

DESATANDO A IMAGINAÇÃO: BREVES NOTAS SOBRE ÉTICA E CRÍTICA NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Roberto Bartholo Jr*

*Soy hombre: duro poco
Y es enorme la noche
Pero miro hacia arriba:
Las estrellas escriben.
Sin entender comprendo:
También soy escritura
Y en ese mismo instante
Alguien me deletrea*

Octavio Paz

RESUMO

Apoiado em contribuições teóricas de Vilém Flusser, este artigo discute o lugar do diálogo e do discurso no mundo contemporâneo e destaca implicações da programação e da produção de imagens técnicas para os modos hegemônicos de organização da cultura e exercício de dominação. Por fim, aponta desafios confrontados pelas instituições acadêmicas contemporâneas.

Palavras-chave: Diálogo. Discurso. Programação. Crítica. Imaginação. Liberdade.

ABSTRACT

UNTYING THE IMAGINATION: BRIEF NOTES ON ETHICS AND CRITICISM IN THE CONTEMPORARY WORLD

Supported by theoretical contributions of Vilém Flusser, this article discusses the place of dialogue and discourse in the contemporary world and highlights implications of programming and technical images for the hegemonic ways of organizing culture and exercising domination. It ends with a warning on challenges faced by contemporary academic institutions.

Keywords: Dialogue. Discourse. Programming. Critics. Imagination. Freedom.

* Doutor em Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor do Programa de Engenharia de Produção do Instituto Alberto Luis Coimbra de Pós-Graduação e Pesquisa em Engenharia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (COPPE/UFRJ) na área de Gestão e Inovação, onde chefia o Laboratório de Tecnologia e Desenvolvimento Social (LTDS). Endereço para correspondência: Programa de Engenharia de Produção (COPPE/UFRJ). Caixa Postal 68507. CEP: 21941-972. Rio de Janeiro - RJ. bartholo.roberto@gmail.com

1. Criação de sentido

Rafael Cardoso, organizador brasileiro de importante coletânea de escritos de Vilém Flusser publicada em 2007 com o título *O Mundo Codificado: por uma Filosofia do Design e da Comunicação*, abre a Introdução desse livro com as seguintes palavras: “[...] um dos maiores pensadores da segunda metade do século XX viveu durante mais de trinta anos no Brasil” (FLUSSER, 2007a, p. 9). Só posso concordar.

Flusser não apenas transitou pelo Brasil. Ele dialogou com seus *Mitmenschen*¹ brasileiros. Uma de suas obras em português nos desvela encontros e diálogos que marcaram sua vida (FLUSSER, 2007b). Em meio a fecundas relações com alteridades diversas, faz-se visível uma marca indelével a ser reaprendida e identificada, a de um *cidadão praguense*. Praga era, para Flusser, muito mais que um mero dispositivo urbano. Era todo um “clima existencial” que “[...] supera todas as diferenças nacionais, sociais e religiosas. Se tcheco, alemão ou judeu, católico, protestante ou marxista, burguês ou proletário: pouco importa. Antes de mais nada se é praguense” (FLUSSER, 2007b, p. 23). Essa tatuagem na alma flusseriana tem dupla face: uma é a crença de viver em meio aos muros de um abrigo seguro dos poderes do mundo e seus perversos desvarios; a outra, a radical descrença disso, imposta pela ocupação nazista. Flusser testemunhou a “desfeitura aos pedaços” de seu ilusório domicílio perene: o desaparecimento, junto com a pseudo-eternidade dos muros de sua Praga, de tudo que mais queria de seu (família, amigos, faculdade, filosofia, arte, planos para o futuro).

Um belo texto do capítulo final de *Bodenlos* nos fala do tardio reencontro de Flusser com Praga:

O caminho impele para os becos bem estreitos e para as vielas. E agora é preciso falar do difícil problema do hábito. Quando eu era rapaz e residia em Praga, passava por essa região sem percebê-la. O hábito, para mim, repousava sobre essa região como um cobertor. Agora, uma vez que os 52 anos corroeram e dissolveram a cobertura do hábito, recebo nos olhos o impacto inabitual das cenas. [...] Os 52 anos que repousam entre o hábito e a redescoberta foram como um século, e não como a

cinza do Vesúvio, que soterrou a cidade de Pompéia, mas também a conservou. Foram, sim, como um rio de lavas que queimou e escavou as construções e suas estátuas. Esta *Kleinseite* percorrida é uma transversal dos dois açoites de Deus – o nazismo e o stalinismo – e das cicatrizes abertas por suas chibatadas. (FLUSSER, 2007b, p. 244).

Para Flusser, em significativa convergência com as filosofias da existência em voga na Europa após a Segunda Grande Guerra (e com Albert Camus em particular), a existência humana é jogada num abismo de experiências absurdas, em condições que podem ser designadas pela palavra alemã *Bodenlosigkeit*². A condição humana é um vir a ser, uma tarefa que nos exige o empenho pela *criação de sentido* na confrontação com a contingência da vida. Esta criação de sentido é uma resposta relacional, que requer conexão comunicativa e consciente com outros, para o que se necessita de um código, e podemos usar variadas tecnologias.

2. Diálogo e Discurso na Sociedade Telemática

Como bem aponta Andreas Ströhl, organizador da mais importante coletânea de textos de Vilém Flusser publicada em língua inglesa (FLUSSER, 2002), na perspectiva flusseriana o vir a ser humano “[...] is an interpolation, a node in a network of interactions and possibilities” e “dialogues spin the threads that constitute the I [...] . But the Thou I am in a dialogue with is also an extrapolation from such relations”³ (STRÖHL, 2007). Assim, para Flusser, nem sujeitos nem objetos são compreendidos como entidades determinantes do real e, numa realidade entendida como um *campo possibilista de relações*, o eu “[...] turns out to be a movable node in an intersubjective fabric”⁴ (FLUSSER, 1994 apud STRÖHL, 2007).

