



CONFRONTO COM O PENSAMENTO DA CIBERCULTURA

Utopia, catastrofismo e teoria crítica na interpretação da cultura tecnológica contemporânea

Francisco Rüdiger

Professor do Programa de Pós-graduação em Comunicação da
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Doutor em ciências sociais (USP).

Publicou recentemente *Elementos para a crítica da cibercultura* (São Paulo: Hacker, 2002).

Origina-se de Ernst Kapp a primeira formulação sistemática de uma filosofia da técnica (*Grundlinien einer Philosophie der Technik*, 1877) que, hoje, próximos do sesquicentenário da obra, concentra sua atenção como disciplina na reflexão sobre a estrutura e função das tecnologias de informação, doravante situadas no âmbito do que já se convencionou chamar de cibercultura. Trata-se no que segue de revisar, senão as referências, pelo menos as principais correntes em que aquela filosofia procura dar conta desse fenômeno para, em seguida, sumariar as teses nucleares e refletir criticamente sobre o entendimento por elas proposto do significado social-histórico deste novo universo.

Na feitura dessa tarefa, centraremos nossos esforços na análise das idéias de alguns representantes exemplares de cada tendência, visando tornar operável nosso objetivo e dar concretude ao raciocínio que pretendemos desenvolver. Escolhendo Pierre Lévy, Arthur Kroker e Jean-Marc Mandosio como referências paradigmáticas de tendências bastante presentes no campo da reflexão sobre as novas tecnologias de informação, lançamos mão de um procedimento que visa sobretudo a economia e objetividade da exposição.

Conforme se costuma afirmar, os pensadores da técnica podem ser divididos em prometeicos e fáusticos, para valermos-nos de duas figuras exemplares da tradição mitológico-literária do Ocidente.

Os primeiros vêm crendo - às vezes pouco racionalmente - na faculdade emancipatória e beneficente da técnica moderna. A tecnologia merece, segundo eles, ser vista como um fator de progresso da humanidade. As rupturas no entendimento do fenômeno parecem ser



menos importantes do que a continuidade no seu julgamento valorativo. A concepção instrumentalista que vigorou nos primeiros tempos de nossa era está tão ultrapassado como o historicismo mecânico e determinista que, mais tarde, a sucedeu. O fundamental, porém, é a avaliação de que o saldo do progresso técnico é, em geral, positivo, conforme sugerem inclusive as interpretações construtivistas aparecidas nas últimas décadas (cf. Noble, 1997).

Os segundo surgiram em meio à reversão de expectativas históricas que passou a cercar o desenvolvimento tecnológico na virada para o século passado. A crescente mecanização da vida social e o caráter de massas que foi adquirindo provocou muitos pensadores burgueses a revisar seu juízo sobre o assunto. A tecnologia pouco a pouco foi passando a ser vista - às vezes inclusive misticamente - como uma armadilha montada para si mesma pela humanidade progressista. As transformações generalizadas promovidas pelo fenômeno passaram a ser diagnosticadas como agressões à vida humana e ameaçadoras à sobrevivência da individualidade. As avaliações feitas por esses intelectuais passaram a defender que ele não só é negativo, mas de algum anti-humano, porque age ou é movido por forças de algum modo destrutivas que escapam ao controle da coletividade (cf. Winner, 1977).

Falando em termos gerais, as correntes assim caracterizadas não só se comunicam, pois a concepção da tecnologia como um poder autônomo poder está presente tanto entre prometeicos quanto entre fausticos, conforme foi sugerido, mas convivem com outras menos notáveis, mas não menos importantes, como é o caso da corrente humanista, que, no século passado, teve seu ponto de partida nos textos sobre o assunto escritos por Ortega y Gasset.

Segundo ela, a tecnologia não pode ser vista como um fenômeno isolável, uma espécie de força anônima e independente, quer em sentido positivo, quer em sentido negativo. O fenômeno representa uma capacidade ou dimensão da vida humana, que precisa ser examinado em meio a outras não menos importantes, de natureza não-tecnológica, cuja dinâmica em conjunto conferiu historicamente à mesma a condição de força social heterônoma e elemento cada vez mais determinante do modo de ser da humanidade. Bastante devedora da crítica cultural, a abordagem se encontra diluída nos escritos de vários pensadores de nosso tempo, desde os da Escola de Frankfurt até os de Cornelius Castoriadis, tendo sido renovada com intenção sistemática, em tempo recente, por Andrew Feenberg (1999).

Conforme outros já o sugeriram (Ribeiro, 1999), os pensadores com que nos confrontamos nestas páginas podem ser situados em relação a esse esquema, ressaltando-se que, segundo nosso entendimento, assim como as primeiras correntes citadas se reciclam, a última não pode abrir mão de uma auto-reflexão progressiva, se deseja conservar a capacidade de pensar adequadamente os fenômenos de seu interesse.

1. A Síndrome de Cândido: a tecnopia de Pierre Lévy

Voltaire imortalizou literariamente a figura do homem confiante na boa ordem do mundo, senão na divina providência, e que, apesar de todos os sobressaltos, adversidades e catástrofes, revela-se capaz de fazer um julgamento otimista das condições com que se defronta cotidianamente em seu *Cândido*. Duzentos anos depois da época do Iluminismo, vem de certo modo se destacando nesse papel uma corrente de pensadores esperançosa nas boas novas para o homem que nos traz o progresso das tecnologias de informação.

