a ilusão de real e verdade, seduz e convence, não permitindo mais conhecimento nem experiência do mundo real e levando à indistinção entre real e não-real. Falaciosamente acredita-se que apenas existe o que é reproduzido pela imagem, quando é a imagem que cria ilusão (simulacro) sobre o real. Na criação do simulacro, a imagem descola-se do seu referente e adquire vida própria e desterritorializada, com o objetivo de esteticizar a sensação e a percepção.

O simulacro é como um tipo de representação produzida por simulação, é uma cópia sem original. Num mundo em que existem apenas simulações ou em que a forma do simulacro predomina, o real é uma cópia de uma cópia e as noções de autenticidade e verdade perdem referência. O conceito de simulacro é um problema para Baudrillard, mas não no sentido de *A república* de Platão (509e-510a), i.e. como imitação enganosa. Para Baudrillard (1990: 35), os simulacros são um efeito de verdade que esconde a inexistência da verdade.

O problema das imagens é conceberem o mundo como imagem, impondo um modo de ver o mundo, um modo ideológico orientado para sentidos que as imagens produzem e indicam como convenientes. Por isso, Baudrillard (1991: 39) refere que «a ideologia não corresponde senão a uma malversação da realidade pelos signos, a simulação corresponde a um curto-circuito da realidade e à sua reduplicação pelos signos», pois «é sempre um falso problema querer reinserir a verdade sob o simulacro».

Baudrillard salienta a perversidade da relação entre a imagem e o seu referente, i.e. a confusão virtual e irreversível da esfera das imagens e da esfera da realidade, cuja natureza é cada vez menos entendível. É uma «diabólica sedução das imagens», porque as imagens seguem uma estratégia pela qual elas sempre parecem referir-se a um mundo real e a objetos reais, reproduzindo algo que é anterior às próprias imagens (BAUDRILLARD 1984: 13). As imagens são simulacros e precedem o real, na medida em que invertem a ordem causal e lógica do real e a sua reprodução.

As imagens são diabólicas porque parecem conforme a realidade. Acreditamos ingenuamente nessa conformidade, no realismo das imagens. É o que acontece com certos filmes, que impressionam pelas imagens que são capazes de nos desligar da noção de que são encenações, representações, ficções (BAUDRILLARD 1991: 77; 1984: 16).

A imagem contamina a realidade; molda-a. É como se a realidade de alguma coisa ou



situação fosse antecipada pelas imagens dessa coisa ou situação. Baudrillard invoca o problema da imagem para advertir sobre a primazia da imagem por si só, enquanto simulacro, sobre qualquer realidade putativa. A imagem não constitui a realidade em si. A imagem é a representação da realidade, é o simulacro. O simulacro é como um segundo batismo dos objetos, das coisas, da realidade; o primeiro batismo é a representação. Simular é fingir uma presença ausente; é criar uma imagem sem correspondente nem representação com a realidade.

Vivemos rodeados de imagens. Estas imagens representam a realidade de um modo independente da realidade e procuram causar impressões espetaculares sobre aquilo que representam. É a histeria da produção e da reprodução do real (BAUDRILLARD 1991: 33). Estas imagens são simulações e muitas delas são disformes face à realidade. Mesmo assim são mais atraentes ao espectador do que a própria realidade reproduzida. Por isso, Eco apresenta *Viagem na irrealidade quotidiana* como crítica à cultura contemporânea. Uma cultura visual, tautológica e hiperbólica, imprescindível para a criação de percepções da aparência, fomentando a produção de signos como suporte de virtualização da realidade ou de hiper-realidade. Se as culturas modernas apostam na construção de modelos que se pareçam no máximo com aquilo que representam e existe na realidade, usando os mesmos materiais, cores e formas, significa que se pretende um elevado grau de semelhança e identificação entre esse modelo (cópia) e a realidade (original), como se fosse uma reencarnação (ECO 1993: 10).

