

**Tomás
Maldonado**

**Cultura,
Sociedade
e Técnica**

Blucher

**Tomás
Maldonado**

**Cultura,
Sociedade
e Técnica**

Blucher

Apresentação

Os textos selecionados de Tomás Maldonado referem-se a temáticas que desde sempre se encontram no centro dos interesses filosóficos, científicos, culturais e políticos. As temáticas têm sido reflexionadas na maioria nas disciplinas filosóficas e científicas; sobretudo, na filosofia da linguagem, antropologia, informática, medicina, economia política, semiótica e história da técnica. Partindo de análises minuciosas e fazendo uso de fontes pertinentes altamente diferenciadas, Maldonado desenvolve uma perspectiva que se pode caracterizar como filosofia do projeto, ou melhor, filosofia da técnica. Partindo dessa perspectiva, os textos de Maldonado fornecem uma base para o discurso projetual com uma visão ampla que vai muito além das disciplinas específicas.

A seleção dos textos visa ilustrar o leque da obra do autor e as temáticas que ele, durante as últimas três décadas, elaborou com insistência minuciosa. O autor usa diferentes formas de textos – desde ensaios literários até contribuições científicas que, em geral, são complementadas com um extenso aparato de notas e referências bibliográficas que permitem aprofundar os argumentos.

No capítulo sobre ciberespaço se criticam as, muitas vezes exageradas, esperanças de um determinismo tecnológico que vê na rede digital um motor para fomentar autonomia e democracia. Muito cedo Maldonado desmascarou a ciberingenuidade e o ciberutopismo dos entusiastas digitais que atribuem à rede um potencial democrático sem tomar em conta que a rede também pode servir para interesses antidemocráticos.

Os efeitos da telemática para novas formas de trabalho e ensino e a questão da inclusão/exclusão são tratados no segundo capítulo.

No terceiro capítulo, são analisadas as possibilidades e limites da aplicação da virtualidade para fins medicinais. Usando o exemplo da percepção de cores, o autor revela os limites da percepção artificial.

Em “Os filósofos da técnica”, comentam-se questões centrais da filosofia da técnica; sobretudo, a validade e não validade de uma conceição autocrática da técnica.

Diferentemente das reflexões de caráter geral, o capítulo sobre óculos pode servir como paradigma para escrever uma história detalhada de um objeto técnico, de um artefato, de uma prótese. O enfoque está diametralmente oposto ao da história da arte (e, em boa parte, do design), que se limita predominantemente aos aspectos formal-estéticos. O erro de subsumir a história do design na disciplina da história da arte, Maldonado comenta em outro capítulo.

Um arquétipo do projetista, dos *project makers*, Maldonado vê representado na figura de Robinson Crusóé, de Daniel Defoe. Explorando as qualidades dessa figura, revela o projetista como figura central da modernidade.

No texto sobre arquitetura, Maldonado analisa com intenção explicitamente polêmica alguns teoremas preferenciais dos pós-modernistas – mais precisamente, algumas teses de Derrida sobre a arquitetura, revelando-as como *letteratura buffa*.

A análise do conceito de iconicidade, como conceito fundamental para a comunicação visual, pertence possivelmente aos textos mais complexos da seleção. Trata-se de uma vindicação da visualidade como domínio cognitivo.

A informática e a tecnologia da comunicação têm levado a uma exuberante massa de publicações sobre as chamadas Novas Mídias. Frequentemente, os textos sobre esse fenômeno se caracterizam por uma distância da base empírica – perdem-se no mundo de meras especulações. Contra essa tendência, estão orientadas as reflexões de Maldonado sobre *Escrever, Ler, Falar*.

Seria errado tratar de captar a pessoa multifacetada de Maldonado com etiquetas – pintor, filósofo, designer, educador, crítico, teórico... Em parte, essas caracterizações são corretas; porém, não alcançam captar a complexidade da pessoa. Em sua juventude, era um representante do movimento da arte concreta, que criticou com um manifesto implacável o academicismo dominante, incluindo a pintura abstrata. Na hfg-uhl, entrou no campo da pesquisa, desenvolvimento e ensino das disciplinas projetuais (sobretudo, design de produto e programação visual). Na Itália, perfilou-se como um representante líder no debate cultural sobre questões do projeto. Pode-se detectar uma série de características constantes: uma antipatia contra explicações simplistas e monocasuais, uma desconfiança frente às tendências de desmaterialização, uma crítica da ingenuidade tecnopolítica, uma sensibilidade sismográfica contra forças antiemancipatórias, autoritárias e antidemocráticas, uma desconfiança contra o radicalismo verbal, um racionalismo militante, uma insistência na verificabilidade, um análise cuidadosa dos argumentos; sobretudo, dos antagonistas, uma

preferência para a *lucidité*, uma sensibilidade para contextos históricos, uma predisposição de passar por cima das fronteiras das disciplinas, e buscar – sobretudo nos estudos de caráter científico – possíveis nexos com a literatura e a vanguarda artística, e tudo isso sem perder um humor cáustico, às vezes contra ele mesmo. Essas características transformam a Maldonado em uma figura central do debate cultural cotidiano, incluindo a atividade projetual nas diversas manifestações.

Gui Bonsiepe

Florianópolis, junho 2011

Prefácio

É com um misto de satisfação e também de grande responsabilidade que aceitei escrever o prefácio, em nome da comunidade brasileira de design, do primeiro livro do *Tomás Maldonado* traduzido e editado no Brasil.

Falar do Tomás Maldonado é possivelmente discorrer sobre a história do design mundial, pelo menos como hoje conhecemos essa atividade que opera no âmbito da cultura material, e mais precisamente no âmbito da cultura industrial da era moderna. O professor Maldonado desponta, dessa forma, como um protagonista de primeira grandeza no intelecto ativo e fascinante percurso do desenho industrial do século xx, tornando-se, por vez, um de seus maiores protagonistas justamente por conferir a esta jovem atividade contornos próprios e bem definidos como área de conhecimento que opera entre as ciências sociais aplicadas e as áreas tecnológicas e científicas.

Nesse sentido, é oportuno recordar o impulso dado por Tomás Maldonado às renovações feitas aos conteúdos da metodologia projetual e aos objetivos destinados ao design industrial no século xx. Recordamos que, no longínquo ano de 1949, Maldonado participava ativamente do Movimento de Arte Concreta da Argentina. Nesse período, o Centro dos Estudantes de Arquitetura de Buenos Aires (cidade de nascimento do Maldonado) publicou um seu artigo com o título *El diseño y la vida social* que representa, de fato, o primeiro documento em que se fala de design em toda a América Latina. Seguidamente, sempre em Buenos Aires, Maldonado institui e dirige a Revista *Nueva Visión*, publicada entre os anos de 1951 a 1954, que refletia, além da arte, as questões da arquitetura e do design, esta última ainda em fase emergente.

Já na sua experiência europeia, o professor Maldonado parte para aquela que podemos intuir ter sido a sua maior experiência em nível profissional prático e didático em design, ao conceber junto com Max Bill, em 1955, na Alemanha, a lendária *Hochschule für Gestaltung*, conhecida mundialmente como a Escola de Ulm. Inicialmente, a escola propunha seguir os passos da dialética da Bauhaus, fechada pelos nazistas em 1933. Maldonado e seus colaboradores souberam, portanto, com grande capacidade, impor outros rumos à escola, concedendo a ela uma dialética e poética próprias sem perder de rota as questões sociais tão caras à Bauhaus. A Escola de Ulm antecipa a importância para o design de disciplinas como a cibernética, a teoria da informação, a teoria dos sistemas, o *basic design*, a semiótica e a ergonomia, bem como outras disciplinas técnicas e científicas, como a filosofia da ciência, a lógica matemática, os estudos da tipologia e os elementos básicos da geometria fractal.

Mas, se, por um lado, a Escola de Ulm continua a tradição da Bauhaus, por outro, podemos dizer que, em relação ao design, ela a supera. Na medida em que Ulm crê, como a Bauhaus, no papel social do design, ao mesmo tempo, a Escola de Ulm propõe fazê-lo de uma maneira ao todo diferente da primeira. Na Escola de Ulm, vem acrescentado, para atingir esses objetivos, o rigor técnico, e ainda existia uma clara determinação de fornecer uma sólida base metodológica à questão projetual.

Na experiência ulmiana, Maldonado soube mostrar ao mundo, usando as suas próprias palavras, que “indústria é cultura” e que existe a possibilidade e – por que não dizer? – a necessidade de uma “cultura industrial”, tudo isso hoje pode nos parecer óbvio, mas não naquela fase em que o design emergia ainda como uma disciplina a ser sistematizada e, mesmo, consolidada. Na época de sua presença em Ulm, Maldonado procurou fornecer a essa atividade projetual, além de uma base metodológica sólida, instrumentos científicos próprios e um forte conceito social intrínseco ao design. Podemos mesmo dizer, utilizando uma das tantas metáforas do nosso protagonista em tela, que ele perseguia o ambicioso projeto de adequação e consolidação do design como uma atividade autônoma equivalente mesmo ao “processo que levou a Alquimia a se tornar Química”.

Seguindo o pensamento neopositivista Maldonadiano, a função do design seria também aquela de sistematizar antecipadamente as próprias decisões projetuais, ao fazer premeditadamente, e com cálculo bastante aproximativo, aquilo que, às vezes, se produzia por acaso ou por meio da simples intuição. Maldonado como grande intelectual e filósofo da técnica não poderia também deixar de expor o seu lado utópico, nesse sentido, defendeu, e defende ainda, que projetar, além de um ato técnico, pode ser também um ato de esperança. Ele mantém, portanto, a fé que os objetos técnicos possam ainda contribuir para melhorar as nossas vidas no planeta.

Mas foi na Itália, primeiro na *Università di Bologna* e depois no *Politécnico di Milano*, que Maldonado explorou, em toda sua

extensão, o seu lado de filósofo da técnica e de um consistente crítico da tecnologia e do tecnologismo. Ali também consolidou o seu perfil de operador cultural em diversos âmbitos do conhecimento, e não somente na questão da Cultura Projetual, mas, de igual forma, indo da Cultura Tecnológica à Cultura Industrial. Nessa fase italiana, Maldonado contesta a hipótese de que a história da técnica seja uma disciplina autárquica, uma história fechada em si mesma, e defende a necessidade de estudar a história da técnica dentro do âmbito da História Geral. Maldonado acredita, então, que seja improvável que se possa estudar a técnica sem considerar o encontro entre diversas outras disciplinas e de forma bastante atenta discorre: “Somente com a confluência de filósofos, históricos, etnólogos, engenheiros, economistas, psicólogos e sociólogos será possível desenvolver uma história da técnica que esteja mais próxima dos nossos problemas diários”, disserta Maldonado e continua: “a técnica vem considerada sempre no contexto de um *milieu* técnico, uma realidade composta e articulada, cuja interpretação clama pela confluência de várias outras disciplinas”.

Com essa minha análise preliminar, podemos, então, realmente dizer, como diria Anceschi, que a fase Argentina de Maldonado tenha sido aquela do artista, a fase da Alemanha foi a do profissional de design e do educador, sendo a fase italiana aquela do filósofo e crítico da técnica. Mas, devemos recordar que Maldonado atravessa todas essas suas fases sem jamais deixar de ser um grande intelectual comprometido com as causas sociais, com as questões do meio ambiente, do papel do projeto na modernidade, firmando-se, assim, como um crítico perspicaz e, muitas vezes, irônico sobre os caminhos tomados pela humanidade e, em particular, pela cultura projetual por meio do design. É interessante notar que, como operador no âmbito da cultura e como argucioso educador, Maldonado influenciou diversas escolas mundo a fora mesmo em diferentes fases em que atuou como ator protagonista, sempre com presença singular. Isso se comprova com mais visibilidade por meio de sua influência e das marcas deixadas na *Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo* – FADU de Buenos Aires, na Escola de Ulm na Alemanha, na Escola Superior de Desenho Industrial – ESDI no Rio de Janeiro, no *Politecnico di Milano* e, mais recentemente, na *Università IUAV di Venezia* na Itália.

Foi propriamente no *Politecnico di Milano*, durante minha estadia de seis anos na Itália, que tive a oportunidade de constatar mais de perto o que representava o personagem Tomás Maldonado para o mundo do design. Vários acontecimentos envolvendo Maldonado, durante a minha permanência em Milão, me marcaram e me permito descrever dois deles neste pequeno prefácio do seu livro. O primeiro ocorreu quando realizamos o Congresso *Design plus Research* no *Politecnico di Milano*, e convidamos Maldonado para conferir a *open lecture* do evento. O professor Maldonado, em um gesto inusitado, surpreendeu a todos os pesquisadores provenientes de diversos países e continentes do mundo, ao colocar à disposição da comunidade de referência em design, ali presentes, a definição sobre design por ele

criada e adotada oficialmente a partir do Congresso de Veneza, ocorrido em 1961, evento realizado pelo *International Council of Societies of Industrial Design* – ICSID (órgão que Maldonado presidiu de 1966 a 1969). Como podemos perceber, já se passou mais de uma década da realização do nosso referido congresso em Milão e, até hoje, a definição continua praticamente a mesma. Isto é: ninguém ainda foi capaz de fazer outra denominação ou modificar a definição existente no ICSID, de forma consistente e consensual.

Outra passagem bastante interessante, que também presenciei e que nos atesta a importância de Maldonado para o universo do design, foi por ocasião do lançamento do livro *Achille Castiglioni tutte le opere: 1932-2000*, na *Triennale di Milano*, com intervenções de Tomás Maldonado, Augusto Morello e Gillo Dorfles. Ao discorrer sobre a obra de Castiglioni, Maldonado revela ao público que “Castiglioni, com seus projetos, tinha rompido com os dogmas do design, mas sem se tornar banal”, o que mereceu do autor da obra e da biografia de Castiglioni, o teórico Sérgio Polano, o seguinte comentário a um Castiglioni visivelmente emocionado: “Veja, ‘Ciccio’, Maldonado gosta de você”. O que nos faz deduzir a importância que era para um designer reconhecido, premiado e aclamado mundialmente como o Achille Castiglioni ser reconhecido publicamente por Tomás Maldonado.

Tive também a oportunidade de conhecer e conviver com grandes personagens que foram alunos e seguidores do pensamento maldonadiano como Gui Bonsiepe (que fez a seleção dos textos para esta edição brasileira), Andries van Onck, Giovanni Anceschi, Raimonda Riccini e Medardo Chiapponi e percebo até hoje o fascínio e a admiração por eles merecidamente dispensados ao eterno mestre.

Por fim, gostaria de dizer que coube a mim e ao colega Itiro Iida fazer a revisão técnica do livro, decodificando as metáforas, os neologismos, os silogismos, as metáfrases e as paráfrases constantemente presentes na narrativa de Maldonado.

Cumprimento, vivamente, a Editora Blucher por disponibilizar esta importante obra aos brasileiros que tardiamente, mas ainda em tempo, poderão usufruir em nossa própria língua a riqueza e a grandeza de pensamentos, críticas e reflexões de um dos maiores intelectuais e filósofos da técnica do século xx. Citando o próprio Tomás Maldonado, “para se conhecer um autor deve-se, primeiro, conhecer a sua dinastia, isto é, os autores que ele lê e cita”, sendo assim, não estaria exagerando em dizer que o professor Tomás Maldonado estará sempre presente em qualquer dinastia de autores da era moderna em diante.

Dijon De Moraes

Conteúdo

1. O ciberespaço é um espaço democrático?	21
2. Telemática e novos cenários urbanos	21
3. O corpo humano e o conhecimento digital	21
4. Pensar a técnica hoje	21
5. Os óculos levados a sério	21
6. A “idade projetual” e Daniel Defoe	
7. A arquitetura é um texto?	
8. Notas sobre a iconicidade	
9. Falar, escrever e ler	

Bibliografia

1. O ciberespaço é um espaço democrático?¹

Existe atualmente uma crença, muito comum em alguns setores da nossa sociedade, de que as tecnologias interativas e multimídia possam contribuir para uma drástica mudança no nosso modo de entender e praticar a democracia. Acredita-se que a difusão destas tecnologias seria capaz, sozinha, de abrir um caminho direto e participativo para a prática da democracia². Desse modo, argumenta-se, seria possível superar as fragilidades, incoerências e farsas do atual sistema parlamentar e representativo da democracia, já tantas vezes denunciadas.

Mais uma vez, atribui-se um papel taumatúrgico à tecnologia para a resolução das questões cruciais da nossa sociedade. Este é um fato que merece atenta consideração, não somente pelas implicações de

¹ Este texto foi publicado originalmente em italiano em 1997, como primeiro capítulo do livro *Critica della ragione informatica* (p. 11-92). Naturalmente, alguns aspectos aqui abordados perderam atualidade devido aos rápidos e incessantes avanços no campo da telemática. Desse modo, talvez alguns autores citados, como George Gilder, Newt Gingrich e Ross Perot não continuem tendo tanta importância. Houve também mudanças significativas nas normas e regulamentos sobre propriedades e usos das redes, como a legislação sobre telecomunicações nos EUA. Apesar dessas defasagens, estou certo de que o texto abre perspectivas para análise de algumas questões que ainda estão no centro de debates sobre o desenvolvimento e aplicações da informática.

² Certamente, este não é um assunto novo. Nos últimos quinze anos foi amplamente discutido: Cf. I. de S. Pool (1983 e 1990), P. Virgilio (1984), L. Winner (1986), Th. Roszak (1986), F. Ch. Artherton (1987), H. Delahaie (1987), J. B. Abramson et al. (1988), J. Ellul (1988), J. Chesnau (1989), J. Rifkin (1989 e 1995), G. Gilder (1992), J. Rauch (1994), A. Kroker e M. A. Weinstein (1994), M. Surman (1994), R. Spears e M. Lea (1995), A. e H. To-

caráter teórico que suscita, mas também pelos interesses concretos que mobiliza. Esse grandioso projeto é calorosamente acalentado por forças econômicas, que nem sempre se alinham com os interesses das instituições democráticas. Refiro-me às empresas multinacionais, que seguem uma rígida lógica de mercado, antepondo os próprios interesses àqueles da sociedade.

É preciso, porém admitir a existência de outros grupos de opinião que creem no efeito benéfico das novas tecnologias para o desenvolvimento democrático, através de óticas diversas e, até mesmo, contrapostas àquelas das multinacionais. Se pensarmos nos capitalistas do Vale do Silício, ironicamente tachados de *cyber-hippies*, realmente não temos certeza se esses grupos podem ser considerados totalmente imunes à influência implícita ou explícita da lógica do mercado. Seria, de igual forma, um raciocínio simplista e equivocado acreditar que todos esses grupos sejam apenas a expressão de tais interesses.

Entre os que anunciam o advento iminente de uma república da informática, existem também aqueles – talvez os mais ativos – que denunciam a tentativa dos governos de tentar exercer um controle normativo e censor sobre as redes. Esse controle, em última análise, se configuraria como uma ameaça para os potenciais conteúdos emancipadores das tecnologias da informação³. Mas não ficamos só nisso. Simultaneamente a esses grupos, surgem as tendências monopolísticas das empresas multinacionais do setor. Eles pressentem riscos maiores e insidiosos para o futuro da democracia.

Essa situação, por vez, apresenta uma embaraçosa semelhança com aquela sustentada pelas multinacionais, em nome do livre mercado. Efetivamente, as multinacionais também rejeitam quaisquer formas de controle estatal. Seu único escopo é o de favorecer uma radical liberalização da mídia e das redes em benefício próprio. Essa estratégia tem o objetivo de transferir o poder de controle do Estado para a iniciativa privada. Em resumo, substitui-se o controle estatal existente, notadamente de caráter antimonopolista (mas não somente), por aquele das novas empresas monopolistas. Estas, por sua vez, tornam-se onipoten-

ffler (1995), S. L. Tablott (1995), Ph. Breton (1995), C. Stoll (1995), L. Grossman (1995), S. London (1994 e 1995), N. P. Negroponte (1995), H. I. Schiller (1995), D. Burstein e D. Kline (1995), J. Guisnel (1995), D. Kline e D. Burstein (1996), R. Barbrook e A. Cameron (1996), J. Habermas (1996), P. Virgilio (1996). Na Itália: G. Cesareo (1984), G. Sartori (1989), G. De Michelis (1990), P. Manacorda (1990), L. Ardesi (1992), D. Zolo (1992), S. Rodotà (1992 e 1995), D. Campana (1994), N. Bobbio (1995), G. De Michelis (1995), P. Colombo (1995), A. Abruzzese (1995 e 1996).

³ Nos EUA, as associações como a EFF – *Electronic Frontier Foundation*, a CPSR – *Computer Professionals for Social Responsibility* e a CDT – *Center for Democracy and Technology* – são os baluartes contra as tentativas para legitimar a vigilância capilar e o controle das redes telemáticas por parte da NSA – *National Security Agency* –, do FBI e de alguns membros do senado (por exemplo, o projeto de lei Communications Decency Act, dos senadores Exxon e Gordon). Ver: J. Guisnel (1995).

tes graças a uma crescente falsa liberalização. Esse fato não é uma eventualidade teórica ou um cenário hipotético para as próximas décadas – já é uma realidade.

A *Telecommunications Act*, lei promulgada pelo Senado dos EUA, em 1996, criou as bases jurídicas para desregulamentação quase total dos meios de comunicação. Nos EUA, os efeitos dessa nova ordem estão à vista de todos! Inicialmente, houve uma explosão de múltiplas iniciativas que poderiam fazer pensar em um grande crescimento da concorrência no mercado. O resultado obtido, contudo, foi o oposto: houve agregação das empresas, resultando em um número cada vez menor de grandes conglomerados multinacionais⁴. Não seria arriscado prever que essa tendência a uma integração sem regras, sob a égide da famigerada “mão invisível do mercado”, acabará, cedo ou tarde, banindo as pequenas empresas do mercado. E isso não seria propriamente uma surpresa.

Para prosseguir em um tema tão complexo, parece-me necessário ilustrar os argumentos utilizados para sustentar a teoria, já citada, sobre os conteúdos emancipatórios das novas tecnologias de informática (e de suas consequências). Gostaria de apresentar apenas alguns argumentos mais frequentes, a meu ver, mais significativos. Ao mesmo tempo procurarei explicitar a minha posição sobre cada um deles.

Os autores que consideram a telemática como fator de alargamento e consolidação das bases democráticas da nossa sociedade frequentemente omitem a questão do formidável impacto exercido por essas tecnologias nos meios de comunicação. Exatamente nesse contexto são feitas áspers críticas às mídias tradicionais. Segundo esses autores, essas mídias não suportariam o confronto com as novas mídias da informática, devido à riqueza interativa destas últimas. Com efeito, as mídias tradicionais, por seu *modus operandi* vertical, descendente e unidirecional, tornam impraticável uma efetiva comunicação interativa.

Isso é verdade especialmente para a televisão, que é o principal alvo das críticas. Aceitando-se ou não tais críticas, não há dúvida que a televisão é um meio de comunicação que se caracteriza pela absoluta passividade do receptor das mensagens. Não é nenhuma novidade que a mensagem recebida pelo telespectador é fornecida “unilateralmente” pela emissora.

Nos últimos anos procurou-se introduzir alguns artifícios técnicos para permitir uma limitada interatividade com o telespectador. As intervenções telefônicas, inseridas no debate em tempo real, permitem que o telespectador exprima sua opinião em questões pontuais. Transmissões de espetáculos e de reuniões políticas e entrevistas ao vivo foram outros

⁴ Esta tendência já estava presente alguns meses antes da *Telecommunications Reform Act*, talvez porque se sabia de antemão, oficiosamente, que a desregulamentação era iminente. Refiro-me, em particular, às associações entre Walt Disney e ABC; NBC e Microsoft; CNN e Time Warner, sobre o papel das multinacionais na difusão de velhas e novas mídias, cf. A.W. Branscomb (1994).

artifícios encontrados. Mas não são os únicos esforços para incentivar uma maior participação do telespectador.

Deve-se notar o recente desenvolvimento e os avanços tecnológicos da televisão interativa: *video on demand*, *near video on demand*, *pay per view*, *teleshopping*, *telebanking* etc. Tudo isso, porém, não convence os mais recalcitrantes opositores da televisão. Essas modalidades, dizem eles, são meros paliativos. São expedientes bem grosseiros, destinados a mascarar uma participação interativa, que é absolutamente inexistente.

A televisão, portanto, pelo menos como a conhecemos hoje, teria um futuro incerto. Alguns se antecipam e anunciam o seu desaparecimento para breve. Segundo eles, a televisão já não estaria atendendo às exigências de amplos setores da nossa sociedade. Ela não teria condições de mudar os meios de comunicação, tornando-os menos coercitivos e mais permeáveis à interação com os usuários. Observando atentamente, a televisão estaria irremediavelmente comprometida com um sistema de comunicação considerado “não democrático” e até mesmo autoritário. Sua estrutura sempre foi (e continua sendo) assimétrica: de um lado, coloca-se o emissor da informação e, do outro, o seu destinatário.

Teleputer

As novas tecnologias deveriam contribuir para quebrar esse círculo vicioso e possibilitar um caminho alternativo. No centro desse desenvolvimento, como fato gerador de uma fundamental renovação democrática, estaria um novo objeto tecnológico: o *Teleputer* (*Teleputer* = televisão + computador + telefone)⁵.

Sem desmerecer os novos aspectos da atual controvérsia sobre a televisão, cumpre lembrar que muitos dos temas atualmente discutidos já estavam na berlinda nos anos 1950⁶. O problema da passividade do telespectador, por exemplo, agora considerado como um dos aspectos mais alienantes da televisão, já era discutido naquela época pelos sociólogos de comunicação.

A bem da verdade, frequentemente, as discussões levavam a conclusões genéricas e vazias. Isso se deve a uma noção superficial de passividade, como notou o arguto sociólogo R. B. Meyersohn (1957). Ele instigava seus colegas a fazer uma importante distinção entre dois aspectos do problema: a) o fato de que “ver televisão possa conduzir à passividade”; b) o fato de que “assistir televisão possa ser, em si mes-

⁵ Um ferrenho opositor da televisão e apaixonado defensor do *Teleputer* é o polêmico George Gilder: racista, antifeminista, consultor do político ultraconservador norte-americano Newt Gingrich. Gilder anuncia profeticamente o declínio definitivo da televisão e o advento da era do *Teleputer*, que deveria nos liberar dos “espetáculos de demência” a que nos habituou aquele “pântano niilista” que é a televisão. Ver em P. Bronson (1996).

⁶ Foram importantes os ensaios de T. W. Adorno (1964), G. Anders (1957), H. Rabasière (1957) e M. Hausknecht (1957).

mo, um ato passivo”. Conforme Meyersohn, a investigação deveria se concentrar mais nas causas que levam as pessoas à passividade e menos nos motivos pelos quais a televisão seria um ótimo “criador de passividade”. No final das contas, dizia Meyersohn, frequentemente nos esquecemos que “a passividade é uma característica humana e não uma característica da televisão”⁷.

Acredito que essa linha de interpretação possa ser útil, *mutatis mutandis*, no atual debate sobre a passividade. Parece-me plausível que o problema não esteja tanto em procurar estabelecer qual será o equipamento tecnológico que irá favorecer a passividade e qual deles, a atividade; mas em compreender os motivos básicos pelos quais, em um determinado contexto histórico, os sujeitos sociais optam pela passividade, em detrimento da atividade.

