

PAULO SERRA

INFORMAÇÃO E SENTIDO
O ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DA INFORMAÇÃO

UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR
COVILHÃ - PORTUGAL

J. PAULO SERRA

INFORMAÇÃO E SENTIDO
O estatuto epistemológico da informação

UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR

Design da Capa: Jorge Bacelar

Execução Gráfica: Serviços Gráficos da Universidade da Beira Interior

Tiragem: ?????????? exemplares

Covilhã, 2003

Depósito Legal Nº 196369/03

ISBN – 972-8790-03-1

ÍNDICE

Introdução	9
------------------	---

Primeira Parte

O PROBLEMA DE PLATÃO E AS RESPOSTAS DA TRADIÇÃO OCIDENTAL

Capítulo I - O PROBLEMA DE PLATÃO	29
1. A teoria matemática da comunicação	32
2. A extensão cibernético-sistémica	36
3. O sentido em questão	41
4. O problema de Platão	47
5. A radicalização platónica de Rousseau	55
6. A actualidade de Platão	58
Capítulo II - AS RESPOSTAS DA TRADIÇÃO	61
1. Os Antigos e a subjectivação da informação	64
1.1. As origens da hermenêutica e a interpretação como aplicação	65
1.2. A escrita de si e a estética da existência	72
2. O cristianismo e a viragem para a interioridade	78
3. Os Modernos e a informação como enciclopédia	84
3.1. A recusa cartesiana da mediação	86
3.2. Os enciclopedistas e o mito da informação	90
3.3. A síntese kantiana	95
4. Duas faces de uma mesma estratégia	98

Segunda Parte
A SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA E A
IMPOSSIBILIDADE DAS RESPOSTAS DA TRADIÇÃO

Capítulo III - A INFORMAÇÃO COMO EXCESSO	103
1. Do excesso de cultura à cultura como tragédia	104
2. A cultura como mercadoria e a sociedade de consumo	110
3. A cultura como informação ou o culminar da tragédia	115
4. Para uma crítica da crítica	120
5. A reprodução técnica e a superioridade da cultura como informação	128
6. A necessidade de reformular o problema de Platão	135
Capítulo IV - O SENTIDO FRAGMENTADO	137
1. A impossibilidade de uma estética da existência	139
1.1. A existência como tarefa infinita	141
1.2. Uma existência sem fins	145
2. A impossibilidade da enciclopédia	147
2.1. Os problemas do projecto enciclopedista	148
2.2. A máquina da memória ou das limitações de uma metáfora	155
3. A sociedade-rede e as razões de uma dupla impossibilidade	163
4. A lição dos Antigos e dos Modernos	170
Capítulo V - IMPLICAÇÕES ÉTICO-POLÍTICAS DA INFORMAÇÃO ...	173
1. O comunitarismo de Rousseau e os seus críticos	175
2. Tocqueville e o papel dos media	183
3. A transparência como necessidade	188
4. A participação como virtude	193
5. O excesso como problema	197
6. De algumas perturbações no político	202
7. O regresso aos clássicos	206

Terceira Parte

AS NOVAS RESPOSTAS AO PROBLEMA DE PLATÃO

Capítulo VI - A INTERIORIZAÇÃO DA INFORMAÇÃO	211
1. O ser-no-mundo e o primado da acção	213
2. Conhecimento, conhecimento teórico e informação	216
3. A interacção entre o tácito e o explícito	222
4. Max Weber e a organização burocrática	231
5. A organização e a conversão de conhecimento	235
EXCURSO: Experiência e informação	239
Capítulo VII - A SELECÇÃO DA INFORMAÇÃO	251
1. Significado e implicações do conceito de relevância	254
2. A informação relevante como informação da relevância	260
3. A economia da atenção e a natureza paradoxal dos <i>media</i>	264
4. A Internet e a selecção da informação	270
4.1. Os critérios de relevância dos motores de busca	273
4.2. Questionamento dos critérios de relevância dos motores de busca ...	277
5. As novas comunidades interpretativas	281
Capítulo VIII - A ORGANIZAÇÃO DA INFORMAÇÃO	291
1. A ordem e os seus efeitos de sentido	293
2. Narrativas e bases de dados – a ordem dos computadores	299
3. A biblioteca universal ou das atribuições de uma metáfora	307
4. O global e o local - hipertexto e bases de dados	317
Capítulo IX - A TRANSMISSÃO DA INFORMAÇÃO E OS NOVOS MEDIADORES	327
1. O jornalismo em questão	329
2. A concepção canónica do jornalismo	333
3. Objectividade jornalística, valores notícia e fontes de informação ...	337

3.1. Objectividade jornalística e valores notícia	339
3.2. Objectividade jornalística e fontes de informação	344
4. O carácter político da "objectividade jornalística"	345
5. O conceito de um novo jornalismo	347
6. O jornalismo <i>online</i>	349
7. Novo jornalismo, velhos problemas	356
Conclusão	359
Bibliografia	369

INTRODUÇÃO

I

Para de algum modo justificarmos a escolha do tema da informação gostaríamos de, à semelhança do prefácio de *As Palavras e as Coisas*¹, começar esta introdução dizendo que o presente trabalho se inspira num texto de Jorge Luís Borges – mais concretamente, numa das suas “novas inquirições” – em que o escritor argentino refere a história do imperador chinês Shih Huang Ti que, tendo vivido no século III a.C. e tendo-se auto-cognominado “O Primeiro”, ordenou, por um lado, a edificação da Muralha da China e, por outro lado, que se queimassem todos os livros que mencionassem os imperadores que o tinham antecedido. Na dupla ordem do imperador vê Borges a tentativa de controlar, simultaneamente, o espaço e o tempo, reduzindo a realidade a um aqui e agora imune à corrupção das coisas e à mortalidade dos homens - numa palavra, a toda e qualquer mudança; reconstituir-se-ia, assim, de certa forma, o mundo como era, como deveria ter sido, no seu início. Borges menciona ainda, em reforço da sua interpretação, outros actos do imperador como a proibição de que se pronunciasse a palavra “morte”, a procura do elixir da imortalidade, o seu encerramento num palácio com tantas portas quantas os dias do ano e, finalmente, o ter tomado, para seu nome, o de Huang-Ti – o nome do lendário imperador a quem os Chineses atribuem a invenção da escrita e da bússola.² Retenhamos, dos actos do imperador, os dois que parecem ter a ver, mais directamente, com o tema da informação: em primeiro lugar, a ordem para se queimarem os livros referentes ao passado e, assim, apagar da memória e da vida dos homens uma parte fundamental dessa vida e dessa memória - eliminando, ao mesmo tempo, as alternativas ao presente presentes nesse

¹ - Cf. Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1997, p. 8.

² - Cf. Jorge Luís Borges, “A muralha e os livros”, in *Novas Inquirições*, Lisboa, Editorial Quercó, s/d, p. 9-12.

passado e nessa memória; por outro lado, a auto-atribuição do nome do suposto inventor da escrita, que simboliza aqui a possibilidade de, sobre as cinzas de uma memória antiga, construir uma nova memória e um novo sentido – mediante a produção da informação apropriada – e, assim, determinar o tempo e a história.

Que o texto de Borges releve de uma “história” mais ou menos mítica não só não o desqualifica como o valoriza ainda mais, se pensarmos no célebre verso da *Mensagem* de Pessoa segundo o qual “O mito é o nada que é tudo” – no sentido em que o mito é uma forma de conhecimento que, revelando em vez de explicar, deixando antever em vez de mostrar, acaba por ser mais rica e produtiva que o chamado “pensamento racional”. No caso do “mito” transmitido pelo texto de Borges, o que ele deixa antever é, subjacente aos actos do imperador chinês, a consciência de que a informação é geradora de um triplo efeito que é, simultaneamente, um triplo poder: um efeito ontológico ou “de realidade” – que tem a ver com o facto de que a informação, longe de “figurar” ou “retratar” uma realidade preexistente, a configura e a “simula” mesmo de uma certa maneira;³ um efeito pragmático ou “de acção” – que diz respeito ao facto de que a informação, uma certa informação em vez de outra, leva os homens a constituírem-se a si próprios e a agirem de um certo modo em vez de outro; um efeito político ou “de transformação” – que decorre do facto de que, sendo a informação da ordem da “memória”, ela contém em si o registo de um conjunto de possibilidades que pode apontar para a ultrapassagem utópica de um presente mais ou menos cristalizado; já que, como se interroga poeticamente Borges noutro dos seus textos a propósito do livro – que, e ao contrário de todos outros instrumentos do homem, ele considera como “uma extensão da memória e da imaginação” –, “o que é o passado senão uma série de sonhos?”⁴

³ - Seguimos aqui Adriano Duarte Rodrigues, de acordo com o qual o “efeito mais notável que o campo dos *media* exerce sobre a nossa experiência do mundo é o chamado *efeito de realidade*”, do qual decorre “o efeito de simulação ou a performatividade dos dispositivos mediáticos, a sua capacidade para antecipar, modelar e substituir o real”. Adriano Duarte Rodrigues, *Experiência, Modernidade e Campo dos Media*, 1999, disponível em <http://www.bocc.ubi.pt>.

⁴ - Jorge Luís Borges, “O livro”, in *Borges Oral*, Lisboa, Vega, s/d, p. 21. Não é assim por acaso que filósofos muito próximos de nós como Hegel, Marx, Nietzsche, ou mesmo Heidegger, procuram o futuro num verdadeiro regresso ao passado, e mesmo aos inícios. O que mostra também, e mais uma vez, como o pensamento lógico-racional acaba por retomar figuras típicas do mítico.

Se é verdade que, de um modo geral⁵, a atitude do Ocidente perante a informação – a referência mítica será, neste caso, a Biblioteca de Alexandria e o sonho da “biblioteca universal” a que ela se encontra associada - vai precisamente no sentido contrário à do imperador de Borges, assumindo-se como tarefa essencial não a queima dos livros mas o seu entesouramento, não o controlo reservado da informação mas a sua publicação, não a imposição de uma memória mas a aceitação de todas as memórias, não é menos verdade que, sob o antagonismo das atitudes, o que ressalta é a identidade da consciência dos efeitos e dos poderes – como o ilustra, de forma perfeita, a concepção “científica” da cibernética de Wiener⁶ e as concepções que, a partir de tal teoria, são defendidas por grande parte das Escolas de Comunicação que ela influenciou de forma mais ou menos directa - por exemplo os autores da “Nova Comunicação” e da Escola de Palo Alto.⁷ Aliás, toda a nossa situação actual – chamemos-lhe, sem discutirmos ainda tal qualificativo, “sociedade da informação” – pode ser vista, mais do que como uma ilustração, como uma verdadeira hiperbolização da fábula de Borges, no sentido em que, numa situação de mediatização⁸ global e generalizada, tudo o que não é visível mediante a informação e os *media* em geral pura e simplesmente não existe, é reduzido à condição de um nada.

Enfatizada genericamente a importância do tema – que podemos sintetizar na afirmação de que a informação determina, pelo menos em grande medida, a realidade que percebemos, a forma como agimos e o tipo de sociedade que construímos -, cabe-nos passar ao problema.

⁵ - As excepções são, nomeadamente, os regimes autoritários que vêm na censura, na elisão da informação, um instrumento fundamental da manutenção do poder - como foi o caso, na nossa história mais recente, dos regimes fascistas e comunistas. A um outro nível, mas com motivações completamente diferentes, estão personagens como Pitágoras, Sócrates, Platão, Jesus e Rousseau, para nos referirmos apenas a algumas das mais decisivas.

⁶ - Cf. Norbert Wiener, *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1965.

⁷ - Para uma visão de conjunto cf. Y. Winkin (org.), *La Nueva Comunicación*, Barcelona, Editorial Kairós, 1990.

⁸ - Utilizamos aqui o termo “mediatização” no sentido que lhe dá John Thompson, que vê a “mediatização da cultura moderna” como o resultado do advento das comunicações de massas, que se efectua a partir do século XV e que é, a par do capitalismo industrial e do estado-nação, uma característica constitutiva fundamental das sociedades modernas. Cf. John B. Thompson, *Ideology and the Modern Culture*, Cambridge, Polity Press, 1996, p. 215.

II

Diz Karl Popper, numa das suas obras epistemológicas fundamentais, que o único caminho para a ciência ou para a filosofia - termos que, e ao contrário de um certo positivismo mais ou menos serôdio, o cientista-filósofo toma como essencialmente idênticos - consiste em “encontrar um problema, ver a sua beleza, e apaixonarmo-nos por ele; casarmos com ele, até que a morte nos separe – a não ser que encontremos outro problema ainda mais fascinante, ou a não ser que encontremos uma solução”.⁹ O que poderá, aliás, como acrescenta Popper, desencadear toda uma descendência de “problemas-filhos”.

Creemos que, apesar do seu carácter hiperbólico, o dito de Popper apreende bem o núcleo da actividade a que habitualmente se chama “investigação”. Em primeiro lugar, e fundamentalmente, ao centrar a investigação no problema, remetendo a solução para um lugar acessório. Em segundo lugar, ao acentuar os aspectos afectivos e estéticos que a investigação, por mais racional e objectiva que seja, não deixa de envolver. Em terceiro e último lugar, ao indicar o carácter exclusivista – para não dizermos tirânico (e não é toda a paixão uma tirania?) - que o problema assume para aquele que o investiga.

Ao *nosso* problema, ao problema que orienta a presente investigação, chamamos nós logo no capítulo inicial “o problema de Platão”. Mas não há um claro anacronismo nesta escolha, como nosso, do problema de um outro tão distante de nós no tempo? Para além do lugar comum de que os verdadeiros problemas nunca morrem, já que nunca têm soluções definitivas, a escolha de Platão justifica-se pelo facto de ser a sua obra que, acima de todas, reflecte filosoficamente a emergência desse problema trazido pela afirmação da escrita que é o problema do sentido da informação: pode a informação identificar-se com o conhecimento? Se não, qual a sua relação com o conhecimento? Pode a informação transformar-se em conhecimento? Se sim, como? Estas são as questões essenciais envolvidas no “problema de Platão” e que, mais visível em obras como o *Fedro*, não deixa de estar presente, até em termos metodológicos e práticos - o paradoxo do diálogo como género de escrita -, em toda a obra de Platão. Pressupõem desde logo estas questões um

⁹ - Karl R. Popper, *O Realismo e o Objectivo da Ciência*, Lisboa, D. Quixote, 1992, p. 42.

conceito de informação que, pondo de lado todas aquelas teorias que fazem coincidir informação e sentido, afirma que a informação não tem “sentido”; uma afirmação repetida muitos séculos depois, a partir de pressupostos teóricos e com objectivos radicalmente diferentes, pela “teoria matemática da comunicação” de Shannon e Weaver.¹⁰

Com o advento daquilo a que de forma generalizada se tem vindo a chamar “sociedade da informação” e a que Mark Poster propõe chamar “modo de informação”¹¹ – por muito discutíveis que se achem tais designações –, o “problema de Platão” ganhou uma actualidade e uma acuidade que, e passe o exagero, o tornam hoje mais importante ainda do que no seu tempo e exigem o “regresso” à tematização do filósofo grego. A razão é óbvia. Muitos dos “ideólogos” da “sociedade da informação” – que partilham, com os iluministas, da crença optimista de que o conhecimento tem um carácter auto-formador e emancipatório –, tendem a identificar informação e conhecimento e, em consequência, a pensar que mais informação leva necessariamente a um acréscimo de conhecimento; daí que à “sociedade da informação” se tenha vindo também a chamar, de forma indiscriminada, “sociedade do conhecimento”, “sociedade cognitiva” e “sociedade do saber”. Ambas as teses parecem pressupor, de forma mais ou menos explícita, uma concepção estritamente quantitativa da informação e, ao mesmo tempo, uma concepção do conhecimento e do sujeito em termos do que Karl Popper chama a “teoria da mente como um balde” – que há que encher, o mais possível, com informação.¹² Esta referência ao empirismo não é ocasional. Com efeito, podemos dizer que, em termos histórico-filosóficos, a apologia da informação está indissociavelmente ligada às teorias do conhecimento de base empirista que, tendo do ponto de vista da cultura e das práticas efectivas a sua primeira grande afirmação com os Sofistas, ganham um alcance decisivo não só com o empirismo inglês como, sobretudo, com os filósofos mais directamente ligados à *Encyclopédie*, Diderot e D’Alembert – cuja inspiração lockiana e baconiana é mais do que evidente no “Discurso Preliminar” daquela obra. Todo o empirismo envolve, no entanto, uma contradição difícil de resolver e que, para citarmos Ernst

¹⁰ - Cf. Claude E. Shannon e Warren Weaver, *The Mathematical Theory of Communication*, Chicago, University of Illinois Press, 1963.

¹¹ - Cf. Mark Poster, *The Mode of Information. Poststructuralism and Social Context*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990.

¹² - Cf. Karl Popper, *op. cit.*, p. 123 ss.

Cassirer, resulta do facto de que “crê haver compreendido um objecto ideal ao reduzi-lo a uma cópia de um objecto existente”.¹³

Ora, é precisamente a consciência da contradição envolvida na posição sofista - que concebe o conhecimento como mera cópia ou traço e o sujeito como mera superfície de inscrição e registo -, que leva Platão a responder de forma duplamente negativa ao seu “problema”, isto é: não só a informação não pode identificar-se com o conhecimento como, mais ainda, ela pode mesmo tornar-se no principal obstáculo a esse mesmo conhecimento – ao tomarmos, como “conhecimento”, aquilo que facto não é senão a sua imagem mais ou menos cristalizada, de que está ausente qualquer vida espiritual e, assim, qualquer sentido. Esta resposta de Platão é hoje mais ou menos assumida quer pela generalidade dos filósofos que se têm debruçado sobre a problemática da informação - em que destacamos, a justo título, Martin Heidegger e Michael Polanyi - quer pelos autores da chamada “gestão do conhecimento”, de tal modo que, mesmo no discurso político mais recente, a expressão “sociedade do conhecimento” tem vindo a substituir, de forma progressiva e quase mágica, a de “sociedade da informação”.

A resposta de Platão não nos impede, no entanto – nem o impediu, aliás, a ele próprio - de pensarmos a possibilidade de, mediante as estratégias apropriadas, atribuímos sentido à informação e, assim, transformarmos a informação em conhecimento. Foi nesse caminho que seguiu, precisamente, a tradição filosófica posterior a Platão, e que aqui analisamos em dois dos seus momentos essenciais - a que, por comodidade, chamámos o momento “dos Antigos”, o dos educadores e moralistas gregos e romanos entre os séculos IV a.C. e II, e o momento “dos Modernos”, o dos enciclopedistas do século XVIII.¹⁴ A escolha desses dois momentos não é, obviamente, aleatória. Ela justifica-se, genericamente, pelo facto de cada um deles corresponder a um daqueles

¹³ - Ernst Cassirer, “La ‘tragédie de la culture’”, in *Logique des Sciences de la Culture*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, p. 201.

¹⁴ - Na realidade, o trabalho refere um terceiro momento, a que se chamou o momento do Cristianismo – mas ele funciona como um momento que pode ser visto ora na continuidade do momento dos Antigos, ao enfatizar, também, o papel da educação, da prática hermenêutica e da informação em geral na formação do sujeito, ora como uma espécie de regresso à posição de Platão, ao enfatizar, como é o caso de Santo Agostinho, o regresso à interioridade e ao questionar as estratégias centradas na “formação” e na “informação” do sujeito.

momentos privilegiados em que, e como observa McLuhan, em virtude de profundas mudanças tecnológicas, dois mundos – um, o “velho”, que já deixou de ser e outro, o “novo”, que ainda não é – se cruzam e abraçam, pondo em crise a imagem que os homens e a sociedade tinham de si próprios, forçando-os à procura de uma nova identidade.¹⁵ Em termos de história dos *media* – e sem querermos aqui defender qualquer determinismo tecnológico mais ou menos mcluhaniano – podemos dizer que se o momento dos Antigos corresponde à afirmação da escrita e ao desenvolvimento das estratégias que permitam lidar com a novidade que ela representa em relação à oralidade, o dos Modernos corresponde à afirmação da imprensa e à “explosão de informação” que ela começa desde logo a originar. Se no primeiro momento o que está em jogo é, fundamentalmente, a questão da interiorização ou incorporação da informação – vista como possível através de estratégias fundamentais como a “aplicação” hermenêutica e a “escrita de si”, tematizadas respectivamente por Gadamer¹⁶ e Foucault¹⁷, uma e outra pondo em jogo o “discurso do mestre” e a relação mestre-discípulo -, já no segundo momento o que se joga é fundamentalmente a necessidade de efectuar uma selecção, uma organização e uma transmissão da informação que permita, a todos e a cada um dos sujeitos, o acesso a uma informação séria, relevante e credível - sendo precisamente tal desiderato que motiva a concretização dos projectos enciclopédicos que, à semelhança da *Encyclopédie* de Diderot e D’Alembert, proliferaram na época um pouco por todo o lado. O advérbio “fundamentalmente” referido a ambos os momentos não é aqui despiciendo: ele significa que, no fundo, em cada um dos momentos estão simultaneamente em jogo todas as estratégias

¹⁵ - Cf. Marshal McLuhan, *War and Peace in the Global Village*, New York, Touchstone, 1989, p. 126. Hannah Arendt refere-se a estes momentos como “brechas” ou “intervalos” determinados “pelas coisas que já não são e por coisas que ainda não são”. Cf. Hannah Arendt, “Vérité et politique”, in *La Crise de la Culture. Huit Essais de Pensée Politique*, Paris, Gallimard, 1997, p. 19. É certo que, na hipótese de Arendt, este fenómeno, longe de ser moderno, ou mesmo específico de certos momentos históricos, provavelmente “anda a par com a existência do homem na terra” (*ibidem*, p. 24) – mas tal não exclui, obviamente, que ele se torne mais *visível* e mais *marcante* em determinados momentos históricos.

¹⁶ - Cf. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Metodo*, Salamanca, Sígueme, 1988.

¹⁷ - Cf., nomeadamente, Michel Foucault, “L’écriture de soi”, in *Dits et Écrits*, Vol. IV, Paris, Gallimard, 1994.

e operações referidas – a interiorização, a selecção, a organização e a transmissão da informação -, residindo a diferença na ênfase que é dada a uma ou algumas delas. O que se visa, num e noutra momento, é colocar a informação ao serviço da constituição do sujeito, daquilo a que Foucault chamará, de forma particularmente feliz, uma “estética da existência”.¹⁸ A identidade dos objectivos ou conteúdos não pode, no entanto, fazermos esquecer a diversidade das formas, isto é, que divergem de um momento para o outro não só a constituição de um certo tipo de sujeito como uma certa constituição do sujeito. Assim, de forma algo sumária, podemos dizer que enquanto os Antigos visam a constituição de um sujeito como membro da *polis*, mediante uma actividade em que o papel do “mestre” ou “tutor” se revela essencial, nomeadamente na selecção e na incorporação da informação, já os Modernos vêem essa constituição essencialmente como uma actividade de auto-construção de um sujeito “cosmopolita”, cujo carácter “autónomo” e “livre” deve recusar, precisamente, a influência de qualquer mestre ou tutor; seleccionar e organizar a informação para a tornar disponível como “enciclopédia” a cada um dos sujeitos é, precisamente, um dos aspectos essenciais da forma moderna.

Mas este “regresso ao passado” – que não tem, obviamente, pretensões de análise histórica e muito menos exaustiva – pretende, tão só, permitir pensar a partir dele, e de certo modo contra ele, o presente, o momento actual. Esse momento – chamemos-lhe, para já, e sem discutirmos ainda tal designação, o momento da “sociedade da informação” - pode ser visto como o momento em que, e em virtude da afirmação plena dos *media* electrónicos e dos processos da “reprodutibilidade técnica”¹⁹, de que a Internet pode ser vista como o ponto culminante, toda a cultura se transforma em informação, em cultura-como-informação, dando origem àquilo a que muitos pensadores têm vindo a chamar um “excesso de informação”. Ora, a questão que uma tal sociedade coloca é a de sabermos se é ainda possível aplicar – e como -, na nova situação, as estratégias que a tradição ocidental mobilizou para resolver o “problema de Platão”.

¹⁸ - Cf. por exemplo Michel Foucault, “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours”, *ibidem*.

¹⁹ - Cf. Walter Benjamin, “A Obra de Arte na Era da sua Reprodutibilidade Técnica”, in *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Lisboa, Relógio d'Água, 1992.

III

A nossa tese, a esse respeito, é a de que a resposta ao “problema de Platão” - a atribuição de sentido à informação e à sua eventual transformação em conhecimento -, não pode deixar de passar, hoje como sempre, pelas estratégias desenhadas pelos Antigos e pelos Modernos; só que não aplicadas exactamente da forma como uns e outros as aplicavam.

A justificação da parte negativa da tese parece óbvia. Em relação à estratégia dos Antigos podemos dizer que, em virtude quer da “marcha da história universal”, para utilizarmos uma expressão marcadamente hegeliana, quer, mais particularmente, da reivindicação de autonomia pelos Modernos, o “discurso do mestre” - e a relação mestre-discípulo que ele envolve - foi totalmente posto em causa; um pôr em causa de que o exemplo mais perfeito permanecerá, para sempre, o conhecido texto de Kant sobre o iluminismo. Relativamente à estratégia dos Modernos, diremos que a explosão dos conhecimentos e das tecnologias que caracteriza pelo menos de há três séculos para cá a nossa sociedade torna totalmente inviável - até porque inútil - todo e qualquer projecto enciclopédico que queira apresentar-se como tal, isto é, como projecto de “educação completa”, unitária e com um certo grau de permanência.

Uma das consequências fundamentais desta dupla impossibilidade - do “discurso do mestre”, por um lado, da “enciclopédia”, por outro - é a impossibilidade de, e ao contrário do que fizeram os Antigos e os Modernos, colocarmos a informação ao serviço de uma “estética da existência”, da constituição de uma subjectividade; o que se liga também, de forma óbvia, ao carácter simultaneamente fragmentário e múltiplo - da existência social, da personalidade e do próprio sentido - da “sociedade da informação”. Essa impossibilidade não significa, no entanto, que a informação não tenha implicações ético-políticas fundamentais. Ela permite nomeadamente assegurar, pelo menos em teoria - isto é, nunca de forma simples, isenta de conflitos e contradições -, aquelas que são, quanto a nós, as exigências fundamentais de uma sociedade democrática e que Rousseau foi um dos primeiros a acentuar, ainda que pretendendo fundar tais exigências numa presença e numa visibilidade imediatas que a sociedade tornara, já no seu tempo, impossíveis, a saber, a transparência e a participação. A questão - que será retomada no último capítulo do trabalho - é, no entanto, a de determinar se o tipo de informação e

de mediação²⁰ que predomina na “sociedade da informação” favorece ou, ao invés, contrária, o cumprimento de tais exigências. A impossibilidade de colocar a informação ao serviço de uma “estética da existência” não significa, tão-pouco, que a “sociedade da informação” tenha de ser vista, de forma mais ou menos apocalíptica, como o último acto da “tragédia da cultura” tematizada por Georg Simmel²¹ ou como o primeiro acto – o da “implosão do sentido” - daquilo a que, inspirando-nos em Jean Baudrillard²², poderíamos chamar a “farsa da cultura”; significa, tão só, que ela é uma sociedade de um tipo diferente quer da dos Antigos

²⁰ - O carácter amplamente polissémico do termo “mediação” – como, aliás, do termo informação, cuja definição deixaremos, no entanto, para o capítulo I - exige que se procure fixar, desde já, o sentido em que ele é utilizado no contexto deste trabalho. Na *Enciclopédia* a mediação é definida, por Hegel, como “um começo e uma passagem a um segundo [termo], de modo que este segundo só é enquanto ao mesmo se chegou a partir de algo que é outro em relação a ele”. (G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques en Abrégé*, §12, Paris, Gallimard, 1990, p. 85). Em texto mais recente, Jacqueline Russ refere-se ao homem como um “ser de mediação, que se define pela produção de intermediários, pela invenção de etapas assegurando uma ligação entre diferentes momentos do seu discurso ou da sua existência.” (Jacqueline Russ, *Les Méthodes en Philosophie*, Paris, Armand Colin, 1992, p. 13). Comum a ambos os autores é, portanto, a ideia de que a mediação é uma passagem ou “intermediação” de um estádio *a* a um estádio *b*, de tal forma que o estádio *b* só é mediante essa mesma passagem ou “intermediação”. No que se refere, mais concretamente, à informação – que já é, ela própria, uma “mediação” – o que está em causa neste trabalho é saber como é que se torna possível, a cada um dos sujeitos-receptores, a passagem de uma informação que, *em si*, não tem qualquer “sentido”, a uma informação dotada de “sentido” e que pode, por isso mesmo, transformar-se em conhecimento; ou, mais especificamente, como se tornam possíveis a selecção, a organização e a interiorização da informação. O nosso trabalho distingue - e opõe -, a esse respeito, dois *tipos-ideais* de mediação: a “mediação humana”, isto é, aquela que é protagonizada por outros sujeitos, enquadrados em determinadas instituições e/ou organizações, e de que as figuras típicas têm vindo a ser, no decurso da história ocidental, o mestre, o educador, o sacerdote, o enciclopedista e o jornalista, para citarmos apenas os mais importantes – e que inclui, portanto, a educação como elemento central, mas não exclusivo; e a “mediação tecnológica”, aquela que se efectua mediante as “tecnologias da informação” e os respectivos “programas”. No caso concreto e mais recente dos computadores e das redes, a que damos uma atenção especial na terceira Parte do nosso trabalho, o que esta “mediação tecnológica” visa é, através da utilização de bases de dados, motores de busca, directorias, indexadores, etc., a automatização dos próprios processos de produção, organização, selecção e pesquisa da informação, atribuindo ao sujeito, quer enquanto “receptor” quer enquanto “mediador” da informação, um papel cada vez mais subsidiário e, no limite, mesmo nulo.

²¹ - Cf. Georg Simmel, *La Tragédie de la Culture*, Paris, Rivages Poche, 1988.

²² - Referimo-nos, nomeadamente, a Jean Baudrillard, *Simulacros e Simulação*, Lisboa, Relógio D'Água, 1991.

quer da dos Modernos e, como tal, envolvendo transformações decisivas na forma como lidamos com a informação e a actualizamos como conhecimento.

Assim, e em termos mais afirmativos, temos de procurar quais são essas transformações em matéria de incorporação ou interiorização da informação, da sua selecção, da sua organização e da sua transmissão. Não cabendo obviamente numa introdução explanar de forma alargada aquele que será o conteúdo do corpo do trabalho, indicaremos no entanto algumas das suas linhas fundamentais – e, simultaneamente, algumas das questões mais importantes que relativamente a cada uma se nos colocam.

No que respeita à incorporação ou interiorização da informação, ela passa hoje não pela relação com o “mestre” mas pela participação do sujeito nas múltiplas organizações ou “comunidades” a que pertence, nomeadamente as organizações de carácter profissional – já que sabemos, desde Weber, que a sociedade moderna é, fundamentalmente, uma “sociedade de organizações”, e nomeadamente de organizações “burocráticas”. No entanto, e dadas as suas características, a organização burocrática não parece ser, de todo, o tipo de organização adequado à interiorização ou incorporação da informação. Coloca-se, então, a questão de saber qual será esse tipo de organização. Colocar esta questão equivale, desde logo, a reconhecer que a questão da interiorização ou incorporação da informação, da possível transformação da informação em conhecimento, não é meramente tecnológica mas essencialmente sociológica, cultural e, em última análise, política.

Quanto à selecção da informação, é de realçar o papel que nela assume, cada vez mais, aquilo a que chamamos os “outros significativos”²³ – entendendo por tal os outros com quem nos identificamos e a quem, ao mesmo tempo, reconhecemos uma competência que nós não possuímos num certo domínio teórico e/ou prático -, sejam eles outros presenciais, que fazem parte do nosso “mundo da vida”²⁴, sejam eles outros a que, à falta de melhor designação, chamaremos outros “mediáticos”, no sentido de outros com os quais nos relacionamos à distância e através dos *media* e que não se confundem, de forma alguma, com os jornalistas” ou, se

²³ - Uma expressão que se inspira num conceito de George Herbert Mead mas que, simultaneamente, e de forma intencional, desloca o sentido desse conceito.

²⁴ - No sentido do *Lebenswelt* husserliano.

preferirmos, os chamados “profissionais da comunicação”.²⁵ Um conjunto de “outros significativos”, sejam presenciais sejam mediáticos, que se identificam entre si e que reconhecem a si próprios uma certa competência informativa – o que envolve, necessariamente, determinados mecanismos de *gatekeeping* ou selecção e avaliação da informação - constituem aquilo a que, inspirando-se na tematização que Peirce faz da comunidade científica, Klaus Jensen chama uma “comunidade de interpretação”, uma categoria que se revela como fundamental para pensarmos o fenómeno da selecção da informação na “sociedade da informação”.²⁶

Relativamente à organização da informação, o que se destaca é a passagem progressiva - que não significa qualquer extinção ou “morte”, mas tão só uma adaptação às novas condições – daquilo a que Chartier chama a “ordem dos livros”²⁷ para a “ordem dos computadores”, assumindo nesta última as bases de dados um papel tão fundamental que podemos dizer que sem elas seria impossível, na sociedade actual, qualquer organização da informação digna desse nome e, ao mesmo tempo, o processamento adequado dessa mesma informação. Mas as bases de dados, ao permitirem a concentração praticamente ilimitada da informação e ao exigirem competências muito específicas para o seu manuseamento, parecem fazer aumentar os problemas do acesso à informação, da sua selecção e da sua interpretação já patentes na “ordem dos livros”. Se é verdade que a Web, com a sua arquitectura hipertextual e cada vez mais “amigável”, cada vez mais próxima da experiência e das competências do cidadão comum, representa um grande avanço no domínio do acesso, não é menos verdade que nela se mantêm os problemas da selecção da informação e da sua interpretação - por muitos e bons que sejam, e alguns são-no, os seus motores de busca e as suas directorias. A solução para estes problemas parece passar, cada vez mais, pela organização de “bibliotecas particulares” ou *portholes* que, renunciando à utopia de uma “biblioteca universal”, aberta a tudo e a todos, institua determinados

²⁵ - Como Alexis de Tocqueville foi um dos primeiros a ver e a afirmar na sua *Da Democracia na América*, a mediatização e a correspondente “acção à distância” é uma das características fundamentais do nosso tipo de sociedades.

²⁶ - Cf. Klaus Brunh Jensen, *La Semiótica Social de la Comunicación de Masas*, Barcelona, Bosch, 1997.

²⁷ - Cf. Roger Chartier, *L'Ordre des Livres. Lecteurs, auteurs, bibliothèques en Europe entre XIV^e et XVIII^e siècle*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1992; *Culture Écrite et Société. L'Ordre des Livres (XIV^e – XVIII^e siècle)*, Paris, Albin Michel, 1996.

mecanismos de selecção e de organização da informação considerada relevante - como sempre aconteceu, aliás, na “ordem dos livros”.

Finalmente, no que se refere à transmissão ou “divulgação” da informação, e mesmo não sendo este um trabalho sobre o jornalismo, é impossível evitar tal temática. A nossa tese, a este respeito, é a de que o jornalista é a figura típica da mediação da informação na sociedade contemporânea – como o educador o foi no mundo antigo e o sacerdote o foi no mundo medieval²⁸ -, assegurando de outra forma o papel que o enciclopedista atribuíra a si próprio mas que, por razões derivadas quer da natureza da nova sociedade quer do próprio desenvolvimento científico e tecnológico, se vira impossibilitado de desempenhar: o da selecção, organização e transmissão de uma informação mais ou menos geral, acessível a todos e a todos dirigida. No entanto, essa informação “jornalística”, que foi assumindo progressivamente a forma de espectáculo e de entretenimento, aparece hoje maioritariamente subordinada aos interesses políticos e sobretudo económicos.²⁹ Pode o chamado “jornalismo *online*” inverter tal situação – permitindo construir um jornalismo que, por oposição ao jornalismo vigente, assuma um carácter “formativo”, “cívico” e “público”, centrado no cumprimento das tais exigências democráticas da transparência e da participação? Sem queremos antecipar a nossa resposta a tal questão, diremos apenas que a carga utópica que actualmente tal conceito transporta consigo nos coloca desde logo de sobreaviso.

IV

Sobre a metodologia e, em parte, sobre o conteúdo deste trabalho diremos em primeiro lugar que, e apesar da ênfase que nele damos a Platão e ao seu “problema” – uma ênfase que resulta essencialmente da sua posição de fio condutor -, ele não é propriamente um trabalho sobre um “autor” ou um conjunto de “autores”. Tal não significa, obviamente,

²⁸ - O que não significa, obviamente, que um e outro não continuem a assumir, nas nossas sociedades, um papel extremamente importante.

²⁹ - Aqui, e para utilizarmos uma expressão cara ao marxismo na sua versão mais ortodoxa, diríamos que o económico “é determinante em última instância” – na medida em que, um pouco por todo o lado, aquilo a que ainda se chama “o político” não passa ou de um prolongamento ou de uma dependência do económico. Ou então do mediático – mas como este é, na sua maior parte, um prolongamento ou uma dependência do económico...

que nele não tenham lugar - e, por vezes, um lugar muito especial - autores como Platão, Séneca, Santo Agostinho, Diderot e D'Alembert, Rousseau, Kant, Husserl, Heidegger, Polanyi, ou Foucault, para nos referirmos apenas a alguns dos mais conhecidos. Mas o seu é sempre um lugar, por assim dizer, “lateral” - o que não é o mesmo que “marginal” -, no sentido em que, partindo do princípio de que pensar é sempre pensar com, procurámos colher em tais autores determinadas indicações que nos incitassem a pensar hoje acerca do “problema de Platão”. Não se queira ver portanto, na utilização de tais indicações, uma questão de “interpretação” ou de “comentário” mais ou menos correctos do “pensamento” de tais autores. Essa não é a questão deste texto.

Diremos, em segundo lugar - e tomando como ponto de referência um modelo simplificado da transmissão da informação tal como formulado por Claude Shannon e Warren Weaver e adoptado posteriormente, com mais ou menos variantes, por sociólogos da comunicação como Harold Lasswell ou linguistas como Roman Jakobson - que o presente trabalho se centra, decididamente, na questão da “recepção”.

Como é sabido, os primeiros trabalhos e teorias que se debruçaram sobre a informação massmediática - os trabalhos e teorias da *communication research* americana - privilegiaram claramente aquilo que, em termos do “paradigma de Lasswell” (“Quem diz, o quê, por que canal, a quem, com que efeito?”), se costuma chamar os “efeitos” e os “conteúdos”: a “teoria hipodérmica” de Lasswell, a “análise de conteúdo” de Berelson, a “teoria crítica” de Adorno e Horkheimer, “a pesquisa administrativa” e funcionalista de Parsons e Lazarsfeld. Se é certo que teorias posteriores como a do *two-step flow* (Lazarsfeld, Katz), do *gatekeeping* (Lewin, White) e do *agenda-setting* (Cohen, McCombs e Shaw) procuraram romper com tal privilégio, apresentando-se por um lado como “teorias dos efeitos limitados” ou “indirectos” e dando, por outro lado, um certo peso à recepção - enfatizando, nomeadamente, a interacção existente entre a informação propriamente dita e as características das audiências que determinam diferenças na atribuição de sentido e na utilização dessa mesma informação -, falta no entanto uma teoria de conjunto acerca da recepção da informação. É para a construção dessa teoria de conjunto que o presente trabalho se propõe dar uma modesta contribuição.³⁰

³⁰ - Para uma visão de conjunto dos trabalhos e teorias referidos, ver: Nelson Traquina (org.), *Jornalismo: Questões, Teorias e “Estórias”*, Lisboa, Vega, 1993; Armand e Michèle Mattelart, *História das Teorias da Comunicação*, Porto, Campo das Letras, 1995.

Adoptamos, para tal, um ponto de vista decididamente hermenêutico - por isso mesmo, a termos de escolher uma designação para a perspectiva em que se enquadra este trabalho, talvez a mais adequada fosse a de “hermenêutica da informação” -, considerando a “recepção” não como um mero “processamento da informação”, uma expressão que se limita a generalizar, ao ser humano, o modelo maquínico-computacional, mas como um processo mediante o qual um sujeito situado constrói activamente o “sentido” de uma informação que, em si mesma, “objectivamente”, não é dotada de qualquer “sentido”. Nesta matéria, a resposta da tradição ocidental ao “problema de Platão” pode ser vista, de forma algo paradoxal, como uma espécie de ilustração da aplicação dos princípios hermenêuticos da interpretação textual – tal como formulados pela hermenêutica tradicional e recuperados contemporaneamente por autores como Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur - à interpretação da “informação” em geral. Referimo-nos, mais especificamente, a aspectos como os seguintes: a “pré-compreensão”³¹ e a “aplicação”³² como o fundo existencial a partir do qual emerge a interpretação, que pode ser vista como “mera” explicitação daquelas e que determina, deste modo, a forma como será feita a interiorização ou incorporação da informação; a interpretação como uma “fusão de horizontes”³³ entre o mundo da obra e o mundo do receptor e envolvendo, como tal, operações de selecção que são a condição do próprio “ver” da informação; a interpretação como dialéctica entre a “explicação” e a “compreensão”, entre a análise da estrutura e a síntese do sentido³⁴, que revela toda a importância da organização da informação na construção do sentido da informação; a importância concedida não só à mediação como ao mediador, ao “mensageiro” que traz até nós a informação – que acaba sempre por ser um intérprete e cujo protótipo Heidegger vê no poeta do *Íon* de Platão, caracterizado pelo filósofo grego como “mensageiro dos deuses”.³⁵

Há, no entanto, um aspecto – que reputamos essencial - em que nos distanciamos da perspectiva hermenêutica, e que passamos a referir. De uma ou outra forma, a hermenêutica contemporânea centra a actividade

³¹ - Cf. Martin Heidegger, *L'Être et le Temps*, Paris, Gallimard, 1964.

³² - Cf. Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*

³³ - *Ibidem.*

³⁴ - Cf. Paul Ricoeur, *Teoria da Interpretação*, Porto, Porto Editora, 1995.

³⁵ - Cf. Martín Heidegger, “De un diálogo acerca del habla”, in *De Camino al Habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal-Guitard, 1987.

de interpretação, de construção do sentido, na relação que se estabelece entre a obra e o receptor, o texto e o leitor, enfatizando os aspectos relativos a um (a pertença a uma determinada tradição, o projecto existencial, etc.) ou a outro (a estrutura da obra, o género, a linguagem, etc.) que influem nessa actividade. Ora, o que a nossa investigação mostra, nesta matéria, é que a interpretação, a construção de sentido, é uma actividade que envolve muito mais do que estes protagonistas. Envolve, nomeadamente: i) Um conjunto de organizações e de “comunidades de interpretação” que definem o que merece e o que não merece ser interpretado, os cânones de interpretação a utilizar, as modalidades de validação das interpretações feitas; ii) Uma multiplicidade de “autores” e de “receptores” que se interpõem entre o autor primário e o receptor final, que organizam a informação, a materializam num determinado suporte físico, a conservam, a divulgam, a avaliam (no que se refere ao livro, os impressores, os livreiros, os bibliotecários, os professores, os críticos, etc.). A actividade de interpretação, de construção do sentido da informação pelo sujeito aparece, assim, como o ponto de chegada de um processo complexo, multiforme, multipolar, envolvendo um amplo conjunto de actividades e de protagonistas – em última análise, o conjunto da sociedade -, e que exerce os seus efeitos quer sobre a “obra”, quer sobre o “receptor”, quer ainda sobre a “relação” entre ambos.³⁶

V

Apesar de, de uma forma ou outra, já termos deixado antever a organização do nosso trabalho no decurso desta introdução, não podemos deixar de aqui a referir de forma mais explícita. O trabalho encontra-se dividido em três Partes, correspondendo cada uma a objectivos e conteúdos mais ou menos autónomos no seio da totalidade e que também já fomos mencionando.

A Primeira Parte, intitulada “ O problema de Platão e as respostas da tradição ocidental”, coloca o “problema de Platão” a partir do contexto contemporâneo da chamada “sociedade da informação” (Capítulo I) para analisar, em seguida, as respostas que a tradição ocidental forneceu para esse problema (Capítulo II).

³⁶ - Roger Chartier tem vindo a procurar aplicar, à “ordem dos livros”, uma análise assente nesta mesma perspectiva.

A Segunda Parte, intitulada “A sociedade contemporânea e a impossibilidade das respostas da tradição” começa por caracterizar a sociedade a que se tem vindo a chamar “sociedade da informação” (Capítulo III); examina, em seguida, as razões pelas quais se torna impossível, nessa sociedade, responder ao “problema de Platão” utilizando literalmente as estratégias postas em jogo pela tradição ocidental (Capítulo IV); finalmente, e dada como provada a impossibilidade de colocar a informação ao serviço de uma “estética da existência”, seja à maneira dos Antigos seja à maneira dos Modernos, analisa algumas das implicações ético-políticas fundamentais da informação (Capítulo V).

A Terceira Parte, intitulada “As novas respostas ao problema de Platão”, procura representar a parte mais substancial e afirmativa do trabalho. Em termos globais, ela visa fundamentalmente dar conta das modificações a que, na actual “sociedade da informação”, são sujeitas as estratégias de construção do sentido da informação que representaram a resposta da tradição ocidental ao “problema de Platão” – a interiorização ou incorporação da informação (Capítulo VI), a selecção da informação relevante (Capítulo VII), a organização da informação (Capítulo VIII) e a transmissão ou “divulgação” da informação (Capítulo IX). Sobre o conteúdo desta Parte pensamos ter dito o suficiente, para já, no ponto III da presente Introdução.

No que respeita à bibliografia utilizada cumpre referir que, incidindo o presente trabalho em grande medida sobre a Web, e sendo que a informação mais actualizada sobre a Web existe na própria Web, muitos dos textos consultados foram aí recolhidos e encontram-se aí disponíveis, e por vezes mesmo só aí, indicando-se sempre – para além de autor, título, data, e, quando é o caso, o homónimo impresso – os endereços correspondentes. No entanto, o carácter dinâmico e mesmo flutuante da Web coloca desde logo um problema: o de pelo menos alguns dos endereços indicados corresponderem, no momento em que este trabalho é tornado público, a sítios³⁷ que já não podem ser encontrados, seja porque foram desactivados seja porque mudaram de endereço. Este é, sem dúvida, a par dos problemas da “autoria” e da “autenticidade”, um dos principais problemas que a utilização da Web como fonte de investigação coloca aos investigadores. É possível – e como - resolver tal problema? A nossa resposta, afirmativa, repete praticamente uma das

³⁷ - Adoptando a prática corrente, traduzimos neste trabalho o inglês *site* por “sítio”.

teses deste trabalho em matéria de organização da informação da Web, e a que já atrás fizemos referência: a da necessidade de tal informação se organizar em “bibliotecas particulares”, assentes em bases de dados próprias, com os seus próprios mecanismos de *gatekeeping* e de “gestão da informação” e que possam, assim, constituir não só uma “memória colectiva”, específica de uma determinada “comunidade de interpretação” como, ao mesmo tempo, uma memória dotada de uma certa estabilidade - o próprio conceito de memória aponta precisamente para essa estabilidade - que resista à usura do tempo e das coisas.

Uma última palavra, de apreço e agradecimento, para o António Fidalgo - que, para além de professor, colega e amigo, foi também o orientador desta Tese – pela sua ajuda na estruturação geral do trabalho, na selecção e facilitação de bibliografias, na discussão dos diversos temas, na crítica oportuna.

Primeira Parte

**O PROBLEMA DE PLATÃO E AS
RESPOSTAS DA TRADIÇÃO OCIDENTAL**

Capítulo I

O PROBLEMA DE PLATÃO

“Assim é: a ‘candente actualidade’ que nos exaspera e exalta e que, com frequência, nos aniquila, não é mais que uma imperfeita reverberação de discussões já velhas. (...) Por isso, o verdadeiro intelectual evita os debates contemporâneos: a realidade é sempre anacrónica.” – **Jorge Luís Borges**³⁸

“Informação” tornou-se, a partir dos meados do nosso século, um termo demasiado comum – e de que, como acontece com todos os termos demasiado comuns, o “excesso de significação” se arrisca a levar à anulação de qualquer significado claro e credível.

Este “excesso de significação” não se revela apenas no domínio da linguagem ordinária, tal como delimitada pelos dicionários da língua³⁹, antes extravasando para o domínio da própria linguagem científica, nomeadamente da que se refere às ciências sociais e humanas. Assim, já no seu clássico sobre as “comunicações de massas”, o sociólogo Jean Cazeneuve, reconhecendo a plurivocidade do termo “informação” – utilizado por exemplo para designar quer “um elemento particular de conhecimento ou de análise” (um conteúdo) quer “o conjunto das instituições que, numa determinada sociedade, presidem à difusão colectiva das notícias” (os *media*), e para falar quer de “uma informação de política internacional” (uma notícia), quer da “política francesa de informação” (um tema de debate), quer ainda da “informação dos cidadãos” (uma necessidade social) -, achava-se no dever de confessar que, “por vezes, chega a parecer impossível encontrar a unidade dos diversos sentidos”.⁴⁰

³⁸ - “Dos livros”, in *Novas Inquirições*, p. 146.

³⁹ - Cf. por exemplo *Dicionário Universal da Língua Portuguesa*, Lisboa, Texto Editora, 1995, p. 839.

⁴⁰ - Jean Cazeneuve, *Guia Alfabético das Comunicações de Massas*, Lisboa, Edições 70, s/d, p. 160 ss.

E Nancy Freeman Rohde, ao referir que, no contexto dos “estudos do utilizador”, a informação denota “dados factuais ou parecer ou opinião, um objecto físico, tal como um livro ou um jornal, ou o canal através do qual é transmitida uma mensagem, por exemplo a comunicação oral ou escrita”⁴¹, distingue implicitamente uma tripla acepção do conceito de informação: como conteúdo (dados factuais, parecer, opinião), como objecto físico (livro, jornal), como meio de comunicação (oralidade, escrita).

É no entanto possível e mesmo habitual estreitar o significado do termo “informação” reservando-o à informação como conteúdo. Restringindo-se a este sentido do termo, Michael Dertouzos procura sistematizar a infinidade daquilo que pode caber no conceito de informação a partir de três aspectos essenciais: i) Em primeiro lugar, a forma como os seres humanos lidam com a informação: informação é tudo o que é recebido através dos sentidos, processado através do sistema nervoso, particularmente do cérebro e gerado sob a forma de fala e gestos; ii) Em segundo lugar, a informação pode ser quer um “nome”, um produto acabado, quer um “verbo”, um processo; assim, se um texto, a *Bíblia*, um filme, o *Titanic*, ou uma sinfonia, a *Nona* de Beethoven, são “nomes” de informações, já programas de computadores como processadores de texto e folhas de cálculo são “verbos”, na medida em que processam, transformam e produzem informação; iii) Em terceiro lugar, há que distinguir entre a informação propriamente dita, seja “nome” ou “verbo”, e o suporte físico em que ela se encontra armazenada; deste modo, um CD-ROM pode conter exactamente a mesma informação que os *n* volumes da *Enciclopédia Britânica*.⁴²

Mas, mesmo quando tomado apenas enquanto conteúdo, o termo “informação” afigura-se ainda demasiado lato já que, como observa Daniel Bounoux - repetindo a observação de Heinz von Foerster segundo a qual a informação “é um camaleão intelectual particularmente vicioso” -, a mesma palavra acaba por designar “quer as notícias (*news*), quer os dados (*data*), quer o saber em geral (*knowledge*)”.⁴³ Não menos

⁴¹ - Cf. Nancy Freeman Rohde, “Information needs”, in *Advances in Librarianship*, Vol. 14, 1986, p. 49-73, *apud* Raymond G. McInnis, *What's in a Use? The Indefinite Connotations of Information and the Problems Produced by Such Vagueness*, disponível em <http://lrs.stcloudstate.edu/cin/courses/im577/infodep.html>.

⁴² - Cf. Michael Dertouzos, *What Will Be. How the New World of Information Will Change Our Lives*, New York, Harperedege, 1997, p. 52.

⁴³ - Daniel Bounoux, *La Communication contre l'Information*, Paris, Hachette, 1995, p. 7. As expressões entre parêntesis constam no próprio original.

“camaleónica”, aliás, parece ser a definição de informação que, a partir da distinção entre comunicação e informação - uma distinção que retoma a distinção, feita pela Escola de Palo Alto, e nomeadamente por Watzlawick, entre “relação” e “conteúdo”, a que adiante nos referiremos -, propõe o próprio Bougnoux, e de acordo com a qual a informação “é a mensagem que se atém aos factos, limpa quer de retóricas quer de conveniências, de delicadezas ou de conviências. E que, ao mesmo tempo, nos arranca ao nosso mundo próprio para nos propulsar para o dos outros.”⁴⁴ Ora, não é difícil concluirmos que uma tal definição não obedece a uma das regras que, pelo menos desde os *Tópicos* de Aristóteles, é considerada uma das regras fundamentais de qualquer definição: a de que ela seja mais claro do que o definido. Com efeito, que significam os “factos” de que fala Bougnoux? E haverá realmente “factos”, no sentido de algo puramente “objectivo” ou “factual”? E que entende Bougnoux por uma mensagem “limpa quer de retóricas quer de conveniências, de delicadezas ou de conviências”? Os “factos” de que fala Bougnoux parecem aproximar-se daquilo a que certos autores, nomeadamente os ligados à “gestão dos sistemas de informação”, designam como “dados”, e que distinguem da “informação” propriamente dita. Assim, e para darmos apenas um exemplo, para Keith Devlin, enquanto os dados são “por exemplo uma lista de preços de acções na página financeira de um jornal”, já a informação é constituída pelos dados mais o sentido que, em função de uma informação ou conhecimento prévios, lhe atribuímos.⁴⁵ No entanto, como reconhece James Hicks, Jr. – que, de forma muito semelhante à de Devlin, define os dados como “factos coligidos que geralmente não são úteis para a tomada de decisão sem processamento posterior” -, enquanto que a informação “é directamente útil na tomada de decisões já que é baseada em dados processados e é, por conseguinte, o *output* de um sistema de processamento de dados” -, em termos práticos esta distinção é muitas vezes impraticável, já que “os dados de um indivíduo podem ser a informação de um outro indivíduo”.⁴⁶

⁴⁴ - *Ibidem*, p. 37.

⁴⁵ - Cf. Keith Devlin, *Infosense. Turning Information into Knowledge*, New York, W. H. Freeman and Company, 1999, p. 14 e passim. Devlin acrescenta, como terceiro termo, o conhecimento, entendido como a informação interiorizada mais a capacidade para a utilizarmos.

⁴⁶ - James Hicks, Jr., *Management Information Systems*, Minneapolis, St. Paul, Wets Publishing Company, 1993, p. 36.

A consciência de todas estas dificuldades na fixação de um significado da palavra “informação” explica a tomada de posições radicais como a de Benjamin Wooley que - partindo da constatação de Rudy Rucker segundo a qual em relação à informação “estamos numa condição algo semelhante à condição dos cientistas do século XVII em relação à energia. Sabemos que existe aqui um conceito importante, um conceito com muitas manifestações, mas não sabemos ainda como falar dele de forma exacta” -, se recusa mesmo a utilizar tal palavra, substituindo-a por palavras como “virtual”, “abstracto”, “matemático” e “computável”⁴⁷; ou como a de Tom Stonier que, partindo de uma constatação semelhante, e citando Lila Gatlin, propõe considerar a informação como “um primeiro princípio em última análise indefinível ou intuitivo, tal como a energia”⁴⁸.

O silêncio de Wooley e a indefinibilidade de Stonier podem, no entanto, ser ultrapassados mediante o regresso a um significado muito específico do termo “informação”: o adoptado pela “teoria matemática da comunicação” de Claude Shannon.

1. A teoria matemática da comunicação

O trabalho de Claude Shannon⁴⁹ marca, indubitavelmente, uma viragem decisiva na forma de entender o conceito de informação. Até esse trabalho a informação era geralmente entendida – numa linha que, remontando ao *Peri Hermeneias* aristotélico e à sua teorização da linguagem apofântica ou declarativa, atinge o seu apogeu com o Wittgenstein do *Tractatus* e o positivismo lógico – em termos do “conteúdo” ou do “sentido” de uma proposição ou de um discurso, individualmente considerados, sendo esse “conteúdo” ou “sentido” identificado com o “facto” ou “estado de coisas” que denota; assim,

⁴⁷ - Cf. Benjamin Wooley, *Virtual Worlds*, Oxford-UK e Cambridge-USA, Blackwell, 1993, p. 69-70.

⁴⁸ - Tom Stonier, *Information and Meaning. An Evolutionary Perspective*, Berlim, Heidelberg, New York, Springer, 1997, p. 11.

⁴⁹ - Referimo-nos, especificamente, ao ensaio “A Mathematical Theory of Communication”, publicado originalmente em *The Bell System Technical Journal*, Vol. 27, p. 379-423, 623-656, July, October, 1948 e retomado, com o título “The Mathematical Theory of Communication” em Claude E. Shannon, Warren Weaver, *The Mathematical Theory of Communication*, de 1949. Repare-se no pormenor, muito significativo, da troca do “a” - *uma*, entre várias possíveis - do ensaio de 1948 para o “the” - *a*, a única - do livro de 1949.

à proposição x corresponde o sentido x' que corresponde ao facto x", à proposição y corresponde o sentido y' que corresponde ao facto y", e assim sucessivamente.⁵⁰ Este postulado da objectividade e da universalidade de um "sentido" e de uma informação a que, pelo menos idealmente, todos os sujeitos e grupos poderiam aceder, coloca pelo menos dois problemas: i) A impossibilidade de explicar a real variação do "sentido" da informação de sujeito para sujeito e de grupo para grupo; ii) A redução tendencial da informação à informação verbal, levando a fazer esquecer todos os outros tipos de informação.

Para a tomada de consciência dos problemas decorrentes da noção tradicional de informação terá contribuído certamente, como observa Roszak, o envolvimento de Shannon como criptógrafo na II Guerra Mundial. Com efeito, para o leigo ou para aquele que não conhece o código de uma mensagem secreta, esta aparecerá como destituída de "sentido" e, como tal, "não informativa"; mas, para o criptógrafo, ela pode conter informação, e informação sumamente importante – ou não teria sido enviada. O "sentido" da informação - o que determina que algo seja ou não informação para um determinado sujeito ou grupo de sujeitos – está, assim, totalmente dependente do conhecimento do código por parte do sujeito ou grupo de sujeitos, o que nada muda à objectividade intrínseca da mensagem.⁵¹ Por outras palavras, e utilizando uma distinção que, a propósito de um outro problema, Kant pôs em circulação: a informação nunca é um "em si", mas sempre um "para mim" - significando este "para mim" não o homem em geral, como era o caso em Kant, mas o grupo restrito dos que conhecem a "chave" da mensagem.

No intento de formular uma teoria simples, geral e objectiva da informação - aplicável a todas as situações e a todas as espécies de informação, como cartas escritas, notas musicais, palavras faladas, música sinfónica, pintura, etc. -, Shannon é obrigado a romper com a concepção tradicional, dissociando claramente a questão da informação da questão do sentido. Segundo a conhecida formulação deste matemático, "o problema fundamental da comunicação é o de reproduzir num ponto, de forma exacta ou aproximada, uma mensagem seleccionada num outro ponto. Frequentemente as mensagens têm sentido, quer dizer, referem-se a ou relacionam-se com, de acordo com um sistema qualquer,

⁵⁰ - Cf. Theodor Roszak, *The Cult of Information*, Cambridge, Lutterworth Press, 1986, p. 11 ss.

⁵¹ - *Ibidem*, p. 12.

determinadas entidades físicas ou conceptuais. Estes aspectos semânticos da comunicação são irrelevantes para o problema da engenharia. O aspecto significativo é que a mensagem presente é uma seleccionada de entre um conjunto de mensagens possíveis.”⁵² Informação não é, portanto, o mesmo que sentido; como exemplifica Weaver, “duas mensagens, uma das quais se encontra densamente carregada de sentido e a outra das quais é puro absurdo, podem ser exactamente equivalentes, de acordo com o presente ponto de vista, no que respeita à informação. É isto, indubitavelmente, que Shannon quer dizer quando diz que ‘os aspectos semânticos da comunicação são irrelevantes para os aspectos de engenharia’.”⁵³ Ainda de acordo com Weaver, na teoria matemática da comunicação “a informação é uma medida da nossa liberdade de escolha quando seleccionamos uma mensagem. (...) O conceito de informação aplica-se não às mensagens individuais [como seria o caso do conceito de sentido], mas sobretudo à situação como um todo, indicando a unidade de informação que nesta situação temos uma quantidade de liberdade de escolha, na selecção de uma mensagem, que é conveniente olhar como um padrão ou uma unidade de quantidade.”⁵⁴ A quantidade de informação é representada pelo logaritmo do número de escolhas disponíveis; quando o número de escolhas é 2, como $\log_2 2=1$, temos a unidade de informação ou *bit* (e, analogamente, se o número de escolhas disponíveis é 4, como $\log_2 4=2$, temos dois *bits*, e assim sucessivamente).

Do facto de os aspectos semânticos serem irrelevantes para os aspectos de engenharia não se segue, no entanto, que os segundos sejam irrelevantes para os primeiros.⁵⁵ Com efeito, apesar de se colocar explicitamente no nível A ou técnico dos problemas da comunicação – e, excluindo, à partida, os problemas do nível B ou semântico e do nível C ou da eficácia -, a teoria matemática da informação não deixa de ter efeitos nestes dois últimos níveis, já que, como observa Weaver, parte da significação desta teoria “provém do facto de que os níveis B e C, acima, apenas podem fazer uso das precisões de sinal que se tornam possíveis quando analisadas ao nível A. Assim, qualquer limitação

⁵² - Claude E. Shannon, “The Mathematical Theory of Communication”, in Claude E. Shannon, Warren Weaver, *op. cit.*, p. 31.

⁵³ - Warren Weaver, “Recent contributions to the mathematical theory of communication”, in Claude E. Shannon, Warren Weaver, *ibidem*, p. 8.

⁵⁴ - *Ibidem*, p. 9.