Para Pierre Lévy, expoente dessa abordagem, a tecnologia está a exigir uma filosofia prática, ao invés de crítica; agora o que vale é corrigir os erros, ao invés de denunciá-los. Conviria deixar de lado "a concepção idealista dos bons velhos tempos" e, embora mais tarde ele afirme que a questão não é ser contra ou a favor (1999: 11), seu objetivo é "aprender o real que está nascendo, torná-lo autoconsciente, acumulável e guiar seu movimento de forma que venham a tornar suas potencialidades mais positivas" (1995: 118).

As tecnologias de informação contém, em seu juízo, uma dimensão "subjetiva, profética ou maravilhosa". A cibercultura em curso de formação ensejará o aparecimento de uma nova ecologia cognitiva, a difusão de uma inteligência coletiva e a expansão da cidadania através do exercício da tecnodemocracia.

Em Cibercultura e em outros escritos, Lévy afirma com razão que a técnica não é em si mesma boa ou má, por que isso depende dos seus usos e do contexto, e tampouco neutra, porque é condicionante ou restritiva: de um lado fecha e de outro fecha as possibilidades (1999: 26). Significa que em si mesma não é uma força real: os seus sujeitos são os seres humanos situados social e historicamente. "O crescimento do ciberespaço é resultado de um movimento internacional de jovens ávidos para experimentar . coletivamente, formas de comunicação diferentes daquelas que as mídias clássicas nos propõem" (1999: 11)



Depois de revelar muito bem que a razão surge na práxis e não se pode pensar bem o problema da cultura com hipóteses essencialistas e binárias (sujeito-objeto, conhecimento técnico, indivíduo e sociedade) (1995: 152-162), o pensador concluiu que "a técnica não existe: precisamos "renunciar à idéia de uma tecnociência autônoma, regida por princípios diferentes daqueles que prevalecem nas outras esferas da vida social, tanto no plano do conhecimento quanto no da ação" (1995: 185).

Pierre Levy não é, portanto, um prometeico tecnófilo, no sentido de, mecanicamente, reduzir a cultura à tecnologia. Embora esse acento tenda mais e mais a aparecer em seus textos, suas ressalvas a esse entendimento bastam para livrá-lo da acusação (cf. 1999: 22). O problema com o autor nos parece ser antes a falta de visão crítica e a concepção idealizada, para dizer o mínimo, do que está em jogo na formação da cibercultura. Para ele, as tecnologias de comunicação "longe de se adequarem apenas a um uso instrumental e calculável, são importantes fontes de imaginação, entidades que participam plenamente da instituição de mundos percebidos" (1995: 16). As tecnologias de informação são "cornucópias de abundância axiológica", visto que precisam só podem ser pensadas e operadas com base num modelo hipertextual de comunicação.

A comunicação humana recria, caso a caso, o contexto da informação que está sendo transmitida, conferindo-lhe novos significados. A subjetividade está profundamente implicada em agenciamentos tecnológicos. "A simulação toma o lugar da teoria". O sentido é menos relevante do que a eficácia. O fato contudo "não indica necessariamente a ausência de alma" (1995: 128).

Segundo Lévy, o aparecimento de uma inteligência coletiva significa a reativação de formas de saber que estavam relegadas a um segundo plano, segundo uma linha de world philosophy. A crescente e acelerada conexão das pessoas à rede cria uma nova forma de relação universal, que não se deixa totalizar, não engendra uma cultural única, visto que integra a todos pela via da interação generalizada. Trata-se de "um universal que não totaliza mais pelo sentido, conectando pelo contato", porque "sua forma ou sai idéia implicam de direito o conjunto e a diversidade dos seres humanos" (1999: 119).

O pensador notara em seus primeiros escritos que "a utopia técnica se confronta com a complexidade dos processos sociais, a irreduzível multiplicidade do real, aos acasos da história" (1999: 130). O sentido da técnica é criado pelos indivíduos. A questão é saber em



que grau esse indivíduo ainda tem autonomia para tanto, saber se não está surgindo um novo indivíduo para isso incapacitado, que tipo de humanidade resulta do progresso tecnológico cada vez mais rápido, difuso, diverso e automatizado.

O sentido da técnica, certo, não é decidido a priori mas pelas "interpretações contraditórias e contingentes dos atores sociais", mas tanto esses como aquelas dependem de constelações históricas que limitam-lhe estruturalmente as possibilidades, de modo que os atores não são sujeitos externos à técnica, espécie de seres transcendentais, mas uns e outros forma-se em um processo conjunto que, embora sempre aberto à mudança, tem um sentido ou direção hegemônica.

Distanciando-se de McLuhan, "caricatura grotesca" de uma análise das relações entre atividade cognitiva e tecnologias de informação (1995: 149), o pensador lembra que a tecnologia não pode ser reificada, nem assim servir de bode expiatório de nossos problemas. Os males que a técnica se atribui são produto da "coletividade humana" (1995: 194) e, portanto, afirma em seus primeiros escritos, "nenhuma solução pode vir da técnica" (1995: 195). A coletividade humana é todavia uma abstração. A coletividade humana histórica é hoje a produzida por um sistema de vida cada vez mais tecnificado que, esse sim, tende a reificar a maior parte de seus atos, senão suas criaturas: é este o problema ético, político e intelectual do ponto de vista de uma teoria crítica da sociedade.