Colocado dessa maneira, o tema assume uma dimensão muito concreta. Por essa ótica, o papel dos equipamentos tecnológicos deixa de ser o habitual centro da questão, embora continue importante no nosso contexto.

É necessário redimensionar certos determinismos tecnológicos. De forma superficial, tende-se a atribuir, a cada tecnologia, uma responsabilidade pelos fenômenos sociais e políticos de complexidade elevada, para o bem ou para o mal. Refiro-me especificamente às teorias que têm como hipótese uma radical dicotomia entre a televisão “passividade-pura” e um “*teleputer* interação-pura”. Sem meios-termos, elas atribuem uma natureza antidemocrática para a primeira e democrática para o segundo. Percebe-se que são teorias arriscadas e, por certos aspectos, não intuitivas, mas que agora se torna necessário analisar.

Não tenho dificuldade em admitir que a comunicação televisiva, por motivos que já discutimos, é caracterizada por uma forte passividade. Nos EUA, usa-se a curiosa expressão “batata de sofá” (*couch potato*) para definir o comportamento de um teledependente, em estado da quase absoluta prostração física e psíquica – inerte como uma grande batata afundada em um em um sofá – enquanto engole compulsivamente todo tipo de porcaria.

A este ponto, pergunta-se: temos certeza que o advento do *teleputer* possa dar início a um comportamento substancialmente diverso? Estamos certos que a nossa relação com o *teleputer* não irá se configurar em uma nova versão de “batata de sofá”? Tudo nos leva a crer que alguma coisa parecida possa ocorrer. Existe o risco potencial de que a passividade-no-sofá-em-frente-à-televisão se transforme em uma paradoxal interatividade-no-sofá-em-frente-ao-*teleputer*. Ou seja, o nosso frenético nomadismo exploratório da Internet não elimina a nossa inércia contemplativa nem o nosso sedentarismo em frente à telinha, como somos forçados a acreditar. Ao contrário, esse fenômeno pode tornar-se ainda mais agudo e alarmante.

⁷ Sobre este assunto, ver o clássico tratado de H. Arendt (1959) sobre o dilema “vida ativa” ou “vida contemplativa”.

Não obstante, seria errado não reconhecer algumas diferenças que existem de fato. Sem dúvidas, em ambos os casos, a atividade física é relativamente reduzida. Mas o comprometimento físico assume características distintas. No caso do telespectador, a atividade física é muito pequena – consiste quase que exclusivamente no uso do controle remoto e no uso esporádico do telefone. Com o *teleputer* a atividade é maior, pois há contínua interação através do teclado ou de outros dispositivos manuais. Se desejarmos nos exprimir com a devida cautela, seria melhor falar de uma atividade “menos passiva”. Por outro lado, essa situação poderia se modificar no dia – não muito distante – em que o comando do *teleputer* for feito via voz.

Existe ainda uma última diferença, talvez a mais importante, relativa ao envolvimento psíquico. O universo das escolhas submetidas ao telespectador é limitado, em virtude de sua natureza programada e, portanto, predeterminada. Já o universo do usuário do *teleputer* é aparentemente ilimitado. Em outras palavras: enquanto as possibilidades de navegação do primeiro não dependem dele, pois os percursos são impostos (ou sugeridos) pelas escolhas de outros, as possibilidades do segundo dependem dele e somente dele. A área de intervenção do primeiro seria finita e a do segundo, infinita.

Embora isso seja verdadeiro, é necessário fazer uma ponderação. Se tomarmos como exemplo a comunicação através da Internet, é claro que o usuário tem liberdade para decidir com o que e com quem quer entrar em contato. E isso ocorre pelo simples motivo de que “todas as pessoas e todas as coisas estão na rede” (*every one and every thing is on the net*)⁸, como dizem os promotores de serviços na Internet.

É necessário buscar um entendimento sobre essa propalada possibilidade de acesso absolutamente livre à rede. Trata-se de um ponto crucial no debate atual sobre a relação informação–democracia. Uma coisa é a “possibilidade” de um acesso livre à informação. Outra é a “probabilidade” dos cidadãos usufruírem desse acesso. A possibilidade de estabelecer contato com *tudo* e com *todos* pode ser técnica e legalmente garantida, mas não significa que ela aconteça efetivamente. E isso se deve a duas razões.

Em primeiro lugar, porque um universo de acesso homogeneamente disponível levanta o problema dos vínculos subjetivos de acesso. Ou seja, os vínculos que os atores constroem, baseados nos próprios valores, crenças e preferências, além dos preconceitos que deles derivam. Não se busca sem saber “o que” se quer encontrar, e onde. Isso implica a escolha de determinados objetivos e percursos e consequente renúncia a outros.

Em segundo lugar, existe o problema das limitações externas da nossa liberdade. Embora nos seja garantido o que Isaiah Berlin chama de “liberdade negativa”⁹, ou seja, a “ausência de interferência” no uso

⁸ Cf. W. R. Johnson (1991, p. 150-175).

⁹ I. Berlin (1969, p. 122) Cf. G. W. F. Hegel (1965, p. 413).

da rede. Portanto, a fruição efetiva de tal liberdade, na prática, é mínima. Sob esse aspecto, o exemplo fornecido por Berlin me parece muito instrutivo: a liberdade de se viajar pelo mundo, que é formalmente garantida a todos os cidadãos dos países democráticos. Porém, para usufruir dessa liberdade, é necessário satisfazer a algumas condições. E poucos são os que podem se beneficiar efetivamente delas. Por exemplo: ser capaz de arcar com os elevados custos das viagens e ter o tempo livre para empreendê-las. Assim, a liberdade de acesso à Internet a *tudo* e a *todos* torna-se ilusória. É também ilusório supor que essa liberdade constitua, em si mesma, uma espécie de via privilegiada de participação democrática global.

Existe outro aspecto que, embora esteja explícito no ponto precedente, é preferível ser abordado separadamente. Refiro-me ao papel que as redes telemáticas podem assumir no contexto das práticas institucionais (e também nas não institucionais), relativos à vida política. É a proposta de uma sociedade em que os sujeitos sociais agem e interagem politicamente através das redes telemáticas. Essa questão está adquirindo recentemente uma importância cada vez maior.

Muitos usuários das redes consideram a “república eletrônica” como primeira oportunidade na história de se realizar uma “verdadeira democracia”. O cenário imaginado é o de uma democracia “direta”, sem procurações e sem a interferência de intermediários. Os representantes do povo, embora sejam democraticamente eleitos, sempre conseguem escapar das normas sociais e do controle de seus eleitores.

Seria assim possível reviver, em versão informatizada, a *Ágora* ateniense?¹⁰ Seria uma *Ágora* não restrita a um local geograficamente limitado – a Cidade-Estado – como na Atenas de Péricles, mas um local sem fronteiras espaciais. Seria, por assim dizer, um “lugar-não-lugar” descrito como “aldeia-global” por McLuhan. Falamos do vasto território no qual os cidadãos poderiam ser considerados, pela primeira vez e sem retórica, verdadeiros “cidadãos do mundo”. Os atores sociais estariam em condições técnicas para acessar interativamente, em todo o planeta, todos os serviços de informação. E mais: ter acesso a todos os processos decisórios, tanto nas questões corriqueiras do bairro quanto nas grandes questões nacionais e internacionais.

Vimos anteriormente a vulnerabilidade desse cenário. Voltemos agora ao tema para examinar de perto alguns dos principais argumentos utilizados por seus defensores. Entre esses, normalmente, é dada grande importância ao novo tipo de relação que se estabeleceria entre as pessoas, através da rede. Em teoria, “todos podemos nos manifestar e interagir com todos”.

¹⁰ Sobre a democracia grega cf. Th. A. Sinclair (1951), Ch. Meier (1983), L. Canfora (1989), N. Mateucci (1989), D. Stockton (1990), S. Hornblower (1992), C. Farrar (1992), D. Musti (1995). Sobre a ideia grega de democracia na era moderna e contemporânea, ver R. Dahl (1989) e J. Dunn (1992). Sobre a presença no atual debate referente a “democracia eletrônica”, ver L. K. Grossman (1995).

Certos conceitos predeterminados como patriotismo, raça, gênero e religião perderiam força com um só golpe. Dessa forma, surgiriam condições para o advento de uma cultura que enfatize os fatores de convergência e não os de divergência entre as pessoas. Assim, acredita-se, desapareceriam muitos preconceitos recíprocos. Essa seria a contribuição para se criar uma sociedade baseada na tolerância e na compreensão. Por outro lado, a possibilidade ofertada a todos de se comunicar com todos, favoreceria o surgimento de “comunidades virtuais”.

A comunidade virtual

O que seria, na prática, uma comunidade virtual?¹¹ Seria correto considerá-la como um importante fator de renovação da democracia? Como se conciliará a ideia da comunidade virtual, baseada na fragmentação, com a da aldeia global, cujo objetivo é a universalização? E se a aldeia global for apenas uma comunidade virtual expandida, ou uma espécie de comunidade virtual planetária, como aconteceria o salto de um nível para outro?

Existe uma característica que emerge com clareza no estudo do processo formativo das comunidades virtuais em rede. Estas nascem normalmente através da interação entre indivíduos ou grupos que têm ideias, interesses ou gostos em comum¹². O advento das redes telemáticas possibilitou a comunicação interativa paritária, de par-a-par (*peer-to-peer*), mas ao mesmo tempo teve efeitos ambivalentes. O par-a-par, tecnicamente, é uma arquitetura de rede que opera no mesmo nível. Contudo, assumiu um significado não técnico: o de relações que se estabelecem entre usuários da rede que tenham uma identidade social e cultural¹³. Em outras palavras, o par-a-par faz ligação entre almas gêmeas, ou seja, entre aqueles que procuram o contato, o conforto ou a colaboração entre semelhantes.

Esse é o motivo que levam as comunidades virtuais a se configurarem como pontos de encontro (ou trocas, apoio, refúgio) nos quais se cultivam principalmente as “afinidades eletivas”¹⁴.

¹¹ Os estudiosos do ciberespaço tentaram definir a comunidade virtual nos últimos anos. Talvez a mais documentada e, por alguns aspectos, menos dogmática, seja a proposta por H. Rheingold (1993).

¹² Obviamente isso não significa que membros de uma comunidade virtual de donos de cães dálmatas devam ter necessariamente as mesmas ideias, interesses ou gostos em relação a valores maiores. Poder-se-ia argumentar que tais valores maiores influenciariam o modo pelo qual cada membro da comunidade avalia o próprio empenho na criação do seu dálmata. É provável que seja assim: pode-se facilmente imaginar as diferenças de postura entre um animalista e um apaixonado por concursos de cães, em relação aos dálmatas. Essas sutilezas, importantes em outras áreas de reflexão, não mudam substancialmente o fato de que as comunidades virtuais devam ser consideradas comunidades de semelhantes. Não de iguais.

¹³ Sobre “*peer-to-peer*”, cf. G. Gilder (1994).

¹⁴ Alguns autores acreditam que a atual tendência à agregação em torno de um tema seja

Pessoalmente tenho sérias dúvidas sobre as possibilidades de se obter um substancial enriquecimento da vida democrática com um tipo de comunicação como essa. As comunidades virtuais, enquanto associações espontâneas de sujeitos com pontos de vista unânimes, apresentam pouquíssima dinâmica interna. Devido ao seu elevado grau de homogeneidade, elas tendem a ser veementes referenciais de si mesmas. Frequentemente se comportam como verdadeiras seitas. Um exacerbado senso de grupo tende a rejeitar qualquer diferença de opinião entre seus membros. É o fenômeno proposto por A. de Tocqueville em sua profunda análise da vida democrática nos EUA: “Os americanos se filiam a associações específicas, pequenas e variadas, para gozar em separado as alegrias da vida privada. Cada qual percebe, com prazer, que seus concidadãos são iguais a ele mesmo. Eu acredito que os cidadãos das novas sociedades, em vez de viver em ampla comunidade, acabarão por formar pequenos grupos”¹⁵.

Esses pequenos grupos pertencem à categoria das associações frágeis. São opostas às associações fortes, ou seja, aquelas capazes de se enriquecer com o intercâmbio de ideias e de experiências entre os que pensam de modo diferente. Assim, fortes são aquelas associações capazes de se confrontar, como observou S. L. Talbott¹⁶, através das diferenças e não das semelhanças entre seus membros, como ocorre nas comunidades virtuais. Essa observação é particularmente importante porque somente através do confronto entre posições divergentes ou mais ainda – abertamente conflitantes – é que se pode contribuir para a consolidação da ação democrática. Este não é o caso das comunidades virtuais, pois elas geralmente não favorecem um confronto dessa natureza. Isso não significa que seus membros sejam insensíveis aos valores democráticos. A verdade é que muitas comunidades virtuais nascem em função de louváveis iniciativas de solidariedade e de ajuda às pessoas necessitadas, como exemplifica H. Rheingold¹⁷.

Ainda sobre o tema das comunidades virtuais, existem outros aspectos sobre os quais gostaria de discorrer. O mais importante é o que se refere às suas raízes históricas e socioculturais. Parece-me evidente que as comunidades virtuais não resultam do advento do computador e das redes – como os cultores de um ingênuo determinismo tecnológico tentam nos fazer acreditar – mas de um complexo percurso histórico.

semelhante à agregação em torno de um totem. Sobre o “neotribalismo” ver M. Maffesoli. Existem várias divergências interpretativas sobre qual seria a dinâmica de geração dessas agregações. Afirma Z. Bauman (1993) “As tribos pós-modernas devem a sua existência à explosão da sociabilidade: a ação comum não é uma consequência de interesses individuais. Ela os cria”. O fato de a ação comum resultar dos interesses compartilhados a priori – como estou propenso a crer – ou por interesses que se criam durante o desenvolvimento da própria ação – como sustenta Bauman – não muda substancialmente a natureza do fenômeno.

¹⁵ A. de Tocqueville (1981 p. 267 e 268).

¹⁶ S. L. Talbott (1995, p. 75).

¹⁷ H. Rheingold (1993).

Em outras palavras, elas possuem uma genealogia. Isso se comprova pelos valores de forte conotação populista e libertária, evocados pelas comunidades virtuais, mostrando uma indubitável semelhança com outras formas de comunidade do passado.

O espírito que prevalece em ambas revela analogias muito consistentes, a despeito dos meios tecnológicos atuais serem muito mais sofisticados do que os de antigamente. Creio que as comunidades virtuais podem ser vistas como uma espécie de moderna variação das comunidades pré-industriais, que preenchiam as funções de um Estado incipiente ou ausente no passado. Refiro-me, entre outras, às comunidades que tiveram importância decisiva na formação dos EUA, nos séculos XVII e XVIII.

A historiografia dos EUA ressalta a importância da “grande tradição comunitária americana”, na qual a coesão social se exprimia principalmente através da ligação solidária de grupos muito restritos. Nesse ambiente, a conquista da “fronteira” – uma referência imaginária de forte apelo sugestivo – guiava as ações dos primeiros colonizadores. Os membros de pequenos grupos isolados eram convocados para um confronto real, desafiando um ambiente hostil. Ainda não eram membros de uma coletividade, uma ideia muito abstrata para eles¹⁸.

D. J. Boorstein¹⁹, em sua obra *The Americans* (Os Americanos) nos mostra, com ampla documentação, o papel fundamental das comunidades que precederam os governos na história dos EUA. Ele afirmava que “desde o início, as comunidades existiam antes da constituição de governos, para cuidar das necessidades públicas e para impor deveres aos cidadãos. Essa ordem cronológica, na qual as comunidades precederam os governos, era impensável na Europa, mas foi normal na América.”

Uma outra característica dessas comunidades era o nomadismo. Elas eram comunidades sem endereço fixo. Boorstein as chamava de comunidades transitórias (*transient communities*) ou comunidades de passagem. É interessante notar que essas autonomias espacial e temporal são consideradas como um dos aspectos mais característicos das comunidades virtuais. Essas e outras coincidências nos levam a pensar que, não por acaso, a maior parte dos profetas (e divulgadores) das comunidades virtuais venha dos EUA, onde a tradição comunitária continua viva e onipresente²⁰.

¹⁸ Sobre a ideia de “fronteira” e sobre seu papel na formação das pequenas comunidades, ver F. J. Turner (1953). Na introdução da edição italiana, M. Calamandrei cita W. P. Webb: “A fronteira não é uma linha de barreira, mas uma área que convida a entrar”. Em outras palavras, a fronteira é um espaço infinito. É um espaço a ser conquistado com a eficiência operacional das pequenas comunidades e não das grandes agremiações.

¹⁹ D. J. Boorstein (1965, p. 65).

²⁰ Neste contexto utilizo a expressão “comunitarismo” para me referir ao fenômeno histórico e cultural no qual a comunidade é considerada como a forma mais confiável de agremiação social. Gostaria de esclarecer que o “comunitarismo” aqui analisado não se confunde com o

Apesar de tudo, que fique bem claro, não estou sugerindo que as comunidades virtuais sejam um fenômeno explicável apenas no contexto da tradição comunitária norte-americana. Por outro lado, seria equivocado desprezar a influência que essa tradição exerceu no fenômeno em análise. Não há dúvida que a tradição comunitária, com sua rejeição ao Estado (ou ao governo) e sua confiança na livre e espontânea associação entre indivíduos, deixa implícita a ideia na qual a democracia direta seja a única forma genuína de democracia. Essa ideia é calorosamente acolhida pelos promotores das comunidades virtuais.

Democracia direta ou indireta?

É importante recordar que o tema das comunidades virtuais não pode ser separado de uma questão muito mais ampla: a ambiciosa hipótese de uma alternativa telemática ao nosso modo de entender e de vivenciar a democracia. A diatribe entre os que apoiam a democracia direta e os defensores da democracia indireta, identificada como a intermediação representativa, ou seja, parlamentar, é uma constante na história do pensamento político. O foco da discursão se concentra, substancialmente, no modo de se conceber a soberania popular.

Por ocasião do nascimento das grandes nações-estado modernas, o modelo de democracia direta perdeu, por motivos práticos e de gestão, muito de sua credibilidade. Esse modelo era inspirado, como já dissemos, nas cidades-estado da Grécia antiga. Salta aos olhos a sua impraticabilidade quando se considera a ordem de grandeza: a Ática, na antiga Grécia, era uma região de 2.500 km² com 500.000 habitantes. O advento das nações-estado propiciou um formidável aumento de escala que inviabiliza comparações: os EUA possuem 9.372.614 km² e uma população de mais de 250 milhões de habitantes.

Além disso, sabemos que o modelo de democracia direta, como era praticado por Péricles, foi fortemente idealizado. Na realidade, a democracia grega era menos direta e até menos democrática do que se imaginou durante séculos. As recentes contribuições de alguns pesquisadores, em particular as do dinamarquês M. H. Hansen²¹, foram decisivas nesse sentido. Hoje parece cada vez mais claro que a famosa definição de democracia feita por Péricles, no seu discurso fúnebre citado por Tucídides, tinha apenas um caráter programático.

A descrição da constituição ateniense feita por ele, apesar dos notáveis melhoramentos introduzidos por Aristides e, posteriormente, pelo próprio Péricles, não é confirmada pela realidade da *polis*. A cons-

comunitarismo atualmente explicado pela filosofia moral (A. MacIntyre, M. Sandel, M. Walzer e Ch. Taylor) e pela sociologia (R. Mangabeira Unger). Isso não significa que esse comunitarismo, com seu contínuo apelo aos “valores da comunidade”, deva ser considerado completamente estranho em relação ao outro tipo de “comunitarismo” que estamos discutindo.

²¹ M. H. Hansen (1985, 1987 e 1991).

tituição, segundo Péricles, era feita “de modo que os direitos civis sejam garantidos não a poucas pessoas, mas à maioria delas... em relação às questões particulares, há igualdade perante a lei; quanto à gestão pública, no que tange à administração estatal, à medida que cada uma vem conceituada setorialmente, não se dará preferência pela classe social do gestor, mas pelo seu mérito”²².

Basta um rápido exame daquela constituição tal como foi descrita por Aristóteles – ou por um pseudo-Aristóteles, como sugerem alguns autores – para nos darmos conta do quanto a realidade da polis era distante do ideal de democracia postulado por Péricles. A constituição surge como uma formidável máquina, na qual a participação direta dos cidadãos ficava fortemente condicionada por uma série de instâncias de mediação e de controle. As duas referências ideais de Aristides e de Péricles, a “isonomia” (igualdade perante a lei) e a “isegoria” (liberdade de expressão e de opinião) parecem obstaculizadas e deturpadas.

Se é verdade que ocasionalmente havia alguma participação direta dos cidadãos, é também verdadeiro que esse direito era exclusivo de uma minoria. Apenas os homens adultos residentes em Ática, que representavam 15% da população, eram reconhecidos como cidadãos. O restante – escravos, mulheres e mestiços – eram excluídos da participação na vida pública²³.

Isso não impediu que o ideal de democracia ateniense, como protótipo da democracia direta, fosse novamente proposto pelos teóricos do ciberespaço. Havia que se legitimar historicamente a “democracia da rede”. Essa tendência de mitificar o modelo democrático grego, em versão ciberespaço, é muito difundida nos EUA, o que não nos surpreende. Não se pode esquecer que Thomas Jefferson, um dos fundadores da nação americana, imaginava uma democracia direta, de explícita inspiração grega.

A bem da verdade, os teóricos do ciberespaço chegaram a Péricles através de Jefferson. E vice-versa. Isso leva a uma espécie de dupla idealização: a idealização da democracia direta de Péricles ao lado do ideal democrático de Jefferson. Como já foi visto anteriormente, o alcance do modelo grego foi amplamente relativizado. E o mesmo está acontecendo com o modelo de Jefferson, pois percebemos suas ambiguidades e contradições com frequência²⁴.

²² Tucídides (1985, p. 325).

²³ Quando se questiona a natureza não democrática da sociedade grega, o lugar comum é o de uma sociedade na qual a liberdade e a participação dos cidadãos eram garantidas pela escravidão. A exploração maciça dos escravos liberava os cidadãos das obrigações do trabalho. Parcialmente verdadeira, essa interpretação estereotipada serviu apenas para esconder um fato de igual importância: na sociedade grega não eram apenas os escravos os que trabalhavam. Lavradores e artesãos também gozavam dos direitos da cidadania, mas suas condições de trabalho não diferiam muito daquelas dos escravos. Sobre este tema, ver E. Meiksins Wood (1988) e K. Polanyi (1977).

²⁴ No debate atual sobre a contribuição do ciberespaço na realização de uma democracia

Mesmo desconsiderando essas avaliações de natureza histórica, fica registrado que Jefferson é frequentemente celebrado como uma espécie de herói precursor (*avant la lettre*) da democracia telemática. É sob essa óptica que se proclama um “retorno a Jefferson”. Isso significa, na prática, restaurar o suposto evangelho populista-libertário de Jefferson. Ou seja: retorna-se à sua visão de uma democracia direta e descentralizada, na qual a intermediação do governo e do parlamento deveriam se restringir a um mínimo²⁵.

Na época de Jefferson, um projeto assim tão ambicioso vinha considerado como utopia. Contribuía para isso a pobreza dos meios de comunicação disponíveis. Hoje, as coisas seriam radicalmente diferentes com o advento dos meios de comunicação digital. As novas tecnologias da informática seriam capazes, pelo menos em teoria, de permitir a efetiva realização do velho sonho da democracia direta. Para os profetas do ciberespaço, as redes estariam em condições de repropor, em bases concretas, a tradição jeffersoniana. Uma tradição amarelecida, mas não desaparecida, e que corresponde à “imagem norte-americana de democracia”²⁶, intimamente ligada à “grande tradição comunitária norte-americana”, anteriormente evocada.

Descrevendo o programa da organização não governamental *Electronic Frontier Foundation* – EFF, D. Burstein e D. Kline escreveram: “A EFF ressaltou uma abordagem “jeffersoniana” do ciberespaço. Para os líderes da EFF isso significa defender a concepção das redes interativas em forma de um modelo “aberto” e não do modelo “viaggiado”... no ciberespaço, o “jeffersonianismo” significa imprimir uma forte característica de defesa da liberdade de expressão e da proteção das liberdades individuais contra... as empresas e o governo e, de modo geral, impedir que o governo possa se transformar na polícia da Infoestrada”²⁷.

direta, são frequentes os apelos críticos à tradição jeffersoniana. Ver M. Surman (1994) e R. Barbrock e A. Cameron (1996). No ensaio desses dois últimos, pesquisadores da Universidade de Westminster, há uma profanadora tomada de posição contra a figura histórica de Jefferson e a tendência de se fazer dele o grande precursor do programa político do ciberespaço.

²⁵ Jefferson, na trilha de Locke, considerava intangível o princípio da centralidade do povo e do cidadão. Sua posição contrastava com daqueles que, como Hamilton e Madison, procuravam limitar o poder das maiorias. Enquanto Jefferson propunha uma democracia populista, direta e antiestatal, Hamilton e Madison preferiam uma república que exaltasse o papel das minorias e da intermediação representativa. Hoje se sabe que esta era uma versão oleográfica sem valor das duas correntes ideológicas. Entre o populismo do primeiro e o elitismo dos segundos, existiram recíprocas concessões, que estão na base “híbrida” da democracia norte-americana. Ver R. Dahl (1956 e 1984).

²⁶ W. Lippmann (1921).

²⁷ D. Burstein e D. Kline (1995, p. 337). Um dos fundadores da EFF, M. Kapor (1993) escreveu: “A vida no ciberespaço parece se desenvolver exatamente como Thomas Jefferson teria desejado: fundamentada sobre a liberdade individual e empenhada no pluralismo, na diversidade e na comunidade”.

Do ponto de vista de um justo espírito democrático, é difícil não estar de acordo com argumentos tão amplos. As dificuldades começam quando examinamos os detalhes. Admitindo que as redes sejam “abertas”, temos a certeza de que sempre conseguiremos neutralizar os “vigilantes”? E mais: quem seriam esses “vigilantes”? Devemos atribuir o papel de “vigilantes” exclusivamente aos sujeitos diretamente oriundos das empresas e do governo? Seriam eles que atuariam explicitamente para restringir a nossa liberdade de expressão e invadir nossa privacidade? Não seria mais realista admitir que, ao lado dessa categoria de “vigilantes”, existiria uma outra sutilmente ligada à precedente, condicionando igualmente a nossa liberdade e a nossa privacidade, mas de uma forma implícita e não explícita?

A rigor, entidades (ou agentes) de socialização e de aculturação como a família, escola, igreja, partidos políticos, sindicatos, associações e – por que não? –, os meios de comunicação, não desempenhariam o papel de “vigilantes indiretos” do nosso comportamento? Do mesmo modo, o controle social não se exerceria através dos valores, preferências, desejos, gostos e preconceitos inculcados nessas entidades?

Um tema de grande interesse emerge com clareza de todas essas questões. Refiro-me à existência de dois tipos de vigilantes: os “visíveis” – empresas e governos – e os “invisíveis”. Se aceitarmos integralmente a tese de que devemos combater apenas os vigilantes visíveis, facilmente identificáveis, acabaríamos por acreditar que conseguiríamos neutralizar esse tipo de vigilância. Bastariam umas poucas medidas ou artifícios técnicos e legais para garantirmos nossa liberdade de expressão e protegermos a nossa privacidade.