⁵⁵ - *Ibidem*, p. 8.

descoberta na teoria no nível A necessariamente se aplica aos níveis B e C. (...) Deste modo, a teoria do nível A é, pelo menos num grau significativo, também uma teoria dos níveis B e C⁵⁶ - pelo que a separação dos três níveis “é realmente artificial e indesejável”.⁵⁷ Aliás, e ainda segundo Weaver, a passagem do nível A aos outros níveis, e nomeadamente ao nível B, será apenas uma questão de “adições menores” – no caso, a adição de um “receptor semântico” entre o receptor tecnológico e o destino humano do esquema da comunicação apresentado por Shannon, com a finalidade de “equiparar as características semânticas estatísticas da mensagem às capacidades semânticas estatísticas da totalidade dos receptores, ou daquele subconjunto de receptores que constituem a audiência que queremos afectar”.⁵⁸

É certo que, como Weaver reconhece, o conceito de informação desenvolvido na teoria matemática da comunicação parece “desapontador e bizarro”: “desapontador porque nada tem a ver com sentido. E bizarro porque tem a ver não com uma simples mensagem mas antes com o carácter estatístico de todo um conjunto de mensagens; bizarro também porque nestes termos estatísticos as duas palavras informação e incerteza encontram-se associadas.”⁵⁹ Com efeito, para Shannon, quanto maior é a incerteza, a desordem, a entropia, maior é a informação trazida pela mensagem; se a mensagem é previsível, a informação é reduzida ou mesmo nula. Como resume Jeremy Campbell de forma clara, “uma mensagem não transmite informação a não ser que exista alguma incerteza prévia na mente do receptor acerca do que a mensagem conterà. E quanto maior é a incerteza, maior a quantidade de informação transmitida quando aquela incerteza é resolvida. Aqui reside a profunda relação entre informação e probabilidade.”⁶⁰ Retomando um exemplo do mesmo autor: se entrarmos à procura de *Guerra e Paz* em três livrarias com diferentes graus de “organização”⁶¹, a informação é mínima na livraria organizada

⁵⁶ - *Ibidem*, p. 6.

⁵⁷ - *Ibidem*, p. 25.

⁵⁸ - *Ibidem*, p. 26.

⁵⁹ - *Ibidem*, p. 27.

⁶⁰ - Jeremy Campbell, *Grammatical Man*, New York, Simon & Schuster, 1982, p. 68.

⁶¹ - Na livraria 1, os livros encontram-se ordenados como habitualmente, por género e por autor, pelo que podemos encontrar o nosso romance na secção de Ficção, na ordem correspondente ao nome Tolstoi; na livraria 2, os livros encontram-se ordenados pela cor das capas, pelo que, se soubermos que *Guerra e Paz* tem uma capa vermelha, temos de ir percorrendo os livros vermelhos até o encontrarmos; e, finalmente, na livraria 3, os livros encontram-se totalmente desordenados, pelo que temos que ir percorrendo todos os livros até encontrarmos *Guerra e Paz*.

da forma a que estamos habituados e máxima na livraria com os livros totalmente a esmo. No entanto, apesar do seu carácter aparentemente “desapontador e bizarro” – ou talvez por isso mesmo – a teoria de Shannon tem, ainda hoje, uma grande vantagem em relação à concepção tradicional da informação como “sentido”: como diz Weaver, “poderíamos dizer, finalmente, que esta análise limpou a atmosfera de forma tão penetrante que estamos agora, talvez pela primeira vez, preparados para uma teoria real do sentido”.⁶²

2. A extensão cibernético-sistémica

Norbert Wiener, que se assume, a par de Shannon - que foi, aliás, seu aluno -, como um dos “pais” da teoria matemática da comunicação⁶³ contesta, no entanto, o modelo linear e “transmissivo” da teoria de Shannon, substituindo-o por um modelo interactivo, assente na ideia de que a “comunicação”, a circulação da informação, é um “mecanismo de organização” mediante o qual os sistemas, sejam eles máquinas, organismos ou sociedades, tendem a contrariar constantemente a tendência entrópica para a desordem e a destruição. Que não há diferenças essenciais entre os “autómatos” da era presente e os organismos prova-o, segundo Wiener, o facto de todos eles se apresentarem dotados de uma estrutura organizativa e funcional semelhante, assente na informação e na comunicação. Com efeito, todos eles: i) se encontram ligados ao mundo exterior mediante a recepção de impressões e a execução de acções; ii) possuem órgãos dos sentidos, órgãos motores e um equivalente do sistema nervoso que integra a transferência de informação do sistema receptor para o sistema motor. Consequentemente, “os muitos autómatos da era presente (...) prestam-se muito bem à descrição em termos fisiológicos. É quase um milagre que eles possam ser subsumidos numa teoria conjuntamente com os mecanismos da fisiologia.”⁶⁴

⁶² - Warren Weaver, *op. cit.*, p. 27.

⁶³ - Diz Wiener: “A transmissão de informação é impossível salvo como transmissão de alternativas. (...) Para contemplar este aspecto da engenharia da comunicação, nós tivemos de desenvolver uma teoria estatística da *quantidade de informação*, na qual a unidade de quantidade de informação era a transmitida como uma decisão única de entre alternativas igualmente prováveis. Esta ideia ocorreu mais ou menos ao mesmo tempo a vários escritores, entre os quais o estatístico R. A. Fisher, o Dr. Shannon dos Bell Telephone Laboratories e o autor.” Norbert Wiener, *op. cit.*, p. 10.

⁶⁴ - *Ibidem*, p. 43.

E aquilo que é válido para os indivíduos – organismos ou máquinas – também o é para os diferentes tipos de sociedades, animais e humanas: também aí a informação e a comunicação são “mecanismos de organização” que desempenham um papel de *feedback* essencial à sua manutenção como sistemas organizados.⁶⁵ No que respeita mais especificamente à sociedade humana, o mecanismo essencial de *feedback* e de organização é a “imprensa”, termo a que Wiener dá um sentido amplo que inclui não apenas os meios de comunicação, nomeadamente os livros, os jornais, a rádio, o sistema telefónico, o telégrafo, os correios e o cinema, como os próprios meios e agentes de educação e socialização, por exemplo o teatro, as escolas e a igreja.⁶⁶

Portanto, também em Wiener, como em Shannon, a questão da informação não tem minimamente a ver com a questão do sentido, mas antes com o funcionamento maquínico e estatístico dos dispositivos comunicacionais que alimentam os sistemas, e nomeadamente, os sistemas sociais – pelo que todos os problemas, todas as “disfunções” são, em última análise, resultantes da deficiente troca de informação entre os diversos elementos e os diversos níveis, e nada que não seja possível corrigir injectando mais e melhor tecnologia no processo.

A orientação cibernético-sistémica – e, através dela, a própria teoria matemática da comunicação – vai ter importantes repercussões no campo das diversas ciências sociais e humanas, nomeadamente na sociologia, na antropologia e na psicossociologia. Não cabendo, no âmbito deste trabalho, analisar exaustivamente essas repercussões, não deixaremos, no entanto, de fazer algumas referências breves que consideramos fundamentais.

⁶⁵ - De acordo com Wiener: “É certamente verdade que o sistema social é uma organização como o indivíduo, é mantido ligado através de um sistema de comunicação, e tem uma dinâmica na qual os processos circulares com natureza de *feedback* têm um papel importante. Isto é verdade tanto nos campos gerais da antropologia e da sociologia como no campo mais específico da economia (...).” *Ibidem*, p. 24. E, numa passagem anterior, Wiener afirma a impossibilidade de “compreender comunidades sociais como as das formigas a não ser mediante uma investigação dos seus meios de comunicação”. *Ibidem*, p. 18.

⁶⁶ - “Uma das lições do presente livro é que qualquer organismo é conservado na sua acção pela posse de meios para a aquisição, uso, retenção e transmissão de informação. Numa sociedade demasiado grande para o contacto directo dos seus membros, estes meios são a imprensa, tanto no que diz respeito aos livros como aos jornais, à rádio, ao sistema telefónico, ao telégrafo, aos correios, ao teatro, ao cinema, às escolas, e à igreja.” *Ibidem*, p. 161.

No campo da sociologia é especialmente relevante o caso de Niklas Luhmann⁶⁷, que entende a comunicação como “a disseminação da informação dentro de um sistema – como uma disseminação que utiliza a informação para conduzir à informação e desta forma muda a informação bem como o estado do meio no qual a informação cria formas”.⁶⁸ Que a informação não tenha primariamente a ver com a “vontade” e a “consciência” dos sujeitos, mas antes com o restabelecimento da homeostasia nos sistemas em que eles se inserem, não implica, no entanto, ver a informação como mera transferência entre um emissor e um receptor. Com efeito, de acordo com a definição que o próprio Luhmann dá de informação⁶⁹, também do lado do “receptor” tem que estar presente uma componente indispensável de informação – havendo assim, um repertório comum a ambos os lados –, sem o que não poderá “traduzir” a informação, que só o é porque é diferença ou desvio em relação à informação de partida.⁷⁰

Nos campos da antropologia e da psicossociologia, a orientação cibernético-sistémica foi particularmente influente nos autores da chamada “nova comunicação”, nomeadamente nos da Escola de Palo Alto - referimo-nos, concretamente, a Gregory Bateson, Ray Birdwhistell, Erving

⁶⁷ - Para uma explicitação mais detalhada da filiação cibernético-sistémica de Luhmann, cf. João Pissarra Esteves, “Niklas Luhmann – Uma apresentação”, in Niklas Luhmann, *A Improbabilidade da Comunicação*, Lisboa, Vega, 1993.

⁶⁸ - Niklas Luhmann, “Complexidade societal e opinião pública”, *ibidem*, p. 71.

⁶⁹ - A informação é “aquilo que se selecciona com o critério da diferença. Isto por sua vez pressupõe a existência de um esquema comparativo, que actua como condição da possibilidade de informação, mas que não se transmite juntamente com ela e não é susceptível de controlo (ou só muito dificilmente) por parte do receptor, nem admite uma resposta comunicativa da parte deste”. *Ibidem*, p. 63, nota 20.

⁷⁰ - Uma concepção a que João Pissarra Esteves se refere do seguinte modo: “O núcleo do processo comunicativo é a *informação* (ou conteúdo informativo). Ela resulta, como sabemos, de uma determinada selecção e, também, de um acto intencional: a informação é produzida a partir de um certo trabalho sobre as formas simbólicas (elas próprias já resultantes de uma operação de selecção), de uma selecção de alternativas, pela qual algumas formas simbólicas (e só algumas, entre todas as disponíveis) são integradas no processo de comunicação e, assim, se transformam em informação. Este modo de conceber a informação acentua, mais uma vez, a intervenção dos sistemas: a operação selectiva que constitui a informação decorre em função da sua pertinência para o sistema – é neste plano que se situa a intencionalidade no processo.” João Pissarra Esteves, *A Ética da Comunicação e os Media Modernos. Legitimidade e poder nas sociedades complexas*, Lisboa, FCG, JNICT, 1998, p. 408.

Goffman, Edward Hall, Don Jackson, Arthur Scheflen e Paul Watzlawick.⁷¹ Na linha do modelo de Wiener, a comunicação é concebida, por estes autores, como “troca de informação”, isto é, um conjunto de *in-puts* e de *out-puts* entre o indivíduo concebido como “caixa negra” e o meio, nomeadamente o meio social, revelando-se como centrais os fenómenos cibernéticos do *feed-back* e da homeostasia.⁷²

E sendo que, como dizem Watzlawick, Beavin e Jackson, “uma comunicação não se limita a transmitir uma informação, mas induz ao mesmo tempo um comportamento”⁷³ - o que permite distinguir, na comunicação, entre “conteúdo”, ou informação propriamente dita, e “relação”, que tem sobretudo a ver com a estrutura comportamental que se articula, no mesmo sentido ou mesmo em sentido contrário, com a informação - toda a comunicação pode, em última análise, ser reconduzida aos seus efeitos comportamentais. Assim, assumindo a distinção de Morris e Carnap entre sintaxe, semântica e pragmática, os autores da “nova comunicação” situam-se explicitamente neste último campo, secundarizando quer o problema sintáctico da transmissão tecnológica

⁷¹ - Como é documentado pelo próprio Wiener, Gregory Bateson – que, como é sabido, é o grande inspirador do conjunto de pensadores da “nova comunicação” - fez parte, com a sua então mulher Margaret Mead, do grupo que, na época da formulação da teoria cibernética, se reunia à volta de Wiener tentando equacionar as possíveis extensões de tal teoria aos fenómenos psíquicos e sócio-culturais. Cf. Norbert Wiener, *op. cit.*, p. 18 e 24.

⁷² - Cf. Paul Watzlawick, Janet H. Beavin, Don D. Jackson, *Une Logique de la Communication*, Paris, Éditions du Seuil, 1979, especialmente o capítulo 1, secção 1-3, p. 26, a que se refere a seguinte citação: “O que pretendemos sublinhar é que podemos considerar como anéis de retroacção os diversos sistemas interpessoais: grupos de estrangeiros sem ligação entre si, casais, famílias, relações psicoterapêuticas e mesmo relações internacionais, já que o comportamento de um afecta o do outro e é afectado por este. As entradas de informação (“input”) num tal sistema podem amplificar-se até ao ponto de provocarem uma mudança ou, ao invés, serem contrariadas para manter a estabilidade, conforme os mecanismos de retroacção são positivos ou negativos.” E acrescentam, mais adiante (p. 39) que “podemos limitar-nos a observar as relações entre as entradas (“input”) e as saídas (“output”) de informação, quer dizer, à comunicação”. Noutra das suas obras, diz Paul Watzlawick: “A sobrevivência de todos os seres vivos depende da informação adequada acerca do seu meio ambiente; de facto, o grande matemático Norbert Wiener sugeriu que o mundo “pode ser visto como uma miríade de mensagens ‘A Quem Possa Interessar’. A troca dessas mensagens é aquilo a que chamamos comunicação.” Paul Watzlawick, *A Realidade é Real?*, Lisboa, Relógio D’Água, 1991, p. 13. Cf. igualmente a introdução de Y. Winkin em Y. Winkin (org.), *op. cit.*.

⁷³ - Paul Watzlawick, Janet H. Beavin, Don D. Jackson, *op. cit.*, p. 49.

da informação, central na teoria da informação de Shannon e Weaver, quer o problema do sentido da informação, objecto da semântica, centrando a sua análise nos efeitos da comunicação, no facto de que “a comunicação afecta o comportamento”.⁷⁴

Mas, se toda a comunicação afecta o comportamento, se praticamente comunicação e comportamento são sinónimos, como não podemos deixar de nos comportar – toda a recusa de um comportamento é, ela própria, um comportamento, sendo impossível existir um “não-comportamento” –, então “não podemos não comunicar”.⁷⁵ Em coerência com esta ideia de “pan-comunicação positiva”⁷⁶, para estes autores a própria doença mental, e nomeadamente a psicose e a esquizofrenia, não é senão o resultado da inadequação dos mecanismos de comunicação, que leva o indivíduo a uma espécie de “desorientação comunicativa” - pelo que as causas da doença estão tanto no indivíduo como no contexto ou “sistema” em que ele se insere. Sendo assim, a cura reside no restabelecimento dos mecanismos normais de comunicação - o que só se consegue mudando as regras de acordo com as quais se efectua a própria comunicação, aquilo a que Watzlawick chama a “meta-comunicação”.

E, sendo a comunicação determinada pelo “sistema social” - as descobertas da quinésica por Birdwhistell e da proxémica por Hall mostram precisamente como, sem nos darmos conta, comunicamos de forma “não verbal” através do movimento e do espaço – ela é, pelo menos em grande medida, independente da vontade e da consciência dos indivíduos. A “nova comunicação” partilha, deste modo, e não necessariamente de forma intencional, com o estruturalismo francês, o pressuposto teórico básico da “dissolução do sujeito”⁷⁷ – e que Foucault, negando contudo a sua filiação no estruturalismo, tematiza em *As Palavras e as Coisas* como a “morte do homem” -, que é, simultaneamente, a dissolução do sujeito como fundamento do “sentido”.

⁷⁴ - “Este livro abordará esses três domínios, mas terá essencialmente por objecto a pragmática da comunicação, quer dizer, os efeitos desta quanto ao comportamento. A este propósito deve ficar bem claro, desde o início, que nós consideramos ambos os termos, comunicação e comportamento, como sendo praticamente sinónimos.” *Ibidem*, p. 16.

⁷⁵ - *Ibidem*, p. 48.

⁷⁶ - Retomamos esta designação de João Pissarra Esteves, *A Ética da Comunicação e os Media Modernos. Legitimidade e poder nas sociedades complexas*, p. 403.

⁷⁷ - Cf. Y. Winkin, *op. cit.*, p. 107-113.

3. O sentido em questão

A questão que se coloca – e hoje de modo mais pertinente do que nunca – é, no entanto, a de saber em que medida é possível, como o fazem Wiener e a concepção cibernético-sistémica, continuarmos a conceber não só os seres vivos como o próprio homem e a sociedade humana como “máquinas” cuja vida e actividade assentam numa troca de informação puramente maquínica e destituída de “sentido” - de tal forma que, como diz Roszak, “não importa se estamos a transmitir um facto, um juízo, um cliché superficial, um ensinamento profundo, uma verdade sublime ou uma obscenidade imunda”.⁷⁸

Contestando tal reducionismo – que acarreta também consequências para a forma como tem vindo a ser teorizada e posta em prática a “sociedade da informação” –, críticos da “sociedade da informação” como Frank Webster têm vindo a contrapor à tese de Shannon e de Weaver de que a informação nada tem a ver com sentido a tese de que a informação “tem sentido; tem um objecto; é inteligência ou instrução acerca de alguma coisa ou alguém”; pelo que, quando recebemos ou trocamos informação, a questão essencial não é a sua quantidade, mas “o seu significado e valor: é significativa, exacta, absurda, interessante, adequada ou útil?”⁷⁹ Aliás, de acordo com Lars Qvortrup⁸⁰, haveria mesmo uma contradição na forma como Shannon e Weaver concebem a relação entre informação e sentido, na medida em que, se por um lado se afirma que a informação não tem a ver com o sentido, por outro lado define-se a informação em termos da selecção de mensagens de entre um conjunto de mensagens possíveis - o que envolve, desde logo, questões de sentido acerca do que é e do que não é “mensagem”, de quais são as mensagens “alternativas”, etc.. A aceitarmos a posição destes autores, seríamos mesmo obrigados a abandonar o conceito de informação da teoria matemática da comunicação, que elide intencionalmente a questão do sentido, e a substituí-lo por um “novo” conceito de informação - um conceito que

⁷⁸ - Theodor Roszak, *op. cit.*, p. 14.

⁷⁹ - Frank Webster, “What Information Society”, in *The Information Society*, Vol. 10, Oxford, Taylor & Francis, 1994, p. 19.

⁸⁰ - Cf. Lars Qvortrup, “The Controversy over the Concept of Information”, *Cybernetics and Human Knowing*, Vol. 1, N° 4, 1993, p. 3-24, disponível em <http://burlgrey.com/xtra/infola/infolap3.htm>. Para um excelente resumo das críticas à teoria matemática da comunicação, cf. Daniel Chandler, *The Transmission Model of Communication*, disponível em <http://www.aber.ac.uk/~dgc/trans.html>.

deriva do que, por oposição ao “modelo do engenheiro”, James Beniger chama o “modelo semiótico”⁸¹ -, segundo o qual a noção de informação é indissociável da questão do sentido.

Mas, a verificarem-se, não representariam tal abandono e tal substituição um retrocesso àquela concepção tradicional da informação como “conteúdo” que, e pelas contradições que ela acarreta, Shannon e Weaver tão justamente criticam? E, ademais, será que esta contraposição de uma informação com sentido a uma informação sem sentido terá mesmo de implicar o abandono da teoria de Shannon e Weaver? Ou, pelo contrário, ela até só é pensável no quadro dessa mesma teoria? Procuraremos, no que se segue, demonstrar que é esta última a hipótese correcta.

Como vimos, já Shannon e Weaver – ao referirem a adição de um “receptor semântico” entre o receptor tecnológico e o destino humano do esquema da comunicação apresentado por Shannon, com a finalidade de, e repetimos Weaver, “equiparar as características semânticas estatísticas da mensagem às capacidades semânticas estatísticas da totalidade dos receptores, ou daquele subconjunto de receptores que constituem a audiência que queremos afectar”⁸² – admitiam, inequivocamente, que o “sentido” está em questão sempre que a informação tem como destino um ser humano; ou, o que é o mesmo, que temos de fazer a distinção entre a “comunicação” de informação que se efectua entre máquinas e a “comunicação” de informação que envolve, pelo menos como destino, seres humanos.

Retomando tal distinção, Umberto Eco – que, na linha de Shannon e Weaver, define o processo comunicativo como “a passagem de um Sinal (que não significa necessariamente ‘um signo’) de uma Fonte, através de um Transmissor, ao longo de um Canal, até um Destinatário (ou ponto de destinação)”⁸³ -, observa que, se no processo de comunicação máquina a máquina “o sinal não tem nenhum poder ‘significante’: ele só pode determinar o destinatário *sub specie stimuli*. Não existe aí significação, embora se possa dizer que existe passagem de informação”, já no processo de comunicação em que pelo menos o destinatário é um ser humano nos vemos “em presença de um processo de significação, desde que o sinal não se limite a funcionar como simples estímulo, mas solicite

⁸¹ - Cf. James R. Beniger, *The Control Revolution. Technological and Economic Origins of the Information Society*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1997, p. 90.

⁸² - Warren Weaver, *op. cit.*, p. 26.

⁸³ - Umberto Eco, *Tratado Geral de Semiótica*, S. Paulo, Perspectiva, 1991, p. 5. As citações de Eco que se seguem pertencem às p. 5-6.

uma resposta *interpretativa* por parte do destinatário”. Um tal processo de significação pressupõe um código, isto é, “um *sistema de significação* que une entidades presentes e entidades ausentes. Sempre que, com base em regras subjacentes, algo *materialmente* presente à percepção do destinatário *está para* qualquer outra coisa, verifica-se a significação.” O mesmo é dizer que, para o destinatário humano, qualquer “sinal” ou “informação” só é um “sinal” ou uma “informação” a partir de uma intencionalidade que - sendo subjectiva, não deixa de ter uma base sócio-cultural ou simbólica - lhe confere o sentido ou a significação de “sinal” ou “informação”, sob pena de tal sinal ou informação se perderem na paisagem, isto é, pura e simplesmente não existirem enquanto tal. É também neste sentido que interpretamos a observação de Heidegger que, ao referir-se à “escuta” e à sua fundação no “modo de ser do ouvido que compreende”, faz notar que “nunca começamos por ouvir ruídos ou reuniões de sons, mas o carro que dá um solavanco e range, a motocicleta que zumbe. Ouve-se a coluna em marcha, o vento do norte, o picanço que embate, o fogo que crepita.” Nunca se trata, portanto, de “receber” uma “sensação”, um “sinal”, uma “informação” a que, num momento posterior, trataremos de “organizar” e “dar um sentido” – pela pura e simples razão de que tal tipo de “recepção” é impossível. O mesmo se passa, precisamente, quando o que escutamos é o “discurso de outrem”: “Não ouvimos pois em primeiro lugar a emissão dos sons produzidos. Mesmo quando nos falamos de maneira indistinta ou numa língua estrangeira, nós começamos por ouvir palavras *incompreensíveis* [i.e., palavras que *compreendemos* que não compreendemos], e não uma pura multiplicidade de dados auditivos.”⁸⁴ Em linguagem de Shannon e Weaver: quando a informação envolve o ser humano pelo menos como destino, é não só possível como necessário dizer que, se é verdade que o nível A determina o nível B, e também o nível C, não é menos verdade que o próprio nível B determina o que ocorre no nível A.

Mas, sendo assim, somos obrigados a concluir que, e estritamente no que se refere à informação envolvendo seres humanos pelo menos como destino, a teoria matemática da comunicação e as teorias semânticas - ou, para retomarmos a linguagem de James Beniger, o “modelo do engenheiro” e o “modelo semiótico” - não só não são antagônicas como podem mesmo ser vistas como perspectivas complementares acerca de uma mesma realidade: no primeiro caso, em que a informação é vista

⁸⁴ - Martin Heidegger, *L'Être et le Temps*, p. 202.

como a maior ou menor previsibilidade de um conjunto de sinais, não se exclui, antes se implica, a necessidade de codificação e de descodificação, isto é, de atribuição de um sentido aos sinais transmitidos e recebidos; no segundo caso, em que a informação é vista como um conjunto de sinais aos quais emissor e receptor atribuem previamente um determinado sentido, exige-se obviamente a transmissibilidade desses sinais entre um emissor e um receptor para que algum sentido possa ser partilhado. Que uma e outra perspectiva não são necessariamente coincidentes mostra-o o facto de que, por um lado, a mesma quantidade de informação pode ter sentidos completamente diferentes - seja o caso, por exemplo, das palavras “amor” e “ramo” - e, por outro lado, o mesmo sentido pode envolver quantidades de informação completamente diferentes - seja o caso, por exemplo, de “amor” e “viva afeição que nos impele para o objecto dos nossos desejos”.⁸⁵

Na mesma direcção de complementaridade aponta a distinção feita por John Lyons entre “informação de sinal” e “informação semântica”.⁸⁶ Enquanto na primeira se trata de “identificar um sinal (como s_i em vez de s_j)”, permitindo distinguir esse sinal de outros sinais, já na segunda se trata de “interpretá-lo [o sinal] em termos da mensagem (p_i ou p_j) que ele codifica”. Esta distinção não exclui, no entanto – mas antes obriga -, que ambos os conceitos de informação se relacionem: “Quando dizemos que um sinal é informativo, está implícito que ele transmite ao receptor alguma informação semântica (que lhe diz alguma coisa).

⁸⁵ - Como refere James Beniger: “Para o engenheiro, a comunicação envolve uma porção quantificável de informação que flui de A para B; para o semiótico, A comunica ‘apontando’ (seja quais forem os meios) para a informação já armazenada em B. Estas são, claramente, duas maneiras diferentes de ver o mesmo fenómeno: apontar tem de envolver fluxo de informação (os símbolos têm de ser sentidos antes de comunicarem), e o modelo do engenheiro requer a ‘descodificação’ da informação pelo receptor desta para que a comunicação possa ocorrer (Shannon 1948). Contudo, a possibilidade de que um símbolo possa ser simples quanto a conteúdo informativo mas rico em significado ou parte de um sistema de significados altamente complexo como uma gramática, dá à comunicação humana um poder transcendente. Embora o modelo do engenheiro apreenda melhor o que ocorre depois de uma pessoa perguntar rotineiramente a uma autoridade qual é o nome alemão para Oswiecim, Polónia, por exemplo, o modelo semiótico provavelmente apreende melhor o que ocorrerá depois de você ler aqui a resposta: Auschwitz. Devido à prévia programação em que consiste o significado, algumas palavras de nove letras ‘comunicam’ mais do que outras com o mesmo comprimento, facto que não é captado por qualquer fluxo de comunicação por si só.” James R. Beniger, *op. cit.*, p. 90.

⁸⁶ - Cf. John Lyons, *Semântica I*, Lisboa, Editorial Presença/Martins Fontes, 1980, p. 42 ss.

A informação de sinal e a informação semântica, se bem que devam ser diferenciadas, interactuam, como veremos, no processo de descodificação e interpretação dos enunciados.” Essa interacção reside, precisamente, no facto de, em ambos os conceitos de informação, estar em jogo uma improbabilidade ou “um valor de surpresa”, de tal forma que - e Lyons retoma aqui o exemplo clássico - “O homem mordeu o cão” é também semanticamente mais “informativo” do que “O cão mordeu o homem”. Assim, não só a “informação de sinal” envolve uma “informação semântica”, na medida em que a recepção dos sinais é determinada pela interpretação que deles vamos fazendo, como a própria “informação semântica” só o é, e é-o mais ou menos, a partir da “informação de sinal” e da sua maior ou menor previsibilidade.

Assim, e de forma aparentemente paradoxal, só uma teoria - a de Shannon e Weaver - segundo a qual a informação não tem sentido nos permite, de facto, colocar o “sentido” da informação como um problema. E porquê? Precisamente porque se o “sentido” não é algo de intrínseco à informação, como o “conteúdo” o seria a uma “forma”, então temos de colocar a questão de saber como é que e em que condições o homem atribui sentido à informação - sendo que apenas nessa atribuição de sentido reside a possibilidade de captar a informação como informação, apropriar-se dela e, em última análise, transformá-la em conhecimento.⁸⁷

Deste modo, as críticas segundo as quais a teoria matemática da comunicação elide o problema do sentido da informação caem num completo equívoco, já que se referem não à teoria matemática da comunicação mas à utilização abusiva - que é, de facto, uma espécie de inversão das suas teses essenciais - que, logo a partir do momento da formulação de tal teoria, começou a ser feita do seu conceito de informação, e de que o episódio mais recente é o protagonizado pela generalidade dos apologistas da chamada “sociedade da informação”.⁸⁸

⁸⁷ - Partimos aqui da noção, que nos parece suficientemente geral e que procuraremos explicitar no decorrer deste trabalho, de “conhecimento” como “informação apropriada subjectivamente mediante um acto de atribuição de sentido” - que tem, como correlata, a noção de “informação” como “conhecimento objectivado sob a forma de uma mediação”.

⁸⁸ - Referimo-nos a autores e obras como os seguintes: Daniel Bell, *O Advento da Sociedade Pós-Industrial*, S. Paulo, Cultrix, 1977; Alvin Toffler, *A Terceira Vaga*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d; John Naisbit, *Megatrends*, New York, Warren Books, 1982; Nicholas Negroponte, *Ser Digital*, Lisboa, Caminho, 1996; e, a um nível mais político: Martin Bangemman et al., *A Europa e a Sociedade Global da Informação: Recomendação ao Conselho Europeu*, Bruxelas, 1995; Missão para a Sociedade da Informação, *Livro Verde da Sociedade da Informação (Versão 0.1)*, Lisboa, Ministério da Ciência e da Tecnologia, 1997.

Com efeito, logo a partir da época em que foi formulada, e muito por responsabilidade de Wiener e da concepção cibernético-sistémica, o conceito de informação da teoria matemática da comunicação teve, na cultura e na sociedade contemporâneas, três efeitos essenciais⁸⁹:

i) O efeito terminológico: o termo informação passou a significar tudo aquilo que, independentemente do conteúdo semântico, pode ser transmitido de um emissor a um receptor mediante um determinado canal.

ii) O efeito epistemológico: o conceito de informação generalizou-se aos - e assumiu importância crescente nos - diversos ramos da ciência, tornando praticamente trivial a ideia de que todos os fenómenos, por muito diversos que sejam o seu domínio e o seu alcance, têm a ver mais ou menos directamente com “informação” ou “troca de mensagens”.

iii) O efeito tecnológico: o conceito de informação forneceu o impulso para o desenvolvimento das telecomunicações e das “tecnologias da informação” que constituem, hoje, a verdadeira “infra-estrutura” da nossa sociedade.

Podemos ver nestes dois últimos efeitos duas das causas essenciais do “culto de informação” – para retomarmos o título do livro de Theodor Roszak – que é hoje professado pela generalidade dos apologistas da “sociedade da informação” atrás mencionados, e que se traduz na opinião de que, “porque temos a aptidão de transmitir mais *bits* electrónicos, mais rapidamente, a mais pessoas do que até aqui, estamos a fazer um verdadeiro progresso cultural – e que a essência desse progresso é a tecnologia da informação”.⁹⁰ Subjacente a este “culto” está o pressuposto de que, sendo o “sentido” intrínseco à informação, é possível identificar informação e conhecimento - pelo que quanto mais informação mais sentido, e, por consequência, mais conhecimento. Assim, John Naisbit, descrevendo a “mega-tendência” que conduz da sociedade industrial à sociedade da informação, escreve que “agora nós produzimos informação em massa da mesma forma que costumávamos produzir carros em massa. Na sociedade da informação, sistematizámos a produção de conhecimento e amplificámos o nosso poder cerebral. Para usar uma metáfora industrial, agora produzimos conhecimento em massa e esse conhecimento é a força motriz da economia.”⁹¹ Como faz notar Roszak, a produção de “informação

⁸⁹ - Cf. Theodor Roszak, *op. cit.*, p. 13-15, que se refere especialmente aos dois últimos efeitos.

⁹⁰ - *Ibidem*, p. 16.

⁹¹ - John Naisbit, apud Theodore Roszak, *ibidem*, p. 22.

em massa” referida no primeiro período por Naisbit passa, como que por artes mágicas, à “produção de conhecimento” e ao “conhecimento em massa” dos períodos seguintes – identificando-se, assim, informação e conhecimento e vendo-se o “conhecimento” como o resultado de uma “produção” mais ou menos intencional e organizada.

4. O problema de Platão

O problema do “sentido” da informação - e, simultaneamente, o da distinção entre informação e conhecimento - foi, há muitos séculos, colocado nos seus devidos termos por Platão, cuja problematização do “culto da informação” nos parece dotada de uma actualidade e de uma profundidade ausentes da maior parte das “críticas” dos “críticos” actuais da “sociedade da informação”.

Para Platão, que numa famosa passagem do *Fedro* cita um velho mito egípcio⁹², a recepção e a posse de “informação” - Platão refere-se, concretamente, à informação transmitida pela escrita - é uma mera “aparência de sabedoria”, que torna os que a recebem “sábios imaginários”, residindo a “sabedoria em si mesma”, que nos pode tornar “sábios verdadeiros”, na informação acompanhada de “educação”, isto é, no

⁹² - Referimo-nos ao mito que atribui ao deus Thoth, também conhecido por Ámon, a invenção dos números e do cálculo, da geometria e da astronomia, dos jogos de damas e dos dados e, finalmente, da escrita. Este deus, ao procurar convencer o rei Tamuz, de Tebas, dos benefícios de cada uma das artes por si inventadas, vai obtendo deste a indicação dos respectivos malefícios - na perspectiva “céptica”, digamos assim, de que uma coisa é inventar uma arte esperando dela determinados efeitos, outra bem diferente são os efeitos reais dessa mesma arte. No que se refere especificamente à escrita, ao convencimento de Thoth de que uma tal arte tornará os egípcios não só mais sábios como dotados de uma memória mais forte, contrapõe Tamuz a perspectiva de que a escrita não só tornará os homens mais esquecidos, ao levá-los a confiarem a essa mesma escrita o que dantes procuravam preservar mediante a memória como os tornará menos sábios, ao levá-los a confundirem a aparência de sabedoria, que resulta da “informação”, com a verdadeira sabedoria que exige, para além da “informação”, a “educação”. Cf. Platão, “Phèdre”, 274d - 275e, in *Oeuvres Complètes*, Vol. II, Paris, Gallimard, 1994, p. 74-76. A importância - e, simultaneamente, a riqueza de sentidos - desta passagem de Platão revela-se, claramente, no facto de ela suscitar interpretações de autores e com objectivos tão diferentes como Paul Ricoeur, a propósito da escrita e da questão hermenêutica (cf. *op. cit.*, p. 87), de Neil Postman, a propósito da tecnologia em geral e das “tecnologias da informação”, em particular (cf. *Tecnopolia. Quando a Cultura se Rende à Tecnologia*, Lisboa, Difusão Cultural, 1994, p. 11-25), e de Umberto Eco, a propósito da “cultura de massas” (cf. *Apocalípticos e Integrados*, Lisboa, Difel, 1991, p. 53-54).

diálogo irônico-maiêutico do discípulo com o mestre-filósofo, que permitirá ao primeiro a descoberta, na interioridade da sua alma, do saber, num processo que o filósofo designa por “reminiscência”. Indo mais longe, mediante a comparação da escrita com a pintura Platão faz ressaltar, em relação à escrita, três questões essenciais: i) Os textos, como as figuras pintadas – que parecem seres vivos, mas se mantêm silenciosas se as interrogarmos – limitam-se a repetir sempre a mesma coisa; ii) O discurso escrito chega a toda a parte, tanto aos que o entendem e a quem serve como aos que o não entendem e a quem, não servindo, pode mesmo prejudicar; iii) O discurso escrito tem necessidade da ajuda do seu autor para se defender, quando é menoscabado ou censurado, sendo incapaz de se defender por si mesmo.

E, noutro passo do mesmo diálogo⁹³ - passo citado menos frequentemente mas nem por isso menos importante -, Platão introduz uma nova comparação que, centrada no conceito de “cultura”, fará a sua história até aos nossos dias: a do homem sábio com o agricultor inteligente. Este, ao contrário do agricultor apressado, semeará as suas sementes “em terreno apropriado”, utilizando “a técnica da agricultura”, e esperará o tempo suficiente para ver crescer os seus frutos. Assim, também o homem sábio, “conhecedor do justo, do bom e do belo”, não dará às suas “sementes” um uso inapropriado, escrevendo discursos que não podem defender-se a si mesmos e inúteis para ensinarem correctamente a verdade. Não significa isto, segundo Platão, que a escrita não tenha qualquer utilidade para o homem sábio - mas ela será sempre um meio acessório e auxiliar, servindo tão só para “rememorar” o saber: quer quando o sábio cumprir a sua tarefa de instruir os jovens sobre “o justo, o belo e o bom”, quer quando, sendo velho, a sua memória não tiver já o fulgor da juventude.

Significativa é, desde logo, a comparação entre escrita e pintura, entre textos e figuras pintadas – comparação estranha, talvez, para um tempo como o nosso que se habituou a ler, na asserção de que “uma imagem vale mil palavras”, a afirmação da superioridade da imagem em relação à escrita -, e que remete a escrita, juntamente com a pintura, para o domínio da “arte da imitação” (*mimesis*), dessa “arte de produzir simulacros” que, no *Sofista*, Platão opõe à procura da verdade.⁹⁴ A pintura

⁹³ - Cf. Platão, “Phèdre”, 276a – 278b, *ibidem*, p. 77-78.

⁹⁴ - Os “simulacros” são, para Platão, “as imagens que se formam sobre a água ou sobre os espelhos, e ainda os da pintura ou da modelação, e tudo o que lhes seja análogo”. Cf. Platão, “Le Sophiste”, 399d, in *Oeuvres Complètes*, Vol. II, p. 292.

e as artes humanas em geral não fazem, neste aspecto, senão repetir e duplicar a arte divina: tal como Deus, tomando as Ideias por modelos, produz as coisas da natureza, que têm nas sombras e nos reflexos os seus “simulacros” naturais, também as artes humanas produzem os seus objectos - seja, por exemplo, a casa produzida pelo arquitecto - e os respectivos simulacros - seja, por exemplo, a casa reproduzida pela pintura.⁹⁵ E como a pintura, de forma geral, não tem por finalidade produzir um simulacro que respeite “as proporções do modelo em comprimento, largura e profundidade, dando-lhe ainda, por acréscimo, as cores convenientes”, mas sim um simulacro que seja belo, para o que se recorre mesmo a uma certa “desfiguração” do modelo, ela pertence não tanto à “arte da simulação” como à “arte da aparência ilusória” – isto é, à arte que produz simulacros “imperfeitos”, passe a redundância.⁹⁶ Assim, aos produtos da “arte imitativa” – e, de modo particular, da pintura e, por força da comparação de Platão, da escrita -, não podemos senão atribuir o estatuto ontológico e gnoseológico que, n’*A República*, Platão atribui às imagens ou *eikones*, compreendendo as sombras e os reflexos dos objectos sensíveis, e ao grau de conhecimento, que lhes corresponde, a ilusão/suposição ou *eikasia*: o grau mais baixo do ser e do conhecimento, que só tem abaixo de si o não-ser e a ignorância propriamente dita.⁹⁷

Pode colocar-se no entanto a questão de que, no mito transmitido por Platão, Thoth não fala com Tamuz da mesma escrita de que Platão nos fala. Com efeito, se na escrita egípcia, morfemogramática ou “hieroglífica”, os morfemogramas funcionam como imagens esquemáticas - mais ou menos estilizadas, é verdade - de objectos, actos e gestos, já na escrita grega, fonográfica e alfabética, a imagem-significante foi, definitivamente, substituída por sons (letras, sílabas) que já só parecem ter, com aquilo que é significado, uma relação arbitrária e convencional.⁹⁸ Assim, a comparação platónica entre escrita e pintura não deixa de padecer

⁹⁵ - *Ibidem*, 265b – 267a, p. 332 – 335. No Livro X de *A República*, Platão colocava o problema com base na distinção entre a “cama natural”, feita por Deus a partir da Ideia de cama, a cama feita pelo marceneiro, que imita a anterior, e a mesa pintada pelo pintor, que imita a mesa do marceneiro: o pintor é, portanto, “imitador daquilo de que os outros são artifices”, e, a pintura, imitação da “aparência”. Cf. Platão, *A República*, 596a – 508d, Lisboa, Gulbenkian, 1972, p. 452–458.

⁹⁶ - Platão, “Le Sophiste”, 235d – 236c, *op. cit.*, p. 286-287.

⁹⁷ - Cf. Platão, *A República*, 509d - 511e, p. 313-316.

⁹⁸ - Cf. Oswald Ducrot e Tzvetan Todorov, “Escrita”, in *Dicionário das Ciências da Linguagem*, Lisboa, D. Quixote, 1978, p. 237-243.

de uma certa anacronia, ao ser proposta precisamente numa época em que a escrita já abandonou, decididamente, o regime da “pintura”, o regime em que o traço e a imagem se confundiam um no outro – ainda que não se tratando de uma imagem naturalista, de uma imagem-cópia das coisas, mas de uma imagem-símbolo, de uma imagem abstracta e estilizada, cuja utilização remonta aos princípios da figuração, como mostrou Leroi-Gourhan a propósito dos estádios iniciais da “pintura rupestre”.⁹⁹ Tal anacronia só pode explicar-se pelo facto de Platão não ver qualquer diferença essencial entre um e outro tipo de escrita – e, admissivelmente, ver mesmo a escrita fonográfica como uma radicalização da escrita morfogramática.

Na *Carta VII*, que insiste nas principais acusações do *Fedro* em relação à escrita¹⁰⁰, ao procurar explicitar a razão que subjaz à “impotência” da escrita mediante a análise daqueles que são, segundo ele, os “cinco factores” do conhecimento¹⁰¹, Platão assume uma posição ainda mais radical, ao considerar a linguagem em geral – que está em jogo nos dois primeiros “factores” de conhecimento, respectivamente o nome e a definição – como inferior quer à imagem sensível quer, por maioria de razão, à ciência e ao Ser ou Ideia. Apesar de o fazerem uns melhor que outros, todos os primeiros quatro “factores” - os três primeiros enquanto elementos que, referindo-se a um devir sensível e mutável, nunca podem deixar de ser desmentidos pela percepção, o quarto pelo seu carácter ainda linguístico e mediato - acabam por ter apenas uma relação de “parentesco” e “semelhança” com o quinto factor, essencial e imutável, que só existe na alma e, portanto, para além de todo o

⁹⁹ - Cf. André Leroi-Gourhan, *O Gesto e a Palavra*, Vol. 1 (Técnica e Linguagem), Lisboa, Edições 70, 1985, p. 187-215.

¹⁰⁰ - Nomeadamente: i) A escrita coloca o saber ao alcance apenas do pequeno número daqueles que “são capazes, com a ajuda de uma pequena indicação, de achar [o saber] por si próprios”; ii) A escrita é uma “coisa imutável”, incapaz de guardar os pensamentos; iii) A escrita permite que as “questões sérias”, ao caírem no “domínio público”, se exponham “à malevolência e às dúvidas”. Cf. Platão, “Lettre VII”, 341e – 344c, in *Oeuvres Complètes*, Vol. II, p. 1208-1213.

¹⁰¹ - Apresentados por ordem crescente de importância, são os seguintes, tal como definidos e/ou exemplificados pela *Carta VII*: nome (*onoma*), por exemplo “círculo”; definição (*logos*), por exemplo “o que tem as extremidades equidistantes do centro”; imagem sensível (*eidôlon*), por exemplo “a figura que desenhamos e que apagamos, o que se molda no torno e se destrói”; a ciência (*episteme*), “a intelecção com a opinião verdadeira”, que se traduz na essência do círculo; o Ser ou Ideia (*eidós*), “precisamente o objecto do conhecimento e o que é verdadeiramente”.

exprimível, de todo o figurável, de todo o conceptualizável. E se, de acordo com as palavras de Platão, a linguagem não pode deixar de ser vista como “um instrumento impotente”, então a linguagem escrita - dotada de uma imutabilidade e de uma mudez que a tornam ainda mais opaca que a linguagem falada -, será um instrumento duplamente impotente. Ou seja: sendo que os quatro primeiros “factores” do conhecimento se constituem como outras tantas mediações na ascensão dialéctica em direcção ao Ser ou Ideia¹⁰², a escrita envolve um suplemento de mediação, uma mediação suplementar - e, como tal, distancia-nos ainda mais de e torna ainda mais difícil o acesso ao verdadeiro conhecimento.

Saber a que tipo de mediação corresponde a linguagem é, como é sabido, uma questão que Platão nunca esclareceu de forma cabal. O que significa, com efeito, dizer que a linguagem tem uma relação de “parentesco” e “semelhança” com a Ideia? Pode tal relação ser vista como análoga àquela que se estabelece entre os objectos sensíveis e a Ideia – por exemplo entre os objectos circulares e a ideia de círculo? Há, neste último caso, uma relação entre duas formas de ser que faz com que, na mais pobre, na cópia, esteja inscrita, de forma indelével e iniludível, a marca da mais rica, do modelo¹⁰³ – isto é, uma relação que se dá numa visibilidade e numa “evidência” que não é, de forma alguma, concebível em relação à linguagem. Em relação a esta questão – que o *Crátilo* coloca em termos de uma oposição, aparentemente não decidida, entre as teses do carácter “natural” e do carácter “convencional” da linguagem -, tendemos a aceitar a interpretação de Gadamer: ao ridicularizar, mediante toda uma panóplia de etimologias fantasiosas e absurdas, a tese - ou, pelo menos, a exclusividade da tese - do carácter “natural” da linguagem, da linguagem como “imagem” mais ou menos naturalista das coisas, Platão anuncia a tese, visível precisamente na *Carta VII*¹⁰⁴, da linguagem como “signo” convencional e arbitrário. “Signo” (*semeion*), isto é, algo que aponta - e apenas aponta, apesar da importância deste apontar - para algo que não pode, nunca pode, ser confundido com ele e apenas em relação ao qual ganha sentido, e nunca o inverso;

¹⁰² - Cf. Platão, “Lettre VII”, 342 a-e, *op. cit.*, p. 1209-1210; Ernst Cassirer, *La Philosophie des Formes Symboliques*, Vol. 1 (Le langage), Paris, Les Éditions de Minuit, 1991, p. 68-71.

¹⁰³ - É neste sentido que Platão fala também, por exemplo no *Fedro*, em “participação” (*methexis*).

¹⁰⁴ - Cf. Platon, “Lettre VII”, 343a-b, *op. cit.*, p. 1210-1211.

ou, como o diz a definição dos latinos, um mero *aliquid stat pro aliquo*.¹⁰⁵ Não estando submetida ao regime imagético, a linguagem - e a escrita - oferece-se como o poder de todas as imagens e de todas as interpretações - o que contradiz, de forma clara, aquela que parece a concepção platónica de uma linguagem ideal: uma linguagem que, dotada de um sentido único, pudesse ser o depósito eterno das Ideias unas e universais. Ora, não existindo, uma tal linguagem ideal só poderia ser construída. Daí que Gadamer veja, já no *Crátilo*, a antecipação dos projectos de uma *characteristica universalis*, patentes em filósofos como Descartes e Leibniz e decorrentes de uma visão instrumentalista e “científica” da linguagem de que o *Tractatus* de Wittgentein e as actuais máquinas “logotécnicas” aparecem como realizações perfeitas.¹⁰⁶ Resta saber se mesmo uma linguagem deste género estaria em condições de obedecer - e como o poderia fazer - às exigências ontológicas e epistemológicas de Platão.

Que, apesar das críticas da *Carta VII* em relação à linguagem em geral seja, no entanto, em relação à escrita que, como vimos, o *Fedro* coloca o problema da informação, tem todo o sentido. Isto porque, na perspectiva de Platão, a comunicação oral, o diálogo - desde que feita num contexto partilhado pelos interlocutores, ou, como diz Adriano Duarte Rodrigues, “no quadro de uma experiência que se situa dentro de um território comum”¹⁰⁷ -, apresenta, em relação à escrita, pelo menos duas vantagens: por um lado, o carácter dinâmico e agonístico do diálogo permite sempre, de forma mais ou menos satisfatória, a ultrapassagem das eventuais ambiguidades e equívocos, de tal modo que, e ao contrário do que acontece com a escrita, o “texto” não é repetitivo, obscuro e indefeso; por outro lado, e talvez mais importante do que o aspecto anterior, a negatividade implícita na dialéctica pergunta-resposta permite, de uma forma que não acontece com a escrita - dotada de um hieratismo e de uma imutabilidade que a tornam duplamente enganadora -, a tomada

¹⁰⁵ - Como resume Gadamer: “De facto, este é o resultado da discussão negativa no *Crátilo*, ainda que não apareça de uma maneira claramente diferenciada; confirma-se com a deslocação do conhecimento para a esfera inteligível, de maneira que, a partir desse momento, toda a reflexão sobre a linguagem se coloca não já sobre o conceito de imagem (*eichon*) mas sim sobre o de signo (*semeion*, ou *semainon*).” Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 497.

¹⁰⁶ - Cf. *ibidem*, p. 498-499.

¹⁰⁷ - Adriano Duarte Rodrigues, *Comunicação e Cultura. A Experiência Cultural na Era da Informação*, Lisboa, Presença, 1994, p. 220.

de consciência da insuficiência de toda a linguagem enquanto meio de conhecimento e, como tal, da necessidade da sua superação.

A escrita - a comunicação mediada tecnologicamente -, ao dissociar a informação do acto de comunicação, tornando a primeira autónoma em relação ao segundo, faz emergir um problema. Temos, agora, de um lado, o produtor-escritor com o seu contexto, a sua intenção significativa e a sua linguagem específicos e, do outro, um receptor-leitor indefinido em termos de contextos, intenções e linguagens, em número potencialmente ilimitado, que interroga um texto do qual o autor se ausentou e que já só responde através das palavras do próprio leitor-intérprete. Cabe agora, a este, fazer com que a “informação” do texto aceda, de novo, à fala e ao sentido, revelando o assunto comum que pode unir o intérprete e o texto, que pode fazer chegar o intérprete a um “acordo” com o texto – uma tarefa que Platão julga, precisamente, impossível. Assim, aquilo que nos parece decisivo no conjunto de acusações que Platão lança contra a escrita – acusações sem dúvida parciais, como ressaltaram autores como Gadamer¹⁰⁸, Ricoeur¹⁰⁹ e Luhmann¹¹⁰, para só citarmos alguns -, é a tomada de consciência de um problema que, inaugurado com a escrita, se generaliza hoje a toda a informação: o problema da interpretação, da atribuição de sentido à informação.¹¹¹ Um problema que Platão coloca em termos de uma verdadeira aporia que pode enunciar-se da seguinte forma:

i) Por um lado, não só a informação não se identifica com o conhecimento como ela pode, mesmo, revelar-se um obstáculo decisivo à descoberta desse conhecimento, um verdadeiro “obstáculo epistemológico”, para utilizarmos a conhecida expressão de Bachelard - quando, fascinado pela materialidade hierática da escrita, e identificando-o com a “verdade” e o “conhecimento”, o “aprendiz de filósofo” se limita a decorar e a repetir o conteúdo de um texto de que não está em condições de apreender o sentido e, assim, transformá-lo em

¹⁰⁸ - Cf. Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*

¹⁰⁹ - Cf. Paul Ricoeur, *op. cit.*

¹¹⁰ - Cf. Niklas Luhmann, “ Limites da comunicação como condição de evolução”, *op. cit.*

¹¹¹ - É certo que o problema da interpretação já tinha sido tratado, por Platão, no *Íon* – mas a interpretação que está em causa, nessa obra, é não a interpretação da escrita mas a da poesia como um *dizer* e um *escutar* – interpretação do poeta pelo rapsodo, do rapsodo pelo espectador e, a acreditarmos em Platão, ainda mais originariamente dos deuses pelo poeta, considerado pelo filósofo como “mensageiro dos deuses”. Cf. Platão, “Ion”, in *Oeuvres Complètes*, Vol. I, Paris, Gallimard, 1997.

conhecimento, já que isso exigiria da sua parte, precisamente, a posse daquele conhecimento a que ele quer aceder;

ii) Por outro lado, não pode depreender-se, do anterior, a impossibilidade de que um texto, apesar do silêncio com que responde aos que o interrogam, possa transformar-se em conhecimento; basta, para isso, que o leitor o faça “falar”, o “defenda” pelo seu autor interpretando-o, atribuindo-lhe um sentido. No entanto, para que isso aconteça, esse leitor tem de ser, já à partida, “conhecedor do justo, do belo e do bom” – pelo que a leitura do texto, no que a si próprio diz respeito, nada trará de essencialmente novo, representando a mera “rememoração” de um conhecimento que já se possui à partida.

É a esta aporia – que coloca, de um lado, um leitor a quem a leitura adiantaria mas que não pode ler e, portanto, adquirir conhecimento, e, do outro lado, um leitor que pode ler mas a quem a leitura nada adianta, porque já possui o conhecimento - que chamamos, em antetítulo, “o problema de Platão”.¹¹² Sublinhe-se, também, que não é um dado menor deste problema o facto de, apesar dessa desvalorização da escrita, Platão não ter deixado de se sentir compelido a escrever, e a escrever de forma copiosa – ainda que sob essa forma de compromisso impossível entre a oralidade e a escrita que é o “diálogo” platónico. E porquê o diálogo? Martha Nussbaum fornece-nos, para esta escolha de Platão, uma explicação que nos parece perfeitamente plausível. De acordo com a autora, o diálogo platónico – a “escrita filosófica” – tem de ser visto a partir de duas fontes fundamentais. A primeira, negativa, consiste numa dupla recusa por parte de Platão: recusa, por um lado, da escrita dos poetas, com o seu tom oracular, “inchado e autoritário”; recusa, por outro lado, da recusa socrática da escrita já que, e para utilizarmos uma comparação de Nussbaum, para Sócrates a escrita estaria para a filosofia como um manual de ténis para a prática do mesmo desporto.¹¹³ A segunda, positiva, é a inspiração na tragédia; sabe-se aliás que Platão, quando jovem, queria ser poeta trágico, tendo mesmo composto

¹¹² - A atitude que, de acordo com um mito com ele relacionado, Demócrito teria tomado de arrancar os olhos para que, ao pensar, o mundo exterior o não perturbasse, poderia ser lida como uma espécie de radicalização do problema de Platão. Cf. Jorge Luís Borges, “A imortalidade”, in *Borges Oral*, p. 33-43. Na opinião de Borges este mito “é sem dúvida, falso, sem deixar de ser muito belo” (p. 36).

¹¹³ - Cf. Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 122 ss.

alguns poemas desse tipo. Ora, são comuns, à escrita dialógica e à tragédia – expurgada esta dos seus elementos emocionais ou não intelectuais – aspectos essenciais como o debate de posições antagónicas, a interacção com o espectador, que é incitado a participar e a tomar posição, a utilização da refutação como forma de exame das posições em presença, etc..¹¹⁴ Como resume a mesma autora: “Ao escrever filosofia como drama, Platão convoca cada leitor a envolver-se activamente na pesquisa da verdade. Ao escrevê-la como um drama anti-trágico, ele avisa o leitor de que apenas certos elementos de si mesmo são apropriados a esta pesquisa.”¹¹⁵

5. A radicalização platónica de Rousseau

Se há um aspecto em que podemos considerar Rousseau como um platónico - melhor seria talvez dizer um “socrático” -, é precisamente no retomar do ataque de Platão à escrita e à informação em geral. Sendo esse ataque feito a partir de pressupostos teóricos e com objectivos que em certa medida se afastam dos do filósofo grego importa, no entanto, relevar aqui alguns pontos de continuidade que esclarecem a posição do próprio Platão.

A característica essencial da escrita é, segundo Rousseau, que ela transforma a língua de expressividade em precisão: enquanto a fala transmite sentimentos, a escrita transmite ideias. Assim, a escrita obriga a língua a objectivar-se, a dar a cada uma das palavras a “acepção comum” que, ao falar, cada sujeito modifica a seu bel-prazer. Desta característica da escrita resulta um duplo empobrecimento: empobrecimento, por um lado, da língua - na medida em que a escrita a faz perder a sua vivacidade, “corrompendo”, assim, o próprio “génio da língua”; empobrecimento, por outro lado, do próprio sujeito – na medida em que, ao limitar as possibilidades de expressão mediante as quais o sujeito se dá a si próprio e aos outros, nomeadamente no que se refere à sua afectividade, a escrita limita a construção da própria subjectividade desse sujeito que se expressa.¹¹⁶

A tese deste duplo empobrecimento, da língua e da subjectividade, implicado pela/na escrita acaba por conduzir Rousseau a um problema

¹¹⁴ - *Ibidem*, p. 126 ss.

¹¹⁵ - *Ibidem*, p. 134.

¹¹⁶ - Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Ensaio sobre a Origem das Línguas*, Lisboa, Editorial Estampa, 1981, p. 53-61.

que, sendo *inverso* do “problema de Platão”, acaba por nos reconduzir a este último. O problema de Rousseau pode ser formulado da seguinte forma: como pode o escritor-produtor exprimir a sua subjectividade e individualidade através de um *medium*, a escrita, que é essencialmente objectividade e universalidade? Mas deste problema decorre necessariamente o seguinte, que já tem a ver com o problema de Platão: como pode o leitor-receptor apreender a subjectividade e a individualidade do escritor-produtor a partir de um *medium* que é essencialmente objectividade e universalidade? Assim, se é verdade que Rousseau vê o problema da escrita essencialmente a partir da produção, enquanto Platão o vê a partir da recepção, não é menos verdade que cada um dos problemas não pode deixar de reflectir-se no outro. Afectado nos seus dois extremos, o *medium*, a escrita, aparece sempre, e necessariamente, como uma média, como um menor denominador comum – demasiado médio e demasiado comum – que não pode deixar de trair, e trair de uma dupla traição, o sentido individual e subjectivo. Como parece evidente, a crítica rousseauiana à escrita acaba por representar a outra face do paradigma hermenêutico da *intentio auctoris* em cujo âmbito também se move a crítica platónica, e que só virá a ser definitivamente posto em causa – ou, pelo menos, a sua exclusividade – pela hermenêutica contemporânea e pela crítica de inspiração mais ou menos “estruturalista”.

Há, no entanto, um sentido em que Rousseau é mais radical do que o próprio Platão: ao interrogar a capacidade da escrita como meio de expressão da subjectividade e da individualidade, ele coloca-nos a questão de saber se toda a cultura, toda a mediação, a começar pela linguagem, não será no fundo senão uma maneira de restringir e reprimir essa subjectividade e essa individualidade – se a cultura não pode definir-se, justamente, por essa restrição e repressão. Com efeito, o que seria uma “linguagem” que permitisse a plena expressão da subjectividade e da individualidade? Como Rousseau reconhece no *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, ela seria uma “linguagem” singular e única. Mas, se expressar não pode deixar de ser expressar em relação a um outro, que outro estaria em condições de entender tal tipo de expressão? Cada um dos indivíduos não poderia deixar de ser – à semelhança desses animais que, momentaneamente reunidos pelas necessidades instintivas, logo se separam e se desconhecem – uma mónada perfeitamente independente e incomunicável. Para que a cultura, a sociedade humana, se tenha tornado possível, ultrapassando-

se o estado da natureza e da animalidade, algo teve de acontecer que mediasse a passagem do individual ao colectivo. Esse algo não pode ter sido, segundo Rousseau, senão a descoberta progressiva do simbólico – e por isso mesmo o filósofo genebrino se vê obrigado a introduzir a ficção de uma “língua universal” constituída pelos “gritos da natureza”, imediatamente seguida pelos “gritos inarticulados, muitos gestos e alguns ruídos imitativos” e só depois pelas palavras, com as quais se dá início às línguas particulares. Que esta passagem do individual ao colectivo – ou, se preferirmos, da natureza à cultura – não é fácil de compreender, prova-o a tomada de consciência do círculo que ela envolve: para que uma linguagem humana seja possível, a sociedade já deve estar constituída; mas, para que a sociedade se tenha constituído, temos de pressupor a existência prévia de uma linguagem humana.¹¹⁷ A radicalização de Rousseau permite-nos, assim, ir e ver mais longe: da interrogação do sentido da escrita à interrogação do sentido da cultura enquanto conjunto de mediações – do qual a escrita foi, pelo menos até hoje, um elemento central. O que dá desde logo, ao problema de Platão, ao problema do sentido da informação, um âmbito muito mais vasto do que aquele que era, aparentemente, o seu, estendendo-o a toda a cultura.

Que, enquanto críticos da informação e da mediação – cada um no seu tempo e a seu modo –, Platão e Rousseau acabem por, através da sua própria prática de filósofos e escritores, confessar a impossibilidade de, mediante uma qualquer forma de intuição imediata, escapar à informação e à mediação, não deriva de qualquer insuficiência do seu pensamento ou da sua prática: mostra, tão-só, que a informação e a mediação são a via sacra a que não pode deixar de sujeitar-se a “condição humana”.¹¹⁸ Tal não exclui, obviamente que, como o diz Wittgenstein,

¹¹⁷ - Cf. J.-J. Rousseau, “Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes”, 1ª e 2ª partes, in *Oeuvres Complètes*, Vol. III, Paris, Gallimard, 1985. Como refere Norbert Elias, continua a ser impossível, ainda hoje, explicarmos esta “emancipação simbólica” da humanidade, esta transição da “submissão a sinais geralmente inatos ou não aprendidos” para “uma padronização da voz geralmente aprendida”. Norbert Elias, *Teoria Simbólica*, Oeiras, Celta, 1994, p. 55 e passim. Também neste aspecto Rousseau é profundamente contemporâneo.