Em Lévy, "a conexão é um bem em si" (1999: 127), veicula os valores da autonomia individual e da abertura para a alteridade. A cibercultura expressa antes de mais nada vontade coletiva de construir laços sociais baseados na partilha de conhecimento. O fundamento é "a reunião em torno de centros de interesses comuns, sobre o jogo, sobre o compartilhamento do saber, sobre a aprendizagem cooperativa, sobre processos abertos de colaboração" (1995: 130).

Para ele, a tendência comunitária e libertária é que comanda o crescimento do ciberespaço, e não há sentido em opor-lhe ao ou criticar-lhe por ser cada vez mais explorada comercialmente: os dois processos são complementares (1999: 13). Embora reconheça que os projetos são conflitantes e contraditórios, ele confere uma primazia ao elemento da inteligência coletiva que não deveria supreender, já que "engendrando uma mobilização otimizada das competências" (1999: 199), ele pode não apenas agenciar os empreendimentos

econômicos como simultânea e complementarmente promover o "bem público e o desenvolvimento humano" (1995: 200).

A contradição expulsiva e desfavorável a segunda entre mercado e saber encontra-se em seus textos como ideologia: ele reconhece que as forças econômicas limitam o projeto da cibercultura mas vê nelas uma força em última instância subordinada, porque esse projeto "é a aspiração mais profunda do movimento da cibercultura". Falando em termos que, então, seriam menos ideológicos do que utópicos, o pensador declara-se "profundamente convencido de que permitir que os seres humanos conjuguem suas imaginações e inteligências a serviço do desenvolvimento e da emancipação das pessoas é o melhor uso possível das tecnologias digitais" (1999: 208).

O voluntarismo carente de reflexão, apesar de não-dogmático, porque o futuro do ciberespaço segue em aberto, todavia não só nos parece limitado, porque essa abertura, que existem, tende cada vez mais a ser reduzida pelas forças políticas e econômicas dominantes mais organizadas, como acaba fornecendo cobertura ideológica ao projeto que historicamente vem se impondo ao ciberespaço (cf. Hillis, 1999).

Conforme reconhecemos mais adiante, possui muito mérito o autor em defender que as estruturas do mundo são recheadas de imaginário: "As tecnologias intelectuais estão nos sujeitos, através da imaginação e da aprendizagem" (1995: 174). A proposição todavia precisa ser analisada. Para ele, "o pensamento é sempre produto coletivo agenciado individualmente" (1995: 170). A tese não pode ser vista em abstrato. As faculdades da imaginação e da aprendizagem, bem destacadas por sua reflexão, desenvolvem-se individualmente, de maneira desigual e combinada, em contextos diferenciados, que não podem ser pensados de forma abstrata. A caracterização ou definição das formas e tendências que disputam e logram impor sua hegemonia sobre este contexto é um recurso fundamental para se julgar o alcance e limites dessa aprendizagem tanto quanto de seu sentido para os vários grupos presentes.

Levy deixa de fazê-lo e, por isso, suas análises apresentam um déficit histórico que parece de impossível pagamento. As esperanças postas pelo pensador em foco no ciberespaço só podem ser entendidas, na melhor das hipóteses, como utópicas. A inteligência coletiva em que acredita é uma inteligência sem sujeito, porque existe apenas como possibilidade virtual ou fantasmagórica do ciberespaço. Quem sabe um dia, os bancos de dados que a armazenam possam vir a ser ligados ao córtex cerebral e, assim, ela adquira concretude. O problema seria

porém que não haveria mais individualidade para que tivesse serventia; haveríamos deixados de ser humanos para nos convertemos numa espécie de borgs do filme *Star Trek (Jornada nas estrelas)*.

2. O Complexo de Schreber: o tecnoapocalipse segundo Arthur Kroker

Schreber é o nome com que Freud immortalizou a figura do homem possuído por uma fantasia aterradora a respeito dos perigos do mundo, um complexo paranóico a que se entrega o pensamento todavia desencaminhado por um processo existencial bem determinado. Agora que a paranoia se tornou um conceito cotidiano verifica-se que, para muitos, também a tecnociência pode ser vista como um sistema que reestrutura todo o mundo humano em termos de objeto de controle. A tecnologia tornou-se, para eles, um poderio autônomo em relação à sociedade: o homem perdeu a capacidade de nela intervir, qualquer que seja o objetivo, na medida em que o único elemento de valor passou a ser o controle e a eficiência.

Data Trash: teoria da classe virtual (Kroker & Weinstein, 1995) situa-se nessa ótica como uma espécie de texto manifesto da concepção fáustica da cultura na era das novas tecnologias de informação. Anuncia-se nele, nada mais, nada menos, do que "o fim da história humana e o início da história virtual" (p. 2). Para os redatores, "a internet é a pele do corpo eletrônico" (p. 108). Baseando-se numa mistura exótica de Karl Marx, Nietzsche, Heidegger e Baudrillard, crêem eles que a tecnologia não é tanto o caminho de uma nova servidão para o homem como expressão de um projeto tecnocrático cujo fim é abolição da vida humana tal como até agora a conhecemos. Vivemos "o momento da ruptura evolutiva em que a tecnologia assume a condição de espécie viva, substituindo por sua própria lógica a até então ascendente história genética da espécie humana" (1993: 73).