O falso confunde-se com o verdadeiro e vice-versa. Produz-se irrealidade e esta irrealidade é apresentada ou oferecida como presença real. A irrealidade é um artefacto, um signo que aspira a ser ou a parecer a realidade, abolindo as diferenças físicas e perceptíveis entre o que é real (verdadeiro) e o que é irreal (falso). Esse artefacto é uma rerepresentação que substitui e significa o que é real através de uma mensagem intencionalmente produzida e transmitida. É o exemplo exponencial do que acontece e funciona em Las Vegas (ECO 1993: 40).

Para Eco e Baudrillard, a hiper-realidade é indistinta da realidade, da imagem (signos representativos da realidade) e da sensação de aparência nas formas de simulação. Se Baudrillard demonstra que o real é suplantado ou escamoteado pela imitação que se propõe sempre nova e mais completa e, por isso, mais interessante para a cultura de massas, Eco permanece na crítica à cultura de massas e do espetáculo.

Em *Viagem na irrealidade quotidiana* e em *América*, Eco e Baudrillard,

respetivamente, usam os conceitos de “irrealidade” e de “hiper-realidade” para descrever como a nossa percepção do mundo depende cada vez mais de simulacros da realidade. Reconhecem a construção de uma espécie de semiocracia (signos da hiper-realidade como fuga ou distanciamento da referencialidade) e a tendência para os signos escaparem às amarras referenciais, voarem livres de significados cognitivos e assumirem uma hiper-vida própria que é mais real do que a realidade e do que o hiper-real.

Para Baudrillard, a América é o simulacro perfeito da imanência e da transcrição material de todos os valores. A América não é um sonho nem uma realidade; é uma hiper-realidade. É uma utopia que desde o princípio se viveu como realizada, pois tudo é real, pragmático, e tudo nos torna sonhadores (BAUDRILLARD, 1989, p. 36). Na América, tudo é paradoxalmente real e utópico. Nesta perspectiva, a hiper-realidade é indistinta da realidade, da imagem e da sensação de aparência nas formas de simulação. «Hoje, todo o sistema oscila na indeterminação, toda a realidade é absorvida pela hiper-realidade da realidade do código e da simulação» (BAUDRILLARD, 1996, p. 11). É um princípio de simulação que nos rege em vez do antigo princípio de realidade. Já não há ideologia, há apenas simulacros.

O que regula a vida social é um princípio de simulação, não de realidade. A hiper-realidade está relacionada com a simulação. A realidade torna-se representação ou simulação de si mesma: «a culpabilidade, a angústia e a morte podem assim ser substituídas pela fruição total dos signos da culpabilidade, do desespero, da violência e da morte» (BAUDRILLARD 1996: 128). É a derrocada da realidade no hiper-realismo. A contradição entre a realidade e o imaginário desaparece. A irrealidade corresponde à semelhança da realidade consigo mesma, i.e. à identificação absurda da realidade que é a sua própria representação. Trata-se da crise da representação. O real é «aquilo de que é possível fornecer uma reprodução equivalente» (BAUDRILLARD 1996: 127). O real situa-se num processo de reprodutividade; é o que pode ser reproduzido e o que está sempre já reproduzido.

Conclusões

Com a globalização, somos como peixes que não se apercebem da água onde



nadam e vivem. Vivem numa envolvimento da qual não têm noção e sem a qual não podem viver. Este efeito é exercido pelas utopias e ideologias. Com a atual tendência global das sociedades, somos cada vez mais como peixes dentro de água.

Qualquer utopia possui uma dimensão social e global. A utopia envolve um colectivo e almeja um ideal social para todos, tendo como referente uma realidade. A utopia projeta-se sobre a realidade, construindo-a como ideal social alternativo. É a sua função. Com base nesta premissa, este artigo defende uma perspectiva sócio-filosófica da utopia e da ideologia face à preocupação sobre o ideal global de estado social. Uma perspectiva sobre o social que explica a heterodoxia típica da pós-modernidade assente em ideais sociais alternativos à realidade.