Com isso, não desejo diminuir a importância de tais medidas, mas alertar contra uma versão muito simplificada dos fenômenos em análise. Uma versão mais elaborada deveria considerar também os vigilantes invisíveis ou menos visíveis. Resumidamente, nós mesmos somos vigilantes dos outros, cúmplices inconscientes de um sistema difuso de vigilância recíproca. Uma vigilância que ocorre tanto pela nossa tendência de nos autocensurarmos, quanto pela nossa tendência de censurar os outros, quando eles manifestam valores que não coincidem com os nossos.

A rede sem um centro

Neste ponto, defrontamo-nos com um tema que é, talvez, o mais estimulante entre aqueles em discussão sobre o ciberespaço. Os teóricos sustentam com argumentos muito persuasivos que, em virtude de sua natureza interativa, a rede telemática exclui a existência de um ponto focal. Inexistiria um centro de controle, organizado hierarquicamente, de onde partiriam mensagens destinadas a uma periferia passiva, indolente, conformada. O argumento é superconhecido: na rede tudo seria centro e periferia ao mesmo tempo. Não existiria uma sede privilegiada,

a partir da qual se poderia exercer uma gestão global dos fluxos comunicativos²⁸.

À primeira vista pode-se dizer que existe algo de verdade nisso tudo. Porém, quando se examina esse algo de forma absoluta, fora de qualquer contexto, ocorre uma postura de prudente perplexidade. De modo geral, com as devidas ressalvas, pode-se dizer que não existe realmente um “centro” na rede. Mas não se pode dizer que esteja excluída, por princípio, qualquer forma de controle sobre os usuários. Certamente existe a suspeita, ou melhor, a certeza de que algumas formas de controle – mesmo sendo diferentes daquelas tradicionais – estejam presentes na rede.

Normalmente, quando se fala do desaparecimento do centro na rede, recorrem-se às metáforas do *Panóptico de Bentham* e do *Big Brother* de George Orwell. Em resumo, o advento da rede contribuiu para nos liberar daquelas ideias de centralização de poder, expressas nessas metáforas²⁹.

Parece útil aprofundar a análise dessas metáforas. Gostaria, primeiramente, de ocupar-me do Panóptico³⁰. Ele é um modelo de construção de penitenciária, que vai muito além da tentativa de se encontrar uma solução ideal para o problema específico da vigilância dos presidiários. O Panóptico é uma grande metáfora do poder absoluto. Um poder que, a partir de um ponto central, é capaz de exercer vigilância absoluta sobre tudo e sobre todos.

²⁸ Cf. A arguta exposição de B. Latour (1991) sobre a relação local-global nas “redes técnicas”.

²⁹ A teoria na qual o advento da rede sinalizaria o fim do poder central de controle lembra muito a hipótese de J. Baudrillard do fim do sistema panóptico. Expondo seu raciocínio sobre a “sociedade hiper-realista” (ou *le réel se confond avec le modèle*), Baudrillard escreve: “Assim não existe mais a instância de poder, a instância emissora – o poder é algo que circula, do qual não se consegue mais identificar a fonte, um ciclo no qual as posições de dominante e de dominado são intercambiáveis, em uma alternância contínua, que é o fim do poder na sua definição clássica” (1981, p. 52 n. 7). T. Eagleton tomou dura posição contra a tese de Baudrillard: “O cinismo ‘de esquerda’ de um Baudrillard é vergonhosamente cúmplice daquilo em que o sistema desejaria acreditar: que tudo agora ‘funciona por si’, independentemente do modo pelo qual as questões sociais são moldadas e definidas na experiência popular” (1991, tradução italiana, p. 68). No que tange à metáfora do “*Big Brother*”, gostaria de citar, a título de exemplo, um trecho de um editorial do *The Economist* (1995): “A multiplicação dos canais de comunicação criará a antítese de um mundo orwelliano no qual o “*Big Brother*” te observa (...). O “*Big Brother*” achará impossível vigiá-lo em meio a toda informação que passa através dos fios, dos cabos e das ondas”.

³⁰ A ideia do panóptico, como é sabido, foi desenvolvida por J. Bentham em uma série de cartas, mais precisamente 21, enviadas a partir de 1786 da Rússia para um amigo na Inglaterra e publicadas em um volume em 1791, junto com dois tomos escritos posteriormente sobre o mesmo argumento. Trata-se de um modelo de arquitetura carcerária elaborado por Bentham com a colaboração de seu irmão Samuel J. Bentham (1971).

É inevitável expor, mesmo de forma resumida, as características físicas mais evidentes e bem conhecidas do Panóptico de Bentham. Espero que isso possa facilitar-nos a tarefa de identificar novos elementos de avaliação da tese anti-Panóptico dos teóricos do ciberespaço. Bentham descrevia o Panóptico desta forma: “a residência do guardião ou inspetor está situada no centro do edifício circular. As celas dos presos são dispostas em um anel no perímetro externo, orientadas radialmente em direção ao centro”.

Uma característica muito importante é que as janelas da residência são dotadas de persianas. Isso impede que os presidiários possam saber se e quando o guardião está presente. O controle imposto ao prisioneiro é, ao mesmo tempo, real e virtual. É real porque o preso se sente vigiado e seu comportamento é consequência disso. Mas é também virtual, visto que o guardião pode não estar no seu posto, ainda que o vigiado não tenha essa certeza.

Fazendo uma analogia um tanto banal, diria que o dispositivo de controle do Panóptico é muito semelhante ao do cartaz “Cuidado com o cão”, colocado no portão de algumas casas. A existência ou não de um cão de guarda não muda a função intimidadora do cartaz em relação ao eventual invasor. No Panóptico, defrontamo-nos com a mesma astúcia de controle: um recurso técnico que torna intercambiáveis o real e o virtual. Para Bentham, este era o aspecto essencial do seu projeto. Tudo gira em torno do fato que se pode “ver sem ser visto”, o que permite uma “aparente onipresença do inspetor”, mas sem que isso impeça “a extrema facilidade de sua real presença”³¹.

M. Foucault³², em 1975, contribuiu para uma interpretação semelhante do Panóptico de Bentham. Deve-se recordar que houve, sobre o mesmo tema, um importante texto do psicanalista lacaniano J. -A. Miller³³. Ele, como Foucault, enfatizava o aspecto “visual” – no sentido mais geral de “observável” – da relação vigilante-vigiado. Esse aspecto, como veremos, é crucial em Bentham, assim como em relação ao tema que estamos discutindo³⁴.

A metáfora do *Big Brother* não tem um significado muito diferente daquela do Panóptico. Ambas têm como referência um poder coer-

³¹ M. Božovič (1995) sobre o trabalho de C. K. Ogden (1932) demonstrou recentemente como o tema da relação real-virtual no Panóptico recorda o *Fragment on Ontology*, um apaixonante texto do mesmo Bentham, no qual é desenvolvida uma teoria sistemática das “entidades fictícias”.

³² M. Foucault (1975).

³³ J. -A. Miller (1975).

³⁴ Ver M. Jay (1993). No âmbito dos aspectos sociais da informática, a metáfora do Panóptico é utilizada no contexto de um discurso geral do poder, mas também em referência a situações muito concretas. Por exemplo, em relação ao problema do controle e da vigilância no local de trabalho. Cf. S. Zuboff (1988), A. F. Westin (1992), G. T. Marx (1992) e M. Levy (1994). Sob uma óptica diversa, cf. R. Spears e M. Lea (1995).

citivo central. *Big Brother*, como é sabido, é o apelido do personagem do romance 1984 de George Orwell (1949). Nele, o *Big Brother* exerce um poder invasivo e impiedoso numa sociedade feita à sua imagem e semelhança. Um poder exercido por meio de “multimídia”, através do qual todas as pessoas são submetidas a um controle absoluto³⁵.

Alguns dos expoentes do ciberespaço estão convencidos de que, após a chegada da rede, nenhum tipo de vigilância será possível, na prática. Ao contrário, preveem o fim de todas as formas de vigilância. Nesse cenário, ninguém poderá “estar de olho” nos outros.

Sabemos bem que “estar de olho nos outros” sempre foi um passo obrigatório para se ter alguém “sob controle”. Dizem que, uma vez eliminada a existência de um locus central de controle, de onde se olha, se vigia, se espia e se inspeciona a nossa vida quotidiana (e tudo o que isso acarreta), desapareceriam todas as formas de controle que nos fizeram subservientes à vontade coercitiva dos poderes – manifestos e ocultos – da qual não poderíamos nos libertar.

Seria verdade, como se afirma, que o ciberespaço decreta o fim histórico do Panóptico e do Grande Irmão como ideais de poder absoluto? É crível que estejamos chegando ao limite crítico imaginado por Hegel no qual “essa substância indivisa da liberdade absoluta se eleva ao trono do mundo sem que poder algum lhe possa opor resistência”?³⁶

Não existiria o risco, do qual Hegel tinha consciência, ao se “entronizar” um tipo – não muito preciso – de liberdade absoluta, de se empossar um novo tipo de poder absoluto, mascarado de liberdade absoluta?

Perguntará o leitor: como esta longa digressão sobre o Panóptico e o *Big Brother* poderá nos ajudar a entender o que existe de verdadeiro (e de não verdadeiro) no ciberespaço? Entendemos o ciberespaço como a negação do poder centralizado? Seria uma forma de oposição ao sistema de poder que encontra no Panóptico e no *Big Brother* duas eficientíssimas metáforas?

³⁵ O arcabouço institucional à disposição do *Big Brother* era constituído por quatro principais elementos: o “Ministério da Verdade” (responsável pela adulteração dos fatos), o “Ministério do Amor” (responsável pela tortura dos dissidentes), o “Ministério da Paz” (responsável por provocar a guerra) e o “Ministério da Abundância” (responsável pela carestia). A imagem da face do *Big Brother* nos telões, onde quer que fosse exposta, era sempre acompanhada da legenda “O *Big Brother* está de olho em você” (*The Big Brother is watching you*). Orwell escreve, com um refinamento adicional emprestado do Panóptico de Bentham: “Obviamente não existe nenhum modo de saber com exatidão em que momento ele está olhando”. Um outro recurso era a “Novilíngua”, idioma criado para impedir qualquer autonomia de pensamento. Sobre a “Novilíngua” de Orwell na “ciência dos modernos” cf. G. Girello (1994, p. 369-370).

³⁶ G. W. F. Hegel (1964, p.450).

A teia e o labirinto

Como é sabido, em português escolheu-se a palavra “rede” como tradução do inglês *web*, que não está de todo errado. Mas *web* em inglês é também (e principalmente) “teia”. É exatamente nesse sentido que a palavra é utilizada na gíria internacional da informática. O *world wide web* (*www*) seria nada mais nada menos que uma “teia” global. Uma “rede de todas as redes” que se estende por todo o planeta. Se levamos a sério essa analogia, parece evidente que existe grande semelhança entre a “teia informática” e a “teia de aranha”, ou seja, entre a teia de fibra óptica e a teia de aranha tecida em seda.

Sabemos do risco dessa analogia, mas não exageraremos na sua comparação. Ela poderá ser útil para nossa argumentação. Deixo bem claro que a comparação entre dois fenômenos aos quais, por princípio, se atribui um certo grau de afinidade – formal ou estrutural, não pode consistir somente em buscar os pontos em comum. Devem-se buscar também os aspectos que “não” têm em comum. O “olhar para as semelhanças”, de que falava Aristóteles, é também o “olhar para as diferenças”³⁷. Descobrir semelhanças implica evidenciar diferenças, e vice-versa.

Quais seriam os traços semelhantes e quais os diferentes na comparação entre a “rede” informática e “teia de aranha”? A pergunta, ao contrário do que se poderia imaginar, não é irrelevante. Consideremos, por exemplo, a mais óbvia semelhança. Sabemos que a rede e a teia de aranha têm uma coisa em comum: nenhuma delas é uma criação *ex nihilo*, ou seja, do nada. Assim como a teia de aranha é “projetada”, “construída” e “gerenciada” por uma Aranha, é difícil imaginar uma rede telemática sem alguém que desenvolva uma função equivalente à da Aranha. Ou seja, alguém que a “projete”, que a “construa” e que a “gerencie”.

Por motivos já discutidos, essa interpretação é menosprezada pelos fanáticos pelo ciberespaço. Eles foram (e são), paradoxalmente, os mais impetuosos promotores da rede telemática, na sua concepção de “teia de aranha global”. É bem verdade que eles não afirmam – pois seria absurdo – que as redes telemáticas sejam criadas por geração espontânea. Mas levantam algumas objeções.

Eles sustentam, por exemplo, que diferentemente do que acontece na teia de aranha, na rede, não se pode falar de uma – e só uma – Aranha que, de uma privilegiada posição central, projeta, constrói e gerencia a totalidade da rede. Em resumo, enquanto a analogia com a teia de aranha é aceitável, o mesmo não se pode dizer da própria Aranha. Segundo dizem, a Aranha seria supérflua. Consideram que as três funções anteriormente citadas são (ou deveriam ser) desenvolvidas por uma incerta interação entre os usuários da rede, distribuídos capilar e homogeneamente por todo o planeta.

³⁷ Cf. I. A. Richards (1936, p.86).

A Aranha é, ao lado do Panóptico e do *Big Brother*, a terceira metáfora que os estudiosos do ciberespaço rejeitam em meios termos. As três metáforas têm em comum a centralidade, a invisibilidade e a personalização do poder de controle. Observando atentamente, porém, a Aranha é uma metáfora bem mais resistente que as outras duas, plano lógico. Enquanto o Inspetor e o *Big Brother* são personagens relativamente abstratos e longínquos, a Aranha é, obviamente, um sujeito que aparece funcionalmente ligado à teia. E a relação da Aranha com a teia, goste-se ou não, é inevitável.

O elenco das metáforas possíveis em torno da rede não acaba aqui. Temos de incluir mais uma, citada com frequência pela literatura – principalmente a jornalística – sobre o ciberespaço. Refiro-me à antiqüíssima metáfora do labirinto³⁸. Porém, quando os comentaristas do ciberespaço falam do labirinto não é tanto como um sistema de meandros com o Minotauro no centro. É aquela variação mais heterodoxa de labirinto que Umberto Eco, inspirando-se em Gilles Deleuze e Félix Guattari, chamou de “rizoma”³⁹.

Existem dois tipos tradicionais de labirintos: o “de sentido único”, tendo um único caminho para conduzir ao centro; e o labirinto “maneirista” ramificado, contendo caminhos falsos. Umberto Eco propõe um terceiro tipo: o “rizoma”, descrito como “a rede infinita, onde cada ponto pode conectar-se a um outro ponto e a sucessão das conexões não tem limites teóricos, pois não há centro nem periferia: em outras palavras, o rizoma pode proliferar-se infinitamente”⁴⁰.

Não podemos nos esquecer da contribuição narrativa e poética de Jorge Luis Borges à ideia de um labirinto “rizomático”. No seu curtíssimo conto *Os dois reis e os dois labirintos*, Borges apresenta um rei árabe descrevendo o seu labirinto, que ele contrapõe ao labirinto clássico de um rei babilônico. No meu labirinto, diz o rei árabe, “não existem escadas, nem cansativos corredores a serem percorridos, nem muros que te impeçam o caminhar”⁴¹. O labirinto descrito nada mais é que o deserto, ou seja, um lugar subjetivamente privado de espaço e tempo. A mesma abordagem “rizomática” encontra-se no poema *Labi-*

³⁸ Uma outra metáfora, que também agrada aos profissionais da informática, é aquela que compara a “rede” ao “sistema nervoso central”. Infelizmente, para economizar na exposição, sou obrigado a excluí-la de minha análise. Ocupi-me do assunto em meu livro *Il futuro della modernità* (O Futuro da Modernidade), 1987, p. 141. Cf. H. Miyakawa (1985, p.47) e G. O. Longo (1996, p. 80-89).

³⁹ G. Deleuze e F. Guattari (1980). Esses dois filósofos franceses assim definem o “rizoma”: “Um rizoma é um caule radiforme, absolutamente distinto das raízes e das radículas. Os bulbos e os tubérculos são rizomorfos... cada ponto de um rizoma pode ser conexo a qualquer ponto, e deve sê-lo. É muito diferente da árvore ou das raízes que fixam um ponto, e uma ordem” (p.13).

⁴⁰ U. Eco (1984, p. x). Para uma análise sistemática do labirinto, ver as importantes obras de P. Santarcangeli (1967 e 1984) e de H. Kern (1981). Cf. P. Rosenthiel (1979).

⁴¹ J. L. Borges (1974, tradução italiana, v. I, p. 873 e 874).

rinto: “Não haverá nunca uma porta / Estás dentro / E o alcácer abarca o universo / E não tem nem anverso nem reverso / Nem externo muro nem secreto centro”⁴².

Aqui se coloca uma questão crucial: com a eliminação das emblemáticas figuras do *Big Brother* orwelliano, do Inspetor benthamiano e da Aranha telemática ocorrerá também a abolição de todas as formas de controle? Seria admissível a hipótese de que um labirinto “rizomático” possa nos conduzir ao “Trono do Mundo”, citando ainda Hegel, onde reinaria eternamente a liberdade absoluta? Será essa a tão almejada realização da democracia ideal ou, como parece temer Hegel, o advento de um período conturbado, com surgimento de um novo autoritarismo? E ainda: e se as funções atribuídas no passado a um único Inspetor ou a um único *Big Brother* ou a uma única Aranha fossem confiadas, no futuro, a milhões e milhões de usuários de uma rede “rizomática”? Quem poderia garantir que os usuários não fariam apenas o papel do vigário, ou seja, de um sutil representante indireto dos detentores tradicionais do poder e, por isso, menos visíveis do que antes?

A resposta superficial a essas questões é que as dúvidas postas são, no final das contas, a expressão de uma substancial falta de confiança no papel democrático dos atores sociais, em particular, dos usuários da rede. Avaliações desse tipo podem ser muito esquemáticas. Contudo, fazem alusão a questões que, por sua relevância para o futuro da democracia, não podem ser tratadas superficialmente.

Elas se referem ao tema já citado, relacionando a democracia direta com a democracia comum. Esse tema obviamente está ligado à modalidade de participação dos cidadãos em uma sociedade democrática.

Democracia direta e autonomia

Gostaria de voltar ao tema da democracia e autonomia. Inicialmente apresento, em linhas gerais, as raízes histórico-filosóficas da ideia de democracia direta. Como já discutimos, a ideia de democracia direta remonta ao controverso modelo da democracia grega, reproposta por Jefferson no século XVIII, em termos não menos controversos. Mas os princípios fundamentais dessa ideia devem ser procurados, entre outros, nas críticas de Locke à democracia parlamentar, em que ele vislumbra

⁴² J. L. Borges (1974, tradução italiana, v. II, p. 279). A sugestão que a teia de aranha (!) seja uma alternativa ao labirinto é incrivelmente atual em Borges (1974 tradução italiana, v. I, p. 870). Existe ainda uma incrível representação de um objeto misterioso chamado “Aleph”: “Fechei os olhos, abri-os. Então vi o Aleph... Na parte inferior do degrau, à direita, vi uma pequena esfera furta-cor, de quase intolável fulgor. A princípio, julguei-a giratória; depois compreendi que esse movimento era uma ilusão produzida pelos vertiginosos espetáculos que encerrava. O diâmetro do Aleph seria de dois ou três centímetros, mas o espaço cósmico estava aí, sem redução de tamanho” (O Aleph – 1949, Editora Globo 1999, tradução de Flávio José Cardoso).

uma propensão congênita ao abuso e à corrupção. E ainda, o mesmo Locke exalta o papel dos indivíduos no processo democrático, até o ponto de reconhecer-lhes o direito à revolta (ou à revolução) contra os indignos representantes⁴³. A mesma desconfiança em relação à representação e a mesma ilimitada fé nos indivíduos também está presente em Rousseau⁴⁴.

Atrás dessas posições está o tema da autonomia. Devemos a Kant uma guinada decisiva no modo de se discutir esse argumento, com sua explícita (e apaixonada) defesa da plena autonomia de julgamento moral (e político) dos seres humanos. Na sua resposta à pergunta “O que é o iluminismo?”⁴⁵, Kant convida homens e mulheres a se liberarem do “estado de menoridade” (*Unmündigkeit*), desvencilhando-se dos tutores e do humilhante jugo da tutela (*Joch der Unmündigkeit*). Em outro texto, Kant teoriza a sua famosa “autonomia da vontade” (*Autonomie des Willens*) que é definida como “aquela expressão da vontade que se torna a própria lei (independentemente de considerar os escopos do querer)”, em contraposição à “heteronomia da vontade”, na qual “Não é a vontade que deve ser dada como lei, mas sim os escopos que transformam em lei as vontades pela sua relação com ela”⁴⁶.

Todos esses assuntos são amplamente conhecidos, mas, por uma razão que veremos adiante, pareceu-me importante rememorá-los, para o objetivo do nosso discurso. Eles são a base da atual ideia de democracia. Ao mesmo tempo, porém, contêm uma evidente ênfase no papel autônomo dos atores sociais. Esse papel pode ser visto, na ótica atual, em contraste com a instituição da democracia representativa. De certa forma, eles podem parecer como antecipações de algumas propostas, como a da democracia *online*, que hoje procuram radicalizar a ideia de democracia direta.

Emerge aqui uma questão particularmente complexa. Não existem dúvidas que um elemento essencial da democracia é aceitar que todos os indivíduos adultos sejam capazes (e tenham o direito) de participar ativa e livremente dos processos decisórios referentes aos seus interesses e aos da comunidade, independentemente de gênero, raça, nível de renda ou de instrução. Isso, em substância, significa que todos os cidadãos, sem exceções, devam ser considerados igualmente capacitados para avaliar, julgar e gerir tais processos. É o que Dahl chamou de “o princípio forte de igualdade”⁴⁷.

Todas as vezes que se tentou enfraquecer (ou relativizar mais que o devido) esse princípio, o conceito de democracia (e a democracia em si) tornou-se nebuloso. Na prática, não existe democracia que consiga sobreviver quando, à luz de experiências negativas, é reproposto aquele

⁴³ J. Locke (1801, p. 470-471).

⁴⁴ J. -J. Rousseau (1964, p. 428-430).

⁴⁵ I. Kant (1968, p.53).

⁴⁶ I. Kant (1956, p. 74 e 75).

⁴⁷ R. A. Dahl (1989, p. 31) Cf. do mesmo autor (1982).

conceito de “estado de menoridade” do qual falava Kant. Nesse estado, os cidadãos são considerados crianças, pouco confiáveis, que necessitam de permanente tutela. Em resumo, trata-se do “governo dos guardiões” platônico.

Apesar de tudo, é inegável que a democracia tenha tido sempre, nos seus recônditos, problemas ainda sem respostas convincentes. Estes constituem o núcleo temático central da filosofia política desde o século XVII e que são as grandes questões: a relação entre autonomia e autoridade, entre liberdade e igualdade, entre liberdade individual e o estado ⁴⁸.

Há uma crítica que arrisco a fazer aos atuais expoentes da filosofia política. Estou inclinado a pensar que, com poucas exceções, eles não tenham ainda sabido (ou desejado) perceber que a democracia *online* traz elementos de novidades no secular debate sobre a relação entre o fundamento ideal e o funcionamento concreto da democracia. Não se pode ignorar que a “república eletrônica” ressuscita algumas das velhas contradições da democracia, de modo mais agudo que no passado. Se antes era possível encontrar soluções mais ou menos plausíveis para essas contradições – por exemplo, a pequena consolação do “princípio de Winston”⁴⁹ – o novo modelo alternativo que está se configurando é tão insidioso que seria irresponsável não confrontar os seus aspectos teóricos e práticos.

Digo insidioso, pois trata-se, talvez pela primeira vez na história, de um modelo com a base ideológica se apoiando em um complexo tecnológico – as tecnologias digitais – de sofisticação sem precedentes. Por sua formidável capacidade de penetração, é um complexo que permite modificar radicalmente, ao menos em teoria (mas não somente), a conformação da nossa sociedade. E isso sem que esteja totalmente claro se tais mudanças seriam desejáveis ou não. A meu ver, este é o desafio teórico que os estudiosos de filosofia política deveriam considerar prioritariamente.

Como vimos há pouco, um dos pressupostos básicos da democracia é a autonomia dos cidadãos, ou seja, o direito a exercer livremente a própria autonomia como atores sociais. Os filósofos da política, ou pelo menos aqueles de indiscutíveis convicções democráticas, sempre sustentaram a intangibilidade desse princípio⁵⁰. Ele se identifica totalmente

⁴⁸ Estes problemas já estavam presentes em Platão, Aristóteles, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. Foram retomados por Hobbes, Spinoza, Locke, Hume, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Bentham, Mill, Marx e Sidgwick. E, depois, por Dewey, Schumpeter, Kelsen, Schmitt e, mais recentemente, por Rawls, Arrow, Luhmann, Nozick, Taylor, MacIntyre, Dworkin, Unger, Berlin, Sen, Harsanyi, Williams, Habermas e Bobbio. No atual estado do debate sobre a filosofia política, existe uma vasta literatura. Frequentemente, os temas discutidos não são facilmente separáveis daqueles próprios da filosofia moral.

⁴⁹ Por “princípio de Winston” entende-se a famosa boutade atribuída a Winston Churchill: “A democracia é o pior sistema de governo, à exclusão de todos os demais”.

⁵⁰ Um exemplo esclarecedor sobre o assunto é a veemente defesa da autonomia por parte

com o que Voltaire chamava o “o poder de escolher livremente aquilo que lhe parece bom” (*pouvoir de se déterminer soi-même à faire ce que lui paraît bon*)⁵¹.

O tema é evado de aspectos pouco claros, tanto em nível conceitual quanto no prático. No mínimo, são menos claros do que normalmente se supõe. Quase sempre a autonomia é examinada em função da relação que se estabelece entre os cidadãos, ciosos da própria liberdade de autonomia, e a parte oposta, que busca limitar essa autonomia. Em resumo, há constante embate entre os cidadãos, de um lado, e o poder do outro.

Existe ainda outro problema que raramente aparece nas reflexões sobre o tema: os cidadãos e o poder não são dois compartimentos estanques. Deve-se considerar que os cidadãos são indivíduos cuja identidade é fortemente moldada pelos condicionamentos diretos ou indiretos das instituições do poder. Assim, os cidadãos fazem parte de um sistema de poder. Em outras palavras, não se pode atribuir uma espécie de “imaculada autonomia”, ou um puríssimo “estado de inocência” aos cidadãos⁵².

Não se pode deixar ao acaso essa realidade em qualquer discurso sobre a autonomia dos cidadãos. Goste-se ou não, a nossa autonomia se coloca em um contexto em que a heteronomia é inexorável.