Podem ser indicadas afinidades entre as perspectivas de Flusser e proposições de Martin Buber,

1 Uma das palavras alemãs que Flusser deixa permear seus escritos, e que traduzo por “co-humanos”.

2 A tradução literal é “ausência de chão”. Prefiro, no entanto, a tradução com alguma ressonância poética pela palavra portuguesa “desterro”.

3 “[...] é uma interpelação, um nó em uma rede de interações e possibilidades” e “os diálogos tecem os fios que constituem o eu [...] . Mas a pessoa com quem eu esteja dialogando é também uma extrapolação dessas relações.” (As traduções em nota de rodapé são da profa Dra. Valquíria C. M. Borba)

4 “[...] torna-se um nó móvel em um tecido intersubjetivo.”

relativas ao “princípio dialógico” na antropologia filosófica (BARTHOLO, 2001a), e de Richard Rorty relativas às infinitas teceduras de descrições e re-descrições nos processos comunicativos e às contingências da linguagem, da identidade e da comunidade (RORTY, 2007). Entretanto algumas diferenciações são significativas. A proposição flusseriana traduzida em termos da antropologia filosófica de Martin Buber nos diria que a referência ao *Isso* é discursiva e a referência ao *Tu* é dialógica. E mais ainda: para Flusser seria um empenho vão o de se pretender uma experiência comunicativa direta e de primeira mão do *Isso* das coisas do mundo, pois as informações são *produzidas nos diálogos* e podem ser sintetizadas de informações já existentes, e somente *depois disso* é que se faz possível sua difusão através dos *discursos*.

Analogamente a Buber, que dizia ser o homem um ser relacional e apontava para dois modos básicos de relação: o modo *Eu-Tu* e o modo *Eu-Isso*, Flusser caracteriza diálogo e discurso como dois modos básicos de atos comunicativos que se estabelecem entre as memórias de um eu e um (ou vários) tu, enfatizando que a fonte dos novos conhecimentos é o *diálogo* e os *nomes próprios* nele nomeados. Nas relações dialógicas, informações são *produzidas*. Os discursos apenas as *transmitem*.

A perspectiva flusseriana transpõe a concepção de Edmund Husserl do “mundo da vida” como uma rede de intencionalidades concretas para um novo contexto: a antevisão da sociedade telemática emergente. Este novo contexto vital do gênero humano se configura como uma sociedade em redes, portadora de novos horizontes de possibilidades relacionais para aquilo que Martin Buber chamou de “a vida dialógica” (*das dialogische Leben*).

A perspectiva flusseriana é convergente com a perspectiva de Rorty de que nessa “vida dialógica” tanto a identidade do eu, como o seu senso de comunidade (sua aptidão a dizer “nós”) são produtos da tecedura de uma rede de *descrições e redescrições*. Nessa rede não há verdades perenes e totais, apenas contingentes e interiores a discursos passíveis de reconstruções.

O discurso flusseriano faz uma apologia da liberdade e da criação num tempo de rupturas, descontinuidades e transições críticas na organização da cultura. Ele aponta para o limiar de novas

institucionalidades, apoiadas em novos modos de interação e tecnologias comunicativas. Andreas Ströhl identifica que a mais importante contribuição dos “*innovative writings*”⁵ flusserianos é teorizar, e por fim abraçar “[...] *the epochal shift that humanity is undergoing from what he termed linear thinking (based on writing) toward a new form of multidimensional, visual thinking (embodied by digital culture)*”⁶ (STRÖHL, 2007).

Flusser não é – nem quer ser – um observador impassível. Seus textos nos comunicam uma aposta (e nos querem seduzir a apostar junto com ele): “que na nova cultura digital e na nova sociedade telemática emergente o diálogo possa ser afirmado como o ‘valor mais alto’” (FLUSSER, 1987, p. 98). Em sua aposta Flusser não é ingênuo. Ele reconhece e identifica o poder manipulador dos meios de comunicação de massa. Para isso constrói uma tipologia de padrões comunicativos discursivos e aponta que foi o discurso *anfiteatral* que configurou os modernos meios técnicos de comunicação de massa. Nesse tipo de discurso os diversos receptores somente podem receber as mesmas informações. Não lhes são disponíveis canais de transmissão que possam servir de suporte para interações dialógicas.

Para Flusser, a autêntica comunicação só é possível quando “*dialogue and discourse balance each other out. If, as we see today, a discursive form dominates, which prevents dialogues from taking place, then society is dangerously close to decomposing into an amorphous crowd*”⁷ (FLUSSER, 1993, p. 232). Ele identifica na televisão os mais fortes exemplos do discurso anfiteatral, e aponta como ela enfatiza as características do circo: “[...] *its massifying effect, the false freedom, the lack of responsibility, the impossibility of a dialogue, the passivity vis-a-vis the black box, the magical power of this box, the ontological alienation with all its aesthetic, epistemological and political consequences and the programmed behaviour*”⁸

5 “escritos inovadores”

6 “[...] a mudança que a humanidade está passando, o que ele chamou de pensamento linear (baseado na escrita) em direção a uma nova forma de pensar multidimensional e visual (incorporada pela cultura digital)”

7 “diálogo e discurso estão em equilíbrio. Se, como vemos hoje, um discurso prevalece, o que impede o diálogo, então, a sociedade fica perigosamente perto de se transformar em uma multidão amorfa”

8 “[...] seu efeito massificante, a falsa liberdade, a falta de responsabilidade, a impossibilidade de diálogo, a passividade cara a cara com a caixa preta, o poder mágico desta caixa, a alienação ontológica com toda a sua estética, consequências epistemológicas e políticas e o comportamento programado”

(FLUSSER, 1998, p. 285). Ele destaca que o poder manipulador dos meios de comunicação de massa repousa principalmente na influência exercida sobre os receptores com a difusão de discursos eclipsando os diálogos. Por fim ele adverte como podem ser perversas as consequências da articulação simbiótica de duas estruturas eminentemente discursivas e não dialogais: a anfiteatral dos meios de comunicação de massa e a *piramidal* dos partidos políticos.