Não existem utopias sem ideais. Qualquer utopia é decalcada do projeto pioneiro de utopia de Morus. Uma utopia é uma mundividência (uma visão coletiva e extensa do mundo) e uma forma ideal de sociabilidade (mobiliza as pessoas a viver ou a procurar esse ideal utópico). É próprio das utopias e das ideologias serem aglutinantes e exercerem um fascínio inconsciente, como se fossem simulações tão ou mais reais do que a própria sensação de realidade ou a própria realidade.

Por isso Baudrillard adverte para o que designa como «o fim do social», identificando esta exigência coletiva por novas formas de expressão, culminando no fim ou morte do social (o vazio social) e, por contraposição, no apogeu das massas. «*Na realidade o social nunca existiu. Nunca houve ‘ligação’ social. Nunca nada funcionou socialmente*» (BAUDRILLARD 1985: 35). Apenas existiu «*simulação do social e de ligação social*». Assim, não adiantam utopias sobre uma sociedade real e com uma socialidade ideal. Isso seria hipostasiar o simulacro, segundo Baudrillard. «Se o social é uma simulação, o único incidente provável é o de uma *dissimulação* brutal – o próprio social deixando de se afirmar como espaço de referência e de jogar o jogo» (BAUDRILLARD 1985: 35). Baudrillard sustenta que a morte do social se deve, paradoxalmente, à comunicação, que é, na sua essência, social.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Lisboa: Quetzal Editores, 2009.

- BARTKOWSKI, Frances. «Utopianism». In: William A. Darity, *International encyclopedia of the social sciences*. (Vol. 8, pp. 561-562). New York: Macmillan, 2008.
- BAUDRILLARD, Jean. *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70, 1975.
- BAUDRILLARD, Jean. *The evil demon of images*. Waterloo: The Power Institute of Fine Arts, 1984.
- BAUDRILLARD, Jean. *À sombra das maiorias silenciosas: O fim do social e o surgimento das massas*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- BAUDRILLARD, Jean. *América*. Viseu: João Azevedo Editor, 1989.
- BAUDRILLARD, Jean. *A transparência do mal: Ensaio sobre os fenômenos extremos*. Campinas: Papirus Editora, 1990.
- BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e simulação*. Lisboa: Relógio D'Água, 1991.
- BAUDRILLARD, Jean. *A troca simbólica e a morte*. Lisboa: Edições 70, 1996.
- BAUDRILLARD, Jean. *Palavras de ordem*. Porto: Campo das Letras, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt. *Globalization: The human consequences*. Cambridge: Polity Press, 1998.
- BRUCE, Steve & YEARLEY, Steven. *The Sage dictionary of sociology*. London: Sage, 2006.
- ECO, Umberto. *Viagem na irrealidade quotidiana*. Lisboa: Difel, 1993.
- GIDDENS, Anthony. *O mundo na era da globalização*. Lisboa: Editorial Presença, 2000.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Oeiras: Celta, 2005.
- GIDDENS, Anthony. *Sociologia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- LIPOVETSKY, G., & CHARLES, S. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Editora Barcarrola, 2004.
- LUKOSE, Ritty. «Globalization, anthropological aspects of», in: William A. Darity, *International encyclopedia of the social sciences*. (Vol. 3, pp. 330-332). New York: Macmillan, 2008.
- MARÍAS, Julián. *História da filosofia*. Porto: Edições Sousa & Almeida, 1987.
- MCLUHAN, Marshall & FIORE, Quentin. *War and peace in the global village*. New York: Bantam Books, 1968.
- MORUS, Thomas. *A utopia*. Lisboa: Guimarães Editores, 2016.



- PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: Um léxico histórico*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- PLATÃO. *A república*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- POLISTCHUK, I., & TRINTA, A. *Teorias da comunicação: O pensamento e a prática da comunicação social*. São Paulo: Elsevier Editora, 2003.
- RICOEUR, Paul. *Ideologia e utopia*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus* (Vol. 1). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.
- SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus* (Vol. 2). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.
- SINGER, Peter. *Um só mundo: A ética da globalização*. Lisboa: Gradiva, 2004.
- WEBER, Max. «A ciência como vocação», in: *Ensaio de sociologia* (pp. 154-186). Rio de Janeiro: LTC Livros Técnicos e Científicos Editora, 1946.