Já assinalamos o papel desempenhado pelas instituições que fazem socialização e aculturação: a família, a escola, as igrejas, os partidos, as associações e a mídia. Dizíamos: essas instituições nos incutem os valores, as preferências, os desejos, os gostos, as crenças e os preconceitos que condicionam as nossas escolhas pessoais e públicas.

de S. Veca, perspicaz intérprete do neocontratualismo rawlsiano: “Quem tentar ou conseguir me impedir de fazer o que desejo, viola o pressuposto da teoria do valor moral da escolha. Naturalmente, exceto nos casos de um despotismo obtuso ou caliguliano, a violação e a interferência serão acompanhadas da mesma ladainha de motivos e justificativas, ou melhor, de racionalizações: que nós não somos os melhores intérpretes dos nossos verdadeiros interesses, que existe alguém – mais sábio, mais prudente e mais bem informado do que nós – que sabe o que é melhor para nós. Em outras palavras, as razões e as justificativas, ou melhor, as racionalizações alegadas fazem parte do familiar e recorrente argumento paternalista, seja este reproposto pela igreja, pelos partidos, por gurus, pelas elites teocráticas ou tecnocráticas, pelos militares ou por aguerridas milícias publicitárias, por programas de televisão mais a leitura matinal do jornal do burguês, concordando com Hegel” (1990, p.66).

⁵¹ Voltaire (1961, p.161).

⁵² Nesta ordem de ideias, G. Sartori (1995) forneceu uma versão muito articulada do problema. Ele escreve: “As opiniões não são inatas nem esguicham do nada – são o fruto dos processos de formação. De que modo, então, as opiniões se formam ou são formadas?” (p. 183). E mais adiante: “Quem faz... a opinião que se torna pública?” (p. 188). Com base em uma reinterpretação do famoso modelo em cascata (*cascade model*) de K. W. Deutsch, Sartori responde: “todos e ninguém”. (Uma tese por acaso muito semelhante àquela anteriormente exposta, sobre os estudiosos do ciberespaço, para os quais o poder na rede estaria “em toda parte e em nenhuma parte”). Diante dessa dificuldade em identificar concretamente

Naturalmente é um equívoco certo hipostasiar essa assunção, no sentido filosófico. Basta pensar nas simplificações do pensamento do filósofo alemão Herbert Marcuse nos anos 1960 e 1970. As nossas assunções culturais e sociais nos foram impostas (ou sugeridas) “de fora” e “do alto”, ou seja, dos mecanismos utilizados pela ideologia e pela cultura dominantes. Mas não somos uma “caixa preta” passiva, na qual não haveria nenhuma diferença entre a informação de “entrada” (*input*) e a informação de “saída” (*output*), como gostariam os anti-mentalistas radicais.

Seria uma reedição, em termos diferentes, do velho embate teológico (agostiniano) sobre o livre arbítrio? Não se descarta a ideia. Mas, a partir de Kant, sabemos que, por sorte, o determinismo sobre o nosso comportamento não é total. Não existem dúvidas de que nós, no processo de metabolização dos ensinamentos – inseridos de forma oculta ou evidente em nossa “alma” – somos capazes de reelaborá-los ou ainda de modificá-los. E, não raramente, de modificá-los contrariando os ensinamentos recebidos.

Não por acaso, essa visão laica e de livre arbítrio, apresenta alguns pontos controversos. E os questionamentos suscitados não são desprezíveis. Eles atacam frontalmente a questão da autonomia. Se uma parte de nós é respeitadora e outra é desrespeitosa das regras da sociedade em que vivemos, como podemos avaliar o grau da nossa real autonomia? Dito de outro modo: em que sentido e em que medida somos obedientes, dóceis e obsequiosos executores das regras estabelecidas e em que medida somos livres para decidir com plena autonomia? Colocando de forma ainda mais simples: em que senso e em que medida somos verdadeiramente autônomos?⁵³

Nessa ótica, torna-se útil recordar o convite que nos faz Schumpeter: sermos realistas nas nossas avaliações do que acontece na democracia, não confundindo a democracia ideal com a real. Alguns estudiosos, entre os quais Dahl⁵⁴, denunciaram justamente os riscos existentes na posição de Schumpeter, sobretudo na sua desconcertante teoria da relação excluídos–incluídos na sociedade democrática. Em Schumpeter, todavia, existem outros aspectos sobre os quais devemos refletir. Ele teve o mérito de ter enfrentado o tema da autonomia, chamando a nossa

quem (ou o que) é responsável pelo processo formativo da opinião pública, Sartori deduz que a opinião pública “pode muito bem ser considerada autêntica: autêntica porque autônoma, e certamente autônoma o suficiente para fundar a democracia como governo de opinião”. Devo dizer, porém, que aqui Sartori arrisca passar das premissas para conclusões nada convincentes.

⁵³ A. K. Sen, examinando um aspecto essencial da questão da igualdade se perguntou: “Por que a igualdade? Igualdade do quê?” (1992). A mesma pergunta, com razoável aproximação, pode ser mudada para: “Por que a autonomia? Autonomia do quê?”. Como acontece com a igualdade, a verdade é que somos autônomos em relação a algumas (poucas) coisas e não somos em relação a (muitas) outras.

⁵⁴ R. A. Dahl (1989), p. 121-123, 128-130). Sobre o realismo político de Schumpeter, ver D. Zolo (1992).

atenção para o papel dos aparelhos de socialização e de aculturação como fatores de heteronomia.

Permito-me citar integralmente um famoso trecho do *Capitalismo, socialismo e democracia*:

“Por necessidade prática, somos obrigados a atribuir, à vontade do indivíduo, uma independência e uma qualidade racional que são absolutamente irrealistas. Para que a vontade do cidadão *per se* seja considerada um fator político digno de respeito, essa vontade deve, em primeiro lugar, existir. Ou melhor, deve ser algo mais do que um conjunto indeterminado de motivos vagos, circulando frouxamente em torno de *slogans* e percepções errôneas. O homem precisaria ter convicções sobre aquilo que deseja defender. Essa clara vontade precisaria ser complementada pela capacidade de observar e interpretar corretamente os fatos que estão ao alcance de todos, e selecionar criticamente as informações relevantes em cada caso. (...) O cidadão modelo teria de fazer tudo isso sozinho e sem se deixar influenciar por grupos de pressão ou propaganda. As vontades e influências impostas ao eleitorado evidentemente não podem ser aceitas como condições válidas ao processo democrático. (...) Os economistas, ao aprenderem a observar mais cuidadosamente os fatos, começaram a descobrir que, até mesmo nos aspectos mais comuns da vida diária, os consumidores não correspondem ao modelo geralmente descrito nos manuais econômicos. De um lado, suas necessidades aparecem bem definidas, e as ações provocadas por essas necessidades, prontas e racionais. Por outro lado, os consumidores são tão sensíveis à influência da publicidade e outros métodos de persuasão que os produtores muitas vezes parecem querer orientar mais do que serem orientados por eles. A técnica da publicidade é particularmente instrutiva neste sentido⁵⁵.

Esse trecho do livro de Schumpeter, publicado em 1942 (provavelmente uma reelaboração de textos escritos nos anos 1930), expressa uma postura polêmica adotada pelo autor naquela época⁵⁶, contrapondo-se aos expoentes da “doutrina clássica da economia”. Schumpeter adotou uma posição enérgica contra a tendência de se considerar os cidadãos completamente autônomos nas suas preferências e nas suas escolhas.

Considero que essa postura do Schumpeter ainda continua bastante atual. Mudou o modo de tratá-la. Anteriormente, a abordagem ao tema era prevalentemente econômica e agora é filosófica. O aspecto privilegiado passou a ser o da compatibilidade (ou não) entre necessida-

⁵⁵ J. A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo e democracia* (Editado por George Allen e Unwin Ltd., traduzido por Ruy Jungmann). Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1961.

⁵⁶ Cf. E. Salin (1950).

de e liberdade. Em certo sentido, o tema da autonomia retorna às suas origens (a Hobbes, Locke e, principalmente, a Hume, Bentham e Mill). Mas agora a pesquisa é focada, de um lado, nos seus aspectos lógicos, semânticos e epistemológicos⁵⁷. Do outro, sobre a utilidade, a justiça (ou equidade), a igualdade e a qualidade de vida⁵⁸. Alguns desses pressupostos são categorizados no emergente embate entre neoutilitaristas e neocontratualistas.

Em ambos os casos, apesar do indubitável refinamento dos instrumentos de análise utilizados, o problema da autonomia é abordado de forma superficial. Note-se que utilizo a palavra “autonomia” na acepção anteriormente introduzida. Ou seja, “liberdade negativa” dos cidadãos⁵⁹ relaciona-se a eventuais vínculos e coerções impostas pelo poder vigente (liberdade de expressão, liberdade de imprensa, liberdade de associação, entre outras). É também a autonomia que depende do grau de liberdade que podemos (ou não) gozar em relação ao sistema de valores que este mesmo poder nos impõe.

Mesmo considerando que esta última forma de autonomia possa parecer o oposto da precedente, uma espécie de “liberdade positiva”, a bem da verdade, é só uma variante da “liberdade negativa”.

F. A. Hayek (1960) assinalou que a perda da nossa liberdade não ocorre apenas quando somos submetidos a uma limitação coercitiva da nossa vontade. Isso ocorre da mesma maneira quando a limitação não é coercitiva, isto é, quando é exercida através de meios “suaves” de socialização e aculturação. Ainda que exista uma substancial diferença (que Hayek parece não ter compreendido suficientemente) entre ser fisicamente privado da liberdade de querer e ser persuadido a pensar e, em consequência, querer de um determinado modo e não de outro.

O tema tem uma estreita relação com a tão discutida “liberdade

⁵⁷ Nesta área de pesquisa, são importantes as contribuições de G. E. M. Anscombe, D. Davidson, G. H. von Wright e J. R. Searle. Trata-se de contribuições que, a grosso modo, retomam a análise de muitas questões levantadas por Moore, Wittengstein e Austin (por exemplo, Anscombe e von Wright), além das propostas por Brentano e Austin (por exemplo, Searle) e outras ainda por Quine (por exemplo, Davidson). Certos aspectos da teoria de Searle sobre a intencionalidade (1983) são de especial interesse para o nosso argumento. Examinando o problema da relação causalidade-intencionalidade, Searle faz uma distinção muito prática entre a rede de estados intencionais (*network of intentional states*) e o contexto de capacidade e de práticas sociais (*background of capacities and social practices*). Ou seja, entre um universo intencional e outro pré-intencional.

⁵⁸ Não pretendo com isso referir-me exclusivamente às críticas feitas por alguns expoentes do atual utilitarismo (por exemplo, J. C. Harsanyi, 1976 e 1988) à “teoria da justiça” de John Rawls (1971 e 1993), mas a todas as tomadas de posição oriundas da obra desse estudioso. Sem excluir aqueles que se recusam a posicionarem-se como utilitaristas ou contratualistas (por exemplo, R. Nozick, 1981 e 1993).

⁵⁹ Notoriamente, o primeiro a fazer a distinção entre “liberdade negativa” (liberdade *para*) e “liberdade positiva” (liberdade *de*) foi Hegel (1965, p. 413). Essa distinção foi adotada, com algumas modificações, por I. Berlin (1969).

de consciência”. Essa liberdade de consciência foi objeto, no passado, das mais variadas interpretações. Ela é frequentemente entendida como liberdade para expressar publicamente as próprias ideias e credos, livre das interferências e de impedimentos externos. Não por acaso a liberdade de culto religioso, por exemplo, é comumente defendida em nome da liberdade de consciência. Por outro lado, ela é compreendida também no sentido de uma independência subjetiva do pensamento, como a liberdade de pensar por conta própria, como a liberdade que Leibniz identifica com o poder de seguir a razão (*pouvoir de suivre la raison*)⁶⁰.

Mas as coisas não são tão simples. A introdução do conceito de “falsa consciência” (*falsche Bewußtsein*), pelo marxismo, contribuiu para complicá-la. Engels, em sua famosa carta a Mehring, escreveu: “A ideologia é um processo elaborado conscientemente pelo pensador, porém com falsa consciência”. Os marxistas tiveram ideias bem claras do que seria uma “falsa” consciência – caracterizada como alienação, estranheza em relação à própria realidade, reificação, entre outras – mas deixaram muito vago o que seria uma “verdadeira” consciência. Explícaram bem o que seria a consciência ideológica, mas foram omissos em explicar a consciência “não ideológica”.

Supondo que tal distinção seja defensável, é necessário reconhecer que ela tem grandes implicações para o tema da liberdade. É evidente que a liberdade de consciência não pode ser evocada unicamente como prerrogativa de uma presumível “verdadeira” consciência, mas também como um direito que deve ser garantido à “falsa” consciência. Não apenas como um privilégio exclusivo da consciência “autêntica”, conforme Heidegger⁶¹, mas como um direito que deve ser estendido também à consciência “inautêntica”. Negar essa assunção pode levar – como de fato leva – a cancelar ou a tutelar a liberdade daqueles que julgamos portadores da “falsa” consciência. E tudo em nome de uma “verdadeira” consciência, que obviamente seria sempre a nossa e somente a nossa.

O problema, todavia, reside quase sempre na inegável ambiguidade do conceito da verdadeira consciência. Ele é apresentado como uma espécie de consciência primordial, cuja perversa consequência seria a falsa consciência, uma fuga ilusória (ou sublimada) diante das condições históricas adversas (o capitalismo).

Uma ulterior complexidade foi acrescentada, atribuindo-se a propriedade de reversibilidade ao fenômeno. A verdadeira consciência, deixada de lado momentaneamente, por causa das condições adversas (o capitalismo) poderia ser recuperada quando as condições favoráveis (o socialismo) fossem restabelecidas, permitindo superar a falsa consciência.

⁶⁰ G. W. Leibniz (1994, p 80).

⁶¹ Para uma severa crítica às noções de “autenticidade” (*Eigentlichkeit*) e “inautenticidade” (*Uneigentlichkeit*) de Heidegger, ver Th. W. Adorno (1964).

No final das contas, goste-se ou não, depara-se com a pergunta de sempre: os seres humanos podem ser considerados verdadeiramente livres nas suas ações, enquanto sujeitos agentes, admitindo-se que são, em maior ou menor grau, predeterminados nos seus desejos e crenças? E, se a resposta for positiva, devemos forçosamente considerar que as nossas ações são livres em termos absolutos? Ou mais concretamente: devemos admitir que a nossa liberdade de agir não depende de fatores endógenos ou exógenos que, conforme a natureza de nossa ação, possam deixar mais ou menos efetivo (ou plausível) o exercício da nossa liberdade? E se não for assim, como me parece razoável supor, isso significa que o nosso agir é sempre livre, da mesma maneira e na mesma medida? Não seria mais justo pensar que o nosso agir, mesmo livre, possa ser mais ou menos livre para exprimir-se em formas e modalidades diversas?

República eletrônica

Creio que se possa lançar luz sobre essas questões, caso elas sejam enfrentadas de forma não genérica como no passado e sim no contexto dos problemas levantados no âmbito de uma hipotética república eletrônica. Nesse sentido, inicialmente, devem-se examinar as características dessa hipótese. A república eletrônica (também chamada nos países de língua inglesa de *teledemocracy*, *wired democracy*, *video democracy*, *electronic democracy* e *push button democracy*) pressupõe um cenário com informatização dos procedimentos e dos comportamentos operativos, através dos quais os cidadãos exercem o seu direito à democracia⁶².

Refiro-me à vasta gama de técnicas que os cidadãos podem utilizar para participar dos processos eletivos dos seus governantes e representantes em todos os níveis. Existem também aquelas que se aplicam à elaboração ou planejamento das decisões públicas. Concretamente, pode-se citar o processo de voto nas eleições federais, estaduais e municipais, referendos diversos e ainda as votações corriqueiras da atividade parlamentar. Isso sem excluir as várias técnicas de sondagem de opinião em tempo real, bem como aquelas que permitem a interação direta entre os cidadãos e seus representantes. As técnicas até aqui relacionadas pertencem à área que chamaremos de “comunicação política”⁶³.

Considero que esse tema da comunicação política ocupe uma posição central no programa (ou programas) da república eletrônica. Existe ainda outro tema, o da informatização do sistema burocrático do estado, que não pode ser, absolutamente, menosprezado. “Reinventar

⁶² O termo *república eletrônica* é consensual, sobretudo após a publicação do livro *The electronic republic* de L. K. Grossmann (1995). Este livro foi precedido de um excelente ensaio de D. Ronfeldt (1991), no qual eram teorizados uma cyberdemocracia e um estado cybercrático.

⁶³ Para uma discussão geral sobre este tema, cf. F. Ch. Arterton (1987).

o governo” é o eficaz *slogan* que D. Osborne e T. Gaebler⁶⁴ cunharam para promover esse ambicioso projeto. É preciso levar em conta que existe, em todos os países democráticos industrializados, uma profunda crise de confiança e de credibilidade por parte dos cidadãos em relação ao que chamamos genericamente “estado” ou “governo”. Essa quebra de confiança tem vários motivos. Dentre eles, talvez o mais importante, é que os cidadãos toleram cada vez menos a burocracia estatal, o exasperante formalismo dos procedimentos, a obtusa centralização, a ineficiência impune, a rigidez das normas e o desperdício irracional de recursos.

Alguns autores procuraram explicar as razões históricas da atual degradação do desempenho das estruturas públicas usando vários e persuasivos argumentos. Segundo D. Tapscott (1995, p. 161), o sistema organizacional predominante na burocracia estatal foi influenciado pela organização típica das empresas industriais do século XIX. Estas baseavam-se no modelo de comando e controle centralizador e hierarquicamente verticalizado, como ainda persistem em certas organizações, a exemplo das forças armadas. Nos anos 1920, as empresas industriais começaram a renovar e passaram a adotar o “modelo multidivisional descentralizado” (A.D. Chandler, 1962), mas a burocracia estatal continuou ligada ao vetusto modelo original⁶⁵.

A república eletrônica baseia-se em duas áreas programáticas. De um lado, adota a proposta de informatização da comunicação política e, de outro, a informatização dos sistemas administrativos do estado. Existe ainda uma terceira área, resultante de uma sobreposição parcial (ou acavalamento) das duas precedentes.

⁶⁴ D. Osborne e T. Gaebler (1992).

⁶⁵ O modelo original, como é sabido, foi desenvolvido em condições muito diferentes das atuais, como relembram David Osborne e Ted Gaebler (op. cit. p.15): “Foi desenvolvido em uma sociedade de ritmo lento, onde as mudanças aconteciam lentamente (...) em uma era de hierarquias, em que somente as pessoas do vértice da pirâmide possuíam suficientes informações para a tomada de decisões (...) em uma sociedade de pessoas que trabalhavam com as mãos e não com a mente (...) em um tempo de mercado massificado, quando a maior parte dos americanos tinha desejos e necessidades semelhantes (...) quando havia fortes laços entre as comunidades locais – bairros e cidades intimamente ligados (...). Hoje tudo isso foi jogado fora. Nós vivemos em uma época de extraordinárias mudanças (...) em um mercado global, que exerce uma enorme pressão competitiva sobre as nossas instituições econômicas (...) em uma sociedade da informação, em que as pessoas têm acesso à informação tão rapidamente quanto seus líderes (...). Em tal ambiente, as instituições burocráticas – públicas e privadas – desenvolvidas durante a era industrial, tornam-se obsoletas. O atual ambiente requer instituições extremamente flexíveis e adaptáveis (...) instituições que sejam sensíveis aos seus usuários (...), que sejam comandadas por líderes em vez dos chefes, que sejam dirigidas por persuasão e incentivos em vez das ordens (...) que sejam capazes de potencializar os cidadãos em vez de simplesmente servi-los”. Mas a obstinada resistência em aceitar o novo desafio está levando a uma progressiva “calcificação das artérias” que nutrem a democracia. Esse fenômeno foi chamado de “demosclerose” por J. Rauch (1995).

Na ótica da república eletrônica, existem dois ambiciosos programas de modernização: “reinventar o governo” e “reinventar a política”. Eles são considerados interdependentes e, portanto, inseparáveis.

No plano teórico, tudo isso poderia ser visto como uma tentativa de racionalizar o funcionamento global da nossa sociedade com a ajuda das tecnologias informáticas. Isso asseguraria maior participação democrática dos cidadãos e também maior eficiência do sistema gestor da administração pública. Se fosse assim, não existiriam objeções⁶⁶. Contudo, existem divergências. No programa destinado a “reinventar o governo” é possível encontrar linhas de convergência e de possível acordo, mas não se pode dizer o mesmo do programa que pretende “reinventar a política”.

A bem da verdade, existem importantes divergências, até mesmo entre os defensores da república eletrônica. As posições são basicamente duas: de um lado estão aqueles para os quais informatizar a comunicação política significa propiciar uma participação mais direta dos cidadãos. O objetivo disso seria o reforço (e não um enfraquecimento) da democracia representativa. De outro lado, estão os que pensam de forma muito mais radical. Para estes, informatizar a comunicação política significa criar condições para alcançar, em um futuro que imaginam muito próximo, uma verdadeira alternativa à democracia representativa. O primeiro programa visa melhorar a democracia existente e, o segundo, subvertê-la.

Examinemos esse último modo de enxergar a república eletrônica. Nos EUA, Ross Perot – o pitoresco bilionário texano, candidato derrotado nas eleições presidenciais de 1992 – apresentou a mais instrutiva visão da república eletrônica durante sua campanha eleitoral. Ele pregou uma rejeição explícita do governo, do parlamento e da política em geral, ou seja, “daqueles de Washington”. Esse modelo, teorizado de modo confuso (e em parte praticado) por Perot, ficou conhecido como cidadela eletrônica (*electronic town hall*)⁶⁷.

⁶⁶ É supérfluo recordar aqui, por ser muito óbvio, os efeitos indubitavelmente positivos da telemática nos serviços públicos prestados aos cidadãos. Considero improvável que alguém – incluso quem escreve – seja capaz de demonstrar o contrário, ou seja, que a informatização dos serviços públicos não possa contribuir, direta ou indiretamente, para melhorar a qualidade e o desempenho do serviço público. Basta pensar, a título de exemplo, na possibilidade de se obter, “através do teclado e em tempo real”, certidões de registro civil e serviços de saúde (marcação de consultas, de exames, de internações). Mas também na possibilidade de acesso às informações que os cidadãos têm necessidade. Refiro-me, por exemplo, à consulta ao *Diário Oficial* (leis, concursos etc.) dos atos e documentos referentes às deliberações federais, estaduais e municipais, dos projetos de lei e do seu respectivo trâmite parlamentar, além das sentenças judiciais.

⁶⁷ Para estudo da “*electronic town hall*” de Ross Perot, ver P. F. Hanter (1993). Frequentemente, no debate americano sobre Perot, utilizam-se as expressões *electronic town hall* e *electronic town meeting* como sinônimos. Como notou S. Vicari (1993), são duas coisas diversas. A primeira tem um significado mais restrito. A segunda, mais amplo.

Certamente Ross Perot não foi o primeiro a postular uma democracia direta que, através dos meios de comunicação de massa, tentasse enfraquecer as atuais estruturas do estado liberal-democrático. Os autores de *best sellers*, Alvin Toffler e John Naisbit⁶⁸ foram, com alguns anos de antecedência, muito mais explícitos que Perot. Na verdade, esses dois futurólogos foram muito além de Perot. Eles chegaram ao cúmulo de propor uma drástica mudança da Constituição dos EUA, como pré-requisito para possibilitar uma democracia eletrônica direta. Essa democracia, na opinião deles, deveria basear-se no absoluto repúdio a toda e qualquer forma de representação. Em resumo: uma democracia plebiscitária de fluxo contínuo.

Essa proposta pode parecer excêntrica, mas encontrou outros seguidores. Por exemplo, o ultraconservador Newt Gingrich, porta-voz da Câmara dos Deputados considera-se um pupilo de Toffler, sendo um inimigo declarado de qualquer tipo de representação. Há pouco tempo, Gingrich confessou que sua concepção política foi, desde o início, fortemente influenciada pela ideia de uma “democracia antecipatória”⁶⁹.

A bem da verdade, atualmente o próprio Toffler apresenta uma versão bem moderada da democracia direta, muito distante daquela por ele exposta no *Choque do futuro* (1970) e em *A terceira onda* (1980). Isso, talvez, procurando evitar que o antiparlamentarismo excessivo daqueles textos possa colocar dificuldades ao parlamentar Gingrich. Acrescente-se ainda a necessidade de se manter distância de Ross Perot. Escrevem A. e H. Toffler⁷⁰: “Não se trata aqui de ‘cidadelas eletrônicas’ na forma tosca apresentada por Ross Perot. Agora são possíveis processos democráticos muito mais sutis e sofisticados. E não é uma questão de democracia direta *versus* democracia indireta, de representatividade *versus* não representatividade. Muitas soluções criativas podem ser inventadas para combinar as democracias direta e indireta”.

A “forma tosca” de Perot, apesar de sua rudeza e dos aspectos caricaturais, nos permite compreender – melhor que em Toffler – a substância política da retórica de uma democracia eletrônica direta. Pelo menos aquela expressa por Perot, mas também por Toffler, Gilder e até Gingrich, a despeito das diversas variações do modelo. O *slogan* preferido de Perot (e também de Toffler e de muitos outros) é “encontre as pessoas” (*go to the people*). No caso específico de Perot, esse *slogan*

⁶⁸ Ver A. Toffler (1971 e 1980) e J. Naisbit e P. Aburdene.

⁶⁹ No prefácio de um livro de A. e H. Toffler (1995, p.16), Gingrich escreveu: “Eu comecei a trabalhar com os Toffler no conceito de democracia antecipatória no início dos anos 1970. Eu era um jovem professor assistente no West Georgia State College e estava fascinado pela interseção da história com o futuro, que é a essência da política e do governo”. Segundo Toffler (1971, p. 478 e 479) “democracia antecipatória” significa ir diretamente ao encontro das pessoas (*go to the people*) e perguntar-lhes qual é o tipo de mundo no qual gostariam de viver daqui a 10, 20 ou 30 anos. Esse “contínuo plebiscito sobre o futuro” nada mais seria, sempre segundo Toffler, que um “maciço e global exercício de democracia antecipatória”.

⁷⁰ A. e H. Toffler (1995, p. 98).

assume uma conotação de extrema virulência populista, chamando o povo para mobilização contra tudo e contra todos, ou seja, contra os políticos, burocratas, parlamento, lobistas e impostos.

Porém, alguns observadores não estão convencidos que Perot seja um bom exemplo. Argumenta-se que esta é uma visão equivocada, porque as tecnologias que utiliza são muito elementares (quase exclusivamente as chamadas de televisão). O verdadeiro desafio teórico seria uma “cidadela eletrônica” que utilizaria a vasta gama de tecnologias baseadas no *teleputer*⁷¹.

Já tentamos estabelecer anteriormente as semelhanças e as diferenças entre o sistema comunicativo vigente, baseado na televisão, e aquele vindouro, baseado no *teleputer*. Creio ter demonstrado que existem as discontinuidades, mas também as continuidades. E que estas últimas, sob a óptica dos problemas que estamos discutindo, não são absolutamente secundárias. Pessoalmente, considero que, muitas das críticas lançadas às mídias tradicionais, nos últimos 50 anos, continuam valendo para as novas mídias (*new media*)⁷².

Gostaria de citar um ensaio do cientista político italiano G. Sartori (1989)⁷³ que, a meu entender, é muito significativo. Nesse texto, faz uma análise extremamente lúcida daquilo que ele chama de “videopoder”. Ele faz alusão, especificamente, ao poder político e cultural da televisão. Contudo, fica muito claro que a esmagadora maioria das críticas feitas por ele à televisão pode ser transferida, sem esforço, ao *teleputer*. Sartori, por exemplo, denuncia o mito no qual a televisão, derrubando todas as barreiras, favoreceria o nascimento da “aldeia global”. Na realidade, a aldeia global não seria, ao contrário do que acreditava McLuhan, uma aldeia que se torna global, mas um globo de se torna aldeia, um globo composto de “uma miríade de pequenas pátrias”. Resumindo: o global esconderia o local.