A aposta flusseriana pode ser entendida como um empenho pelo resgate de “vida dialógica”, tão cara a Buber e Husserl. Mas apenas se isso não for confundido com a nostalgia regressista de padrões relacionais arcaicos. Flusser não quer se rebelar contra a modernidade. Sua aposta é a radicalização de uma de suas possibilidades modernas redesenhando formas e estruturas discursivas em formas e estruturas dialogais, redesenhando o balanço entre os campos dos discursos e dos diálogos na nova sociedade telemática emergente. Em síntese, a aposta flusseriana aponta para a possibilidade de novos desenhos institucionais, não apenas tecnológicos.

Para Flusser, a sociedade telemática emergente reconfigura a rede de intencionalidades concretas do “mundo da vida”. Peça-chave dessa reconfiguração é o “*apparatus-operator complex*” que atua como vetor dinâmico das mudanças sociais e tecnológicas contemporâneas redesenhando o modo de organização da cultura. Para isso ele “[...] *devours texts, to spit them out again as techno-images*” (FLUSSER, 1998, p. 151). Assim, a escritura dos textos perde centralidade na organização da cultura contemporânea, e com ela também a consciência histórica. O “pensamento em linha”, que se desdobra nos textos escritos e na consciência histórica, é agora não mais que um insumo do novo “*apparatus-operator complex*” produtor de imagens técnicas, que são o suporte para a hegemonia cultural de um novo modo de pensamento: o “pensamento em superfície”, que se desdobra nas imagens digitalizadas e na nova consciência mágica, que redesenha os horizontes e fronteiras do real e do virtual.

3. Uma nova imaginação

Para Flusser, a principal tarefa que se coloca diante da humanidade contemporânea é a da crítica

da tecno-imaginação. Para isso necessitamos de orientação e autonomia, o que pode ser uma das principais funções das relações dialogais. Ele alerta que, sem o exercício dessa crítica, o que se seguirá é a reprodução ampliada do aparato de programação da vida. Andreas Ströhl radicaliza as implicações das tendências apontadas por Flusser, afirmando que “[...] *the apparatus's pictorial diarrhea will then make sure we will drown in a messy flood of kitschy aesthetic pictorial shit*”⁹ (STRÖHL, 2007).

O cenário flusseriano da projeção de futuro é uma grande provocação. Sua intencionalidade é nos provocar a responder: como podemos ser críticos e viabilizar meios dialógicos de filtragem e busca em meio às “*contemporary media arts*”¹⁰ e seu universo de imagens técnicas. Sem isso, a tendência prevaiente será que tecnologias, textos e imagens tradicionais serão engolidas pelo aparato. Nosso pensamento crítico vive um momento de transição. Ele perdeu a velha “terra-firme” da *escritura textual* e da *consciência histórica*, sobre os quais havia se habituado a encontrar os meios adequados de expressão. A modernidade contemporânea já atravessou um limiar que destituiu na nova organização da cultura digitalizada a centralidade desses velhos suportes (os textos superados pelas imagens técnicas e a historicidade de um tempo linear superada por complexos e descontínuos modos de imaginação). A crítica flusseriana implica mais que uma simples apologia da interatividade. Ela visa qualificar a interatividade, e nessa qualificação afirmar uma interatividade a serviço da dialogicidade, não apenas da difusão de padrões discursivos.

Encontramos na atitude flusseriana significativa convergência (mas também forte radicalização) com relação a um velho texto de Bertolt Brecht (datado de 1925) sobre os padrões comunicativos do rádio:

[...] *quite apart from the dubiousness of its functions, radio is one-sided when it should be two. [...] It is purely an apparatus for distribution, for mere sharing out. So here is a positive suggestion: change this apparatus over from distribution to communication. The radio would be the finest possible communicati-*

9 “[...] a imagem do mecanismo da diarreia trará a certeza de que nos afogaremos em poças imundas enquadradas em uma estética cafona de sujeiras”

10 “artes da mídia contemporâneas”

*on apparatus in public life, a vast network of pipes. That is to say, it would be if it knew how to receive as well as to transmit, how to let the listener speak as well as hear; how to bring him into a relationship instead of isolating him. On this principle the radio should step out of the supply business and organize its listeners as suppliers. Any attempt by the radio to give a truly public character to Public occasions is a step in the right direction.*¹¹ (BRECHT, 1925).

A implicação mais radical da crítica flusseriana do “*apparatus-operator complex*”¹² diz respeito a uma dimensão nevrálgica da “produção de sentido”: o sentido da liberdade na condição humana. Essa implicação é apontada por Andreas Ströhl na indagação: “[...] *how does the process of personalisation of the media, of their material possession, of the environments they create, and of their surface design affect our society and culture?*”¹³ (STRÖHL, 2007).

Para Flusser, vivemos o limiar de novas condições de possibilidade, novos espaços de experiência e novos horizontes de expectativa para a dialogicidade na condição humana. A ruptura com uma relação servil aos discursos programados do “*apparatus-operator complex*” nasce da aposta na possibilidade de espaço para diálogos em meio à interatividade propiciada pelo novo universo das imagens técnicas. Isso implica ousar um redesenho das institucionalidades no novo modo de organização da cultura. Um re-desenho que precisa circunscrever e delimitar campos de vigência para novos padrões de relações de poder, nascidos da emergência de uma nova dualidade assimétrica, imposta pelo novo par “*programadores e programados*”, como dualidade-chave nas novas relações de poder e dominação no mundo contemporâneo.

11 “[...] além das dúvidas sobre as suas funções, o rádio é parcial quando deveria ser imparcial. [...] É apenas um aparato de distribuição, de mera partilha. Então, eis uma sugestão positiva: mudar este aparato de distribuição para comunicação. O rádio seria o aparato de comunicação de mais sucesso na vida pública, uma vasta rede de canais. Isso significa dizer que seria se soubesse como receber e como transmitir, como deixar o ouvinte falar assim como ouvir, como trazê-lo para a relação ao invés de isolá-lo. A partir desse princípio, o rádio deveria se afastar da comercialização e transformar seus ouvintes em fornecedores. Qualquer tentativa do rádio de dar um verdadeiro caráter público às ocasiões públicas é um passo na direção correta.”