O capitalismo industrial está sendo superado à época das redes telemáticas por uma forma superior, em que ocorreria a virtualização do valor de troca. As relações de produção passaram a se subordinar às relações de intercâmbio e consumo com a ascensão do capital financeiro eletrônico. O crescente predomínio do poder de compra por ele imposto cede lugar hoje à especulação abstrata, via meios de informação, com as várias formas de valor mas, sobretudo, com a mercadoria informação. O resultado dessa hegemonia é a instauração por toda a parte de uma vontade ou desejo de virtualidade por parte da espécie humana.



Heidegger acertou ao afirmar que a vontade de poder nietzscheana é, na verdade, uma vontade de vontade abstrata e vazia, que se manifesta agora através das redes virtuais de comunicação. Atualmente "o capitalismo é preervado como encenação que esconde a liquidação das relações materiais de produção e o triunfo das forma mercadoria virtualizada" (1995: 71). A mercadoria assumiu a forma da informação, não tem mais nenhum lastro na realidade: representa um campo de forças que atua na realidade virtual dos circuitos tecnológicos. O resultado é, por um lado, a cibernetização das relações sociais e a progressiva virtualização do (corpo) humano e, por outro, a crescente fascistização, sob diversas formas, da realidade vivida imediatamente pelas massas no cotidiano offline.

Para Kroker e Weinstein, resulta disso que "a presente era é de um desanimador, talvez interminável, recosto" (p. 49). A cultura está em estado declinante frente ao crescente poderio da tecnologia. A tendência é sua redução à reserva convencional de meios protéticos. O segredo do último homem nietzscheano é o desejo de virtualidade, a vontade em se entregar aos imaginários mediados tecnologicamente. O corpo está passando a ser escaneado e processado pela máquina, encontrando-se no aguardo de sua substituição por algum organismo cibernético, num ínterim entre o humano e o pós-humano. Tornamo-nos cada vez mais um corpo sem órgão quando se verifica a "fusão da genética recombinante e da realidade virtual nos horizontes da cultura contemporânea" (1993: 40)

"A época do homem foi dominada pelo objetivo ideológico de realizar uma ou outra concepção essencial. A época pós-humana é comandada pelo desejo, de caráter sobretudo inconsciente, de substituí-lo" (1995: 42). As figuras em que esse desejo encarna vem de há muito, e diversos objetivos visam aproximá-lo de sua total realização. Os principais tendem a ser cada vez mais, no real, o desejo de sacrifício fascista do corpo e, via ciberespaço, o desejo cibernético de virtualidade. A cultura debilitou a vida a tal ponto que a vida não pode mais controlá-la, deixando-se tomar uma espécie de desejo de morte, que, no plano high-tech, assume a forma do desejo de ser suplantado pela máquina. "A espécie humana provavelmente já está arruinada, mas como efeito dessa ruína padecemos de um trauma que até certo ponto não nos deixa notar que o mundo se tornou um hospício" (p. 43).

O período histórico em curso é pois um período com que o homem reclina, coloca-se à espera do fim, seja pela crescente violência da práxis histórica, marcada pela fome, a doença e as atrocidades militares, seja pela abstração informacional, que o leva a deixar-se absorver



pelos imagens do ciberespaço. A classe virtual que está impondo seu poderio sobre a cultura, magnatas financeiros e do setor de comunicações, cientistas, técnicos e todos os cristais de massas (esportistas, cantores, modelos, etc.), é um agrupamento transitório (1995: 145). A sublimação tecnológica aguarda em etapa mais avançada do processo. Os piores temores dos críticos culturais do século passado estão se confirmando de maneira inapelável com o império absoluto da tecnociência. "Somos a técnica e, por essa razão, é difícil pensar além dos horizontes eletrônicos que nos envolvem, isto é, da tecnologia eletrônica em seu duplo sentido de liberdade [em relação à realidade concreta] e degeneração" (1993: 37).

As possibilidades de desvio em relação a esse destino ou de pô-lo sob alguma forma de controle humano são impensáveis. "O corpo telemático está, por certo, sujeito à ação de vírus" (1995: 151). A prática política que se abre com isso todavia precisa ser consciente de seus limites. A crítica não tem mais como fazer frente a esse processo na prática, nem pensando teoricamente em alternativas. Tornou-se impossível romper os horizontes fechados da tecnologia como a última e mais sinistra manifestação da vontade de poder" (1993: 43).

Destarte, as oportunidades se resumem nas ações de guerrilha dentro da rede e nos laboratórios de promoção da tecnocultura, para onde também os velhos sujeitos da crítica se mudaram, deixando para trás as ilusões das doutrinas morais e da filosofia política. A figura do rebelde vale nesse sentido mais do que a do pensador, e a do performer mais do que a do agitador. O hacker sucedeu ao militante, é ele o sujeito do incesto ativo com que os descontentes com o curso do progresso tecnológico se opõem à classe virtual e ao império do mundo cibernético.