¹¹⁸ - Como mostra a obra clássica de Jean Starobinski sobre Rousseau, todo o percurso vital e filosófico do filósofo genebrino pode ser lido como uma tentativa de superar a aporia resultante de um desejo-intenção de “transparência” imediata que não pode deixar de passar – e de ser permanentemente contrariado – pelo “obstáculo” da mediação. Cf. Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: La Transparence et l’Obstacle*, Paris, Gallimard, 1985. Ora, parece-nos que esta mesma observação é, salvas as devidas diferenças entre os objectivos dos filósofos, perfeitamente aplicável a Platão.

o místico ou o santo não possam ter acesso a um qualquer tipo de intuição imediata.¹¹⁹ Mas um e outro estão já, e definitivamente, para além da “condição humana”.

6. A actualidade de Platão

A “lição de Platão” – chamemos assim à tese platónica de que não só o conhecimento não pode ser identificado com a informação como a informação pode mesmo transformar-se no principal obstáculo ao conhecimento – é hoje praticamente da ordem da evidência. Assim, e para nos limitarmos apenas a alguns autores mais recentes, o já citado Theodore Roszack, ao referir-se ao “culto da informação” que caracteriza a maior parte dos corifeus da “sociedade da informação”, distingue e opõe as ideias - termo que faz equivaler a conhecimento - à informação, afirmando que “a mente pensa com ideias, não com informação”, e que “as ideias vêm primeiro, porque as ideias definem, contêm e eventualmente produzem informação”.¹²⁰ David Shenk, ao procurar as razões do e as formas de sobrevivermos ao “nevoeiro de dados” e à “superabundância de informação” que caracterizam a “sociedade da informação”, e quase que repetindo os termos em que Platão coloca o problema da informação, sublinha que “o processo de criação de inteligência não é meramente uma questão de acesso à informação”, mas antes de “educação”.¹²¹ Francis Morrone - que, na sequência do filósofo e pedagogo Mortimer Adler, hierarquiza, do nível inferior para o superior, informação, conhecimento, compreensão e sabedoria – faz notar que a progressão da informação para o conhecimento e, de forma geral, de um nível para o superior, não só não implica um acréscimo de informação como implica mesmo a redução desta, de tal modo que, por exemplo, a diferença entre um conjunto de caracteres com sentido e um conjunto de caracteres sem sentido mas contendo o mesmo número de *bits*, é que o segundo conjunto comporta mais informação, na medida em que envolve mais entropia ou acaso, mas menos ou nenhum conhecimento.¹²² No campo da economia

¹¹⁹ - “Existe no entanto o inexprimível. É o que se *revela*, é o místico.” Ludwig Wittgenstein, *Tratado Lógico-Filosófico*, 6.522, Lisboa, Gulbenkian, 1987, p. 141.

¹²⁰ - Cf. Theodore Roszack, *op. cit.*, p. 88.

¹²¹ - Cf. David Shenk, *Data Smog. Surviving the Information Glut*, S. Francisco, Harperedge, 1997, p. 40.

¹²² - Cf. Francis Morrone, “New York’s Library in Cyberspace”, *The New Criterion*, Vol. 15, Jan. 1997, p. 79, disponível em <http://www.newcriterion.com/>.

e da gestão, também diversos autores têm vindo a defender a necessidade estratégica de passar da “gestão da informação” à “gestão do conhecimento”, da mera “informação”, das bases de dados possibilitadas pelas tecnologias da informação, ao “conhecimento” que tem como suporte, vivo e dinâmico, cada um dos sujeitos.¹²³ É certo que, segundo estes autores, a necessidade de tal passagem já estaria subentendida nas obras de autores como Daniel Bell¹²⁴ e Peter Drucker¹²⁵ – mas só agora se começam a explicitar a necessidade e as condições da mesma. Assim, a acreditarmos nas afirmações que Drucker fazia em 1993, estamos já em plena “sociedade do conhecimento”, na qual o recurso económico básico deixa de ser o capital, os recursos naturais, ou mesmo o trabalho, para passar a ser o conhecimento, passando o papel central a ser cada vez mais assumido pelos “trabalhadores do conhecimento”.¹²⁶ Um dos indícios mais reveladores da consciência da importância da distinção entre informação e conhecimento é, sem dúvida, o facto de nos tempos mais recentes a expressão “sociedade do conhecimento” ter vindo progressivamente a complementar, quando não mesmo a substituir a expressão “sociedade da informação” – uma expressão que, de certo modo “gasta” pela utilização político-ideológica intensiva que dela tem sido feita, perdeu grande parte da sua carga utópica e politicamente mobilizadora.¹²⁷ No entanto, e sintomaticamente, a nova expressão tende a ser usada não como uma verdadeira novidade mas como uma mera réplica da anterior – como o confirma a própria analogia das designações –, de tal forma que, quando se fala em “conhecimento” e em “sociedade

¹²³ - Cf., nomeadamente: Ikujiro Nonaka, Hirotaka Takeuchi, *The Knowledge-Creating Company*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1995; Dorothy Leonard-Barton, *Wellsprings of Knowledge*, Boston, Harvard Business School Press, 1995; Arie de Geus, *The Living Company*, Boston, Harvard Business School Press, 1997; Karl Erik Sveiby, *The New Organizational Wealth*, S. Francisco, Berret-Koehler, 1997; Thomas Davenport, Lawrence Prusak, *Working Knowledge*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998; Richard McDermott, “Why information technology inspired but cannot deliver knowledge management”, *California Management Review*, Berkeley, Summer 1999.

¹²⁴ - Daniel Bell, *The Coming of the Post-Industrial Society*, 1973.

¹²⁵ - Peter Drucker, *The Age of Discontinuity*, 1969; *The Post-Capitalist Society*, 1993.

¹²⁶ - Cf. Peter F. Drucker, *The Post-Capitalist Society*, Oxford, Butterworth Heinemann, 1993, p. 7.

¹²⁷ - Para uma análise de algumas dessas utilizações, cf. J. Paulo Serra, *A Informação como Utopia*, Covilhã, Universidade da Beira Interior, Série Estudos em Comunicação, 1998, particularmente o capítulo III.

do conhecimento”, aquilo de que realmente se fala é de “informação” e de “sociedade da informação”. Aliás, e em rigor, teremos de começar desde logo por questionar a propriedade da utilização da expressão “sociedade de conhecimento” – já que, sendo o conhecimento sempre da ordem do individual e do pessoal, falar dele em termos de “sociedade” se revela como uma verdadeira contradição em termos; nesse sentido, até será mais correcto continuarmos a falar apenas em “sociedade da informação”.

No entanto – e aqui cabe-nos regressar da “lição” de Platão ao seu “problema” - do facto de não podermos identificar informação e conhecimento não se segue que não haja, entre eles, um conjunto de relações e de transacções que permita, nomeadamente, que a informação possa tornar-se conhecimento. Aliás, não admitia o próprio Platão que, mediante a “educação” apropriada – no caso, o diálogo irónico-maiêutico -, seria possível tal transformação? Assim, afirmaremos desde já e em termos genéricos sobre a relação entre informação e conhecimento que, se a informação é o conhecimento subjectivo-individual objectivado sob a forma de uma mediação sócio-cultural, o conhecimento é a informação subjectivada e apropriada de forma pessoal – numa verdadeira dialéctica de que a exteriorização, a objectivação e a interiorização se revelam como os três momentos indispensáveis. Mas como se põe em marcha essa dialéctica? Como se transforma o conhecimento em informação, exteriorizando-se e objectivando-se? E como se interpreta e utiliza a informação, transformando-a potencialmente em conhecimento, interiorizando algo que existe objectivado e, de certa forma, reificado?

Capítulo II

AS RESPOSTAS DA TRADIÇÃO

- “- Acho difícil compreender este texto...
- Deixe lá, deixe lá! Eu encontro nele belas coisas. Ele tira-as de mim...”
- **Paul Valéry**¹²⁸

No limite, a solução ideal do “problema de Platão”, do problema do sentido da informação, implicaria uma dupla exigência: em primeiro lugar, a eliminação de toda a mediação, reconduzindo o conhecimento a uma experiência eminentemente pessoal, imediata, intraduzível e intransmissível simbolicamente - uma experiência “muda”, por assim dizer; em segundo lugar, a tradução automática do saber do Justo, do Belo e do Bom num agir correspondente, tornando cada um dos sujeitos numa espécie de “instrumento” desse mesmo saber - dando, assim, um fundamento ontológico e epistemológico rigoroso à pretensão da ética socrática de identificar o saber e a virtude.

Dada a impossibilidade desta dupla exigência – uma exigência que, como o próprio Platão reconhece, senão em termos teóricos, pelo menos em termos práticos, remeteria contraditoriamente o saber para a esfera do indizível e do inefável, isto é, do misticismo e do não saber -, a tradição ocidental vai procurar resolver o “problema de Platão” mediante uma dupla estratégia: introduzindo a noção de sujeito como construção; e atribuindo, à “informação” escrita, um papel de mediação - que se exerce quer entre o sujeito e os outros sujeitos quer entre o sujeito e si próprio, por assim dizer - nessa construção. Quanto à primeira, pressupõe-se obviamente a ideia de que, longe de ser um *a priori*

¹²⁸ - in *Oeuvres I*, Paris, Gallimard, 1997, p. 373. Uma ideia que Merleau-Ponty retoma quase nos mesmos termos ao afirmar que “não encontramos nos textos senão o que lá pusemos”. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1995, p. II.

intemporal e universal, como parecem crer Platão e o racionalismo em geral, o sujeito é moldável e modificável, quer pela sua acção própria quer pelas dos outros, ou, para utilizarmos a terminologia de Foucault, que o sujeito tem uma certa “genealogia”¹²⁹ - uma ideia que, introduzida pelos sofistas¹³⁰, é mais tarde retomada pelos moralistas gregos e romanos, nomeadamente pelos estóicos, pelos iluministas, particularmente os ligados à *Encyclopédie* e, mais recentemente, pelos “pensamentos pós-modernos”.¹³¹ Quanto à segunda, em diversos momentos históricos vão ser concebidas e postas em prática determinadas formas de lidar com

¹²⁹ - Entenda-se por genealogia “uma forma de história que dá conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objecto, etc., sem se referir a um sujeito, quer ele seja transcendente em relação ao campo de acontecimentos quer ele corra na sua identidade vazia, ao longo da história”. Michel Foucault, “Entretien avec Michel Foucault”, in *Dits et Écrits*, Vol. III, Paris, Gallimard, 1994, p. 147.

¹³⁰ - Como observa Werner Jaeger na sua obra clássica sobre a cultura grega, é com os sofistas que “a *paideia*, no sentido de uma ideia e de uma teoria consciente da educação, entra no mundo e recebe um fundamento racional”. Werner Jaeger, *Paidéia. A Formação do Homem Grego*, S. Paulo, Martins Fontes, 1995, p. 348. Cf. igualmente Nicola Abbagnano, A. Visalberghi, *História da Pedagogia, Vol. I*, Lisboa, Livros Horizonte, s/d, p. 74. Talvez por isso mesmo se atribua aos mesmos sofistas a teorização, retomada posteriormente por Plutarco e pela tradição clássica e humanista-renascentista, dos três factores da educação ou “trindade pedagógica”, como lhe chamam Abbagnano e Visalberghi - a natureza, o ensino ou conhecimento e o hábito ou exercício - feita a partir do exemplo da agricultura, “encarada como o caso fundamental do cultivo da natureza pela arte humana”, como diz Jaeger, que acrescenta: “Uma boa agricultura requer, em primeiro lugar, um terreno fértil, um lavrador competente e uma semente de boa qualidade. Para a educação, o terreno é a natureza do Homem; o lavrador é o educador; as sementes são as doutrinas e os preceitos transmitidos de viva voz. Quando as três condições se realizam com perfeição, o resultado é extraordinariamente bom. Quando uma natureza escassamente dotada recebe, pelo conhecimento e pelo hábito, os cuidados adequados, podem ser em parte compensadas as suas deficiências. Em contrapartida, até uma natureza exuberante decai e se perde, quando é deixada ao abandono. É isto que torna indispensável a arte da educação. (...) O que é preciso é empreender a tarefa no momento exacto, quando a natureza ainda é maleável e o que se ensina é facilmente assimilado, gravando-se na alma.” Werner Jaeger, *ibidem*, p. 363-364, com base em Plutarco, *A Educação da Juventude*. Cf. também Nicola Abbagnano, A. Visalberghi, *ibidem*, p. 74. Refira-se ainda que, tendo os sofistas desenvolvido fundamentalmente o segundo daqueles factores, coube às escolas morais gregas e romanas em geral, e mais particularmente aos estóicos, a ênfase no desenvolvimento do terceiro factor.

¹³¹ - Como observa John Storey, “os pensamentos pós-modernos da identidade e do consumo cultural argumentam (...) que somos em parte o que consumimos; a identidade (...) é qualquer coisa em que nós nos tornamos e em que continuamos a tornar-nos; a identidade não é o que nós somos.” John Storey, *Cultural Consumption and Everyday Life*, London, Arnold, 1999, p. 145.

a informação e de a pôr ao serviço da constituição do sujeito – de a integrar no contexto daquelas “tecnologias” a que Foucault chama as “tecnologias do eu”¹³² -, e de entre os quais destacaremos aqueles a que, para resumir, chamaremos o momento dos Antigos ou da educação, o do Cristianismo ou da confissão e o dos Modernos ou da enciclopédia; sendo que o segundo dos momentos, o Cristianismo, terá de ser encarado sobretudo como um momento “negativo”, de uma “negação” que se aproxima, aliás, da “negação” platónica, e de viragem do primeiro para o terceiro momentos. Como referimos na introdução, a escolha de tais momentos não é arbitrária; ela justifica-se, fundamentalmente, pelo facto de eles serem daqueles momentos privilegiados em que, e como observa McLuhan, em virtude de profundas mudanças tecnológicas a nível das formas de comunicação e de tradução da experiência, a coexistência dialéctica de dois mundos - um, o “velho”, que já deixou de ser e outro, o “novo”, que ainda não é – põe em crise a imagem que os homens e a sociedade tinham de si próprios, forçando-os à procura de uma nova identidade.¹³³ Em termos de história dos *media*, e sem querermos aqui defender qualquer determinismo mediológico ou tecnológico mis ou menos “mcluhaniano”, podemos dizer *grosso modo* que se o momento dos Antigos corresponde à transição do mundo da oralidade para o da escrita, o momento dos Modernos corresponde à afirmação da imprensa e da impressão. Não é que encaremos cada um dos momentos em termos de uma “ruptura” com o momento anterior. Pelo contrário: cada um dos momentos não só não faz desaparecer as concepções e práticas do

¹³² - Note-se no entanto que, no entender de Foucault, as “tecnologias do eu”, que têm a ver com o modo como os indivíduos se conduzem e se conhecem a si próprios, não podem ser vistas como separadas das “tecnologias de dominação ou coerção”, que visam a manipulação e o conhecimento dos indivíduos por outros – sendo que a constituição do sujeito, historicamente situada, envolve sempre a interacção de determinadas modalidades dos dois tipos de “tecnologias”. Esta interacção constitui precisamente aquilo a que, ainda segundo Foucault, em sentido próprio se pode chamar o “governo”, já que o que está em causa é levar os indivíduos a quererem e a fazerem, de forma “autónoma”, determinadas coisas em vez de outras: “Governar as pessoas no sentido lato do termo, tal como se dizia na França do século XVI de governar as crianças, ou de governar a família, ou de governar almas, não é uma maneira de forçar as pessoas a fazerem o que o governador quer. É sempre um difícil e versátil equilíbrio de complementaridade e conflito entre técnicas que asseguram a coerção e processos por meio dos quais o eu é construído e modificado por si próprio.” Michel Foucault, “Verdade e subjectividade (Howison Lectures)”, *Revista de Comunicação e Linguagens*, Nº 19, Lisboa, Edições Cosmos, 1993, p. 207.

¹³³ - Cf. Marshal McLuhan, *War and Peace in the Global Village*, p. 126.

momento anterior como as integra num novo contexto, atribuindo-lhe novas funções estratégicas, pondo-as ao serviço de uma nova orientação global; a relação é aqui não de exclusão, mas de integração e assimilação.

É certo que pode questionar-se, desde logo, o interesse de uma tal “genealogia” - e, em geral, de todo e qualquer intento genealógico - num tempo que é decididamente anti-histórico, que preza fundamentalmente o espaço em detrimento do tempo, que experimenta o mundo menos como “uma grande vida que se desenvolveria através do tempo” do que como “uma rede que liga determinados pontos e que entrecruza a sua meada”.¹³⁴ Responderemos a isso – como o responderia talvez Foucault - que uma genealogia não é apenas, e ao contrário do que o indica a sua etimologia, “discurso sobre a génese”, mas também e sobretudo uma avaliação do presente e uma tomada de posição em relação a ele. Sem o que se tornaria numa mera arqueologia de coisas mortas.¹³⁵

1. Os Antigos e a subjectivação da informação

Na forma como os Antigos vão responder ao problema de Platão, ao problema do sentido da informação, destacam-se duas componentes essenciais: a actividade hermenêutica, enquanto orientada, nos seus inícios, para o que Gadamer designa “aplicação”, e, para utilizarmos a terminologia de Foucault, a “escrita de si” enquanto elemento fundamental da “estética da existência”. Comum a uma e outra destas formas de “tratamento” da informação é a importância assumida pela mediação do “mestre” – e “mestre” entendido aqui não só no sentido daquele que detém a informação e o saber mas também e, essencialmente, o saber-viver – , sem a qual o “discípulo” não pode nem interpretar a informação nem incorporá-la na sua *praxis* quotidiana, que é aquilo que em última análise significa, para os Antigos, atribuir “sentido” à informação.

¹³⁴ - Michel Foucault, “Des espaces autres”, in *Dits et Écrits*, Vol. IV, p. 752.

¹³⁵ - Assim, inquirido por Dreyfuss e Rabinow acerca da possibilidade de transpor, para a situação presente, a “estética da existência” dos Antigos, Foucault responde que “entre as invenções culturais da humanidade, há todo um tesouro de procedimentos, de técnicas, de ideias, de mecanismos, que não podem verdadeiramente ser reactivados, mas que pelo menos *constituem ou ajudam a constituir uma espécie de ponto de vista que pode ser muito útil para analisar e para transformar o que se passa hoje à nossa volta*”. Michel Foucault, “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours (entretien avec H. Dreyfuss e P. Rabinow)”, *op. cit.*, p. 391, *itálicos* nossos.

1.1. As origens da hermenêutica e a interpretação como aplicação

A posição de Platão em relação à escrita pode ser questionada em pelo menos dois aspectos. Em primeiro lugar, nos principais defeitos que o filósofo atribui à escrita – a sua mudez e imutabilidade, a necessidade de literacia dos seus leitores e intérpretes, que limita desde logo o número destes, a possibilidade de a leitura conduzir a interpretações que se afastam do suposto sentido que o autor quis imprimir ao texto –, podemos nós ver, na linha de autores como Gadamer, Ricoeur e Luhmann, atrás referidos, algumas das suas principais vantagens, nomeadamente: a transformação da linguagem em “idealidade” ou “significação”, que a liberta da facticidade e da efemeridade do evento discursivo; a “autonomia semântica” do texto que, libertando a linguagem em relação quer ao seu produtor quer ao seu receptor “originário”, a torna disponível para os homens de todos os tempos e lugares; a “distância temporal” que permite, a cada leitor, a apropriação crítica do texto; a abertura da linguagem à infinidade das interpretações, que enriquece a própria linguagem; a constituição de uma “memória artificial” que permite, às sociedades, a preservação do passado e da tradição em termos incomportáveis pela memória individual. Poderíamos assim dizer, repetindo Luhmann, que a crítica de Platão à escrita se insere, claramente, numa concepção da história dos “meios de difusão” - uma designação que Luhmann prefere à de “meios de comunicação de massa” - assente na perspectiva da “relegação” e da “substituição”.¹³⁶ Ou, dito de outra forma: o “problema de Platão” deriva, em grande medida, do facto de o filósofo pensar a escrita a partir do paradigma dialógico e interlocutivo, de ver a escrita como uma espécie de diálogo empobrecido e degradado - sem interlocutores, sem vida, sem dialéctica - que, cedo ou tarde, relegará

¹³⁶ - Quando o que acontece é que, e para citarmos Luhmann, “em cada nova fase da evolução conserva-se a forma precedente de formação de sistemas sociais e só se complementa com novas possibilidades. Este é um processo típico que consiste na redução da única forma anteriormente válida a uma função determinada e neste sentido esta fica especificada.” Niklas Luhmann, “Limites da comunicação como condição de evolução”, *op. cit.*, p. 151. E poderíamos ainda acrescentar, com o mesmo autor - que comunga, neste aspecto, da perspectiva de McLuhan - que, e ao contrário do que acontecia com o iluminismo, os “meios de difusão” não podem ser vistos em termos de um progresso ilimitado a nível da acumulação e da transmissão da informação, “já que ampliam enormemente a memória, ainda que pela sua selectividade limitem os dados disponíveis para comunicações ulteriores”. N. Luhmann, “A improbabilidade da comunicação”, *op. cit.*, p. 47.

para segundo plano o “verdadeiro” diálogo. Esta concepção da escrita faz com que Platão partilhe da visão que viria a ser, muitos séculos mais tarde, institucionalizada pela hermenêutica romântica – e sobretudo pela hermenêutica de Schleiermacher - que, ao privilegiar as noções de “autor” e “leitor original”, tende a fazer do diálogo o modelo da compreensão, de tal forma que compreender um texto passa a ser apenas “um caso particular da situação dialógica em que alguém responde a mais alguém”.¹³⁷ Nesse mesmo sentido deve ser lida a afirmação de Schleiermacher segundo a qual “a hermenêutica é a arte de evitar o mal-entendido”, pelo que “todas as tarefas estão contidas nesta expressão negativa”.¹³⁸ Ora, e por razões que não analisaremos agora, este “mito do autor”, como lhe chama Ricoeur na *Teoria da Interpretação* - e, conseqüentemente, a visão da interpretação como uma espécie de diálogo intersubjectivo que com esse “mito” se relaciona -, encontra-se hoje posto em causa por todo um conjunto de autores e teorias contemporâneos, oriundos de campos tão díspares como a hermenêutica de base fenomenológica (Heidegger, Gadamer, o próprio Ricoeur), o “estruturalismo” (Barthes, Kristeva, Todorov), o “pós-estruturalismo” (Foucault, Deleuze), o “desconstrucionismo” (Derrida), a psicanálise lacaniana (Lacan, Deleuze e Guattari), etc..¹³⁹ Um pôr em causa de que uma das melhores expressões será, seguramente, a afirmação de Paul Valéry: “Importa-me pouco saber o que diz o Autor. É o meu erro que é o Autor!”¹⁴⁰

Em segundo lugar, a posição do filósofo não tem em conta - e, pelo menos em parte, não podia ter - que a crescente afirmação da escrita acarreta aquilo a Luhman chama a “hermeneutização da sociedade”, a

¹³⁷ - Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 72.

¹³⁸ - Schleiermacher, citado em Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 238.

¹³⁹ - Para uma síntese das posições acerca desse problema e, de forma mais geral, sobre a “oposição tricotómica” entre *intentio auctoris*, *intentio opere* e *intentio lectoris*, cf. Umberto Eco, *Os Limites da Interpretação*, Lisboa, Difel, 1992, particularmente o ensaio “*Intentio lectoris*. Apontamentos sobre a semiótica da recepção”, p. 21-42. Esta crítica do “mito do autor” ganha hoje ainda mais sentido quando pensamos nas produções culturais colectivas veiculadas pelos *media* electrónicos, em relação às quais as noções de “autor” e de “intenção” explodem totalmente: quem é o autor de um filme? Quais as intenções da multiplicidade dos que o fazem?

¹⁴⁰ - Paul Valéry, *Oeuvres*, Vol. I, Paris Gallimard, 1997, p. 374. O nosso Fernando Pessoa, com a sua temática do poeta como “fingidor” e a sua multiplicação e fragmentação heteronómica, é um dos autores teórica e praticamente mais conscientes deste “mito do autor”.

conversão da sociedade num “tecido aberto”, dotado de “uma ampla diversificação das possibilidades de compreensão”¹⁴¹ e que incide em cada um dos dois extremos em que a escrita, ou, mais genericamente, a comunicação mediada tecnologicamente, cinde o acto de comunicação: a produção e a recepção, o acto de escrita e a leitura.

No que se refere à produção ou acto de escrita, a descontextualização espaço-temporal da comunicação induzida pela escrita obriga aquele que escreve a inventar e mobilizar um conjunto de procedimentos argumentativos e estilísticos que permitam “defender”, perante o leitor indefinido e em número potencialmente ilimitado ao qual o texto se destina, o “sentido” do mesmo. Por outras palavras: a escrita acarreta a exigência de, no acto mesmo da sua produção, o seu autor prever a forma como poderá ela vir a ser interpretada, e isso desde logo ao nível mais primário do dizer.¹⁴² Deste modo, ao obrigar a criar “novos meios de convencimento”, a escrita acaba por acarretar uma “revolução semântica”.¹⁴³ Luhmann vê aqui, precisamente, o mecanismo que levou à criação do próprio discurso filosófico – pelo que o reparo do *Fedro* de Platão de que o discurso escrito tem necessidade da ajuda do seu autor para se defender, quando é menoscabado ou censurado, sendo incapaz de se defender por si mesmo, vindo de um filósofo que foi um dos grandes inventores da filosofia como género escrito, não deixa de ser paradoxal.¹⁴⁴

¹⁴¹ - Cf. Niklas Luhmann, “Limites da comunicação como condição de evolução”, *op. cit.*, p. 140. Acerca da mesma temática cf. também Pierre Lévy, *Cyberculture. Rapport au Conseil de l'Europe*, Paris, Éditions Odile Jacob, Éditions du Conseil de l'Europe, 1997, p. 133 ss.

¹⁴² - Referimo-nos ao facto de, até à invenção da imprensa, ser prática corrente a leitura em voz alta – pelo que quem escrevia tinha de procurar imprimir determinadas qualidades estilísticas e prosódicas ao texto. O hábito da leitura silenciosa por parte de Santo Ambrósio, descrito numa passagem das *Confissões*, ilustra, *por oposição*, o carácter corrente daquela prática. Cf. Santo Agostinho, *Confissões*, Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1958, Livro VI, cap. 3, p. 136.

¹⁴³ - Niklas Luhmann, “Limites da comunicação como condição de evolução”, *op. cit.*, p. 145.

¹⁴⁴ - Cf. Niklas Luhmann, “A improbabilidade da comunicação”, *op. cit.*, p. 44-45. Luhmann vê também, na origem da filosofia a partir da escrita, um exemplo dessa lei “segundo a qual as improbabilidades se reforçam mutuamente e as soluções dos problemas num aspecto reduzem as possibilidades de solução noutros”, e que implica que “não existe nenhum meio que facilite directamente um progresso do entendimento directo entre os homens”. *Ibidem*, p. 45.

Do lado da recepção, que aqui nos interessa particularmente, a escrita vai acarretar, desde o seu início, a instituição, entre o texto e o leitor, da mediação de um intérprete autorizado - um intérprete que, à semelhança do que faz Hermes e, a acreditarmos no *Íon* de Platão, também o próprio poeta, em relação às mensagens dos deuses, possa traduzir, em linguagem acessível a todos os homens, o sentido indecifrado e de outra forma indecifrável do texto. Esta mediação, que nasce praticamente com a afirmação da escrita levada a cabo no tempo de Platão, vai ser decisiva para a forma como, ao longo da sua história, a cultura ocidental lidou e lida com a informação e, nomeadamente, com a informação escrita.

Como observa Dilthey no seu famoso artigo sobre as origens da hermenêutica, “a arte de interpretar (*hermeneia*) nasceu na Grécia, fruto da necessidade de ensinar”.¹⁴⁵ E, de facto, de um ponto de vista histórico, o problema hermenêutico coloca-se, em primeiro lugar, aos educadores, nomeadamente aos Sofistas que, no tempo da *Aufklärung* grega - um tempo caracterizado por uma dissolução acelerada dos *mores* tradicionais - pretendem colher, em textos de poetas como Homero e Hesíodo, os ensinamentos morais destinados a incutir, na juventude, virtudes como a justiça, a coragem, a temperança e a piedade. Efectivamente, como sublinha Martha Nussbaum, nos séculos V e princípios do século IV a.C. “eram os poetas que eram olhados como os mais importantes mestres éticos”.¹⁴⁶ No entanto, dada a “imoralidade” de muitas das acções dos deuses e dos heróis relatadas nesses textos, o desiderato moralizante só é conseguido à custa da pressuposição de que, para lá do seu sentido literal, o texto tem um sentido alegórico. Nasce, assim, a interpretação alegórica ou alegorese com o objectivo de, a partir da literalidade sensível,

¹⁴⁵ - Wilhelm Dilthey, “Origens da hermenêutica”, in Santo Agostinho et al., *Textos de Hermenêutica*, Porto, Rés, s/d, p. 153. Para o que se segue cf. também Artur Morão, “Hermenêutica”, in *Logos*, Vol. II, Lisboa, Verbo, 1990, p. 1098-1109.

¹⁴⁶ - Martha C. Nussbaum, *op. cit.*, p. 124. Sobre os sofistas como “intérpretes” dos poetas refere Werner Jaeger: “Herdeiros da vocação educacional da poesia, os sofistas vieram a orientar a sua atenção para a própria poesia. Foram os primeiros intérpretes metódicos dos grandes poetas aos quais vincularam, com predilecção, os seus ensinamentos. Não se deve, porém, esperar uma interpretação no sentido em que nós a entendemos. Encaravam os poetas de modo imediato e intemporal e situavam-nos despreocupadamente na actualidade, como o revela graciosamente o *Protágoras* de Platão. Homero é para os sofistas uma enciclopédia de todos os conhecimentos humanos, desde a construção de carros até à estratégia, e uma mina de regras prudentes para a vida.” Werner Jaeger, *op. cit.*, p. 346.

superficial mas necessária do texto, desocultar um sentido que é, ao mesmo tempo, não sensível, mais profundo e mais elevado; ela parte da ideia de que “não é possível conhecer o divino senão a partir do sensível”, de que temos de “empregar imagens como representação do que carece de imagem”.¹⁴⁷ Posteriormente à *Aufklärung* grega, o método de interpretação alegórica vai manter-se na cultura helenística, sendo cultivado, nomeadamente, pelos filósofos da escola Estóica e da escola de Pérgamo, de inspiração estóica, e na cultura romana. No entanto, e apesar da sua produtividade, o método alegórico transporta consigo uma contradição e uma arbitrariedade fundamentais, e de que alguns dos seus praticantes se apercebem: o mesmo poeta, o mesmo texto, o mesmo episódio da *Teogonia* ou da *Iliada*, podem ser interpretados e são-no, efectivamente, de formas diametralmente opostas, servindo para fundamentar as posições mais díspares. Deste modo, a par da – e, em grande medida, em confronto com a – prática do método alegórico, a filosofia alexandrina desenvolve, na época helenística, a ciência da linguagem, a exegese gramatical e a crítica textual; actividades que, como observa Dilthey, levam ao nascimento da filologia, no campo da qual se destaca a escola ligada à biblioteca de Alexandria, e cujo trabalho Dilthey sintetiza da seguinte forma: “Reuniu-se, nas bibliotecas, a herança literária da Grécia, fizeram-se recensões de textos e através de um sistema técnico de signos foi possível anotar, nos textos, o resultado desse trabalho crítico. Eliminaram-se as obras apócrifas e fizeram-se catálogos de todas as existências. A filologia como arte de recensear textos, de os criticar, de os interpretar e de avaliar o seu valor, baseada na inteligência íntima da língua, passou então a ter existência, sendo uma das últimas e mais autênticas criações do espírito grego, uma vez que este, desde Homero, tinha como um dos impulsos mais poderosos, o prazer de ouvir discursar.”¹⁴⁸ Ao contrário da escola de Pérgamo que, como dissemos atrás, prolonga o método alegórico, a escola de Alexandria, centrando-se no *sensus litteralis*, procura a explicação do texto mediante

¹⁴⁷ - Cf. Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 111-112. A aceitarmos a tese da *Carta VII* de Platão de que a linguagem ocupa, na ascensão dialéctica, um grau inferior à imagem sensível, ao tornar-se alegoria a linguagem torna-se, de certa maneira, o equivalente dessas imagens sensíveis que imitam, de forma mais perfeita que as palavras, as Ideias. Explicar-se-ia, desta forma, e não por uma qualquer deficiência do *logos*, o uso frequente que, em quase todas as suas obras, o próprio Platão faz da alegoria e do mito.

¹⁴⁸ - W. Dilthey, “Origens da hermenêutica”, *op. cit.*, p. 153-154.

procedimentos que visam esclarecer os aspectos ligados à própria construção textual, como sejam o tipo de linguagem utilizado, as fontes histórico-literárias, as analogias com outros textos, etc..¹⁴⁹

À semelhança do que acontece com os educadores e filósofos gregos em relação aos poemas de Homero e Hesíodo, também os teólogos judeus e cristãos são confrontados com o problema hermenêutico em relação à Bíblia. E também aqui ganham particular destaque e se opõem, pelo menos numa fase inicial, os métodos alegórico e literal. Particularmente importante, em termos de teoria hermenêutica, é o confronto que, nos séculos II-V, se verifica entre as escolas teológicas cristãs de Alexandria e de Antioquia. Influenciadas, na sua origem, pelo filósofo e teólogo judeu Fílon de Alexandria, ambas as escolas postulavam a existência de uma ligação profunda, em termos da dialéctica profecia – realização, entre o Antigo e o Novo Testamentos. Esta necessidade de conciliar o Antigo e o Novo Testamentos colocava a Igreja cristã numa situação delicada: contra os judeus, era obrigada a fazer a interpretação alegórica do Antigo Testamento em função do Novo; contra os gnósticos, devia evitar os excessos do método alegórico. Por isso mesmo, Justino, Ireneu e Tertuliano, da escola de Alexandria, tentam estabelecer as regras para a aplicação desse método alegórico. Pelo seu lado, a escola de Antioquia procura explicar os textos a partir da aplicação exclusiva dos princípios gramático-históricos; assim, e para darmos apenas um exemplo, aplicando este método Teodoro de Antioquia vê, no *Cântico dos Cânticos*, um simples canto nupcial, não admitindo um duplo sentido dos textos, mas apenas a ligação entre factos. Ora, é do conflito entre as Escolas teológicas de Alexandria e de Antioquia que nasceram, ainda segundo Dilthey, “as primeiras teorias hermenêuticas de que temos conhecimento”.¹⁵⁰

¹⁴⁹ - Assim, e para recorrermos a exemplos de Dilthey: Aristarco de Samotrácia nota que só podemos estabelecer e explicar os textos de Homero a partir do conhecimento rigoroso e profundo do uso da linguagem nesses textos; Hiparco procede à investigação histórico-literária das fontes de os *Fenómenos* de Arato, interpretando o poema em função daquelas; utilizando o princípio da analogia, reconhecem-se como apócrifos certos poemas de Hesíodo, eliminam-se muitos versos dispersos da *Iliada* e da *Odisseia*, o último canto da *Iliada* é declarado posterior aos outros cantos da obra, o mesmo acontecendo com uma parte do penúltimo e todo o último canto da *Odisseia*.

¹⁵⁰ - Wilhelm Dilthey, *ibidem*, p. 156. O Livro XIII das *Confissões* de Santo Agostinho ilustra bem a importância da interpretação alegórica no seio do cristianismo – que se tenta conciliar, no entanto, com a interpretação dita “literal”. Mas a Idade Média vai ser dominada pela sistematização de Cassiano acerca dos quatro sentidos da Bíblia: o histórico ou literal, o alegórico ou cristológico, o tropológico ou moral e o anagógico ou escatológico.

Que, nas origens da hermenêutica, a interpretação seja entendida e praticada como interpretação alegórica, e apenas num momento posterior como interpretação “literal” ou filológica, mostra-nos não só que o sentido da informação escrita começa por ser concebido como um sentido ético e pragmático, menos da ordem do saber ou *theoria* do que do saber-agir ou *praxis*, como também que - e utilizando aqui uma terminologia que Gadamer retoma da obra de J. J. Rambach *Institutiones Hermeneuticae Sacrae*, de 1723 -, para os primeiros “hermeneutas”, o objectivo essencial da leitura e da interpretação reside não tanto na compreensão (*subtilitas intelligendi*) ou na explicação (*subtilitas explicandi*) do texto como na sua “aplicação” (*subtilitas applicandi*), isto é, na relação que se pode estabelecer entre o texto e a situação presente do intérprete ou do discípulo que o mestre-intérprete deve orientar. O texto é, assim, encarado a partir de uma dupla questão do leitor-intérprete: que texto pode dar resposta ao problema concreto que decorre das circunstâncias presentes da minha vida? Quais as consequências práticas da resposta que o texto me dá a esse problema?

O facto de, ao tornar-se filologia - ao fazer a sua “ruptura epistemológica” -, a prática hermenêutica ter em grande medida esquecido que, como diz Gadamer, “compreender é sempre aplicar”, isto é, interpretar a situação do intérprete a partir do texto e interpretar o texto a partir da situação do intérprete, apenas indica que surge, no campo do saber e da cultura, um novo tipo de preocupações, “científicas”, que extravasam dos domínios do ético, do teológico e do jurídico - em que, apesar de tudo, a “aplicação” continuou a ser uma preocupação essencial.¹⁵¹ De facto, como observam Abbagnano e Visalberghi, a filologia emerge no contexto de uma cultura helenística que assume, cada vez mais, um carácter erudito e especializado: o literato torna-se, crescentemente, “um minucioso exegeta e sistemata do património artístico do passado, e não um criador de obras novas”, ao mesmo tempo que se afirma o cientista de uma única disciplina, perito e sem pretensões enciclopédicas.¹⁵² Com a interpretação alegórica, de índole “aplicativa”, estamos sempre em presença de uma interpretação duplamente modelar: porque oferece modelos de vida que o discípulo, deve, em princípio, adoptar; mas também porque se oferece como modelo para futuras interpretações, a fazer pelo discípulo.

¹⁵¹ - Cf. Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 378-383.

¹⁵² - N. Abbagnano e A. Visalberghi, *op. cit.*, p. 126-127.

Como sublinha Foucault em relação à “cultura de si” em geral, a que adiante nos referiremos, poderíamos dizer que esta dupla modelação aparece como uma espécie de inversão da estratégia proposta por Platão: enquanto este, mediante o diálogo subordinado ao lema socrático do “conhece-te a ti mesmo”, se concentra numa exteriorização do sujeito que pressupõe e se funda numa “hermenêutica de si”, numa auto-interpretação, para os primeiros hermeneutas o que está em jogo é, precisamente, o movimento inverso, isto é, a tarefa de, a partir de e por meio da “informação” exterior, do texto, construir uma certa interioridade, construir a interioridade de uma certa maneira.¹⁵³ Não há, aqui, lugar para aquele diálogo entre interlocutores que, iguais na ignorância, descobrem em conjunto o saber a partir do não-saber, tão típico do método socrático-platônico; trata-se antes e sempre da relação entre alguém que sabe ler e interpretar e alguém que aprende lendo pela leitura daquele que sabe. Ou, por outras palavras: uma assimetria fundamental entre o que diz, o mestre, e o que ouve, o discípulo. Na cultura helenística, esta transformação está plenamente consumada: a partir do momento em que o livro de texto - “textos dos clássicos, resumidos e comentados, tratados de gramática, de literatura, de história e de geografia, de astronomia, aritmética, geometria, etc.” - fez a sua aparição na educação secundária, “a escola do diálogo de Sócrates e Platão tornou-se a escola do livro dos ‘gramáticos’ alexandrinos”.¹⁵⁴

1.2. A escrita de si e a estética da existência

A estratégia hermenêutica é prolongada e complementada pela revalorização da escrita e da leitura que encontramos nos moralistas romanos dos primeiros séculos da nossa era. Referimo-nos, concretamente, à integração da escrita e da leitura no conjunto daquelas práticas a que Foucault chama, de forma feliz, “o cuidado de si” ou “a cultura de si”¹⁵⁵ - para traduzir o grego *epimeleia hauton* e o latino *cura sui* - , e que vai ter um papel decisivo, na cultura greco-romana, entre os séculos IV a.C. e II d.C..¹⁵⁶ Como afirma Foucault, “em volta do cuidado

¹⁵³ - Cf. Michel Foucault, “Verdade e Subjectividade (Howison Lectures)”, *op. cit.*, p. 203-213.

¹⁵⁴ - N. Abbagnano e A. Visalberghi, *op. cit.*, p. 146.

¹⁵⁵ - Traduzimos deste modo as expressões “le souci de soi” e “la culture de soi”.

¹⁵⁶ - Cf. Michel Foucault, *Histoire de La Sexualité*, Vol. 3 (Le Souci de Soi), Paris, Gallimard, 1984, especialmente o capítulo II.

de si mesmo, desenvolveu-se toda uma actividade de fala e de escrita, em que se ligam o trabalho de si sobre si e a comunicação com outrem”.¹⁵⁷

O objectivo visado pela “cultura de si” é o de fornecer ao indivíduo “preceitos que lhe permitam conduzir-se em todas as circunstâncias da vida sem perder o domínio de si próprio ou a tranquilidade do espírito, a pureza do corpo ou da alma, e assim por diante”.¹⁵⁸ Revelam-se, nas práticas que a constituem, dois aspectos fundamentais:

i) A centralidade do “discurso do mestre” – que fala, explica e persuade, visando dotar o discípulo - que se remete, de forma geral, ao silêncio, ao papel de ouvinte -, de “um código universal de conduta para a totalidade da sua vida”.¹⁵⁹ “Dotar” não deve entender-se, aqui, no sentido da mera transmissão teórica de um conhecimento: o discurso do mestre visa, acima de tudo, dar força de vida ao conhecimento que o discípulo já possui, mas que não materializou ainda na *praxis* correspondente. Este processo põe em jogo duas forças complementares: por parte do mestre, “uma retórica persuasiva no conselho” e, por parte do discípulo, “uma permanente memória no indivíduo e no seu discurso interior”. A memória é aqui uma faculdade fundamental: para memorizar as regras de conduta, para recordar os actos cometidos e para avaliar os segundos à luz das primeiras. O objectivo final é a constituição de um eu “em que a força da verdade tem de ser una com a forma da vontade”, em que a acção se confunda com o seu próprio princípio.¹⁶⁰

ii) O carácter *sui generis* da relação do discípulo com o mestre - que é sempre uma relação entre duas vontades autónomas e independentes, solicitada e estabelecida de forma pontual e provisória, seja para permitir ao indivíduo enfrentar circunstâncias excepcionais como “uma perda, um exílio, um revés da fortuna”, seja durante um certo período da vida, muito frequentemente, mas não de forma exclusiva, na juventude, e que visa, em última instância, “a autonomia do dirigido”.¹⁶¹

¹⁵⁷ - *Ibidem*, p. 67.

¹⁵⁸ - Michel Foucault, “Verdade e Subjectividade (Howison Lectures)”, *op. cit.*, p. 208.

¹⁵⁹ - *Ibidem*. É com o Império que, segundo Foucault, “a cultura platónica do diálogo cede o lugar a uma cultura do silêncio e da arte de escutar”. Michel Foucault, “Les techniques de soi”, in *Dits et Écrits*, Vol. IV, p. 796.

¹⁶⁰ - Cf. Michel Foucault, “Verdade e Subjectividade (Howison Lectures)”, *op. cit.*, p. 212-213. Não parece que estejamos, aqui, muito longe da ideia kierkegaardiana – tão estranha para a nossa época que fala, apesar de tudo, e cada vez mais, da questão da “autenticidade” - de que a verdade de um homem é a sua própria vida.

¹⁶¹ - *Ibidem*, p. 208.

O modelo de sujeito aqui proposto é, como diz Foucault a propósito de Séneca, o de um “um permanente administrador de si próprio, mais do que um juiz do seu próprio passado”: fazer o balanço da sua vida, conferir os danos e as perdas e perspectivar o futuro em função do passado, tais são as tarefas essenciais que este sujeito se propõe.¹⁶²

Infere-se, do anterior, que a actividade “consagrada a si mesmo” só aparentemente é um “exercício de solidão” – constituindo-se, de facto, como “uma verdadeira prática social”, traduzida na orientação de si pelos outros e dos outros por si mesmo; uma orientação que se encara, simultaneamente, como um direito e como um dever, que é feita quer mediante o contacto pessoal quer mediante a correspondência, e que envolve ora a relação eu-tu, ora a relação mais vasta entre um “mestre” ou “guia espiritual” e um grupo de alunos no seio de “organizações escolares estritas”, ora ainda relações com “conselheiros privados”, de família, de amizade, etc. Deste modo, o “cuidado de si” aparece mesmo como “uma intensificação das relações sociais”.¹⁶³ Assim, e mais uma vez ao contrário do que acontece em Platão, a verdade não pode ser descoberta, por cada um dos indivíduos, em si próprio, eventualmente com a ajuda do “moscardo” socrático, mas nos *logoi* ou preceitos do mestre - próximo ou longínquo, vivo ou morto, que fala ou escreve: “O discípulo memoriza o que ouviu, convertendo as palavras dos seus mestres em regras de conduta. A finalidade destas técnicas é a subjectivação da verdade.”¹⁶⁴

Esta “subjectivação da verdade” exige, como um dos seus instrumentos fundamentais, a “escrita de si” dos *hypomnemata* - que incluíam notas sobre as leituras feitas, as conversas havidas, as reflexões próprias ou de outros, etc. -, essa “nova tecnologia” que era, na altura “tão revolucionária como a introdução do computador na vida pessoal”¹⁶⁵ e que tem como objectivo primeiro “fazer da lembrança de um *logos* fragmentário transmitido pelo ensino, pela escuta ou pela leitura, um

¹⁶² - *Ibidem*, p. 209.

¹⁶³ - Cf. Michel Foucault, *Histoire de La Sexualité*, Vol. 3, p. 69. Como diz Foucault noutro dos seus textos, “que alguém não possa ocupar-se de si próprio sem a ajuda de um outro é um princípio admitido muito geralmente”. Michel Foucault, “L’herméneutique du sujet”, in *Dits et Écrits*, Vol. IV, p. 358.

¹⁶⁴ - Michel Foucault, “Les techniques de soi”, *op. cit.*, p. 799.

¹⁶⁵ - Michel Foucault, “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”, *op. cit.*, p. 403.

meio de estabelecer uma relação consigo próprio tão adequada e perfeita quanto possível”.¹⁶⁶ Deste modo, como também sublinha Foucault, a “escrita de si”, enquanto componente fundamental do “cuidado de si”, longe de ser uma descoberta moderna, da Reforma ou do Romantismo, é, antes, “uma das tradições mais antigas do Ocidente – uma tradição já bem estabelecida, já profundamente enraizada, quando Agostinho começa a escrever as *Confissões*”.¹⁶⁷

As *Cartas a Lucílio*, de Séneca – que contêm, provavelmente, alguns dos melhores textos da cultura ocidental sobre o lugar da leitura e da escrita na “cultura de si” – fornecem-nos uma elucidação adicional acerca da utilização da leitura e da “escrita de si” no processo de constituição do sujeito.¹⁶⁸

Quanto à leitura, e nomeadamente a leitura dos antigos, daqueles a que Séneca chama “autores de confiança”, ela é encarada como um dos meios que tornam possível, mediante o auxílio dos outros, a fixação dos “princípios de razão” que permitem a orientação da conduta. Tal não implica, no entanto, antes pelo contrário, ler de forma indiscriminada e interminável, à semelhança dos que se dedicam a “viajar continuamente” e a “constantes deslocações”, sem se fixarem em nenhum lugar de confiança e sem reflectirem sobre o que lêem. Como diz Séneca, “estar em todo o lado é o mesmo que não estar em parte alguma!”, sendo a demasiada abundância de livros “fonte de dispersão”.¹⁶⁹ Para evitar tal dispersão, a leitura deve acompanhar-se necessariamente da escrita, para que “a pena venha a dar forma às ideias coligidas das leituras”, permitindo fixar o que é importante para nós, ao mesmo tempo que nos obriga a concentrar em nós próprios, num verdadeiro “exame de consciência”, de auto-análise.¹⁷⁰ A escrita é, assim, uma arma indispensável para combater o defeito da *stultitia*, provocada pelo excesso de “saber”, pelo “aparato de conhecimentos supérfluos”, pela “necessidade de saber mais do que o necessário” que, segundo Séneca, não é senão “uma forma de intemperança”, e que não pode deixar de tornar as pessoas “pedantes, palavrosas, inoportunas, amigas de se ouvir, incapazes de aprender o

¹⁶⁶ - *Ibidem*, p. 405.

¹⁶⁷ - Michel Foucault, “Les techniques de soi”, *op. cit.*, p. 793.

¹⁶⁸ - Foucault dedica a este autor, num dos seus ensaios, uma atenção muito especial. Cf. Michel Foucault, “L’écriture de soi”, *op. cit.*, p. 415-430.

¹⁶⁹ - Lúcio Aneu Séneca, *Cartas a Lucílio*, 2 (1-3), Lisboa, Gulbenkian, 1991, p. 3.

¹⁷⁰ - *Ibidem*, 84 (2-3), p. 379.

indispensável porque andaram estudando coisas inúteis”.¹⁷¹ *Stultitia* que, baseando-se na *Carta 52* (1-2), Foucault caracteriza como sendo “definida pela agitação do espírito, a instabilidade da atenção, a mudança das opiniões e das vontades, e, conseqüentemente, a fragilidade perante todos os acontecimentos que possam ter lugar; caracteriza-se também pelo facto de desviar o espírito para o futuro, de o tornar desejoso de novidades e de o impedir de se dotar de um ponto fixo pela posse de uma verdade adquirida”.¹⁷² A “escrita de si” permite, assim, a fixação de um “passado” a que podemos sempre regressar para buscar apoio face ao fluxo da nossa existência e, ao mesmo tempo, a nossa unificação como sujeitos mediante a subjectivação do objectivado. Para ilustrar esta dupla actividade, Séneca utiliza as três metáforas, tradicionais já na sua época, da colheita do néctar e da produção do mel pela abelha, da digestão e da assimilação dos alimentos, e da adição dos números numa soma. De forma análoga, diz Séneca, “devemos operar nos alimentos da inteligência, sem permitir que as ideias recebidas se conservem tal qual, como corpos estranhos. Assimilemo-las; se assim não for, elas podem perdurar na memória, mas não penetram na inteligência.”¹⁷³ Portanto, a resposta de Séneca ao problema da relação entre informação e conhecimento é a de que, apesar de a informação poder conduzir ao conhecimento, quando “tratada” de uma certa forma, daí não se segue que a mais informação corresponda, necessariamente mais conhecimento – antes pelo contrário. Há, por isso, que saber não só que informação mas quanta informação podemos “tratar”; todo o excesso se revela, nesta matéria, como um verdadeiro risco.

Podemos dizer, em conclusão desta secção, que a prática hermenêutica inicial e a “escrita de si” – actividades que, como dissemos, têm de ser inseridas no contexto mais vasto das “tecnologias do eu” e da “estética da existência” tematizadas por Foucault -, permitem-nos

¹⁷¹ - *Ibidem*, 88 (36-37), p. 426.

¹⁷² - Michel Foucault, “L’écriture de soi”, *op. cit.*, p. 420.

¹⁷³ - Séneca, *op. cit.*, 84 (6-7), p. 381. Pode pôr-se a questão de saber até que ponto, para Séneca, e para os estóicos em geral, aquilo a que nós chamámos “metáforas” não devem ser entendidas de forma “literal” – na medida em que, para estes pensadores, não só a alma como o próprio conhecimento são *corporais*, pelo que, no acto de leitura não pode deixar de estar em jogo uma verdadeira *incorporação* do lido pelo leitor, desempenhando o mestre o papel de facilitador dessa incorporação, sendo, por assim dizer, o que escolhe e prepara os “alimentos” que o discípulo deve ingurgitar. Sobre a questão do corporal e do incorporeal nos estóicos, cf. o clássico de Émile Bréhier, *La Théorie des Incorporels dans l’Ancien Stoïcisme*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1928.

colocar o problema de Platão em termos bastante diferentes daqueles em que o filósofo grego o coloca. Com efeito, estamos aqui perante dois “movimentos” alternativos, para não dizermos opostos - e que, *grosso modo*, se vão manter com mais ou menos variantes até aos nossos dias -, em relação à informação.¹⁷⁴ E isto quanto aos objectivos, aos métodos e aos meios que tais “movimentos” visam e/ou põem em jogo:

i) Quanto aos objectivos: enquanto para Platão o sujeito deve, mediante a reminiscência, procurar no interior e na profundidade de si próprio a *marca* de uma transcendência, para a exteriorizar sempre de forma problemática e interrogativa – pelo que, para o filósofo, a “informação” não só não tem qualquer utilidade como pode mesmo ser contraproducente -, para os educadores e moralistas romanos o que está em causa é a construção, pelo sujeito, de uma interioridade a partir da “informação” exterior e objectiva que ele deve subjectivar.¹⁷⁵

ii) Quanto aos métodos: se para Platão se trata de interrogar o interlocutor, levando-o a dizer o que sabia sem saber que o sabia - é este precisamente o sentido do diálogo “socrático” posto em jogo por Platão -, já para os educadores e moralistas gregos e romanos o discípulo deve remeter-se ao silêncio e à escuta do discurso do mestre, reelaborando essa escuta mediante a “escrita pessoal” dos *hypomnemata* e um conjunto de exercícios de memorização do que aprendeu, visando “ver em si mesmo uma espécie de livro que se relê de tempos a tempos”, para conferir

¹⁷⁴ - Como é óbvio, a “escrita de si” - e, de uma forma geral, a perspectiva dos moralistas gregos e romanos acerca da informação - não se esgota no mundo antigo. Assim, em pleno Renascimento, os ensaios de Montaigne “Du pedantisme”, “De l’institution des enfans” e “Des livres” ilustram perfeitamente a permanência dessa prática e dessa perspectiva. Logo a iniciar os *Ensaio*s, na nota “Au lecteur”, diz Montaigne: “c’est moi que je peins”, “je suis moi-même la matière de mon livre” (Livre I, p. 3.). “Pintar”, aqui, no sentido de um Eu que, mediante a escrita se descobre – no duplo sentido de se mostrar aos outros mas também, e fundamentalmente, se achar e construir a si próprio. E, no ensaio “Des livres”: “Não procuro nos livros senão oferecer a mim próprio o prazer mediante um divertimento honesto; ou, se estudo, não procuro neles senão a ciência que trata do conhecimento de mim mesmo, e me ensina a bem morrer e a bem viver (...).” (Livre II, p. 409) Ao longo dos ensaios supracitados Montaigne retoma, inclusivamente, metáforas antigas como as da “digestão” e a do “mel”, com o objectivo de contrapor o saber muito ao saber bem, a pura e simples memória ao entendimento, a mera erudição à sabedoria prática, etc.. Cf. Montaigne, *Les Essais*, Livres I a III, Paris, Quadrige/Puf, 1992. No mesmo sentido, e não no sentido das “confissões” cristãs, como as de Santo Agostinho, apontam obras como as *Confissões* e *Os Devaneios do Caminhante Solitário* de Rousseau, ao qual nos referiremos adiante.

¹⁷⁵ - Michel Foucault, “L’herméneutique du sujet”, *op. cit.*, p. 361.

a distância a que, em cada momento, está da verdade com que a sua vida deverá coincidir.¹⁷⁶

iii) Quanto aos meios: ao contrário do que acontece com Platão, que, apesar de todas as suas críticas à linguagem em geral e, portanto, também à palavra falada, privilegia a oralidade, para os educadores e moralistas gregos e romanos a constituição do sujeito não passa apenas – e, podemos dizer, não passa sobretudo – pela oralidade, antes exigindo a escrita que permite, por um lado, enquanto acto de escrita, a fixação de si, a objectivação de uma interioridade que, de outra forma poderia nunca encontrar-se ou, então, perder-se na sua fugacidade e, por outro lado, enquanto leitura, a assimilação dos outros objectivados como escrita, sobretudo os “bons” autores, os vivos e os mortos, como refere Séneca na *Carta 52*.¹⁷⁷

Se quiséssemos resumir todas estas características distintivas diríamos que, à semelhança do que acontece com Platão, também para os educadores e moralistas gregos e romanos a informação não se pode identificar, sem mais, com o conhecimento; no entanto, a informação é por eles encarada como a mediação indispensável à construção do sujeito e do próprio sentido – que não podem existir fora desta mediação. Reside aqui, quanto a nós, a lição essencial de Séneca e dos moralistas gregos e romanos em geral sobre a escrita. Por comparação, e como vimos atrás, a posição de Platão apontaria, no limite, para um sujeito e um sentido que, reduzidos à pura imediatidade, se anulariam enquanto tais. O cristianismo, pelo menos na sua versão inicial, representa o regresso à posição platónica – ainda que colocando, no lugar do diálogo socrático, a confissão.

2. O cristianismo e a viragem para a interioridade

“Desprezo-me e escolho-Vos. Só por Vosso Amor desejo agradar-Vos a Vós e a mim.”¹⁷⁸ Estas palavras de Agostinho ilustram perfeitamente a afirmação de Foucault de que a era cristã substitui a “estética da existência”, a ideia de “um eu que é preciso construir e criar como uma obra de arte”, pela ideia de um eu ao qual é preciso renunciar e que

¹⁷⁶ - *Ibidem*, p. 362.

¹⁷⁷ - Cf. Séneca, *op. cit.*, 52 (7-8), p. 178.

¹⁷⁸ - Santo Agostinho, *op. cit.*, Livro X, 2, p. 242. No Livro XI, 1, Agostinho enfatiza o objectivo central das *Confissões*: amar a Deus.

necessita de ser purificado - a fim de encontrar, nesse eu que deixa de valer por si próprio, a marca e a via de uma realidade que o transcende e lhe é infinitamente superior.¹⁷⁹

Para conseguir esse duplo desiderato de renúncia e purificação, a moral cristã mobiliza dois mecanismos complementares: por um lado, “a codificação binária e autoritária dos comportamentos (actos sexuais)”;

por outro lado, “a prática da confissão”, entendida por Foucault no sentido de uma “hermenêutica de si”.¹⁸⁰ Como ressalta da definição que dela dá Foucault¹⁸¹, a confissão é indissociável dos mecanismos de poder, mais especificamente desse mecanismo a que chama “pastorado”, e que, a partir dos séculos III-IV, o cristianismo introduz no mundo romano a partir do Mediterrâneo oriental.¹⁸² Uma das implicações fundamentais do “poder pastoral” reside no facto de o pastor mobilizar um conjunto de técnicas e procedimentos de “verdade” e de “produção da verdade” - não apenas no sentido em que, como os moralistas e educadores gregos e romanos, o pastor cristão se preocupa em ensinar a “verdade” da Escritura, a moral, os mandamentos de Deus e da Igreja, mas no sentido em que deve conhecer não só tudo o que fazem as ovelhas como, simultaneamente, tudo o que se passa no interior, na alma, no coração de cada uma delas. Como pode ele obter este duplo conhecimento? Pela parte que lhe toca, o pastor deve dispor de “meios de análise, de reflexão, de detecção do que se passa”; pela parte que toca ao crente, este é obrigado a examinar a sua consciência e a “confessar-se” da forma mais exaustiva possível, a levar a efeito uma prática confessional mediante a qual vai

¹⁷⁹ - Cf. Michel Foucault, “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours”, *op. cit.*, p. 403-406.

¹⁸⁰ - João Pissarra Esteves, *A Ética da Comunicação e os Media Modernos. Legitimidade e poder nas sociedades complexas*, p. 385.

¹⁸¹ - Segundo a qual a confissão “é um ritual de discurso em que o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado; é igualmente um ritual que se desdobra numa relação de poder, porque não se confessa sem a presença, pelo menos virtual, de um parceiro, que não é simplesmente um interlocutor, mas a instância que requer a confissão, a impõe, a aprecia e intervém para julgar, punir, perdoar, consolar, reconciliar; um ritual em que a verdade se autentifica pelos obstáculos e pelas resistências que teve de vencer para se formular; por fim, um ritual em que a simples enunciação, independentemente das suas consequências externas, produz em quem a articula, modificações intrínsecas: ela inocenta-o, redime-o, purifica-o, descarrega-o das suas faltas, liberta-o, promete-lhe a salvação.” Michel Foucault, *História da Sexualidade*, Vol. 1 (A Vontade de Poder), Lisboa, Edições António Ramos, 1977, p. 66.

¹⁸² - Sobre o “poder pastoral” cf. Michel Foucault, “Sexualité et pouvoir”, in *Dits et Écrits*, Vol. III, p. 552-570.

produzindo uma verdade que, se era desconhecida do pastor, não era menos desconhecida de si próprio. É nessa verdade que vai assentar, finalmente, a “ligação permanente” e estreita entre o pastor e cada uma das suas ovelhas – consubstanciando uma relação de consciência a consciência que é mais forte que toda a coacção física e corporal.¹⁸³

Assim, e no que respeita ao estatuto e à finalidade da informação, o que está em jogo na confissão já não é, como nos moralistas gregos e romanos, a necessidade de interiorizar e subjectivar uma informação que a tradição põe à disposição do sujeito – essa informação é frequentemente considerada não só inútil como mesmo contraproducente¹⁸⁴

¹⁸³ - É sabido que o panóptico e a confissão – analisados, de forma mais minuciosa, em obras como *Surveiller et Punir* e *Histoire de la Sexualité*, especialmente no seu I Volume - constituem, segundo Foucault, os dois mecanismos essenciais do “bio-poder” mediante os quais se constitui o sujeito moderno, cabendo à informação de outros sobre o sujeito, do sujeito sobre si próprio e para outros, involuntária ou voluntária, um papel essencial. Parece-nos, no entanto, que em muitos dos seus últimos textos sobre a temática da “estética da existência”, Foucault tende a valorizar, cada vez mais, os mecanismos de constituição do sujeito que têm origem na sua própria iniciativa, e não num poder exterior e omnipresente de que a subjectividade seria uma espécie de resíduo. Sobre a questão específica da confissão, cf. Michel Foucault, *História da Sexualidade*, Vol. 1, especialmente o capítulo 3, “A hipótese repressiva”. Para uma visão de conjunto averca da forma como se articulam o panóptico e a confissão na obra de Foucault, cf.: Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, 1983, especialmente p. 110 ss; João Pissarra Esteves, “Poder e subjectividade”, *Revista de Comunicação e Linguagens*, Nº 19, Lisboa, Cosmos, 1993. Este último autor defende a opinião de que é comum ao primeiro e ao segundo Foucault - não havendo assim, quanto ao essencial, qualquer “ruptura” entre eles - a concepção do sujeito como um “sujeito vazio”, isto é, passivo, receptivo e moldável pelo poder que sobre ele se exerce, isto apesar de no segundo Foucault tal característica ser atribuída essencialmente ao sujeito moderno, visto em contraste com o sujeito grego.