Essa observação, verdadeira para a televisão, é ainda mais contundente para o cenário de um ciberespaço global, que poderia ser criado pelo *teleputer*. Um outro exemplo: segundo Sartori, a televisão tem a tendência de “comprimir”, ou seja, a fazer desaparecer o enquadramento e a explicação dos fatos apresentados, por falta de tempo. Isso é demonstrado pelo recurso das frases de efeito sempre mais curtas (*sound bite*) e a limitação (até a eliminação) dos comentaristas (*talking heads*).

Encontramos essa tendência, com características ainda mais agudas, em todas as formas de comunicação ligadas ao *teleputer*.

⁷¹ P. F. Hanter (op. cit).

⁷² Sobre a relativização do contraste televisão-*teleputer*, artificialmente dramatizado por G. Gilder (cf. nota 4) ver D. Burstein e D. Kline (1995, p. 194-219).

⁷³ Cf. N. Bobbio (1995). Em sua análise, Bobbio foi além da televisão, procurando confrontar-se ainda com as implicações políticas do computador. Nesse contexto, ele fala de “computocracia” e julga “pueril” a ideia de confiar ao computador o exercício do voto dos cidadãos.

Populismo e populismo informático

As diversas concepções da república eletrônica apresentam muitas características em comum, independentemente do caráter tosco ou sofisticado, tecnologicamente atrasada ou avançada. Uma delas, e talvez a principal, é que todas adotam, de uma maneira ou de outra, um conceito populista de democracia.

Nos discursos sobre a democracia, encontrados na rede, existe sempre uma explícita referência aos valores do populismo. Mas esse populismo não se baseia em um corpo de doutrina unitário. Em verdade, existem pelo menos três grandes tradições populistas: a dos fazendeiros americanos, a do anárquico russo e a do caudilho latino-americano. Entre essas tradições, por razões óbvias, a primeira delas exerce influência direta sobre o ideal político do ciberespaço.

Sob ponto de vista histórico, nos EUA, o populismo surge intimamente ligado ao “comunitarismo”, fenômeno já explicado anteriormente. É a tese sustentada por R. Hofstadter (1969) e P. Worsley (1969). Segundo Worsley, o populismo russo é um movimento que nasceu do senso de solidariedade da elite intelectual ao sofrimento dos camponeses. Diferentemente do populismo russo, o norte-americano não é um movimento “para” o povo, mas um movimento “do” povo. Na cultura populista (e revolucionária) russa, de Herzen a Lenin, foi sempre a elite, ou seja, uma vanguarda “iluminada” que guiou a mobilização das massas. Na cultura americana, ao contrário, nega-se o papel de guia à elite, e apoia-se na espontaneidade dos indivíduos (e dos grupos) para a formação da vontade coletiva⁷⁴.

É claro que nos EUA o antielitismo não goza hoje (nem pode gozar), da mesma credibilidade que gozava na época dos primeiros fazendeiros. Parece-me supérfluo recordar que as coisas mudaram radicalmente. Seguramente, uma democracia vinda “da base” (*bottom up*) continua a ser postulada, talvez com a mesma ênfase daquela época, refletindo um dos aspectos mais evidentes da sociedade norte-americana. Tal imagem, porém, é cada vez menos realista. De fato essa imagem não se coaduna com um país onde todas as elites – industrial, financeira, militar, tecnocrática e burocrática – exercem um poder “superior” (*top-down*) praticamente ilimitado. Dentro das próprias fronteiras e além delas.

Qual é a vantagem de se repropor um populismo exagerado no contexto atual? Por que repropô-lo, em versão eletrônica, com a pretensão de fundar uma democracia direta que, em teoria, deveria banir definitivamente a influência de qualquer tipo de elite? Independentemente da exequibilidade desse ambicioso projeto, é inegável que ele exprime tacitamente uma pesada aversão aos sistemas em que elites onipotentes exercem influência em tudo.

Essa constatação não nos exime da obrigação de questionar o

⁷⁴ Sobre o conceito de elite, ver T. B. Bottomore (1964).

alcance efetivo dessa aversão. Em outras palavras: o populismo informático, imaginado como uma alternativa radical ao elitismo vigente, é realmente o que pretende ser? Em primeiro lugar, surge a seguinte questão: em que medida o cenário de uma democracia “na rede” pode de fato trazer (ou não) elementos novos na velha disputa entre populismo e elitismo? E, se trouxer, quais são esses elementos? São perguntas que não devem ser relegadas a um segundo plano, pois a contenda entre populismo e elitismo inclui aspectos de interesse crucial para a democracia. Entre eles, alguns dos mais significativos já foram colocados em evidência, como a questão da autonomia e, portanto, da liberdade – positiva ou negativa – dos cidadãos.

V. Pareto, G. Mosca e R. Michels discutiram no passado a impossibilidade de se lutar contra as oligarquias políticas. Mesmo que o elitismo não possa ser examinado nesses termos, parece evidente que o surgimento de um novo tipo de populismo – o informático – torna necessário um reexame crítico do elitismo. Essa retomada, a meu ver, deve partir necessariamente de um substancial enriquecimento do conceito de elite. E isso porque as elites e suas obras não podem ser circunscritas a um só setor. Elas fazem sentir seu poder condicionante e sua influência em todos os lugares, até mesmo se manifesta o mais forte antielitismo.

Atualmente, o populismo não mais se apoia nas tecnologias da era pré-industrial, mas em avançadas tecnologias da informação e das telecomunicações. Nesse contexto, o que se pode entender por elitismo? Seriam os representantes das elites industriais e tecnocientíficas que lideraram o desenvolvimento dessas tecnologias?⁷⁵

Antes de mais nada, elitismo e populismo devem ser considerados como dois modos antagônicos de se entender a democracia. Ou seja, são dois programas com diferenças substanciais sobre o papel a ser atribuído à cidadania na gestão democrática da sociedade. De um lado, os populistas temem o domínio autoritário das elites. De outro, os elitistas temem um “excesso de democracia”.

O neoconservador norte-americano J. Bell⁷⁶, a despeito da sua explícita simpatia por um elitismo vigoroso, forneceu uma descrição muito objetiva e bem prática dos dois programas em questão. Escreve Bell: “Populismo é o otimismo acerca da capacidade das pessoas em tomar decisões sobre a própria vida. Elitismo é o otimismo acerca da

⁷⁵ Não é tanto o grau de independência, certamente elevado, do elitismo em relação ao populismo que aqui nos interessa. Procuramos estabelecer, como antecipado, em que medida o programa radicalmente antielitista do populismo informático pode encontrar amparo na realidade. Para descobrir, um caminho a trilhar – talvez o mais tradicional – é perguntar sobre o poder vinculante, direta ou indiretamente, que as multinacionais da informação e das telecomunicações exercem sobre as formas de usufruir da rede utilizadas pelos usuários. A questão é descobrir – o que não é de todo difícil em vista do exposto – como os interesses de tais empresas condicionam o comportamento comunicativo dos usuários. Ou seja, como os proprietários dos meios condicionam as mensagens.

⁷⁶ J. Bell (1992, p. 3).

capacidade de uma ou mais elites tomar decisões, procurando ajudar as pessoas. Populismo é um pessimismo acerca da capacidade das elites em tomar decisões que ajudem as pessoas. Elitismo é um pessimismo acerca da capacidade das pessoas em tomar decisões que ajudem a si mesmas.”

As concepções de Bell são de natureza bastante subjetiva. Afinal, tudo se concerne a visões otimistas e pessimistas do populismo e do elitismo. Pode-se admitir que os aspectos subjetivos sejam parte relevante do problema. Além disso, as posturas favoráveis ou contrárias ao populismo ou ao elitismo devem incluir questões de outra natureza. Essa discussão, a bem da verdade, não é nova na história do pensamento político ocidental. Contudo, nos últimos tempos assumiu uma particular atualidade. Contribui para isso, de um lado, a explosão de diversas formas de populismo a partir de 1968. Do outro lado, houve o reaparecimento de um neoconservadorismo elitista cada vez mais aguerrido.

As coisas, porém, não são tão simples. Na sociedade atual é difícil manter separados populismo e elitismo, pois não se trata de dois compartimentos estanques. Existe uma relação de dependência recíproca entre populismo e elitismo, ainda que sutil. Em uma sociedade liberal democrática, as elites são obrigadas, pelo menos na retórica, a apropriar-se de alguns discursos próprios do populismo. Nos dias de hoje, nenhuma elite que disponha de um poder efetivo pode se permitir ao luxo de exaltar abertamente os próprios privilégios. Nem demonstrar desgosto ou desprezo por aqueles que não gozam de tais privilégios⁷⁷. Desse modo, o elitismo vê-se obrigado a imitar o populismo.

Pode parecer que a dramatização do contraste populismo-elitismo sirva apenas para desviar a atenção dos reais problemas da democracia. A confiança na capacidade de julgamento dos cidadãos, como já discutimos, é um dos pressupostos fundamentais da democracia. Mas daí a acreditar, como fazem os populistas, que esta capacidade por si só seja capaz de levar a escolhas corretas, sempre e de qualquer modo, é um grave erro. Por outro lado, acreditar piamente – como fazem os elitistas – que seus expoentes possam sempre fazer as melhores escolhas, é igualmente errado⁷⁸.

O maior problema atual não é tanto o elitismo, mas o populismo. Sobre o elitismo já sabemos quase tudo. Sobre o populismo, ao contrário, é necessário fazer alguns esclarecimentos. Procurei mostrar que o aspecto mais evidente do populismo é a tendência congênita de acreditar que os cidadãos sejam infalíveis em suas escolhas. Na prática, esta postura leva, frequentemente, à exaltação demagógica do que chamamos “o povo”.

A ideia de povo, entretanto, não é neutra. Quem invoca o povo

⁷⁷ Existem certamente algumas elites institucionais dispostas a reconhecer publicamente sua aversão em relação aos negros, aos judeus, aos hispânicos, aos homossexuais ou às mulheres, e a teorizar publicamente o seu ódio pelas classes populares.

⁷⁸ Sobre a relação elites–expoentes, cf. Maldonado (1995, p. 33 e seguintes).

está pensando principalmente naqueles que, certamente, poderiam confirmar (ou legitimar) suas próprias opiniões, e não naqueles que lhe são adversos. Por essa óptica, as pessoas se identificam principalmente com aqueles que têm algo em comum, como país, cidade, raça, gênero, turma ou *hobby*, ou então com aqueles que compartilham a própria religião, ideologia ou partido. Não me parece exagerado dizer que o populismo, com o seu apelo retórico às pessoas, em última análise, é também uma forma de elitismo: ele inclui determinadas pessoas e exclui outras.

O populismo informático não é exceção. Ele se caracteriza pelo modo muito particular de se dirigir às pessoas. O populismo informático se declara a serviço de “todas” as pessoas, sem excluir ninguém. Mas a verdade é outra. Atrás de uma enganosa comunicação telemática universal, o que se impõe, na realidade, é a ideia de “povo” com a acepção restritiva de “meu povo”.

Existe, porém, uma diferença. Os outros populismos agem em um amplo espectro, recorrendo frequentemente à mobilização das massas. O tradicional demagogo populista procura, por exemplo, através das reuniões em praça pública, um contato direto com os seus seguidores potenciais ou seus bajuladores. O populista informático, ao contrário, é essencialmente um *intimista*. Ele opera solitariamente, confinado em um ambiente quase sempre apertado e isolado, absorto em frente ao computador. Nunca se expõe ao contato direto, face a face, com seus interlocutores distantes e inalcançáveis. Essa modalidade de interação gera problemas de grande interesse para o debate acerca do cenário da democracia eletrônica.

Identidade e multiplicidade de papéis

A democracia telemática apresenta outros problemas. Há um aspecto inquietante, relacionado com a identidade individual. Nos programas de relacionamento na rede, constata-se, cada vez mais com maior frequência, usuários escamoteando a própria identidade para assumir falsas identidades⁷⁹. Uma estudante de 18 anos faz-se passar por um velho pugilista aposentado. Um advogado do interior torna-se um regente de orquestra. Um homem casado vira um solteirão convicto. Um padre islandês transforma-se em uma prostituta filipina.

Esses travestis informáticos, como se vê, podem prefigurar situações de indubitável comicidade involuntária (ou voluntária). Não causa espanto que isto seja utilizado como um engenhoso tipo de jogo virtual. Centenas de milhares de aficionados, jovens e nem tão jovens, praticam o jogo das falsas identidades como uma divertida forma de entretenimento ou também como uma forma artificial de compensar certas carências individuais, como um rapaz pobre que se transmuta em um milionário.

⁷⁹ Sobre falseamento da própria identidade, ver J. Starobinski (1961).

Esse fenômeno pode ter implicações que ultrapassam os limites acima expostos. Isso ocorre, sobretudo, no âmbito das comunicações social e política. Por exemplo, um grupo de pessoas que trocam opiniões em tempo real sobre assuntos referentes a importantes decisões coletivas usando o programa IRC – *Internet Relay Chat*. Tudo pode ser feito sem revelar a identidade real ou simulando (ou usurpar) uma identidade diferente.

Na gíria da informática, a relação coloquial que se tornou possível através de um canal IRC foi denominada “bate-papo” (*chat*). No senso comum, “bate-papo” é considerado diálogo entre pessoas de maneira fútil, superficial, inconclusiva e, às vezes, maldosa. Essa característica também está presente no “bate-papo” informático. É legítimo supor que seus efeitos possam ser devastadores, especialmente quando o objeto de discussão for a política.

O “bate-papo” pode transformar a política – como mostra a experiência televisiva – em matéria de incômodo e desprezo pelos cidadãos.

O “bate-papo” pode ocorrer entre pessoas que interagem à distância, sem um contato visual e ocultando a própria identidade. Nesse caso, estamos diante de uma forma de comunicação muito distante daquilo que se pode chamar de comunicação efetiva. Principalmente se o objeto de discussão envolver decisões de grande importância para a vida democrática, como a eleição presidencial. Nesse caso, os cidadãos não deveriam confiar apenas no “bater-papo”. Precisariam, isto sim, de uma vasta discussão pública sobre as decisões a serem tomadas.

Tocamos aqui em um ponto crucial da nossa reflexão. Acredito que o “bate-papo” informático não seja uma forma confiável para a comunicação política. Isso torna obrigatório explicar detalhadamente os motivos dessa ausência de credibilidade. Para esse objetivo é necessário examinar, mesmo que rapidamente, uma temática recorrente na tradição sociológica contemporânea. Refiro-me ao modo pelo qual os *atores sociais* participam operativamente dos processos comunicativos da sociedade. Aqui se torna inevitável fazer referência à “teoria dos papéis”⁸⁰. Muitos consideram, com razão, que essa teoria tem pouca afinidade com os atuais interesses da pesquisa sociológica. Não há dúvida que ela perdeu a importância que já teve no tempo em que a escola funcionalista reinava de modo absoluto na sociologia⁸¹. Creio que os

⁸⁰ Normalmente, considera-se que G. Simmel (1910) e G. H. Mead (1934) tenham fornecido os esquemas de interpretação sobre os quais a teoria sociológica dos papéis foi posteriormente desenvolvida. Nesse sentido, foram importantes, entre outros, R. Linton (1936) e R. Dahrendorf (1958). Ver também, principalmente pelas críticas a essa teoria, H. Popitz (1968), D. Claessens (1970), U. Gerhardt (1971) e F. Haug (1972). E ainda J. Habermas (1984, p. 187 e 1991, p. 13) que levanta importantes objeções sobre a teoria clássica dos papéis, não tanto pelo que esta sustentou, mas pelo que negligenciou. E, entre estas, segundo Habermas, a mais grave foi não ter enfrentado a questão da “competência interativa entre os papéis”.

⁸¹ A crítica ao “funcionalismo clássico”, na visão de T. Parsons e de sua escola, teve um impulso quando C. G. Hempel (1959) denunciou, por uma óptica neoempirista, a sua

sociólogos, com poucas exceções, tenham tido muita pressa em relegá-la ao esquecimento.

Com efeito, percebemos que os argumentos recorrentes entre os estudiosos da teoria dos papéis reaparecem agora, com nuances diversas, nas obras dos estudiosos da filosofia moral⁸². São argumentos que giram em torno das seguintes questões: o que é uma pessoa? Ou melhor, em que consiste a identidade de uma pessoa? Qual é a ligação entre o Eu e o Outro?

Luciano e Shakespeare⁸³ afirmam que a nossa vida é apenas um palco, no qual somos levados a interpretar múltiplos papéis, simultânea e sequencialmente, alguns conflitantes entre si. Se tal proposição for verdadeira, como se explicaria o fato de que, entre as tantas “máscaras” que somos obrigados utilizar, algumas nos caem tão bem? Algumas delas ficam tão adequadas que “preferimos perder a própria cara em vez da máscara” como observa sarcasticamente Luciano⁸⁴. Ou ainda mais explicitamente: se representamos simultaneamente uma multiplicidade de papéis, como e por que *um* desses papéis, *por um determinado lapso de tempo*, predomina sobre os outros, passando a ser determinante para caracterizar a nossa identidade?

Na atual fase de desenvolvimento da sociedade industrial avançada (que alguns chamam de pós-moderna, mas que prefiro defini-la em termos de hipermodernidade)⁸⁵, as pessoas têm uma enorme tendência de mudar muitas vezes de identidade no decorrer de suas vidas. Como se explica a dinâmica desse fenômeno? Quais são os fatores que o desencadeiam? Quais são seus efeitos sobre o conceito de pessoa e sobre os processos formativos da personalidade?

insustentabilidade científica. N. Luhmann (1970) procurou superar as críticas de Hempel, com resultado incerto. Desenvolveu uma nova versão de funcionalismo: o “neofuncionalismo”. Enquanto o funcionalismo clássico seria, segundo Luhmann, uma “teoria estrutural-funcional” (*strukturell-funktionale Theorie*), o seu neofuncionalismo seria, ao contrário, uma “teoria funcional-estrutural” (*funktional-strukturelle Theorie*) dos sistemas sociais. A primeira evidência a “estrutura” e a segunda a “função” (v. I, p. 113-139). Sobre o neofuncionalismo de Luhmann, ver a introdução de D. Zolo na edição italiana de *Illuminismo sociologico* de Luhmann (1970). Outra crítica ao “funcionalismo clássico” foi a acusação de “conservadorismo”, por muitos não compartilhada, como, por exemplo, em R. K. Merton (1949, tradução italiana, v. I, 1971, p. 149 e seguintes).

⁸² Faço referência, como exemplo, a filósofos como B. Williams (173) e Ch. Taylor (1989).

⁸³ É a ideia, intuída na antiguidade por Luciano (1992, v. I, p. 442-443), que Shakespeare (1982, p. 520-521), em um famoso passo de uma sua comédia, contribuiu para transformar em um lugar comum: que todos somos atores na vida, chamados a representar, não um, mas vários papéis.

⁸⁴ Luciano (1992, v. II, p. 160-161).

⁸⁵ As questões relativas à modernidade (moderno, modernização, pós-moderno, e outros) foram amplamente discutidas por mim no ensaio *Il futuro della modernità* (1987).

Essas perguntas são antigas – em todas as épocas os pensadores se confrontaram com perguntas dessa natureza. Todavia, foi com o nascimento do individualismo moderno que elas tornaram-se mais opressoras. Pela primeira vez (ou quase), o “Eu” não deve ser escondido ou camuflado atrás de um muro de eufemismos. Em Montaigne, o *Moi* (Eu) é vivido como a descoberta de um novo território, como o emergir de um novo mundo a ser explorado. Mas a arrebatadora irrupção do Eu na cultura ocidental comporta, simultaneamente, uma reavaliação do Outro. O problema da relação do Eu com o Outro se situa, inesperadamente, no centro de um novo horizonte de reflexão. Não é uma relação entre duas realidades imutáveis e simples, mas entre duas realidades mutáveis e complexas. Entre essas duas realidades que se moldam reciprocamente, não existe um Eu sem um Outro, e vice-versa. E mais: pode-se dizer que, em cada Eu, estão presentes diversos Eu. Para continuarmos na metáfora teatral, cada Eu deve ser visto como uma cena na qual são interpretadas diversas partes, em um complexo jogo entre essas partes. Essa é a ideia sustentada pela teoria sociológica dos papéis: cada pessoa é portadora de diversos papéis.

A despeito das muitas reservas que podem ser colocadas sobre a teoria dos papéis, ela nos propõe uma descrição muito adequada ao que realmente ocorre nos processos construtivos da nossa identidade. E também das relações da nossa identidade com a identidade dos outros.

Pode ser útil, neste ponto, recordar a importante contribuição terminológica de R. K. Merton. Nos passos de R. Linton (1936), mas superando muitas de suas ambiguidades, Merton explica as noções de “status”, “conjunto de status” (*status-set*), “papel” e “conjunto de papéis” (*role-set*). Para Merton (como para Linton), “status é a posição ocupada por determinados indivíduos em um sistema social, enquanto o papel corresponde às manifestações de comportamento, conforme as expectativas atribuídas pela sociedade àquela posição”⁸⁶.

Merton, diferentemente de Linton, atribui um “conjunto de papéis” a cada status. Por outro lado, sempre segundo Merton, cada indivíduo ocupa diversos status e, assim, conclui-se que cada indivíduo cumpre, de fato, uma “multiplicidade de papéis”.

Pela ótica exclusivamente descritiva que nos interessa, veremos agora como se manifestam, concretamente, os papéis na vida quotidiana dos atores sociais. Entre os estudiosos do tema, existe o consenso de se agrupar os papéis em três grandes categorias: os “papéis primários” ou basilares (mãe, pai, avô, filho, irmão, irmã, sobrinho, entre outros), os “papéis culturais” (italiano, europeu, judeu, membro de um partido político, de uma sociedade filantrópica, pacifista, ambientalista, torcedor de determinado time de futebol etc.) e os “papéis sociais” (médico, advogado, professor, bispo, atriz, estudante, industrial, artista de TV, dona de casa, ator de filme pornô, mendigo, sindicalista, chefe, empregado, operário, lavrador etc.). Cada indivíduo exerce papéis diferentes

⁸⁶ R. K. Merton (1949, tradução italiana, v. II, p. 684) Cf. R. Linton (1936).

em cada uma das três categorias. São papéis frequentemente conflitantes entre si⁸⁷.

Surge então uma pergunta: por que a reabilitação da teoria dos papéis é importante para o nosso tema? Habermas sustenta que a democracia pressupõe um racional agir “deliberativo” entre os atores sociais. Se aceitarmos esta tese – à qual retornaremos mais adiante – a questão da multiplicidade dos papéis que desempenhamos torna-se crucial.

Isso se torna particularmente claro quando se trata de tomar decisões coletivas sobre algum assunto de grande interesse público. Neste contexto, a possibilidade de haver um acordo racional melhora quando os atores se sentam à mesa de negociação desempenhando um único papel. Mas trazendo consigo todos os papéis que, mesmo contraditoriamente, fazem parte de suas identidades. Desta forma, o embate não é mais entre dois ou mais antagonistas, cada qual de posse do seu papel, o que neste caso seria, portanto, destinados a um confronto sem alternativas.

Durante as negociações somos constantemente obrigados a mudar o nosso objetivo, embora se conservem as nossas preferências. Isso ocorre, segundo J. C. Harsanyi (1978), devido à nossa avaliação dos “custos de oportunidade”, ou seja, as vantagens ou as desvantagens das várias alternativas. Elas podem nos obrigar a escolher um objetivo diferente daquele que imaginávamos (e ainda imaginamos) como o mais desejável. Por um lado, é um comportamento sem dúvida incoerente, visto que renunciamos a um objetivo que julgamos preferível. Por outro lado, ao contrário, existe uma coerência, pois, pelo menos no plano ideal, continuamos fiéis à convicção de que o objetivo inicial é o melhor.

O tema da coerência (ou da incoerência) de nossas escolhas está no centro da inflamada controvérsia sobre o neoutilitarismo. É recorrente não somente entre aqueles que são favoráveis à perspectiva neoutilitarista, mas também entre aqueles contrários a ela, ou aqueles que colocam fortes dúvidas em relação a ela⁸⁸.

Mesmo não sendo meu propósito intervir nessa delicada controvérsia, entendo que este tema tenha ligação direta com a tese que sustento. Vejamos: se considerarmos que cada indivíduo é portador de diversos papéis, fica difícil de refugar à ideia de que cada indivíduo possa exprimir, por princípio, várias preferências. As implicações teóricas (e práticas) de tal eventualidade não devem ser menosprezadas. Os “custos de oportunidade” podem me desaconselhar a uma escolha que, sob a ótica do meu papel particular, seria a mais desejável. Por outro lado, eu posso fazer outra escolha que, pela ótica de um dos meus outros papéis, é igualmente desejável. Por esse raciocínio, o problema da coerência (e da incoerência) não se verifica em um campo restrito de

⁸⁷ Esta multiplicidade de papéis e seus conflitos são, em grande parte, vindos de fora. Eles são o resultado das diversas expectativas que os outros têm em relação a nós mesmos. Isso explica por que, hoje, é tão difícil sustentar o discurso da “liberdade do sujeito” (A. Touraine, 1997, p. 10).

⁸⁸ Cf. B. Williams (1982) e A. Sen (1982).

escolhas, entre duas ou três alternativas, mas em um vasto espectro das escolhas possíveis⁸⁹.

Por consequência, o cenário de decisões exige que os papéis desempenhados por cada um dos atores sociais sejam reais. Exige uma “real” colaboração e uma “real” interação face a face entre os atores sociais. Quando a mútua colaboração torna-se ausente – como no caso da interação telemática – a democracia fica fortemente ameaçada. E isso se agrava ainda mais quando os interlocutores assumem papéis fictícios no jogo telemático. Eles renunciam à própria identidade e, com isso, à rica dinâmica da própria multiplicidade de papéis.

Pessoa e identidade *online*

Após essa longa digressão sobre a identidade e sobre ritualização da teoria dos papéis, podemos dar mais um passo no aprofundamento da questão da identidade *online* e de sua relação com a democracia. Gostaria de discutir algumas das ideias de Sherry Turkle no livro *Life on the screen: identity in the age of the Internet*⁹⁰ (A vida na tela: a identidade na era da Internet). A autora analisa a questão da identidade e do *role-playing games* (RPG) na Internet, usando abordagem lacaniana. Além de Lacan, demonstra evidente influência de outros intelectuais, em grande parte franceses: Lévi-Strauss, Foucault, Derrida, Baudrillard, Deleuze, Guattari, Piaget, Erikson e, obviamente, Freud. O mérito indiscutível deste livro é a tentativa de aprofundar temáticas ainda inéditas na copiosa, trivial e repetitiva literatura sobre o universo da Internet.

O conceito central de Turkle é a da “natureza composta” do Eu, ou seja, da identidade. Como vimos anteriormente, trata-se de um conceito que se insere tanto na teoria dos papéis (tradicional ou atualizada), como na atual filosofia moral⁹¹. Encaixa-se naquelas correntes psicanalíticas que divergem da visão de Jung – de uma unidade arquetípica do Ego. Em linhas gerais, é possível concordar com esse conceito, mas o mesmo não se pode dizer do seu uso.