O caráter hiperbólico dessas afirmativas nos proíbe de levá-las a sério em seu conteúdo proposicional mas isso não sugere que devemos descartá-las, porque valem muito como sintoma de um certo tom e de um certo estilo que mais e mais toma conta do pensamento de vanguarda na atual hora e não apenas entre os críticos do progresso tecnológico na era da tecnocultura. Ambos partilham da crença no determinismo tecnológico. A circunstância de seus criadores repetirem, apenas mudando o sinal de avaliação, as mesmas teses que proclamam os propagandistas desse processo sugere que tanto uns quanto os outros são seus arautos e que sua relevância não está tanto na objetividade de suas ideias quanto na indicação do caráter contraditório mas mutuamente dependente das suas principais formas de articulação no pensamento contemporâneo.



As alternativas, se de fato as há, encontram-se pois alhures, como pretendem os autores a seguir comentados. A crítica não é a oposição ou mesmo uma simples reação ao imperante, mas sua reflexão radical e abrangente, a partir de um ponto de vista imanente e esclarecido. Assim sendo, ocorre porém que, como será indicado em seguida, não há nem pode haver consenso em termos de julgamento do sentido da cibercultura.

3. O Impasse do humanismo: o criticismo radical de Jean-Marc Mandosio

Segundo Jordan (1999), o ciberespaço precisa ser entendido como agenciamento de um complexo de relações de poder entre indivíduo e sociedade (na verdade, diríamos, organizações). Embora não arrume o registo com este termo, significativa para nós é a maneira como o autor recorre à categoria do imaginário para dar conta da mediações entre esses planos de análise do fenômeno. Para ele, enseja-se por meio dele o aparecimento de um imaginário coletivo, através do qual as pessoas vêm a constituir suas respectivas comunidades, ao nos comprometer com causas comuns.

A relevância do ciberespaço não está tanto no fato dele ensejar fantasias utópicas ou catastróficas, articular nossos sonhos e pesadelos, nem muito menos o fato delas serem ou não levadas à realização. O principal é "a maneira pela qual essas fantasias vinculam coletivamente as pessoas em comunidades e, ao mesmo tempo, movem-nas no sentido de realiza-las [ciberespacialmente]" (Jordan, 1999: 206-207).

As fantasias utópicas e os pesadelos futuristas baseiam-se igualmente na crença de que tudo é controlável pela informação, de que os seus códigos podem ser manipulados, transmitidos e recombinaos livremente no ciberespaço. Apenas varia o valor dado a essa projeção.

"As fantasias utópicas são exploradas sobretudo em conexão com o mapeamento do código genético humano e esse entendimento da natureza como age a informação no ciberespaço. No limite extremo, o imaginário celestial do ciberespaço oferece ao mesmo tempo a bonança e imortalidade aos seres humanos, através da transmutação da vida na informação que circula no ciberespaço. A face distópica do ciberespaço inverte essas esperanças e desenha um mecanismo superpanótico de vigilância total, que conduziria ao arquivamento de todas as interações sociais em múltiplos bancos de dados interrelacionados pelo ciberespaço. Nesse inferno imaginário, as vidas humanas são transmutadas minuto a minuto em informação." (p. 180)



Parece-nos um avanço notar que o progresso da cibercultura se baseia não apenas num remanejamento das relações sociais de poder mas, também, num processo de imaginação coletiva, que liga as pessoas, através da criação e difusão de sonhos e pesadelos: são suas imagens que lhes permitem se reconhecer e a agir coletivamente como sujeitos dessa nova dimensão do mundo social-histórico (p. 212).

O problema dessa contribuição está, segundo nosso ver, no caráter excessivamente abstrato, pouco histórico, que lhe dá seu autor. O conteúdo dialético de sua reflexão se detém no registro formal, evitando não somente a identificação mas o pronunciamento de um juízo determinado acerca das relações entre tendências hegemônicas, subordinadas e alternativas na cibercultura .

Jean-Marc Mandosio não foge desse desafio em suas notas sobre a utopia neotecnológica, ao encarnar a personagem do pensador consciente do beco-sem-saída em que a tecnocultura nos colocou e que, assim, converte-se em uma espécie de anarquista desesperado, reencarnação tardia de Max Stirner. Para ele, a tecnologia não é o motor da história, mas função de processos sociais caracterizado por ações e renúncias, conflitos e compromissos, vitórias e derrotas, que nada tem de fatalistas (2000: 116).

Vendo bem, observa, os tecnófobos compartilham com seus antípodas a crença de que o desenvolvimento tecnológico se processa de maneira inelutável e determinista. A Escola de Frankfurt está certa em afirmar que essa crença é a ideologia dominante em nossa época, no sentido de que, sendo crença, está encarnada na ação social cotidiana, e sendo falsa, não dá conta ou explica o que realmente está acontecendo na atualidade. A tecnologia só existe e opera sob a forma de sistemas, que não apenas não são neutros, mas não são apenas tecnológicos. "Os sistemas técnicos jamais são neutros, porque são indissociáveis de um conjunto econômico, social e político" (p. 121).

O pensador esclarece com razão, em nosso entendimento, que convém distinguir entre técnica e tecnologia. As sociedades pré-modernas não eram menos técnicas que os mundos industrial e pós-industrial. Ninguém pode ser contra a técnica porque a técnica é um fator definidores do próprio ser humano. A humanidade só existe através da técnica, o que não quer dizer que todas as técnicas tenham o mesmo valor e sentido históricos. A tecnologia ou tecnociência é um estágio de desenvolvimento ou uma forma social de expressão da técnica.