¹⁸⁴ - Como diz Santo Agostinho: “A mim, tão mau escravo nesse tempo [Agostinho fala de quando tinha vinte anos], que me aproveitou ter lido e compreendido por mim mesmo todos os livros que pude, das artes a que chamam liberais? Comprazia-me neles, sem saber donde provinha tudo o que encerravam de certo e verdadeiro. Estava de costas voltadas para a luz e com a face erguida para os objectos iluminados. Por isso, o rosto com que os via iluminados, não era iluminado. Vós sabeis, Senhor, meu Deus, tudo o que aprendi, sem dificuldade e sem mestre, acerca da eloquência, da dialéctica, da geometria, da música e da matemática, porque a prontidão de inteligência e a agudeza de intuição são dons Vossos; mas, nem por isso Vo-los oferecia em sacrificio. E assim, longe de me serem úteis, causavam-me ainda mais dano, porque insisti em apoderar-me da melhor parte da minha herança “e não guardei em Vós a minha força” (*Salm. LVIII,10*), mas “afastei-me de Vós para uma região longínqua” (*Luc. XV,13*), onde a dissepei nas paixões com as meretrizes. De que me serviam estes dons preciosos se usava mal deles?” Santo Agostinho, *op. cit.*, Livro IV, 16, p. 109.

– mas, pelo contrário, a exigência de exteriorizar e objectivar, sob a forma oral mas também muito frequentemente sob a forma escrita, a sua própria interioridade. Se há algo a “interpretar”, já não é um texto, mas uma subjectividade que convém examinar e pôr a nu, “publicar” da forma mais consciente e autêntica possível; deste modo, a hermenêutica torna-se “hermenêutica de si”, e a escrita torna-se “confissão” e expiação pública.

É certo que a confissão cristã é apenas o primeiro episódio de uma prática que chegou até nós e que se consagrou mesmo, seja sob a sua forma clínica, a psicanálise, seja sob a sua forma literária. No entanto, apesar da sua identidade aparente com a confissão cristã, a forma como os modernos vão entender a confissão – entendimento de que aqui tomaremos Rousseau como paradigma - não pode, nem quanto aos fins nem quanto aos meios, ser confundida com a confissão cristã.

Começemos pelos fins. Como observa Marcel Raymond, ao introduzir as *Confissões* de Rousseau, “a religião cristã ensina a desprender-se do eu. Pascal julgava-o odioso, Fénelon teria desejado aniquilá-lo. Para Rousseau o eu é amável. Ele pretende tornar actuais todas as suas potências afectivas, ‘sentir o seu coração’. Aí reside, semi-inconsciente no início, o projecto de toda a sua vida.”¹⁸⁵ Estamos, portanto, muito longe da intenção de Agostinho de, humildemente assumida a condição de pecador que visa ser perdoado, aniquilar o seu eu como forma de aceder à presença de um Deus infinitamente poderoso e misericordioso; a intenção expressa é, em Rousseau, a de fazer coincidir o aparecer e o ser, tornando o eu plenamente transparente a si próprio e aos outros, fazendo profissão de fé – repetida múltiplas vezes e de múltiplas formas, de forma mesmo *obsessiva*, em obras como as *Confissões* e os *Devaneios do Caminhante Solitário* – de nada esconder, de nada alterar, de nada omitir.¹⁸⁶ Como acrescenta Raymond, Rousseau “impõe-se o dever de não parecer senão o que é, pretende obedecer a uma vocação de sinceridade sem alibi, manter o seu coração em estado de absoluta transparência”.¹⁸⁷

¹⁸⁵ - Marcel Raymond, “Introduction”, in Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres Complètes*, Vol. I, Paris, Gallimard, 1996, p. xii.

¹⁸⁶ - Cf. por exemplo Jean-Jacques Rousseau, “Confessions”, Livre I, 1, in *Oeuvres Complètes*, Vol. I, p. 5; Livre I, 3, *ibidem*, p. 5; Livre II, *ibidem*, p. 59-60; Livre V, *ibidem*, p. 175; Livre VII, 5, *ibidem*, p. 278; Livre IX, *ibidem*, p. 446.

¹⁸⁷ - Marcel Raymond, “Introduction”, *op. cit.*, p. xiii. Sobre as possibilidades e os limites de uma tal “transparência” – ou, ou que é o mesmo, sobre as armadilhas da consciência introspectiva -, a psicanálise haveria de dizer, menos de dois séculos depois, uma palavra bastante diferente da de Rousseau.

E quanto aos meios? Apesar das repetidas afirmações de Rousseau em sentido contrário, a confissão não é – e não o pode ser a partir da própria lógica de Rousseau - esse mero reflexo ou transposição de uma interioridade que, mediante a escrita se tornaria exterior, se tornaria “transparente”. Para que tal fosse possível, a linguagem – e mais particularmente a linguagem escrita - teria de ser ela própria uma espécie de “janela” transparente que desse a ver, sem a trair, toda a interioridade do sujeito. Ora, como vimos no capítulo anterior, é precisamente essa capacidade que Rousseau nega à linguagem em geral e à escrita em particular, na medida em que ela ou teria de ser uma linguagem individual, que nenhum outro compreenderia, pelo que “confessar” não teria qualquer sentido, ou teria de ser, o que é o caso, uma linguagem objectiva e universal que, enquanto tal, não pode dizer a subjectividade e a individualidade. E, assim sendo, o que é que “confessar” pode querer dizer? Não quererá dizer necessariamente trair e enganar - mesmo que de uma traição e um engano involuntários?

A confissão rousseaniana é, na sua essência, uma narrativa do sujeito sobre si próprio, feita para si e para os outros, mediante a qual se efectua a verdadeira demiurgia do eu. Neste sentido, ela apresenta-se simultaneamente como acto inaugural e paradigma da concepção moderna do eu: um eu que é capaz de narrar, acerca de si próprio, uma história simultaneamente contínua, indicando a ordem e a sucessão das causas e dos efeitos, e descontínua, retendo os momentos e as rupturas essenciais – e que se constitui precisamente como sujeito no acto de tal narração. “Confessar-se” é, assim, construir-se, construir o seu próprio eu, interpretar-se, dar um sentido à sua própria existência.¹⁸⁸

Tal implica, desde logo, uma concepção da linguagem e da escrita diferente da que Rousseau explicita no *Discurso sobre a Origem e os*

¹⁸⁸ - Esta perspectiva tem vindo também a ser defendida por Charles Taylor, segundo o qual o nosso sentido do *self* depende, por um lado, do nosso “sentido do bom”, que só pode adquirir-se entre os outros *selves*, e envolve, por outro lado, “que nos compreendamos a nós próprios, inevitavelmente, através da narrativa”. Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 51. Ao que Starobinski acrescenta: “Confessando-se tal como é, ele torna-se um outro, ele adquire um novo rosto. A tautologia da confissão é o princípio de uma génese e de uma metamorfose. Não se poderia dizer melhor que a sinceridade salva a alma e a transfigura.” Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 83.

Fundamentos da Desigualdade e no *Ensaio sobre a Origem das Línguas* – uma concepção de linguagem que já não a coloca do lado oposto do eu, como um mau instrumento de que este não pode deixar de servir-se, mas antes como uma torrente íntima que desvela o eu, em que o eu se desvela perante si próprio e os outros. Como diz Starobinski, “na inspiração narrativa, Jean-Jacques é imediatamente a sua linguagem. A palavra já não faz senão um com o sujeito, como Galateia *viva* não faz senão um com o eu de Pigmalião. Sem dúvida a palavra tem por função ‘mediatizar’ a relação entre o eu e os outros. Mas ela já não é um instrumento distinto do eu que o utiliza; ela é o próprio eu.”¹⁸⁹

Pouco importa se a narrativa do eu sobre si próprio é uma “ficção” e não a “reprodução fiel” da memória – já que não nos encontramos aqui no domínio da verdade histórica mas da autenticidade discursiva. Tal como não existe um eu prévio à narrativa que ele faz de si próprio, também nenhuma verdade histórica, objectiva, preexiste a tal narração – o eu e a sua verdade são coetâneos do acto de narração. Neste duplo trabalho da linguagem reside, segundo Starobinski, toda a novidade da obra de Rousseau: “A linguagem tornou-se o lugar de uma experiência imediata, permanecendo ao mesmo tempo o instrumento de uma mediação. Ela atesta, ao mesmo tempo, a inerência do escrito à sua ‘fonte’ interior e a necessidade de fazer face a um juízo, quer dizer, de ser justificado no universal.”¹⁹⁰

Nesta possibilidade de exteriorizar e objectivar a interioridade e a subjectividade como informação, que acarreta, simultaneamente, a desvalorização do processo inverso e da informação, reside a identidade entre a confissão cristã e a confissão moderna, aquilo que faz com que ambas sejam confissão. Mas, na possibilidade de ficcionar e de inventar tal interioridade e tal subjectividade, colocando-as ao serviço de uma estética da existência, reside toda a diferença – e o carácter moderno - da confissão de Rousseau.

¹⁸⁹ - Jean Starobinski, *ibidem*, p. 234.

¹⁹⁰ - *Ibidem*, p. 238-239. Sobre esta questão da linguagem, e da sua relação com a confissão, cf. todo o Capítulo VII, “Les problèmes de l’autobiographie”, p. 216-239, que aqui seguimos nas suas linhas gerais.

3. Os Modernos e a informação como enciclopédia

Como sublinharam, entre outros, Simmel¹⁹¹ e Foucault¹⁹², também a Modernidade vai implicar uma certa “estética da existência”, um trabalho árduo e longo de constituição do sujeito por si próprio – e de que Foucault vê no *dandy*, nomeadamente na versão que dele nos dá Baudelaire¹⁹³, a figura por excelência. No entanto, e diferentemente da forma como os Antigos concebiam a “estética da existência”, os Modernos excluem desde logo desse processo toda a submissão do sujeito que se constitui a um “mestre”, a um “tutor” ou a uma “autoridade” – uma instância externa ao sujeito - que teria a função de o aconselhar e orientar, nomeadamente no que se refere à selecção da informação relevante, à sua interpretação e à sua incorporação vital. Em termos da forma como se faz o “tratamento da informação”, esta exclusão implica que, para que possa constituir-se de forma autónoma, o sujeito disponha da informação relevante necessária e suficiente – objectivo que é, precisamente, um dos objectivos centrais da *Encyclopédie* de Diderot e D’Alembert; um projecto que pode ser visto, aliás, como paradigma de outros projectos análogos quer quanto à forma quer quanto ao conteúdo que, um pouco por todo o lado, emergem na e a partir da mesma época.

Aos olhos dos enciclopedistas o seu projecto aparece como a sequência lógica do trabalho de “destruição” levado a cabo por Descartes, e que permitiu limpar o campo do saber “do jugo da Escolástica, da opinião, da autoridade, numa palavra, dos preconceitos e da barbárie”,

¹⁹¹ - Que caracteriza, da forma que se segue, o “século de Rousseau”: “Cumulativamente [à ideia de natureza humana], pelos finais da época, o ego, a personalidade espiritual, emerge como uma ideia central: por um lado, a existência na sua totalidade aparece como a ideia criadora de um ego consciente, enquanto que, por outro lado, a personalidade se torna um fim. A afirmação do puro ego individual passa a ser vista como o imperativo moral absoluto, o verdadeiro fim metafísico da vida.” Georg Simmel, “The conflict of modern culture”, in David Frisby, Mike Featherstone (org.), *Simmel on Culture*, London, Sage Publications, 1997, p. 78-79.

¹⁹² - Cf. Michel Foucault, “Qu’est-ce que les Lumières?”, in *Dits et Écrits*, Vol. IV, p. 570. Ainda que colocada em termos algo diferentes, esta é também a tese de Charles Taylor, ao referir que o sujeito moderno é o produto de uma “constelação” que compreende “a nova filosofia, métodos de administração e organização militar, espírito de governo e métodos de disciplina”, que fazem emergir o “ideal de um agente humano que é capaz de se refazer a si próprio através da acção metódica e disciplinada”. Charles Taylor, *op. cit.*, p. 159.

¹⁹³ - Cf. Charles Baudelaire, “O pintor da vida moderna”, in *O Pintor da Vida Moderna*, Lisboa, Vega, s/d, especialmente p. 42-44.

iniciando uma “revolução retumbante” sobre as ruínas da qual os vindouros poderão construir algo de sólido.¹⁹⁴ Feita a destruição cartesiana, impor-se-á, como diz Diderot ao resumir os grandes objectivos da *Encyclopédie*, a tarefa construtiva de “reunir os conhecimentos dispersos pela superfície da terra, expor o seu sistema geral aos homens com quem vivemos, e transmiti-lo aos homens que virão depois de nós; a fim de que os trabalhos dos séculos passados não tenham sido trabalhos inúteis para os séculos que se sucederão; que os nossos descendentes, tornando-se mais instruídos, se tornem ao mesmo tempo mais virtuosos e mais felizes, e que nós não morramos sem termos desmerecido do género humano.”¹⁹⁵ Reunir e sistematizar, expor aos contemporâneos e transmitir aos vindouros os conhecimentos obtidos no âmbito das ciências, das artes e dos ofícios – a fim de que, sendo mais instruídos, os homens do futuro possam ser mais virtuosos e mais felizes. Esta ideia de influir no futuro mediante a constituição de uma “memória artificial” torna-se ainda mais transparente na afirmação feita por Diderot em carta a Sophie Volland, de que “esta obra produzirá, certamente, com o tempo, uma revolução nos espíritos, e eu espero que os tiranos, os opressores, os fanáticos e os intolerantes não ganharão nesse campo. Nós teremos servido a humanidade.”¹⁹⁶ Emerge, assim, aquilo a que Baudrillard chama o “mito da informação” - mito que, na perspectiva do sociólogo francês é “o alfa e o omega da nossa modernidade”¹⁹⁷ -, e que se centra, claramente, numa concepção

¹⁹⁴ - Cf. D’Alembert, “Discours Préliminaire des Éditeurs”, in *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Vol. 13 (Tomo 1 do original), Milão, Paris, Franco Maria Ricci, 1977, p. xxvi. A filiação do projecto dos enciclopedistas em Descartes – uma filiação que se prolonga, aliás, em aspectos como a visão fundacionalista, sistemática ou “enciclopédica” e cumulativa do saber, a tendencial identificação deste com o saber “científico”, a crença no papel emancipador da ciência e da tecnologia, a importância atribuída à “evidência” subjectiva como ponto de partida - não obsta a que haja, entre uns e outro, algumas diferenças essenciais. Referim-nos, nomeadamente, às que incidem nos seguintes aspectos: i) a resposta ao problema da origem e da sistematização ou ordenação enciclopédica do conhecimento; ii) o papel ou ausência de papel atribuído à informação na construção da subjectividade e da verdade; iii) a valorização ou desvalorização da memória e da história.

¹⁹⁵ - Diderot, “Encyclopédie”, in *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Vol. 14 (Tomo 5 do original), Milão, Paris, Franco Maria Ricci, 1977, p. E, 99. Cf. também D’Alembert, “Discours Préliminaire des Éditeurs”, *op. cit.*, p. i-xlv.

¹⁹⁶ - Lettre de Diderot à Sophie Volland, 26 de Setembro de 1762, apud Arthur Wilson, “Diderot et l’Encyclopédie: une influence réciproque”, in *Encyclopédie de Diderot et D’Alembert. Essais et Notes*, Vol. 18, Milão, Paris, Franco Maria Ricci, 1979, p. 339.

¹⁹⁷ - Cf. Jean Baudrillard, “A implosão do sentido nos media”, in *Simulacros e Simulação*, p. 104.

do conhecimento e do sujeito que tende a enfatizar o papel da memória artificial na constituição do sujeito e do sentido.

3.1. A recusa cartesiana da mediação

Quer os educadores e moralistas antigos quer o cristianismo vêm, ainda que sob modalidades diferentes, e mesmo antagônicas, o acesso do sujeito à verdade como o resultado de um trabalho sobre si próprio, de uma ascese, de uma mediação. Com Descartes emerge, a este respeito, uma posição radicalmente nova. Como o indicia o duplo abandono narrado na I Parte do *Discurso do Método* - das “letras” para “o grande livro do mundo” e deste para “mim mesmo”¹⁹⁸ -, exige-se agora o acesso imediato do eu à verdade, recusando toda e qualquer mediação.¹⁹⁹ Esta recusa da mediação, em que podemos ver o sentido profundo da “evidência” cartesiana, é, simultaneamente, a recusa da informação e da memória – seja sob a forma de uma informação que deve ser subjectivada e transformada em memória, como no caso dos educadores e moralistas gregos e romanos, seja sob a forma de uma memória que deve ser objectivada como informação, como no caso do cristianismo.

Para além da narração da I Parte do *Discurso do Método*, a que atrás fizemos referência, a apresentação dos “cinco graus da sabedoria” que Descartes faz na “Carta-Prefácio” à tradução francesa dos *Princípios da Filosofia* é bem elucidativa da forma como Descartes encara a informação. Dos quatro graus “habituais” ou comuns da sabedoria, o primeiro contém “noções que são tão claras em si mesmas que as podemos adquirir sem meditação”; o segundo compreende “tudo o que a experiência dos sentidos faz conhecer”; o terceiro compreende “o que a conversação dos outros nos ensina”; a este pode juntar-se o quarto grau, que compreende “a leitura, não de todos os livros, mas particularmente daqueles que foram escritos por pessoas capazes de nos darem boas instruções, pois [a leitura] é uma espécie de conversação que nós temos com os seus autores”. Mas, diz Descartes, há ainda um quinto grau, não habitual, praticado apenas por alguns “grandes homens”, filósofos, e que é “mais alto e mais seguro que todos os outros”: consiste ele em “procurar as primeiras

¹⁹⁸ - Cf. Descartes, “Discours de la Méthode”, in *Oeuvres Philosophiques*, Vol. I, Paris, Classiques Garnier, 1997, p. 571-578.

¹⁹⁹ - Cf. Michel Foucault, “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours”, *op. cit.*, p. 410-411.

causas e os verdadeiros princípios de que possam deduzir-se as razões de tudo o que somos capazes de saber.” Ora, se até ao momento todos os filósofos - a começar pelos maiores deles todos, Platão e Aristóteles - que intentaram atingir tal grau falharam, foi porque não procuraram esses fundamentos na evidência que só pode atingir-se na interioridade do Cogito.²⁰⁰ A exterioridade da informação está longe, portanto, de ser a via que pode permitir o acesso do sujeito à verdade. E qual a relação entre informação e memória? Como veremos a seguir, a informação é identificada, por Descartes, com aquele conjunto de “preconceitos” que, constituindo a memória a que chama “corporal”, é a principal fonte dos nossos erros; daí que a recusa da informação implique, para o filósofo, a recusa da memória, e vice-versa.

Afirma Descartes nas *Meditações*: “Eu sou, eu existo: isso é certo; mas por quanto tempo? A saber, enquanto penso: porque poderia talvez acontecer que, se eu deixasse de pensar, cessasse ao mesmo tempo de existir.”²⁰¹ Como o diz a própria expressão gramatical utilizada por Descartes, a evidência não é compatível nem com um passado – “eu fui, eu existi” - nem com um futuro – “eu serei, eu existirei” - que não podem ser visados senão de forma obscura, incerta e enganadora, antes exigindo um presente permanentemente diferido e renovado e colocando-se, assim, no registo da intemporalidade.²⁰² A própria definição de evidência o confirma. Segundo Descartes, um conhecimento é dito “claro” – sendo a clareza o sinal essencial da evidência – quando “é presente e manifesto a um espírito atento”. A analogia faz-se, aqui, com a visão: vemos claramente os objectos, diz Descartes, “quando, estando presentes, eles agem [sobre nós] de forma suficientemente forte, e os nossos olhos estão dispostos a olhá-los”.²⁰³ Ora, o carácter de intemporalidade da evidência faz com que, em termos de faculdades,

²⁰⁰ - Cf. Descartes, “Lettre-Préface de l’Édition Française des Principes”, in *Oeuvres Philosophiques*, Vol. III, Paris, Classiques Garnier, 1994, p. 772 ss.

²⁰¹ - Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Méditation Seconde, Paris, GF-Flammarion, 1979, p. 77.

²⁰² - Como observa Fernando Gil, “a evidência dos medievais e do cartesianismo esgota-se no tempo do presente. Daqui advêm as dificuldades assinaladas por Descartes desde a enunciação do cogito: “isso é certo; mas por quanto tempo?” Fernando Gil, *Tratado da Evidência*, Lisboa, IN-CM, 1996, p. 192. Cf. também E. Husserl, “Les Méditations Cartésiennes”, in *Méditations Cartésiennes et Les Conférences de Paris*, Première Méditation, Paris, PUF, 1994, p. 66.

²⁰³ - Cf. Descartes, “Les Principes de la Philosophie”, Première Partie, 45, in *Oeuvres Philosophiques*, Vol. III, p. 117-118.

ela não possa ser nem da ordem da memória, que se refere ao passado, nem da ordem da imaginação, que se refere ao futuro; sendo o resultado de uma intuição intelectual, também não pode ser da ordem dos sentidos. Resta, portanto, que ela seja da ordem da razão. Ora, não é a razão entendida, desde Aristóteles, precisamente como a faculdade do necessário e universal, isto é, do intemporal?

Por outro lado, é sabido que Descartes distingue dois tipos de memória: a memória corporal, sensível ou memória-hábito, que será comum aos próprios animais, e a memória intelectual.²⁰⁴ A memória corporal, apesar de ser uma função da alma e, como tal, envolver pensamento ou consciência, é, no entanto, uma função da alma que deriva da união desta ao corpo, ligando-se directamente aos sentidos e à imaginação. Daí que, nos *Princípios*, esta memória seja vista essencialmente como o repositório dos “preconceitos” que, mediante os sentidos, vamos adquirindo a partir da infância, incluindo aqui as conversas, o ensino, as leituras, etc., e que é muito difícil esquecer e pôr de parte - sendo estes preconceitos e a impossibilidade de os esquecer, ou “prevenção”, identificados como as duas primeiras causas dos nossos erros.²⁰⁵ Por isso mesmo, se quisermos “ocupar-nos seriamente do estudo da filosofia”, a nossa tarefa primeira deverá ser a de nos libertarmos “dos nossos preconceitos”, isto é, da nossa memória corporal.²⁰⁶ Poderemos

²⁰⁴ - No texto que melhor resume a sua visão acerca da memória, diz Descartes: “Quanto à memória, eu creio que a das coisas materiais depende dos vestígios que permanecem no cérebro, após qualquer imagem aí ter sido impressa; e a das coisas intelectuais depende de outros vestígios, que permanecem no próprio pensamento. Mas estes são de um género completamente diferente daqueles, e não os saberia explicar mediante algum exemplo retirado das coisas corporais, que não seja totalmente diferente; ao passo que os vestígios do cérebro o tornam adequado a mover a alma, da mesma maneira segundo a qual ele a havia movido anteriormente; da mesma forma que as dobras que estão num bocado de papel, ou num pano, fazem com que seja mais propício a ser novamente dobrado como o foi anteriormente do que se nunca tivesse sido dobrado.” Descartes, “Au P. Mesland”, 2 de Maio de 1644, in *Oeuvres Philosophiques*, Vol. III, p. 70. Sobre a fisiologia da memória, acrescenta Descartes nas *Paixões da Alma*: “Assim, quando a alma se quer lembrar de qualquer coisa, essa vontade faz com que a glândula, inclinando-se sucessivamente para diversos lados, impila os espíritos animais para diversas regiões do cérebro, até encontrarem aquela onde existem os traços de que o objecto de que nos queremos lembrar aí deixou (...).” Descartes, “Les Passions de l’Ame”, Première partie, Art. 42, in *Oeuvres Philosophiques*, Vol. III, p. 985-986.

²⁰⁵ - Cf. Descartes, “Les Principes de la Philosophie”, Première Partie, 71-74, *op. cit.*, p. 139-143; ver também Première Partie, 47, *ibidem*, p. 118.

²⁰⁶ - Cf. *ibidem*, Première Partie, 75, p. 144.

assim dizer, em termos bachelardianos, que a memória corporal aparece a Descartes como o primeiro “obstáculo epistemológico” com que se torna necessário romper. Quanto à memória intelectual, e apesar da sua “pureza” em relação ao comércio com o corpo e os sentidos, ela não é, para Descartes, menos suspeita que a memória corporal, na medida em que, como o filósofo afirma repetidamente, ela pode levar-nos a acreditar termos outrora conhecido algo clara e distintamente quando, de facto, tal nunca aconteceu.²⁰⁷ Mas não se exclui, assim, toda a possibilidade de, a partir dos princípios evidentes, deduzirmos as outras verdades? Não; já que, e como sublinha Fernando Gil, o ideal da “presentificação” ou evidência do conhecimento “leva Descartes a escrever que, uma vez realizada, a demonstração deve ser de novo percorrida ‘muito rapidamente’ por ‘um movimento de pensamento contínuo e ininterrupto’ e abarcada num só olhar ‘para tudo parecer ver ao mesmo tempo por intuição, sem deixar à memória qualquer parte.’ A dedução contemplada *uno intuitu* não é já uma prova administrada.”²⁰⁸

Em conclusão: ou uma memória falsa, a corporal, que é preciso rejeitar decididamente, ou uma memória falível, a intelectual, em que não podemos confiar - e sabemos como, em Descartes, a desconfiança e a dúvida são hiperbolizadas até à sua identificação com a falsidade; uma e outra só nos dão acesso a um passado que é tudo menos claro e distinto, isto é, evidente e verdadeiro. Assim, a memória e a informação que a suporta e que ela suporta não podem senão ser recusadas como via de acesso à verdade de si próprio e do Ser.

Não cabendo aqui repetir a análise da multiplicidade e da gravidade das dificuldades a que conduz a filosofia de Descartes²⁰⁹, cabe no entanto dizer que, no que se refere especificamente à recusa da informação e da memória, ela levanta uma dificuldade a que os enciclopedistas vão

²⁰⁷ - “Mas enganamo-nos frequentemente porque presumimos ter outrora conhecido diversas coisas a que, logo que delas nos lembramos, damos o nosso consentimento, como se as tivéssemos examinado suficientemente, ainda que, efectivamente, delas nunca tivéssemos tido um conhecimento exacto.” *Ibidem*, Première Partie, 44, p. 117.

²⁰⁸ - Fernando Gil, *op. cit.*, p. 41, citando a VII das “Règles pour la Direction de l’Esprit”.

²⁰⁹ - Referiremos apenas três dessas dificuldades, quiçá as essenciais: a incapacidade de resolver o “problema da transcendência”, que conduz Descartes directamente ao “escândalo do solipsismo” (Husserl, “Les Méditations Cartésiennes”, *op. cit.*); a dissociação entre conhecimento e acção, epistemologia e ética (Foucault, “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”, *op. cit.*); a impossibilidade de a evidência escapar à pressuposição do “sistema percepção-linguagem” (Fernando Gil, *op. cit.*).

ser particularmente sensíveis. Essa dificuldade poderá formular-se mediante o seguinte dilema:

i) Recusa-se de facto a mediação, e a verdade só pode permanecer ao nível da interioridade de um *cogito* que nada sabe, aliás, acerca da existência de outros *cogitos* - pelo que a ciência, enquanto saber universal, objectivo e cumulativo, de acordo com a própria definição cartesiana de ciência, é impossível. Acresce que, para o *cogito*, a “conservação” da verdade ou decai em memória, ainda que intelectual, com todos os problemas daí decorrentes, ou, para evitar esses problemas, exige-se um recomeço, uma permanente reconstituição das evidências iniciais que torna impossível o progresso do saber.

ii) Feita a experiência íntima e pessoal da verdade, procura-se comunicá-la aos outros - supondo, é claro, que damos como adquirida a ultrapassagem do solipsismo²¹⁰ -, para que constitua a primeira pedra do edifício do saber científico, aceitando-se assim a necessidade da mediação. Mas, desta forma, estamos a transformar a verdade em informação e em potencial elemento da memória corporal de *alter* - e, deste modo, a negar a própria verdade enquanto evidência.

Este dilema conduz-nos, em última análise, à impossibilidade da própria noção de verdade e de saber científico. A resolução de tal impossibilidade passa necessariamente, segundo os enciclopedistas, por atribuir à informação e à memória - a um tipo de informação e de memória diferentes das dos Antigos - um papel essencial; o que implica, por seu turno, reformular a base de que parte a posição cartesiana: a evidência. Trata-se, para eles, não de recusar a evidência enquanto fundamento, mas de lhe dar um novo sentido.

3.2. Os enciclopedistas e o mito da informação

“Porquê supor que temos, de início, noções puramente intelectuais se não temos necessidade, para as formar, senão de reflectir sobre as nossas sensações?” Esta pergunta de D’Alembert²¹¹ situa-nos, desde logo, naquela que é, no duplo sentido do termo, a diferença primária entre

²¹⁰ - Ultrapassagem que, como Husserl mostrou de forma decisiva, é impossível no quadro da filosofia cartesiana, chegando mesmo o filósofo alemão a falar de “absurdo” a propósito da tentativa cartesiana de proceder a tal ultrapassagem. Cf. Husserl, “Les Méditations Cartésiennes”, *op. cit.*

²¹¹ - D’Alembert, “Discours Préliminaire des Éditeurs”, *op. cit.*, p. ii.

os enciclopedistas e Descartes. Recusando liminarmente o “sistema das ideias inatas” - “sedutor a vários títulos”, como confessa D’Alembert -, os enciclopedistas apostam numa epistemologia decididamente empirista, fundada essencialmente em John Locke no que se refere à origem do conhecimento e em Francis Bacon no que se refere às ordenação do sistema dos conhecimentos.²¹² Neste aspecto, o “Discurso Preliminar” à *Encyclopédie* pode ser visto como o verdadeiro “discurso do método” que se contrapõe e responde ao *Discurso do Método* cartesiano. A inspiração empirista do projecto dos enciclopedistas é altamente significativa, já que, como observa Charles Taylor, se, e para utilizarmos as expressões já antigas mas consagradas por Locke, o espírito é uma “folha em branco” e uma “tábua rasa”, então ele pode ser escrito/marcado de uma forma ou outra - bastando, para isso, fornecer-lhe a “informação” apropriada.²¹³ Analisemos, mais em pormenor, esta inspiração empirista da *Encyclopédie*.

Em relação à questão da origem do conhecimento, D’Alembert afirma, logo no início do “Discurso preliminar”, que os conhecimentos humanos podem dividir-se em: “conhecimentos directos” ou sensações, que recebemos de forma passiva - são, diz ele, conhecimentos que “recebemos imediatamente, sem nenhuma operação da nossa vontade; que encontrando abertas, por assim dizer, todas as portas da nossa alma, nela entram sem resistência e sem esforço”; e “conhecimentos reflexos”, que resultam de uma operação de unificação e de combinação do espírito sobre os conhecimentos directos. Segue-se, daqui, que “é às nossas sensações que devemos todas as nossas ideias”.²¹⁴ Devemos-lhes, nomeadamente, e pela ordem que se segue, a “dedução” das ideias da nossa própria existência como *cogito*, da existência dos objectos exteriores, incluindo o nosso corpo, da existência dos outros, da existência da ética e da ideia de justiça, da existência de Deus e, enfim, da existência das diversas Artes.²¹⁵

²¹² - E, mais especificamente, nas obras *An Essay Concerning Human Understanding*, de Locke e *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*, de Bacon.

²¹³ - Cf. Charles Taylor, *op. cit.*, p. 170. Não admira, assim, que Taylor classifique John Locke como “o grande mestre do Iluminismo”, combinando os dois factores fundamentais e complementares que definem o *self* moderno, e que encontram, posteriormente, a sua máxima expressão em Kant: i) uma teoria da nova ciência da natureza; ii) uma teoria do controlo racional do *self*. *Ibidem*, p. 174.

²¹⁴ - Cf. D’Alembert, “Discours Préliminaire des Éditeurs”, *op. cit.*, p. i-ii.

²¹⁵ - Cf. *ibidem*, p. ii-iv.

Em relação à questão da ordenação enciclopédica dos conhecimentos - que decorre, nos seus traços gerais, da resposta à questão da origem dos mesmos -, para os enciclopedistas ela tem o seu princípio na distinção de três faculdades humanas fundamentais. E porquê o homem e a suas faculdades como pedra-de-toque da sistematização enciclopédica? Porque não um outro princípio - já que, neste domínio, outros princípios poderiam ser escolhidos? Porque, como poeticamente diz Diderot, “se se bane o homem ou o ser pensante e contemplador da superfície da terra, este espectáculo patético e sublime da natureza não é senão uma cena triste e muda. O universo cala-se; o silêncio e a noite apoderam-se dele”; o Homem é, assim, “o termo único de que é necessário partir, e ao qual é necessário tudo reconduzir (...). Abstracção feita da minha existência e da felicidade dos meus semelhantes, que me importa o resto da natureza?”²¹⁶

A primeira das faculdades humanas é a memória, entendida como “a colecção puramente passiva e como que maquinal desses mesmos conhecimentos” directos, sobre a qual se funda a história e que fornece, ao espírito, os materiais indispensáveis ao seu trabalho de “reflexão”. Dado que esse trabalho de “reflexão” que o espírito exerce sobre a memória - trabalho de que resultam os conhecimentos reflectidos - pode ser de dois tipos, temos duas outras faculdades: a razão, que “raciocina sobre os objectos das ideias directas”, e a que corresponde a filosofia; e a imaginação, “o talento de criar imitando”, a que correspondem as belas-artes.²¹⁷ Ora, como os conhecimentos reflectidos e a razão-filosofia e a imaginação-artes que lhes correspondem se fundam sobre os conhecimentos directos e a memória-história a que estes correspondem, cabe a esta última constituir-se como a base do edifício do conhecimento, já que ela “encerra a matéria-primeira de todos os nossos conhecimentos”, fornecendo ao filósofo e ao poeta “os objectos sobre os quais se debruçam”.²¹⁸ Até porque, como acentua D’Alembert, “as ideias que se adquirem pela leitura e pela sociedade são o germe de quase todas as descobertas. É um ar que respiramos sem nele pensar, e ao qual se deve a vida; e os homens de que falamos [os medievais] estavam privados de um tal auxílio.”²¹⁹ Assim se explica, aliás, que o Renascimento tenha

²¹⁶ - Diderot, “Encyclopédie”, *op. cit.*, p. E, 111-112.

²¹⁷ - Cf. D’Alembert, “Discours Préliminaire des Éditeurs”, *op. cit.*, p. xvi.

²¹⁸ - *Ibidem*, p. xviii.

²¹⁹ - *Ibidem*, p. xx. Tem todo o sentido, portanto, que no último período do “Discurso Preliminar” se atribua apenas “ao público que lê”, que deve ser distinguido daquele “que fala”, o julgar do trabalho dos enciclopedistas. Cf. *Ibidem*, p. xlv.

começado por privilegiar o estudo das línguas antigas e da história e, em termos de faculdades, a memória.

Tal não equivale, no entanto, a negar a importância das outras faculdades, bem pelo contrário – já que, como afirma D’Alembert, “o número mais ou menos grande de ideias reflectidas, e a natureza dessas ideias, constituem a diferença mais ou menos grande que há entre os homens; (...) a reflexão, tomada no sentido mais alargado que se lhe possa dar, forma o carácter do espírito (...).”²²⁰ Tal não equivale, também, a esquecer que a erudição pode ter os seus desvios, como aconteceu com muitos dos eruditos que, nos inícios do Renascimento, se julgavam sábios pelo facto de terem lido muitas das obras dos Antigos; há, por isso, que não confundir o “país da erudição” e o “país da razão”: “O país da erudição e dos factos é inesgotável; crê-se, por assim dizer, ver todos os dias aumentar a sua substância pelas aquisições que aí se podem fazer sem custo. Pelo contrário, o país da razão e das descobertas é de uma extensão bastante pequena; e frequentemente, em vez de aí se aprender o que se ignorava, não se chega à força de estudo senão a desaprender o que se cria saber.”²²¹

O próprio *medium* - referimo-nos, nomeadamente, à escrita e à imprensa - é visto, pelos enciclopedistas, como um prolongamento artificial da memória que se revela essencial ao exercício desta, na medida em que se torna impossível, à memória humana, considerada quer individualmente quer colectivamente, reunir, expor e transmitir um sistema dos conhecimentos cada vez maior e mais complexo. Desta forma, a escrita e a imprensa são colocadas, pela *Encyclopédie*, como parte da lógica - que engloba a arte de pensar, a arte de reter e a arte de comunicar - e, dentro desta, na arte de reter, a título de “suplemento da memória”.²²² Aliás, é justamente a invenção da imprensa, e a reconstrução e a expansão da memória que ela possibilita que – a par da protecção dos Médicis e de Francisco I – D’Alembert vê como um dos factores fundamentais que, possibilitando “uma dessas revoluções que fazem com que a terra assumira uma nova face”, levaram à saída da “barbárie” medieval e permitiram que a luz renascesse “de todas as partes”.²²³

²²⁰ - *Ibidem*, p. xviii.

²²¹ - *Ibidem*, p.xx.

²²² - Cf. “Explication détaillée du système des connaissances humaines”, *op. cit.*, p. xlviiii (actualizamos a grafia do título).

²²³ - D’Alembert, “Discours Préliminaire des Éditeurs”, *op. cit.*, p. xx.

Chegados aqui, importa colocar a questão de saber qual é a concepção geral de informação que subjaz ao projecto dos enciclopedistas. A ser verdade que, como observa Aristóteles na sua *Retórica*²²⁴ toda a metáfora envolve uma produção de conhecimento, podemos encontrar a resposta a essa questão analisando as principais metáforas que os editores da *Encyclopédie* utilizam para pensar a sua obra e, de um modo mais geral, a informação. Essas metáforas são as seguintes:

i) A metáfora biológica da árvore, já utilizada por Descartes: enumerados os diferentes domínios dos conhecimentos e os seus caracteres distintivos, torna-se necessário formar uma “árvore genealógica ou enciclopédica” que “os junte todos sob um mesmo ponto de vista, e que sirva para marcar as sua origem e as ligações que eles têm entre si”.²²⁵ Esta “árvore” tem, como a cartesiana, as suas raízes, isto é, os primeiros princípios, as noções gerais, certos axiomas, o seu tronco ou o objecto geral, os grandes ramos ou as primeiras divisões, os ramos menores ou as divisões seguintes, e as suas folhas ou os termos particulares.²²⁶

ii) A metáfora geográfica do mapa: a *Encyclopédie* é um mapa-mundo que “deve mostrar os principais países, a sua posição e a sua dependência mútua, o caminho em linha recta que há de um a outro; caminho frequentemente cortado por mil obstáculos, (...) que não poderiam ser mostrados senão em cartas particulares muito detalhadas” que correspondem aos diversos artigos da *Encyclopédie*.²²⁷

iii) A metáfora topográfica do campo, a que se mistura a metáfora teatral do palco: a *Encyclopédie* é “um campo imenso coberto de montanhas, de planícies, de rochedos, de águas, de florestas, de animais e de todos os objectos que fazem a variedade de uma grande paisagem.

²²⁴ - Referimo-nos, concretamente, à afirmação de que, “quando se chama “restolho” à velhice, produz-se um ensinamento e um conhecimento por mediação do género, já que ambas as coisas perderam a flor”. Aristóteles, *Retórica*, III, 10.1, 1410, Madrid, Editorial Gredos, 1990, p. 532. Como a propósito faz notar Umberto Eco, encontrar uma conexão de “género” entre a velhice e o restolho implica um acto de interpretação, muito semelhante ao tipo de raciocínio a que Peirce chamava “abdução” e mediante o qual se descobre uma hipótese explicativa a partir de um fenómeno particular. Cf. Umberto Eco, *Limites da Interpretação*, Lisboa, Difel, 1990, p. 174. Voltaremos adiante a este assunto.

²²⁵ - Cf. D'Alembert, “Discours Préliminaire des Éditeurs”, *op. cit.*, p. xiv.

²²⁶ - Cf. Diderot, “Éncyclopédie”, *op. cit.*, p. E, 113.

²²⁷ - D'Alembert, “Discours Préliminaire des Éditeurs”, *op. cit.*, p. xv. Cf. também Diderot, *ibidem*, p. E, 113.

A luz do céu ilumina-os a todos; mas incide em todos eles de forma diversa. Uns avançam-se pela sua natureza e pela sua exposição até à boca da cena; outros estão distribuídos por uma infinidade de planos intermediários; há-os que se perdem na lonjura; todos se fazem valer reciprocamente.”²²⁸

No seu conjunto, estas metáforas apontam para uma concepção referencial ou representacional da informação, muito próxima da concepção da linguagem como *Bild* que Wittgenstein adoptará no *Tractatus Logico-Philosophicus* - o que é perfeitamente lógico se pensarmos que os enciclopedistas e o primeiro Wittgenstein partilham uma mesma posição de base empirista e nominalista -, e segundo a qual o sentido da informação reside na realidade que ela designa ou denota ou de que é uma “imagem”, no sentido wittgensteiniano do termo. De acordo com esta mesma concepção, quanto mais informação possuímos, quanto mais perfeito for o nosso “mapa do território”, mais pleno será o sentido do real - concepção a que, como dissemos atrás, Baudrillard se refere como o “mito” que é “o alfa e o ómega da nossa modernidade”.²²⁹ Mito é, aqui, uma palavra decisiva: como qualquer mito, o “mito da informação” nunca foi nem totalmente verdadeiro nem totalmente falso – aí reside, precisamente, a sua eficácia como mito.

3.3. A síntese kantiana

Se há autor que exprima na perfeição não só a forma como os Modernos entendem a “estética da existência” como o papel que, nessa “estética”, deve caber à informação, ele é, sem dúvida, Immanuel Kant, com a sua distinção entre “conhecimentos históricos” e “conhecimentos racionais”.²³⁰ De acordo com Kant, os conhecimentos humanos podem classificar-se da seguinte forma: quanto à sua origem objectiva, isto é, às fontes, a razão ou os sentidos, de que provêm, eles podem ser racionais

²²⁸ - Diderot, *ibidem*, p. E, 125.

²²⁹ - Jean Baudrillard, “Implosão do sentido nos *media*”, in *Simulacros e Simulação*, p. 104.

²³⁰ - Cf. Immanuel Kant, *Critique de la Raison Pure*, Paris, PUF, 1975, p. 560 ss; Immanuel Kant, *Logic*, New York, Dover Publications, 1988, p. 25 ss; José Barata-Moura, *Kant e o Conceito de Filosofia*, Lisboa, Sampedro, 1972, p. 35 ss. A distinção de Kant entre “conhecimentos históricos” e “conhecimentos racionais” corresponde, *grosso modo*, à distinção que temos vindo a fazer ao longo deste texto entre “informação” e “conhecimento”.

ou empíricos; quanto à sua origem subjectiva, isto é, à forma como o sujeito os adquire, eles podem ser racionais ou históricos. Sobre esta última distinção, que nos interessa particularmente, diz Kant que enquanto o conhecimento histórico é *cognitio ex datis*, conhecido a partir de dados, o conhecimento racional é *cognitio ex principiis*, conhecido a partir de princípios. Significa isto que, enquanto o “conhecimento histórico” é adquirido pelo sujeito porque “lhe foi dado de outra parte [que não a sua própria razão], quer o tenha aprendido pela experiência imediata, quer pela narração de alguém, quer mesmo por meio da instrução (dos conhecimentos gerais)”, derivando, portanto, do seu “poder de imitação”, já o “conhecimento racional”, tendo como fonte a própria razão do sujeito, demonstra em relação a todo o aprendido “a intenção de criticar e mesmo de rejeitar o que se aprendeu”, derivando, assim, do seu “poder de invenção”.²³¹

As distinções anteriores permitem conceber que possa haver um conhecimento que, apesar de objectivamente “racional”, subjectivamente não passe de um “conhecimento histórico” - como quando por exemplo um indivíduo aprende, de forma completa, o sistema filosófico de Wolf²³², ou, segundo um outro exemplo, “um simples literato aprende os produtos de uma razão alheia”.²³³ O que falta para que um conhecimento meramente “histórico” possa vir a ser “racional”, é todo um processo de compreensão e de re-criação intelectual por parte do sujeito, que permita ultrapassar a simples memorização ou aquisição. Quando o que está em jogo – como é o caso das tarefas “técnicas”, que Kant exemplifica com o trabalho do arrais e o seu conhecimento das regras de navegação – é a simples aplicação de um conhecimento que outros produziram, um conhecimento meramente instrumental, é indiferente que esse conhecimento tenha sido adquirido pelo sujeito de forma racional ou de forma histórica. No entanto, se o que está em jogo é, por exemplo, julgar ou legislar, exercer tais tarefas de forma histórica - sem conhecer e dominar os fundamentos racionais, de forma a poder aplicar os conhecimentos em situações novas e sempre imprevisíveis -, é exercê-las cegamente e de forma mecânica. Assim se pode, perfeitamente, aprender “filosofia” - isto é, “historicamente”, memorizando e repetindo o que outros pensaram - sem, no entanto, aprender a “filosofar”, a exercer a sua própria razão, “a fazer

²³¹ - Immanuel Kant, *Critique de la Raison Pure*, p. 560.

²³² - *Ibidem*.

²³³ - Immanuel Kant, *Logic*, p. 25.

um uso livre e não meramente imitativo e, por assim dizer, mecânico da sua razão”²³⁴.

O anterior não implica, no entanto, que o exercício de uma racionalidade própria e autónoma exclua a intersubjectividade, a relação com os outros. Assim, no ensaio “O que é o Iluminismo?”²³⁵ – em que procede à radicalização da exigência de racionalidade dos conhecimentos, enfatizando a necessidade de o sujeito ser autónomo, de pensar por si próprio, libertando-se de todas as tutelas e de todas as autoridades espirituais – Kant introduz, mediante o “princípio da publicidade”, a ideia de que a autonomia do sujeito se joga, de forma decisiva, na apresentação e no confronto públicos das opiniões, num processo em que a imprensa não pode deixar de ter um papel fundamental.

A importância da distinção de Kant entre “conhecimentos racionais” e “conhecimentos históricos” reside em permitir compreender, por um lado, a possibilidade de, mediante a recriação ou reconstrução racional, o sujeito transformar a mera informação, os “conhecimentos históricos”, em conhecimento, em “conhecimentos racionais” e, por outro lado, o facto de esse trabalho de razão não poder deixar de assumir, em relação ao passado, à tradição, ao já feito, uma atitude crítica. Assim, se o sujeito greco-romano é um sujeito que se constitui incorporando a informação que lhe é facultada por um “mestre” ou “guia espiritual” presente ou ausente, vivo ou morto, se o sujeito platónico-cristão é um sujeito que se exterioriza como informação e se despoja de si próprio para encontrar em si a marca de uma transcendência que infinitamente o ultrapassa, o sujeito moderno-kantiano é um sujeito cuja constituição só se faz, mas não pode deixar de fazer-se, à custa da negação da informação já existente, num trabalho de ascese que deve dispensar o discurso do “mestre” ou do “guia espiritual” e em que o exterior se interioriza para o interior se exteriorizar e vice-versa. Desta forma, tornar-se humano - o “que devo ser?” não é, no fundo, senão outra maneira de dizer a exigência ética do “que devo fazer?” – é sempre, de alguma forma, começar tudo de novo, criando para destruir e destruindo para criar, num processo permanente de reconstrução. Não será esta, provavelmente, uma das manifestações menores do que, um pouco mais tarde, Hegel designará como a “astúcia da razão”.

²³⁴ - *Ibidem*, p. 26.

²³⁵ - Cf. Immanuel Kant, “O que é o Iluminismo?”, in *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 11-19.

4. Duas faces de uma mesma estratégia

As respostas dos Antigos e dos Modernos ao “problema de Platão” - a necessidade da interpretação e da incorporação pragmática da informação, por um lado, a necessidade da selecção da informação relevante e da sua organização, por outro, isto é, aquilo a que Nonaka e Takeuchi chamam, respectivamente, “interiorização” e “combinação”²³⁶ - podem ser vistas como as duas estratégias ou, como talvez fosse mais correcto dizer, como as duas faces de uma mesma estratégia pelas quais não pode deixar de passar, hoje e em qualquer momento, a atribuição de sentido à informação.²³⁷ Se é certo que cada um dos momentos históricos privilegia claramente uma dessas estratégias, dando-lhe ênfase, trazendo-a para primeiro plano, não é menos certo que a outra nunca deixa de estar presente, de forma latente, mas nem por isso menos essencial; assim, se no caso dos Antigos a selecção da informação relevante é feita ou é, pelo menos, assistida, pelo próprio “mestre”, no caso dos Modernos o papel selectivo do “mestre”, cuja ausência se proclama como ideal, é assumido desde logo pelo especialista - o cientista, o artista, o artesão, o próprio filósofo que orienta o projecto enciclopedista - que faz a selecção da informação relevante, a organiza e a apresenta. Comum a ambas as estratégias é o papel que, de forma mais ou menos directa e mais ou menos explícita, nelas assume a mediação humana entre a informação, a produção, e o sujeito que se informa, a recepção. No entanto, a forma como tais estratégias são postas em prática pelos Antigos e pelos Modernos assenta num pressuposto essencial: o do carácter mais ou menos limitado, quer do ponto de vista quantitativo quer do ponto de vista qualitativo, da informação; uma limitação que permite, ao sujeito e às instituições

²³⁶ - Cf. Ikujiro Nonaka e Hirotaka Takeuchi, *op. cit.*.

²³⁷ - Neste mesmo sentido aponta a tese de Tom Stonier, quando afirma que o “trabalho da informação” que produz o sentido é “um processo em dois passos, embora em sistemas de processamento de informação mais primitivos [que os humanos] os dois passos estejam mais ou menos fundidos num só. Em primeiro lugar, o receptor selecciona um pedaço específico de informação a partir de um ambiente pleno de informação. Em segundo lugar, o pedaço de informação seleccionado é analisado para dele extrair ‘sentido’. A informação torna-se ‘com sentido’” quando o receptor da informação é capaz de ligá-la com sucesso ao seu ambiente interno de informação preexistente – o que, em termos humanos, é geralmente descrito como ‘contextualizá-la’.” Tom Stonier, *op. cit.*, p. 187. A ordenação de Stonier não deve, no entanto, ser tomada num sentido demasiado linear, na medida em que a primeira etapa, a selecção da informação, já pressupõe a segunda, a atribuição de sentido.

em que se enquadra e que o enquadram – a “escola”, o “mestre”, os “filósofos”, os “cientistas”, os “artistas” -, por um lado, a selecção da informação relevante e, concomitantemente, a eliminação da informação considerada acessória, supérflua e mesmo contraproducente e, por outro lado, a assimilação e a incorporação pragmática dessa mesma informação. Ora, a questão que se coloca é como é que – com que adaptações, com que reorganizações - tais estratégias são postas em prática numa situação em que, por um lado, a “libertação” do sujeito²³⁸, que lhe permite confrontar-se directamente com a informação, torna impossível ou pelo menos improvável o “discurso do mestre” e, por outro lado, existe uma massa de informação que não pára de crescer, de se especializar, de se diversificar e mesmo de se contradizer quanto aos conteúdos e às formas. Para respondermos a tal questão teremos de começar por procurar caracterizar a especificidade da nossa situação, e a sua diferença em relação à dos Antigos e dos Modernos, em matéria de cultura e informação. Essa especificidade tem vindo a ser descrita, por alguns dos autores mais importantes do nosso tempo, a partir do tropo do *excesso* - de cultura, nos casos de Valéry e Simmel, de informação, nos casos de Adorno, Horkheimer, Baudrillard e Postman. Como compreender tal excesso? E quais os efeitos fundamentais de tal excesso no que se refere ao problema da atribuição de sentido à informação e à sua transformação potencial em conhecimento – e, mais especificamente, às estratégias desenhadas pelos Antigos e pelos Modernos? É precisamente para a urgência da resposta a tais questões que aponta Gadamer quando afirma que “a pura quantidade de informação que nos chega dificulta cada vez mais uma escolha racional a partir da oferta de informação”.²³⁹

²³⁸ - De certo modo poderíamos aqui repetir, em relação à informação, a observação de Marx acerca da “libertação” da força de trabalho para a produção capitalista.

²³⁹ - Hans-Georg Gadamer, “Culture and Media”, in Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe, Albrecht Wellmer (org.), *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Cambridge Mass., London, The MIT Press, 1992, p. 187.

Segunda Parte

**A SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA E A
IMPOSSIBILIDADE DAS RESPOSTAS DA TRADIÇÃO**

Capítulo III

A INFORMAÇÃO COMO EXCESSO

“São o capitalismo das ideias e dos conhecimentos e o trabalhismo dos espíritos que estão na origem desta crise (...). Pode dizer-se que tudo o que sabemos, quer dizer, tudo o que podemos, acabou por se opor ao que somos.”-
Paul Valéry²⁴⁰

Em relação à cultura dos Antigos e dos Modernos – referimo-nos aqui, mais especificamente, aos educadores e filósofos gregos e romanos e aos enciclopedistas e iluministas em geral – a cultura contemporânea pode ser caracterizada a partir de um triplo ponto de vista: o do excesso - um excesso de cultura que, e a acreditarmos em Canetti, é em última análise um “excesso” de homens²⁴¹; o da mercadorização - a transformação da cultura em mercadoria e objecto de consumo; o da informacionalização - a mediatização da cultura, a transformação da cultura em cultura-como-informação. Comum à generalidade dos pensadores que têm caracterizado de tal forma a cultura contemporânea – referimo-nos, particularmente, a “críticos culturais” como Valéry, Simmel, Adorno, Horkheimer, Baudrillard e Postman, para mencionarmos apenas os mais importantes - é, sem dúvida, o tom trágico da análise, de que a expressão “tragédia da cultura”, cunhada por Simmel é, quiçá, a expressão mais eloquente.

²⁴⁰ - “Le bilan de l’intelligence”, in *Oeuvres*, Vol. I, p. 1064.

²⁴¹ - Como observa Canetti, o aumento da produção moderna – uma produção que dissolve “todos os outros conteúdos da nossa vida”, cuja rapidez e diversidade infinitas “não permitem um instante de paragem nem de reflexão” em nenhuma situação, nenhum povo, nenhum regime, e que se torna a crença “à qual se abandonam sucessivamente os povos da terra cheios de vitalidade” - tem como consequência fundamental “um desejo de multiplicação dos homens”, de homens-consumidores, sob pena de colapso de todo o processo da produção-consumo. Cf. Elias Canetti, *Masse et Puissance*, Paris, Gallimard, 1990, p. 495-496.

Sem recusarmos a substância de tal análise, com que, no essencial, nos identificamos, recusamos, no entanto, o tom trágico de que ela se reveste. Procuraremos, para fundamentar tal recusa, mostrar o carácter mal fundado, ou mesmo infundado, dos pressupostos em que assenta esse mesmo tom; para concluirmos, afinal, pela necessidade de recolocarmos o “problema de Platão” em bases diferentes daquelas em que os Antigos e os Modernos o colocaram.

1. Do excesso de cultura à cultura como tragédia

Num texto notável sobre o “problema dos museus” – mas que é, também, uma das melhores reflexões sobre o conjunto da nossa cultura –, Paul Valéry descreve, de forma perfeita, mais pelo tom do que, provavelmente, pelo conteúdo, os efeitos do excesso ou desmesura de produções culturais, em cuja origem situa fundamentalmente o poder da ciência e da tecnologia modernas.²⁴² Segundo o escritor, esta ideia de “justapor” produções que se devoram umas às outras, este “excesso de riquezas”, esta “acumulação de um capital excessivo”, alimentada pelo “homem que cria” e pelo “homem que morre” – e dado que “o poder de se servir destes recursos sempre maiores está bem longe de crescer com eles”²⁴³ – acaba por ter, em cada um de nós, um efeito paradoxal: o empobrecimento espiritual que resulta da incapacidade de utilizarmos toda esta cultura disponível. O visitante do museu, esmagado e acabrunhado por todas as maravilhas aí acumuladas, produto de milhares de artistas, de milhares de horas, de um infindável saber, de incontáveis experiências, é confrontado com a desproporção absoluta entre o que lhe é dado a fruir e a sua capacidade para o fazer. Restar-lhe-á, segundo Valéry, uma alternativa angustiante: tornar-se superficial ou erudito. Mas, a erudição não é, no fundo, senão uma outra forma de superficialidade, já que, como diz Valéry, ela “é uma espécie de derrota: ela esclarece o que não é, de forma alguma, o mais delicado; ela aprofunda o que não é, de modo nenhum, essencial. Ela substitui as suas hipóteses à sensação, a sua memória prodigiosa à presença da maravilha; e anexa,

²⁴² - Cf. Paul Valéry, “Le problème des musées” in *Oeuvres*, Vol. II, Paris, Gallimard, 1993, p. 1290-1293.

²⁴³ - *Ibidem*, p. 1292.

ao museu imenso, uma biblioteca ilimitada. Vénus transformada em documento.”²⁴⁴ Este “excesso de cultura” não tem como contrapartida apenas a museificação da cultura, o seu afastamento da experiência vivida dos homens e das sociedades, ou seja, uma verdadeira “morte”; ele acarreta, também, a transformação da existência humana numa “desordem” e num “caos” que tornam impossível qualquer previsão, na medida em que o passado é cada vez mais anulado pelo seu próprio futuro. Assim, e ainda segundo o escritor, criámos modos de vida e de pensamento múltiplos e díspares, mas não conseguimos criar nem uma política, nem uma moral, nem um ideal, nem as leis correspondentes.²⁴⁵ Não admira, por isso, que Valéry decida proscrever, da sua “cidade-modelo”, “as máquinas que fazem ruído, as notícias, a publicidade, o cinema, os aparelhos de rádio, o telefone nas residências e a política”-, enfim, “tudo o que acelera brutalmente a existência e interrompe o curso das ideias ou das ocupações – e dá a toda a vida o ar de um espírito inquieto”.²⁴⁶

O “excesso de cultura”, de produções culturais, é visto por Georg Simmel²⁴⁷ como uma das causas fundamentais daquilo a que chama a “tragédia da cultura”, e que se traduz no facto de o sujeito criar objectos que, a partir de certa altura, se tornam autónomos em relação a si próprio e à apropriação que deles pretende fazer, resistindo-lhe e, de certa forma, voltando-se contra si próprio. À semelhança de Valéry, também para Simmel são a ciência e a tecnologia modernas que, com toda a sua dinâmica produtivista, estão na origem desta “tragédia”. Essa dinâmica faz com que o desenvolvimento cultural obedeça mais a uma lógica do objecto do que a uma lógica das necessidades e dos desejos do sujeito, levando a que os objectos “imponham”, de certa forma, a sua própria produção, visando o esgotamento de todas as possibilidades ínsitas nas próprias inovações científico-tecnológicas - como se o mundo dos objectos, tornado subitamente independente do homem, assumisse uma vida própria e dominasse, com a sua lógica imanente e irresistível, a própria vida

²⁴⁴ - *Ibidem*, p. 1293.

²⁴⁵ - Cf. Paul Valéry, “La politique de l’esprit. Notre souverain bien”, in *Oeuvres*, Vol. I, p. 1010-1040.

²⁴⁶ - Paul Valéry, *Oeuvres*, Vol. II, p. 463.

²⁴⁷ - Cf. George Simmel, “Le concept et la tragédie de la culture”, in *La Tragédie de la Culture*, p. 179-217. Este e outros dos mais importantes ensaios de Simmel sobre a cultura encontram-se reunidos na obra já mencionada de David Frisby, Mike Featherstone (org.), *Simmel on Culture*.

do sujeito. O resultado dessa “imposição” é a multiplicação incessante dos objectos culturais, no seio dos quais o indivíduo não pode deixar de perder-se, tornado incapaz de os assimilar para a “cultura de si”, de os colocar ao serviço da sua própria auto-realização, das suas potencialidades próprias e singulares - frustrando, desta forma, aquela que é, segundo Simmel, “a primeira definição do conceito de cultura” e a sua função pedagógica fundamental.²⁴⁸ Instala-se, assim, uma incomensurabilidade - Simmel fala frequentemente em “discrepância” e “relação discrepante” - inultrapassável entre o “espírito subjectivo” e o “espírito objectivo”, a “cultura subjectiva” e a “cultura objectiva”, o sujeito e as obras de cultura. Esta incomensurabilidade, que é na realidade uma preponderância crescente do segundo dos termos da relação sobre o primeiro, faz com que cada um de nós seja ofuscado “pelo conhecimento ou fruição de mil coisas que o nosso próprio desenvolvimento não pode integrar e que o sobrecarregam de um peso inútil”.²⁴⁹ Como diz Simmel, invertendo a máxima dos Franciscanos, “Se tens tudo, não terás nada” (*Omnia habentes, nihil possidentes*).²⁵⁰ O mesmo é dizer que, a uma “cultura das coisas” cada vez mais rica e perfeita corresponde um sujeito cada vez mais pobre e desapossado de si próprio ou “alienado” – sem que, e seja-nos permitida a metáfora, este possa deixar de tecer os fios da teia em que não deixará de enredar-se.²⁵¹

É certo que, segundo Cassirer²⁵², a tematização simmeliana da “tragédia da cultura” esquece que tal “tragédia” só existe do lado do produtor, e não do receptor da obra de cultura – sendo precisamente

²⁴⁸ - “Nós não somos ainda cultivados quando elaborámos em nós tal conhecimento ou tal saber particular; somo-lo somente quando tudo isso serve o desenvolvimento – ligado sem dúvida a todo o saber mas sem coincidir com ele – do nosso psiquismo na sua centralidade.” George Simmel, “Le concept et la tragédie de la culture”, *op. cit.*, p. 181.

²⁴⁹ - *Ibidem*, p. 216.