12 “complexo aparelho-operador”

13 “[...] como o processo de personalização da mídia, do seu poder material, dos ambientes que cria, e de sua estruturação afetam nossa sociedade, nossa cultura?”

A afirmação da liberdade no novo contexto não se efetiva apenas pela possibilidade franqueada pelas novíssimas tecnologias da comunicação do usuário vir a se tornar um operador de “*personalised media*”¹⁴ ou “*media environments*”¹⁵. A ampliação dos limites da interatividade através de fluxos reversíveis e multidirecionais de informações pode servir de suporte para transformar *usuários* em *operadores*, mas isso não basta para fazer deles autênticos *programadores*. Os operadores são apenas aptos ao exercício de um nível de “controle de segunda ordem” *vis-à-vis* a programação embutida nos novos dispositivos comunicativos da cultura digital contemporânea. Nas palavras de Andreas Ströhl:

*[...] they do not have any access at all to the programme behind the apparatus whose operators they have become, neither in a technological nor in a political, theoretical/reflective or economic sense. However, they enjoy what they have been programmed to believe they have gained: more mobility, more freedom, and more self-determination. [...] iPods create iOperators. The more the apparatus allows for a personal design, personal settings of the software or the interface, the more they become involved and dependent on the function they are taking over in the black box apparatus-operator complex. If everybody is programmed to be such an operator, there will be only operators left, and everybody will have become part of the machine: robots.*¹⁶ (STRÖHL, 2007).

“A exigência que se nos coloca é a de ousarmos dar o salto na nova imaginação” (FLUSSER, 2007a, p. 170)¹⁷. Essa é, para Flusser, a tarefa

14 mídia personalizada

15 ambientes digitais

16 “[...] eles não têm qualquer acesso ao programa por trás do aparelho dos quais se tornaram operadores, nem em um sentido tecnológico, nem em um sentido político, nem em um sentido teórico/reflexivo, nem em um sentido econômico. Contudo, eles apreciam o que foram levados a acreditar que ganharam: mais mobilidade, mais liberdade e mais autonomia. [...] iPods criaram iOperadores. Quanto mais o aparelho permite configurações pessoais, definições pessoais do software ou interfaces, mais eles se tornam envolvidos e dependentes das funções que estão adquirindo do complexo aparato-operador na caixa preta. Se todo mundo é programado para ser tal operador, sobrarão apenas operadores, e todo mundo se tornará parte da máquina: robôs.”

17 A frase é uma citação literal da tradução do texto original alemão de 1990 *Eine neue Bildungskraft* (Vilém Flusser Archiv – <http://www.flusser.khm.de>) incluída na coletânea organizada por Rafael Cardoso. A mesma questão já era apresentada no encerramento do livro clássico *Filosofia da Caixa Preta*, primeira edição brasileira de 1985.

urgente do filosofar contemporâneo. Para a aposta flusseriana, a ousadia da nova imaginação não diz *apenas* respeito ao re-desenho de categorias epistemológicas, nem diz *apenas* respeito ao *discurso* da crítica intelectual que duvida e questiona as certezas das crenças. Ela *inclui* essa crítica, sem se fechar à “proximidade do em tudo diferente”. E nisso se diferencia do percurso que hegemonicamente trilhou e trilha a cultura dita “ocidental”. Sem a abertura para a proximidade com o em tudo diverso, o discurso hegemônico ocidental se institui a si mesmo como uma intelectualização autoreferida, e prolonga em infundável ritualização uma “conversa fiada”. Nela se fala cada vez mais para se significar cada vez menos.

A aposta flusseriana quer redesenhar o campo de vigência de diálogos e discursos e quer, apoiada na nova imaginação crítica, re-desenhar o mundo da vida e sua rede de intencionalidades, valorações e vivências concretas, abrindo campo para a efetivação de capacidades “[...] que até agora apenas dormitavam em nós” (FLUSSER, 2007a, p. 177). Mas para isso essa nova imaginação terá que, em meio a um novo contexto de produção de sentido, fazer suas a tarefa e a oportunidade de priorizar a pergunta: *liberdade para que?* e desmitologizar o rito dos discursos programados do “*apparatus-operator complex*”.

Recuperar a “proximidade do em tudo diferente” é antes de mais nada *experienciar limites*. Inclusive limites para a pretensão de se vir a ser programador de tudo. Não se trata *apenas* de franquear aos programados o acesso aos códigos e habilidades dos programadores. Trata-se, antes – e principalmente –, de delimitar campos de vigência para discursos e diálogos, e para atividades programadas e não programadas em nossas vidas.

Em termos buberianos, a relação programador/programado é do tipo eu/isso. As relações do tipo eu/isso não são intrinsecamente más. O que pode ser ruim é a imposição de relações do tipo eu/isso inviabilizando e excluindo espaços de encontros e diálogos do tipo eu/tu. Mas também é possível imaginar relações do tipo eu/isso operando a serviço de relações do tipo eu/tu.

Na perspectiva rortyana, *discursos* são descrições do mundo segundo o cânon de um vocabulário instituído. Eles são sempre em prosa, reproduzem o

cânon e não o subvertem. Para Rorty, as *redescrições* começam com a subversão do cânon, propiciada pela ousadia poética de carregar as palavras com novos significados. As palavras inaugurais de novas descrições são *metafóricas*. É por isso que elas podem expressar, com vocabulários antigos, novas “dizibilidades”. A comunicação dialogal é aberta à proximidade do “de todo diferente”, da alteridade do outro. A mútua compreensão em relações dialogais autênticas apoia-se em interpretações metafóricas que promovem recíprocas interferências. A comunicação dialogal é aberta à tecedura de uma infundável rede de descrições e re-descrições. Assim, numa perspectiva rortyana a nova imaginação flusseriana deve, portanto, propiciar uma ampliação da permeabilidade dos discursos aos diálogos, subvertendo os cânones fixos das conversações em prosa, ampliando o campo de novas “dizibilidades”, de novas descrições e re-descrições.