Baseando-se em uma vasta experiência de observação do com-

⁸⁹ Alguns estudiosos da teoria dos jogos fazem distinção entre jogos “estáticos” (caracterizados por uma única fase de jogo) e jogos “dinâmicos” (nos quais alguns atores sociais corrigem suas estratégias durante o curso do jogo), (M. Chiapponi, 1989, p. 144). Quando os atores sociais estiverem envolvidos na situação em que tenham de decidir em meio a um vasto espectro de opções, podem estar operando na categoria dos jogos dinâmicos.

⁹⁰ S. Turkle (1995). Da mesma autora, docente de Sociologia no MIT, cf. (1984 e 1992). Ver ainda P. McCorduck (1996) e o seu retrato na ocasião da publicação de *Life on the screen*.

⁹¹ “Eu sou muitos”, declarou S. Turkle em uma entrevista (1996). Aludia ao fato, já discutido, que cada um de nós pode exprimir muitas identidades, visto que assumimos diversos papéis. Mas ela se referia à possibilidade oferecida a cada um de nós para exprimir, na Internet, múltiplas identidades apócrifas. Ou seja, a possibilidade de sermos ainda muitos mais do que normalmente nos é permitido ser.

portamento (próprio e alheio), no uso das tecnologias interativas e nos e-mails, Turkle propõe uma teoria alternativa às posições utópicas, utilitárias e apocalípticas que caracterizam o novo estilo de vida (*New way of life*) eletrônico.

A alternativa apresentada pela pesquisadora – na verdade, uma quarta via – obviamente é digna de ser tentada, mas não creio que Turkle, a pesquisadora norte-americana, tenha sucesso na empreitada. Examinando bem, a posição por ela defendida é mais uma combinação das outras três posições apresentadas (utópicas, utilitárias e apocalípticas) do que propriamente uma nova alternativa. A meu ver com um agravante, neste caso, as doses distribuídas a cada uma delas são nitidamente desequilibradas. Em seu ensaio prevalece a posição utópica, a posição utilitária raramente aparece. E, se por apocalíptico entendemos a expressão de dúvidas e perplexidade sobre o novo estilo de vida, a posição apocalíptica aparece ainda mais limitada na sua teoria, parecendo ser apenas uma obrigação de citá-lo, presumo, que seja apenas para esquivar-se de uma possível acusação de conformismo.

É bem verdade que a posição utópica percebida por Turkle não é igual à postura quase *naïf* de Nicholas Negroponte, diretor do MIT *Media Lab*, endeusado profeta de um sublime mundo digital do futuro. O utopismo de Turkle, como o de Negroponte, é fundamentado na crença comum de que a cybercultura, ao aplicar as tecnologias informáticas, provocará uma profunda mutação das condições de vida do planeta, e essa mutação ocorrerá primeiro no âmbito das relações interpessoais. De acordo com esse ponto de vista, a telemática deveria contribuir para uma verdadeira emancipação das nossas relações interpessoais. Com isso, em um futuro próximo, seríamos cada vez mais profícuos, livres e intensos.

No momento, porém, isso é apenas um apaixonante cenário de utopia positiva no qual ecoa, mais uma vez, a velha “filosofia de promessas”. Cria-se novamente a fantasia de sublimes mundos possíveis que – nas promessas – já estariam à nossa disposição. Seria um retorno às “meta-narrações”, que J. -F. Lyotard considerou definitivamente superadas na história? Tudo isso faz pensar que sim e não há nada de escandaloso nisso. Afinal de contas, a despeito de tudo o que pensam os mestres dos oráculos do pós-estruturalismo e do pós-modernismo, é difícil renunciar às grandes promessas do futuro. Por outro lado, essa convicção não significa aceitar placidamente cada grande promessa. A experiência histórica, principalmente a das últimas décadas, cada vez mais nos recomenda sobriedade nos vaticínios e prudência diante dos prognósticos. Principalmente quando anunciam a iminente chegada de sublimes “mundos possíveis”.

No livro de Turkle, além da tentação utopista, não faltam contribuições de grande interesse. Citarei apenas dois exemplos: sua lúcida análise da relação transparência-opacidade no desenvolvimento dos computadores pessoais e as suas reflexões sobre os pressupostos filosóficos da “inteligência artificial emergente”. Nota-se, porém, que ela geralmente não consegue se liberar das elucubrações lacanianas. Ela

está convicta, e não parece ter a menor dúvida, que existe algo como uma autoestrada unindo diretamente Lacan a Internet. É uma ideia, admitamos, bem temerária.

Concordo que alguns temas de Lacan, reinterpretando Freud, possam ser úteis para a temática da identidade no contexto que estamos discutindo. Em um livro anterior⁹², a autora tratou de Lacan com algumas interpretações muito originais. Nesse texto já estavam presentes os embriões de alguns temas que agora são retomados com maior profundidade. Uma questão, porém, permanece em aberto: a “ubiquidade fantasmagórica das pessoas” e a troca incessante das identidades na Internet. Elas deveriam ser consideradas um fator positivo nas relações interpessoais? As ideias de Lacan contribuiriam realmente para sustentar essa tese, como ela defende? Tenho grandes dúvidas a respeito.

Na medida em que é possível entender o raciocínio normalmente paradoxal e ambíguo de Lacan, parece evidente que ele jamais tenha sido favorável à identidade-fantasma. Em Lacan o “Eu” é seguramente uma construção imaginária, mas é na relação com o “Outro”, também imaginário, que o Eu (e o Outro) se torna real. Como indica com exatidão, é pelo menos uma realidade pela metade. “Não existe um sujeito sem o Eu”, afirma. E há ainda a questão do Outro. “Este discurso do Outro não é o discurso do Outro abstrato... do meu correspondente, e nem mesmo simplesmente do meu prisioneiro, é o discurso no qual Eu estou integrado. Eu sou um dos elos da corrente”⁹³.

Quando se lê sobre as relações interpessoais na Internet, em Turkle e outros, abordando questões de identidades trocadas entre pessoas apócrifas, entre “falsos Eu”, vêm à memória algumas importantes metodologias teorizadas (e praticadas) pela psiquiatria clínica e pela psicopatologia oficiais e ainda pela psicanálise. Turkle, não por acaso e de modo recorrente, se ocupa dos efeitos diagnósticos e eventualmente terapêuticos desse tipo de relação. Em sua análise, ela se apoia em testemunhos, mais ou menos confidenciais, das experiências concretas de muitas pessoas particularmente ativas nesse campo. Conta ainda com o testemunho pessoal da própria autora.

Normalmente, trata-se de pessoas que fingem ter uma identidade sexual que não é (ou presume-se que não seja) a sua própria (*gender-swapping*). Por exemplo: um homem que assume a identidade de uma mulher ou vice-versa. Ou então um heterossexual que assume a identidade de um homossexual, ou vice-versa. Às vezes, é possível perceber um “Eu ideal” (nem sempre), na escolha de um “falso Eu”. Sem esse expediente, a pessoa jamais teria a coragem de tornar explícita essa transmutação aos olhos de outros, quanto mais aos seus próprios. Não

⁹² S. Turkle (1992). No prefácio desta 2ª edição, (a 1ª é de 1978) Turkle faz um balanço da “política psicanalítica dos anos 1990”. Nesse texto, ela insiste na importância da “crítica ao Ego” de Lacan, e sustenta que a ideia de *decentered self*, que dela resulta, é hoje “mais importante que nunca”.

⁹³ J. Lacan (1978, p. 112). Cf. Freud (1940).

restam dúvidas que, nesses casos, como em muitos outros, o analista possa obter elementos cognitivos de grande interesse.

Nesse contexto, a tela do computador parece se transformar numa realidade substitutiva do divã da psicanálise clássica, cuja função era a de evitar uma relação direta e frontal, olhos nos olhos, entre o analista e o analisado. A prova seria o fato de que, na Internet, a interface entre os usuários, na modalidade escrita-leitura, exclui paradoxalmente o verdadeiro face a face. Isso é reforçado nos casos em que os interlocutores se apresentam escondidos atrás de uma falsa identidade. Ao lado do divã onde se deitava o paciente, no passado, sempre existia o analista em discreta (ou quase) escuta. Na relação *online* qual será a atual modalidade de observação (ou de participação) do analista?

É claro que o analista pode, agora, desenvolver sua função de duas maneiras: apresentando-se como tal ou então escondendo, como os outros, a sua verdadeira identidade e a natureza do seu papel. Neste último caso, a sua liberdade de intervenção é muito limitada devido à necessidade de permanecer fiel a uma identidade que não é a sua. No primeiro caso, a sua presença “explícita” como analista pode suscitar apreensão, desconfiança e até aversão. A situação é diferente quando existe uma adesão espontânea de um certo número de pessoas em participar de uma terapia de grupo *online*. O que se repropõe é algo semelhante ao “teatro terapêutico” (psicodrama e sociodrama), desenvolvido nos anos 1930 pelo psicólogo romeno J. L. Moreno⁹⁴. Foi uma experiência que, após um período de grande ascensão nos EUA, caiu em desuso, pela grande complicação dos instrumentos cenográficos que utilizava. A Internet, hoje em dia, possibilitaria um teatro terapêutico muito mais sofisticado.

Não me compete julgar o valor do diagnóstico (ou terapia) de uma relação *online* entre pessoas com distúrbios psíquicos. A mim interessa principalmente o fato de que os canais da Internet, com as mesmas características de anonimato, possam ser utilizadas – e isso já está acontecendo – como fórum de discussão que tem como objetivo a formação de escolhas políticas.

Estou convencido, e insisto no argumento, que um genuíno fórum político só é possível quando os participantes mergulham pessoalmente na discussão. Tem de haver um confronto face a face entre eles. Um fórum entre factoides, fantasmas, pessoas que não são quem dizem ser, não é e nem pode ser um fórum político⁹⁵.

⁹⁴ J. L. Moreno (1953).

⁹⁵ As vantagens (e algumas desvantagens) da negociação política direta (*to deal in Person*), foram apresentadas por Francis Bacon no seu breve texto *On Negotiation* (1936).

Um jogo?

Dizem que eu levo muito a sério a questão das falsas identidades no ciberespaço. Existem pessoas que consideram isso apenas um jogo. E mais: um jogo inofensivo. R. Caillois⁹⁶, em um famoso ensaio, valeu-se do termo “mimetismo” para definir o jogo do travestimento. Desde crianças frequentemente brincamos de ser outro: super-homem, mocinho, bandido, soldado, mamãe, médico, enfermeira. E também uma máquina: um avião em voo acrobático ou um carro de corrida. E ainda um animal: um cavalo a galope ou um leão rugindo. As crianças, porém, sabem que não é verdade, que é só brincadeirinha. Parece que o mesmo é válido para os atores. Em um agudo estudo sobre a sociologia do ator, J. Duvignaud sustenta a tese, já presente em *Paradoxe sur le comédien* de Diderot, que o bom ator não é aquele que consegue identificar-se totalmente com o papel que representa. Contrariamente ao que se acredita, é aquele que sabe interpretá-lo com um relativo distanciamento, sem deixar-se envolver mais que o necessário, de forma “fria e calma”, dizia Diderot⁹⁷.

De qualquer forma, crianças e atores estão conscientes que a sua fantasia é transitória. Quando o jogo ou a representação terminam, eles tiram as “máscaras” e retomam, sem nenhum trauma, às próprias identidades.

Existem, porém, fantasias em que as coisas acontecem de forma diferente. Em alguns casos, a falsa identidade é vivida, pelo próprio sujeito e pelos outros, como se fosse a verdadeira identidade. Em outras palavras, a troca é absoluta. Os exemplos são muitos: no contexto de uma cultura totêmica, o feiticeiro torna-se idêntico ao totem. Seja esse totem um javali, um falcão ou uma coruja. E em alguns casos famosos da psiquiatria: os esquizofrênicos que pensam ser Marilyn Monroe, Napoleão ou Jesus Cristo.

Não estou tentando dizer que a esquizofrenia esteja à espreita no jogo das falsas identidades na Internet. Mas também não descarto essa possibilidade. O fato é que a prática da falsificação de identidade envolve um grande número de pessoas. Isso me leva a supor que ela possa favorecer o nascimento de uma espécie de comunidade autônoma, desprovida de qualquer ligação com a realidade. O risco é que o jogo acabe se transformando em alguma coisa inquietante: uma tenebrosa e nada lúdica comunidade de espectros. Essa hipótese não me parece arbitrária. Seria uma comunidade cujos membros são persuadidos, em diferentes graus, que suas identidades postizas seriam as suas reais identidades. A loucura a dois (*folle à deux*), identificada pela psiquiatria no século XIX, seria ampliada para loucura de muitos, uma loucura amplamente compartilhada.

⁹⁶ R. Caillois (1967).

⁹⁷ J. Duvignaud (1965). Cf. D. Diderot (1959).

As minhas observações podem parecer sombrias, com razão, muito pessimistas. Mas achei necessário apresentá-las desse modo para contrastar com a sugestão, a meu ver muito otimista, de tratar esta questão “de leve”, como se fossem inocentes jogos dos “nerds de garagem”.

O problema que mais me preocupa é que a tendência de se pegar leve, banalizando o fenômeno, possa tirar nossa atenção de uma proposta que nada tem de lúdica. É uma proposta dos que querem fazer deste jogo enganador um novo tipo de fórum político, um novo instrumento ainda mais revolucionário de democracia direta.

Neste cenário, a discussão pública sobre os grandes temas políticos, sociais e culturais do nosso tempo seriam canalizadas para os áridos circuitos onde transitam majoritariamente indivíduos sem face. São indivíduos protegidos pelo anonimato. Diparam breves textos, mais ou menos cifrados, sobre os mais variados (e complexos) temas: pena de morte, Aids, aborto, eutanásia, fecundação artificial, casamento gay, direitos dos negros, tráfego urbano, destruição do meio ambiente, terrorismo, e por aí vai.

Trata-se seguramente de um equívoco, se o objetivo for o de fortalecer a democracia. Atores sociais radicalmente despersonalizados, obrigados a se exprimir em um limitado repertório de frases pré-fabricadas são a negação de um correto entendimento do exercício da participação democrática. Penso que a discussão pública de temas de grande relevância para a coletividade deve obrigatoriamente assumir a forma de um confronto aberto de mulheres e homens com suas identidades reais. Ou seja, de cidadãos que se encontrem, se desencontrem e se reúnam manifestando autenticamente as suas individualidades.

Democracia e fragmentação do Eu

Ultimamente, no âmbito da psicologia e da sociologia anglo-saxônica, houve várias tentativas de examinar alguns aspectos inquietantes da nossa sociedade. Refiro-me, em particular, aos trabalhos de K. J. Gergen e R. J. Lifton. Esses estudiosos abordam o tema da “fragmentação do Eu”, hoje em dia muito discutido. Eles colocam as mesmas interrogações formuladas pela teoria dos papéis, anteriormente citadas, porém, com arcabouço conceitual diferente. Gergen descreve a “fragmentação do Eu” nos seguintes termos: “Esta fragmentação das concepções do Eu, corresponde a uma multiplicidade de relações incoerentes e desconexas. Tais relações nos conduzem a uma infinidade de direções, convidando-nos a interpretar uma variedade de papéis até o ponto em que o conceito do Eu autêntico acaba por desaparecer”⁹⁸.

⁹⁸ K. J. Gergen (1991, p. 7). Diga-se de passagem, que a “fragmentação do Eu” não se refere apenas à pluralidade dos papéis presentes em cada sujeito. Mas também da pluralidade dos “discursos” que dele derivam, visto que cada papel se identifica com um determinado discurso. Ou seja, cada papel “fala” de uma maneira diferente. É um fenômeno percebido por

O tema da fragmentação do Eu também foi discutido por Lifton. Ele criou o conceito do “Eu proteico”, em referência a Proteu, o deus dos mares na mitologia grega. Proteu, segundo Homero, era capaz de assumir as mais diversas formas. Lifton, porém, discorda frontalmente daqueles que pregavam o desaparecimento do Eu: “Eu devo me afastar daqueles estudiosos do pós-moderno e de outros, que atribuem multiplicidade e fluidez no desaparecimento do Eu, em uma completa incoerência entre seus vários elementos. Quero sustentar o oposto: a referência a Proteu supõe a busca pela autenticidade e significado, um interrogar-se sobre a forma do Eu”⁹⁹. Por essa mesma linha interpretativa, já trilharam R.D. Laing (1959), P. Berger (1973), J. Elster (1986) e A. Giddens (1990).

A abordagem adotada por Giddens é muito relevante para o nosso tema porque faz resenhar as consequências da atual “radicalização da modernidade”. Giddens analisa uma característica essencial da nossa época: a tendência à desagregação e enfraquecimento das instituições sociais:

Observando pelo lado concreto da vida cotidiana, isso significa uma espécie de perda do tradicional “senso de lugar”. Ou seja, quase sem perceber, as pessoas são expulsas do contexto onde ocorriam as relações sociais no mundo pré-moderno. O resultado disso é uma distância cada vez maior – objetiva e subjetiva – entre pessoas e entre as pessoas e as instituições. É o fenômeno do “distanciamento espacial-temporal” que se exprime como o “esvaziamento do tempo” (*emptying of time*) e o “esvaziamento do espaço” (*emptying of space*).

Partindo de autores como G. Simmel, M. Horkheimer, A. Gehlen, N. Luhmann e J. Meyrowitz, Giddens desenvolve um cenário onde o vínculo das pessoas com as instituições seria “sem face” (*faceless*), ou seja, impessoal. São vínculos que se baseiam principalmente na crença (*trust*) das pessoas sobre a idoneidade dos “sistemas competentes”. Ele se refere aos sistemas abstratos nos quais as pessoas, modernamente, confiam a tarefa de protegê-las dos riscos, garantindo-lhe segurança. É a nossa confiança em um “sistema competente” que nos permite viajar de avião na (quase) certeza de chegar ao destino. Giddens sustenta que se esta é a inegável (e irrenunciável) vantagem de tal confiança. A desvantagem é a despersonalização dessa confiança.

O preço que se paga por essa “segurança ontológica” é uma “vulnerabilidade psicológica” cada vez maior. A confiança nos sistemas abs-

M. Bachtin nas suas reflexões sobre a natureza “polifônica” dos romances e dos personagens de Dostoiévski (1963, p. 44 e seg.) e, em particular, na sua teoria dos “gêneros do discurso” (1988, p. 245 e seg.). Agradeço a Patrícia Nanz por ter chamado pessoalmente a minha atenção para a contribuição de Bachtin para o argumento. Ver também P. Nanz (1993).

⁹⁹ R. J. Lifton (1993, p. 8-9).

tratos não oferece a mesma gratificação psicológica da confiança nas pessoas. Não obstante, Giddens parece convencido que a ameaçadora “autoevolução da modernidade” – a metáfora é dele – possa interromper seu curso alucinado e mudar bruscamente de rota.

Isso deveria acontecer graças a uma congênita “reflexibilidade” do sistema que permitiria um incessante repensar, um reaverificar e um reprojeter os seus processos¹⁰⁰.

Em resumo, o sistema da modernidade seria dotado de anticorpos capazes de eliminar os próprios efeitos colaterais perversos. A tendência de “desagregação” seria contraposta por uma tendência contrária de “reagregação” e os vínculos impessoais cederiam espaço aos vínculos pessoais (*facework*). Giddens, porém, não é muito explícito ao explicar como essa autorregulação espontânea aconteceria na prática. Não há dúvida de que a globalização em curso fez surgir, por toda parte, virulentas reações de regionalismos. Mas, deduzir, a partir desses eventos, uma lei sobre o comportamento sistêmico da modernidade parece-me muito arriscado¹⁰¹.

A análise feita por Giddens, em certos aspectos, é muito parecida com a de Gergen e Lifton. E é seguramente muito ligada à realidade que todos nós temos diante dos nossos olhos. Nesse ponto, os aficionados pela democracia direta *online* logo enxergam uma gritante confirmação de suas teses. No mundo globalizado, os valores das instituições, culturas locais e identidade das pessoas, parecem seriamente ameaçados. Nessa configuração de mundo, a comunicação em rede seria aquela que melhor atende a estas novas exigências.

Há algo de verdade nisso. Mas o que não é verdadeiro, em absoluto, é que a comunicação em rede não possa ter uma outra função, diferente daquela que lhe é determinada. Ou seja, deve suplantar a função de contribuir cada vez mais para desagregar as instituições, fazer desaparecer os valores locais e a tornar vãs as identidades das pessoas.

Plasticidade individual e tubulência sistêmica

Pode ser útil, neste ponto, retomarmos o tema da identidade. Ou melhor, da não identidade. É um tema central, como já assinalamos, nas

¹⁰⁰ Salvo engano, o primeiro a introduzir a ideia de “reflexibilidade” na sociologia foi N. Luhmann (1970, p. 93). Ele fala de “mecanismos reflexivos”. Para Luhmann, os “mecanismos se tornam reflexivos quando são aplicados a si mesmos”. O conceito mais específico de “modernização reflexiva”, no sentido de uma permanente confrontação (cujo objetivo é a autorregulação) entre os resultados da modernidade e os seus princípios fundamentais, foi introduzido por U. Beck (1986). Mais desenvolvimentos e especificações podem ser vistos em U. Beck, A. Giddens e S. Lash (1993) e em U. Beck (1993). Apesar dos esforços desses intelectuais, o conceito continuou ainda muito vago e de difícil compreensão.

¹⁰¹ Para algumas observações críticas sobre as ideias de Giddens aqui expostas, ver A. Touraine (1992, tradução italiana, p. 309 e 310).

cogitações dos teóricos do ciberespaço. Foi correto ressaltar, como fizeram Gergen, Lifton e Giddens, que a sociedade moderna, em seu recente desenvolvimento, surge como uma potente geradora de mutações. Elas podem, de fato, desestabilizar a atual configuração geral das funções.

Especula-se que algumas funções até então insubstituíveis – principalmente aquelas sociais e culturais – estejam sendo trocadas por outras, que dez anos atrás eram desconhecidas. Como pode-se perceber, esse é um fato que se relaciona diretamente com a dinâmica da identidade das pessoas. Não é um fato que deva ser discutido em um modo abstrato, e sim no contexto concreto da peculiar turbulência sistêmica da atual fase do capitalismo. É uma turbulência na qual os efeitos se fazem sentir primordialmente no nível dos indivíduos. Mas atingem também o macrosistema. É uma turbulência que desorganiza completamente os parâmetros de referência e de orientação das pessoas. Abala as certezas existenciais e coloca em dúvida o direito (sempre muito ilusório) de se construir a própria biografia no “jogo da vida”.

Quais seriam as causas desse estado de turbulência? Obviamente são muitas e das mais variadas espécies. Ressalto, para o nosso discurso, apenas duas causas que me parecem mais relevantes. A primeira é a escolha estratégica de uma globalização forçada. Nela, o capitalismo persegue o ambicioso desejo de estabelecer um domínio planetário, em um contexto de concorrência superaquecida e com relativa indiferença pelos custos sociais e ambientais. A segunda seriam as consequências, cada vez maiores, do impacto do desemprego advindo das novas tecnologias sobre o mercado de trabalho global. Especialmente as tecnologias que eliminam postos de trabalho, substituindo a mão de obra por robôs.

Dois fatores contribuíram para desnudar de forma dramática aquilo que já se sabia há tempos: no mundo moderno a identidade das pessoas será sempre submetida aos inconstantes vínculos e condicionamentos do mercado de trabalho. Na nossa sociedade, querendo ou não, o mercado de trabalho tende a se configurar como um verdadeiro “mercado de identidades”. Nesse aspecto, admitamos, Marx não estava errado. A sua ideia de que atrás da mercantilização das coisas existe sempre a mercantilização dos seres humanos¹⁰², ou seja, a ideia da reificação (*Verdinglichung*)¹⁰³, parece ter uma confirmação definitiva.

Diante desta perspectiva, a natureza composta e articulada, ou seja, “fragmentada” das nossas identidades, não deve mais ser vista como uma fraqueza. Ela é um recurso que nos permitiria enfrentar as ameaças implícitas na situação em que se “obrigará cada nação a repensar o papel das pessoas no processo social”¹⁰⁴.

Para continuar a desenvolver esse raciocínio, pode-se fazer a seguinte pergunta: o que se deve entender por “repensar o papel das

¹⁰² K. Marx (1962, p. 46 e seguintes).

¹⁰³ G. Lukács (1970, p. 170 e seguintes).

¹⁰⁴ J. Rofkin (1995) cf. J. Brecher e T. Costello (1994).

peças no processo social?” A resposta, a princípio, pode ser muito simples, até banal: considerando-se a alarmante redução dos empregos, que já atinge quase todos os níveis da força de trabalho, recomenda-se às pessoas que se preparem para a mobilidade, ou seja, que estejam prontas a abandonar identidades com menor valor para assumir outras com mais valor. Ou seja: trocar um cargo por outro, mais valioso.

Essa troca de identidades pessoais pode ser uma demanda autêntica e não apenas um paliativo enganoso de natureza transitória. Acredito que a concepção de mudança das identidades pessoais ao longo da vida não seja necessariamente contrária à da visão dinâmica da identidade que, como vimos anteriormente, é uma das contribuições mais inovadoras da psicologia e da sociologia contemporâneas.

Quando se analisa mais atentamente, a tradicional visão estática da identidade era bastante mistificadora, pois considerava a identidade das pessoas – ao menos daquelas pessoas que se julgavam livres de distúrbios psíquicos – como uma coisa homogênea, compacta e imutável no tempo. Isso significa que as pessoas deveriam permanecer sempre coerentes com algo originalmente pressuposto. Essa visão ideal, estática e idílica excluía o princípio que de a identidade pudesse resultar das labutas e dos conflitos diários. É justamente nesse sentido que os moralistas de todas as épocas, com certa dose de candura, descreviam o arquétipo da pessoa *sã*, da identidade completa e feliz. Para eles, *sã* era simplesmente “a pessoa capaz de viver em harmonia com ela mesma e com os outros”. Na verdade, essa pessoa não existe e, se existisse, seria qualquer coisa menos *sã*. Isso não significa que a busca contínua da harmonia, da superação do nosso conflito inerente, com nós mesmos e com os outros, não seja parte essencial dos processos formadores da nossa identidade pessoal.

Por outro lado, a questão da dinâmica da identidade, da sua plasticidade e versatilidade estruturais, não está relacionada apenas com o problema urgente da realocação dos recursos humanos no trabalho. Ela ocupa também uma posição central na discussão atual sobre democracia em face das novas tecnologias.

Quando digo, como afirmei anteriormente, que os cidadãos devem participar da discussão pública *com tudo que faz parte (e caracteriza) sua individualidade*, refiro-me sobretudo ao conjunto dos traços presentes em cada indivíduo e que fazem dele um agregado de sub-identidades heterogêneas. Na verdade, tenho certeza de que o caráter composto da nossa identidade, com os diferentes (e conflitantes) traços que fazem parte dela, são obrigatórios na dialética democrática.

Muitos exegetas da democracia eletrônica pensam de maneira diversa. Eles aderem, com a paixão própria dos neófitos, às teorias, atualmente em voga, que celebram a fluidez do real, a imaterialidade do mundo e a virtualidade dos sujeitos sociais. Mas depois, em sua prática concreta de navegantes da Internet, manifestam uma visão bastante antiquada. Para eles, o ideal do ator social democrático corresponde à imagem de um sujeito com uma personalidade única, portador de uma

única etiqueta, e somente uma, intérprete aquiescente de uma identidade estereotipada.