²⁵⁰ - *Ibidem*, p. 213

²⁵¹ - Como observa Simmel, a “alienação do trabalho” teorizada por Marx não é senão um caso particular - o que se refere à esfera económica - de um processo muito mais geral que abrange toda a cultura. Cf. por exemplo George Simmel, “The change in cultural forms”, in David Frisby, Mike Featherstone (org.), *op. cit.*, p. 103. Escusado será dizer que, ao contrário de Marx e de Hegel, Simmel não vê qualquer possibilidade de, num “fim de história” mais ou menos longínquo, se efectuar a “desalienação” do sujeito ou a “conciliação” entre o sujeito e o objecto – já que é nessa impossibilidade que reside, precisamente, o carácter “trágico” da cultura.

²⁵² - Cf. Ernst Cassirer, “La ‘tragédie de la culture’”, *op. cit.*, p. 195-223.

por esse esquecimento que Simmel vê tal “tragédia” como inultrapassável. O mesmo é dizer que, na perspectiva de Cassirer, para além do “sujeito” e do “objecto”, do produtor e da obra de cultura, toda a criação cultural envolve um terceiro elemento fundamental: o outro, a intersubjectividade. A obra de cultura, feita, cristalizada, não é o *telos* ou ponto de chegada definitivo da actividade vital e criadora do sujeito, mas essencialmente o meio que permite a expressão desse sujeito e a comunicação dessa expressão a um outro sujeito que, ao receber essa obra, a interpreta de uma certa forma, tornando “viva” a cristalização em que, como viu Simmel, toda a obra de cultura consiste.²⁵³ E, deste modo, por mediação da obra – e toda a cultura consiste precisamente, segundo Cassirer, em ser inesgotável na criação destas mediações²⁵⁴-, o espírito reencontra o espírito, o Eu encontra o Tu. Mas este reencontro espiritual não se dá de forma passiva, transferindo um mero “conteúdo acabado” de um sujeito para outro, antes fazendo com que a actividade do receptor se alimente - se “inflame”, como diz Cassirer - continuamente da actividade do produtor. Aí reside, justamente, a vida própria das “obras verdadeiramente grandes da cultura”: nunca se esgotam num simples acto de recepção, antes se prestando a uma assimilação constante e renovada, que as faz ganhar sempre novos sentidos. Assim, vista do lado do receptor, a “tragédia da cultura” deixa de existir, já que em vez de algo petrificado, cristalizado ou “reificado”, que se “alienou” em relação ao seu criador e o enfrenta agora como algo de estranho e mesmo hostil, toda a obra da cultura se revela como um “tesouro” - a expressão é nossa - a partir do qual cada um dos sujeitos/receptores pode extrair significados sempre vivos e sempre novos; e, ao mesmo tempo, toda a recepção se revela como uma verdadeira recriação, como a outorga de uma segunda vida que toda a verdadeira obra de cultura

²⁵³ - Como diz Cassirer: “Pois o que se encontra, não é a obra como a existência teimosa em que se cristaliza o processo criador, mas o ‘tu’, o outro sujeito, que recebe esta obra para a introduzir na sua própria vida e a reconverter assim nesse meio de que ela inicialmente saiu. (...) Pois, qualquer que seja a riqueza de significação e de conteúdo que possa ter uma determinada obra cultural, por muito acabada e equilibrada que ela possa ser, ela não é e não permanece senão um ponto de passagem. Não é um ‘absoluto’ com o qual se choca o eu, mas a passagem que conduz do pólo do eu a um outro. É nisso que reside a sua verdadeira função, a mais importante.” *Ibidem*, p. 203.

²⁵⁴ - *Ibidem*.

merece.²⁵⁵ Este carácter da obra e da recepção cultural verifica-se tanto quando os “sujeitos” são indivíduos como quando são épocas inteiras, tanto para as obras da linguagem como para as obras das artes plásticas, da música, etc..²⁵⁶ A “capacidade geral de comunicação” entre sujeitos manifestada por toda a obra cultural só é possível, segundo Cassirer, devido ao facto de as “formas simbólicas” que comandam quer a criação quer a recepção das diversas obras da cultura serem dotadas de uma polaridade fundamental: por um lado, elas possuem uma certa “consistência ou estabilidade interior”, falando mesmo Cassirer de uma “lei da persistência”; e, por outro lado, elas aceitam uma certa mutabilidade e variabilidade, derivada da sua utilização pelos diversos sujeitos.²⁵⁷ Esta polaridade das “formas simbólicas” permite que elas atravessem todas as culturas e todas as épocas, constituindo-se como verdadeiras “constantes culturais”, como verdadeiros “temas” universais em redor dos quais as diversas culturas e indivíduos vão produzindo as suas “variações”. Até na poesia, sobretudo na poesia, “a mais inquieta e fugaz de todas as artes”, como a classifica Cassirer, se observa esta dialéctica entre a estabilidade e a mudança, a constância e a mutabilidade das “formas simbólicas”.²⁵⁸ Mas esta polaridade, este “movimento de pêndulo” cada

²⁵⁵ - Deste modo “nós, que recebemos a obra, não a medimos com a mesma medida que aquele que a criou. Aí onde ele vê demasiado pouco, é uma demasia que nos obceca; aí onde ele sentiu uma insuficiência interior, nós ficamos com a impressão de uma plenitude inesgotável de que cremos nunca podermos apropriar-nos completamente. Ambas as atitudes são igualmente justificadas e necessárias: pois é nesta relação de troca muito particular, e apenas nela, que a obra desempenha o seu verdadeiro papel. Ela será o intermediário entre o eu e o tu, não porque transmita de um a outro um conteúdo acabado, mas porque ela inflama a actividade de um na do outro. Descobre-se também assim porque é que as verdadeiras obras-primas da cultura nunca são, para nós, qualquer coisa de simplesmente cristalizado, de petrificado, que reduza e iniba, mediante essa rigidez, o livre movimento do espírito. Elas apenas têm conteúdo para nós porque são de novo assimiladas sem cessar e, deste modo, constantemente recriadas.” *Ibidem*, p. 204.

²⁵⁶ - Cf. *ibidem*, p. 204 ss, os múltiplos exemplos carreados por Cassirer em abono desta sua tese.

²⁵⁷ - “Para que a forma linguística e a forma artística sejam ‘universalmente comunicáveis’ e susceptíveis de lançar uma ponte entre diferentes sujeitos, necessitam de possuir uma consistência e estabilidade internas. Mas elas devem, ao mesmo tempo, poder evoluir, pois cada utilização dessas formas, pelo facto de dizer respeito a vários indivíduos, acarreta desde logo uma certa modificação sem a qual seria inconcebível.” *Ibidem*, p. 212.

²⁵⁸ “É precisamente na poesia que tudo o que ela cria de novo se revela sempre como um eco e uma ressonância. Porque, no fundo, ela não se volta senão para um pequeno número de grandes temas fundamentais. E estes permanecem inesgotáveis e imutáveis; pertencem a todos os povos e, no decorrer dos tempos, não experimentaram verdadeiramente qualquer mudança essencial.” *Ibidem*, p. 217.

vez mais marcado à medida que se dá o crescimento e o desenvolvimento da cultura, não faz necessariamente desta uma “tragédia”, como pretende Simmel, mas tão só um drama, o “drama da cultura” - já que “nele não há nem derrota nem vitória definitivas. As duas forças antagónicas crescem em conjunto, em vez de mutuamente se destruírem.”²⁵⁹ Se é verdade que todo o criado tende a contrariar e impedir o nascimento do que quer nascer, este nascimento revela-se como uma realidade inexorável e permanente, fazendo com que a cultura avance em direcção a figuras sempre novas. A cultura difere radicalmente, neste aspecto, da natureza: enquanto nesta última os atributos e criações individuais se não tornam património genético da espécie, no domínio da cultura o desenvolvimento e a acção do indivíduo acham-se entrelaçados com os da espécie, objectivando-se em obras que passam a pertencer ao património colectivo e podem ser ressuscitadas a todo o momento.²⁶⁰ Mesmo quando tais obras desapareceram fisicamente – e Cassirer exemplifica com os casos das obras dos filósofos pré-socráticos, muitos dos livros da Biblioteca de Alexandria e alguns dos quadros de da Vinci -, elas deixaram, ainda antes de desaparecerem, a sua marca e a sua influência duradoura na cultura, imprimindo-lhe uma certa direcção. A mera transformação biológica distingue-se assim, claramente, da formação cultural: enquanto a primeira é passiva e não conduz senão a uma mudança, a segunda é activa e conduz a “objectos duráveis” que, longe de serem meras “solidificações” ou “cristalizações” opacas, permanecem eternamente vivos e actuantes.²⁶¹

Apesar de toda a importância da crítica de Cassirer a Simmel – por um lado, ao chamar a atenção para o fenómeno da recepção enquanto recriação de significações, que faz com que a obra cultural não possa ser vista como algo de petrificado e cristalizado, ou sendo-o apenas quando

²⁵⁹ - *Ibidem*, p. 219.

²⁶⁰ - “O que os indivíduos sentem, querem, pensam, não permanece encerrado neles mesmos, antes se objectivando numa obra. Estas obras da linguagem, da poesia, das artes plásticas, da religião, tornam-se ‘monumentos’, tornam-se marcos da recordação e da memória da humanidade. São ‘mais duradouros que o bronze’, pois neles não persiste apenas algo de material, mas constituem a expressão de um elemento espiritual que pode, se atingir sujeitos afins e sensíveis, ser ressuscitado a todo o momento, libertado do seu invólucro para voltar a agir.” *Ibidem*, p. 222.

²⁶¹ - “A obra não é, no fundo, senão uma acção humana que adquiriu a espessura do ser mas que, nesta solidificação, nada renega da sua origem. A vontade e a força criadoras de que ela é fruto continuam a viver e a agir nela e a conduzir a criações sempre novas.” *Ibidem*, p. 223.

vista do lado do criador e da sua insatisfação permanente, e, por outro lado, ao fazer intervir, na construção do sujeito através da apropriação do objecto, a dimensão da intersubjectividade, recusando assim a concepção solipsista do sujeito ainda perfilhada por Simmel –, ela acaba por não responder à questão essencial da “tragédia da cultura” colocada por Simmel e, de certo modo, também por Valéry: como poderá o sujeito seleccionar, de entre a infinidade de objectos culturais, os necessários à sua “auto-realização”, ao desenvolvimento das suas “potencialidades”? Como dar sentido a toda essa diversidade excessiva e caótica? O problema do sentido ganha, assim, uma outra dimensão, não tematizada por Cassirer: não apenas a do sentido *desta* obra, mas a do sentido de cada obra no conjunto de todas as obras, do conjunto de todas as obras, da cultura como totalidade. Aqui reside, segundo Simmel, a inultrapassável situação problemática do homem moderno: “este sentimento de estar rodeado de uma multidão de objectos culturais, que, sem serem desprovidos de significação, não são já, no fundo, significativos”.²⁶² O mesmo é dizer que, nesse mundo cada vez mais acelerado e excessivo que é o mundo moderno, constantemente mobilizado pela sua dinâmica produtivista e progressista – uma dinâmica que, no limite, acaba por levar os indivíduos à recusa de qualquer forma, a abandonar-se à inércia de um fluxo que não conseguem dominar –, é impossível qualquer repouso ou paragem que permita que as coisas se passem de forma tão iluminista como a preconizada por Cassirer. Assim, se é verdade que a “solução” cassirereana resolve a “tragédia da cultura”, ela resolve uma tragédia que há muito deixou de existir, se é que alguma vez existiu – a do homem pré-moderno –, mas não resolve a verdadeira tragédia da cultura com que se confronta o homem moderno.

2. A cultura como mercadoria e a sociedade de consumo

Com a tematização do “efeito Beaubourg”, Baudrillard faz aparecer como farsa - talvez fosse melhor chamar tragicomédia a este misto de excesso e de *gadget* em que, segundo tal autor, se transformou toda a cultura contemporânea - aquilo que era, para Valéry e Simmel, a verdadeira “tragédia da cultura”. Mais do que sobre o fim, a reflexão de Baudrillard centra-se, numa linha de reflexão que se filia explicitamente em McLuhan e na sua tese de que “o meio é a mensagem”, na questão

²⁶² - George Simmel, “La tragédie de la culture”, *oap. cit.*, p. 212.

do meio, do *medium*, visto como determinante sobre o conteúdo e tendo como função essencial a de homogeneizar e massificar.²⁶³ Como resultado deste trabalho homogeneizador e massificador do *medium*, e tal como a mercadoria se torna hiper-mercadoria, suportando esse fenómeno tão definidor do urbanismo contemporâneo que é o hipermercado, também a cultura se torna hiper-cultura, “trânsito incessante de escolhas, de leituras, de referências, de marcas, de descodificação”. Este movimento de “corte”, de “reagrupamento”, de “interferência de todas as culturas”, de “estetização incondicional que faz a hiper-realidade da cultura”, que já começa com o museu tradicional, determina o fim absoluto da memória que o museu ainda queria preservar.²⁶⁴ Perante esta “cultura”, as massas reagem com a adesão entusiasta e maciça - mas uma adesão que trata a cultura como se de hiper-mercadoria se tratasse, e que, longe de se traduzir numa apropriação crítica, distanciada e reflexiva, se traduz num desejo voraz de “tomar tudo, pilhar tudo, comer tudo, manipular tudo”.²⁶⁵ À “catástrofe do sentido”, acarretada pela informação, corresponde, no plano da cultura, a verdadeira catástrofe que pode, um dia, fazer vergar Beaubourg: num lado e noutro, o sistema aguarda, silenciosamente, o tempo da implosão derradeira - a sua, vítima do seu próprio sucesso. Na origem desta “farsa da cultura” situa Baudrillard uma dupla transformação, em que os *mass media* desempenham um papel fundamental: transformação, por um lado, da “sociedade metalúrgica” em “sociedade semiúrgica”; transformação, por outro lado, da “sociedade semiúrgica” em “sociedade de consumo”.²⁶⁶ A “sociedade semiúrgica” é essa sociedade que, esboçada ao longo do século XIX, se consagra teoricamente com a Bauhaus e a sua concepção do *design*: uma sociedade em que os objectos deixam de ser meros “produtos” e “mercadorias” dotados de um valor de troca, como acontecia na “sociedade metalúrgica”, a sociedade industrial propriamente dita, para se transformarem em “mensagens” e “signos” dotados de um valor de troca/signo - instaurando assim a “Revolução do Objecto” que vem suscitar

²⁶³ - “Nunca foi tão claro que o conteúdo – aqui é a cultura, noutro sítio a informação ou a mercadoria - é apenas o suporte fantasma de operação do próprio *medium*, cuja função é sempre induzir massas, produzir um fluxo humano e mental homogéneo.” Jean Baudrillard, “O efeito Beaubourg. Implosão e dissuasão”, in *Simulacros e Simulação*, p. 88-89.

²⁶⁴ - “Nunca, como aqui [Beaubourg] a cultura tinha perdido a sua memória em favor do armazenamento e da redistribuição funcional.” *Ibidem*, p. 90.

²⁶⁵ - *Ibidem*, p. 92.

²⁶⁶ - A primeira destas transformações é analisada por Baudrillard na obra *Para uma Crítica da Economia do Signo*; a segunda, em *A Sociedade de Consumo*.

a necessidade teórica de fundar, ao lado da velha Economia Política, uma “Economia Política do Signo”.²⁶⁷ Não significa isto que, num certo sentido, a segunda, tendo por objecto a “sociedade semiúrgica”, não possa ser vista como um prolongamento e um aprofundamento da primeira, tendo por objecto a “sociedade metalúrgica”. Com efeito, ambas contrariam frontalmente aquela visão “espontânea” ou “hipótese empirista” que diz que, sendo os objectos produzidos pelo homem para satisfazer as suas “necessidades”, estes valem, fundamentalmente, pelo seu valor de uso, que este determina mais ou menos directamente o valor de troca e de troca-signo que posteriormente eles adquirem - para acentuarem que o valor de troca, na economia metalúrgica, ou o valor de troca/signo, na economia semiúrgica, são desde logo determinantes em relação ao valor de uso, que este é, portanto, um “valor” derivado.²⁶⁸ Dizer que, na “sociedade semiúrgica”, os objectos se constituem em “signos”, dotados de um valor de troca/signo, significa que eles se caracterizam, em primeiro lugar, pelo seu “valor de troca simbólico, de prestação social, de concorrência e, no limite, de discriminantes de classe” – de tal forma que “nunca se esgotam naquilo para que servem, e é neste excesso de presença que ganham a sua significação de prestígio, que ‘designam’ não já o mundo, mas o ser e a categoria social do seu possuidor”.²⁶⁹ O mesmo é dizer que, ao assegurarem a distribuição desigual do prestígio social aos diversos sujeitos, os objectos-signos assumem um lugar central na definição e manutenção da estratificação social – é disso que eles são verdadeiramente signos.²⁷⁰ E tal como na Economia Política o valor de uso funciona como “alibi” do valor de troca, na Economia Política do Signo a “funcionalidade”, o valor de uso do objecto, funciona como

²⁶⁷ - Cf. Jean Baudrillard, *Para uma Crítica da Economia Política do Signo*, Lisboa, Edições 70, 1981, p. 239.

²⁶⁸ - *Ibidem*, p. 11.

²⁶⁹ - *Ibidem*, p. 13-14. Esta tese de Baudrillard remete-nos, desde logo, para a importância crescente que, nas nossas sociedades, as *marcas* têm vindo a assumir - não o sabonete, mas o sabonete X, não o automóvel mas o automóvel Y.

²⁷⁰ - “Através dos objectos, é uma sociedade estratificada que fala; e se os objectos, como aliás os *mass media*, parecem falar a todos (já não existem, de direito, objectos de casta), é certamente para voltar a colocar cada um no seu lugar. Numa palavra, sob o signo dos objectos, sob o selo da propriedade privada, é sempre de um processo contínuo do valor que se trata. E os objectos são, também eles, sempre e em toda a parte, além de utensílios, os termos e a confissão deste processo de valor.” *Ibidem*, p. 23.

“alibi” do valor de troca/signo, do facto de que cada objecto significa num sistema fechado de signos que remetem uns para os outros e todos para o sistema social estratificado.²⁷¹ Com a “sociedade semiúrgica”, a “eterna metáfora humanista” assume uma nova forma, não menos ilusória que a da “sociedade metalúrgica”: já não a promessa da abundância de bens, de bens ao alcance de todos, mas a promessa da abundância de signos, de signos ao alcance de todos – perspectivando, finalmente, a “democracia” do consumo que a “sociedade metalúrgica” não foi capaz de estabelecer.²⁷² Incorre-se, em ambos os casos, no mesmo erro: “reter apenas do produto ou do signo o aspecto do *valor de uso*, e em considerar a mutação industrial (ou semiúrgica) apenas sob o aspecto da multiplicação infinita dos valores de uso (os signos como mensagens). Profusão de bens, profusão de signos – consumo máximo, informação máxima.”²⁷³ A “sociedade de consumo” – “o remate histórico de todo o processo de produtividade acelerada sob o signo do capital”, como a caracteriza Baudrillard²⁷⁴ - é a consequência lógica da “sociedade semiúrgica”, na medida em que o “consumo” não é essencialmente consumo de objectos, de valores de uso, mas de signos, de objectos-signos – signos de estatutos, de funções, de prestígio social.²⁷⁵ A partir do momento em que a “lógica do consumo”, esta transformação de todos os objectos em objectos-signos a serem consumidos, se generaliza à própria cultura, que se vê, assim, desapossada da sua “aura” - generalizamos aqui o termo que Benjamin aplicava à obra de arte -, aquela torna-se uma realidade tão cíclica, efémera

²⁷¹ - *Ibidem*, p. 248.

²⁷² - *Ibidem*, p. 259.

²⁷³ - *Ibidem*, p. 259.

²⁷⁴ - Jean Baudrillard, *A Sociedade de Consumo*, Lisboa, Edições 70, 1995, p. 205.

²⁷⁵ - Baudrillard refere, a propósito, a necessidade de “se aceitar a definição do objecto de consumo pelo desaparecimento relativo da sua função objectiva (utensílio) em proveito da função de signo”, de “se admitir que o objecto de consumo se caracteriza por uma espécie de *inutilidade funcional* (o que se consome é inteiramente diferente do ‘útil’)”. *Ibidem*, p. 117. Ao que acrescenta um pouco mais adiante: “A lógica do consumo - segundo vimos - define-se como manipulação de signos. (...) O objecto perde a finalidade objectiva e a respectiva função, tornando-se o termo de uma combinatoria muito mais vasta de conjunto de objectos, em que o seu valor é de relação. Por outro lado, desaparece o seu sentido simbólico e o seu estatuto antropomórfico milenário, tendendo a esgotar-se num conjunto de conotações, também elas relativas umas às outras no quadro de um sistema cultural totalitário, isto é, que pode integrar todas as significações, seja qual for a respectiva origem.” *Ibidem*, p. 120.

e passageira como todos os outros objectos de consumo.²⁷⁶ Anulam-se, assim, as distinções clássicas entre, por um lado, o sério e o divertimento, já que agora a cultura também deve “divertir”, também deve ter carácter lúdico e, por outro lado, a cultura de vanguarda e a cultura de massas, já que uma e outra visam o mesmo efeito de novidade. O imperativo supremo é, em qualquer caso, que a “cultura” chame a atenção, que atraia, que desperte o interesse dos seus potenciais consumidores.²⁷⁷ No consumo da cultura – e isto desde a mais “baixa” à mais “alta”, a mais “popular” à mais “elaborada” - é a própria cultura que se consome. Ela não visa já, como era seu destino desde os gregos, a “auto-formação” ou o “auto-desenvolvimento” do sujeito, mas fundamentalmente a “reciclagem cultural”, vista como um meio de mobilidade social, de aquisição e manutenção de um estatuto social superior ao que se possui. A cada estatuto a sua cultura; a cada cultura o seu estatuto - tal é o princípio retor do consumismo cultural.²⁷⁸

Que as massas se precipitem para Beaubourg, que a nossa sociedade se tenha transformado num imenso Beaubourg, tornando a cultura física

²⁷⁶ - “Que Van Gogh se exponha nos Grandes Armazéns ou que Kierkegaard se venda atingindo a cifra de 200 000 exemplares, nada tem a ver com o assunto. O que põe em jogo o sentido da obra é o facto de *todas as significações se terem tornado cíclicas*, isto é, de lhes ser imposto, através do sistema de comunicação, de sucessão, de alternância, uma modulação combinatória que é idêntica à do comprimento das saias e das emissões de televisão.” *Ibidem*, p. 106. E também: “Ao deslizar para outro discurso, tornando-se substituível e homogénea (ainda que hierarquicamente superior) a outros objectos, a cultura transforma-se em objecto de consumo. Semelhante constatação não vale apenas para *Science et Vie*, mas também para a ‘alta’ cultura, a ‘grande’ pintura, a música clássica, etc. Tudo se pode vender em conjunto no ‘Drugstore’ ou nas Casas de Imprensa. Não obstante, para falar com propriedade, não se trata do lugar de venda, nem do volume da tiragem, nem do ‘nível cultural’ do público. Se tudo isso se vende e, por consequência, se consome, é porque a cultura se encontra submetida à mesma procura concorrencial de signos como qualquer outra categoria de objectos, sendo produzida em função de tal procura.” *Ibidem*, p. 113.

²⁷⁷ - *Ibidem*, p. 106 ss.

²⁷⁸ - “Em última análise, o que acontece aos indivíduos por meio de semelhante ‘cultura’ (...) é a ‘reciclagem’ cultural, reciclagem estética que constitui um dos elementos da ‘personalização’ generalizada do indivíduo, do encarecimento cultural em plena sociedade de concorrência e que equivale, guardadas todas as proporções, ao encarecimento do objecto por meio do condicionamento.” *Ibidem*, p. 113. E ainda: “Esta [a sociedade de consumo] é uma sociedade móvel: extensas camadas de população avançam ao longo da escala social, sobem para estatuto superior e ao mesmo tempo para a procura cultural, que se reduz à necessidade de manifestar semelhante estatuto através de signos.” *Ibidem*, p. 115.

e mentalmente acessível a todos, utilizável por todos, procedendo à verdadeira democratização da cultura, não representa isso a verdadeira solução da “tragédia da cultura”, e a prova de que, enfim, não haveria razão para tanto pessimismo por parte de Simmel? Diremos quanto a isso que, a acreditarmos em Baudrillard, tal solução representa não só a solução como a verdadeira solução final da “tragédia da cultura”: não eliminando o aspecto trágico, cada vez mais trágico, da cultura em geral e da cultura contemporânea em particular, mas eliminando o aspecto cultural dessa mesma cultura. Ou, como dizíamos atrás: transformando a cultura num misto de excesso e de *gadget*.

3. A cultura como informação ou o culminar da tragédia

“Le monde est fait pour aboutir à un bon livre.”²⁷⁹ Com este dito, para além de exprimir a sua intenção especificamente estética, Mallarmé resume de forma perfeita o processo de mediatização que, primeiro com a “explosão” provocada pela imprensa e, mais recentemente, com a “implosão” desencadeada pelos *media* electrónicos, em particular pelo computador²⁸⁰, tomou conta de toda a nossa cultura, transformando, de forma progressiva, todas as criações culturais em informação. Ora, é precisamente tal processo que está na base do “excesso de cultura” tematizado por Valéry, Simmel e pelo próprio Baudrillard, pelo que tal “excesso” tem de ser visto, fundamentalmente, em termos de um “excesso de informação” ou, como preferiríamos dizer, de um “excesso” de cultura-como-informação. Como observava McLuhan já há mais de três décadas²⁸¹, citando aliás aquele dito de Mallarmé, encontramos-nos “agora” em condições de transferir o mundo - os “livros” - para a memória de um computador, realizando, sob a forma de “biblioteca virtual” ou “digital”,

²⁷⁹ - Stéphane Mallarmé, citado em Paul Valéry, *Oeuvres*, I, p. 708. Com efeito, no ensaio “Le livre, instrument spirituel”, afirma Mallarmé que “tout, au monde, est fait pour aboutir à un livre”. Stéphane Mallarmé, *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, p. 378. No entanto, e como esclarece o autor no seu ensaio “Autobiographie”, esse livro a que se refere não é um livro qualquer, mas o *Livro* tentado por todos os que escrevem e visam, desse modo, “a explicação órfica da terra” - para a qual cada um não contribui, no entanto, senão com um pequeno fragmento. Cf. *ibidem*, p. 663. Lembre-se que, muito antes de Mallarmé, já Galileu, ainda que num contexto e com propósitos diferentes, falava do “livro da Natureza”.

²⁸⁰ - Cf. Marshall McLuhan, *Understanding Media. The Extensions of Man*, London, New York, Ark Paperbacks, 1987, p. 3-4.

²⁸¹ - *Ibidem*, p. 59.

a “biblioteca de Babel” idealizada por Borges e outros pensadores.²⁸² E, se é verdade que McLuhan vê, neste culminar da “informacionalização” da cultura, a possibilidade de, pela primeira vez na sua história, o homem exercer um certo controlo sobre a tecnologia, tal não é a opinião da maior parte dos “críticos” da cultura contemporânea, que tendem a olhar tal fenómeno como o derradeiro e o mais *grave* momento da “tragédia da cultura”, que põe definitivamente em causa as nossas noções de cultura, de conhecimento e de sujeito.

No próprio texto de Valéry sobre os museus – em que já estava presente a antevisão da transmutação da cultura em informação, da indústria em pós-indústria quando, a propósito da erudição, se assinalava a anexação, ao museu, de “uma biblioteca ilimitada”, e a transformação de Vénus em “documento” - a transformação da cultura em informação não é senão o segundo acto do drama, mais do que da “tragédia”, que leva à degradação da cultura, sendo o primeiro acto a transformação da cultura em museu: enquanto a cultura, a “arte”, é algo de vivo, integrando-se na e integrando a vida quotidiana dos homens, o seu tempo e o seu espaço, a informação sofre de um défice de realidade e de vida, constituindo-se como uma espécie de sucedâneo, ou, e para utilizarmos a terminologia de Baudrillard, de simulacro da cultura.

Nesta mesma direcção aponta a crítica de Adorno e Horkheimer à “indústria da cultura”, na medida em que esta é desenhada, desde o princípio, para substituir a experiência da cultura pela informação sobre a cultura, fazendo com que a informação sobre os bens culturais seja vista como mais importante do que os próprios bens culturais. Essa transformação, ao estender à cultura a lógica de padronização ou estandardização própria da produção industrial²⁸³, permite “democratizar” a cultura, fazer com que os “bens culturais” cheguem a todos – mas negando-se como bens culturais, transformados numa espécie de

²⁸² - Cf. Jorge Luís Borges, “A biblioteca de Babel”, in *Obras Completas*, Vol. I, Lisboa, Editorial Teorema, 1998, p. 483-489.

²⁸³ - A cultura, dizem Adorno e Horkheimer, “imprime agora em tudo o mesmo cunho. Filmes, rádio e revistas põem de pé um sistema que é uniforme no seu todo e em cada um das partes. (...) sob o monopólio, toda a cultura de massa é idêntica.” Theodor Adorno, Max Horkheimer, “The culture industry: enlightenment as mass deception”, in *Dialectic of Enlightenment*, London, Verso, 1995, p. 121. Esta é uma posição que Adorno mantém nos seus ensaios posteriores; veja-se, por exemplo, o “How to look at television”, em que Adorno refere “o carácter repetitivo, a mesmidade e a ubiquidade da cultura de massa moderna”. Theodor W. Adorno, “How to look at television”, in *The Culture Industry. Selected Essays on Mass Culture*, London, Routledge, 1996, p. 138. Esta uniformidade ou identidade da “cultura de massa” pode ser vista pelo menos a um triplo nível: a nível dos produtos culturais - transformados em mercadorias

sucedâneos que, em vez de experienciar, o receptor é antes encorajado a reconhecer e a identificar.²⁸⁴ Vista do lado dos seus destinatários, a informação é a resposta socializada à curiosidade, a essa curiosidade que, como mostrou Heidegger em *Ser e Tempo*, é um dos existenciais fundamentais do *Dasein*, e que se traduz no desejo de ver tudo, de dominar tudo e de tudo possuir através do olhar e dos sentidos em geral. Ao fornecer informação ao sujeito, cada vez mais informação, toda a informação que quiser, a “indústria da cultura” cria nele a ilusão de que, mediante essa possibilidade de ver e de olhar que lhe é oferecida, também ele participa na produção cultural, de que também ele “partilha do segredo”.²⁸⁵ Mas, por muita informação que se tenha, esta, obedecendo ao que Adorno chama uma verdadeira “lei de ferro”, nunca tocará o essencial, nunca se transformará em pensamento - já que, por um lado, ela é restringida “ao que o monopólio forneceu, às mercadorias, ou àquelas pessoas cuja função no mundo do espectáculo as transformou em mercadorias”, e, por outro lado, toda a informação, devendo ser “exacta” e “perfeita”, é o contrário do pensamento, que é por definição tentativo, incompleto e inexacto. Nesta exigência de “exactidão” e “perfeição” da informação, que leva a rejeitar como “idiotia” ou “ideologia” tudo o que não pode ser reconhecido, subsumido e verificado, reside aliás aquela que é, segundo Adorno, uma das grandes aporias da cultura de massa: a de que, por definição, o que pode ser reconhecido, subsumido e verificado não tem qualquer valor, sendo mera repetição e mero desperdício.

em que, sob uma aparência de diversidade, o que permanece é a sua real identidade económica, tecnológica, de conteúdos e de efeitos; a nível dos espectadores-consumidores - que são eles próprios “produzidos” de forma a constituírem “audiências” dotadas de gostos, pensamentos e atitudes mais ou menos idênticos; a nível da recepção - que substitui a assimilação activa da obra pela *mimesis* mais elementar, na medida em que a obra chega ao receptor já “formatada”, imbuída dos esquemas que possibilitam a sua recepção, transformando o sujeito em mero reconhecedor passivo. Cf. Theodor Adorno, Max Horkheimer, *ibidem*, p. 124-125.

²⁸⁴ - Assim, e referindo-se à transmissão da música pela rádio, diz Adorno: “Mesmo a transmissão solene da *Nona Sinfonia* de Beethoven (...) está mais preocupada em instruir o ouvinte acerca do evento que ele está prestes a testemunhar e acerca dos poderes que o puseram em palco, do que em encorajá-lo a participar no próprio trabalho. A prática corrente dos comentadores musicais, que preferem falar da história da concepção do trabalho a falarem-nos acerca da natureza específica da sua construção, obedece antecipadamente a esta tendência. Aquilo acerca de que somos realmente informados é a própria cultura de massa.” Theodor W. Adorno, “The schema of mass culture”, in *The Culture Industry. Selected Essays on Mass Culture*, p. 70.

²⁸⁵ - *Ibidem*, p. 72.

Totalmente determinada pelo monopólio e pelo mercado, a informação acaba por confundir-se com a própria publicidade.²⁸⁶ Os objectos da informação são organizados de forma a serem sabidos, tidos e possuídos por todos, tornados acessíveis a uma “compreensão infantil” que não pode deixar de infantilizar a própria compreensão.²⁸⁷ Assim, a curiosidade informativa, que “transforma o mundo em objectos” mas “não é objectiva”, não está preocupada com “o que é sabido” mas com “o facto de o saber”, “com o ter, com o conhecimento como uma posse”.²⁸⁸ Ainda de acordo com Adorno - que, nesta matéria, praticamente parafraseia o texto de Valéry sobre os museus -, este processo mediante o qual a arte, a cultura em geral, se transforma “numa questão de educação e informação”, em que Vénus se transforma em “documento” e a educação “derrota a arte”, só pode ter como resultante uma superficialidade crescente²⁸⁹. Assim, se os modernos “meios de comunicação de massa” permitem que “camadas de população que antes não tinham acesso à cultura e ao conhecimento” sejam agora “postas em contacto com as artes e ciências”, o resultado não é o conhecimento, mas um estado de espírito “semi-erudito”, em que, “concomitantemente com a sempre crescente crença nos ‘factos’, a informação tem tendência a substituir a penetração intelectual e a reflexão”.²⁹⁰

Por muito “trágicas” que pareçam ser as conclusões de Valéry e Adorno acerca da informação e do seu “excesso” - talvez fosse mais correcto falar de superabundância - elas são hoje partilhadas por todo um conjunto de autores cujos pressupostos teóricos e linhas de argumentação divergem, por vezes abissalmente, dos daqueles autores, e cujas posições encontram quiçá a sua síntese mais acabada na conhecida fórmula baudrillardiana segundo a qual “estamos num universo em que

²⁸⁶ - “A publicidade torna-se informação quando já não há nada de entre que escolher, quando o reconhecimento de nomes de marca tomou o lugar da escolha, quando ao mesmo tempo a totalidade força todo aquele que quer sobreviver a aceitar conscientemente o processo.” *Ibidem*, p. 73.

²⁸⁷ - “Enquanto factos, eles são arrançados de tal maneira que podem ser compreendidos tão rápida e facilmente quanto possível. Arrancados de todo o contexto, separados do pensamento, eles são tornados instantaneamente acessíveis a uma compreensão infantil.” *Ibidem*.

²⁸⁸ - *Ibidem*, p. 74.

²⁸⁹ - Theodor W. Adorno, “Valéry Proust Museum”, in *Prisms*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1998, p. 177.

²⁹⁰ - Theodor W. Adorno, “The stars down to earth: the *Los Angeles Times* astrology column”, in *The Stars Down to Earth and Other Essays on the Irrational in Culture*, London, New York, Routledge, 1994, p. 119. A popularidade de “sabereres” como a astrologia é, indubitavelmente, um dos sintomas mais evidentes desta substituição.

existe cada vez mais informação e cada vez menos sentido”, em que “à “inflação da informação” corresponde uma “deflação do sentido”.²⁹¹ Assim, e para nos referirmos apenas a alguns exemplos, para Neil Postman a “deflação do sentido” deve-se, essencialmente, ao facto de a “explosão da informação” que, iniciada com a imprensa, atinge o seu auge com o computador, ter um duplo efeito: nos indivíduos, uma desorientação existencial cada vez mais acentuada - Postman fala, a propósito, de um mundo “improvável” ou de “cabra-cega”; e, nas sociedades, a destruição dos mecanismos de defesa que lhes permitem seleccionar a informação relevante e atribuir sentido a essa informação, dando origem a uma “doença” que Postman denomina “sida cultural”.²⁹² Já para Baudrillard, o problema da “deflação do sentido” coloca-se, sobretudo, a partir da mudança de natureza dos *media* do regime clássico da “representação”, assente na trilogia representante, representado e *medium*, para o novo regime da “simulação”; este, ao produzir a indistinção crescente entre representante, representado e *medium*, faz com que quanto maior seja a informação sobre o “referente” ou o “real” mais nos afastemos dele e, assim, do próprio “sentido”, gerando um hiper-real em que o “mapa” passa a preceder o “território”, substituindo o real pelo seu “deserto”²⁹³.

²⁹¹ - Jean Baudrillard, “A implosão do sentido nos *media*”, *op. cit.*, p. 103-104.

²⁹² - Cf. Neil Postman, *Tecnopolia. Quando a Cultura se Rende à Tecnologia*; Neil Postman, “Informing ourselves to death”, in M. David Erman, Mary B. Williams, Michele S. Scauf, *Computers, Ethics and Society*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 128-136.

²⁹³ - Cf. Jean Baudrillard, *Simulacros e Simulação*; Jean Baudrillard, *Le Crime Parfait*, Paris, Galilée, 1996; Steven Best, Douglas Kellner, “Modernity, commodification and the spectacle from Marx through Debord in the postmodern”, disponível em <http://ccwf.cc.utexas.edu/~panicbuy/HaTeMail/marxtopomo.html>. Diga-se, em abono da verdade, que a visão que Baudrillard tem da “catástrofe do sentido” é tudo menos catastrófica. Na ausência de sentido vê ele, pelo contrário, a verdadeira brecha no sistema: ao canto de sereia da informação, as massas limitam-se a oferecer a ausência de resposta, a absorção passiva do que os *media* veiculam - recusando-se a responder, *activamente*, às injunções e solicitações do sistema, numa espécie de jogo de faz-de-conta em que nada é demasiado sério para ser levado a sério. A perfeição do sistema volta-se, assim, contra o próprio sistema, induzindo a “maioria silenciosa” a uma espécie de resistência passiva e amorfa que será supostamente mais perigosa para o sistema do que qualquer “revolta” ou “revolução”. Cf. Jean Baudrillard, *Simulacros e Simulação*, p. 108-109. Aliás, esta concepção geral - de que, ao desenvolver-se, toda a perfeição se torna o seu contrário, a informação em desinformação, o conhecimento em desconhecimento, os *media* em aniquilação da mediação, a utopia na sua realização catastrófica, etc., numa espécie de dialéctica que, ao invés de configurar “sínteses”, configura antes verdadeiras “implosões” - parece-nos um dos aspectos mais típicos do pensamento de Baudrillard, e do qual parece decorrer uma consequência política mais ou menos absurda, a que alguns não deixariam de chamar “pós-moderna”: a de que a inacção é a forma mais eficaz de acção.

Ainda para Michael Heim, a “infomania” “corrói a nossa capacidade para a significação”, já que existe “uma lei da minoração dos resultados: quanto maior é a informação a que temos acesso, menos significação é possível.”²⁹⁴; com o computador, acrescenta Heim, “o mundo rico-em-informação” transformou-se, a breve trecho, num “mundo poluído-pela-informação”²⁹⁵, num mundo em que o fluxo de informação é constante, colocando-nos numa situação contraditória: por um lado, não aceitamos que alguém ou algum poder estreite esse fluxo mas, por outro lado, temos cada vez mais dificuldade em dar sentido a e nos orientarmos em tal fluxo.²⁹⁶

Ora, apesar de toda a sua evidência contemporânea - ou talvez por isso mesmo -, este conjunto de posições sobre o carácter “trágico” e mesmo catastrófico da informação e do seu “excesso” não pode deixar de ser questionado.

4. Para uma crítica da crítica

As críticas da informação e do seu “excesso” que acabámos de apresentar, e que podemos considerar paradigmáticas a vários títulos, podem ser sintetizadas da seguinte forma: a transformação da cultura²⁹⁷ em informação permite que aquela passe a estar à disposição de todos os indivíduos - mas à custa da sua anulação como cultura. Desta forma, a generalização da informação não só não equivale a uma verdadeira “democratização da cultura” como se torna o principal obstáculo a essa democratização – na medida em que, ao fornecer aos indivíduos um arremedo da cultura, um verdadeiro sucedâneo, acaba por os afastar da cultura propriamente dita, produzindo indivíduos que estão muito “informados” mas que não podem, de facto, perceber nada acerca da cultura a que essa informação se refere, uma espécie de “novos ricos” que não sabem o que fazer com um capital em excesso. A “cultura” torna-se, deste modo, ou um objecto de acumulação ou um bem de consumo; e qual a diferença, neste aspecto, entre possuir um automóvel

²⁹⁴ - Michael Heim, *The Methaphysics of Virtual Reality*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 10.

²⁹⁵ - *Ibidem*, p. 13.

²⁹⁶ - *Ibidem*, p. 39-40.

²⁹⁷ - Que tende, invariavelmente, a ser identificada com a chamada “cultura erudita” ou “alta cultura”.

do último modelo ou o livro do último prémio Nobel? “Ser culto” – que equivale a “ser/estar informado”, a consumir e/ou acumular a maior quantidade possível de informação, ampliando o mais possível a sua “memória”, os seus “dados – passa a ser mais importante do que a cultura propriamente dita, do que a experiência cultural a que a informação se refere. Assim, “sei tudo” sobre Picasso e os seus quadros... ainda que nunca tenha fruído nem tenha a capacidade de fruir qualquer das suas obras.

A questão - que pressupõe já, da nossa parte, uma posição que vai no sentido contrário à dos “críticos culturais” - é, portanto, a seguinte: representará a informação e o seu “excesso”, necessariamente, uma diminuição de conhecimento e uma regressão da cultura? Para respondermos a esta questão temos de começar por analisar e avaliar criticamente os principais pressupostos em que assentam as críticas da informação e do seu “excesso”. Esses pressupostos, que repetem em grande medida aqueles em que assenta a crítica de Adorno e Horkheimer à “indústria da cultura”, e que Thompson resume naquilo a que chama o “mito do receptor passivo” e a “falácia do internalismo”²⁹⁸, não podem ser sustentados à luz das investigações mais recentes no domínio dos meios de comunicação de massa, a nível da tripla dimensão da produção, da transmissão e da recepção das mensagens.²⁹⁹

O primeiro desses pressupostos – chamemos-lhe o pressuposto relativo ao sujeito - é, sem dúvida, o de que o sujeito, literalmente esmagado por uma avalanche de informação, predominantemente audiovisual, envolvente e entorpecente, não pode senão adoptar, face a essa informação, uma atitude passiva, receptiva e conformista, abdicando de toda a sua autonomia, racionalidade e capacidade crítica. Ora, este pressuposto esquece que a recepção da informação é sempre um processo activo e criativo de interpretação, mediante o qual os indivíduos constróem o sentido das mensagens que recebem, relacionando-as consigo próprios, partilhando-as e discutindo-as com outros, num processo em que o próprio receptor se vai auto-formando, enriquecendo a sua experiência e a sua

²⁹⁸ - Cf. John B. Thompson, *Ideology and the Modern Culture*, Cambridge, Polity Press, 1996, p. 98 e ss; cf. igualmente Mark Poster, *The second Media Age*, Cambridge, Polity Press, 1995, p. 6-13.

²⁹⁹ - Um balanço resumido sobre o “estado dos saberes” pode ser encontrado em *Sciences Humaines – Hors Série*, N° 16, Mars/Avril 1997, sobre o tema “La Communication. État des Savoirs”.

compreensão do mundo e dos outros. Assim, como observa Castells, apesar da opinião ainda hoje corrente, e para a criação da qual Adorno e a “teoria crítica” em geral contribuíram em grande medida, de que os *mass media* produzem importantes impactos na conduta dos actores sociais - veja-se toda a discussão acerca dos efeitos da violência na televisão –, “a maior parte das investigações de que dispomos assinala a conclusão oposta”.³⁰⁰ Reside aqui, precisamente, aquilo que Baudrillard - não se dando conta de que, ainda que de maneira inversa, ele próprio cai em tal armadilha, criando uma espécie de auto-refutação da sua própria “crítica” dos “críticos” - chama “a armadilha do discurso crítico”³⁰¹, e que consiste em pensar que as “massas” ou as “audiências”, em virtude de uma suposta ingenuidade, quando não mesmo de uma estupidez mais ou menos congénita, precisam de ser “iluminadas” por um discurso crítico sem o qual a manipulação e o obscurecimento “ideológicos” não poderiam ser ultrapassados.³⁰²

Um segundo pressuposto – chamemos-lhe o pressuposto relativo à informação - é o de que é facultada, a todos os sujeitos, uma informação uniforme, uma “cultura de massa” que não poderá deixar de exercer, sobre cada um deles, efeitos igualmente uniformes, não podendo deixar de corresponder, à uniformidade da produção, a uniformidade da recepção, num processo que visa, em última análise, a conformidade dos sujeitos à ordem social vigente. No entanto, o conceito de “cultura de massa” foi, logo desde a sua introdução, um conceito problemático. Como afirma Umberto Eco acerca da televisão, “dependendo das circunstâncias culturais, existem diversos códigos ou, melhor, regras de competência e interpretação. A mensagem tem uma forma significativa que pode encher-se com diferentes significados (...). Desta forma surgiu a suspeita de

³⁰⁰ - Cf. Manuel Castells, *La Era de la Información: Economía, Cultura y Sociedad*, Vol. 1 (La Sociedad-Red), Madrid, Alianza Editorial, 1997, p. 366. John Storey, que partilha desta tese de Castells, dá exemplos copiosos de estudos – alguns deles hoje considerados “clássicos” – que mostram que a ideia de que a audiência é passiva e absorve, de forma mais ou menos uniforme, o que os *media* produzem e transmitem é totalmente falsa. Cf. John Storey, *op. cit.*

³⁰¹ - Cf. Jean Baudrillard, *Simulacros e Simulação*, p. 106. Sobre a apreciação desta posição de Baudrillard cf. Mark Poster, *The Second Media Age*, p. 115-116.

³⁰² - Como sublinha Castells, não deixa de ser “uma das ironias da história intelectual que sejam precisamente os pensadores que advogam a mudança social que costumam considerar as pessoas como receptáculos passivos da manipulação ideológica”. Manuel Castells, *op. cit.*, p. 317

que o emissor organizava a imagem televisiva em virtude dos seus próprios códigos, que coincidiam com os da ideologia dominante, enquanto que os destinatários a enchiam com significados ‘aberrantes’ de acordo com os seus códigos culturais particulares.” Do que Eco conclui que “não existe uma cultura de massa no sentido imaginado pelos *críticos apocalípticos* das comunicações de massas, porque este modelo compete com outros (constituídos por vestígios históricos, cultura de classes, aspectos da cultura ilustrada transmitidos mediante a educação, etc.)”.³⁰³ De forma semelhante, Sonia Livingstone, ao fazer o ponto da situação acerca da pesquisa relativa à recepção massmediática, conclui que “está estabelecido que as audiências são plurais nas suas descodificações, que o seu contexto cultural tem importância e que elas estão frequentemente em desacordo com a análise textual”.³⁰⁴ Por outro lado, não podemos esquecer que a evolução mais recente, sobretudo a partir da década de oitenta³⁰⁵, trouxe a proliferação de toda uma panóplia de meios de comunicação alternativos aos tradicionais “meios de comunicação de massa”, de que o mais recente é o computador pessoal, que faz com que, em vez de “massas”, tenhamos hoje “públicos” cada vez mais segmentados e diferenciados, com as suas subculturas próprias, as suas ideologias e valores, as suas identidades, os seus interesses e aspirações, os seus “estilos de vida” – e que, em função dessas características, não só seleccionam, de entre a oferta existente, determinados tipos de informação como atribuem, à informação seleccionada, sentidos específicos – pelo que não tem sentido atribuir, aos meios de comunicação, e à informação por eles veiculada, efeitos uniformes. Podemos mesmo, e invertendo a máxima de McLuhan, dizer que neste novo sistema “a mensagem é o meio”, ou seja, o tipo de mensagem ou “conteúdo” que se pretende difundir determina a escolha e a arquitectura do meio a utilizar.³⁰⁶ Muitos dos novos meios de comunicação permitem mesmo

³⁰³ - Umberto Eco, “Does the audience have bad effects on television”, citado em Manuel Castells, *ibidem*, p. 367.

³⁰⁴ - Sonia Livingstone, “Relationship between media and audiences: prospects for audience reception studies”, in Tamar Liebes, James Curran (org.), *Media, Ritual and Identity*, London, Routledge, 1998, p. 240.

³⁰⁵ - Cf., para o que se segue, Manuel Castells, *op. cit.*, p. 369 ss.

³⁰⁶ - Castells dá, a propósito, o exemplo clássico da MTV. Cf. *ibidem*, p. 372. Podemos acrescentar, à observação de Castells, que a partir do momento em que a Internet se institucionaliza cada vez mais como *medium multimédia*, a questão central deixa de ser a do *medium* para passar a ser a dos *conteúdos* – ou arriscamo-nos a ter belas “autoestradas da informação” sem termos “automóveis”, isto é, informação, para as percorrer.

ao sujeito deixar de se limitar ao papel de receptor, tornando-se também produtor de textos, sons e imagens que pode mesmo difundir e trocar com os outros – uma situação que se aprofunda, hoje em dia, com as “comunicações mediadas por computador” e a extensão da interactividade que elas permitem. De tudo isto se pode concluir, como Castells, que, apesar do carácter cada vez mais global das redes de comunicação, “não estamos a viver numa aldeia global, mas em chalés individuais, produzidos à escala global e distribuídos localmente”.³⁰⁷ Deste modo, a “idade da informação” parece caracterizar-se, pelo menos por enquanto, por uma “dissonância cultural”, por uma improbabilidade e um descentramento que, se por um lado dificultam ao sujeito a sua orientação existencial, por outro lado lhe permitem uma escolha e uma construção de sentido que, num mundo culturalmente uniforme e homogéneo, nunca poderiam existir.³⁰⁸

O terceiro pressuposto – chamemos-lhe o pressuposto relativo à cultura -, e que neste trabalho nos interessa particularmente, é uma noção de cultura que, fazendo equivaler esta à “cultura erudita” ou “alta cultura” que, ademais, só pode ser objecto de uma apropriação directa - sem o que perde a sua “aura”, para utilizarmos a expressão de Benjamin -, remete, para o lado da não cultura ou, pelo menos, dos sucedâneos da cultura, a “informação”. Ora, uma tal posição não só desconhece a relação entre cultura e informação como o facto de a cultura contemporânea se caracterizar precisamente pelo seu carácter cada vez mais “informacional”, cada vez mais mediado pelas “tecnologias da informação”.³⁰⁹ Quanto ao primeiro aspecto, à relação entre cultura e informação, podemos mesmo, na linha de Flusser, identificar cultura com “informação adquirida”³¹⁰ e definir o objecto cultural como o “objecto portador de informação impressa pelo homem”³¹¹ – ainda que, dependendo

³⁰⁷ - *Ibidem*, p. 374.

³⁰⁸ - Cf. Jim Collins, *Architectures of Excess. Cultural Life in the Information Age*, New York, London, Routledge, 1995, p. 6.

³⁰⁹ - Thompson fala, a propósito, da “mediatização da cultura moderna”. Cf. John B. Thompson, *op. cit.*, p. 215. Em termos dos conceitos utilizados neste trabalho, esta “mediatização” também pode ser definida como o processo mediante o qual a “mediação tecnológica” se vai sobrepondo à “mediação humana” na forma de os indivíduos lidarem com a informação.

³¹⁰ - Cf. Vilém Flusser, *Ensaio sobre a Fotografia*, Lisboa, Relógio d’ Água, 1998, p. 65-66.

³¹¹ - *Ibidem*, p. 24. Refira-se que, na linha da teoria matemática da comunicação, Flusser define *informação* como “situação pouco-provável” e *informar* como “produzir situações pouco-prováveis e imprimir-las em objectos”.

de o modo de produção vigente ser o “industrial” ou o “pós-industrial”, a materialidade do objecto seja mais ou menos importante e, de forma inversamente proporcional, seja mais ou menos visível o seu carácter informacional, como exemplifica Flusser com um par de sapatos ou uma fotografia. A tese de Flusser coincide aqui, em grande medida³¹², com a conhecida tese de Cassirer segundo a qual o homem é, mais do que um “animal racional”, um “animal simbólico”, de tal forma que o universo que para ele existe – e podemos admitir, *a priori*, que haja universos que para ele não existam nem possam vir a existir - é sempre um universo tecido nas malhas dos símbolos que ele próprio cria, e em que, ao criá-los, se cria, e nunca um universo “em si”.³¹³ Enquanto exteriorizações ou objectivações do espírito – e portanto, simultaneamente espirituais e sensíveis, subjectivas e objectivas - as “formas simbólicas” são portadoras de um sentido mediante o qual o espírito pode reconhecer o espírito, e, assim, regressar a si próprio. É precisamente este carácter informacional ou simbólico da cultura, em que a língua ocupa, sem dúvida, o lugar central, mas não exclusivo, que permite que só o homem possua desenvolvimento – transmissão e acumulação de informação que possibilita uma transformação mais ou menos profunda e continuada da sua própria actividade vital -, e não apenas evolução biológico-genética.³¹⁴ Este desenvolvimento é, na sua essência, aquilo a que Hegel chama “mediação”³¹⁵ – uma categoria que, referida à cultura, àquilo a que Hegel

³¹² - Não coincide totalmente porque o conceito de “objecto cultural”, de Flusser, é mais amplo do que o conceito de “forma simbólica” de Cassirer – já que inclui não só as “formas simbólicas” da linguagem, do mito, da religião, da arte, da ciência e da filosofia, habitualmente referidas por Cassirer, como todos os objectos materiais e comecinhos que fazem parte do nosso quotidiano. Mas, estendendo o conceito de “forma simbólica”, não é difícil considerar também aqueles objectos como “formas simbólicas”.

³¹³ - Cf., de Ernst Cassirer: *Antropologia Filosófica*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 47-49; *Linguagem, Mito e Religião*, Porto, Rés, 1976, especialmente p. 5-30; *La Philosophie des Formes Symboliques*, Vol. 1, especialmente a Introdução; *La Philosophie des Formes Symboliques*, Vol. 3 (La Phénoménologie de la Connaissance), Paris, Les Éditions de Minuit, 1972; “L’object de la science de la culture”, in *Logique des Sciences de la Culture*, p. 103. De uma forma mais artística, já Baudelaire assinalara, no seu poema *Correspondances*, este carácter simbólico do homem: “A Natureza é um templo em que vivos pilares/ Deixam por vezes escapar palavras confusas;/ O homem passa aí através de florestas de símbolos/ Que o observam com olhos familiares”. Charles Baudelaire, *Les Fleurs du Mal*, Paris, Ernest Flammarion, 1934, p. 18.

³¹⁴ - Cf. Norbert Elias, *op. cit.*, p. 32.

³¹⁵ - Hegel, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques en Abrégé*, Paris, Gallimard, 1990, p. 85.

chama, de forma feliz, o “espírito objectivo”, significa que ela se apresenta ao sujeito, em cada momento histórico, como uma objectividade que deve ser subjectivada, apropriada e, ao mesmo tempo, superada, possibilitando o trânsito a uma nova figura, a um novo estágio da objectividade e, simultaneamente, da própria subjectividade. Quanto ao segundo aspecto, ao carácter cada vez mais informacional da cultura, o mesmo Flusser observa que, se em objectos como o sapato ou o móvel - mas poderia ser uma pintura, ou uma escultura - a informação “está impregnada, não se pode descolar, apenas pode ser gasta”, já na fotografia, por ele considerada como o primeiro dos objectos pós-industriais e, como tal, reveladora da natureza própria desses mesmos objectos e do novo tipo de cultura, “a informação está na superfície e pode ser reproduzida noutras superfícies, de tão pouco valor como as primeiras. A distribuição da fotografia ilustra, pois, a decadência do conceito de propriedade. Já não tem o poder quem possui, mas sim quem programa informações e as distribui”.³¹⁶ E, ao contrário dos objectos materiais, que valem pela sua escassez – um conceito de valor em que assenta toda a economia clássica -, o valor da informação não reside aí, já que não só é infinitamente reproduzível como se não esgota no acto de consumo, podendo ser “consumida”, simultânea ou sucessivamente, por um número ilimitado de sujeitos.³¹⁷ Ela pode, assim, de forma aparentemente paradoxal, ser não só um recurso abundante como tanto mais abundante quanto maior o seu “consumo”.³¹⁸ É precisamente a esta sociedade que se caracteriza por atribuir valor, e um valor de tipo diferente, já não aos objectos mas à informação, que chamamos “pós-industrial” ou, mais recentemente, “da informação”. Assim, a informação não só não é um substituto ou um derivado da cultura, como a cultura é, cada vez mais, nas nossas sociedades, informação pura. A “era da informação” não é a era da informação contra a cultura, mas a era da cultura como informação - a informação é, por assim dizer, o *telos* da cultura ocidental, o destino do percurso que esta foi traçando para si própria ao longo

³¹⁶ - Vilém Flusser, *op. cit.*, p. 68.

³¹⁷ - Cf. Mark Poster, *The Mode of Information. Poststructuralism and Social Context*, p. 26.

³¹⁸ - Caberia aqui perguntar: se não é na escassez, onde reside o valor da informação? A citação de Flusser dá-nos uma indicação para a resposta: o valor da informação reside no poder, no saber-poder que ela dá a quem a domina - a quem a programa e distribui, diz Flusser – entendendo “poder” aqui no sentido amplo de levar alguém a agir de uma determinada maneira.

dos últimos séculos.³¹⁹ Como faz notar Castells, depois de, até à Idade Moderna, termos vivido uma era em que a natureza dominava a cultura, e, a partir da Idade Moderna, uma era em que a cultura dominava a natureza, entrámos agora, por convergência da evolução histórica e da mudança tecnológica, numa era em que a cultura já só encontra diante de si a cultura, “num modelo puramente cultural de interação e organização sociais. Por isso, a informação é o ingrediente chave da nossa organização social, e os fluxos de mensagens e imagens de umas redes a outras constituem a fibra básica da nossa estrutura social.”³²⁰ Qual é, neste aspecto, a diferença entre, por exemplo, uma pintura e uma fotografia dessa pintura, entre o objecto e a informação a ele relativa? Ou entre uma sinfonia ao vivo e a mesma sinfonia num CD? Como refere Thompson, advogando uma concepção de cultura que se inspira explicitamente nas concepções do antropólogo Clifford Geertz e do filósofo Paul Ricoeur, os fenómenos culturais apresentam um duplo aspecto: por um lado, têm um carácter simbólico, são o que Cassirer chamava “formas simbólicas”, já que envolvem sempre, por parte dos sujeitos que as produzem, transmitem e recebem, uma atribuição de sentido, uma interpretação; e, por outro lado, são sempre produzidos, transmitidos e recebidos em contextos sociais estruturados.³²¹ Ora, se assim é, tão “cultural” é a pintura como a fotografia dessa pintura, a sinfonia ao vivo como a mesma sinfonia num CD – porque, obviamente, nenhum dos sujeitos que pertence ao contexto social em que tais fenómenos culturais emergem toma a nuvem por Juno ou, em linguagem mais baudrillardiana, o “simulacro” pela “realidade”. E se a questão reside no facto de, no segundo elemento dos pares de exemplos que demos, intervir sempre uma mediação tecnológica³²², há que ver que também

³¹⁹ - Como acentua Daniel Bounoux, o “projecto da modernidade” visa precisamente transformar a arte, a cultura em geral, em informação – permitindo, desta forma, que todos acedam a ela. Cf. Daniel Bounoux, *op. cit.*, p. 121.

³²⁰ - Manuel Castells, *op. cit.*, p. 514.

³²¹ - Cf. John B. Thompson, *op. cit.*, p. 135 ss.

³²² - Como já referimos em nota anterior, por “mediação tecnológica” entendemos, no contexto deste trabalho, a mediação que se efectua através das “tecnologias da informação” e dos respectivos “programas” – que constituem, para o cidadão em geral, meras “caixas negras”, para utilizarmos uma expressão utilizada por Flusser. A esta nossa definição pode, obviamente, contrapor-se que damos ao termo “tecnologia” um sentido demasiado estrito, reservando-o para as “tecnologias da informação”. No entanto, e reside aí uma das mais importantes visões de McLuhan, toda a tecnologia é, no fundo, informação materializada; é precisamente isso que explica o facto de McLuhan utilizar a palavra “meio” para se referir, indiferentemente, às “tecnologias da informação” e às tecnologias em geral.

o primeiro elemento de cada par se refere a uma “mediação”; até porque, e como repetia Cassirer, toda a cultura consiste num conjunto de mediações. Que essas mediações sejam ou não tecnológicas, ou que sejam mais ou menos tecnológicas, não parece ser, para a questão do sentido, o ponto decisivo. Para Hannah Arendt³²³ – que tem, sobre a questão da “cultura de massa”, uma posição que nos parece bastante mais equilibrada e mesmo mais original do que a de Adorno e da generalidade dos “críticos culturais” – a verdadeira “ameaça” para a cultura representada pela “sociedade de massa” e pela “indústria de lazeres” que a caracteriza não reside propriamente na “massificação” e na “informatização” da cultura, mas na sua necessidade compulsiva de transformar todas as coisas culturais em bens que possam ser consumidos como lazeres, o que implica, muitas vezes, a “adaptação”, ou seja, a adulteração, das próprias coisas culturais. Assim, e para utilizarmos um exemplo da autora, o problema não está propriamente na “difusão em massa” de um livro, por exemplo o Hamlet, mas em modificações como a reescrita, a condensação, a transformação do texto em imagens, etc. que, para tal efeito, o livro venha a sofrer. O risco reside, assim, não na transformação da cultura em “informação”, na mediatização da cultura, mas na sua subordinação à atitude de consumo de lazeres, já que esta “implica a ruína de tudo aquilo em que toca”.³²⁴

5. A reprodução técnica e a superioridade da cultura como informação

Como viram autores como Benjamin, Malraux e Flusser, é a “reprodução técnica”, e em particular a fotografia, que marca a viragem decisiva no processo da progressiva “informatização” da cultura, já que é ela que permite à cultura assumir-se plenamente como informação. E se, como vimos, os “críticos” contemporâneos da informação vêm, nessa transformação, o ponto culminante da “tragédia da cultura”, o que a posição de autores como Walter Benjamin e André Malraux³²⁵ tem de original – e, ao mesmo tempo, de profundamente convincente –, é o facto de não só não desclassificar a “informação” em relação à “cultura”

³²³ - Cf. Hannah Arendt, “La crise de la culture”, *op. cit.*, p. 253-288.