Vivemos hoje, na academia, um tempo marcado pelos efeitos mais perversos de um eclipse da erudição, que Lindsay Waters, antigo editor da *Harvard University Press*, nos alertou em livro publicado em 2004 (WATERS, 2004): a produção intelectual dita qualificada evidencia crescente insensibilidade para arriscar respostas face a face aos apelos das presenças. Os caminhos de aprendizado e formação terminam por se deixar identificar com uma autodestrutiva corrida louca, que faz com que o norte da atividade universitária se resuma em atingir indicadores de produtividade em pesquisa, concebidos como fruto de um mau uso e abuso da cientometria. As novas gerações são empurradas a escrever cada vez mais *papers* para publicação em periódicos científicos de circulação internacional, indexados e ranqueados segundo o cálculo de seus “fatores de impacto”, sem permitir-lhes um minuto sequer para se perguntarem sobre as condições de produção (e comércio) de tais indicadores. Nesse contexto é árdua tarefa se afirmar como um acadêmico erudito, cuja obra não se deixe reduzir unidimensionalmente a uma produção seriada de *papers*, escritos para serem transformados em estatísticas a serviço da gestão da produção de uma produção intelectual dita qualificada que se fez surda para a verdade da ácida ironia do Premio Nobel de Física Wolfgang Pauli, ao dizer: “não me importo com

seu pensamento lento. O que me incomoda mesmo é você publicar mais rápido do que pode pensar.” (PAULI apud WATERS, 2006, p. 5).

Em síntese: o grande desafio acadêmico contemporâneo é legar um testemunho para as novas gerações de que é, sim, possível *publicar sem perecer*. Tudo depende de como tecemos nossas escrituras.

4. Uma advertência muito antiga

Exemplares nesse contexto são a vida e a obra de Larissa Adler Lomnitz. Desde seu posto de observação na Universidad Nacional y Autonomo de México (UNAM), Larissa tem papel de destaque nos estudos das redes sociais, desde muito antes que o tema se tornasse ponto focal da atenção num mundo onde a *web* é peça-chave na organização da cultura. Aberta aos apelos e surpresas da vida vivida, sua obra dialoga com as realidades, desvela teias de relações e elabora interpretações. O que se nos apresenta em suas narrativas é um “mundo em camadas”, que tem nas bonecas russas sua melhor metáfora: realidades-*matriochkas*, onde outros mundos se fazem presentes uns dentro dos outros (LOMNITZ, 2009).

Assim, diálogos e interpretações constroem e reconstroem nas teceduras do formal e do informal os desenhos dos espaços relacionais inter-humanos. Este é um ofício que exige rigorosos engenho e arte. Mas, antes de tudo, requer o exercício de uma liberdade muito especial: o desapego das certezas fixas e pré-estabelecidas e uma disponibilidade para renovados encontros com alteridades diversas. Isso exige a aceitação dos riscos e surpresas inerentes às autênticas relações dialogais. E assim permite evitar o que a escritora nigeriana contemporânea Chimamanda Adichie chamou, em notável palestra incluída nos *TED-talks*, de “o perigo de uma história única” (ADICHIE, 2009).

A vida e obra de Larissa indicam os procedimentos e atitudes para encontrarmos as portas de acesso a renovados mundos possíveis, sejam eles situados nas favelas, nas universidades, nas empresas ou no sistema político: dialogar e interpretar. E não se satisfazer com a simples reafirmação do já sabido. Nem ter medo de arriscar dizer novas palavras.

Ouso identificar nessa fecunda ousadia uma convergência de atitudes com a mística judaica, o que me foi despertado pela leitura de um texto de Esther Cohen (COHEN, 1999).

Para a mística judaica medieval o território do mundo pode ser identificado com o território do texto, “um espaço povoado por letras e palavras que no fundo não são outra coisa que a natureza mesma” (COHEN, 1999, p. 18, tradução nossa). No livro *Gênese*, a utilização do plural na palavra criadora divina é indicativa de que, situado em meio a tal Criação de caráter verbal, o ser humano recebe um continuado chamado a ler e interpretar tal mundo inconcluso. Como aponta Esther Cohen, ler o mundo criado “é situá-lo em perspectiva” e interpretá-lo “é dar-lhe corpo e vida” (COHEN, 1999, p. 18, tradução nossa). E é assim que “a mística judaica é uma hermenêutica da ação” e a interpretação é uma forma privilegiada de ação sobre o mundo.

A mística judaica medieval fez do dito do profeta Isaías (51:16) “pus minhas palavras em tua boca” uma referência-chave para a compreensão de como o ser humano, sabendo-se *coautor* e *copartícipe* do universo, pode, pela interpretação das escrituras do mundo, ser também *responsável*. Nesse contexto, as interpretações são empenhos dialogais que se estabelecem entre a pessoa estudiosa do *Torah* e Altíssimo. E, como aponta Esther Cohen, novas interpretações são palavras saídas da boca da pessoa sábia que encontram acolhida *com gozo* da parte do Altíssimo, “que as beija e saboreia seus aromas” (COHEN, 1999, p. 20). O mais notável nessa perspectiva é que interpretar não se deixa reduzir a um exercício estritamente cerebral, lógico-racional: é um empenho arriscado que exige a inteireza da pessoa, diz respeito a todo seu modo de vida e mobiliza todos os sentidos de seu corpo. Como adverte Esther Cohen, é somente dentro dos rigores e exigências de tal empenho dialogal que o *Zohar* (texto clássico da cabala medieval) abre a *Torah* para um mundo que é, ele também, escritura, e ao fazê-lo vislumbra “a possibilidade infinita de recriá-lo interpretando-o”, para então afirmar que “as novas interpretações sábias se convertem em novos firmamentos” (COHEN, 1999, p. 20-21, tradução nossa). Fica assim expressa uma estreita relação entre as palavras e os mundos possíveis, entre os atos de nomear e criar.