"A crítica do maquinismo que mantém em vista de uma desalienação da humanidade pós-industrial não deveria ter portanto o objetivo de acabar com a técnica em geral, mas sim a substituição de um sistema técnico particular - o nosso - por um outro menos alienante (dado que a ausência total de alienação, isto é a autonomia pura e total, é impossível)" (p. 123).

Destare, o estudioso não só abre caminho para diagnosticar crítica e politicamente a situação que se articula por meio, entre outros, das tecnologias de comunicação mas caracteriza-las como expressão de uma determinada época histórica. As tecnologias de informação (neotecnologias), fundadas teoricamente na cibernética e orientadas praticamente pela teoria da comunicação, tornaram-se eixo de um projeto segundo o qual basta se conectar para realizar todas as fantasias e possibilidades humanas.

Os motivos tecnóforos são motivo de surpresa a luz de uma leitura crítica porque, por estranho que pareça, encontra-se na maior parte do discurso dos chamados tecnóforos contemporâneos. "[Os tecnóforos] retomam por sua conta os principais elementos da ideologia tecnológica, contentando-se em inverter-se o sentido: o progresso tecnológico é uma fatalidade (feliz num caso; infeliz no no outro)" (p.194).

Para ele, o verdadeiro problema com a tecnocultura não é que ela venha a nos transformar, para o bem ou para o mal, em máquinas, mas que, por meio dela, nós mesmos decidamos confeccionar uma forma de vida totalmente maquinística e automatizada. A consciência de que a o principal problema da humanidade é ela mesma parece estar se impondo de forma danosa, visto que sua solução é cada vez mais pensada no sentido de uma superação ou mesmo supressão da humanidade num vasto organismo tecnológico.

A concepção é reveladora, para o autor, do fato de que estamos agora em meio a um desmoroamento generalizado da razão crítica. A razão humana (nossa faculdade de pensar e agir bem) é o único ponto de referência em que podemos nos basear para tentarmos viver como o que potencialmente somos: seres humanos livres e conscientes, sujeitos históricos autônomos. A tecnocultura contemporânea pretende, para o bem ou par o mal, que podemos ser, ter ou fazer tudo o que desejamos. A pretensão é ideológica no sentido que, embora em ação por nosso meio, modificando nossa realidade, é falsa: "nossa vontade de poder talvez seja sem limites, mas existem limites objetivos a nossas possibilidades de intervenção: nós não podemos fazer tudo [o que queremos]" (p. 192).



5. Conclusão

Andrew Feenberg vem desenvolvendo há anos uma teoria crítica da técnica cujo sentido é devolver-lhe o sentido político, levando-se em conta seu cuidado prático em estudar uma "reconstrução da modernidade na qual a tecnologia reúna o mundo, ao invés de reduzir seu ambiente social, humano e natural a mera reserva de recursos exploráveis" (1999: 224)

Segundo o autor, o verdadeiro ponto em questão para essa abordagem não é a tecnologia mas a variedade de tecnologias e possibilidades de progresso que podemos escolher (Feenberg, 1991). A cultura e a técnica não devem ser opostas de forma abstrata, mas entendidas em suas várias correlações e sínteses históricas. A verdadeira crítica não contrapõe o homem à máquina; submete a um exame suas diversas relações em condições determinadas. A tecnologia é uma variável de uma constelação em que não é possível distinguir, fora da abstração, o uso da forma da máquina, conforme já alertara Marcuse.

"[Nela] a tecnologia é considerada como um processo social no qual a técnica em si mesma é apenas um fator parcial. O questionamento não pergunta pela influência ou efeito da tecnologia sobre os indivíduos. A razão é que eles são em si mesmos parte integrais e fatores da tecnologia não apenas como homens que as inventam ou se servem de máquinas, mas também como grupos sociais que direcionam sua aplicação e utilização" (Marcuse [1941] 1998: 41)

Própria dessa abordagem é a tese de que a tecnologia está sempre sujeita ao político (representa um poderio humano coletivo) e de que só um processo de orientação não-tecnológica poderá - em tese - resolver os problemas econômicos, sociais e ambientais criados com o desenvolvimento tecnológico no mundo capitalista. As transformações realmente significativas para os seres humanos virão quando eles começarem a intervir conscientemente no desenho da tecnologia. A cultura não se opõe à tecnologia, o desenvolvimento dela deve ser posto a serviço das finalidades criadas conscientemente no âmbito específico da primeira: desde sempre, esse é o nosso principal desafio político como seres humanos.

O fundamento da teoria crítica da tecnologia é a tese de que a técnica se desenvolve a partir da conquista de poder sobre a natureza e, a partir dessa, do homem sobre o homem. A reconstrução das relações do homem consigo mesmo e com seus semelhantes seria, em tese, o ponto de partida de uma revisão da maneira como ele trata a natureza em geral e da criação de

uma forma superior de sociedade. O capitalismo moderno tornou a tecnologia um princípio de dominação político, confirmando sua falta de neutralidade, mas isso não fecha totalmente as possibilidades de sua transformação e, portanto, nos impede de sermos fatalistas, como os pensadores fáusticos.

Para a teoria crítica, a tecnologia não se materializa em uma série de bens mas em meio a uma série de lutas e disputas: "é um processo ambivalente de desenvolvimento social suspenso entre diversas possibilidades" (Feenberg: 1991). Apenas permite entender as resistências à técnica e o sentido regressivo que tantas vezes a técnica vem adquirindo ao longo dos tempos modernos, desde o movimento luddita até os movimentos ambientalista, passando pelos modernismo reacionário (Herff, 1993).