³²⁴ - *Ibidem*, p. 270.

³²⁵ - Referimo-nos, mais especificamente, à tematização da “reprodutibilidade técnica” pelo primeiro e à do “museu imaginário” pelo segundo.

como o de valorizar a “informação” como uma nova figura que pode apresentar mesmo algumas vantagens e qualidades em relação a essa mesma “cultura”.

Como é geralmente reconhecido, o ensaio “A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica”, de Walter Benjamin³²⁶ marca, no seio da própria Escola de Frankfurt, uma ruptura ou, pelo menos, uma “dissonância” decisiva em relação à visão de Horkheimer e Adorno sobre a “indústria da cultura” – ao mesmo tempo que introduz, no seio da mesma Escola, um estilo alternativo de “crítica cultural”, menos “crítico-racional” e mais “hermenêutico-interpretativo”, menos rígido e mais produtivo em termos de análise dos novos *media* e da nova cultura emergente. Esse estilo tem o seu fundamento e a sua justificação no facto de que, para Benjamin, toda a cultura, como o ilustram, de forma exemplar, o *Talmude* e a *Torah* hebraicos, pode ser vista como uma sedimentação de sentidos que não dispensa, mas antes exige, a exegese e a interpretação permanentes e abertas. O exegeta é, aqui, não o que impõe a verdade, a verdade da sua “razão” aos textos e às coisas, mas o que sabe escutar - escutar a linguagem dos textos, escutar a “linguagem das coisas”; portanto, não um “crítico”, mas um “ouvinte”. Pressupõe assim, Benjamin, que toda a linguagem - e particularmente a “linguagem das coisas” - seja “revelação”. Não quer isto dizer que, segundo Benjamin, algo, um *que*, se revele através desse *medium* que seria a linguagem - que teria, em relação ao revelado, a função de mero “instrumento” ou “meio” de revelação. Bem pelo contrário: a linguagem é a própria revelação em acto – uma posição de Benjamin que se aproxima, claramente, das posições de Heidegger sobre a linguagem.³²⁷

Como faz notar Benjamin no ensaio acima referido, a reprodução das obras de arte é tão antiga como as obras de arte. Já a reprodução técnica, cujas origens ocidentais parecem remontar à fundição e à cunhagem dos Gregos, e que ganha um impulso decisivo com a imprensa, só se afirma de forma plena com a fotografia, que Benjamin considera como “o primeiro meio de reprodução verdadeiramente revolucionário”³²⁸,

³²⁶ - Cf. Walter Benjamin, “A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica”, *op. cit.*, p. 71-113.

³²⁷ - Cf. Walter Benjamin, “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana”, in *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, p. 177-196. A aproximação entre Benjamin e Heidegger tem todo o sentido se pensarmos que ambos relevam de uma mesma tradição romântica em que avulta a figura de Hamann.

³²⁸ - Cf. Walter Benjamin, “A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica”, *op. cit.*, p. 83.

na medida em que introduz uma novidade radical: “a mão liberta-se das mais importantes obrigações artísticas no processo de reprodução de imagens, as quais, a partir de então, passam unicamente a caber ao olho que espreita por uma objectiva”.³²⁹ Ao libertar a reprodução da hegemonia da mão, transferindo-a para o dispositivo técnico, a reprodução é introduzida no próprio acto de produção, deixando de ser um processo posterior e acessório em relação a essa mesma produção. Assim, e para nos referirmos à fotografia, a reprodução das cópias, umas tão originais quanto outras, já está ínsita na criação do negativo, e um só tem sentido em relação às outras, não podendo dizer-se que o negativo é o “original” e que as fotografias reveladas são as “cópias”, já que sem a revelação não existe o revelado, e vice-versa. Desta reproduzibilidade técnica não pode concluir-se, no entanto, que – e seja-nos permitida a simplificação das designações - a “arte técnica” seja inferior, menos criativa, menos “artística”, por assim dizer, à “arte manual”; mas tão-só que, agora, o factor técnico se tornou determinante em relação às capacidades humanas.

Com a reprodução técnica não só surgem novas formas de arte como a fotografia e o cinema, cuja importância nunca mais parará de crescer³³⁰, como também – e reside aí um dos seus efeitos mais importantes e que aqui nos interessa especialmente realçar – se introduzem alterações profundas na forma como a arte, incluindo as artes tradicionais como a pintura e a escultura, passará a ser recebida e experienciada na vida quotidiana. Destacam-se, nessas alterações, as seguintes:

i) Ao contrário da reprodução manual – que, por muito “perfeita” que seja, aparece sempre como uma falsificação e um empobrecimento de uma obra de arte autêntica e singular -, a reprodução técnica representa mesmo um certo enriquecimento do original, já que o dispositivo técnico é um “inconsciente óptico”³³¹ que, em função de ângulos específicos,

³²⁹ - *Ibidem*, p. 76.

³³⁰ - Como afirma Benjamin, também aqui plenamente confirmado pelo tempo, “a obra de arte reproduzida torna-se cada vez mais a reprodução de uma obra de arte que assenta na reprodutibilidade”. *Ibidem*, p. 83.

³³¹ - Benjamin estabelece, a este respeito, uma analogia entre a psicanálise e a câmara, entre a atenção dada por Freud aos pormenores da “psicopatologia da vida quotidiana” e os pormenores que a câmara *revela*, no sentido literal do termo: “A câmara levamos ao inconsciente óptico, tal como a psicanálise ao inconsciente das pulsões.” *Ibidem*, p. 105. A mesma expressão e a mesma analogia são retomadas no ensaio “Pequena história da fotografia”. Cf. Walter Benjamin, *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, p. 119. De forma algo semelhante a Benjamin, Flusser fala das “categorias do aparelho”, evocando Kant. O que se acentua, em ambos os autores, é o carácter determinante do dispositivo tecnológico e a impossibilidade de um real “em si”, independente desse dispositivo – o que também pode ser lido como uma inversão do “factor da significação”, que leva a que o significante, e já não o “significado”, passe a ser a “realidade”. Cf. Vilém Flusser, *op. cit.*, p. 25, 50, 52-53.

de filtros, de cores, etc., acrescenta ao olho o que ele habitualmente não pode ver ou não vê de forma tão focada.³³² Recorrendo à terminologia que Foucault utiliza num outro contexto³³³, podemos dizer que o instrumento instaura, simultaneamente, um “campo de visibilidade” e uma “mudança de escala” no interior dos quais a visão, a percepção em geral, acaba por ganhar novas dimensões. Deste modo, a transformação da obra de arte e da cultura em geral em informação não representa, necessariamente, uma degradação ou mesmo uma negação da cultura, mas tão só a sua transformação numa cultura de tipo diferente, em certos aspectos mais pobre mas noutros inegavelmente mais rica.

ii) Enquanto na arte tradicional o receptor tinha de ir ao encontro da obra única e original, agora esta pode facilmente chegar, sob a forma de reprodução, ao receptor, permitindo que o reproduzido se actualize em cada um dos actos individuais de recepção.³³⁴ E não é pelo facto de se ter transformado em informação que a obra de arte reproduzida deixa de exigir, por parte do receptor, uma actividade de recepção que, podendo assentar mais na fruição não exclui, no entanto, a crítica e a reflexão. Pode até acontecer que, como afirma Benjamin, a arte como informação permita alterar positivamente a atitude das massas em relação à arte – “reaccionária” perante a pintura de Picasso ou do surrealismo, “progressista” perante o cinema de Chaplin.

iii) Se a obra de arte tradicional - talvez com excepção da arquitectura que, como refere Benjamin, sempre foi uma arte destinada a ser admirada por multidões - só podia ser acessível a um número restrito de sujeitos, a reprodução técnica, ao substituir a ocorrência única da obra tradicional pela ocorrência em massa, pela multiplicação indefinida das reproduções, permite a apropriação da obra de arte reproduzida por um número de receptores tendencialmente infinito.

iv) A reprodução técnica destitui a obra de arte do seu contexto ritual, mágico e religioso e, simultaneamente, do seu valor de culto - processo que Benjamin tematiza como a perda da “aura”³³⁵ -, para a

³³² - O que não quer dizer que o dispositivo técnico não acarrete sempre, para o olhar e a percepção em geral, um conjunto de imposições – só que isso não representa necessariamente uma perda, mas tão só uma alteração do *sensorium*.

³³³ - Cf. Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, p. 145.

³³⁴ - “A catedral abandona o seu lugar para ir ao encontro do seu registo num estúdio de um apreciador de arte, a obra coral, que foi executada ao ar livre ou numa sala, pode ser ouvida num quarto.” Walter Benjamin, “A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica”, *op. cit.*, p. 78.

³³⁵ - Que Benjamin define como “a manifestação única de uma lonjura, por mais próxima que esteja”. Cf. *ibidem*, p. 82, nota 1.

fazer circular nos espaços profanos e prosaicos da *praxis* quotidiana, onde pode ser vista e admirada, adquirindo um valor de exposição de que a fotografia e o cinema aparecem como a consagração máxima e definitiva. O mesmo é dizer que só com a reprodução técnica a recepção se passa a constituir como um momento, quiçá o essencial, do processo artístico - já que, a bem dizer, na arte tradicional, com a sua função ritual e o seu “destinatário” transcendente, o momento da recepção enquanto tal praticamente não existia.

v) Com a reprodução técnica a função social da arte passa, de ritual e cultural, a política em sentido amplo: quer no sentido em que se inspira, cada vez mais, na *praxis* quotidiana, sendo desta forma que se pode entender a antevisão de Benjamin de um futuro do cinema em que o actor é substituído pelo homem comum, quer no sentido em que a sua recepção passa a ser feita nos diversos contextos da vida quotidiana.

E, ao contrário da perspectiva de Adorno e Horkheimer para quem a “massa” é o efeito da “indústria da cultura”, para Benjamin é a reprodução técnica da obra de arte que é efeito da “massa”, de uma forma de sociabilidade que emerge nas sociedades modernas, com os seus agregados sociais de grande dimensão. Mais concretamente, essa reprodução radica num duplo desejo das massas: por um lado, o desejo de aproximação espacial e humana das coisas; por outro lado, o desejo de apropriação, de domínio e de posse dessas mesmas coisas. E se a unicidade e a durabilidade são as figuras características da obra de arte tradicional, nomeadamente do quadro, a repetibilidade e a fugacidade são as figuras dominantes da nova forma de arte, como o demonstram as reproduções dos jornais ilustrados e dos semanários.³³⁶ Ao defender tal posição, Benjamin afasta-se também, claramente, da posição de Horkheimer e Adorno de que a arte comanda a vida, pelo que a “indústria da cultura”, ao colonizar toda a vida, torna a vida sem esperança; um afastamento que, como se compreende, não pode deixar de reflectir uma clara divergência política entre ambas as tendências - há quem fale em “gerações” - da Escola de Frankfurt.

Quanto ao *Museu Imaginário*, de Malraux³³⁷, que pode ser visto como uma resposta directa ao texto e à preocupação de Valéry sobre a transformação da “arte” em mera “biblioteca”, da cultura em informação,

³³⁶ - Cf. *ibidem*, p. 81.

³³⁷ - Cf. André Malraux, *Le Musée Imaginaire*, Paris, Gallimard, 1997.

ele repete, quiçá ignorando-o, algumas das teses de Benjamin que acabámos de referir.

O que é o “museu imaginário”? É o “museu” criado pelo conjunto das obras consagradas à arte, pela reprodução fotográfica dessas mesmas obras - e que, dessa forma, suplanta qualquer museu real, por maior que o possamos imaginar.³³⁸ Podemos afirmar, numa primeira análise, que seria impossível, sem este “museu imaginário”, dar conta de e reunir a quantidade imensa de obras de arte a cuja criação, sobretudo a partir do romantismo, uma imensa legião de artistas dedicou a sua existência, elegendo a arte como a sua verdadeira e única tarefa vital, merecedora de todos os trabalhos e sacrifícios.³³⁹ É este “museu imaginário” que cria, verdadeiramente, o mundo da arte - a arte como um mundo - em que “cada obra-prima tem por testemunhas todas as outras, e se torna obra-prima de uma arte universal de que a reunião das obras está a ponto de criar valores desconhecidos”, e que, simultaneamente, passa a ser “o novo domínio de referência da arte”.³⁴⁰

Mas terá ainda algum valor artístico-cultural este “museu” virtual de reproduções, de sucedâneos das verdadeiras obras de arte? Para Malraux a resposta a esta questão não pode deixar de ser afirmativa: “A reprodução não rivaliza com a obra-prima presente: ela evoca-a ou sugere-a. Querer rejeitá-la por causa das suas fraquezas é tão vão como o era, há pouco tempo, querer rejeitar o disco. Ela não faz negligenciar os originais mais do que o disco fez negligenciar o concerto. Ela leva-nos a contemplar os que nos estão acessíveis, não a esquecê-los; e se eles se encontram inacessíveis, o que conheceríamos deles sem ela? Ora, a história da arte de há cem anos para cá, desde que ela escapa aos especialistas, é a história do que é fotografável.”³⁴¹ Com a reprodução fotográfica, o Museu

³³⁸ - “Porque se abriu um Museu Imaginário, que vai levar ao extremo a confrontação incompleta imposta pelos verdadeiros museus: respondendo ao apelo destes, as artes plásticas inventaram a sua imprensa.” *Ibidem*, p. 16. Noutro passo acrescenta Malraux que “o conjunto das obras consagradas à arte não reproduz um museu que não existe: ele sugere-o - e, mais rigorosamente, constitui-o. Ele não é o testemunho ou a recordação de um lugar, como o álbum consagrado à catedral de Chartres, ao Museu dos Ofícios ou a Versalhes: ele cria um lugar imaginário que não existe senão através dele.” *Ibidem*, p. 253. Talvez “virtual” fosse, hoje, um termo preferível a “imaginário” para designar um tal “museu.”

³³⁹ - Como diz Malraux, “raramente um tão grande número de grandes artistas ofereceu um tão grande número de sacrifícios a um deus desconhecido”. *Ibidem*, p. 78.

³⁴⁰ - *Ibidem*, p. 252.

³⁴¹ - *Ibidem*, p. 123.

real é suplantado, mas não substituído, pela Biblioteca, que apresenta mesmo algumas vantagens em relação ao primeiro, na medida em que é: mais completa, já que pode abranger tudo, desde as meras “curiosidades” até às obras-primas consagradas, das “estatuetas” aos “colossos”³⁴²; mais extensa, já que abrange a arte de todo o mundo; mais viva, já que “escapa ao cemitério das salas de museu em que se encontram reunidas as estátuas”. E se é certo que o “museu imaginário” não devolve às estátuas “o templo, o palácio, a igreja, o jardim que elas perderam” – ou, em termos benjaminianos, não permite às obras de arte recuperar a “aura” irremediavelmente perdida, precisamente porque também irremediavelmente perdido se encontra o mundo em que tal aura encontrava o seu lugar e a sua justificação -, não é menos certo que ele “as liberta da necrópole. Porque as isola; sobretudo, é preciso insistir nisso, devido à maneira como as esclarece.”³⁴³ Segue-se daqui, logicamente, que a relação entre original artístico e reprodução fotográfica, entre Museu e Biblioteca, entre “cultura” e “informação”, não é uma relação de oposição e de substituição derivativa, mas de complementaridade criativa, em que o segundo dos elementos se subordina - “servidor” lhe chama Malraux - ao primeiro, para o esclarecer e o fazer olhar a uma nova luz: novos ângulos, novas perspectivas, novas interpretações que não se revelam na contemplação do original, e que derivam da multiplicação que aparece como o único meio mediante o qual a reprodução fotográfica pode

³⁴² - Apesar de Malraux se referir aqui especificamente à escultura, o que diz é aplicável às outras artes “visuais”, nomeadamente à pintura e à arquitectura.

³⁴³ - *Ibidem*, p. 121-122. Aliás, Malraux não concorda em absoluto com a afirmação de Valéry de que os museus são verdadeiras “necrópoles”. Tal afirmação funda-se, segundo ele, na ignorância da verdadeira *metamorfose* que o Museu acarreta em relação à obra de arte: se é verdade que ele a retira do espaço, do tempo e do papel que é o seu e a que pertence de direito, para a colocar num tempo, num espaço e num papel mais ou menos artificiais, essa transformação é a condição sem a qual a obra de arte não poderia sobreviver como obra de arte. Diz Malraux: “Dizer que as santas, as Danaides, os mendigos e os pichéis se tornaram quadros, que os deuses e os antepassados se tornaram esculturas, é dizer que todas essas figuras deixaram, para o nosso mundo da arte (que não é apenas o mundo da nossa arte), aquele no qual foram criados; que o nosso Museu Imaginário se funda sobre a metamorfose da pertença das obras que ele retém. É a ignorância desta metamorfose que levou tão frequentemente a qualificar os museus de necrópoles. A vida que as obras aí perdiam, era precisamente a sua pertença ao santuário ou ao palácio (...).” E acrescenta: “ ‘Peixes retirados do seu aquário’, diz-se um pouco apressadamente dos quadros reunidos nos museus da América, esquecendo que esta metamorfose conduzia menos peixes à morte que à imortalidade.” *Ibidem*, p. 240.

compensar a profundidade desse mesmo original. Neste sentido, a reprodução contribui para o enriquecimento e a valorização - e não para o empobrecimento e a desvalorização - do próprio original.³⁴⁴ E dá-nos, ao mesmo tempo, a possibilidade de termos acesso, ainda que apenas sob a forma de “informação”, a obras que, de outra forma, nunca seriam do nosso conhecimento, impossibilitando-nos a aquisição de uma visão de conjunto da arte e da sua história.³⁴⁵

6. A necessidade de reformular o problema de Platão

Apesar do carácter discutível e, em certos aspectos, mesmo mal fundado das críticas da informação e do seu “excesso” – como o mostram, nomeadamente, a análise crítica dos seus pressupostos que fizemos e as posições de Benjamin e Malraux que acabámos de referenciar -, estas críticas parecem-nos importantes por duas razões essenciais.

Em primeiro lugar, pelo facto de terem chamado a atenção para o problema do “excesso” da informação ou das mediações tecnológicas nas sociedades contemporâneas - um “excesso” que é não apenas quantitativo mas também qualitativo, derivando da afirmação crescente de uma informação cada vez mais aderente à imagem e ao virtual. Este é um problema que Platão não poderia ter colocado e a que a tradição filosófica não poderia, obviamente, ter respondido, já que essa tradição se confronta com um mundo cultural em que, por um lado, a informação é relativamente limitada e homogénea e em que, por outro lado, estão instituídos e funcionam de forma satisfatória determinados mecanismos institucionais que podem permitir, a cada um dos sujeitos, o controlo da informação, ao triplo nível da sua aquisição, interpretação e aplicação

³⁴⁴ - De uma forma em que parecem ecoar algumas das palavras de Benjamin, observa Malraux: “O mundo das fotografias não é, sem dúvida, senão o servidor do mundo dos originais; no entanto, menos sedutor ou menos comovente, muito mais intelectual; ele parece revelar, no sentido que esta palavra tem em fotografia, o acto criador; fazer em primeiro lugar, da história da arte, uma sequência de criações.” *Ibidem*, p. 161. Sobre esta temática, cf. p. 161 ss.

³⁴⁵ - “Como a leitura dos dramas à margem da sua representação, como a audição dos discos à margem do concerto (mas também como a leitura de dramas que nunca veremos representar, como a audição de discos de que nunca ouviremos o concerto que nos transmitem...) aparece, à margem do museu, o mais vasto domínio artístico que o homem conheceu, a primeira herança de toda a história – incluindo aí a história ignorada...” *Ibidem*, p. 161-162.

vital. Em relação a este problema, os “críticos” cujas teses analisámos acabam por prolongar e mesmo aprofundar o cepticismo de Platão em relação à ideia de que podemos identificar informação e conhecimento e, por consequência, de que mais informação representa, por si só, mais conhecimento. Como vimos, a sua conclusão geral vai exactamente no sentido inverso, de que mais informação, acarretando uma diminuição de sentido, corresponde a menos conhecimento, envolvendo, desta forma, uma certa regressão cultural, num processo em que, em grande medida, a cultura se anula como cultura.

Em segundo lugar, e em consequência do anterior, porque nos colocam perante o desafio de repensarmos o problema da atribuição de sentido à informação - e repensarmos ao mesmo tempo a cultura, o conhecimento e o sujeito -, num mundo em que, por um lado, a produção e a circulação da informação não pára de aumentar e, por outro lado, como faz notar Postman, os mecanismos institucionais de controlo da informação, que possibilitam a selecção da informação relevante, ao mesmo tempo que a destruição ou o “esquecimento” da irrelevante, a sua interpretação e a sua utilização, parecem estar, também eles, a “implodir” por causa do fluxo de informação, substituídos por uma espécie de “ligação directa” entre o sujeito e o mundo da informação. Como poderão funcionar, neste “novo mundo” que é o nosso, as estratégias de “tratamento da informação” inventadas pelos Antigos e pelos Modernos? Ou seja: como reformular o “problema de Platão”? A questão decisiva não reside, portanto, no facto de a cultura ser ou não ser informação – ou, invertendo a formulação, no facto de a informação ser ou não “cultura” – mas no facto de sabermos que e quanta informação está em jogo. Responder a tal questão implicará, no que se segue, um duplo movimento: em primeiro lugar, um movimento negativo, centrado na análise das razões pelas quais as estratégias dos Antigos e dos Modernos não podem, enquanto tais, responder ao problema do sentido da informação na “sociedade da informação”; em segundo lugar, um movimento positivo – e, simultaneamente, mais amplo que o primeiro -, centrado na análise das modificações mais ou menos profundas que tornam possível que tais estratégias continuem a ser, no essencial, as estratégias de atribuição de sentido à informação na “sociedade da informação”.

Capítulo IV

O SENTIDO FRAGMENTADO

“De um lado, um passado que não se encontra nem abolido nem esquecido, mas um passado do qual nada podemos retirar que nos oriente no presente e nos permita imaginar o futuro. Do outro, um futuro sem a menor figura. Encontramo-nos, em cada dia, à mercê de uma invenção, de um acidente, material ou intelectual.”
- Paul Valéry³⁴⁶

O “excesso de informação”, de cultura-como-informação, que caracteriza a sociedade contemporânea³⁴⁷ torna impossível a aplicação literal das estratégias de “tratamento da informação” desenhadas pelos Antigos e pelos Modernos - referimo-nos, nomeadamente, à interpretação e à incorporação pragmáticas da informação no contexto de uma “estética da existência” e à selecção da informação relevante e à sua organização como “enciclopédia”. O mesmo é dizer que nem o “discurso do mestre”, na possibilidade do qual assentava a “estética da existência” dos Antigos, nem a escolha por um sujeito “autónimo” e “racional”, pressuposto que orientava a selecção, a organização e a difusão enciclopédicas da informação, podem ser vistos, hoje, como as *bases* em que assenta a forma como o sujeito contemporâneo dá sentido à informação. Em relação à impossibilidade da “estética da existência”, diremos para já que o carácter aberto e infinito que, por definição, assume a existência do homem moderno - uma abertura e uma infinitude que contrastam com o

³⁴⁶ - “Le bilan de l’intelligence”, in *Œuvres*, Vol. I, p. 1063

³⁴⁷ - Como pensamos ter demonstrado no capítulo anterior, este “excesso” de informação, de cultura-como-informação, não é um “acidente”, e muito menos uma “catástrofe” – mas antes um fenómeno que tem a ver com a mediatização crescente da cultura moderna, assente no desenvolvimento das tecnologias da informação e na “reprodutibilidade técnica” cada vez mais ampla e cada vez mais perfeita que tais tecnologias permitem.

fechamento e a finitude da existência do homem nos mundos antigo e medieval - faz com que seja impossível, à partida, definir pontos de paragem, “formas” ou “virtudes”, no meio desse fluxo incessante em que a existência se converteu e, simultaneamente, desenvolver um exercício de ensino-aprendizagem centrado em tais pontos. A essa impossibilidade tende o homem moderno a responder, de forma generalizada, deixando-se ir no fluxo, abandonando-se a uma existência que é cada menos “existência” e cada vez mais “estética”, no sentido grego do termo³⁴⁸: entrega ao “prazer”, ao “corpo”, vistos um e outro como decorrentes do consumo; uma entrega de que o *body-building*, o culto da forma, e o *mind-building*, aquilo a que Baudrillard chama a “reciclagem cultural”, podem ser vistos como as expressões mais perfeitas. Em relação à impossibilidade da “enciclopédia”, diremos que o crescimento exponencial não só da informação em geral como daquilo a que os enciclopedistas consideravam “informação relevante”, isto é, a informação relativa à ciências, às artes e aos ofícios, veio tornar impossível todo e qualquer projecto enciclopedista digno desse nome; o facto de podermos hoje falar de múltiplas “enciclopédias” é, desde logo, um sinal dessa impossibilidade. Este é um problema que a “memória artificial” mais recente e mais potente, a das redes, acaba também por não resolver, já que a sua capacidade infinita de memorização se arrisca a destruir a própria ideia de relevância que está na base do projecto enciclopedista.

Desta dupla impossibilidade não pode concluir-se contudo, e mais uma vez, pelo carácter “trágico” da cultura contemporânea - mas tão só que o problema da atribuição do sentido à informação, numa sociedade caracterizada pelo seu “excesso”, não é resolúvel no quadro de estratégias estabilizadoras e totalizadoras como a “estética da existência” ou a “enciclopédia”³⁴⁹; uma perspectiva que nos afasta, desde logo, das concepções de sociedade quer da “ética das virtudes” e do comunitarismo, tal como formuladas por Rousseau³⁵⁰, nos alvares da modernidade, e

³⁴⁸ - O termo, derivado do grego *aisthesis*, “sensação”, é utilizado aqui no sentido em que Kierkegaard o utilizou ao referir-se ao “estádio estético” como caracterizado pela procura incessante de “sensações”, de “prazeres” sempre renovados.

³⁴⁹ - Chamamos assim, para resumir, às estratégias desenhadas pelos Antigos e pelos Modernos para fazer face à informação e que foram objecto de análise no capítulo anterior.

³⁵⁰ - Cf. especialmente Jean-Jacques Rousseau, “Discours sur les Sciences et les Arts” e, das “respostas” às várias objecções feitas em relação ao conteúdo dessa obra, a “Réponse à Stanislas” e a “Dernière Réponse de J.-J. Rousseau (à Bordes)”, in *Oeuvres Complètes*, Vol. III.

por MacIntyre³⁵¹, no nosso tempo, quer do universalismo ético-político e do “liberalismo” reivindicado pelos enciclopedistas e por muitos dos apologistas contemporâneos da “sociedade da informação”. De facto, cada uma à sua maneira, ambas as estratégias e ambas as concepções pressupõem e figuram um tipo de sociedade - seja uma sociedade vista como um agregado de “comunidades” mais ou menos fechadas e independentes, seja uma sociedade vista como uma “aldeia global” mais ou menos uniforme e homogénea - que garantiria a possibilidade de um sentido, e a colocação da informação ao serviço desse sentido. Ora, o que caracteriza a “sociedade da informação” é o facto de ela se apresentar como uma espécie de simbiose ou interpenetração entre o local e o global, o particular e o universal, a identidade e a informação – sendo que esta simbiose ou interpenetração desestabiliza e fragmenta a comunidade em múltiplas comunidades, a identidade em múltiplas identidades, o sentido numa multiplicidade de sentidos.

1. A impossibilidade de uma estética da existência

À questão de saber se, na actual “sociedade da informação”, será ainda possível conceber uma “estética da existência” à maneira dos Antigos e atribuir, à informação, o papel que essa “estética” lhe atribuía – uma questão que se inspira directamente numa questão semelhante colocada oportunamente por Foucault³⁵² - responderemos, como parece ter respondido o filósofo, pela negativa.³⁵³ Mas não, necessariamente, pelas mesmas razões. Com efeito, pretendemos mostrar, no que se segue, que uma das razões fundamentais de tal impossibilidade reside, precisamente,

³⁵¹ - Cf. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: a Study in Moral Theory*, London, Duckworth, 1994.

³⁵² - Cf. Michel Foucault, “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours (entretien avec H. Dreyfuss e P. Rabinow)”, *op. cit.*.

³⁵³ - Como observa João Pissarra Esteves, “nada nos autoriza a pensar que no seu [de Foucault] espírito estivesse uma possível projecção dos princípios enunciados da estética da existência grega à situação presente (ou até a qualquer situação futura)”. João Pissarra Esteves, *A Ética da Comunicação e os Media Modernos*, p. 385. Por outro lado, recordamos que, na entrevista a Dreyfuss e Rabinow, Foucault afirma a dado passo que, “entre as invenções culturais da humanidade, há todo um tesouro de procedimentos, de técnicas, de ideias, de mecanismos, que não podem verdadeiramente ser reactivados, mas que pelo menos constituem ou ajudam a constituir uma espécie de ponto de vista que pode ser muito útil para analisar e para transformar o que se passa hoje à nossa volta”. Michel Foucault, *ibidem*, p. 391 (itálicos nossos).

no facto de o “excesso de informação”³⁵⁴ impedir, por um lado, o estabelecimento de uma relação mestre-discípulo assente na distinção entre aquele que sabe e aquele que aprende não só o saber, como o saber-fazer e, acima de tudo, o saber-viver, e, por outro lado, a definição de uma orientação existencial susceptível de uma certa coerência e estabilidade. Diríamos, para o fazermos numa palavra, que a imponderabilidade substituiu, neste mundo cada vez mais acelerado, agitado e excessivo que é o nosso, aquilo que era, para o homem antigo, o peso trágico da vida, que exigia uma decisão e uma responsabilidade a que ele nunca podia eximir-se mas que sabia, em cada momento, determinar com precisão. “Aliviado” desse peso, o homem contemporâneo reage à imponderabilidade da sua existência com o “instinto do prazer”, com a procura de uma existência cada vez mais estética – uma procura que revela, definitivamente, a impossibilidade actual de uma “estética da existência”.

A tomada de consciência da contradição entre a “estética da existência” e a “explosão de informação” torna-se patente logo em Rousseau quando este vê, na recusa da informação - e, nomeadamente, da informação referente às ciências, às artes e aos ofícios, materializada na *Encyclopédie*³⁵⁵-, que propõe substituir por uma ignorância mais ou menos “socrática”, a única possibilidade de restaurar, nos tempos modernos, uma tal “estética da existência”.³⁵⁶ O problema essencial de

³⁵⁴ - Este “excesso” pode ser visto como o ponto em que se cruza todo um conjunto de aspectos característicos da sociedade contemporânea como o capitalismo consumista, o desenvolvimento científico-tecnológico, a especialização, a organização burocrática e a globalização a todos os níveis, e cuja análise se tem vindo a tornar cada vez mais difícil e complexa. Como é sabido, naquela que é uma das mais importantes tentativas de análise global da sociedade moderna, Max Weber identificou o capitalismo, a tecnociência e a burocracia como as três características fundamentais dessa sociedade.

³⁵⁵ - Como observa Léo Strauss, o que Rousseau recusa, nomeadamente no *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, não é tanto a ciência enquanto tal como “a vulgarização da ciência ou a difusão do conhecimento científico”. Léo Strauss, *Droit Naturel et Histoire*, Paris, Flammarion, 1995, p. 226.

³⁵⁶ - Acerca da crítica rousseauiana da informação cf. Jean-Jacques Rousseau, “Discours sur les Sciences et les Arts”, *Oeuvres Complètes*, Vol. III, seguido da “Réponse à Stanislas”, da “Dernière Réponse de J.-J. Rousseau (à Bordas)” e da “Lettre à Grimm”; Jean-Jacques Rousseau, “Les Rêveries du Promeneur Solitaire”, especialmente as 3^{ème} e 4^{ème} Promenades, in *Oeuvres Complètes*, Vol. I; Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: la Transparence et l'Obstacle*. O interesse da posição de Rousseau, que ultrapassa em muito o próprio Rousseau – de facto, ela prenuncia e inspira subterraneamente a posição de muitos dos que, como Heidegger, Adorno e Horkheimer, Baudrillard e Postman têm feito a crítica da cultura contemporânea -, reside primariamente no facto de ela corporizar, ainda hoje, a crítica mais radical a uma certa forma de entender a informação que se prolonga na actualidade.

Rousseau em relação à informação, o que o leva à recusa desta, é colocado de forma perfeita por Allan Bloom quando afirma que, “como Tocqueville disse, numa democracia a tradição não é mais do que informações. Com a ‘explosão da informação’, a tradição tornou-se supérflua.”³⁵⁷ O mesmo é dizer que um dos efeitos fundamentais da “explosão de informação” – Postman chama-lhe também “dilúvio” e “caos” - é aquilo a que, parafraseando mas também de certo modo adulterando McLuhan, poderíamos chamar a “implosão” das tradições, dos seus conhecimentos e práticas seculares, substituídos por uma informação que chega de todos os lados, cada vez mais desligada da acção concreta, indiscriminada e descontextualizada.³⁵⁸ É precisamente o carácter irremediável e irrecuperável dessa “implosão” que leva a que um comunitarismo como o de MacIntyre seja incapaz de delimitar, com um mínimo de rigor, o tipo de comunidades “neo-aristotélicas” em relação às quais tal comunitarismo, e a correspondente “ética das virtudes”, seriam válidos.³⁵⁹ O mesmo é dizer que, no limite, a “estética da existência”, tal como concebida e praticada pelos Antigos, apenas seria possível num mundo constituído por um conjunto de “ilhas comunitárias” mais ou menos isoladas umas em relação às outras e imunes à disrupção informativa.³⁶⁰ Mas, supondo que esse mundo tenha um dia existido, ele não é já, decididamente, o nosso mundo.

1.1. A existência como tarefa infinita

O mundo dos Antigos, que basicamente se prolonga no mundo medieval, é um mundo que se caracteriza por uma finitude e um

³⁵⁷ - Allan Bloom, *A Cultura Inculta*, Lisboa, Europa-América, s/d, p. 55.

³⁵⁸ - Cf. Neil Postman, “Informing ourselves to death”, *op. cit.*, p. 128-136. Como vimos no capítulo anterior, Postman chega a descrever este processo, pelo qual o “excesso de informação” leva à implosão das tradições, mediante a expressão “sida cultural”.

³⁵⁹ - Sobre esta questão cf. Anabela Gradim, *Em busca da perfeita conspiração dos pombos. Ética e biologia. Alasdair MacIntyre e Richard Dawkins*, 1996, disponível em <http://www.bocc.ubi.pt>, que resume o problema da seguinte forma: “A nostalgia das pequenas comunidades no seio das quais urgiria restaurar a noção de virtude em torno de fins comuns não é, como se verá, uma solução muito clara, e mais obscuro ainda é como a tornar prática e funcional passados que são dois milénios sobre o génio do espírito grego.”

³⁶⁰ - É no sentido desta conclusão que aponta, precisamente, o “comunitarismo” puro e duro de Rousseau. Cf. Jean-Jacques Rousseau, “Du Contract Social; ou Principes du Droit Politique”, in *Oeuvres Complètes*, Vol. III.

fechamento - Simmel prefere falar, a propósito do mundo grego, em “harmonia” – que permitiam que um “homem educado” pudesse, sem dificuldades de maior, colocar a “cultura objectiva” ao serviço da sua “cultura subjectiva”.³⁶¹ Torna-se possível, em tal mundo, determinar de forma mais ou menos consensual quer um conjunto de conhecimentos teóricos, técnicos e práticos quer um conjunto de valores e normas de acção – de “virtudes” – que devem orientar a vida de cada um dos sujeitos para que ele seja verdadeiramente “humano”, no sentido que gregos e romanos dão a tal termo; e, simultaneamente, mobilizar uns e outros para enfrentar todas essas situações da vida contingentes e imprevisíveis que dependem não da vontade do sujeito mas do acaso e do destino, personificados na deusa *Tukê*, e face às quais importa, mais do que a vitória ou a derrota, que não estão na mão do homem, a forma bela e digna do vencer ou do soçobrar. Ou seja: apesar de tudo, manter a estabilidade no seio do fluxo, a permanência no seio da mudança, a certeza no seio da dúvida.³⁶²

Contrastando com este mundo perdido, o mundo moderno caracteriza-se desde logo por aquilo a que Husserl chama a “ideia de uma infinidade de tarefas” e cujo modelo é, para o filósofo alemão, a ciência moderna.³⁶³ Como vimos já a propósito do diagnóstico da cultura moderna feito por pensadores como Valéry e Simmel, esta referência à ciência moderna ou tecnociência é essencial, na medida em que ela se constitui como o verdadeiro motor que acelera a cultura moderna até à “desordem” ou “caos cultural” tematizado por Valéry e à “tragédia da cultura” tematizada por Simmel – sendo que este último, na generalidade dos seus ensaios sobre a cultura moderna, nomeadamente a que emerge a partir do século XIX, glosa insistentemente o agudizar do “conflito”, da “discrepância” e do “abismo” entre “a cultura das coisas” ou “cultura objectiva” e a “cultura pessoal” ou “cultura subjectiva”, derivados da crescente incapacidade

³⁶¹ - Cf. George Simmel, “The future of our culture”, in David Frisby, Mike Featherstone (org.), *op. cit.*, p. 101.

³⁶² - Para uma visão de conjunto acerca deste mundo cf. Martha Nussbaum, *op. cit.*

³⁶³ - Cf. Edmund Husserl, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, Paris, Gallimard, 1975, p. 357 ss.

de o indivíduo incorporar toda a variedade e multiplicidade dos produtos culturais postos à sua disposição.³⁶⁴

Esta infinitude e abertura da experiência do sujeito moderno, disperso por uma multiplicidade de contextos, relações, práticas e conhecimentos sempre novos e mutáveis, e que o são cada vez mais rapidamente, vai implicar que a sua questão essencial não seja já “O que devo fazer?” kantiano, mas a questão, simultaneamente menos radical mas muito mais ampla, “Como hei-de viver?”. Uma e outra parecem, à primeira vista, a mesma questão. Puro engano. Enquanto a primeira dá como adquiridas as respostas a toda uma série de aspectos da vida, reservando a questão ética para os domínios muito precisos e problemáticos da relação do sujeito consigo próprio e com os outros, para aquilo a que costuma chamar-se a “esfera moral”, a segunda questão nada dá como adquirido. Ou seja: desde as questões mais comezinhas da vida quotidiana até às questões decisivas relativas à vida e à morte, tudo se torna problemático e exigindo solução.³⁶⁵ Como responde a modernidade a este carácter problemático da totalidade da existência? Recusado o “discurso do mestre” – até pela sua impossibilidade prática, dada a complexidade e a diversidade crescentes dos domínios da existência do homem moderno e dos conhecimentos a eles atinentes –, a modernidade responde a tal carácter problemático com a proliferação, em quantidade e em profundidade, daquilo a que Giddens chama os “sistemas periciais”, nos quais o sujeito procura todos um conjunto de informações, conselhos e orientações mais ou menos “científicos” e, assim, supostamente “seguros” e “fiáveis”, e que vão desde os aspectos mais comezinhos do dia a dia até às questões mais íntimas e delicadas.³⁶⁶ O recurso às informações,

³⁶⁴ - Cf., para além do ensaio supracitado: Georg Simmel, “The change in cultural forms”, in David Frisby, Mike Featherstone (org.), *op. cit.*, p. 104 ss; “The conflict of modern culture”, *ibidem*. É interessante notar, desde já, que Simmel vê a concentração na cultura subjectiva, isto é, a educação do indivíduo, como a única hipótese de reduzir este “conflito”, esta “discrepância” e este “abismo” que caracteriza a cultura moderna. É caso para perguntarmos, no entanto, como é que, perante uma heterogeneidade e mesmo um conflito de teorias, de tecnologias e de “estilos de vida” que não param de se multiplicar, ainda é possível qualquer consistência educativa.

³⁶⁵ - Como refere Giddens, “a modernidade é uma ordem pós-tradicional, na qual a pergunta ‘Como hei-de viver?’ tem de ser respondida através de decisões diárias acerca de como comportar-se, o que vestir e o que comer – e muitas outras coisas -, bem como interpretada no desenvolver temporal da auto-identidade”. Antony Giddens, *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras, Celta, 1994, p. 12-13.

³⁶⁶ - Cf. *ibidem*, p. 16.

orientações e conselhos provenientes dos sistemas periciais não resolve, no entanto, tal carácter problemático. E isto por uma tripla razão:

i) Num mundo em permanente mudança, todas as informações, conselhos e orientações se encontram permanentemente desactualizados, tornando impossível ao sujeito fixar-se em qualquer forma mais ou menos estável. E se é verdade que este império do fluxo sobre a forma é, como muito bem viram autores como Bergson e Simmel, uma das características essenciais da vida, e não apenas da vida “moderna” – não dizia já Heraclito, há mais de dois mil e quinhentos anos, que não podemos banhar-nos duas vezes nas mesmas águas de um rio? – não é menos verdade que, na sociedade moderna, todos os processos se aceleraram até à vertigem.³⁶⁷ A vida do homem moderno aparece, assim, como uma espécie de versão fantasmagórica do argumento de Zenão sobre Aquiles e a Tartaruga: por muito veloz que seja Aquiles, a Tartaruga – que simbolizaria, aqui, não tanto a velocidade da mudança como o seu carácter inflexível e irreversível – está sempre um passo à sua frente.

ii) Dado o seu carácter contraditório e mesmo antagónico – o que é verdade para uns especialistas não o é para outros, o que hoje é verdade já não o será amanhã –, as informações, as orientações e os conselhos provenientes dos sistemas periciais, longe de garantirem a certeza, são geradores de dúvidas permanentes.³⁶⁸

iii) Tendo os sistemas periciais um carácter especializado e necessariamente parcial – como sublinha Giddens, ninguém consegue ser “perito” senão em uma ou duas áreas, sendo “leigo” em todas as outras –, as informações, orientações e conselhos que deles provêm não permitem uma visão unitária ou unificada acerca da realidade que permanece, assim, em grande medida opaca a cada um dos sujeitos.³⁶⁹

A situação do homem moderno é, assim, afectada por uma incerteza radical.³⁷⁰ Sendo verdade que muitos dos sujeitos respondem a essa incerteza escolhendo, assumindo o risco que a escolha envolve, parece no entanto existir, na sociedade moderna, uma percentagem crescente

³⁶⁷ - Situação que é tematizada, por Giddens, em termos de “desenfreamento” – quer quanto ao ritmo quer quanto ao âmbito e à profundidade das mudanças. Cf. *ibidem*, p. 14.

³⁶⁸ - O que acontece com os regimes alimentares é, quiçá, um dos exemplos mais ilustrativos desta situação.

³⁶⁹ - Cf. Anthony Giddens, *op. cit.*, p. 26 ss.

³⁷⁰ - Giddens fala, a propósito, do “risco” e do “clima de risco” que afecta tudo e todos na modernidade. Cf. *ibidem*, p. 110-111.

de indivíduos que ou se recusam pura e simplesmente a escolher, remetendo-se à abulia e ao abstencionismo perante todas as escolhas ou, o que é o mesmo, preferem deixar que outros, mais afirmativos e mesmo autoritários, escolham por eles, como acontece nas diversas formas de fundamentalismo e autoritarismo. Essa abulia, esse abstencionismo e essa recusa da responsabilidade têm, na actualidade, a sua expressão mais clara na esteticização generalizada da vida. Esta mostra, de forma clara, que a perturbadora “banalidade do mal” de que fala Hannah Arendt³⁷¹ tem, como contraponto, uma “banalidade do bem” não menos perturbadora.

1.2. Uma existência sem fins

A forma como os Modernos – Kant e Baudelaire são, neste aspecto, paradigmáticos - tematizam a “estética da existência” não disfarça já um certo vazio, resultante da recusa de uma teleologia da existência que, de forma semelhante à dos Antigos e à dos Cristãos, ainda que uma e outra não sejam coincidentes, dê um sentido a essa estética.³⁷² Sem essa teleologia, resta aos Modernos uma espécie de “finalidade sem fim”, uma vontade que, como mostrou Heidegger a propósito da “vontade de poder” de Nietzsche, quer exclusivamente o querer, sem cuidar do quê e do para quê.³⁷³ Essa “finalidade sem fim”, esse querer por querer precipita-se, hoje, naquilo a que poderemos chamar uma esteticização generalizada da vida ou, em termos kierkegaardianos, uma verdadeira

³⁷¹ - Cf. Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem (Rapport sur la Banalité du Mal)*, Paris, Gallimard, 1997.

³⁷² - Seguimos aqui a tese de Alasdair MacIntyre segundo a qual qualquer ética implica três elementos fundamentais, dos quais o segundo é o central e definidor: o Homem, no seu estado actual, “o-que-ele-é”; o *telos* ou finalidade a atingir pelo Homem, “o-que-ele-deve-ser”; as normas que visam “conduzir” o Homem do seu “estado actual” até à sua finalidade ou dever-ser. Cf. Alasdair MacIntyre, *op. cit.*, especialmente os capítulos 1-6.

³⁷³ - “O eterno retorno do Mesmo é o mais alto triunfo da Metafísica da vontade que deseja eternamente o seu próprio querer.” Martin Heidegger, *Qu’Appelle-t-on Penser?*, Paris, PUF, 1973, p. 79. Também Bloom dá conta desta situação do homem moderno quando, para caracterizar Flaubert e Baudelaire enquanto protótipos do artista moderno, se refere assim a *Ema Bovary*: “Ela, como o artista moderno, representa o permanente desejo sem meta possível. O seu único triunfo e o seu único acto livre é o suicídio.” Allan Bloom, *op. cit.*, p. 201.

absolutização do “estádio estético” em relação aos outros estádios da existência, nomeadamente ao estádio ético.³⁷⁴

É claro que se pode defender, como Lipovestsky, que o que aqui está em causa não é a absolutização ou a ditadura do “estético”, que o hedonismo e o eudemonismo individualistas não acarretam o “fim da moral”, mas antes o advento de uma nova “ética” - uma ética “indolor”, “da responsabilidade”, “dialogada”, “sem obrigações nem sanções”, que aposta num “altruísmo indolor” e numa generosidade “fácil e distante” que tendem a assumir a forma de uma “filantropia mediática” – que marca o fim do imperativo categórico e a emergência das sociedades “pós-moralistas” ou “pós-dever”.³⁷⁵ No entanto, o mesmo Lipovestsky reconhece, de forma algo contraditória, que apesar da boa cotação em que actualmente se encontra a ética, de nunca como hoje se ter falado tanto de ética e de tantas éticas, de se assinalar mesmo de forma triunfal o “regresso da moral” e o “despertar da ética”, depois de décadas em que a ética foi encarada, pela contracultura juvenil, como o elemento mais “repressivo” e “reaccionário” da cultura dominante, este “regresso” e este “despertar” não representam na realidade senão a afirmação crescente de “uma ética por procuração”, de “uma ética sem cidadãos”³⁷⁶. Mas, sendo assim, até que ponto poderemos continuar a chamar ética ao novo tipo de “ética”? Se, com Kant, admitirmos que a ética se refere à questão “Que devo fazer?”, e que esta questão é uma questão que cada um deve intimamente colocar a si próprio e a que deve responder de forma autónoma e racional - ainda que possamos não aceitar a ideia kantiana de uma racionalidade abstracta e sem limites -, então aquilo a que hoje

³⁷⁴ - Lembremos que, para Kierkegaard, ao estádio “estético” corresponde a figura do sedutor, de que o modelo é D. Juan, e que se caracteriza pela procura incessante do prazer; já ao estádio “ético” corresponde a figura do homem casado, caracterizado pelo trabalho sério e honesto, o matrimónio, a constituição de uma família e a educação dos filhos. Cf. Sören Kierkegaard, *Either/Or*, New Jersey, Princeton University Press, 1971. Para uma visão de conjunto da filosofia kierkegaardiana, cf. Sören Kierkegaard, *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*, Lisboa, Edições 70, 1986.

³⁷⁵ - Uma passagem que Lipovestsky resume da seguinte forma: “A era moralista tinha por ambição a disciplina do desejo, nós exacerbamo-lo; ela exortava aos deveres de cada um para consigo mesmo e para com os outros, nós convidamos ao conforto. A obrigação foi substituída pela sedução, o bem-estar tornou-se Deus e a publicidade o seu profeta.” Cf. Gilles Lipovestsky, *O Crepúsculo do Dever. A Ética Indolor dos Tempos Modernos*, Lisboa, D. Quixote, 1994, p. 62. As expressões entre aspas que utilizamos pertencem também ao texto do filósofo francês.

³⁷⁶ - *Ibidem*, p. 260.

vulgarmente se chama “ética”, a ética que “regressa”, nada tem de propriamente ético: trata-se, na maior parte dos casos, de um conjunto de regulamentações mais ou menos piedosas, elaborado por comissões de “especialistas” oriundos de diversas áreas científico-profissionais e cuja finalidade é, no fundo, a de aliviar cada um dos sujeitos da responsabilidade e da dor das escolhas pessoais, transferindo essa responsabilidade para uma espécie de “contrato social” acerca do qual ele não teve a mínima palavra a dizer.

Compreende-se, por todas estas razões, que na entrevista a Dreyfuss e Rabinow atrás citada Foucault marque a oposição entre o “cuidado de si” dos gregos e o que chama “o culto californiano do eu”. O que está em causa neste último é, não “a ideia de um eu que era necessário construir e criar como uma obra de arte”, como era o caso nos moralistas gregos, mas sim o “descobrir em princípio o seu verdadeiro eu separando-o do que o poderia tornar obscuro ou aliená-lo, decifrando a sua verdade graças a uma ciência psicológica ou psicanalítica que pretende ser capaz de vos dizer qual é o vosso verdadeiro eu.”³⁷⁷ Para que, acrescentamos nós, superando todas as suas “barreiras”, “inibições” e “recalcamentos”, esse eu se abra por fim, de forma plena, ao supremo princípio do prazer.

2. A impossibilidade da enciclopédia

Um dos objectivos fundamentais da *Encyclopédie*, como dos projectos similares que, um pouco por todo o lado, se multiplicam na e a partir da mesma época, era, como vimos, o de facultar ao sujeito a informação relevante considerada necessária e suficiente para a “constituição de si”. Esse projecto regressa, hoje, pela mão de muitos dos apologistas da “sociedade da informação”, que tendem a olhar para os computadores e as redes como as máquinas da memória cuja perfeição mnemotécnica permitirá, enfim, a realização do sonho moderno de registar, conservar e transmitir todas as memórias - garantindo, assim, a abundância do sentido. Ora, como procuraremos mostrar a seguir, primeiro em relação ao momento da *Encyclopédie*, em seguida ao das redes, o projecto de constituição de uma memória artificial simultaneamente sintética, completa, sistemática, actualizada e relevante - não esqueçamos que

³⁷⁷ - Michel Foucault, “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours (entretien avec H. Dreyfuss e P. Rabinow), *op. cit.*, p. 402-403.

“enciclopédia” significa, etimologicamente, “educação completa”, *egkyklos paideia* - envolve, logo desde o seu início, um conjunto de problemas que tornam tal projecto contraditório, ou, pelo menos, paradoxal, e que apontam, em última análise, para a sua impossibilidade e para a impossibilidade da própria memória. De tal modo que, e para parafrasearmos Baudrillard, talvez o projecto de construir uma “memória artificial”, corporizada nos *media*, seja a garantia maior de que “o esquecimento será perfeito”.³⁷⁸

2.1. Os problemas do projecto enciclopedista

Do conjunto de problemas que se colocam à realização do projecto da *Encyclopédie*, e de que aliás Diderot e D’Alembert se apercebem de forma clara, são particularmente relevantes os seguintes:

Primeiro: ao “multiplicarem os meios e a facilidade de nos instruímos”, os dicionários, e nomeadamente a *Encyclopédie* - ou, generalizando, a informação sobre as ciências, as artes e os ofícios - não contribuirão para “extinguir o gosto do trabalho e do estudo”, substituindo o verdadeiro saber pela informação superficial? A este problema responde D’Alembert que o objectivo da *Encyclopédie* não é substituir os livros, mas, por um lado, reduzir os livros inúteis, que não passam do resumo dos que os antecederam e, por outro lado, colocar à disposição daqueles que não o fariam de outra forma, as “luzes” que os poderão incitar à leitura e à pesquisa mais aprofundadas.³⁷⁹

Segundo: a alteração constante ou, como diz Diderot, a constante “revolução” a nível dos conhecimentos nas ciências e nas artes - a que não é alheia a dinâmica de uma razão que intenta libertar-se de todas as autoridades e dogmatismos e ultrapassar constantemente os seus limites, que são os dos conhecimentos produzidos³⁸⁰ -, já marcante no século XVIII, conjugada com o tempo que um projecto como a *Encyclopédie* não poderia deixar de levar a realizar³⁸¹, não faz com que, no momento em que é publicada, a sua informação já esteja desactualizada? Diderot

³⁷⁸ - Jean Baudrillard, *Simulacros e Simulação*, p. 67.

³⁷⁹ - Cf. D’Alembert, “Discours Préliminaire des Éditeurs”, *op. cit.*, p. xxxiv.

³⁸⁰ - Cf. Diderot, “Encyclopédie”, *op. cit.*, p. E, 103.

³⁸¹ - Não sendo, dos projectos similares, o mais moroso, a publicação dos seus 17 volumes de texto e 11 volumes de gravuras prolongou-se, no entanto, por cerca de 22 anos, entre 1751 e 1772.

é obrigado a reconhecer que sim.³⁸² Para que tal problema seja minimizado, exigir-se-ão actualizações permanentes da *Encyclopédie*; mas, ao fazerem-se estas actualizações, ir-se-ão alargando, cada vez mais, os limites da *Encyclopédie* - contrariando, assim, um dos seus objectivos essenciais, que é o de resumir o conhecimento relevante e actualizado das diversas áreas. Não admira assim que, e por muito paradoxal que possa parecer tal afirmação, Diderot afirme que “o momento mais glorioso” para uma Enciclopédia seria o momento subsequente a “uma revolução que suspendesse, de forma súbita, os progressos das ciências e os trabalhos das artes”, e que pudesse fazer aparecer, em todo o seu brilho, a *Encyclopédie* enquanto repositório do conhecimento preservado. Ela cumpriria assim, de forma perfeita, preservando todo o saber necessário e um saber actualizado, o seu papel de “memória” da humanidade.³⁸³

Terceiro: este problema, a que, seguindo a terminologia utilizada por Kant, poderíamos chamar “arquitectónico”, pode formular-se da seguinte forma: num mundo infinito, a que corresponde um conhecimento também tendencialmente infinito, que princípio de ordenação sistemática dos conhecimentos adoptaremos - já que, em princípio, há uma infinidade de possibilidades, e a nossa escolha de uma delas não poderá deixar de ser arbitrária? Utilizando a metáfora da “máquina”, Diderot coloca o problema nestes termos: “Em geral a descrição de uma máquina pode ser encetada por qualquer das suas partes. Quanto maior e mais complicada for a máquina, mais ligações haverá entre as partes, menos conheceremos essas ligações; mais diferentes planos de descrição teremos.”³⁸⁴ E, pergunta-se Diderot – como que parafraseando, alguns séculos antes, a “Biblioteca de Babel” de Borges –, “que acontecerá se a máquina for infinita em todos os sentidos; se se tratar do universo real e do universo inteligível, ou de uma obra que seja como que a marca de ambos? O universo, quer real quer inteligível, comporta uma infinidade de pontos de vista segundo os quais pode ser representado, e o número dos sistemas do conhecimento humano possíveis é tão grande como o desses pontos de vista.”³⁸⁵ O único ser a quem seria possível ter, sobre o universo infinito e sobre o conhecimento correspondente, um ponto de vista não arbitrário,

³⁸² - Cf. Diderot, “Encyclopédie”, *op. cit.*, p. E, 102.

³⁸³ - Cf. *ibidem*, p. E, 104.

³⁸⁴ - *Ibidem*, p. E, 111.

³⁸⁵ - *Ibidem*.

porque total, seria Deus. Mas, mesmo que, por hipótese, o homem pudesse construir um tal sistema total, tal sistema nem sequer seria vantajoso, na medida em que, nesse caso, “que diferença haveria entre a leitura de uma obra em que todas as extensões do universo estivessem desenvolvidas e o estudo do próprio universo?”³⁸⁶ Tal obra seria, ela própria, tão infinita como o próprio universo, e colocaria os mesmos problemas em termos de conhecimento. Desta forma, “a perfeição absoluta dum plano universal não resolveria, de forma alguma, a fraqueza do nosso entendimento”.³⁸⁷ Ora, um dos objetivos centrais da *Encyclopédie* é, precisamente, o de eliminar de forma resoluta a infinidade de pontos de vista, dessa biblioteca tendencialmente infinita de volumes que se acumulam, reduzindo o conhecimento a limites comportáveis por cada ser humano - o que envolve, obviamente, a adopção relativamente arbitrária de um ponto de vista³⁸⁸ e o apagamento da infinidade de todos os outros que também seria possível adoptar. É reveladora, neste aspecto – e muito actual – a previsão de Diderot de um futuro em que os homens de letras se dividirão em “duas classes”: de um lado, a dos que lendo pouco e fazendo as suas descobertas, irão acrescentando novos volumes aos volumes já existentes; e, do outro lado, a dos que, não descobrindo e não se preocupando em descobrir alguma coisa, “se ocuparão a folhear dia e noite esses volumes, e a separar aí o que julgarem digno de ser recolhido e conservado.” E, interroga-se Diderot, esta predição “não começa já a realizar-se?”³⁸⁹

Quarto: que tipo de informação merece ser reunida, divulgada aos contemporâneos e transmitida aos homens do futuro? Diderot distingue, claramente, neste aspecto, meios como a enciclopédia e o jornal. O que distingue estes meios é, basicamente, o tempo ou, se preferimos, a duração em termos de memória: enquanto o jornal se preocupa com uma “história momentânea”, que se dirige à curiosidade evanescente e sempre renovada dos leitores e deve ser imediatamente esquecida, a enciclopédia destina-se a conservar o memorável, o que - resultante das ciências, das artes e dos ofícios, isto é, do conhecimento de e da luta do homem contra a natureza - visa a “instrução geral e permanente da

³⁸⁶ - *Ibidem*.

³⁸⁷ - *Ibidem*.

³⁸⁸ - Que é, como vimos no capítulo II, o ponto de vista do homem e das suas faculdades.

³⁸⁹ - *Ibidem*, p. E, 119.

espécie humana”.³⁹⁰ Ora, é falhar a sua finalidade “divertir e agradar, quando se pode instruir e comover”.³⁹¹

Desde a época em que o projecto da *Encyclopédie* foi formulado, os problemas que acabámos de enumerar, todos e cada um deles, não deixaram de se agravar, pondo cada vez mais em questão esse mesmo projecto. Assim:

Em relação ao primeiro problema – não se transformará a informação em obstáculo ao saber? -, já Heidegger alertava, em *Ser e Tempo*, para o que chamava o “tagarelar”, que o filósofo vê como a outra face da “curiosidade”. Esse “tagarelar” é, justamente, a “informação” sem a experiência da coisa, a mera “repetição” e a mera “transmissão” que visam uma “compreensão média”, ao alcance de todo o público e que, ufanando-se de tudo “compreender”, acaba por afastar da autêntica compreensão. Assim, o “tagarelar” é, por natureza - ainda que uma natureza não consciente de si própria - dissimulador, já que lhe é próprio “omitir todo o regresso ao fundamento que constitui, para o discurso, aquilo de que ele fala”; caracterizando-se pela sua “evidência” e “certeza de si”, o “tagarelar” “compromete, impede ou retarda, de maneira característica, toda a discussão e toda a questão”.³⁹² Ora, a mediatização crescente da nossa sociedade, em que a produção, a circulação e o consumo da informação obedecem a uma lógica cada vez mais industrial, disponibilizando quantidades ilimitadas de informação – a maior parte da qual seria, aliás, inatingível pelos nossos próprios meios – tem vindo a tornar esse “tagarelar” de que fala Heidegger um lugar comum, um lugar cada vez mais comum; como o diz Gadamer, em texto mais recente que o do seu mestre, “nada se tornou tão difícil, nesta civilização tão profundamente regulada, como ter experiências – um facto que marca toda a nossa vida social”.³⁹³ Resta saber – mas essa é uma questão a que regressaremos noutra parte deste trabalho – se o sujeito pode, hoje, mobilizar determinadas estratégias, e quais, que lhe permitam seleccionar e apropriar-se da informação, dessa “experiência em segunda mão”³⁹⁴

³⁹⁰ - Cf. *ibidem*, p. E, 120 e E, 121.

³⁹¹ - *Ibidem*, p. E, 125.

³⁹² - Cf. Martin Heidegger, *L'Être et le Temps*, p. 208-209.

³⁹³ - Hans-Georg Gadamer, “Culture and Media”, *op. cit.*, p. 186.

³⁹⁴ - Retomamos esta expressão de Arnold Gehlen, *A Alma na Era da Técnica*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d, p. 62. Para uma reflexão em torno desta expressão, cf. adiante o excuro no capítulo VI.

que já lhe chega sempre formatada e pronta a consumir, de forma a transformá-la em verdadeiro saber.