George Steiner é um pensador crítico contemporâneo que faz um diagnóstico sombrio do chamado pensamento pós-modernista:

A humanidade instruída se vê abordada cotidianamente por milhões de palavras, impressas, emitidas por rádio ou televisão, que aludem a livros que nunca se abrirão, música que nunca se escutará, obras de arte sobre as que nunca vai pousar nenhum olhar. Um perpétuo murmúrio de comentários estéticos, juízos improvisados e pontificações enlatadas inunda o ar. No plano da interpretação e valoração crítico-acadêmica, o volume de discurso secundário desafia qualquer inventário. (STEINER, 1991, p. 38, tradução nossa).

O desequilíbrio entre o secundário e seu objeto, entre o ‘texto’ – onde incluo o objeto de arte, a composição musical ou a dança – e o comentário explicativo-valorativo que este gera, raia o grotesco. O discurso parasitário se alimenta de enunciados vivos; e como nas cadeias tróficas microbiológicas, o parasitário por sua vez se alimenta de si mesmo. Abundam a crítica, a diacrítica, e a crítica da crítica. (STEINER, 1991, p. 65, tradução nossa).

A crítica de Steiner aplicada aos espaços universitários contemporâneos denuncia a esterilidade de exercícios formais de redação de *papers* apoiados nas “imunidades dos saberes indiretos” (STEINER, 1991, p. 55, tradução nossa). Quando esta atividade se institui a si mesma como um fim em si e pedra angular da excelência acadêmica, passamos a habitar um mundo onde palavras que não querem dizer algo a outros nem tampouco fazer algo com isso sustentam um *palavrório irresponsável*. Os espaços do diálogo acadêmico podem ser sufocados num “marasmo cinzento” (STEINER, 1991, p. 51, tradução nossa).

É importante termos em mente que a crítica de Steiner não é dirigida contra as interpretações *per se*, mas sim contra os discursos estéreis e repetitivos, que somente aportam adições inócuas ao já sabido e esgotam-se em confirmações repetidas de si mesmos, como um cumulativo diálogo de surdos.

A mística judaica medieval advertia contra riscos análogos aos da crítica de Steiner, reconhecendo que, se a palavra sábia pode criar mundos, essa não é, infelizmente, uma prerrogativa que lhe seja exclusiva, pois, como nos aponta Esther Cohen, “também as más interpretações criam

firmamentos, ainda que confusos, falsos e abismais” (STEINER, 1991, p. 26, tradução nossa). E no *Zohar* (65-67) está escrito que interpretações vazias de entendimento e compreensão podem ser apropriadas por línguas mentirosas e convertidas em *um falso universo chamado Tohu (confusão)*. Este é um alerta muito forte, pois em meio ao *Tohu* criam-se condições para que a morte venha a vitimar multidões sem causa alguma. Se, por um lado, há interpretações fecundas e vivificantes, por outro também as há estéreis e mortais. Em síntese: a sabedoria não é a única e exclusiva potência criativa. Daí o empenho da mística judaica medieval em advertir que “havia que se estar atento para deter o passo de interpretações que ‘matam’ ou que nos conduzem a uma ‘fenda do grande abismo’” (STEINER, 1991, p. 26, tradução nossa).

Diálogo e interpretação são os elementos de uma reiterada confrontação com a alteridade e a responsabilidade por interpretações elaboradas, “sabendo que cada letra e cada palavra edificam um bom pedaço de terra ou um corrupto pedaço de céu” (STEINER, 1991, p. 26, tradução nossa). Se somos herdeiros de uma “cultura do comentário”, isso não tem necessariamente que implicar que neguemos o texto para somente afirmar a existência e o valor das interpretações. Ou, ainda pior, que dando um passo adiante até uma *fenda do abismo*, percamos também de vista quaisquer vestígios das presenças das alteridades em nossas vidas vividas.

Essa é a violência maior do discurso monologal: afirmar-se a si mesmo como o conhecedor da alteridade dos outros e o instituinte de uma história única a esse respeito. Tal violência e desmesura podem dar nascimento a “um corrupto pedaço de céu”. Mas diálogos e interpretações também podem nos abrir horizontes para “um bom pedaço de terra”.

5. Sobre miragens, desertos e travessias

Na abertura dialogal afirmam-se possibilidades de interlocução que implicam resposta e responsabilidade. Os reducionismos maniqueístas das “histórias únicas” são aqui de nula serventia. Disso nos adverte exemplarmente Hans Jonas:

[...] num primeiro olhar parece fácil diferenciar entre a técnica promotora do bem e a nociva, se

considerarmos apenas os fins da utilização das ferramentas. Arados são bons, espadas são ruins. Na era messiânica as espadas são transformadas em arados, ou, traduzido em termos da tecnologia moderna: bombas atômicas são más, mas fertilizantes químicos, que ajudam a alimentar a humanidade, são bons. Aqui salta aos olhos o dilema mistificador da técnica moderna. Suas ‘legiões de arados’ podem no longo prazo ser tão nocivas quanto suas ‘espadas’. (JONAS, 1987, p. 49, tradução nossa).

A imbricação entre ciência e técnica, característica da chamada “evolução” da tecnologia moderna, pode ter sua estrutura formal descrita na terminologia de Galileu Galilei como o empenho por realizar uma sistemática transposição da *via resolutive* (ou seja, a análise) para a *via compositiva* (ou seja, a síntese). O percurso pode ser caracterizado como uma sistemática recomposição artificial do decomposto (ou seja, a produção de novas sínteses). A abertura progressiva dos novos horizontes de factibilidade para a intervenção *engenheiral* se inicia no âmbito da mecânica, para progressivamente se ampliar incorporando os da química, da eletrodinâmica, da física nuclear, da informática, da biologia molecular, num processo que parece desconhecer limites e interdições.