As cidades podem ser construídas e organizadas em função do carro particular ou do transporte público, o atendimento hospitalar pode ser montado tendo em vista as doenças epidêmicas ou cirurgias plásticas, a televisão pode funcionar a serviço do mercado ou da educação. As alternativas não são fantasias utópicas mas possibilidades reais contidas em nossa sociedade, ainda que de maneira latente, devido ao predomínio das relações sociais criadas, mantidas e reproduzidas pelo sistema dominante: o capitalismo.

Conforme prega Feenberg, a sociedade contemporânea precisa ser entendida "como um terreno de luta entre diferentes tipos de atores, engajados de diferentes modos com o sentido e a tecnologia" (1999: p. xiii). Os empresários que exploram os processos tecnológicos, os cientistas que lhes fornecem os meios e os técnicos (engenheiros, designers, etc.) que os operacionalizam são apenas uma face desse cenário. As pessoas comuns que as consomem, empregam e as adaptam às seus modo de vida e às suas necessidades de modo mais ou menos significativo são o outro lado da moeda.

As tecnologias de informação não são função de um propósito social pré-determinado, são parte do contexto histórico em meio ao qual a vida é articulada.

"Na França os usuários alteraram o desenho do sistema Minitel através de intervenções posteriores a sua concepção, adicionando funções próprias da comunicação humana a sistemas que originalmente eram destinados a apenas transmitir dados" (Feenberg, 1999: 121). As pessoas possuem o poder de reinventar em sentido simbólico o caráter funcional dos aparatos tecnológicos, mas isso, vendo bem já está cada vez mais inscrito na sua própria concepção (Gartman, 1999).

As transformações porque os computadores ligados em rede vem passando revelam que os indivíduos passaram a empregar um equipamento concebido para prestar serviços e informações como fonte de distração, interação e agilização dos próprios negócios. "A concatenação de instrumentos configurada pelos seus designers no sentido da solução de um problema (a distribuição de informação) foi percebida pelos seus usuários como solução para um problema totalmente distinto: a comunicação" (Feenberg, 1999: 126)

Verifica-se porém que, conforme o processo de tecnificação evolui, o próprio design passa, cada vez mais, a lançar mão de recursos não-funcionais, de ordem política e simbólica, que normalizam ou ajustam, senão os processos, ao menos os artefatos tecnológicos ao curso da vida cotidiana conforme ela vem sendo modelada pelo capitalismo: então estamos diante de uma cultura tecnológica, do império do fetichismo da mercadoria cultural tecnológica.

Destarte verifica-se que a visão fáustica pode ser superada criticamente, ao invés de posta para escanteio, sempre que não essencializarmos ou substantivarmos abstratamente a tecnologia. O entendimento de que seus porta-vozes reduzem a tecnologia a uma única essência, que se manifesta abertamente a partir da modernidade, só é justo do ponto de vista historiográfico. Parece legítimo e adequado se o entendermos em chave de crítica da cultura e a partir da ótica de uma filosofia da história com intenção prática (Heller, 1982: 243-277; Habermas, 1987: 216-272).

O construtivismo sem dúvida colabora muito para mostrar que o desenvolvimento tecnológico não possui um curso inexorável, que muito caminhos inicialmente desenhados são abandonados ou desviados em direções não cogitadas, devido a fatores e razões que longe de serem apenas técnicas, incluem fatores sociais, culturais, étnicos, religiosos, políticos e econômicos. O processo todavia não só tem limites como tem um fim, quando o processo termina sendo ajustado a uma demanda determinada, quando o artefato tecnológico passa a ser confeccionado segundo certos modelos culturais e se adapta a uma certa definição social e histórica.

Segundo Feenberg, "Os construtivistas acreditam que a tecnologia é social da mesma forma que são as instituições: não é neutra, nem autônoma, como a maior parte dos tecnólogos e críticos humanistas da tecnologia tem sustentado" (1999: 11). O problema porém é que, conforme nota o próprio autor, seus estudos tendem a ser focados em fenômenos muito particulares, a partir de uma ótica demasiado descritiva, que pela falta de sentido

histórico. A rejeição de categorias estruturais "impede a introdução dos fatores macro-sociológicos que modelam a tecnologia pelas costas dos atores nela envolvidos" (idem).

Seria o caso de Pierre Lévy: "Nenhuma técnica, afirma, tem uma significação intrínseca, um ser estável, mas apenas o sentido que é dado a ela sucessiva e simultaneamente por múltiplas coalizações sociais" (1995: 188). O ponto não deve deixar passar em branco porquê que essas coalizações tem uma tendência dominante, que condiciona seus atores tanto quanto o sentido dos seus conflitos e coerções. O processo não é totalmente livre e aberto mas estruturado e tendencioso. A sociedade não é um processo caótico mas estruturado, ainda que não totalmente e apenas do ponto de vista do conjunto de seu movimento histórico.

Feenberg escapa a essa linha de raciocínio sem levar em conta seu caráter de sintoma, caindo na convicção igualmente equivocada de que a tecnologia, embora multifacetada, consiste sempre na mesma coisa (isto é, numa visão essencialista). Apenas ela permite-lhe passar por alto o fato de que os essencialistas que ele comenta, de fato, não o são; de que, deixando de lado o pouco cuidado com a dimensão micrológica do processo, eles sumariam bem, ainda que de modo equivocado no tocante à fundamentação, a tendência dominante inscrita no moderno desenvolvimento tecnológico.