Em relação ao segundo problema – não estará o intento enciclopédico-sistemático sujeito a uma desactualização permanente e inevitável? -, a taylorização crescente da vida social em geral e da actividade científica em particular levou a que, como já Vannevar Bush observava em 1945, se tenha tornado cada vez mais difícil, mesmo aos especialistas de cada área, o “mapeamento” do trabalho que se vai produzindo nessa área, por ser um trabalho em quantidades cada vez maiores, disperso por locais cada vez mais numerosos, veiculado em meios cada vez mais diversificados e cada vez mais difícil de recolher e de seleccionar.³⁹⁵ Ao que acresce, para o cidadão comum, o problema, que também não tem cessado de se agravar, da complexidade crescente deste tipo de informação - e que será, aliás, uma das razões que o levam a procurar a “informação”, muitas vezes com “preocupações culturais”, mas mais acessível, mais facilmente “digerível”, que lhe é oferecida pelos *mass media*. Torna-se patente, num e noutro caso, o conflito entre a disponibilidade da informação, que é cada vez maior, e a sua acessibilidade, cada vez mais problemática. Para o colocarmos em termos de “enciclopédia”: fragmentação da informação em múltiplas enciclopédias, cada vez mais volumosas, cada vez mais especializadas, cada vez mais difíceis – ou seja, cada vez menos “educação completa”.

Em relação ao terceiro problema - qual o princípio arquitectónico ou o “fundamento” para a enciclopédia do saber? -, se alguma coisa podemos concluir da tematização nietzscheana da “morte de Deus”, que tem o seu contraponto necessário na tematização foucaultiana da “morte do homem”, é precisamente a improbabilidade de qualquer fundamento. O “perspectivismo” de Nietzsche, os “jogos de linguagem” de Wittgenstein, os “paradigmas” de Kuhn, o “anti-método” de Feyerabend são, entre muitos outros, sinais claros dessa improbabilidade do intento fundacionalista, tão típico ainda dos enciclopedistas.³⁹⁶

³⁹⁵ - Cf. Vannevar Bush, “As we may think”, in *The Atlantic Monthly*, Nº 176, July 1945, p. 101-108. Como solução para o problema da recolha e da selecção desse material, Bush propõe o dispositivo a que chama “memex”, acrónimo de *memory extender*. Este dispositivo, baseado na “indexação associativa” - e já não na tradicional indexação alfabética -, mais consentânea com a forma como supostamente funciona a nossa inteligência, é geralmente encarado como o antepassado da arquitectura hipertextual dos actuais computadores e da “biblioteca virtual” que ela permite. Cf. George P. Landow, *Hipertexto*, Barcelona, Buenos Aires e Mexico, Ediciones Paidós, 1995, p. 26 ss.

³⁹⁶ - Cf. Richard Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, Lisboa, Presença, 1994, especialmente a Parte 1.

Em relação ao quarto problema - que tipo de informação merece ser conservada e transmitida? -, ao caracterizar, da forma como o faz, o jornal, precisamente no século em que se dá a afirmação de tal meio de comunicação, Diderot antecipa algumas das características fundamentais da “informação” mediática que se afirma com a *penny-press* e, um pouco mais tarde, com os meios audiovisuais de “comunicação de massas”, nomeadamente a rádio e a televisão: por um lado, uma informação que se dirige à curiosidade evanescente e sempre renovada dos seus destinatários, e que Heidegger - que retoma, neste ponto, o tema agustiniano da “concupiscência do olhar”, desse “desejo curioso e vão” que se disfarça “sob o nome de ‘conhecimento’ e ‘ciência’”, e nos leva a desejar ver tudo, mesmo que tal nos cause desprazer e mesmo horror³⁹⁷ - caracteriza como um pretender ver por ver e não para compreender, um saltar de novidade em novidade, na procura de uma distração permanente, um querer saber não para o saber mas para o ter sabido³⁹⁸; por outro lado, uma informação que, e para repetirmos a expressão de D’Alembert atrás citada, se destina a “divertir e agradar” em vez de “instruir e comover”, apostando, decididamente, em estratégias de sedução - que não impedem, antes aconselham, o recurso ao choque, ao sensacionalismo e à dramatização - que atingem a sua máxima expressão na linguagem publicitária, nessa forma “inarticulada, instantânea, sem passado, sem futuro, sem metamorfose possível”.³⁹⁹ E, sem querermos retomar, aqui, a já longa discussão em torno da chamada “cultura de massas”⁴⁰⁰, não podemos deixar de nos referir à importante questão, colocada por exemplo por Baudrillard⁴⁰¹, de saber até que ponto toda a informação, incluindo a referente às “ciências, artes e ofícios”, tem vindo a assumir, cada vez mais, as características da informação massmediática, permitindo a realização daquele que era um dos objectivos centrais do projecto da *Encyclopédie* - fazer chegar, a todos os indivíduos,

³⁹⁷ - Cf. Santo Agostinho, *op. cit.*, Livro X, 35, p. 281-84.

³⁹⁸ - Cf. Martin Heidegger, *L’Être et le Temps*, p. 210-213.

³⁹⁹ - Jean Baudrillard, *Simulacros e Simulação*, p. 113.

⁴⁰⁰ - Remetemos para a síntese dessa discussão - a que, aliás, parece ser difícil acrescentar algo de substancialmente novo - em Umberto Eco, *Apocalípticos e Integrados*, p. 51-87.

⁴⁰¹ - Para quem, como é sabido, toda a informação - seja qual for o seu objecto e o seu “nível” cultural - acaba por se inserir na mesma estratégia de “promoção cultural” e de “reciclagem cultural” características da “sociedade de consumo”. Cf. Jean Baudrillard, *A Sociedade de Consumo*, p. 155-175.

toda a informação relevante – só que assumindo, essa realização, a forma de paródia. Ou seja: fazendo chegar, a todos os indivíduos, uma informação “atraente” e “interessante”, mas que se destina a ser consumida para ser, imediatamente, esquecida - sem o que os seus destinatários não poderiam estar, permanentemente, disponíveis para assumirem o papel de recipientes das informações que lhes chegam sem cessar. Mesmo quando a informação que se procura transmitir e veicular é uma informação “séria” e com intuítos “culturais”, ela parece não conseguir eximir-se à lógica do consumo imediato e do esquecimento instantâneo; assim, também “as ciências, as artes e os ofícios” têm, hoje, os seus mecanismos de produção em série, o seu mercado publicitário, as suas instâncias de vendas a retalho. Deriva, essa lógica, das leis do mercado ou do desenvolvimento dos próprios *media*? Ou, simultaneamente, de ambos os processos? Borges – que exemplifica, a este respeito, a posição de muitos intelectuais deste século que têm expressado os seus receios de que o desenvolvimento dos *media* alternativos ao livro, e nomeadamente os *media* electrónicos, levem ao desaparecimento daquele – atribui, ao livro, e exclusivamente ao livro, a função e a capacidade de preservar a memória. Assim, diz ele, “um jornal lê-se para se esquecer, um disco também se ouve para depois se esquecer, é uma coisa mecânica, portanto fútil. Um livro lê-se para se reter na memória.”⁴⁰² Podendo-se concordar globalmente com esta afirmação, impõe-se, no entanto, perguntar até que ponto não é menos verdade, hoje em dia, que lemos muito livros para os esquecer? E que há, pelo contrário, filmes ou discos que nunca esqueceremos e moldarão, assim, a nossa memória e a nossa vida? O problema não residirá, portanto, apenas na mudança de natureza dos *media*, mas também, e talvez sobretudo, na sua submissão à lógica de mercado, patente desde a invenção da imprensa.

O projecto enciclopédico desemboca, assim, numa contradição aparentemente insuperável: de um lado, uma informação que mereceria ser memorizada mas que, dada o seu carácter exponencial e hiper-complexo, se torna impossível apropriar e memorizar, pelo menos nos termos propostos pelos enciclopedistas; do outro lado, uma informação que, dirigida a uma curiosidade e um desejo de distracção insaciáveis,

⁴⁰² - Jorge Luis Borges, “O livro”, *op. cit.*, p. 28.

não pode deixar de ser esquecida no acto mesmo de ser absorvida. Em qualquer dos casos, impossibilidade de uma memória e de um sentido.

2.2. A máquina da memória ou das limitações de uma metáfora

Sendo certo que não podemos deixar de pensar a novidade em função de conceitos e metáforas que lhe são anteriores e, logo, inadequados, a enciclopédia tem sido uma das múltiplas metáforas a partir das quais tem sido pensada, nos últimos tempos, a hiper-memória das redes. E, à primeira vista, a Internet parece realizar, de forma mais perfeita que a enciclopédia “real” - que, apesar do seu desejo de totalização, não pode deixar de operar selecções e, conseqüentemente, eliminações de partes importantes da informação -, essa ideia típica da nossa modernidade, que subjaz não só ao projecto enciclopédico como à constituição de “heterotopias” como a biblioteca e o museu, “de tudo acumular, (...) de constituir uma espécie de arquivo geral, a vontade de encerrar num lugar todos os tempos, todas as épocas, todas as formas, todos os gostos, a ideia de constituir um lugar de todos os tempos que esteja, ele mesmo, fora do tempo, e inacessível à sua erosão, o projecto de organizar, assim, uma espécie de acumulação perpétua e indefinida do tempo num lugar que não se moveria”.⁴⁰³ Com efeito, ao constituir-se como uma “memória artificial” virtualmente infinita, porque infinitamente virtual, a Internet resolve os problemas que, como vimos atrás, se colocavam ao projecto enciclopédico: i) encontra-se permanentemente actualizada, ao eliminar, praticamente, o tempo de intervalo entre a produção/publicação e a recepção/consulta da informação; ii) faz coexistir “princípios organizadores” em número praticamente ilimitado, teoricamente tantos quantos os potenciais utilizadores, devido à sua estrutura hipertextual e aos diversos instrumentos de pesquisa utilizados; iii) torna disponível não só a informação relativa às “ciências, artes e ofícios” como todos os tipos e formas de informação.⁴⁰⁴ No entanto, não realizará a Internet essa ideia de reunir, expor e transmitir, a todos os homens, de todos os tempos, lugares e condições, toda a informação, de forma demasiado perfeita?

⁴⁰³ - Michel Foucault, “Des espaces autres”, in *Dits et Écrits*, Vol. IV, p. 759. Sobre a noção de *heterotopia*, cf. p. 755 ss.

⁴⁰⁴ - Cf. Manuel Castells, *op. cit.*, p. 403-405.

A ficção “Funes ou a memória”, de Jorge Luís Borges⁴⁰⁵, ilustra de modo exemplar os problemas de constituição de sentido que se colocam a uma memória absoluta que tudo nota, tudo regista e tudo recorda - todos os objectos, todas as sensações, todos os sonhos, nos seus mais ínfimos pormenores. Impedido de esquecer, Funes vive um excesso mnésico em que se confundem passado, presente e futuro, substituídos por uma espécie de simultaneidade transparente, e que o leva à lamentação de que “a minha memória, senhor, é como uma lixeira”.⁴⁰⁶ Nesta “lixeira”, todas as lembranças se acumulam e se equivalem, tornando impossível distinguir o memorável e o desprezível. Toda a tentativa de classificação e de ordenação das lembranças está, antecipadamente, votada ao fracasso, desde logo na medida em que, sendo virtualmente infinitas, tal tarefa exigiria um tempo também ele infinito. Mas tal fracasso decorre, também, da incapacidade de Funes em pensar, já que, como nota Borges, “[p]ensar é esquecer diferenças, é generalizar, abstrair. No abarrotado mundo de Funes não havia senão pormenores, quase imediatos.”⁴⁰⁷ Na realidade, a memória absoluta de Funes já não é humana: Funes é, não pode deixar de ser, a metáfora borgiana de uma gigantesca máquina de captação e de registo de informações, de uma espécie de simbiose entre a objectiva da mais potente máquina de filmar, mesmo de um conjunto de máquinas de filmar acopladas umas às outras, de forma a nada deixarem escapar, e a prodigiosa memória de um computador da última geração ou de uma rede de computadores com a memória aumentada até ao infinito.

Ora, e como procuraremos demonstrar adiante, a Internet apresenta hoje, e cada vez mais, os problemas da hiper-memória de Funes. Também na Internet não há, hoje, uma biblioteca, um museu, uma enciclopédia – mas uma multiplicidade, cada vez mais confusa, desorganizada e mesmo repetitiva de bibliotecas, museus e enciclopédias.⁴⁰⁸ Estrutura hipertextual?

⁴⁰⁵ - Cf. Jorge Luís Borges, “Funes ou a memória”, in *Obras Completas*, Volume I, Lisboa, Editorial Teorema, 1998, p. 503-509. Esta “ficção” de Borges tem a sua correspondência numa “realidade” bem conhecida dos psicólogos: o caso do jornalista e praticante da mnemotecnica, de nome de código “Veniamin”, que, a partir dos anos 20 e durante mais de 30 anos, foi examinado pelo psicólogo russo Alexandre Luria, que lhe dedicou o livro *The Mind of a Mnemonist. A little book about a vast memory*, New York, Basic Books, 1968. Para uma descrição jornalística do caso, cf. Olivier Voizeux, “O homem que nunca esquecia”, *Notícias Magazine*, Nº 335, de 25.10.1998. A vantagem da “ficção” de Borges reside na hiperbolização que faz da própria “realidade”, tornando-a, assim, ainda mais real e verdadeira.

⁴⁰⁶ - Jorge Luís Borges, *ibidem*, p. 507.

⁴⁰⁷ - *Ibidem*, p. 508.

⁴⁰⁸ - Para além, obviamente, de muitíssimas outras coisas.

Certamente. Motores de busca e directórios? Sem dúvida. Técnicas de *data mining*? Obviamente. Mas os instrumentos de pesquisa, por mais que o seu aperfeiçoamento consiga acompanhar o crescimento exponencial da informação que circula nas redes⁴⁰⁹, não resolvem aquele que é o problema essencial que se colocaria a Funes, se lhe fosse possível esquecer, e que acaba por ser também o nosso principal problema: o da selecção, em cada momento, entre a informação relevante e o lixo, entre o que merece ser lembrado e o que só pode ser esquecido.⁴¹⁰ A possibilidade dessa selecção pressupõe que o cibernauta já possua, previamente à sua entrada no ciberespaço, informação ou “conhecimentos” acerca da informação que lhe interessa procurar – o mapa do território. Não possuindo tal mapa, resta-lhe “navegar” às cegas, saltitando de sítio para sítio, de informação para informação, até deparar com a informação mais fácil, ou a mais atractiva, ou mesmo a mais chocante.⁴¹¹ O que nos conduz ao paradoxo já referido por Platão, no *Fedro*, a propósito da escrita: a informação relevante só tem utilidade para quem já possui o “conhecimento” correspondente; a quem não possui esse “conhecimento”, de nada serve procurar a informação. Podemos, assim, distinguir dois tipos de “cibernautas”: por um lado, aquela minoria que é capaz de, na Internet, procurar a informação relevante, e para quem a rede é, sobretudo - como dizia o rei Tamuz ao deus Thoth, a propósito da escrita -, não “um remédio para a memória, mas para a rememoração”; por outro lado, a imensa maioria - em que se inclui também, pelo menos episodicamente, a minoria anterior - daqueles para quem a Internet é, acima de tudo, um óptimo meio de diversão, distracção e esquecimento,

⁴⁰⁹ - Podem pôr-se, a este propósito, as questões seguintes: mesmo supondo que o aperfeiçoamento dos instrumentos de pesquisa consegue acompanhar o crescimento exponencial da Internet, de forma a podermos “mapear” a sua geografia permanentemente variável, até que ponto a complexidade crescente desses instrumentos de pesquisa não tornará necessário, a curto prazo, que - e aplicando, à Internet, a metáfora do mapa construído pelos cartógrafos do Império chinês, também introduzida por uma história de Borges - tenham de ser, eles próprios, “mapeados”? E, depois, não será necessário um novo mapa deste mapa? E assim sucessivamente? O desenvolvimento mais recente da Web tem vindo a justificar, cada vez mais, estas questões.

⁴¹⁰ - Deste problema trataremos, de forma mais desenvolvida, num dos capítulos seguintes.

⁴¹¹ - Até porque, e ao contrário do que acontece, por um lado, com as bibliotecas e os museus reais, em que há um sujeito que, eventualmente, nos guia e, por outro lado, com as enciclopédias, com a sua organização alfabética, a Internet tende a anular toda a mediação humana entre o sujeito e a informação – para colocar, no lugar dessa mediação humana, a mediação tecnológica. Isto é, *mais informação*.

aproximando-se cada vez mais, nesse aspecto, da televisão. Também aqui, como diria Baudrillard, a perfeição mnemotécnica do sistema acaba por “implodir” no seu contrário. Ou, por outras palavras: a garantia de que nada será esquecido pela máquina é a melhor garantia de que nada – ou, pelo menos, nada de importante – será lembrado. Desta forma, só com a Internet parece ganhar pleno sentido a afirmação baudrillardiana, feita a propósito da televisão, de que, “hoje em dia, por toda a parte, são as memórias artificiais que apagam a memória dos homens, que apagam os homens da sua própria memória”.⁴¹²

Mas, se assim é, e a admitirmos a afirmação de uma das personagens de Kundera de que “a luta do homem contra o poder é a luta da memória contra o esquecimento”⁴¹³, então essa luta contra o “poder” e o “esquecimento” passa hoje mais do que nunca pela luta contra a ideia de que é possível construir, mediante as “tecnologias da informação”, uma “memória artificial” perfeita, uma mnemotécnica sem falhas que seria o suporte maquínico das tarefas – essas sim, verdadeiramente “humanas” e “criativas” – da reflexão, na sua dupla vertente racional/filosófica e imaginativa/estética, para utilizarmos a linguagem dos enciclopedistas; uma memória que, sem a imperfeição e a finitude da memória humana, garantiria a abundância do sentido e a possibilidade de construir, de forma “livre” e “autónoma”, a nossa subjectividade.

Mas não é esta apologia da memória humana, “demasiado humana”, totalmente contraditada pelo facto de a memória ser a mais mecânica e, por assim dizer, a menos humana, das nossas faculdades – a “faculdade-serva” que se limita a fornecer, às “faculdades-mestras” da razão e da imaginação, os materiais brutos que suscitam a verdadeira actividade

⁴¹² - Jean Baudrillard, *Simulacros e Simulação*, p. 67.

⁴¹³ - Milan Kundera, *O Livro do Riso e do Esquecimento*, Lisboa, Círculo de Leitores, p. 7. O que nos interessa ressaltar, no episódio em cuja sequência surge esta conclusão, não é tanto, como é o caso para Kundera, o “apagamento” a que os regimes totalitários procuram submeter os seus oponentes, mas sim as possibilidades que as tecnologias de informação – no caso vertente, a fotografia, uma tecnologia “realista” por excelência – oferecem para que tal “apagamento” se efectue sem deixar rastros e a história seja reescrita de feição para os ditadores. No entanto, como observa Hannah Arendt, se é verdade que “os regimes totalitários tentam cavar esses buracos de memória em que desaparecem todos os actos bons e maus”, na realidade esses buracos não existem: “A memória é coisa humana, e nada do que é humano é perfeito. Há demasiadas pessoas no mundo que se recordam; portanto, o esquecimento total não é permitido, restará sempre um sobrevivente para contar a história.” Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem (Rapport sur la banalité du mal)*, p. 376-377.

espiritual? Nada mais falso do que tal “facto”, se não continuarmos a adoptar, em relação à memória, a visão mecanicista e associacionista que, iniciada com Aristóteles⁴¹⁴, veio a ser adoptada pelas diversas formas do empirismo moderno e contemporâneo – um empirismo que, como vimos, enforma o pensamento dos enciclopedistas e, de forma mais ou menos implícita, o de muitos dos actuais apologistas da “sociedade da informação”. Como acentuou Bergson na sua obra pioneira sobre a memória⁴¹⁵ e, a um nível mais literário e pessoal, é magnificamente ilustrado pelo *De Profundis Valsa Lenta*, de José Cardoso Pires⁴¹⁶, a memória é tão essencial à construção e definição da subjectividade, da identidade individual, como à interpretação, à atribuição de sentido.⁴¹⁷ Todo o acto de interpretação, de doação de sentido inclui, em maior ou menor grau, a memória, num processo em que o passado investe e se investe no presente para lhe dar sentido e nos permitir agir - ao mesmo tempo que a memória não pode deixar de incluir, em si, a percepção que a actualiza, que a traz, do estado de pura virtualidade, à cena do presente.⁴¹⁸ Na mesma direcção aponta, aliás, a tematização heideggeriana e gadameriana do “círculo hermenêutico”, ao colocar o problema do sentido a partir da temática do “adquirido”, do “preconceito”, da “antecipação”, da “tradição - vendo nestes o que, em última análise, determina o horizonte da compreensão do que será compreendido e, posteriormente, explicitado como compreensão.⁴¹⁹

⁴¹⁴ - Cf. Aristóteles, “On memory and recollection”, in *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*, Cambridge, London, Harvard University Press, 1997.

⁴¹⁵ - Cf. Henri Bergson, *Matéria e Memória. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*, S. Paulo, Martins Fontes, 1990.

⁴¹⁶ - Cf. José Cardoso Pires, *De Profundis, Valsa Lenta*, Lisboa, D. Quixote, 1999, especialmente p. 25-26.

⁴¹⁷ - Deixamos aqui de lado a questão, central em Bergson, da relação entre cérebro e memória, e que o filósofo vê como uma variante do problema antigo da relação entre matéria e espírito. Refira-se ainda que, muito antes de Bergson, a identificação entre memória e identidade aparece já no Livro X das *Confissões* de Santo Agostinho.

⁴¹⁸ - Como diz Bergson: “E, de uma maneira mais geral, prestar atenção, reconhecer com inteligência, interpretar, constituiriam uma única e mesma operação pela qual o espírito, tendo fixado o seu nível, tendo escolhido em si mesmo, em relação às percepções brutas, o ponto simétrico da sua causa mais ou menos próxima, deixaria escoar para essas percepções as lembranças que as irão recobrir.” Henri Bergson, *op. cit.*, p. 94 ; cf. também p. 123.

⁴¹⁹ - Segundo a conhecida fórmula de Heidegger: “O sentido, estruturado pelo já adquirido e pelo ponto de vista prévios e pela antecipação, constitui, para todo o projecto, o horizonte a partir do qual toda a coisa será compreendida enquanto tal ou tal.” Martin Heidegger, *L'Être et le Temps*, p. 188.

É bem elucidativa, a este respeito, a crítica de Gadamer ao “preconceito contra todo o preconceito” que “suporta” e “define” a essência do iluminismo – ainda que, como vimos, tal “preconceito” remonte ao próprio Descartes -, e que acaba por levar à “desvirtuação da tradição” e da autoridade a ela associada.⁴²⁰ A uma e outra o iluminismo contrapõe a razão e a autonomia teórico-prática do sujeito, de que o *Sapere aude!* que Kant escolhe como lema e definição do iluminismo aparece como a máxima expressão. Contudo, a possibilidade de superação da unilateralidade da posição iluminista não reside, como o creu o romantismo, na pura e simples inversão, termo a termo, dos seus próprios termos – já que tal inversão acaba por partilhar dos mesmos pressupostos -, mas antes, como o faz Gadamer, na demonstração do mal fundado das suas dicotomias, nomeadamente as dicotomias autoridade–autonomia e tradição–razão. Assim, e no que se refere à autoridade, ela não se funda “num acto de submissão e de abdicação da razão”, numa obediência cega e servil que excluiria a autonomia do sujeito, mas antes “num acto de aceitação e de reconhecimento” da superioridade do outro, que exige uma decisão racional e autónoma por parte do sujeito – um aspecto que, como observa Ricoeur, já Weber havia tematizado em obras como *Economia e Sociedade* e *O Político e o Cientista*, ao tratar da questão da legitimidade. Quanto à tradição, se é verdade que ela possui aquela “autoridade tornada anónima” que, mediante a educação, determina a nossa maneira de ser, pensar e agir, ela não exclui, mas antes pressupõe, a apropriação crítica e racional, não mecânica, por parte de cada um dos “educandos”, e sem a qual a própria tradição se solidificaria e desapareceria. Por outro lado, sem tradição nem sequer haveria sujeito pensante, já que a tradição, seja ela qual for, constitui sempre o “horizonte” do nosso pensamento, ou seja, pensamos sempre – sobretudo quando pensamos contra – no interior de uma tradição que não criámos. Parafraçando o que, num outro contexto, diz Alain Touraine acerca do trabalho do sociólogo, também aqui não somos meros espectadores que, à beira da estrada, se possam limitar ao papel de ver passar a caravana.⁴²¹

⁴²⁰ - Cf. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Metodo*, p. 337 ss. Sobre esta mesma questão, cf. também: Paul Ricoeur, *Du Texte à l'Action*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 337 ss; Maria Luísa Portocarrero Ferreira da Silva, *O Preconceito em H.-G. Gadamer. Sentido de uma Reabilitação*, Lisboa, F.C.G./J.N.I.C.T., 1995, especialmente p. 221 ss e toda a III Parte.

⁴²¹ - Se bem que a partir de pressupostos teóricos diferentes, a síntese entre racionalidade e tradição, liberalismo e “comunitarismo”, é também proposta por Charles Larmore. Cf., deste autor, *Modernité et Morale*, Paris, PUF, 1993, p. 84 ss.

Aliás, há um outro aspecto igualmente decisivo que, se bem que não seja enfatizado explicitamente na crítica de Gadamer ao iluminismo, aparece como uma sua consequência, e que é o seguinte: a crítica iluminista da “autoridade” e da “tradição” acaba por se tornar auto-contraditória, na medida em que ela é feita em nome de uma nova autoridade – a autoridade da razão científica e dos cientistas, que se afirma nos inícios da Idade Moderna – e de uma velha tradição – a do homem como animal racional, que remonta aos gregos. E, provavelmente, é no projecto enciclopedista que tais auto-contradições se tornam mais evidentes e perturbadoras. Este projecto pressupõe, como vimos, que há uma informação – a informação referente às ciências, às artes e aos ofícios, a informação dos especialistas – que merece ser reunida, organizada e divulgada, a todos os cidadãos do presente e do futuro, de modo a enformar a sua memória e a sua vida. Face a tal informação, os sujeitos “autónomos” e “racionalis” só podem tomar uma de duas atitudes: ou aceitam pura e simplesmente a informação que lhes é proposta, sem a analisarem de forma crítica e racional - o que é contrário à própria autonomia e racionalidade do sujeito; ou então propõem-se, antes de a aceitar como boa, examinar de forma crítica e racional toda essa informação. Contudo, nesta última hipótese, cada um dos sujeitos deveria tornar-se numa espécie de especialista de todas as especialidades. Ora, como isto é impossível – e é tanto mais impossível, por assim dizer, quanto maior é a acumulação da informação - resta-lhe a seguinte alternativa: ou recusar toda a informação, remetendo-se a um cepticismo radical em relação a ela, de tal forma que a oferta de informação acaba por redundar na recusa da informação; ou, então, aceitar pura e simplesmente a informação que lhe é oferecida pelos especialistas das ciências, das artes e dos ofícios - o que envolve, necessariamente, aceitar uma certa autoridade, uma certa tradição.

Mas, para além de todos os problemas antevistos por Diderot e D’Alembert, para além de todas as críticas de Gadamer, o projecto enciclopedista - e os projectos que, contemporaneamente, se inspiram em tal projecto - apresenta um problema ainda mais essencial de que Rousseau começou por ser uma das consciências mais agudas: a sua falácia ético-política. O que queremos significar com tal expressão? Todo o projecto dos enciclopedistas e dos iluministas em geral pressupõe a ideia de que um homem melhor informado – e informado significa aqui, em última análise, conhecedor da informação relevante decorrente das

ciências, das artes e dos ofícios - é, necessariamente, um homem moralmente melhor, e que, em consequência disso, uma sociedade de homens melhor informados é, necessariamente, uma sociedade mais justa.⁴²² A informação ou “teoria” teria, assim, a função de iluminar o agir ético-político e todo o agir seria, por sua vez, susceptível de ser resolvido numa informação. No entanto, já Descartes, ao sublinhar a necessidade de colocar, ao abrigo da dúvida, uma “moral provisória” – uma moral profundamente tradicional que, como sabemos, nunca dá lugar a uma definitiva e “científica” – reconhecia, implicitamente, a impossibilidade de conceber de tal forma a relação entre o teórico e o prático. É fácil, colocando-nos no campo da filosofia cartesiana, perceber as razões de Descartes: enquanto não estiver concluída toda a “árvore” da ciência, ou seja, enquanto não dispusermos de toda a informação possível, será impossível a dedução da moral “científica”, que deverá ser o último e o mais importante dos ramos daquela “árvore”. Mas mesmo que fosse possível concluir tal “árvore”, dispondo de toda a informação possível, não continuaria a ser impossível deduzir a moral “científica”? É esta precisamente a questão colocada por Giambattista Vico ao observar que nas “coisas humanas” reinam “o capricho, o fortuito, a ocasião, o acaso”, que tornam impossível “andar a direito através das anfractuosidades da vida” – pelo que pretender estender às questões da “vida prática” o método geométrico ou científico “é querer desarraizar com a razão”.⁴²³ A ideia kantiana de, substituindo o projecto cartesiano de uma ética derivada da ciência, construir uma ética como ciência - uma “ciência da *praxis*”, como lhe chama Ricoeur⁴²⁴ - acaba por representar o

⁴²² - Esta não é, aliás, uma crença exclusiva dos enciclopedistas e dos iluministas em geral. Como sublinha Isaiah Berlin num dos seus ensaios, toda a tradição filosófica assenta na ideia de que “a realidade é cognoscível e que o conhecimento e apenas o conhecimento liberta, e o conhecimento absoluto liberta em absoluto”. Isaiah Berlin, “Historical inevitability”, in *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969, p. 80.

⁴²³ - Cf. Giambattista Vico, *De l'Antique Sagesse d'Italie*, Paris, Flammarion, 1993, p. 123.

⁴²⁴ - Ideia a que o filósofo francês se refere como a “ideia mais perigosa de todas, que prevalecerá a partir de Fichte até Marx inclusive, a saber, a de que a ordem prática é passível de um saber, de uma cientificidade, comparável ao saber e à cientificidade requeridos na ordem teórica”. Paul Ricoeur, *Du Texte à l'Action*, p. 250. Acerca do “perigo” de tal ideia, também Isaiah Berlin se pronunciou de forma clara, denunciando o facto de a “liberdade racional” levar ao “domínio dos especialistas” e este à “tirania”. A posição de Berlin pode sintetizar-se na citação que se segue: “Eu emito as minhas ordens e, se tu resistires, comprometo-me a reprimir o elemento irracional existente em ti que se opõe à razão. A minha tarefa seria mais fácil se fosses tu mesmo a reprimi-lo; eu tento educar-te a fazê-lo.” Isaiah Berlin, “Two concepts of liberty”, in *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969, p. 153.

reconhecimento final e decisivo da improcedência das pretensões dos enciclopedistas; um reconhecimento que pode resumir-se na dupla afirmação de que, por mais informação que tenhamos, por mais perfeita que seja a nossa informação, isso não nos torna necessariamente mais éticos – cisão entre o teórico e o prático -, nem torna a nossa sociedade necessariamente mais justa - cisão entre o individual e o social, o ético e o político.⁴²⁵ Que, dito por outras palavras, não é possível derivar, da informação, nem uma ética nem uma política - o que não significa, obviamente, que a informação não tenha um carácter ético e político, mas tão só que ela se pode prestar, em princípio, a éticas e a políticas diversas. De facto, esta dupla cisão só pode encontrar resposta no contexto de uma tradição – mas a tradição e a memória é, precisamente, o que se contesta e se destrói em nome da informação, sempre mais informação.

O facto de que na finitude e na imperfeição da memória humana, e não na infinitude e na perfeição mnemónicas das tecnologias da informação, resida a possibilidade de um sentido quer teórico quer prático mostra, mais uma vez, agora na sua versão contemporânea, os paradoxos envolvidos no “mito da informação”.

3. A sociedade-rede e as razões de uma dupla impossibilidade

A impossibilidade de, quer a “estética da existência” quer a “enciclopédia”, enquanto tais, se constituírem como soluções para o problema da atribuição de sentido à informação numa sociedade caracterizada pelo seu “excesso”, resulta, antes de mais, do facto de ambas serem estratégias estabilizadoras e totalizadoras que não podem, de forma alguma, solucionar o problema do sentido numa sociedade que se caracteriza pela instabilidade e pela fragmentação.⁴²⁶

⁴²⁵ - Como acrescenta Berlin noutro dos seus ensaios, “o mero facto de saber que há factos e leis que não posso alterar não me torna por si só apto a alterar nada: se à partida eu não tiver liberdade, não é o conhecimento que a vai aumentar”. Isaiah Berlin, “Liberta-te da esperança e do medo”, in *A Busca do Ideal*, Lisboa, Editorial Bizâncio, 1998, p. 153.

⁴²⁶ - A caracterização da sociedade actual em termos de instabilidade e fragmentação não é recente. Com efeito, já em 1984, na sua obra *O Retorno do Actor*, Alain Touraine caracterizava a “sociedade programada” ou “pós-industrial” quer pela “decomposição” – da ideia de sociedade como “unidade ou totalidade” (p. 66) e como “organismo” (p. 158), substituída pela ideia de sociedade como um “mosaico” (p. 157) – quer pela instabilidade constante (p. 65) e pela “mudança permanente” (p. 66). A principal expressão dessa decomposição e dessa instabilidade vê-a Touraine na “sociologia das

Como compreender esta instabilidade e esta fragmentação que caracterizam a “sociedade da informação”? A sociedade moderna, tal como a conhecemos e definimos até há pouco era, indubitavelmente, uma sociedade de estados-nações, de organizações políticas de base territorial - não é por acaso que Hegel vê, precisamente, no Estado o fenómeno moderno por excelência; era, como o indica o nome da conhecida organização anterior à 2ª Guerra Mundial, uma “sociedade das nações”. Ora, a actual “sociedade da informação” parece estar a afastar-se de - senão mesmo a dissolver - esta “sociedade das nações”, por efeito de dois movimentos contrários e complementares: por um lado, um movimento centrífugo, desterritorializante e desestabilizador, que conduz para além do estado-nação, em direcção ao “global” e à uniformização cultural - um movimento em que as redes de informação e comunicação têm, reconhecidamente, um papel essencial; por outro lado, um movimento centrípeto, reterritorializante e, pelo menos teoricamente, estabilizador, que conduz para aquém do estado-nação, em direcção ao “local” e à afirmação das identidades de base tradicional.⁴²⁷

organizações e das decisões” que, sendo uma “sociologia da mudança”, se opõe à “sociologia clássica”, que era uma “sociologia da ordem” (p. 63). Cf. Alain Touraine, *O Retorno do Actor*, Lisboa, Instituto Piaget, 1996. Numa outra obra mais recente, Touraine retoma a caracterização da sociedade actual em termos de “fragmentação” - da sociedade e do sentido (p. 217), da personalidade individual e da ordem social (p. 224), da experiência e do mundo, cada vez mais “caleidoscópicos” (p. 253) - e de “instabilidade”, que atribui fundamentalmente a uma das duas forças que polarizam tal sociedade: a razão instrumental, a lógica do mercado mundial, a tendência para a universalidade (p. 225, 254-255). Cf. Alain Touraine, *Critique de la Modernité*, Paris, Fayard, 1998. Também Chantal Mouffe, ao caracterizar a sociedade actual em termos de “pluralismo”, acaba por sugerir a ideia de um sujeito e de uma sociedade fragmentados e fragmentários. Cf. Chantal Mouffe, *O Regresso do Político*, Lisboa, Gradiva, 1996.

⁴²⁷ - Cf. Stuart Hall, “The local and the global: globalization and ethnicity”, in Anthony D. King (org.), *Culture, Globalization and World-System*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, especialmente p. 27. Este carácter “bi-polar” da sociedade contemporânea tem vindo a ser sublinhado também por autores como Alain Touraine e Manuel Castells, Assim, Touraine vê, de um lado, “a lógica do mercado mundial”, a racionalidade instrumental, o universal, que tendem para a instabilidade permanente e, por outro lado, “os poderes que falam em nome de uma identidade cultural”, de um “multiculturalismo” que parece sem limites, de um “diferencialismo absoluto”, de um particular, e que procuram aí a estabilidade possível. Cf. Alain Touraine, *Critique de la Modernité*, p. 225 e passim. Por seu lado, Manuel Castells refere que, na “sociedade da informação”, ao “instrumentalismo abstracto e universal” da rede, da informação, os indivíduos tendem a contrapor, de *forma dialéctica*, “identidades particularistas de raízes históricas” ou “identidades primárias” como a religiosa,

Quais os efeitos desta polarização na questão da atribuição de sentido à informação? De modo genérico, podemos dizer que ao “excesso de informação” e à consequente “deflação do sentido” que caracteriza o primeiro dos pólos tem vindo a corresponder, nos últimos tempos, a afirmação crescente do segundo enquanto “fonte de significado” e “princípio organizativo” da actividade social e política.⁴²⁸ E, como aquelas identidades são múltiplas, fragmentárias e mesmo contraditórias⁴²⁹, também o “sentido” da informação é um sentido múltiplo, fragmentário e mesmo contraditório; assim, e para utilizarmos, ainda que com sentido algo diverso, uma expressão de Alfred Schutz, a “sociedade da informação” é uma sociedade que se caracteriza, de forma irremediável, por uma fragmentação crescente em diversas “províncias de sentido”. Com efeito, em relação à informação, cada uma das identidades - individuais ou colectivas, atribuídas ou construídas, para retomarmos algumas distinções de Castells⁴³⁰ - funciona como um quadro de referência ou, como diz

a étnica, a territorial e a nacional. Manuel Castells, *op. cit.*, p. 29. Sobre a importância destas identidades, e nomeadamente a territorial, no momento presente, cf. também António Fidalgo, “Nova Corte na Aldeia. Internet e ruralidade”, in *Diálogos Raianos – Ensaios sobre a Beira Interior*, Lisboa, Edições Colibri, 1999, p. 89-99, disponível em <http://www.bocc.ubi.pt>. Tendo em conta o movimento de polarização que caracteriza as actuais sociedades, Kean teoriza mesmo o fim da “predominância” ou “hegemonia” da “esfera pública” de base territorial nacional, mais ou menos unitária, que vê substituída por um “mosaico” de esferas de diferentes tamanhos e ligadas entre si, que é possível no entanto classificar em esferas “micro-públicas”, de base “local” ou sub-nacional, “meso-públicas”, de base nacional, e “macro-públicas”, as redes de informação e comunicação internacionais, nomeadamente a Internet e a CNN, com os seus “acontecimentos mediáticos” e as suas audiências mundiais. Cf. John Kean, *Civil Society: Old Images, New Visions*, Cambridge, Polity Press, 1998, p. 169 ss.

⁴²⁸ - Cf. Manuel Castells, *op. cit.*, p. 29 e 48 ss.

⁴²⁹ - E mesmo violentamente contraditórias, como o mostram os conflitos étnicos mais recentes. De facto, como sublinha Chantal Mouffe, com base em Derrida, “a constituição de uma identidade é sempre baseada na exclusão de algo e no estabelecimento de uma hierarquia violenta entre os dois pólos resultantes – forma/matéria, essência/acidente, preto/branco, homem/mulher, etc. -, o que revela que não existe uma identidade presente perante si mesma e não construída a partir de uma diferença e que qualquer objectividade social é criada através de actos de poder”. Chantal Mouffe, *op. cit.*, p. 187.

⁴³⁰ - De facto, toda a identidade é, simultaneamente, individual e colectiva, atribuída e construída, envolvendo sempre ao mesmo tempo a “representação”, ou seja, a identidade como “realidade percebida como distinta, que existe fundamentalmente pelo reconhecimento dos outros”, e a “vontade”, ou seja, a identidade como “acto de adesão pessoal permanentemente reiterado a uma comunidade”. Moisés de Lemos Martins, *Para uma inversa Navegação. O discurso da identidade*, Porto, Afrontamento, 1996, p. 18 e passim. Especificamente acerca da importância do “reconhecimento intersubjectivo” na construção da identidade, cf. Axel Honneth, *La Lucha por el Reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997.

Daniel Bounoux, que toma como exemplo os estudos clássicos de Elihu Katz e outros sobre a recepção de produtos massmediáticos, diversa em função da diversidade das “identidades” dos receptores, funciona como “um *filtro* comparável à barreira imunológica”⁴³¹ que determina a selecção da informação considerada relevante, a sua interpretação e a sua incorporação pragmática. Deste modo, podemos dizer que se a circulação da informação é “global”, a sua recepção é “local”. Mas – e este não é, quanto a nós, um dos aspectos menos importantes da questão – também a produção da informação é e tenderá a ser cada vez mais “local”, na medida em que, para se afirmar, para ganhar visibilidade no “mercado da atenção”⁴³², cada identidade só o poderá fazer projectando-se como diferença na rede global; assim, se é verdade que, como afirma Chantal Mouffe, “em todas as afirmações de universalidade se esconde uma negação do particular e uma recusa da especificidade”⁴³³ – que tem, como reacção, a afirmação desse mesmo particular e dessa mesma especificidade -, não é menos verdade que em todas as afirmações de particularidade se esconde uma exigência de universalização.⁴³⁴ Deste modo, como sublinha Castells, na “cultura da realidade virtual” a rede torna-se a verdadeira “consciência colectiva” de que falava Durkheim, ainda que sob forma electrónica, pelo que as mensagens que não tenham a capacidade de nela se tornar visíveis, limitando-se à consciência individual ou a subculturas mais ou menos marginais, deixam verdadeiramente de “existir”.⁴³⁵ O que significa, também, que a relação entre o “global” e o “local” não pode ser visto apenas em termos

⁴³¹ - Utilizando uma outra metáfora, Bounoux compara também a identidade a uma “caixa negra” que faz com que os mesmos *in-puts* produzam diferentes *out-puts*. Cf. Daniel Bounoux, “Expression identitaire et communication moderne”, in Jean-Pierre Saez (org.), *Identités Culturelles et Territoires*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995, p. 111.

⁴³² - A questão da “economia da atenção” será tratada, com mais detalhe, num dos capítulos seguintes.

⁴³³ - Chantal Mouffe, *op. cit.*, p. 26.

⁴³⁴ - Não no sentido da anulação de todas as outras particularidades mas no sentido da reivindicação do direito a existir e a ser visível no universo de todas as particularidades e mesmo a deter aí um certo papel hegemónico. O etnocentrismo não é senão um caso limite e um dos efeitos perversos dessa tendência “expansiva” inerente a todas as culturas.

⁴³⁵ - Cf. Manuel Castells, *op. cit.*, p. 406-407.

de conflito, mas antes em termos de interpenetração⁴³⁶ e de simbiose⁴³⁷ ou, em termos mais hegelianos, de síntese dialéctica.

Vista do lado do indivíduo, a instabilidade e a fragmentação características da “sociedade da informação”, daquilo a que Poster chama o “modo de informação”, pode ser e tem vindo a ser descrita em termos de “dissolução” do sujeito racional, autónomo e individual do iluminismo, em favor de um sujeito “multiplicado, disseminado e descentrado, continuamente interpelado enquanto identidade instável”⁴³⁸, caracterizado pela “pluripertença” ou “pertença múltipla” e pela “sobreposição de identidades”⁴³⁹.

Uma das consequências teóricas fundamentais da instabilidade e fragmentação que caracterizam a sociedade, o sentido e o sujeito na “sociedade da informação” é a de que nem o comunitarismo nem o liberalismo podem ser vistos, pelo menos na sua totalidade, como descrições satisfatórias da ética e da política nessa mesma sociedade: se o primeiro tende a conceber a ética e a política em termos de uma “comunidade” que ou já não existe ou nunca existiu, e cujos membros

⁴³⁶ - Roland Robertson fala, a propósito, em “interpenetração da universalização do particularismo e da particularização do universalismo”. Cf. Roland Robertson, “Social theory, cultural relativity and the problem of globality”, in Anthony D. King (org.), *op. cit.*, p. 73. Como reconhece Robertson, uma questão essencial nessa *interpenetração* é a que diz respeito aos “aspectos ideacionais e pragmáticos da interacção e da comunicação entre actores colectivos e individuais na cena global”, sendo este “um aspecto da ‘construção de realidade’ global que tem sido grandemente negligenciado”. *Ibidem*, p. 75.

⁴³⁷ - Um termo que André Lemos utiliza precisamente para designar as relações entre o espaço da cidade e o ciberespaço, o espaço “real” e o espaço “virtual” – comparando o passeio do *flâneur* de Baudelaire pelas ruas da cidade com as navegações do cibernauta, o *flâneur* informacional, pelas “avenidas” do ciberespaço. Cf. André Lemos, “Cyberflânerie”, *Sociétés. Revue des Sciences Humaines et Sociales*, Nº 68, 2000/2, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2000, p. 85. Por sua vez, para caracterizar as relações entre o “virtual” e o “resto da vida” - expressão que prefere a “real”, pela conotação de “irrealidade” que tal designação projecta sobre o “virtual” -, Sherry Turkle propõe a expressão “fronteiras permeáveis”. Cf. Frederico Caslegno, “Aux frontières du virtuel et du réel. Entretien avec Sherry Turkle sur l’impact social des nouvelles formes de communication en-ligne”, *ibidem*, p. 11.

⁴³⁸ - Mark Poster, *The Mode of Information. Poststructuralism and Social Context*, p. 57. Para uma formulação muito semelhante à de Poster, cf. Chantal Mouffe, *op. cit.*, p. 26.

⁴³⁹ - Cf. Jean-Pierre Saez, “Introduction”, in Jean- Pierre Saez (org.), *op. cit.*, p. 25. Sobre esta questão, cf. também Stuart Hall, “Old and new identities”, in Anthony D. King (org.), *op. cit.*, p. 57.

partilhariam uma mesma concepção de bem comum, o segundo tende a concebê-las em termos de uma liberdade e de uma universalidade que, por anular todas as diferenças e especificidades efectivas, nunca passou de uma utopia.⁴⁴⁰ O mesmo é dizer que a “sociedade da informação” – “sociedade-rede” lhe chama Manuel Castells - não é nem uma sociedade atomizada em pequenas ilhotas comunitárias, cada uma das quais poderia controlar quer os fluxos globais de informação quer o ritmo e a profundidade das mudanças, garantindo assim uma certa estabilidade à teoria e à prática nem, pelo contrário, uma sociedade reduzida a uma massa homogénea, em que todos os indivíduos partilhariam, de forma mais ou menos uniforme, um mesmo tipo de informação “relevante” e agiriam em correspondência com tal informação.

Outra das consequências fundamentais, e que decorre da anterior, é a de que o “regresso da moral”, na “sociedade da informação”, só pode passar senão por uma recusa pelo menos por uma limitação da informação, por muito “científica” ou “séria” que ela seja – para colocar, em seu lugar, a experiência directa, pessoal, carnal, do Outro ou, como também poderíamos dizer, do *próximo*. Qual o sentido deste “regresso” – eis a questão para cuja resposta procuraremos adiantar, a seguir, apenas algumas indicações a partir de dois textos, um mais recente, outro mais antigo, de François Julien e de Merleau-Ponty⁴⁴¹; se no primeiro o que está em causa é o Outro como ser vivo, e não só como homem, no segundo o que está em causa é o Outro como estrangeiro.

O ponto de partida e a pedra de toque do texto de François Julien é a pequena história de um rei chinês, contada por Mencius, filósofo chinês do século IV a.C.⁴⁴², e da qual ressalta essa “reacção ao intolerável”, esse “sentimento do insuportável” face à infelicidade e ao sofrimento

⁴⁴⁰ - Cf. Chantal Mouffe, *op. cit.*, p. 36.

⁴⁴¹ - Referimo-nos aos seguintes textos: François Julien, *Fonder la Morale. Dialogue de Mencius avec un Philosophe des Lumières*, Paris, Bernard Grasset, 1995; Maurice Merleau-Ponty, “De Mauss a Claude Lévy-Strauss”, in *Signos*, S. Paulo, Martins Fontes, 1991, p. 123-135.

⁴⁴² - “Um rei duvidava da sua capacidade de fazer o bem dos seus súbditos. Para o convencer disso, o sábio lembra uma anedota a seu respeito. Enquanto estava sentado na sala de audiências, esse rei teria visto passar, ao pé das escadas, um boi que conduziam ao sacrifício. Não podendo suportar o ar amedrontado do animal, semelhante a um inocente conduzido ao local do suplício, ele ordena que o libertem. ‘Devemos renunciar ao sacrifício? Perguntam então os seus funcionários. – Impossível, responde o rei, basta substituir esse boi por um carneiro’.” François Julien, *op. cit.*, p. 11.

do Outro que, na opinião de Mencius e do próprio Julien, pode “fundar”⁴⁴³ a moral e cuja propagação ou extensão - seja no próprio sujeito, de uma para todas as outras experiências, seja na sua relação com os outros, dos mais próximos para os mais distantes -, pode permitir a universalidade da mesma.⁴⁴⁴ Quanto ao texto de Merleau-Ponty, ele põe em evidência a via para o “universal lateral” aberta pela “experiência etnológica” que, pondo-nos em contacto com outras culturas, promove a “incessante colocação à prova de si pelo outro e do outro por si”, permitindo-nos “aprender a ver como estrangeiro o que é nosso, e como nosso o que nos era estrangeiro”⁴⁴⁵; ou, em termos mais kantianos, um caminho – ainda que não imperativo mas atractivo⁴⁴⁶ - para um cosmopolitismo aberto e tolerante.

Mas, argumentaria qualquer “ideólogo da informação” mais ou menos imaginativo, não serão as “tecnologias da informação” - com as suas capacidades ilimitadas de apresentar e representar a infelicidade, o sofrimento e a alteridade do Outro, de os traduzir em “imagens reais”, como agora se diz - a maneira mais eficaz de promover a “reacção ao intolerável” e a aceitação da alteridade de que falam Mencius-Julien e Merleau-Ponty ? E ainda com a vantagem de o fazerem em doses maciças e com intensidades que o “mundo da vida” torna incomportáveis? Teríamos no entanto de retorquir ao nosso “ideólogo da informação” que, por um lado, o que está em causa quer na história de Mencius quer no contacto etnológico de Merleau-Ponty não é tanto a quantidade quanto a qualidade de uma experiência do Outro, e que, por outro lado, por muito aperfeiçoadas que sejam as “imagens” do Outro produzidas/trazidas pelas “tecnologias da informação”, faltar-lhes-á sempre a proximidade da carne, já que elas envolvem sempre a objectivação e a distanciação da verdadeira experiência do Outro. Que não é, aliás,

⁴⁴³ - Não no sentido de servir de “fundamento” ou “primeiro princípio”, como também se diz, mas no sentido de assegurar a legitimidade.

⁴⁴⁴ - “Pois a moralidade é como um fogo que começa a arder, como uma fonte que começa a espalhar-se (...). É por isso que esta única reacção ao insuportável que o príncipe experimentou um dia ao ver um boi amedrontado a ser conduzido ao sacrifício – desde que ela fosse completamente desdobrada – bastaria para fazer reinar a paz no mundo.” François Julien, *op. cit.*, p. 16.

⁴⁴⁵ - Maurice Merleau-Ponty, “De Mauss a Claude Lévy-Strauss”, *op. cit.*, p. 129-130.

⁴⁴⁶ - A distinção entre “imperativa” e “atractiva” para caracterizar, respectivamente, a ética dos Modernos e a ética dos Antigos, é introduzida por Henry Sidgwick. Cf. Charles Larmore, *op. cit.*, p. 46 e passim.

despiciendo pensar que as “tecnologias de informação” têm, neste aspecto, um papel totalmente contrário ao suposto pelo nosso “ideólogo da informação”: o de tranquilização, de anestesia, de narcose face ao sofrimento, à infelicidade e à alteridade reais do Outro.⁴⁴⁷

Restará contudo uma questão, e a mais decisiva: não representa esta ética baseada em “virtudes” como a piedade, no caso de Mencius-Julien e a tolerância, no caso de Merleau-Ponty, uma ética mínima que, mais do que apontar o que devo fazer, me aponta o que devo evitar? Certamente; mas talvez este carácter mínimo da ética seja a condição máxima que a universalidade do ético – e o ético, como bem viu Kant, ou é universal ou não é, pura e simplesmente - pode assumir na “sociedade da informação”: uma sociedade que, como dissemos, se apresenta fragmentada em múltiplas comunidades, logo, em muitas “éticas das virtudes” não só diferentes como, muitas vezes, antagónicas – e aqui residirá a parte de verdade do comunitarismo - mas, simultaneamente, unificada mediante uma multiplicidade de redes mundiais de informação e comunicação que, apesar de tudo, dão a ver os seres humanos como uma totalidade para a qual deve valer um mesmo conjunto de exigências morais, por muito reduzido que ele seja⁴⁴⁸ – e aqui reside a parte de verdade do liberalismo ou, como talvez fosse preferível chamar-lhe, do universalismo ético.

4. A lição dos Antigos e dos Modernos

A dupla impossibilidade que acabámos de tematizar – de a “estética da existência” dos Antigos e de a “enciclopédia” dos Modernos serem

⁴⁴⁷ - Cf. Marshall McLuhan, *Understanding Media. The Extensions of Man*, especialmente o capítulo 4, “The Gadget Lover: Narcissus as Narcosis”, p. 1-47. Ainda que com o objectivo de enfatizar, mais do que o papel da imagem, o papel do movimento, da “imagem em movimento”, também Benjamin diz, ao falar do cinema: “O cinema é a forma de arte correspondente à vida cada vez mais perigosa que levam os contemporâneos. A necessidade de se submeter a efeitos de choque é uma adaptação das pessoas aos perigos que as ameaçam.” Walter Benjamin, “A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica”, *op. cit.*, p. 107.

⁴⁴⁸ - É em relação a este aspecto que se coloca, precisamente, a questão recorrente dos “direitos humanos”. Ora, nessa questão, o importante não está em saber se há ou não direitos “universais”, já que negá-los seria negar a própria pertença de todos à humanidade, por muita abstracta que pareça tal noção – mas em saber quais são ou podem ser tais direitos. Estamos convencidos que as virtudes da piedade e da tolerância são um bom ponto de partida para a resposta a tal questão.

vistas como as estratégias de atribuição de sentido à informação na “sociedade da informação” - não obsta, no entanto, a que não possamos colher nos Antigos e nos Modernos indicações preciosas acerca da forma como, ainda hoje, ocorre o processo de atribuição de sentido à informação. Assim, dos Antigos, será de reter a afirmação não só da necessidade de o discípulo “assimilar” ou “incorporar” – no sentido forte de tornar simile e de integrar no corpo e na acção, ou seja, de tornar conhecimento tácito ou incorporado – o conhecimento explícito, a informação⁴⁴⁹, como da necessidade de tal trabalho de assimilação e de incorporação exigir a mediação de um terceiro, de um “mestre”, só que entendido, agora, não no sentido daquele que “sabe” e que transmite ao discípulo o seu “saber”, mas no sentido amplo do Outro, de um “outro significativo”, como lhe chamaremos adiante inspirando-nos em George Herbert Mead, com o qual se estabelece uma relação e uma comunicação mais estreita e aprofundada; mais do que um mestre, um “amigo” ou “companheiro” - é precisamente tal carácter do “mestre” Antigo que é enfatizado nos últimos textos de Foucault. Quanto aos Modernos, será de reter a sua ênfase na necessidade da selecção e da organização da informação relevante, de forma a torná-la mais facilmente acessível – no duplo sentido de disponível e compreensível - a todos os sujeitos interessados. O que a *Encyclopédie* também mostra, com a sua arquitectura “hipertextual”⁴⁵⁰ e os seus volumes de desenhos, de diagramas e de ilustrações, é que a forma como se organiza e apresenta a informação, longe de ser um aspecto meramente exterior, se revela, pelo contrário, como decisiva para a assimilação ou incorporação da

⁴⁴⁹ - Retomando esta metáfora biológica, o biólogo Tom Stonier propõe a expressão “metabolismo semântico” para designar o processo de recepção da informação – uma proposta que visa, simultaneamente, marcar a recusa da metáfora “computacional” do homem como “processador de informação”. Cf. Tom Stonier, *op. cit.*, p. 165.

⁴⁵⁰ - Seguimos aqui Jean-Claude Guéron que, baseando-se no facto de cada artigo da *Encyclopédie* ter uma entrada alfabética própria, o que lhe permite ter um carácter de *sistema*, mas remeter, no final, para outros artigos e entradas mais ou menos conexos, o que permite a sua *abertura* a novas informações, defende a tese de que a *Encyclopédie* pode ser vista como “um protótipo inteligente dos hipertextos modernos”. Jean-Claude Guéron, “The Seminar, the Encyclopedia, and the Eco-Museum as Possible Future Forms of Electronic Publishing”, in Robin P. Peek, Gregory B. Newby (org.), *Scholarly Publishing: the Electronic Frontier*, Cambridge Mass., The MIT Press, 1996, p. 83.

própria informação⁴⁵¹; quanto mais próxima estiver essa apresentação dos padrões da nossa experiência quotidiana, do nosso conhecimento tácito, mais fácil se tornará a assimilação ou incorporação da informação. Das novas modalidades que assumem, na “sociedade da informação”, a interiorização ou “incorporação” da informação, a selecção da informação relevante e a organização dessa mesma informação trataremos, de forma mais detalhada, na III Parte deste trabalho.

⁴⁵¹ - Como diz James Hicks, Jr., “mudar a forma como a informação é apresentada pode ter um grande impacto na capacidade dos seres humanos para integrarem múltiplos pedaços de informação”. James Hicks, Jr., *op. cit.*, p. 54. O autor refere-se, nomeadamente, ao uso de médias, colunas, gráficos, etc. Por seu lado, afirmam James Brian Quinn et al.: “A representação da ideia em ‘realidade virtual’ depressa se torna, para os participantes, a ‘realidade real’, tal como uma fotografia pode frequentemente, através do uso repetido, redefinir a realidade de um acontecimento na mente das pessoas. (...) A combinação de objectos ou imagens com outra informação (matemática ou verbal) baseada em símbolos intensifica e encurta enormemente os ciclos de aprendizagem.” James Brian Quinn, Jordan J. Baruch, Karen Anne Zien, *Innovation Explosion. Using Intellect and Software to Revolutionize Growth Strategies*, New York, The Free Press, 1997, p. 125.

Capítulo V

IMPLICAÇÕES ÉTICO-POLÍTICAS DA INFORMAÇÃO

“Como argumentam Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, o apelo à comunidade tem de ter em conta as formas de identidade e de comunicação próprias do modo de informação, resistindo à nostalgia da intimidade directa da antiga *agora* Grega.”
– **Mark Poster**⁴⁵²

O facto de não ser possível derivar da informação enquanto tal nem uma ética nem uma política não significa que a informação não tenha implicações ético-políticas essenciais, sendo precisamente nessas implicações que, como viu bem Alfred Schutz na sua tematização do “cidadão bem informado”, reside o verdadeiro “sentido” e o verdadeiro “valor” da informação. Tal não significa, obviamente, que a informação não tenha também, para cada um dos indivíduos, um carácter utilitário e funcional, em si mesmo intrinsecamente relativo; significa tão só que, dada a natureza “intersubjectiva”, “relacional” ou “comunitária” do homem, tal carácter pode ser visto como derivado e mesmo secundário. Mais concretamente, a nossa tese é a de que tais implicações ético-políticas têm essencialmente a ver com o facto de a informação e os *media* em geral serem a condição que permite assegurar aqueles que são, desde os Gregos, os dois princípios basilares da política ou democracia – termos que, de forma intencional e eventualmente polémica, tomaremos como sinónimos: a transparência da coisa pública e a participação política.⁴⁵³

⁴⁵² - *The Second Media Age*, p. 93-94.

⁴⁵³ - Seguindo Victoria Camps utilizamos, ao longo do texto, as definições latas de política como “organização e gestão do público” ou “interesse comum” e de público como “o que transcende os interesses privados ou corporativos”. Cf. Victoria Camps, *El Malestar de la Vida Pública*, Barcelona, Grijalbo, 1996, p. 180-181 e 187.

Para Rousseau - cuja defesa destes princípios faz dele “o primeiro grande autor democrático”, ainda que não liberal e mesmo anti-liberal⁴⁵⁴, e que aqui tomaremos como paradigma e ponto de partida de uma posição que se prolonga em muitos dos “comunitaristas” actuais -, a única possibilidade que se oferece aos Modernos de actualizarem os princípios da transparência e da participação reside na hipótese de ressuscitarem um comunitarismo e a correspondente ética das virtudes⁴⁵⁵ de que o modelo é mais a “virtuosa” Esparta que a “viciosa” Atenas;⁴⁵⁶ residindo aí, também, uma das razões fundamentais da recusa rousseauniana da informação enciclopédica referente às ciências, às artes e aos ofícios e da mediação tecnológica em geral, incluindo não só a “enciclopédia” como os livros, os jornais, a própria escrita. É justamente a conjunção destas duas posições rousseaunianas - de defesa do “comunitarismo” e de recusa da informação e da mediação em geral - que se torna problemática. Com efeito, a sociedade espartana, como aliás a ateniense, é uma sociedade relativamente simples em termos organizacionais, composta por um número relativamente reduzido de cidadãos, que partilha um território também ele reduzido e que comunga de uma língua e uma cultura mais ou menos homogéneas. Ora, como será possível, na sociedade moderna, nomeadamente a correspondente ao estado-nação - uma sociedade que, por contraste com a grega, podemos caracterizar globalmente como uma sociedade complexa em termos organizacionais, composta por grande

⁴⁵⁴ - Norberto Bobbio, *O Futuro da Democracia*, Lisboa, D. Quixote, 1988, p. 160.

⁴⁵⁵ - Talvez fosse mais correcto falar, a propósito de Rousseau, de “humanismo cívico” - daquele “humanismo cívico” que, caracterizando as antigas repúblicas gregas e romanas, é teorizado por autores modernos como Maquiavel, Montesquieu e Rousseau e, contemporaneamente, por Charles Taylor. Cf. Charles Taylor, “Quiproquos et malentendus: le débat communautariens-libéraux”, in André Berten, Pablo da Silveira, Hervé Pourtois (org.), *Libéraux et Communautariens*, Paris, PUF, 1997, p. 87-119. Referindo-se a este mesmo “humanismo cívico” - que consideram, a par da “interpretação comunitarista *stricto sensu*” defendida por exemplo por MacIntyre, como uma das duas interpretações possíveis do conceito de “participação na vida em comunidade” - afirmam os organizadores que ela “encontra a sua expressão mais acabada no pensamento político de Rousseau (ou pelo menos numa sua interpretação dominante)”. André Berten, Pablo da Silveira, Hervé Pourtois (org.), *ibidem*, p. 239-240. Por seu lado, Allan Bloom vê Rousseau como o grande impulsionador do comunitarismo moderno e contemporâneo, tendo dado “um novo impulso a todas as espécies de tentativas para novos começos comunitários desde Robespierre a Owen, a Tolstói e ao *kibbutz*, impulso ainda vivo no pensamento contemporâneo”. Allan Bloom, *op. cit.*, p. 296.