Na instauração desse processo devemos ter em mente que a Revolução Industrial foi uma mudança radical no modo de produção, não apenas a introdução de novos produtos. Mesmo quando os novos teares ingleses, movidos a vapor, ainda produzem os mesmos produtos antigos, são veículos de radicais transformações. Emerge com forte dinamismo um novo setor da economia, produtor dos meios de produção necessários para as novas unidades produtivas, com destaque para os insumos fundamentais: ferro e carvão. As transformações em curso implicam uma intrincada rede de inter-relações: extração de matéria bruta, produção de matéria-prima, instrumentalização econômica da energia, transporte, mercado de trabalho. Somente após isso a inovação pode se instaurar com todo dinamismo nos setores de produção de produtos finais. De início suprindo ainda as antigas necessidades, até por fim atingir a produção artificial de novas necessidades de consumo e dos meios de sua satisfação.

A química moderna abriu novos horizontes de factibilidade para o novo modo de produção. Emerge um novo ramo industrial como resultado da concretização de possibilidades *teóricas* de intervenção, na busca consciente de soluções para a substituição artificial-sintética de substâncias naturais escassas e caras. A petroquímica radicaliza o processo, viabilizando a produção de substâncias radicalmente novas, não meras cópias de um modelo de referência tradicional. E a produção do inteiramente novo propicia aplicações inéditas. Esboça-se já a pulsão mais característica da modernidade contemporânea, empreender uma intervenção que atinja “[...] a infraestrutura da matéria, pela qual são obtidas, através da reformulação de moléculas, novas substâncias segundo especificações, isto é, com características de utilidade planejadas” (JONAS, 1987, p. 34, tradução nossa).

A estrutura interior da matéria transforma-se em objeto de engenharia, isto é, de reconstrução sintética segundo um projeto abstrato. E a indústria elétrica se associa a esse movimento, engendrando uma *força universal* cuja emergência é fruto de uma possibilidade teórica. Como situa Hans Jonas, “[...] a eletricidade é um objeto abstrato, não-corpóreo, não-material, invisível; na forma útil de ‘corrente’ ela é inteiramente um artefato, produzido pela transformação sutil de formas grosseiras de energia. Sua teoria teve que de fato estar completa, antes de suas aplicações práticas começarem” (JONAS, 1987, p. 36, tradução nossa). O percurso descrito foi levado às últimas consequências pela indústria atômica.

A transição da indústria elétrica para a eletrônica evidencia um novo padrão de expansão dos poderes de intervenção da modernidade: a transição das tecnologias “energéticas” para as “informacionais”. Abrem-se novos horizontes de factibilidade para a intervenção engenheiral, ao mesmo tempo em que se insinua uma ruptura civilizatória, dada a radicalidade das transformações aportadas pelas chamadas *novas tecnologias* nos campos da microeletrônica, robótica, telemática, novos materiais, química fina, engenharia genética etc.

Entretanto a instrumentalização engenheiral da informação genética é hoje o campo onde a transposição da *via resolutive* para a *via compositiva* atinge certamente maior impacto. Se na engenharia do anorgânico pressupõe-se uma livre

disponibilidade da matéria *morta* para a geração de novas formas, na bioengenharia contemporânea a morfologia dos organismos é o dado pré-existente, cujo “[...] ‘plano’ (= forma, organização) tem que ser descoberto, não inventado, para então, numa de suas corporificações individuais, se tornar objeto de ‘aprimoramento’ inventivo” (JONAS, 1987, p. 165, tradução nossa). E as experiências bioengenheiras não são feitas em modelos protótipos simuladores, passíveis de sucessivos testes e modificações, mas sim requerem disponibilidade sobre os *originais*, ou, nas palavras de Hans Jonas “[...] sobre o objeto no sentido mais completo, real e autêntico” (JONAS, 1987, p. 166, tradução nossa).

Nesse contexto, toda produção de informação tecnocientificamente significativa é uma interferência direta e irreversível: a introdução arbitrária de modificações na cadeia genético-informacional da cobaia. Nesse ato afirma-se uma radical assimetria e unilateralidade de poder do presente sobre um futuro inerme. Diante disso, o mínimo que podemos nos perguntar é: “[...] qual o direito de alguém para, dessa forma predeterminar homens futuros; e mesmo que se suponha esse direito, que *sabedoria*, lhe capacita a exercê-lo?” (JONAS, 1987, p. 169, grifo do autor, tradução nossa).

A situação presente é crítica porque o fundamento usual da legitimação dos poderes modernos, a ideia de utilidade para o gênero humano, revela-se uma miragem, quando o ponto fixo da referência utilitarista, o gênero humano, torna-se variável e objeto da manipulação.

A neutralização ética da ideia de verdade e sua identificação com a mera *correção preditiva* de proposições relativas a relações causais observáveis (e mensuráveis) na descrição de eventos serve de suporte para uma identificação entre saber e poder, congruente com a clássica formulação de Francis Bacon, em 1626, expressa no desenho utópico da sua *New Atlantis*. Tal construção permeia o redesenho Iluminista europeu do ideal do homem culto. Nele se expressa uma postura diante da vida a ser atingida com base numa atividade espiritual autônoma, capaz de superar dialeticamente a tutela imposta heteronomamente pela educação religiosa popular. Essa perspectiva tem expressão de incomparável clareza e concisão nos versos do *Zahme Xenien*, de J. W. Goethe (tradução nossa):

Quem possui ciência e arte,
tem também religião.
Quem ambas não possui,
tem religião.

A tecnociência contemporânea se constitui em substância de coesão de um mundo artificial, fundado em hibridismos vários em que não se vislumbra mais delimitação clara entre o natural e o sintético. Os riscos de tutela, contra os quais o libelo Iluminista se dirigia, mudam de face. Não se trata mais de priorizar a necessidade de destutelarizar o intelecto contra os grilhões mentais da escolástica medieval. O anestesiamiento do espírito crítico tem novos portadores. Superar a dominação tutelar de pedagogos, terapeutas e planejadores do sentido da vida é um desafio que ganha renovadas dimensões. Uma atualização dos versos de J. W. Goethe parece ser imperativa:

Quem possui capacidade de confrontação ética com
a modernidade
tem também tecnociência.
Quem isso não possui,
tem tecnociência.