Revelou-se já com bons argumentos, por exemplo, que as tecnologias de informação desenvolvem-se entremeadas a um simbolismo de cunho gnóstico, que, conscientemente ou não, seus sujeitos sem encontram cercados por um complexo conjunto de idéias e imagens: a transcendência através da tecnologia, o anseio por um extese informacional, um impulso no sentido de construir e elaborar as facetas incórporeas do eu" (Davis, 1998: 101; cf Wertheim, 2001).

Feenberg poderia bem aceitar esse juízo porque o tem claro, ao afirmar que a tecnologia moderna foi modelada pelo capitalismo e que, como tal, "ela privilegia os objetivos estreitos da produção visando ao lucro" (1999: 222). Para ele, o capitalismo é a força subjacente à crescente redução dos aspectos não-técnicos da técnica aos tecnológicos, seu tratamento como não-tecnológicos (p. 224). Porém, nisso, parece-nos haver um equívoco, porque, conforme sugerimos, a técnica não é algo que se reduza à concatenação puramente abstrata e racional da relação entre meios e fins. Apenas uma visão tecnicista e, portanto, redutora da tecnologia, da qual o autor quer escapar, poderia admitir essa possibilidade.



Conforme chamado à atenção criticamente pela primeira vez por Adorno em sua crítica à Veblen ([1941] 1998: 69-90; cf. 2002: 75-106), também está em jogo nela um elemento de natureza simbólica ou imaginária, que se projeta de maneira inextricável com seu desenvolvimento e para o qual, mal ou bem, em relação à cibercultura nos chama a atenção a análise das relações de poder proposta por Tim Jordan.

Seguindo nisso a linha de Feenberg, Mandosio passa o ponto por alto e, assim, vê-se impedido de notar o fato de que as tecnologias de informação projetam uma situação em que, na realidade virtual, pelo menos, poderemos ser e fazer tudo o que quisermos porque, por seu intermédio, é potencializado um elemento fundador do ser social que é o elemento mítico ou imaginário, como o chamou Castoriadis e isso, ainda que de maneira idealizada, senão infantil, é que, apesar de de tudo, confere mérito às reflexões sobre a cibercultura, sobretudo as primeiras, elaboradas por Pierre Lévy.

Pensar a tecnologia como uma forma de potencialização material da imaginação, a cibercultura como expressão de um imaginário tecnológico, da dialética entre mito e razão, entre utopia e racionalidade, sem perder o espírito crítico a respeito de suas respectivas fantasias (do racionalismo e da mitologia) e sem abdicar de uma análise concreta de seu respectivo contexto social-histórico: eis, segundo nos parece, a tarefa central que, vendo bem, doravante está colocada a uma reflexão crítica sobre o alcance, o sentido e as tendências da nova cultura tecnológica.



Referências Bibliográficas

Adorno, Theodor. *L'art et les arts*. Paris: Desclée de Brouwer, 2002.

_____. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Ática, 1998.

Breton, Philippe. *Le cult de l'internet*. Paris: La Découverte, 2000.

Davis, E. *Techgnosis: myth, magic, mysticism and information*. Nova York: Three Rivers, 1998.

Feenberg, Andrew. *Questioning technology*. Nova York: Routledge, 1999.

_____. *Critical theory of technology*. Nova York: Oxford Univ. Press, 1991 (Internet).

Gartman, Derek. *Auto opium*. Nova York: Routledge, 1999.

Herff, Jeffrey. *O modernismo reacionário*. São Paulo: Ensaio, 1993.

Jordan, T. *Cyberpower: the culture and politics of cyberspace*. Londres: Routledge, 1999.

Kroker, A. & Weinstein, M. *Data Trash: the theory of virtual class*. Nova York: St. Martin's, 1994.

_____. *Spasm: virtual reality, android music, electric flesh*. Nova York: St. Martin's, 1993.

Lemos, André. *Cibercultura, tecnologia e vida social*. Porto Alegre: Sulina, 2002.

Lévy, Pierre. *Cibercultura*. Rio de Janeiro: Editora 34 Letras, 1999.

_____. *As tecnologias da inteligência*. Rio de Janeiro: 34 Letras, 1995.



Mandosio, J. M. *Après l'effondrement: notes sur l'utopie néotechnologique*. Paris: Encyclopédie des Nuisances, 2000.

Marcuse, Herbert. *Technology, war and fascism* (Collected Papers I). Nova York: Rouledge, 1998.

Martins, Hermínio. *Hegel, Texas e outros ensaios*. Lisboa, Século XXI, 1996.

Mitcham, Carl. *Que es la filosofía de la tecnología ?* Barcelona: Anthropos, 1988.

Noble, David. *The religion of technology*. Nova York: Penguin, 1997.

Ribeiro, G. *Tecnotopia versus tecnofobia no século XXI*. In Humanidades 42 (76-87) 1999.

Rigaut, P. *Au-delà du virtuel: exploration sociologique de la cyberculture*. Paris: L'Harmattan, 2001.

Wertheim, M. *Uma história do espaço*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

Winner, Langdon. *Autonomous technology*. Cambridge (MA): MIT Press, 1977.