Esse modelo distancia-se, portanto, da visão dinâmica da identidade. Esse ator social concebido pelos internautas não existe na realidade. Ele é criado artificialmente. Nascem assim aquelas figuras espectrais apócrifas, as identidades falsas, as quais já nos são familiares há muito tempo. E isso não é tudo. Faz-se, apologia do modo de comunicar-se usando essas identidades inefáveis – a conversação “via teclado” – que abriria possibilidades inéditas à democracia. No entanto, isso não é crível, porque a interação com uso de identidades falsas corresponde a um modelo comunicativo contrário aos interesses da democracia – direta ou indireta. Na verdade, não é crível um modelo que falsifica grotescamente a natureza do ator social, sobre o qual, nada de certo se pode saber, e que renuncia a saber qualquer coisa de certo sobre os outros. Em poucas palavras: sujeitos totalmente artificiais.

Podem-se apontar certas coincidências, mesmo que discutíveis, entre esta realidade e aquela que J. Rawls previu no contexto da sua teoria da “posição originária”. Refiro-me ao famigerado “véu de ignorância”. Levantar essa analogia tem seus riscos. O principal deles é aquele do qual o próprio Rawls já nos advertira em várias ocasiões: levar ao pé da letra a ideia do “véu de ignorância” que, em suas próprias palavras, é dar como real uma “situação puramente hipotética”, um “artifício expositivo”.

De qualquer maneira, será útil recordar brevemente o conceito de “véu de ignorância”. Para Rawls, “os princípios da justiça são escolhidos sob um véu de ignorância”. Isso significa, na prática, que “ninguém conhece o seu lugar na sociedade, a sua posição ou o seu status social. Ninguém sabe a parte que lhe determina o acaso na subdivisão dos dotes naturais, da inteligência, da força e assemelhados”. Todos, portanto, ignoram “as próprias concepções do bem e as próprias propensões psicológicas específicas” (1972, tradução italiana, p. 28). Substancialmente, trata-se de anular tudo aquilo que está presente em nós, capaz de impedir uma “posição originária de igualdade”. Estou propenso a acreditar que este trabalho de anular as próprias identidades não seja tão diferente daquele que se verifica no ciberespaço. Ali os atores escondem as próprias identidades até que desapareçam por completo. Em ambas as situações, ninguém sabe (ou deveria saber) nada sobre si mesmo ou sobre os outros.

Não excluo que colocar no mesmo plano essas duas formas de anular possam suscitar muita discussão. Não se pode desprezar o fato de que existam diferenças essenciais entre as duas situações. Cito a mais óbvia: enquanto o “véu de ignorância” destina-se à nobre busca da “equidade na justiça”, nada disso ocorre no jogo de trocas de identidade do ciberespaço. Por outro lado, é necessário admitir que algumas dessas diferenças são mais aparentes que reais. Sustenta-se, por exemplo, que no ciberespaço a anulação da própria identidade ocorre quando se assume uma identidade apócrifa. Isso não acontece na anulação proposta por Rawls.

Tenho grandes dúvidas a esse respeito. Pergunto-me: quando se conclui o trabalho de anulação de todas as “contingências particulares” no “véu de ignorância”, qual é a natureza da identidade que resta? O sujeito transcendental que resultaria dessa anulação não seria, sob certos aspectos, uma outra identidade igualmente apócrifa? No ciberespaço, como é sabido, a simulação de uma identidade diferente não significa renunciar à própria identidade. Dito de outra forma, a pessoa continua sempre sabendo quem é, na realidade.

Por essa óptica, já se manifestou o temor de que esta vantagem poderia ser utilizada para manipular os outros, em função dos próprios interesses¹⁰⁵. Em teoria isso é possível, mas desde que todos os outros se apresentem com a própria identidade. Normalmente, porém, isso não ocorre, pois os outros também escondem a própria identidade, mesmo sabendo quem realmente são. O mesmo se verifica, por explícita escolha programática, no “véu de ignorância”. E Rawls está perfeitamente consciente disso. Rawls afirma (1993, tradução italiana, p. 41): “Quando simulamos... estar em posição originária, o nosso pensamento não nos vincula a uma específica doutrina metafísica do Eu. Da mesma forma que o fato de interpretar um papel em um drama, por exemplo, o de Macbeth ou de Lady Macbeth, não nos obriga a crer que um rei ou uma rainha estejam lutando desesperadamente pelo poder político. Algo semelhante é válido para a interpretação de um papel genérico”¹⁰⁶.

O místico e poeta espanhol Juan de la Cruz aconselhava a clausura às freiras: “Agradeça por não ser conhecida nem por ti nem pelos outros”¹⁰⁷. Não tenho dúvidas que a total renúncia ao conhecimento de si e aos outros possa ser o caminho certo para iniciar as freiras enclausuradas na experiência da vida mística. Mas não é o caminho mais indicado para formar cidadãos ativos e participantes da vida pública.

Mas por que é importante conhecer a si mesmo e aos outros em uma democracia? Se isso não ocorrer, quais são as consequências para a democracia? Uma resposta pode ser encontrada em alguns esquemas interpretativos contidos na teoria do agir comunicativo de J. Habermas¹⁰⁸. Em sua complexa teoria, derivada de uma revisão crítica de Peirce, Weber, Bühler, Scütz, Wittgenstein, Austin e Searle, o filósofo alemão faz uma distinção entre o “agir estratégico” que visa alcançar

¹⁰⁵ Agradeço a Marco Santambrogio por ter-me feito notar este risco.

¹⁰⁶ Esta lembrança de Rawls ao ator e a sua interpretação de um papel é muito esclarecedora sobre a verdadeira natureza da sua teoria da “posição originária” e do real funcionamento do “véu de ignorância”. (Sobre a relação transitória do ator com seu papel ver no subtítulo anterior “Um jogo?” as minhas considerações a respeito). Para outros (e opositores) pontos de vista sobre a “posição originária” em Rawls, cf. B. Barr (1973), R. Dworkin (1975), B. Barber (1975), J. C. Harsanyi (1977), M. J. Sandel (1982), T. M. Scanlon (1982), J. Habermas (1983, 1991 e 1992) e S. Vaca (1982, 1985 e 1996).

¹⁰⁷ Juan de la Cruz (1990, p. 84).

¹⁰⁸ J. Habermas (1981). Cf. o capítulo “Habermas e as aporias do projeto moderno” no meu ensaio *Il futuro della modernità* (1987).

um determinado objetivo e um “agir comunicativo” que visa transmitir uma informação ou conhecimento.

Para Habermas, esta última modalidade de ação é fundamental na vida democrática. Em resumo, ele sustenta que uma democracia, se quer continuar a sê-la, deve não somente tutelar, mas também promover o agir comunicativo público. Um agir que privilegie a “deliberação racional”, particularmente nos casos em que mais atores são chamados a decidir sobre questões polêmicas. Por outro lado, o agir comunicativo de Habermas é muito mais do que acidental. Ele imagina um cenário no qual os interlocutores “conseguem alcançar a unidade no mundo objetivo apesar da subjetividade de seu contexto de vida, graças às convicções elaboradas de forma racional, superando as próprias concepções que anteriormente eram apenas subjetivas”¹⁰⁹. Esse cenário remete a uma situação ideal, visto que os interlocutores demonstram estar de posse daquela “competência comunicativa” essencial em uma ética democrática do discurso¹¹⁰.

No seu raciocínio, Habermas se refere principalmente a dois construtos categoriais: o do “mundo da vida” (*Lebenswelt*) que vem de Husserl e Schütz¹¹¹ e aquele dos “atos linguísticos” (*speech acts*) oriundo diretamente da linguística de Austin e indiretamente da filosofia da linguagem de Wittgenstein¹¹². Essas duas vertentes da teoria do agir comunicativo de Habermas são muito importantes para o nosso tema. Vejamos os motivos. Antes de mais nada, vamos tentar esclarecer o difícil conceito do “mundo da vida”. Esse conceito, como demonstram as várias versões (frequentemente contraditórias) que nos forneceu Husserl, é um dos mais complexos da tradição fenomenológica. Ao mesmo tempo é um dos mais estimulantes.

O tema do “mundo da vida” foi introduzido no âmbito da reflexão sociológica por A. Schütz. Na prática, a partir de “ontologia social do mundo da vida”¹¹³ de Husserl, ele chegou à “ontologia natural do mundo da vida”. Simplificando seu raciocínio, com todos os riscos inerentes, pode-se dizer que, para Schütz o “mundo da vida” é aquele setor da realidade no qual os humanos atuam em sociedade (não em solidão),

¹⁰⁹ J. Habermas (1981, p.28, tradução italiana, p. 64 e 65).

¹¹⁰ No que concerne à ideia da “competência comunicativa” ver J. Habermas (1971 p. 101, 1976 p. 175, 1984 p. 187). O tema tem uma grande relevância na sua “pragmática universal” (1976). Segundo Habermas a “competência comunicativa” de um sujeito-agente é medida na sua capacidade de respeitar o “fundamento da validade do discurso” (*Geltungsbasis der Rede*), o que na prática significa satisfazer pelo menos quatro requisitos: sentido (*Verständigung*), verdade (*Wahrheit*), honestidade (*Wahrhaftigkeit*) e precisão (*Richtigkeit*).

¹¹¹ Sobre a noção de *Lebenswelt* em Husserl cf. R. Welter (1986). Sobre a mesma noção em Habermas, cf. U. Matthiesen (1985).

¹¹² Cf. J. L. Austin (1962) e L. Wittgenstein (1953 e 1970). Sobre os “atos linguísticos” em particular, ver M. Sbisà (1978 e 1989).

¹¹³ R. Welter (op. cit. p.9) Cf. F. Fellmann (1983, p. 41) e I. Srubar (1988).

levando quotidianamente a sua existência¹¹⁴. Nesse sentido, o conceito de “mundo (social) da vida” confunde-se com o do “mundo (social) cotidiano”. Como diz Schütz, um mundo composto, “não apenas a nossa experiência com a natureza, mas também o mundo social e cultural em que nos encontramos”¹¹⁵.

No “mundo da vida” está presente a sociedade. Mas uma sociedade, digamos, um pouco específica. Não a sociedade abstrata das instituições e das normas, mas aquela muito concreta que emerge da nossa vida cotidiana. Em resumo, uma sociedade que inclui nossas experiências do dia a dia, de forma natural, espontânea e imediata.

Alguns intelectuais consideraram o “jogo da vida” apenas como uma nova versão, filosoficamente mais sofisticada, da velha e cansada “sociedade civil”. Contudo, graças a Schütz e a Habermas, ela encontrou um forte estímulo à reflexão sociológica e filosófica sobre o agir comunicativo, em particular, pelo assunto que aqui estamos tratando. Schütz destaca: “apenas no cotidiano mundo da vida pode-se criar um ambiente comunicativo comum”.¹¹⁶ Em seguida, Habermas complementa: “afinal de contas, o agir comunicativo depende de contextos situacionais, que por sua vez representa um olhar (*Ausschnitte*) sobre o mundo da vida dos participantes”¹¹⁷.

Como se vê, tanto em Schütz como em Habermas, emerge com clareza que um agir comunicativo ideal supõe a existência de um ambiente no qual os atores têm a possibilidade de interagir com (ou em função de) seu “mundo cotidiano”. A meu ver isso significa algumas coisas bem específicas: a) que os atores possam agir juntos, fisicamente, e em recíproca visibilidade; b) que os atores possam expor publicamente, sem temores ou apreensões de qualquer tipo, as motivações pessoais que estão na base de seus julgamentos e de suas escolhas; c) que existam as condições capazes de garantir as mesmas oportunidades a todos os atores participantes, por exemplo em termos do tempo disponível, para exprimir as próprias ideias e para argumentar em defesa das próprias ideias.

Este é, certamente, um modelo ideal do agir comunicativo democrático. Na realidade, porém, nem todos esses requisitos poderão ser respeitados ao mesmo tempo e na mesma medida¹¹⁸. Mas uma coisa é certa: esse modelo, mesmo sendo uma versão menos ambiciosa, situa-se no extremo oposto ao modelo de comunicação interpessoal *online*. Nesse último, nega-se a presença física e a recíproca visibilidade. Esconde-se a própria identidade e dificilmente existe uma oportunidade equânime de manifestação.

¹¹⁴ A. Schütz e Th. Luckmann (1979, p.25). Cf. A. Schütz (1971).

¹¹⁵ O “mundo da vida” de Schütz pode parecer, por certos aspectos, muito semelhante à “vida cotidiana” do marxista H. Lefebvre. Ver H. Lefebvre (1947).

¹¹⁶ A. Schütz e Th. Luckmann (1979, p.25).

¹¹⁷ J. Habermas (1981, p. 376).

¹¹⁸ Tais requisitos não levam em conta que, após a chegada da imprensa, do rádio e da televisão, o tradicional “interagir entre presentes” cedeu cada vez mais espaço para o “interagir

Aparentemente, poder-se-ia considerar a comunicação interpessoal *online* como a primeira tentativa de se contrastar a “colonização” de uma parte do sistema social do “mundo da vida”. Isso se deve à sua presumida natureza direta e independente das instituições. Em resumo: pela primeira vez, o “mundo da vida” teria encontrado seu meio de comunicação mais adequado.

Trata-se, porém, de uma aparência enganadora. Por motivos já apresentados, na comunicação interpessoal *online* estamos realmente no grau zero do “mundo da vida”.

O uso *online* da linguagem

A respeito do uso *online* da linguagem posso adicionar alguns elementos de avaliação. Para esse objetivo, parece-me apropriado retornar ao segundo dos construtos categoriais levantados pelo discurso de Habermas sobre o agir comunicativo. São os “atos linguísticos” de Austin (1962). Como é sabido, Austin propôs a sua famosa distinção entre o ato de *dizer* alguma coisa (ato locutório), o ato de atribuir uma determinada *força* ao dizer alguma coisa (ato ilocutório) e o ato de fazer algo com o dizer alguma coisa (ato perlocutório), ou seja, o efeito causado pelo que se disse. Os exemplos que Austin dá para cada um desses três atos são: a) ato locutório: “ele disse que...”; b) ato ilocutório: “ele sustenta que...”; c) ato perlocutório: “ele me convenceu que...”. Procurando limitar seu campo de pesquisa, Austin especifica que seu interesse é restrito a um uso “sério” da linguagem, e não a um uso “não sério”. Utilizando-se de uma insólita metáfora emprestada da botânica, ele chama o uso “não sério” de *estiolamento* da linguagem¹¹⁹. Ele se refere aos enunciados performativos “particularmente vazios ou nulos (*hollow or void*) como... aqueles proferidos por um ator no palco, ou inseridos em uma poesia, ou expressos em um solilóquio”.

Essa contraposição entre um uso “sério” e “não sério” da linguagem suscitou grande espanto entre os estudiosos. Cito, por exemplo, as dúvidas expressas por P. F. Strawson, relativas à provocatória tese de Austin. Nela, os atos ilocutórios não poderiam ocorrer em um contexto de uso “não sério” ou de “estiolamento” da linguagem. Não gostaria de adentrar nesse argumento deliciosamente técnico. Mas obrigado-me a

entre ausentes”. O problema foi analisado no contexto de uma teoria autopoiética do sistema das mídias por N. Luhmann (1996). Segundo o filósofo alemão, as esporádicas tentativas dos atores não presentes de interagir *como* se estivessem presentes (por exemplo, através de telefonemas dos espectadores durante as transmissões de rádio ou TV) servem apenas para “a reprodução do sistema das mídias e não para o contato do sistema com o seu ambiente”. Para uma minha crítica à ideia de Luhmann sobre a relação sistema ambiente, ver o ensaio *Il futuro della modernità* (1987, p. 161 e 162).

¹¹⁹ O estiolamento é o complexo de alterações sofridas pelas plantas que vegetam em ausência de luz.

destacar a importância que essa tese pode assumir no âmbito temático da conversação *online*. E, com isso, a desconsiderar as reservas sobre a tese de Austin, apresentadas pelos especialistas.

Austin obviamente não pôde conhecer o atual desenvolvimento da informática e das telecomunicações porque faleceu em 1960. Apesar disso, creio que a conversação *online* possa ser vista como o melhor exemplo daquele uso linguístico específico, do qual um enfasiado Austin se distanciava. Esse é um exemplo seguramente mais apropriado do que os citados por ele próprio, sobre o uso da linguagem no palco, na poesia ou em um solilóquio.

É evidente que o uso da linguagem no IRC, MUD, BBS ou e-mail é feito de modo abusivo. Diria Austin que é um uso “parasítico”. E as causas são muitas. Antes de mais nada, trata-se de uma comunicação entre “escrevedores” e não entre “falantes”. Ou mais exatamente entre “falantes” que não falam entre si, mas que, através do teclado do computador, enviam reciprocamente breves mensagens escritas.

Fernand de Saussure ensina que a escrita é apenas uma representação da língua, e não a própria língua¹²⁰. Esse princípio fundamental da linguística moderna não é compartilhado por todos sem restrições¹²¹. Ao contrário, alguns o rejeitam sem meios termos. E, entre eles, é obrigatório recordar J. Derrida, que na sua sugestiva (e frequentemente incompreensível) “prosa de arte”, exalta uma total autonomia da escrita e, polêmico, denuncia aquilo que ele chama de “fonologocentrismo” da linguística.

Discursos desse tipo, a despeito do seu eventual fascínio parali-terário e parafilosófico, são estranhos ao nosso tema. Nosso âmbito se concentra primeiramente nos aspectos semântico-pragmáticos da comunicação interpessoal. Nessa ótica, mensagem escrita e linguagem serão analisadas separadamente. A menos que se queira fazer dessa análise um confronto que visa estabelecer, por exemplo, uma maior ou menor pertinência comunicativa de um meio em relação a outro. A questão é de grande importância. Pessoalmente estou convencido de que o diálogo escrito é quase sempre semanticamente menos incisivo que o falado.

Fique claro, porém, que não pretendo colocar em discussão o valor do diálogo escrito como meio de comunicação, de expressão e de conhecimento. Isso seria, no mínimo, insensato. Na prática, significaria

¹²⁰ F. de Saussure (1955, p.45).

¹²¹ Alguns estudiosos, mesmo admitindo que a escrita não é uma língua, negam que ela seja apenas uma representação, um sistema gráfico de notação. Concorda com esse ponto de vista, por exemplo, G. R. Cardona (1987), que atribui à escrita uma condição relativamente autônoma. Ele critica, a meu ver justamente, a tendência dos linguistas de identificar a escrita apenas como escrita alfabética. Já a sua tese implícita, de que todos os sistemas gráficos devem ser considerados como escrita, na minha opinião, é bem menos convincente. Não restam dúvidas que existem sinais e sistemas gráficos fora da escrita (*en dehors de la écriture*). Como disse M. Cohen (1953). Acerca dos sistemas gráficos como artefatos comunicativos, cf. G. Anceschi (1981).

desprezar a importância que teve, durante muitos séculos, a escritura dialógica no campo da literatura, da filosofia e da ciência e nas correspondências entre as pessoas¹²². Meu propósito é outro: quero exprimir minhas dúvidas sobre a validade apenas daquela específica forma de escrita dialógica utilizada na conversação *online*. Uma escrita condensada, sucinta e essencial e altamente estereotipada. Por sua indigência semântica, ela eviscera as fraquezas próprias de toda comunicação que ocorre entre escrevedores e não entre falantes¹²³.

Mas quais seriam essas fraquezas? A principal é o modo – como diz Austin – “não sério” de utilizar (e de representar) a linguagem. Um modo no qual os enunciados performativos são proferidos em circunstâncias anômalas. Sem a sustentação de convenções confiáveis, o resultado é que os atos ilocutórios não dispõem daquela *força* (a força ilocutória) que deveria permitir-lhes cumprir sua função.

A pobreza ilocutória, porém, não é a única fraqueza da escrita *online*. A esta deficiência deve-se ainda acrescentar uma paralisante pobreza expressivo-apelativa¹²⁴, que não se origina de uma *falta*, como se poderia inicialmente imaginar. Paradoxalmente, ela deriva de um *excesso* de elementos com uma função expressivo-apelativa. O fenômeno é explicado pela natureza particular dos elementos destinados a cumprir tal função.

No texto das obras teatrais, ao lado das falas dos personagens, aparecem breves frases entre parênteses que servem para orientar a leitura. Elas explicam o *sentido* e a *força* (e indiretamente o *significado*) do que será dito. Utilizo os termos *sentido*, *força* e *significado* de acordo com a terminologia de Frege¹²⁵. Frases desse tipo são acompanhados por elementos expressivos-apelativos que complementam a fala (tom

¹²² No diálogo, especificamente no “diálogo socrático”, ver as esplêndidas páginas escritas por M. Bachtin (1968, p. 143-146).

¹²³ Não se pode omitir o fato de que estas novas realidades nos surpreendem, sob o aspecto linguístico. T. de Mauro tem razão, quando acena para a urgente necessidade de uma “ciberlinguística telemática” (1996, p. 113). Entre as várias tarefas que seriam destinadas a este novo ramo da linguística, seria prioritário o estudo da peculiar estrutura narrativa dos produtos hipertextuais. M.C. Taylor e E. Saarinen (1994) observaram que alguns textos de Derrida – em particular *Glas* – apresentam grande analogia com os hipertextos. Não há dúvidas de que a tecnologia eletrônica favorece a produção de textos “desconstruídos”, no sentido derridiano, podendo-se afirmar a mesma coisa, talvez com maior propriedade, sobre os textos de James Joyce e de Arno Schmidt. Afirmam Taylor e Saarinen, que “O texto ideal e coerente, contendo clara estrutura com princípio, meio e fim, encontra-se na tecnologia impressa”. O texto eletrônico não costuma ser coerente e não tem uma estrutura narrativa explícita – é composto apenas do meio, intermediário.

Para uma crítica ao desconstrucionismo de Derrida, ver T. Maldonado (1990).

¹²⁴ O grande linguista austríaco Karl Bühler (1934, p. 28 e 29), considerado o precursor de Austin pela sua teoria do *Sprechakt* (Ato do discurso) e da *Sprechhandlung* (Ação do discurso), dividiu o universo das funções linguísticas em três áreas: a “expressão”, o “apelo” e a “representação”.

¹²⁵ G. Frege (1892, 1892-1895 e 1969).

de voz, expressão facial, gesticulação, entre outros) que estão ausentes no texto. A título de exemplo: “com evidente ironia”, “com um tom de amigável reprovação”, “com falsa gentileza”, “dando um murro na mesa”, “saindo de cena com arrogância”.

Na conversação *online* existem ainda frases de teor e funções semelhantes. Com uma diferença: elas não estão em uma posição marginal, em uma espécie de “coluna de anotações”. Elas aparecem vistosamente incorporadas ao texto. São frases pré-fabricadas, lugares comuns semanticamente pobres que tornam virtualmente impossível qualquer articulação lógica das mensagens. São a expressão de uma deplorável tendência ao empobrecimento e à banalização da linguagem.

Outro exemplo nos é dado pela moda entre os *hackers* de utilizar um sistema gráfico de símbolos, conhecido na gíria *cyber* como *smiley faces*. A coisa em si não tem grande importância e muitos consideram apenas uma brincadeira. Eu, ao contrário, penso que é muito significativa. Vejamos o porquê.

O sistema em questão utiliza um procedimento, muito conhecido entre os historiadores da escrita, de combinar sinais pertencentes a diversos sistemas para produzir um sistema novo. No caso específico, são os sinais do sistema de pontuação (ponto, dois pontos, vírgula, ponto e vírgula, parêntese, ponto de exclamação, ponto de interrogação, entre outros) e sinais do sistema alfabético (letras). Nasce, assim, um sistema gráfico ideogramático no qual os símbolos têm um caráter pictográfico. Na esmagadora maioria, eles lembram vagamente “carinhas”¹²⁶.

O escopo desses símbolos não é somente o do reforço expressivo-apelativo, mas também – eis uma outra importante diferença – o de compactar e de restringir ao máximo os elementos do discurso. Isso em nome de uma preocupação obsessiva, em parte tecnicamente motivada, de se reduzir as mensagens até o “osso”. A tendência dominante no universo da informática é comprimir, comprimir e comprimir ao máximo. Daí o uso e o abuso das abreviações nos textos, usando-se frases pré-fabricadas e/ou de símbolos gráficos. Mas o preço que se paga por isso é altíssimo.

O grande linguísta dinamarquês L. Hjelmslev, estudando o problema das abreviações escreveu: “a abreviação constitui uma parte constante e essencial na economia do uso da linguagem – se pensamos em termos como “irado” e “mandou bem” que dispensam maiores comentários. Se reduzimos apenas ao registro das relações, acabaremos muito provavelmente... só registrando combinações gráficas”¹²⁷.

Alguns autores defendem essa natureza combinatória da conver-

¹²⁶ Podem ser reconhecidas como tais, “lendo” a sequência linear esquerda direita como se fosse de cima para baixo: (: -1) sorriso sarcástico; (: -11) com raiva; (: D) gargalhada; (: O) grito; (: -/) dúvida; (: -C) totalmente incrédulo; (: -S) incoerência, e muitas outras. Cf. C. Petrucco (1995, p. 345-351). É interessante notar que as “carinhas” são também chamadas em inglês de *emoticons* (*emotions-icons*). Ver *Emoticon* (1966) e *Glossary of Internet Terms* (1966). Ver também *The Whole Smiley Face Catalog* (1996) e *Smiley Dictionary* (1996).

¹²⁷ L. Hjelmslev (1961, tradução italiana, p. 101).

sação *online*. Não faltam ainda aqueles que, insistindo nessa linha, chegam até a incomodar a *ars combinatoria* de Leibniz. Outros, ao contrário, exaltam as vantagens que esta pode trazer para a concisão, ou seja, pela drástica eliminação de tudo que é supérfluo em um texto. Aqui pode-se apelar para o racionalismo de Descartes. Entretanto, as coisas colocadas dessa forma estão longe da realidade.

O resultado desse reducionismo estenográfico não é um raciocínio mais conciso em um estilo expositivo mais límpido e sóbrio. É apenas um depauperamento de conteúdos referenciais. Os interlocutores encontram-se mergulhados em um rio de siglas, de “carinhas”, de abreviaturas e de neologismos. O fato curioso é que esse sistema de símbolos, apresentado como um novo recurso de comunicação, está a serviço de mensagens de uma trivialidade e de um vazio desesperadores.

Isso não causa espanto. As construções cheias de gírias, quando ultrapassam um certo limite, deixam de favorecer e passam a atrapalhar uma livre e significativa comunicação¹²⁸. E isso ocorre por duas razões: a) porque a gíria funciona como um “certificado de origem”, um distintivo que identifica um determinado grupo, congregação ou seita. Em resumo, é uma senha para os iniciados. A gíria contribui para aumentar, cada vez mais, a distância entre aqueles que a dominam, ou seja, os iniciados, os admitidos, e aqueles que não o são, ou seja, os excluídos, os “barrados”; b) porque a gíria se apresenta como um fator de autopiedade e de autolimitação¹²⁹. Normalmente, os seus aficcionados não conseguem renunciar ao fascínio “nominalista” existente em cada gíria. Em outras palavras, é a tentação de acreditar que basta nominar diferentemente as coisas para conhecer essas coisas. Isso sem perceber que atrás da pirotecnia dos novos termos comumente se escondem conceitos anacrônicos, já descartados, do pensamento científico ou filosófico. Esses equívocos exercem uma influência negativa nos estudos sobre

¹²⁸ É importante notar que não pretendo discutir toda a terminologia especializada em uso no campo das ciências e da tecnologia. Grosso modo, pode-se dizer que tal uso se justifica pela necessidade de evitar, entre os especialistas, equívocos que poderiam surgir do uso de vocábulos da língua natural.