A simples ampliação do espectro de poderes tecnocientíficos não deve ser identificada com um benefício para uma humanidade abstrata e genérica. Se tanto, é possível apenas associá-la ao benefício de um subconjunto social e historicamente determinado de pessoas. E a identificação desse subconjunto com a totalidade opera uma perversão do ideal da liberdade, para dele fazer elemento de uma retórica a serviço da perpetuação de privilégios.

Já fomos advertidos por Max Weber em seu texto clássico “Ciência como vocação”, publicado por primeira vez em 1919, como edição ampliada de uma palestra dada em evento de 7 de novembro de 1917 promovido em Munique pela Liga Livre Estudantil da Baviera, e incluído em coletânea publicada em 1981, de que nenhuma ciência é isenta de pré-condições (WEBER, 1981). Uma pré-condição fundamental do produto do trabalho científico é que ele seja algo valioso de ser conhecido. Esta valoração é prévia ao trabalho científico em sentido estrito. Sendo assim, Os objetos de conhecimento

são vinculados a contextos de interesse *não tematizados na pesquisa*. É apenas nesse sentido que pode ser lícito afirmar que a ciência *em ato* seja valorativamente cega. Contudo, nas palavras do próprio Weber, existem sempre diferentes *deuses* a serviço dos quais a ciência pode ser praticada. É em função de qual *deus* se segue que são fixadas respostas à pergunta sobre o que é bom de ser conhecido. Na perspectiva weberiana, a ciência em si não é valorativamente neutra, embora as decisões sobre que *deus* seguir não possam ser consideradas cientificamente certas ou erradas. Se o programa de pesquisas tecnocientíficas contemporaneamente hegemônico segue ou não o *deus* verdadeiro não é, na perspectiva weberiana, uma pergunta passível de ser respondida pelos saberes científicos especializados. Todavia ela pode e deve ser colocada *filosoficamente*. Essa é uma condição para que a prática científica possa ter *o valor de sua liberdade*.

Se a aposta originária do Iluminismo incluía a formação ética da pessoa pelo valor pedagógico

da ciência, a práxis tecnocientífica corrente nos centros universitários e institutos de pesquisa da modernidade contemporânea dá cotidianas evidências de não corresponder a isso. Atribuir a tal práxis uma *potência etizante* da vida seria uma enganosa ilusão.

Mas se hoje a formação tecnocientífica não se deixa identificar com uma *formação ética da pessoa*, isso não tem que implicar nossa desistência de dar ao vínculo entre ciência e vida aquela efetividade que Wilhelm von Humboldt queria associar à “ideia moral” (BARTHOLO, 2001b). Podemos não abrir mão do empenho por unir os efeitos da cientifização das condições de vida com as virtudes da autêntica cientificidade: modéstia, prudência, objetividade, crítica e autocrítica. Isso pode e deve permanecer parte vinculante de uma pedagogia da “razão razoável”. E justamente “razoável” por não ser apenas racional e por não pretender fazer da objetivização do racional a razão de ser de toda realidade.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda. **O perigo de uma história única**. Palestra proferida na Universidade de Oxford, Inglaterra, 2009. Disponível em: <http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story.html>. Acesso em: 18 fev. 2013.
- BACON, Francis. **New Atlantis**. Oregon, 1996. Disponível em: <<http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/bacon/atlantis.html>>. Acesso em: 18 fev. 2013.
- BARTHOLO, Roberto. **Você e eu – Martin Buber: presença palavra**. Rio de Janeiro: Garamond, 2001a.
- _____. Solidão e liberdade: notas sobre a contemporaneidade de Wilhelm von Humboldt. In: BURSZTYN, M. (Org.). **Ciência, ética e sustentabilidade: desafios ao novo século**. São Paulo: Cortez, 2001b. p. 43-59.
- BRECHT, Bertolt. **The radio as an apparatus of communication**. Berlin, 1925. Disponível em: <<http://www.medienkunstnetz.de/source-text/8/>>. Acesso em: 18 fev. 2013.
- COHEN, Esther. **El silencio del nombre: interpretación y pensamiento judío**. Barcelona: Anthropos, 1999.
- FLUSSER, Vilém. **O mundo codificado: por uma filosofia do design e da comunicação**. São Paulo: Cosac Naify, 2007a.
- _____. **Bodenlos: uma autobiografia filosófica**. São Paulo: Annablume, 2007b.
- _____. **Writings**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.
- _____. On Edmund Husserl. In: WEINER, Lewis; HIRSHCLER, Gertrude (Ed.). **Review of the society for the history of Czechoslovak jews**. Vol. 1. New York: Society for the History of Czechoslovak Jews, 1987.
- _____. Gespräch, Gerede, Kitsch. In: BOLLMANN, Stefan; FLUSSER, Edith (Org.). **Nachgeschichte: Eine korrigierte Geschichtsschreibung**. Bensheim/Düsseldorf: Fischer, 1993.
- _____. **Kommunikologie**. Frankfurt: Fischer, 1998.
- JONAS, Hans. **Technik, Medizin und Ethik: praxis des Prinzips Verantwortung**. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1987.

LOMNITZ, Larissa Adler. **Redes sociais, cultura e poder**. Rio de Janeiro: e-papers, 2009.

RORTY, Richard. **Contingência, ironia, solidariedade**. São Paulo: Martins, 2007.

STEINER, George. **Presencias reales**. Barcelona: Ediciones Destino, 1991.

STRÖHL, Andreas. iApparatus or how the culture of personalised media creates millions of iOperators. **Scan Journal**, Sidney, v. 4, n. 3, dez. 2007. Disponível em: <http://scan.net.au/scan/journal/display.php?journal_id=104>. Acesso em: 15 fev. 2013

WATERS, Lindsay. **Inimigos da esperança**. Publicar, perecer e o eclipse da erudição. Tradução Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: UNESP, 2006

WEBER, Max. **Wissenschafts als Beruf**. Disponível em: <<http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Wissenschaftslehre/Wissenschaft+als+Beruf>>. Acesso em: 20 mar. 2013.

Recebido em 15.11.2012

Aprovado em 20.02.2013