¹²⁹ A tendência ao hermetismo dos iniciados está presente em todas as manifestações do folclore da contracultura *cyber*. Frequentemente, esse hermetismo não se exprime tanto na (real) dificuldade por parte de quem não é iniciado em decifrar com agilidade os códigos utilizados. A ideia é a de desencorajar qualquer outra forma de acesso estranha a estes códigos. Basta dar uma olhada nas revistas e folhetos que são publicados nesta área. A primeira coisa que surpreende é a supremacia absoluta da paginação gráfica em detrimento da legibilidade do texto. Tudo é sacrificado em função de uma arte gráfica feita de forma absolutamente autônoma. É normal sermos obrigados a “ler” um texto em condições de legibilidade próxima de zero. Por exemplo, textos impressos em vermelho sobre um fundo verde, ou em azul celeste sobre fundo prata, ou, então, submetidos a audaciosos tratamentos gráficos. Privado da possibilidade de uma leitura – que mereça ser chamada de tal –, o leitor sente-se como um convidado indesejado e renuncia à empreitada.

a conversação *online*. E, ainda mais importante, sobre a maneira pela qual ela é praticada.

Outras modalidades de conversação *online*

Ao longo desta análise, discuti, com insistência, uma modalidade específica de conversação online: aquela na qual os sujeitos renunciam à própria identidade e assumem uma outra, fictícia. Espero ter demonstrado que essa prática coloquial não é absolutamente adequada às exigências de um agir comunicativo público. Seria, porém, muito parcial e até ilusório reduzir a questão da relação telemática-democracia exclusivamente à conversação *online*¹³⁰.

Além da modalidade escrita-leitura, na qual o escrevente e o leitor se comunicam entre si permanecendo anônimos, existe uma outra na qual, através de vídeo e áudio, os sujeitos são interlocutores no pleno exercício de suas respectivas identidades. Refiro-me às diversas modalidades de videocomunicação: video-telefone, PC com função video-telefônica e *rollabout*. Por esses meios e em locais diferentes, os participantes se veem e se ouvem, iniciando uma relação interativa em tempo real. É uma relação que, ao contrário da precedente, se aproxima muito mais de uma verdadeira conversa face a face.

É bem verdade que a televisão já nos fornecia (e fornece ainda) algumas formas muito rudimentais de interatividade. Os meios utilizados, porém, eram muito complicados e normalmente desencorajadores. Na realidade faltava a esses serviços a naturalidade típica dos diálogos das pessoas no dia a dia. A videocomunicação é seguramente um passo adiante nesse sentido. Mas os problemas permanecem. Eles aparecem quando se preparam reuniões virtuais que envolvem várias sedes e muitos participantes: são as chamadas teleconferências. Nesse caso, existe a presença no fluxo da conversação de um “diretor” que decide a “entrada” e a “saída” dos interlocutores. Ou seja, ele determina a ordem das intervenções. Ele é um elemento de perturbação (e frequentemente de imposição) que tolhe a espontaneidade e a criatividade de um livre agir comunicativo.

Muitos linguistas, sociolinguistas e filósofos da linguagem têm prestado muita atenção à “fala conversacional”¹³¹. O centro de inte-

¹³⁰ É perfeitamente compartilhável a observação de M. Calvo et al. (1996, p. 9) a respeito: “Por este ponto de vista, concentrar a atenção unicamente sobre algumas formas de interação social – como o *chat* – e considerá-las “típicas” da comunicação interpessoal na Internet pode revelar-se um equívoco. Somente quando se considera o quadro mais amplo representado pelo conjunto das funcionalidades informativas e comunicativas da rede é que compreendemos plenamente seu alcance social”. Menosprezar o *chat*, entretanto, seria um erro.

¹³¹ Cf. H. Garfinkel (1972), E. Goffman (1971 e 1981), E. Schegloff e H. Sacks (1973), H. Sacks et al. (1974), H. P. Grice (1975). Ver ainda F. Orletti (1994), L. Passerini, E. Capusotti e P. Braunstein (1996).

resse desses estudiosos foi sempre, com poucas exceções, o face a face dialogal entre sujeitos que interagem pela proximidade em um espaço real. O seguinte trecho da obra de G. M. Green (1989, tradução italiana, p. 103-104) é um exemplo esclarecedor do tipo de problema enfrentado neste campo de pesquisa:

“Talvez o aspecto da conversação interativa que majoritariamente a distingue de outros tipos de produção do discurso seja a coreografia da passagem dos papéis, do destinatário ao falante e vice-versa. Como fará um destinatário A para levantar-se para falar, assumindo o papel de falante? Irromperá ao final de um enunciado, esperando que o falante F tenha terminado? Se F não terminou, como se pode saber quem poderá falar? Seria uma questão de status e de diferença ou de insistência e de força bruta? Se existir mais de um destinatário, como farão A, B e C para saber de quem é a vez de falar? Considerando que normalmente não estamos conscientes de ter de resolver esses problemas na condução de uma conversação (banal ou oficial), coloca-se o problema: como isso ocorre? Por que parece que a conversação flui em um modo tão fácil?”

Essas questões já encontraram resposta bem convincentes, no âmbito da pragmática linguística. São respostas que contemplam exclusivamente a conversação interativa normal, ou seja, entre sujeitos reais em interlocução no espaço real. A teleconferência, porém, nos obriga a enfrentar problemas que são iguais, mas ao mesmo tempo diferentes, em relação a este tipo de conversação. Agora temos de lidar com um face a face diagonal, que não se desenvolve em um espaço real ou com proximidade física. Desenvolve-se virtualmente e à distância. Até o momento não se conhecem tentativas de se fazer análises rigorosas desse novo fenômeno. Trata-se de um campo de pesquisa que deverá enfrentar problemas inéditos, mas que não poderá desprezar o acervo de conhecimento acumulado no estudo da conversação normal.

No momento, resta-nos aguardar que os estudiosos da matéria possam em breve nos explicar a fala conversacional no novo contexto. Isso será decisivo para iluminar nosso raciocínio sobre as possibilidades de se utilizar a videocomunicação não só no universo da gestão, da didática e dos projetos, mas também no mundo político.

Além da utilização convencional da rede, existem outros usos que não recaem nessa categoria. Entre eles, os mais importantes são os da comunicação tecnocientífica e da transmissão-aquisição de dados de interesse militar, industrial, financeiro, administrativo e político. A meu ver, podemos e devemos questionar muitos usos da rede. Exceto sobre o fato de que ela é um formidável meio de informação e, como tal, coloca-se no centro do discurso sobre o saber. Pesquisadores e educadores foram os primeiros a reconhecer a sua importância e os primeiros a se aproveitar disso. Se é verdade que saber é poder, os novos meios telemáticos de acesso ao saber assumem uma enorme e crucial importância no atual debate sobre o futuro do poder democrático.

Nesse ponto percebo que são necessários mais esclarecimentos. Por exemplo: em que medida é verdadeiro o discurso no qual mais in-

formação é igual a mais saber, e mais saber, por sua vez, equivale a mais poder? À primeira vista, a pergunta pode parecer meramente retórica, visto que uma resposta positiva é mais que previsível. As coisas, porém, não são tão simples. É difícil colocar em dúvida, por ser muito óbvio, que o poder exige (e pressupõe) o saber. Não obstante, uma hipotética cadeia de transitividade (mais informação = mais saber; mais saber = mais poder) tem um elo fraco: a primeira equação. Pessoalmente acredito que ela, ao contrário da segunda equação, não convence. O aumento do saber não pode ser explicado apenas pelo aumento da informação. Como veremos adiante, o aumento do volume de informação circulante se configura como um fator negativo para o aprofundamento do saber. O que se ganha em extensão, perde-se em densidade.

E não é só. Hoje em dia a informação frequentemente veicula desinformação, ou seja, informação inexata, distorcida ou falsa. Uma informação, percebe-se, feita de modo que não contemple o saber. A menos que o *conhecimento* da desinformação, ao contrário, sirva como expediente que nos ajude a identificar a *informação que não é desinformação*.

Neste último caso, fizemos um uso neutro da palavra conhecimento. Ou seja, consideramos, na prática, que tanto a informação quanto a desinformação, o verdadeiro e o falso, o bem e o mal possam ser legitimamente objeto de conhecimento. Isso nos obriga a examinar mais de perto, entre outros, os aspectos terminológicos implícitos nas noções de conhecimento e de saber e da relação de ambos com a informação (e a desinformação).

Primeiramente vem a pergunta: as noções de conhecimento e de saber são intercambiáveis? Mais concretamente: em cada assunto que diz respeito a essas noções e sua relação com a informação, a palavra *saber* pode substituir a palavra *conhecimento* (e vice-versa) sem alterar o sentido do argumento? Grosso modo, eu diria que sim. Deve-se admitir, todavia, que a relação informação–conhecimento é muito mais direta que a relação informação–saber¹³². Eis por que é admissível falarmos de conhecimento da desinformação. Ao contrário, soaria no mínimo curioso sustentar que o acúmulo de desinformação poderia contribuir para o enriquecimento do saber.

Embora ciente das nuances semânticas que diferenciam os dois termos, gostaria de utilizá-los indistintamente, por comodidade expositiva, como se tratassem de sinônimos (ou quase). Isso simplifica as coisas e nos permite prosseguir sem os obstáculos do nominalismo.

¹³² Isto porque nas línguas neolatinas a ideia de saber (se se pensa no *savoir* francês e no saber do espanhol) é normalmente considerada mais rica e articulada que a de do conhecimento (*connaissance* e *conocimiento*). No inglês, como se sabe, *knowledge* é ao mesmo tempo saber e conhecimento. Cf. sobre a relação *knowledge-information* F. Machlup (1962, p. 7-8). Sobre o mesmo argumento, ver também G. Martinotti (1992). O autor examina a ideia da informação em relação aos três tipos de saber: organizado ou culto, difuso ou popular, organizacional ou técnico.

Antes, porém, devo sugerir uma ulterior especificação terminológica: refiro-me à necessidade de se distinguir saber individual do saber social. Trata-se de uma inevitável exigência de método que tem como objetivo dar consistência ao discurso sobre o saber. Qualquer reflexão sobre esse tema, para não ficar em generalidades, deve reconhecer a existência de dois níveis estruturais distintos do saber: um nível individual e um social. Essa é uma distinção fundamental para o assunto que examinaremos a seguir¹³³.

Saber individual e saber social

Se desejamos indagar qual é o significado democrático de um uso operativo, ou seja, não conversacional da rede, é imperativo manter separados o saber individual do saber social na análise. Embora exista uma recíproca contaminação entre um e outro, a cada um deles é atribuída uma relativa autonomia. E isso pelo simples motivo que uma coisa são os saberes individuais, os saberes de que cada um de nós dispõe como pessoa única. Outra coisa são os saberes que uma sociedade (ou cultura) desenvolve, acumula, institucionaliza no seu conjunto. Existe, de um lado, o “microsaber” que os seres humanos utilizam na sua vida cotidiana. Do outro lado, está o “macrossaber”, que aparece como um vasto, abstrato e anônimo cabedal de conhecimento.

Sob o ponto de vista hitórico, pode-se dizer que a distância entre o saber individual e o saber social vem aumentando com o passar do tempo. Não há mais dúvidas que, antes do surgimento de formas institucionalizadas de divisão do trabalho, a distância entre os saberes era mínima. Ou melhor, o saber individual se identificava bastante com o saber social. Em outras palavras, aquilo que se sabia coletivamente não era muito diferente do que se sabia individualmente.

As pessoas das culturas ditas primitivas possuem um vastíssimo saber individual sobre a potencialidade e os riscos do ambiente em que vivem. O saber social, normalmente confiado ao feiticeiro, não é substancialmente mais rico que o saber individual. As coisas mudam radicalmente quando examinamos as sociedades onde a divisão do trabalho assumiu formas cada vez mais diferenciadas e articuladas. Nessas sociedades, a relação entre os dois saberes se inverte: o saber social desenvolve-se notavelmente enquanto o saber individual tende a se empobrecer e perder influência.

Com o advento da sociedade industrial, este fenômeno assumiu contornos ainda mais dramáticos. Th. Sowell (1980, p. 3) descreve esta situação constatando que “individualmente o nosso conhecimento é tremendamente restrito, mas socialmente utilizamos uma gama de conhecimentos tão complexos que confundiriam um computador”.

É desnecessário lembrar que utilizamos, no nosso dia a dia, uma

¹³³

Cf. B. A. Huberman (1996).

infinidade de equipamentos sem saber nada sobre sua fabricação ou sobre seu funcionamento. Interessamo-nos somente pelo desempenho desses equipamentos. O *resto*, não é problema *nosso*. Mas se não é um problema nosso, de quem seria, então? De um *outro*, não bem definido. Nos EUA, toda vez que uma pessoa se depara com algo que ignora – e que prefere continuar a ignorar – dá de ombros: “Deixa por conta do George” (*Let George do it*). O George em questão não é uma pessoa determinada. É uma figura hipotética que representa o *outro*, ou seja, o especialista que conhece aquilo que nós ignoramos. A ele confiamos a ingrata tarefa de fazer por nós aquilo que nos recusamos a (ou não sabemos) fazer (F. Machlup 1962, p.3). A questão é que somos todos ignorantes na sociedade industrial e neoindustrial. Mas essa ignorância não é uniforme, como dizia humorista Will Rogers³⁴: “somos ignorantes em matérias diferentes. Este é o motivo pelo qual qualquer um de nós pode ser o George de outra pessoa”.

Porém, isso não ocorre na prática, por duas razões: a) porque os potenciais George, ou seja, as pessoas consideradas *experts*, são uma minoria; b) porque constata-se uma forte tendência de integração multidisciplinar entre os indivíduos que podem ser definidas como *expert*, isto é, indivíduos detentores do conhecimento especializado. Dessa forma, principalmente no campo da pesquisa avançada, os indivíduos *experts* se agregam em vastos *experts* coletivos, cada vez mais distantes daqueles que não são *experts* em nada. Resumindo: o nosso George está cada vez mais distante e inacessível.

Este é um fato que não se pode subestimar, pois se tal tendência perdurar, nós nos veríamos diante de um progressivo isolamento tanto do saber individual quanto do social. O primeiro, ocupado com comportamento operativo de efeito imediato e o segundo, no desenvolvimento e aprofundamento do acervo tecnocientífico.

Mas qual seria a natureza do saber individual? Qual seria a diferença deste em relação ao saber social? Seria correto caracterizá-lo prevalentemente como conhecimento superficial, recusando-se a ir além do limite mínimo imprescindível para a realização de uma determinada ação? Na nossa relação operativa e cotidiana com os objetos, não há interesse específico pelo saber técnico que estes contêm. Mesmo assim, não seria correto definir o saber individual como um tipo de semissaber, ou como um saber pobre.

Quando guiamos um carro está presente pelo menos um saber: exatamente o de guiar um carro. É um saber que, no meu entender, não tem nada de pobre. Mesmo que diferente, é sempre um saber. Quando dizemos que alguém não sabe guiar, que dirige muito bem ou muito mal, referimo-nos à uma hierarquização quantitativa do saber. Entretanto, reconhecer que o saber operacional é um saber, mesmo que muito específico, ainda não diz muito sobre a diferença entre este saber e o saber técnico. A diferença entre saber guiar um carro e saber projetar e fabricá-lo

³⁴ Citado por Th. Sowell (1980, p. 3).

é a mesma diferença que separa o motorista do engenheiro mecânico.

Existe uma distinção, muito querida dos filósofos, que nos ajuda neste caso. É a distinção entre o “saber *que*” (*knowing what*) e o “saber *por que*” (*knowing why*). Ela nos é explicada pelo filósofo da ciência W. C. Salmon: “Uma coisa é *saber* que cada planeta muda periodicamente a direção do seu movimento em relação às estrelas fixas. Outra coisa é saber o *porquê* de esse fenômeno acontecer. O primeiro é um conhecimento de caráter descritivo. O segundo tem um caráter explicativo”¹³⁵. Existe, porém, um terceiro saber que é o do motorista do automóvel: o “saber *como*” (*knowing how*). É um saber do tipo operacional que, em última análise, não é nem descritivo nem explicativo.

Por outro lado, o nosso saber individual, o “saber *que*”, nunca é apenas descritivo. Embora seja um saber que não vai além da descrição, permite que o nosso comportamento operacional no uso cotidiano das coisas, possa ocorrer sem as angústias típicas do “saber *por que*”. Este último tem uma finalidade primordialmente relacionada ao conhecimento, mas não raramente influencia de modo considerável os objetos técnicos e sua forma de utilização.

A diferença entre os saberes cresceu de forma alarmante no último século. Procurou-se reduzi-la através de ações de divulgação científica¹³⁶. O objetivo era o de favorecer o nascimento de uma “consciência científica de massa”, na linguagem dos anos 1970. Alguns resultados foram alcançados, mas não foram suficientes para mudar substancialmente a natureza do problema. A verdade é que a inexorável expansão do saber social determina, em modo cada vez mais evidente, a progressiva redução do saber individual.

Sobre a opulência informativa

Na proposta da *Global Information Infrastructure*, como foi concebida pelo vice-presidente dos EUA, Al Gore (1994), está implícito um cenário no qual todos teriam direito de acessar um “livre fluxo de informações”¹³⁷. Admitindo que isso seja verdade, estaríamos diante da possibilidade, desde a revolução industrial, de poder aproximar o saber individual do saber social. Ou seja, se fosse oferecida a cada indivíduo a possibilidade de apropriar-se de qualquer informação pela rede, incluindo aquelas mais específicas, fica evidente que o desequilíbrio entre os dois saberes poderia, pelo menos em teoria, ser redimensionado.

¹³⁵ W. C. Salmon (1990, tradução italiana, p. 13).

¹³⁶ A ideia de “divulgação científica” foi criticada com propriedade por G. Toraldo di Francia (1979, p. 331). Ele considera mais correto falar de “difusão científica”.

¹³⁷ Ver H. I. Schiller (1995). Schiller analisa criticamente a *Global Information Infrastructure* de Al Gore e, em particular, o famigerado “livre fluxo de informações” que, segundo ele, seria nada mais que um fluxo unidirecional destinado a fazer circular e a afirmar “a influência do produto cultural dos EUA em nível mundial” (p. 19).

A despeito do que afirmamos anteriormente, sobre a existência de uma diferença fundamental entre a possibilidade e a probabilidade de gozarmos da nossa liberdade, parece evidente que o cenário que nos é colocado, baseia-se em pressupostos não intuitivos. Antes de mais nada, se aceitarmos a definição do saber social como a esfera do saber *por que*, não é razoável imaginar que todos as pessoas se perguntem infinitamente sobre o porquê de todas as coisas. Isso pressupõe uma capacidade infinita para recebermos e absorvermos conhecimentos. Evidentemente isso é um falso pressuposto.

Os pesquisadores dos fenômenos da percepção demonstraram empiricamente que a nossa atenção e a nossa curiosidade são extremamente seletivas¹³⁸. Atenção e curiosidade se acentuam ou se enfraquecem em função da novidade, da intensidade e da frequência do estímulo. Nesse contexto, insere-se o tema da redundância. A redundância, além de um determinado limite crítico, leva à monotonia perceptiva, manifestando apatia, rejeição e até desgosto, no caso de mensagens muito repetitivas. O mesmo acontece quando as mensagens são parecidas e pouco diferenciadas. Nesse tipo de situação, utilizando a terminologia da *gestalt*, as mensagens não mais são percebidas como figuras contrapostas a um fundo. Tudo se confunde com o fundo¹³⁹.

Esse fenômeno, como podemos facilmente intuir, ocorre também – e principalmente – no mundo apresentado pela informação via rede. Raramente, porém, alguém toca no assunto. Preferem ficar calados sobre tudo o que possa atrapalhar uma certa imagem daquele mundo. A imagem de um mundo alegre, transbordante de mensagens, onde seríamos insaciáveis consumidores. Negligencia-se um aspecto que, sendo consumidores, nos toca diretamente. Refiro-me à nossa presumível insaciabilidade relativa às mensagens de que deveremos usufruir.

Goste-se ou não, existe uma coisa que devemos considerar com certeza: nós humanos, pelos motivos há pouco citados, temos dificuldade de suportar o choque da superabundância de informações. Somos muito distraídos e volúveis e, acima de tudo, intolerantes com as mensagens que não nos parecem relacionadas aos nossos interesses, impulsos e esperanças cotidianos. Cientes dessa nossa fraqueza congênita (que também representa a nossa força), dispomos de uma prótese intelectual: o computador. O computador sempre foi destinado a despersonalizar as funções de receber, tratar e de armazenar informações. Dessa forma, essas funções poderiam ser realizadas sem os condicionamentos subjetivos, sem as perturbações típicas da nossa inquietude perceptiva.

O acesso à informação via rede vem, em certa medida, remexer o problema, pois abre a possibilidade de re-personalizar aquelas funções. De repente, encontramos-nos novamente no ponto de partida. Agora somos capazes, pelo menos em teoria, de alcançar todas as fontes de infor-

¹³⁸ Cf. D. E. Berlyne (1960) e L. E. Krueger (1973).

¹³⁹ Para uma análise detalhada deste fenômeno, com referência a G. Simmel e W. Benjamin, gostaria de reportar ao meu ensaio *Il futuro della modernità* (1987, p.106).

mação de que necessitamos. E tem mais: podemos ainda ser soterrados por uma avalanche de informações, das quais não necessitamos. Isso sem considerar que frequentemente as informações de que necessitamos chegam a nós eivadas de informações de que não precisamos. Em todos esses casos reaparece, agora de forma ainda mais dramática, a nossa desconfiança subjetiva em relação à informação. Especialmente quando a informação que nos chega está quantitativa e qualitativamente além da nossa capacidade de recebê-la, de tratá-la e de armazená-la¹⁴⁰.

Por esse perfil, o tema tem ligação direta com a questão da democracia *online*. Nos casos em que colocamos a hipótese da democracia plena através de um livre acesso telemático à informação, é obrigatório refletir sobre a maneira pela qual ela será acolhida (e experimentada) pelo cidadão. Esquivar dessa questão nos leva, sem escapatória, a uma ambígua e inacreditável visão abstrata do cidadão. Nessa visão, o cidadão ideal seria o cidadão totalmente informado, ou seja, o cidadão consciente de todos os problemas relacionados com a vida pública.

É desnecessário dizer que esse cidadão não existe. Nem acredito que sua existência seja desejável. Esse cidadão ideal, a bem da verdade, não é o cidadão democrático ideal. Ele se identifica muito mais com o que foi chamado “cidadão total”¹⁴¹. Na prática, um cidadão (seria correto chamá-lo ainda de cidadão?) no qual a consciência individual foi ofuscada – e colocada inoperante – por um envolvimento total na vida pública.

Segundo os apologistas do ciberespaço, um livre acesso de todos os cidadãos a toda informação favoreceria por si só o surgimento de novas formas de democracia direta. Em teoria, isso pode parecer bem convincente. Na prática, porém, considero muito mais provável que um acesso indiscriminado à informação possa nos conduzir a uma forma mais sofisticada de controle social e de informação cultural. E não a uma democracia mais avançada.

Não podemos esquecer que hoje em dia está em curso uma mudança radical nas formas de atuação do projeto coercitivo de poder. No passado e até recentemente, esse projeto utilizava o recurso da indigência informativa. Hoje em dia, ao contrário, privilegia-se a opulência

¹⁴⁰ Recentemente H. M. Enzensberger (1996) observou, com um otimismo excessivo, que a ideia de luxo está se modificando radicalmente. As formas tradicionais de luxo, baseadas principalmente na ostentação da riqueza e do poder, seriam substituídas por novas formas que, em contraste com as precedentes, exprimiriam valores de interioridade, de moderação e de simplicidade. Uma dessas formas, segundo Enzensberger, seria a possibilidade de dispor livremente de uso da própria atenção (*Aufmerksamkeit*). É uma tese mais que sustentável. No mundo em que vivemos, é talvez o maior luxo que se possa imaginar, poder decidir o que merece ou não a nossa atenção. Ou seja, nós mesmos, nas palavras do próprio Enzensberger, preferimos ver, ouvir e sentir o saber. Permanece, porém, em aberto o problema de como democratizar esse luxo. Como assegurar a todos, e não só a uns poucos privilegiados, o que podemos chamar de liberdade de atenção.

¹⁴¹ G. Sartori e R. Dahrendorf (1977).

informativa¹⁴². A nova opção estratégica consiste em facilitar o acesso à informação, dentro de certos limites. Diante da grande quantidade de informações que o atinge – nem todas confiáveis ou verificáveis – o cidadão é compelido a reagir, cedo ou tarde, com um crescente desinteresse e até com impaciência em relação à informação. Afinal de contas, nas reentrâncias mais escondidas da opulência informativa encontra-se a indigência informativa.

Conclusão

Por causa desta última opinião, e de muitas outras precedentes, posso sofrer uma desaprovação – estou plenamente consciente disso – por ter uma visão pessimista sobre o papel das novas tecnologias na sociedade democrática. Essa desaprovação é parcialmente justificada. A verdade é que meu ceticismo (e não pessimismo, que fique claro) é relacionado exclusivamente aos nebulosos cenários que projetam o advento de uma sociedade na qual, graças à contribuição das novas tecnologias – e somente graças a essa contribuição –, seria possível realizar o antiquíssimo sonho de uma democracia genuinamente participativa. E mais: planetária. A meu ver, esse não é um cenário factível. Existem fundamentadas razões – e creio de tê-las fornecido – que demonstram essa impossibilidade.

E pergunto-me: por que se continua, contrariando todas as evidências, a propor este tipo de cenário? Talvez haja uma explicação. Em um mundo onde todas as visões ideais do nosso futuro foram excluídas, o capitalismo busca apressadamente ocupar os espaços vazios. E o faz utilizando, como era previsível, uma ambiciosa “metanarração”. Nela, é anunciada a iminente chegada da “república eletrônica”. Uma república altamente informatizada que se configuraria – nos asseguram – como a mais democrática das repúblicas.

As grandes multinacionais da informação e da comunicação, com o escopo de propagandear esse cenário, colocaram uma eficientíssima máquina de consenso político-cultural e comercial em ação. Não é, então, de se admirar que um considerável número de pessoas, especialmente nos países industrializados, sejam levadas hoje a trocar a realidade por uma enganadora miragem ideológica.

É este o objeto de meu ceticismo. É porém um ceticismo que não arranha minimamente a minha convicção de que as novas tecnologias sejam capazes, em alguns casos, de melhorar a qualidade da nossa vida e de nos abrir profícuos canais de participação democrática. Já havíamos sinalizado isso no caso dos serviços públicos, da informação científica e da didática. E veremos ainda mais nos próximos capítulos.

¹⁴² Sobre a ideia de opulência informativa (ou comunicativa), cf. A. A. Moles (1991).