⁴⁵⁶ - Cf. J.-J. Rousseau, “Discours sur les Sciences et les Arts”, *op. cit.*, p. 12.

número de cidadãos, ocupando um espaço por vezes imenso e dotados de línguas e culturas por vezes muito heterogéneas – ressuscitar o comunitarismo e os princípios da transparência e da participação?

Inspirando-nos na posição de Tocqueville acerca do papel da informação e dos *media* na democracia americana emergente – ainda que Tocqueville se refira, de forma quase exclusiva, ao jornal -, procuraremos mostrar que é possível antever um outro tipo de “comunitarismo”, mais moderno, em que os princípios da transparência e da participação são assegurados já não pela presença física, directa e pessoal dos agentes mas por uma “presença à distância” ou “simbólica” que apenas a informação e a mediação tecnológica podem garantir. Obviamente, a um tal “comunitarismo”, bem como aos princípios da transparência e da participação que o caracterizam, pelo menos em termos de tipo-ideal, não deixam de se colocar alguns obstáculos de monta. Um desses obstáculos, que aqui nos interessa especialmente analisar, é não só o “excesso de informação”, aquilo a que alguns autores têm vindo a chamar “enfarte de informação” e “nevoeiro de dados”⁴⁵⁷ como, sobretudo, aquilo a que num capítulo posterior chamamos a “informação como excesso”⁴⁵⁸, e que aparece como uma das características centrais da chamada “sociedade da informação”; defendemos, nomeadamente, a hipótese de que tal carácter duplamente “excessivo” pode ser uma das causas do abstencionismo político e cívico que se verifica nas sociedades actuais.

1. O comunitarismo de Rousseau e os seus críticos

O *Contrato Social*, que aprofunda e formaliza, num plano mais conceptual, a perspectiva comunitarista e a correspondente ética das virtudes⁴⁵⁹ já patente no *Discurso sobre a Origem das Ciências e das*

⁴⁵⁷ - “Information glut” é uma expressão frequentemente utilizada por Theodore Roszack, *op. cit.*; “data smog” e “information glut” são partes essenciais logo do título do livro de David Shenk, *Data Smog. Surviving the Information Glut*.

⁴⁵⁸ - Para nos referirmos ao carácter cada vez mais “excessivo” – emocional, chocante, violento, exibicionista, etc. – que caracteriza a informação mediática em geral e a televisiva em particular.

⁴⁵⁹ - Rousseau recusa liminarmente a separação, habitual depois de Kant, entre ética e política, entre indivíduo e sociedade. Como refere no *Emílio*, “é preciso estudar a sociedade pelos homens, e os homens pela sociedade: os que pretenderem tratar separadamente a política e a moral nunca entenderão nada acerca de nenhuma das duas”. J.-J. Rousseau, apud Robert Derathé, “Du Contrat Social”, in J.-J. Rousseau, *Oeuvres Complètes*, Vol. III., p. xci.

Artes, não deixa de equacionar, de forma clara, as dificuldades da transposição do modelo antigo para o mundo moderno; pois, e ao contrário de uma opinião generalizada já no tempo do filósofo, Rousseau não é ingênuo ao ponto de pensar que é possível ressuscitar, sem mais, a democracia grega. Nem, segundo o filósofo genebrino, isso interessaria - até pelos defeitos intrínsecos a uma democracia entendida de forma literal.

Com efeito, se é possível à primeira vista defender que a melhor forma de governo seria a democracia, na medida em que o poder legislativo ou “soberano”, que concebe a lei, e o poder executivo ou “príncipe”, que a aplica, coincidiriam, no entanto, como observa Rousseau, esta não separação do que deve estar separado faz da democracia entendida de forma literal “um Governo sem Governo”, sempre à beira de um risco fundamental: o de o povo, ou alguma das suas facções, legislar em benefício de interesses privados, pervertendo assim o interesse e a vontade gerais.⁴⁶⁰ A existência de um verdadeiro regime democrático – que, segundo Rousseau, nunca existiu nem existirá, tanto pelo facto de ser contranatura que a maioria governe e a minoria seja governada como pela impossibilidade de o povo estar constantemente reunido para atender aos negócios públicos⁴⁶¹ – pressuporia as seguintes condições: i) “um Estado muito pequeno em que seja fácil reunir o povo e em que cada cidadão possa facilmente conhecer todos os outros”; ii) “uma grande simplicidade de costumes que previna a multiplicidade de negócios e as discussões espinhosas”; iii) “muita igualdade nas classes e nas fortunas, sem o que a igualdade não poderia subsistir por muito tempo nos direitos e na autoridade”; iv) “pouco ou nenhum luxo, já que o luxo ou é o efeito das riquezas ou as torna necessárias; corrompe ao mesmo tempo o rico e o pobre, um pela posse o outro pela cobiça; vende a pátria

⁴⁶⁰ - “Nada é mais perigoso que a influência dos interesses privados nos negócios públicos, e o abuso das leis pelo Governo é um mal menor que a corrupção do Legislador, consequência infalível dos desígnios particulares.” J.-J. Rousseau, “Du Contract Social; ou Principes du Droit Politique”, *ibidem*, p. 404.

⁴⁶¹ - Como também observa Tocqueville, a “democracia grega”, com o seu sufrágio universal não era, de facto, uma democracia, mas “uma república aristocrática em que todos os nobres tinham um direito igual a governar”. Alexis de Tocqueville, “De la démocratie en Amérique”, in *Oeuvres*, Vol. II, Paris, Gallimard, 1992, p. 573. No entanto, a acreditarmos na denúncia platónica da manipulação do regime democrático por um punhado de retóricos e demagogos, mesmo esta visão de Tocqueville ainda é demasiado optimista.

à moleza e à vaidade; rouba ao Estado todos os seus Cidadãos para os tornar servos uns dos outros, e todos da opinião.” Sendo impossível, como afirma Rousseau, garantir tais condições, a “democracia” torna-se no seu contrário: um regime em que campeiam os interesses privados mais desenfreados, e em que, de facto, os poucos, nomeadamente os instruídos, os ricos e os fortes, dominam sobre os muitos não instruídos, pobres e fracos – ou seja, o pior dos despotismos. Ao que acresce que, de entre todos os regimes, a democracia é o mais exposto às guerras civis e às agitações internas e, em que, portanto, o perigo de dissolução do Estado é maior. Pelo que, conclui Rousseau, “se existisse um povo de Deuses, ele governar-se-ia democraticamente. Um Governo tão perfeito não convém aos homens.”⁴⁶² Esta posição crítica de Rousseau em relação à democracia não pode, no entanto, confundir-se com a sua defesa inabalável do *Estado republicano*, da República - que é, para Rousseau, o Estado de direito, o Estado regido pelas leis que emanam da vontade geral soberana e, como tal, o único Estado legítimo e contrário a todas as formas de despotismo. A questão política essencial coloca-se, assim, não em relação à forma de governo do Estado - que pode, quase indiferentemente, ser monárquica, aristocrática ou democrática - mas em relação à soberania, que só pode legitimamente residir na vontade geral legisladora, fundada pelo contrato social, e de que o governo deve ser tão-só o “ministro”.⁴⁶³

Sendo que o “pacto social” funda a vontade soberana, como se pode manter tal vontade? Rousseau não vê outro meio senão a realização de assembleias populares periódicas.⁴⁶⁴ Mas defender a possibilidade de

⁴⁶² - J.-J. Rousseau, “Du Contract Social; ou Principes du Droit Politique”, *op. cit.*, p. 405–406. Esta posição de Rousseau é tanto mais interessante quanto tais problemas não deixam de colocar-se a todo o regime “republicano” ou, como hoje diríamos, “democrático”.

⁴⁶³ - Cf. *ibidem*, p. 379-380. A possível contradição entre o “comunitarismo” de Rousseau e o seu “contratualismo” – e dado que a defesa deste último aparece habitualmente associada, quer em autores clássicos como John Locke e Stuart-Mill, quer em autores contemporâneos como John Rawls, à defesa do liberalismo – deixa de existir se interpretarmos o contrato social da forma como o faz Bobbio: “Considerar o Estado como fundado num contrato social, isto é, num acordo entre todos os que estão destinados a ser-lhe sujeitos, significa defender a causa do poder ascendente, por oposição ao poder descendente, sustentar que o poder emana de baixo para cima e não de cima para baixo, em suma, fundar a democracia contra a autocracia.” Norberto Bobbio, *op. cit.*, p. 193-194. Ou seja: o que está em jogo, no conceito de “contrato social”, não é tanto a questão da *gênese* como a questão da *legitimidade* do poder soberano.

⁴⁶⁴ - “Não tendo o Soberano outra força senão o poder legislativo, ele não actua senão pelas leis; e não sendo as leis senão actos autênticos da vontade geral, o Soberano não poderá agir senão quando o povo estiver reunido.” J.-J. Rousseau, “Du Contract Social; ou Principes du Droit Politique”, *op. cit.*, p. 425.

reunir periodicamente o povo, nas sociedades modernas, não será defender uma quimera? Rousseau acha que não: não só nas antigas repúblicas gregas, em que o número de cidadãos envolvidos era relativamente reduzido,⁴⁶⁵ mas também em Roma, em que a última contagem do império teria dado mais de quatro milhões de cidadãos, para não falar em súbditos, estrangeiros, mulheres, crianças e escravos, o povo se reunia periodicamente, com intervalos de poucas semanas, em assembleias em que “não só exercia os direitos da soberania, como também uma parte dos do Governo. Tratava de certos negócios, julgava determinadas causas e todo esse povo era, na praça pública, quase tanto magistrado como Cidadão.”⁴⁶⁶ Assim, para além das assembleias em que o povo estabelece a constituição do Estado, sancionando a legislação, escolhe o Governo ou procede à eleição dos magistrados, bem como das assembleias extraordinárias ditadas por casos imprevistos e de força maior, a lei deverá estabelecer a convocação de assembleias “fixas e periódicas, que nada possa nem abolir nem prorrogar”.⁴⁶⁷ Mas aqui surge um problema: e se um Estado tiver muitas cidades – como acontece com a generalidade dos Estados? Rousseau descarta quer a hipótese de dividir entre elas a soberania, já que esta é una e indivisível, quer a hipótese de atribuir a uma delas, em detrimento das outras, essa mesma soberania, pois que esta é inalienável. Não sendo possível reduzir o Estado a “justos limites” – implicitamente, os de uma Cidade não muito grande - resta uma solução: “fixar alternadamente a sede do Governo em cada cidade, e reunir aí também à vez os Estados do país”.⁴⁶⁸

Quanto à chamada “democracia representativa”, implicando a existência, entre a “autoridade Soberana” do povo e o “Governo arbitrário”, de um “poder médio” exercido pelos deputados ou representantes, ela representa, para Rousseau, uma contradição em termos, na medida em que, sendo a soberania, por definição, intransmissível e inalienável, ela não pode ser “representada”. Tal ideia de “representação”, que Rousseau considera um anacronismo medieval e completamente alheia às Repúblicas antigas, só é possível num tempo em que o interesse privado já sobreleva,

⁴⁶⁵ - Os números avançados por Tocqueville na página anteriormente citada referem, em relação a Atenas, vinte mil cidadãos para mais de trezentos e cinquenta mil habitantes.

⁴⁶⁶ - J.-J. Rousseau, “Du Contract Social; ou Principes du Droit Politique”, *op. cit.*, p. 426-427.

⁴⁶⁷ - *Ibidem*, p. 427.

⁴⁶⁸ - *Ibidem*, p. 427.

definitivamente, o interesse geral, e em que os “cidadãos” se demitem totalmente da *res publica*, cujos destinos entregam nas mãos de velhos e novos mercenários.⁴⁶⁹

Resta no entanto saber se e como é possível, nas sociedades modernas, que não têm nenhuma das vantagens e qualidades das sociedades antigas, ressuscitar o seu modelo republicano⁴⁷⁰ - dando como adquirido que, “a partir do momento em que um Povo delega em Representantes, deixa de ser livre; deixa de ser.”⁴⁷¹ A condição decisiva para que tal ressurreição seja possível parece ser, para Rousseau, o tamanho da “Cidade”, do Estado.⁴⁷² Neste aspecto, o *Contrato Social* não faz senão repetir aquilo que Rousseau afirma em todas as suas obras: o ideal de uma sociedade em que, à semelhança das Repúblicas gregas, todos os cidadãos se conheçam entre si, de forma a garantir a transparência da vida de todos e cada um e a fomentar um verdadeiro sentimento do “nós” e de participação na vida colectiva.⁴⁷³

Procurando agora sintetizar a forma como Rousseau vê a relação entre a difusão generalizada da informação e a dissolução da comunidade

⁴⁶⁹ - “Logo que o serviço público deixa de ser a principal ocupação dos Cidadãos, e eles preferem tratar da sua bolsa em vez da sua pessoa, o Estado encontra-se à beira da ruína. É preciso combater? Pagam a tropas e ficam em casa. É necessário ir ao Conselho? Nomeiam Deputados e ficam em casa. À força de preguiça e de dinheiro, têm enfim soldados para servirem a pátria e representantes para a venderem.” E acrescenta: “Quanto melhor é constituído o Estado, mais os negócios públicos prevalecem sobre os privados no espírito dos Cidadãos.” *Ibidem*, p. 429.

⁴⁷⁰ - “Entre os Gregos, tudo que o Povo tinha de fazer fazia-o ele mesmo; ele estava permanentemente reunido na praça. Beneficiava de um clima doce, não era ávido, os escravos faziam os seus trabalhos, a sua grande ocupação era a sua liberdade. Não dispondo das mesmas vantagens, como conservar os mesmo direitos?” *Ibidem*, p. 430-431.

⁴⁷¹ - *Ibidem*, p. 431.

⁴⁷² - “Tudo bem examinado, não vejo que seja ainda possível ao Soberano conservar, entre nós, o exercício dos seus direitos se a Cidade não for muito pequena.” *Ibidem*. Confessemos que, numa época que assistia à consolidação e à expansão dos grandes Estados nacionais, esta posição de Rousseau não parece muito “realista” - embora, quanto a nós, o “realismo” não seja aqui a questão essencial.

⁴⁷³ - “Se tivesse podido escolher o lugar do meu nascimento, teria escolhido (...) um Estado em que todos os particulares se conhecessem entre si, de tal forma que nem as manobras obscuras do vício nem a modéstia da virtude pudessem subtrair-se ao julgamento do Público, e em que esse doce hábito de nos vermos e de nos conhecermos fizesse do amor da Pátria mais o amor dos cidadãos do que o da terra.” J.-J. Rousseau, “Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes”, *op. cit.*, p. 111-112.

ético-política, diríamos que Rousseau atribui, à primeira, dois efeitos fundamentais e cuja acção se reforça mutuamente: i) Em virtude das suas exigências de prova e exame crítico, de objectividade e de universalidade, ela põe em questão e acarreta a corrosão de todas as virtudes e comunidades locais e tradicionais⁴⁷⁴; ii) Em virtude do seu carácter eminentemente instrumental e tecnológico, ela reforça e amplifica uma dinâmica produtivista orientada para o supérfluo, o “luxo” e a “ociosidade” e que, do objectivo do domínio da natureza passará, a breve trecho, ao do domínio dos homens, dos indivíduos e dos povos.

De forma algo paradoxal, o comunitarismo de Rousseau suscita, por parte de “liberais” e “comunitaristas”, críticas antagónicas que acabam por convergir quanto às suas conclusões essenciais.

Assim, a crítica liberal, de que Benjamin Constant é o primeiro grande representante e paradigma, afirma que “a soberania não existe senão de uma forma limitada e relativa (...). Rousseau desconheceu esta verdade, e o seu erro fez do seu contrato social, tão frequentemente invocado em favor da liberdade, o mais terrível auxiliar de todos os géneros de despotismo.”⁴⁷⁵ Posto noutros termos, o que Constant censura a Rousseau é o facto de, de forma anacrónica, pretender transpor a “liberdade dos antigos” - uma liberdade que se traduzia na participação dos cidadãos na coisa pública, considerada infinitamente mais importante que a perseguição dos interesses privados de cada um, assegurados aliás por uma escravatura abundante -, para uma sociedade em que já só é possível a “liberdade dos modernos” - uma liberdade que deixa cada um dos homens perseguir, de forma independente, os interesses privados a cuja consecução não pode eximir-se, e eleger periodicamente os seus representantes para o governo da coisa pública. Se é verdade que Constant não contesta, a Rousseau, o facto de a soberania residir

⁴⁷⁴ - Convém relembrar, aqui, a afirmação de Bloom já citada noutra parte deste trabalho: “Como Tocqueville disse, numa democracia a tradição não é mais do que informações. Com a ‘explosão da informação’, a tradição tornou-se supérflua.” Allan Bloom, *op. cit.*, p. 55.

⁴⁷⁵ - Benjamin Constant, “Principes de politique, applicables à tous les gouvernements représentatifs et particulièrement à la Constitution actuelle de la France”, Paris, mai 1815, p. 17-18, apud Robert Derathé, “Du Contrat Social”, in J.-J. Rousseau, *op. cit.*, p. cxiii.

no povo, afirma no entanto a necessidade de ela ser limitada precisamente por esta independência e por esta liberdade individuais dos modernos.⁴⁷⁶

Quanto à crítica comunitarista, superiormente exemplificada por Hegel, ela afirma que, se é verdade que Rousseau teve o mérito de colocar, como base do Estado, a vontade - um princípio que, diz Hegel, “é da ordem do pensamento e é mesmo o pensamento” -, falha no entanto ao conceber essa vontade como vontade individual e a vontade geral como a mera resultante das vontades individuais, fazendo deste modo depender o Estado de um contrato mais ou menos arbitrário e facultativo entre os indivíduos. A este contratualismo artificial, que leva à destruição “do divino existente em si e para si e da sua autoridade, da sua majestade absolutas”, ou seja, do Estado, atribui Hegel, por um lado, “o espectáculo mais prodigioso visto desde que existe a raça humana: recomeçar *a priori*, e pelo pensamento, a constituição de um grande estado real derrubando tudo o que existe e está dado, e querer tomar por base um sistema racional imaginado”, a Revolução e, por outro lado, “os acontecimentos mais horríveis e mais cruéis”, o Terror.⁴⁷⁷ Dir-se-á, em linguagem hegeliana, que Rousseau se recusa a aceitar que já não seja possível, no mundo moderno, ressuscitar a “bela liberdade” dos Gregos.⁴⁷⁸ E, segundo Hegel, esta impossibilidade não tem a ver apenas - diríamos: não tem a ver principalmente - com o tamanho do Estado, o número das suas cidades e o dos seus habitantes. Como sabemos, Hegel quer significar com aquele dito que, ao contrário do mundo grego, em que a individualidade se dissolve, de forma imediata, no seio do universal, a sociedade moderna é uma sociedade em que já se afirmou definitivamente a cisão entre

⁴⁷⁶ - Cf. Benjamin Constant, “De la liberté des anciens comparée à celle des modernes” (1818), citado e analisado em Victoria Camps, *op. cit.*, p. 51 ss e Norberto Bobbio, *Libéralisme et Démocratie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1996, p. 11-14. Como observa Norberto Bobbio, a oposição de Constant a Rousseau, da “liberdade dos modernos”, ou liberdade negativa, à “liberdade dos antigos”, ou liberdade positiva, está na base da oposição que, ao longo dos dois últimos séculos, marcou o pensamento político ocidental: a oposição entre liberais, “com a sua exigência de que o estado deve governar o mínimo possível”, e democratas, “com a sua exigência de que o governo do estado deve permanecer, tanto quanto possível, nas mãos dos cidadãos”. *Ibidem*, p. 116.

⁴⁷⁷ - Cf. Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, Paris, Gallimard, 1979, p. 272.

⁴⁷⁸ - Cf. Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, Paris, 10-18, 1979, p. 287. Note-se, no entanto, que o próprio Hegel – como, aliás, muitos outros pensadores antes e depois dele -, numa certa fase da sua evolução filosófica, partilhou desta “ilusão” de Rousseau. Cf. Hegel, *O Sistema da Vida Ética*, Lisboa, Edições 70, 1991.

a subjectividade e a objectividade, a individualidade e a totalidade ética – uma cisão que, embora já latente no próprio mundo grego, como o demonstra o “conhece-te a ti mesmo socrático” é, sobretudo, obra do cristianismo –, não podendo já a satisfação da primeira fazer-se à custa da anulação da segunda, que exige cada vez mais o direito à sua própria satisfação.⁴⁷⁹ E sé verdade que, ainda na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel considerava que a Revolução Francesa poderia representar o regresso à harmonia perdida, a oscilação revolucionária entre o terror e a anarquia mais extremos mostra-lhe que a cisão entre a vontade geral e a vontade individual é uma característica inultrapassável da sociedade moderna. Esta é, com efeito, uma sociedade em que, na esfera económica – na esfera da “sociedade civil” ou “burguesa” – as diversas ordens, corporações e indivíduos apresentam interesses divergentes e mesmo antagónicos que o Estado, acima de tais interesses particulares, ou seja, da “sociedade civil”, deve subordinar ao interesse comum; e em que, na esfera política, as relações entre os indivíduos e o Estado são, cada vez mais, substituídas por um conjunto de instituições mediadoras e representativas.⁴⁸⁰ Razões mais do que suficientes para que Hegel rejeite a posição dos que, também como Rousseau, defendem a possibilidade de uma democracia “directa” ou “participativa” – ou, nas palavras do filósofo alemão, a ideia de que “todos os indivíduos isolados devem participar nas deliberações e decisões relativas aos negócios gerais do Estado porque todos são membros do Estado e os seus negócios são os negócios de todos e eles têm o direito de deles se ocupar com o seu saber e o seu querer”. Ora, apenas enquanto elemento das esferas referidas, e não como indivíduo isolado, pode cada um dos membros do Estado participar na vida do todo.⁴⁸¹ Há no entanto

⁴⁷⁹ - Cf. Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, p. 156-157. Na frase em que, segundo Jean Hyppolite, se condensa toda a filosofia política de Hegel, afirma o filósofo alemão: “O princípio dos Estados modernos tem o poder e a profundidade extremas de deixar o princípio da subjectividade realizar-se até ao máximo da particularidade pessoal autónoma e, ao mesmo tempo, de o reinserir na unidade substancial e de manter assim esta unidade no próprio princípio.” *Ibidem*, p. 277-278. Cf. Jean Hyppolite, *Introdução à Filosofia da História de Hegel*, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 109.

⁴⁸⁰ - Sobre a teorização seminal e de certa forma ambígua do conceito – que os autores consideram central para a teoria da democracia – de “sociedade civil” em Hegel, mais especificamente nos *Princípios da Filosofia do Direito*, cf. Jean R. Cohen, Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge e London, The MIT Press, 1995, particularmente p. 91-116.

⁴⁸¹ - Cf. Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, p. 339-340. Cf. igualmente Hegel, *Encyclopédie des Sciences Philosophique en Abrégé*, p. 462.

um domínio – não decisório - em que Hegel não só admite como enfatiza a necessidade de participação directa de todos e cada um dos cidadãos: o da opinião pública⁴⁸², que Hegel define precisamente como “a liberdade subjectiva formal para os indivíduos de terem e de exprimirem os seus próprios juízos, a sua própria opinião e o seu conselho sobre os negócios públicos”.⁴⁸³ Por isso se torna tão importante que a “instituição representativa” dos cidadãos informe estes acerca dos negócios públicos, “convidando-os a deliberarem e a pronunciarem-se sobre eles” e publicitando as deliberações das assembleias.⁴⁸⁴

Assim, e para resumirmos: se os “liberais” criticam o facto de Rousseau dissolver o indivíduo na comunidade, a liberdade “negativa” na liberdade “positiva”, a vontade individual na vontade geral, já os “comunitaristas” lhe criticam exactamente o contrário. Existe, no entanto, acordo entre uns e outros em pelo menos dois pontos essenciais da crítica a Rousseau: i) A sua inspiração num modelo de sociedade que já não é possível recuperar nos tempos modernos, isto é, o seu anacronismo; ii) As consequências funestas da sua doutrina, em última análise o despotismo ou o Terror.

2. Tocqueville e o papel dos *media*

Apesar do fundado das críticas de Constant e Hegel, há no comunitarismo rousseauiano um aspecto essencial que pode e deve ser recuperado. Referimo-nos àquela que é, quanto a nós, a exigência ético-política essencial do filósofo genebrino: a transparência e a participação como princípios essenciais da vida em comunidade. É óbvio que uma e outra não podem, na sociedade moderna, assumir a mesma feição que na sociedade grega.⁴⁸⁵ Neste aspecto, uma das falhas mais relevantes

⁴⁸² - “Mas, na opinião pública, cada um pode encontrar um meio de exprimir e fazer valer a sua opinião subjectiva sobre o universal.” Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, p. 339-340.

⁴⁸³ - *Ibidem*, p. 345.

⁴⁸⁴ - *Ibidem*, p. 344. O que não significa que Hegel acredite que *vox populi vox dei*: “Nela [opinião pública] o universal em si e para si, o substancial e o verdadeiro encontram-se associados aos seus contrários: o particular para si, a particularidade da opinião da multidão. Esta existência é, pois, a contradição de si mesma no dado, o conhecimento como aparência. É, ao mesmo tempo, o essencial e o não essencial.” *Ibidem*.

⁴⁸⁵ - Este ponto é tanto mais relevante quanto ele continua a ser, quanto a nós, o verdadeiro calcanhar de Aquiles de algum do comunitarismo contemporâneo – como é o caso, nomeadamente, do comunitarismo de inspiração aristotélica de MacIntyre, a que já nos referimos em capítulo anterior. Para uma visão de conjunto da discussão entre “liberais” e “comunitaristas” cf. André Berten, Pablo da Silveira, Hervé Pourtois (org.), *op. cit.*

da posição de Rousseau parece-nos residir no facto de ele se recusar a reconhecer o papel positivo que, já na sua época, os *media*, nomeadamente os livros e os jornais, e a informação por eles veiculada assumiam – uma recusa coerente com a sua ideia de que toda a mediação é sempre da ordem do artifício e do luxo, logo, ética e politicamente perversa. A falha de Rousseau torna-se ainda mais evidente quando confrontamos a sua posição com a que, menos de um século depois, outro dos grandes teóricos da democracia, Tocqueville, apresenta na sua obra *Da Democracia na América*.

Notemos, antes de mais, que a imagem que Tocqueville nos dá da democracia americana é, e como que procurando responder às críticas de Rousseau à ideia de representação, a de um regime que combina, de forma efectiva e equilibrada, a participação - e participação não só nos órgãos de decisão política, e nomeadamente nas comunas, como na constituição e no funcionamento dos mais diversos tipos de associações - com a representação; e, simultaneamente, a de uma sociedade em que os cidadãos, preocupando-se com os seus interesses privados, encaram contudo os interesses públicos como um factor de satisfação desses mesmos interesses privados.

No que respeita à informação relativa às ciências, às artes e às letras, Tocqueville, antecipando no essencial a análise de Hannah Arendt acerca do filistinismo cultural que emerge nos séculos XVIII-XIX⁴⁸⁶, vê nela: i) Um elemento decisivo na afirmação da burguesia como classe central na sociedade moderna;⁴⁸⁷ ii) Um poderoso factor de consolidação da democracia, ao promover a igualdade entre os indivíduos - igualdade que é, segundo Tocqueville, mais do que a liberdade, o verdadeiro princípio em que assentam os regimes democráticos;⁴⁸⁸ iii) Um meio de ascensão social dos indivíduos, que encaram os trabalhos dedicados à sua produção como uma forma de obter glória, poder ou riqueza;⁴⁸⁹ iv) Um elemento

⁴⁸⁶ - Cf. Hannah Arendt, “La crise de la culture”, *op. cit.*, p. 258 ss. Diga-se que, antes de Arendt, também já Mallarmé criticara, num dos seus ensaios, esse mesmo filistinismo, a quem atribui a transformação da arte de “aristocrática” em “democrática” e “vulgar” – uma transformação que se efectua a partir do momento em que, ao ser ensinada, explicada, tornada tema e matéria de “educação” como se fosse ciência, despojada do seu “mistério” e vendida e comprada, ela é posta ao alcance do “vulgo”, da “multidão” e da “massa”. Cf. Stéphane Mallarmé, “Hérésies artistiques. – L’Art pour tous”, *op. cit.*, p. 257-260.

⁴⁸⁷ - Cf. Alexis de Tocqueville, “De la démocratie en Amérique”, *op. cit.*, p. 4-5.

⁴⁸⁸ - Cf. *ibidem*, p. 5-6.

⁴⁸⁹ - Cf. *ibidem*, p. 550.

subordinado à visão instrumental que caracteriza as formas de vida e de pensamento da sociedade democrática – subordinação que não é, em si própria, nem um bem nem um mal.⁴⁹⁰ Estamos, assim, praticamente nos antípodas da posição de Rousseau em relação às “luzes”. Não se veja, no entanto, na posição de Tocqueville, a defesa de um “iluminismo” ilimitado; para o filósofo, a iluminação de um povo nunca poderá ultrapassar os limites impostos pelo tempo disponível e pela riqueza dos seus cidadãos, sendo que um e outro factor se encontram estreitamente relacionados.⁴⁹¹

Quanto à imprensa, e mais precisamente a imprensa periódica, os jornais, Tocqueville tem uma posição que ultrapassa, em muito, a habitual concepção liberal da “esfera pública”. Obviamente, também Tocqueville realça o papel político da imprensa, quer enquanto “olho sempre aberto” e “tribunal da opinião” sem o qual não seria possível a transparência dos actos do Estado, quer enquanto factor essencial da congregação dos cidadãos à volta de certas doutrinas e projectos políticos - pelo que sem a liberdade de imprensa não seria possível qualquer outra liberdade, “negativa” ou “positiva”.⁴⁹² Contudo, e ainda segundo Tocqueville, talvez não resida aqui o contributo mais importante da imprensa, mas antes no seu papel social, no facto de ela se constituir como o meio indispensável da associação entre cidadãos dispersos num espaço físico não localizado – tomando aqui a palavra “associação” desde o seu sentido mais restrito, para designar por exemplo uma associação de produtores de cereais, até ao seu sentido mais amplo, de sociedade. Neste sentido, a imprensa – ou, generalizando, os *media* – aparece como a verdadeira espinha dorsal da sociedade, ao assegurar aquela sociabilidade básica sem a qual nenhuma “civilização” poderia manter-se.⁴⁹³ Desta ligação intrínseca entre a

⁴⁹⁰ - Cf. *ibidem*, p. 555-556.

⁴⁹¹ - Cf. *ibidem*, p. 222-223.

⁴⁹² - Cf. *ibidem*, p. 209 e 215.

⁴⁹³ - Cf. *ibidem*, p. 625-626. A relação entre jornais e associações é tão profunda que, segundo Tocqueville, se pode mesmo dizer que uns fazem os outros. Por isso a América “é o país do mundo em que se encontram mais associações e mais jornais” (p. 627). Sobre esta mesma matéria cf. p. 625-629. Esta posição sobre os *media* é hoje assumida por autores como Jeffrey C. Alexander e Ronald N. Jacobs, de acordo com os quais “os *media* desempenham um papel central na nossa compreensão das sociedades, não apenas enquanto espaço em que a informação é feita circular para que os cidadãos possam ser votantes bem informados (o que é sem dúvida importante), mas sobretudo como um espaço cultural em que os actores e eventos são tipificados em códigos mais gerais (por exemplo sagrado/profano, puro/impuro, democrático/antidemocrático, cidadão/inimigo) e formas narrativas mais gerais que ressoam no seio da cultura da sociedade”. Jeffrey C. Alexander e Ronald N. Jacobs, “Mass communication, ritual and civil society”, in Tamar Liebes, James Curran (org.), *op. cit.*, p. 29.

existência de jornais e a associação dos cidadãos decorre uma relação inversa entre a centralização administrativa e a expansão da imprensa: quanto mais centralizado for o Estado, quanto menos apelo fizer à participação dos cidadãos na vida pública, menos necessidade tem de jornais; a descentralização administrativa exige, pelo contrário, a existência dos jornais para manter os cidadãos informados acerca da coisa pública, para lhes dizer o que outros fazem e o que podem eles fazer.⁴⁹⁴ Interessante e inovadora, neste aspecto, é a afirmação de Tocqueville segundo a qual o jornal é, por si só – isto é, mesmo quando ele não é o órgão ou o porta-voz de uma associação formal específica - uma associação que “existe pelo menos em germe nos espíritos”, assente na comunhão espiritual entre os seus leitores.⁴⁹⁵ A justeza da posição de Tocqueville nesta matéria é, podemos dizê-lo, plenamente confirmada pelos trabalhos do antropólogo Benedict Anderson sobre a comunidade nacional e o nacionalismo, ao mostrar que todas as comunidades ditas “reais” – isto é, assentes na partilha de um território e na interacção directa e pessoal entre pelo menos parte dos seus membros – são, ao mesmo tempo, em maior ou menor grau, “comunidades imaginadas”, isto é, “comunidades” à distância, cujos membros, em parte ou na sua totalidade, não partilham o mesmo espaço e, eventualmente, o mesmo tempo físico, mas se encontram unidos numa “comunhão espiritual” tornada possível graças aos *media* e de que são exemplos característicos um mais antigo, o das religiões do livro e outro, mais recente, o do estado-nação e da sua dependência em relação à “língua impressa”.⁴⁹⁶ Diga-se, de passagem, que a tese de Tocqueville e de Benedict ganha ainda mais sentido com o desenvolvimento mais recente dos *media* ou, se preferirmos, com a crescente informacionalização da cultura, com a transformação desta em cultura-como-informação, que tem tido como um dos efeitos principais o acréscimo de importância deste carácter “imaginado” das comunidades, das “comunidades imaginadas”, e em resultado do qual vai sendo construída uma “ordem mundial” constituída por uma multiplicidade de comunidades “reais” que atravessam e são atravessadas, de forma transversal, por múltiplas “comunidades imaginadas” - daí também a justificação para, como o faz Castells, se chamar “sociedade-rede” a

⁴⁹⁴ - Cf. Alexis de Tocqueville, “De la démocratie en Amérique”, *op. cit.*, p. 628.

⁴⁹⁵ - Cf. *ibidem*, p. 629.

⁴⁹⁶ - Cf. Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, New York, Verso, 1996.

uma tal sociedade -, de tal forma que a mesma comunidade “real” é composta por indivíduos que se identificam com diferentes “comunidades imaginadas” e, simultaneamente, a mesma “comunidade imaginada” é composta por indivíduos pertencentes a diferentes comunidades “reais”. Tudo isto, obviamente, de forma dinâmica, movente e conduzindo a uma fragmentação e a uma pluralidade cada vez maiores.

Segue-se também, do conjunto de afirmações de Tocqueville acerca do papel dos *media* numa sociedade democrática, que não podemos conceber os *media* como se eles fossem uma realidade de certa forma extrínseca à sociedade, como o “instrumento” de que uma sociedade, supostamente pré-existente a tal “instrumento”, se serve - já que se é verdade que sem sociedade não haveria *media*, não é menos verdade que, na perspectiva de Tocqueville, a própria sociedade, ou seja, a sociabilidade, a associação dos homens entre si, não existiria sem os *media*; os *media* são, eles próprios, sociedade. Do que decorre, desde logo, uma consequência política importante, a que voltaremos adiante: a de que intervir nos e mediante os *media* se torna, na sociedade democrática, não apenas uma forma entre outras mas a forma privilegiada de intervir na sociedade; e, reciprocamente, intervir na sociedade torna-se, cada vez mais, intervir nos e mediante os *media*.

Tal como em relação à informação relativa às ciências, às artes e às letras, também em relação aos *media*, e aos jornais em particular, Tocqueville reconhece estarmos perante um poder que não é isento de riscos - e nomeadamente desse risco maior que é a prevalência crescente do “instinto do rebanho”, e a expressão é nossa - sobre a autonomia individual.⁴⁹⁷ Esse é, no entanto, um risco que decorre do facto de, como constantemente repete Tocqueville, o motor da democracia ser o princípio da igualdade - que, no limite, tenderá a tornar-se em “uniformidade universal”, em homogeneidade e em massa.⁴⁹⁸ Essa igualdade e essa massificação serão um bem? Serão um mal? Tocqueville alerta-nos,

⁴⁹⁷ - “O jornal representa a associação; pode dizer-se que ele fala a cada um em nome de todos os outros, e que os arrasta tanto mais facilmente quanto eles são mais fracos individualmente.” Alexis de Tocqueville, “De la démocratie en Amérique”, *op. cit.*, p. 629.

⁴⁹⁸ - “Passeio os meus olhares sobre esta multidão inumerável composta de seres semelhantes, em que nada se eleva nem se abaixa. O espectáculo desta uniformidade universal entristece-me e gela-me, e sinto-me tentado a lamentar a sociedade que já não existe.” *Ibidem*, p. 851.

constantemente, para a impossibilidade de julgarmos a sociedade democrática pelos padrões herdados das sociedades anteriores, aristocráticas: também aqui o bem e o mal dependem do critério de quem julga.⁴⁹⁹ Ou seja: se queremos a igualdade – e as sociedades democráticas caracterizam-se, precisamente, por quererem acima de tudo a igualdade –, então temos de estar dispostos a aceitar a homogeneização e a massificação; para evitarmos a homogeneização e a massificação teríamos de rejeitar a democracia e a igualdade – o que, segundo Tocqueville, pura e simplesmente não é possível, já que a história caminha inexoravelmente, desde os seus primórdios, no sentido da democracia e da igualdade.

Tendo em consideração o contributo de Tocqueville – ou seja, a sua ênfase no papel da informação e dos *media* na sociedade democrática moderna – a questão da transparência e da participação, enquanto exigências básicas do “comunitarismo” e da “ética da virtudes” de Rousseau pode, agora, ser colocado em novas bases.

3. A transparência como necessidade

De entre os autores modernos é seguramente a obra de Franz Kafka, e nomeadamente o *Processo*⁵⁰⁰ – que, entre as muitas outras leituras possíveis, pode ser lido quer como uma denúncia da sobrevivência anacrónica daquelas sociedades “punitivas” que dominam ainda nos séculos XVII/XVIII e em que a administração da justiça é feita totalmente à revelia do público e do próprio acusado⁵⁰¹ quer como “o pressentimento duma máquina burocrática e tecnocrática perversa, duma máquina já fascista”⁵⁰² – que melhor ilustra, por antítese, a importância da transparência

⁴⁹⁹ - Cf. *ibidem*, p. 852.

⁵⁰⁰ - Cf. Franz Kafka, *O Processo*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d, p. 5-7. O que está em jogo no que se segue não é, obviamente, uma análise de *O Processo* de Kafka; este texto servir-nos-á tão só como pretexto.

⁵⁰¹ - “Na França, como na maior parte dos países europeus – com a notável excepção da Inglaterra – todo o processo criminal, até à sentença, permanecia secreto: ou seja, opaco não só para o público mas para o próprio acusado. O processo desenvolvia-se sem ele, ou pelo menos sem que ele pudesse conhecer a acusação, as imputações, os depoimentos, as provas. Na ordem da justiça criminal, o saber era privilégio absoluto da acusação.” Michel Foucault, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 44.

⁵⁰² - Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O Anti-Édipo. Capitalismo e Esquizofrenia*, Lisboa, Assírio e Alvim, s/d, p. 315.

enquanto princípio fundamental da organização do Estado e da sua relação com o cidadão. O Estado aparece aí como uma estrutura opaca, como um “poder invisível”, para utilizarmos a conhecida expressão de Norberto Bobbio, que se furta, em todos os seus níveis e actuações, ao conhecimento dos cidadãos - daí os espaços esconsos e sombrios em que Kafka situa o funcionamento dos seus órgãos - e, ao mesmo tempo, como um poder discricionário atento às mínimas infracções e pronto a aplicar uma “justiça” cruel e inexorável.

A afirmação da transparência como condição necessária da democracia, feita inicialmente por Rousseau, pelos enciclopedistas e pelos iluministas em geral⁵⁰³, é posteriormente reiterada pela generalidade dos teóricos da democracia, sendo hoje praticamente da ordem da evidência.⁵⁰⁴ Há no entanto uma diferença essencial na forma como o primeiro e os restantes entendem tal condição: enquanto em Rousseau ela é vista como decorrente da exposição directa, imediata e total ao olhar do outro – o que, no limite, pode levar-nos a pensar numa antecipação do panóptico posteriormente teorizado por Bentham e re-teorizado por Foucault⁵⁰⁵ -, nos segundos ela é concebida como um efeito “natural” da difusão generalizada da informação e do correlativo desenvolvimento dos *media*,

⁵⁰³ - Como refere Jean Starobinski a propósito de Diderot, “uma mesma exigência de manifestação total comanda a dialéctica, a estética e a ‘enciclopedística’ de Diderot: tudo deve ser mostrado, expresso, iluminado. Não há nem máscaras nem pudor que resistam: ‘É preciso divulgar todos esses segredos, sem excepção’ (...). A comparação, várias vezes retomada, que faz da *Encyclopédie* uma paisagem variada, exposta em plena luz, revela-nos o laço estreito que associa, no espírito de Diderot, a exteriorização do saber e a estética da presença generosa e variada (...)” Jean Starobinski, “L’arbre du savoir et ses métamorphoses”, in *Encyclopédie de Diderot et D’Alembert. Essais et Notes*, Vol. 18, Milão, Paris, Franco Maria Ricci, 1979, p. 304. Também em Kant o “princípio da publicidade”, como lhe chama Habermas, é uma exigência fundamental. Recorde-se, finalmente, que a obra-mestra de Starobinski sobre Rousseau se chama, de forma significativa, *La Transparence et l’Obstacle* – precisamente pelo facto de, em Rousseau, a exigência de transparência se tornar uma verdadeira obsessão.

⁵⁰⁴ - Entre os contemporâneos, Norberto Bobbio destaca-se claramente pela afirmação repetida desta exigência: “Podemos definir a democracia das mais diversas maneiras, mas não há definição que possa deixar de incluir nos seus termos a visibilidade ou a transparência do poder. Elias Canetti escreveu: ‘O segredo está no núcleo mais íntimo do poder’.” Norberto Bobbio, *O Futuro da Democracia*, p. 11; cf., na mesma obra, p. 37-40 e todo o ensaio “A democracia e o poder invisível”, p. 109-140.

⁵⁰⁵ - Cf. Michel Foucault, *Surveiller et Punir*, capítulo III, p. 228-264. Como nota Norberto Bobbio, “curiosamente, o limite do *Panopticon* era o mesmo que Rousseau considerava para a democracia directa, realizável apenas em pequenas repúblicas”. *Ibidem*, p. 139.

nomeadamente da imprensa; a teorização habermasiana do “espaço público”, claramente inspirada em Kant e no seu “princípio da publicidade”, tenta precisamente apreender este duplo movimento que leva à transformação do espaço público físico em espaço público mediático-simbólico em que emerge, como categoria política fundamental, a “opinião pública”. No contexto desta segunda concepção, “transparência” tem um sentido muito preciso: ela refere-se à “a publicidade das decisões e actuações políticas” feita através dos *media*.⁵⁰⁶ A transparência não envolve apenas um direito passivo – o “direito à informação” – mas também um dever activo: o dever de cada um dos cidadãos exigir, a quem governa a coisa pública, seja qual for o nível e o domínio em que esse governo se exerce, que explique as suas acções e omissões.⁵⁰⁷ Que a transparência é a condição necessária à democracia prova-o também, de facto – e como que confirmando, contra si próprio, o velho *slogan* marxista-leninista segundo o qual “só a verdade é revolucionária” –, o facto de a maior “revolução” política do nosso tempo ter tomado justamente como divisa a palavra “transparência”.⁵⁰⁸ Esta transparência mediática não é, no entanto, isenta de perversões - de que salientamos pelo menos três.

A primeira dessas perversões é a confusão entre o público e o privado, que se traduz na pretensão de que tudo, desde o mais íntimo e privado, seja tornado público, seja publicado. Os tablóides, a imprensa cor de rosa, as revistas “sociais”, os noticiários radiofónicos e televisivos do horário nobre, e até muitos dos meios de informação ditos “sérios” ou “de referência”, todos eles pressionados pelas guerras de audiências e pela procura do lucro máximo, revelam todos os dias esta confusão. É certo que, como mostrou Foucault, esta tendência não é de hoje – ela tem o seu antepassado remoto no dispositivo das petições e das *lettres*

⁵⁰⁶ - “Mais do que como autogoverno, que é uma forma obsoleta e irreal de definir a democracia, esta deveria definir-se como a transparência do público. (...) A publicidade das decisões e actuações políticas, intrínseca ao funcionamento democrático, encontra nos meios de comunicação a condição da sua possibilidade. Uma política é democrática se se mostra sem opacidades nem enganos.” Victoria Camps, *op. cit.*, p. 180.

⁵⁰⁷ - “O dever de um governo democrático é ser transparente, tornar público o que faz. Também o dever dos cidadãos – e, em especial, o dos representantes dos cidadãos no parlamento – é exigir ao governo que explique por que faz o que faz, ou deixa de fazer o que deixa de fazer.” *Ibidem*, p. 49-50.

⁵⁰⁸ - Referimo-nos, obviamente, à *glasnost* posta em prática por Gorbachev e que é hoje geralmente reconhecida como uma das causas centrais da queda do muro de Berlim.

de cachet que, emergindo nas sociedades ocidentais a partir do século XVII, permite à “massa anónima do povo” falar publicamente de si mesma, pôr a descoberto a sua vida, as suas pequenas misérias quotidianas, os seus segredos mais íntimos, dando assim, ao poder, “a possibilidade de uma intervenção soberana”.⁵⁰⁹ É no entanto com a eclosão e a explosão da *penny press* – isto é, com a transformação dos *media* em empresas industriais, sujeitas à lei da oferta e da procura, competindo num mercado cada vez mais feroz - que tal tendência se institucionalizará definitivamente. Neste contexto concorrencial, há que dar à massa de leitores-consumidores não só o que eles querem como o que eles podem ler: o “sensacional” – em que o íntimo e o privado ganham uma relevância cada vez maior, de tal modo que quanto mais íntimo e privado maior o interesse “público” – torna-se um dos ingredientes essenciais da “informação” mediática. No limite, esta confusão entre o público e o privado acaba por transformar a “transparência” em panóptico, a sociedade democrática na “sociedade de vigilância” tão justamente denunciada por Foucault em *Vigiar e Punir*. Mesmo que critiquemos o excesso da tese foucaultiana acerca de um panoptismo generalizado, há que reconhecer que a “vigilância” tem sido uma tendência constante das sociedades modernas, assumindo hoje novas modalidades e eficácia – em que se destacam não só a “vigilância electrónica” e a “vigilância digital” como aquela a que, por analogia, chamaremos a “vigilância mediática”.

Uma segunda perversão da transparência é a fabricação dos acontecimentos pelos *media* – e a que, por isso mesmo, podemos chamar “acontecimentos *media made*”⁵¹⁰ -, que redundam na construção de uma falsa transparência, de uma transparência tão transparente que ofusca e esconde a própria verdade. De entre os exemplos que, um pouco por todo lado, hoje se multiplicam – muitos dos quais entram, aliás, na categorias da “desinformação” e da “contra-informação”, tão do agrado de certas forças políticas, militares, económicas e outras e que visam objectivos muito precisos – referiremos apenas dois exemplos, um mais antigo e outro mais recente, e que foram objecto de análise minuciosa: o caso Wilma Montesi, analisado por Hans Enzensberger na sua *Anatomia*

⁵⁰⁹ - Cf. Michel Foucault, “A vida dos homens infames”, in *O que é um Autor?*, Lisboa, Vega, 1992, p. 122 ss.

⁵¹⁰ - Retomamos esta expressão do título do artigo de Onésimo Teotónio Almeida, “Sobre acontecimentos *media made*. Uma revisitação do caso do Big Dan’s (New Bedford, Massachusetts, 1983)”, disponível em <http://www.bocc.ubi.pt>.

Social do Crime, e o caso Big Dan's, bem conhecido dos portugueses e analisado por Onésimo Teotónio Almeida no texto referido na nota anterior.⁵¹¹ O que ambas as análises nos mostram é a forma como os *media*, sob a pressão da “opinião pública”, ela própria construída em grande medida por esses mesmos *media*, numa verdadeira circularidade de causas e efeitos, seleccionam e enfatizam até à exaustão certos aspectos de um acontecimento, ao mesmo tempo que ocultam outros, apresentando tal construção como a “verdade” objectiva e definitiva.⁵¹² Nos casos em que, finalmente, a verdade é reposta – uma verdade menos parcial, já que, rigorosamente falando, toda a informação envolve um certo grau de “fabricação” ou *make-up*, como se lhe refere Baudrillard -, o julgamento público dos protagonistas, e nomeadamente o dos “acusados”, para retomarmos o título do filme baseado no caso Big Dan's, está mais do que feito e o ressarcimento pelos danos sofridos é mais que problemático.

A terceira perversão a que nos queremos referir é a omnipresença da informação, que ameaça transformar os *media* em meros agentes do controlo social, do poder da sociedade sobre o indivíduo. Segundo a conhecida tese de Deleuze, que nos parece bem fundada, o pós - II Guerra Mundial vê surgir um tipo de sociedades – Deleuze chama-lhes “sociedades de controlo”, mas podemos perfeitamente chamar-lhes “sociedades da informação” -, em que os mecanismos de vigilância, apesar de não deixarem de existir, assumindo mesmo formas novas e mais eficazes, como referimos anteriormente, se vão tornando cada vez mais localizados e secundários, cedendo o seu lugar central a um novo tipo de controlo social: o que se efectua mediante a informação.⁵¹³ Nesta grande “máquina cibernética” em que a sociedade se tornou, o primeiro imperativo categórico da vida social é que o indivíduo se transforme num consumidor e, acessoriamente, num produtor de informação, que consuma informação, sempre mais informação, independentemente da forma e do conteúdo de tal informação – sob pena de se transformar num

⁵¹¹ - Cf. Hans M. Enzensberger, “Wilma Montesi, uma vida depois da morte”, in *Anatomia Social do Crime*, Lisboa, Moraes Editores, 1968, p. 153-204; Onésimo Teotónio Almeida, *op. cit.*.

⁵¹² - Caberia aqui aplicar não o conhecido dito de que uma mentira mil vezes repetida se transforma em verdade, mas antes a quadra que, a partir do seu saber de experiência feito, nos foi deixada pelo nosso António Aleixo: “Pra mentira ser segura/ E atingir profundidade,/ Tem que trazer à mistura/ Qualquer coisa de verdade”. António Aleixo, *Este Livro que Vos Deixo*, Volume I, Lisboa, Editorial Notícias, 1993, p. 29.

⁵¹³ - Cf. Gilles Deleuze, “Contrôle et devenir”, in *Pourparlers*, Paris, Éditions Minuit, 1990.

verdadeiro pária, num verdadeiro excluído do sistema social; não se afirma, repetidamente, ser a “info-exclusão” o perigo maior deste “admirável mundo novo”? A “sociedade-prisão” de Bentham e Foucault dá, assim, lugar à “sociedade-rede” de Castells. Imerso num verdadeiro mar de informação em que o essencial e o supérfluo, o verdadeiro e o falso, o genuíno e o fabricado se misturam, se entrelaçam, se confundem, facultando-lhe todas as perspectivas, todos os ângulos, todas as verdades, o sujeito tem a sensação de que a realidade e a história se tornaram, enfim, num enorme *ecran* ao alcance da mão, do olhar e do ouvido, e de que jorra uma transparência total e permanente – tendendo a esquecer-se de perguntar acerca das razões pelas quais transparece tanta transparência. Aqui, e por paradoxal que pareça, a liberdade de não ser informado ameaça tornar-se o direito fundamental.⁵¹⁴

4. A participação como virtude

Quando, no *Protágoras* platónico, Hermes pergunta a Zeus se os sentimentos da honra e do direito devem ser distribuídos a todos os homens ou apenas a alguns deles, à semelhança do que acontece com os outros conhecimentos, Zeus responde de forma rotunda: “A todos indistintamente, e que todos deles participem. Pois não haveria cidades se apenas um pequeno número de homens deles participasse, como acontece com os restantes conhecimentos. Para além disso institui mesmo, em meu nome, uma lei nos termos da qual é preciso eliminar, como se constituísse uma doença para o corpo social, todo aquele que não for capaz de participar nos sentimentos da honra e do direito.”⁵¹⁵

⁵¹⁴ - Como afirma José Manuel Santos, “perante esta perspectiva [da comunicação perfeita, da transparência total], “a tarefa mais urgente de uma teoria da comunicação seria, paradoxalmente, em nosso entender, salvar os atritos ou os ruídos da comunicação, numa palavra: *defender a intranparência*”. José Manuel Santos, *Sobre Reis, Mensageiros e Mensagens*, Covilhã, UBI, 2000, ensaio inédito cedido pelo autor, p. 20. O autor – que, na linha de Peter Sloterdijk, radica na teologia cristã e na metafísica neo-platónica da luz, a arqueologia da “interactividade” e da “transparência” hoje atribuídas às redes electrónicas – vê esta perspectiva como característica da terceira das “eras” por que passa a afirmação da “razão comunicacional”. Assim, depois da “era dos reis”, em que o objectivo era a universalização das mensagens emanadas do centro/poder definidor, e da “era dos mensageiros”, em que, multiplicados os centros/poderes, os mensageiros se tornam as fontes das suas próprias mensagens ou “autores”, encontramos hoje na “era das mensagens” - na era em que, em virtude da proliferação das redes electrónicas e da informação que elas veiculam, nos restam tão só as mensagens, sem sabermos bem de *quê* ou de *quem* são elas mensagens.

⁵¹⁵ - Platão, “Protágoras”, 322d, in *Oeuvres Complètes*, Vol. I, p. 91. O episódio é citado, a propósito, por Victoria Campos, *op. cit.*, p. 192.

Descontando a *boutade* platónica da “eliminação” dos incapazes de participar no governo da *polis*, o texto de Platão ilustra bem a distinção entre a forma como os Antigos e os Modernos encaram a “liberdade” - uma distinção que, aparecendo já tematizada em Benjamin Constant, como vimos atrás, é retomada na actualidade, em termos da distinção entre “liberdade negativa” e “liberdade positiva”, por Isaiah Berlin.⁵¹⁶ Assim, e para utilizarmos a distinção deste filósofo, se para os Modernos a liberdade é essencialmente “liberdade negativa”, ou, como diz Victoria Camps, “o direito de cada qual a não ver-se submetido a nenhuma instância que não seja a da lei”, já nos gregos a liberdade é entendida como “liberdade positiva”, como “a forma de exercer colectivamente a soberania política, a possibilidade de participar activamente nas decisões públicas”, valorizando-se claramente o “público” em relação ao “privado” e entendendo-se a democracia como “um regime participativo, no qual os cidadãos sentiam que a sua vontade tinha influência nas decisões políticas”.⁵¹⁷

Ora, a questão que hoje se coloca – e ela foi colocada há muito por Rousseau e, mais recentemente, por Hannah Arendt⁵¹⁸ e, em certa medida, por Jürgen Habermas⁵¹⁹ -, é a de saber em que medida é possível recuperar, para o nosso tempo, um conceito de liberdade que não se limite a um *do not disturb* meramente reactivo. Será possível – e como? - combinar uma liberdade negativa e individualista, que visa o bem-estar e a felicidade individuais, com uma liberdade positiva e cooperativa, que visa a igualdade e a justiça colectivas? Isto porque, como acentua repetidamente Isaiah Berlin, ambos os conceitos de liberdade são igualmente importantes, e não se pode deitar fora um ou outro sem, de certo modo, amputar a nossa definição actual de humanidade, que

⁵¹⁶ - Cf. Isaiah Berlin, “Two concepts of liberty”, *op. cit.*, p. 121-122. Neste e noutros dos seus textos Berlin enfatiza o facto de que, apesar de serem ambos igualmente importantes, não existe nenhuma conexão necessária entre estes dois conceitos de liberdade. Cf. *ibidem*, p. 131.

⁵¹⁷ - Victoria Camps, *op. cit.*, p. 51. Deixamos de lado a questão de saber se a forma como Benjamin Constant e outros autores, por exemplo H. Arendt, descrevem a democracia ateniense corresponde fielmente à realidade histórica – já que não estamos aqui preocupados nem com a discussão da realidade histórica, nem com as eventuais perversões de um “tipo-ideal”, mas com o “tipo-ideal” propriamente dito.

⁵¹⁸ - Cf. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989.

⁵¹⁹ - Cf. Jürgen Habermas, *Théorie de l'Agir Communicationnel*, Paris, Fayard, 1987.

exige não só uma boa vida como uma vida boa.⁵²⁰ O que não significa, obviamente, que o equilíbrio entre um e outro conceito de liberdade não seja uma tarefa difícil, sempre pronta a resvalar para os extremos - o *laissez-faire* mais impiedoso, no que se refere à “liberdade negativa”, o populismo mais desenfreado, no que se refere à “liberdade positiva”. Talvez que, como refere Berlin e, ao contrário do que ele refere, não só “para os liberais”, o valor principal dos direitos políticos “positivos”, da participação no governo, seja o de constituir um meio de protecção do que os “liberais” consideram ser um valor fundamental, ou seja, a liberdade individual “negativa”.⁵²¹

No entanto, em relação à *polis* grega, as nossas sociedades são incomparavelmente maiores, quer em termos de espaço quer em termos do número de cidadãos, mais complexas, em termos de especialização, de diferenciação de funções e de conhecimentos e mais mediatizadas, em termos de mediação tecnológica. A mediação tecnológica – a acção dos *media* - é, aqui, uma questão central, e isto pelo menos a um triplo nível: i) trazer até aos cidadãos as diversas questões relativas à *res publica*, bem como as soluções que as diversas forças em presença propõem para tais questões - função de agendamento; ii) facilitar aos cidadãos a compreensão dos problemas cada vez mais complexos da vida social, traduzindo o “especialês”, a começar pelo “politiquês”, em linguagem mais ou menos comum - função de interpretação; iii) permitir uma certa forma de intervenção na realidade social - função de participação. Note-se, no que se refere ainda a este último aspecto, que nas sociedades modernas, se não nos situarmos ao nível da pequena comunidade, como por exemplo uma associação voluntária, em que a participação directa é possível e não exige ou justifica a mediação tecnológica, a participação é cada vez mais definida em termos de *media*, de tal forma que a ausência de visibilidade dos indivíduos e das comunidades nos *media* equivale, cada vez mais, a uma inexistência de facto. Reside aqui, precisamente,

⁵²⁰ - Cf. Isaiah Berlin, “Two concepts of liberty”, *op. cit.*, p. 169. A escolha exclusiva de um ou outro tipo de liberdade acaba, aliás, por conduzir à sua própria negação: no caso da “liberdade negativa”, porque esquece que a comunidade condiciona sempre, de uma forma ou outra, a vida individual, pelo que não querer escolher com os outros é sempre deixar que os outros escolham por mim; no caso da “liberdade positiva”, porque não se permitiria, ao indivíduo, qualquer motivação para a acção, dado que se não houver vantagem pessoal em escolher com os outros, não é um formalismo ético qualquer que me levará a escolher.

⁵²¹ - *Ibidem*, p. 165.

uma das causas da proliferação recente e da importância crescente daquilo a que Adriano Duarte Rodrigues chama os “meta-acontecimentos”, esses “acontecimentos segundos” ou acontecimentos “provocados pela própria existência do discurso jornalístico” e que visam, por parte daqueles que os protagonizam, precisamente “o direito à visibilidade, à encenação” mediática.⁵²² Neste aspecto, os “meta-acontecimentos” podem ser vistos, nas suas características essenciais, como uma espécie de reacção mas, ao mesmo tempo, de prolongamento por outros meios, daquilo a que Daniel Dayan e Elihu Katz chamam os “acontecimentos mediáticos”. Assim, se do lado dos “acontecimentos mediáticos”, estes são organizados por instituições e pessoas que fazem normalmente parte do que Edward Shils designa o “centro”, são apresentados com reverência e cerimónia, celebram a reconciliação e não o conflito, mesmo quando tratam de conflitos, como no caso da ida de Sadat a Telavive, envolvem audiências em geral imensas que se sentem obrigadas a assistir e a celebrar sendo, portanto, integrativos e não disruptivos⁵²³, já do lado dos “meta-acontecimentos” eles ou são espontâneos ou, quando planeados, são maioritariamente organizados por instituições e pessoas que fazem parte da “periferia”, apostam por vezes de forma violenta no conflito e não no consenso, sendo, por conseguinte, disruptivos e não integrativos. Forçando um pouco a terminologia de Dayan e Katz podemos dizer que os “meta-acontecimentos” são uma espécie de “acontecimentos mediáticos” *forçados*, e forçados por aqueles que, por questões de nascimento, de riqueza, de prestígio, de cultura ou mesmo de geografia não têm, por definição, direito a fazer parte dos “acontecimentos mediáticos” propriamente ditos. Apesar desta diferença e até mesmo oposição entre os “meta-acontecimentos” e os “acontecimentos mediáticos”, uns e outros revelam a mesma importância concedida, pelas sociedades contemporâneas, aos *media* e àquilo que se passa nos e pelos *media*.

Para além destas modalidades de participação directa e mediática há todo o mundo da democracia representativa, de que a “crise” - e crise não significa, na presente situação, necessariamente um mal, antes pelo contrário - parece hoje cada vez mais evidente. Grave é que, a

⁵²² - Adriano Duarte Rodrigues, “O acontecimento”, in Nelson Traquina (org.), *Jornalismo: Questões, Teorias e “Estórias”*, p. 29-30.

⁵²³ - Para esta caracterização cf. Daniel Dayan, Elihu Katz, *A História em Directo – Os Acontecimentos Mediáticos na Televisão*, Coimbra, Minerva, 1999, p. 20-23.

acompanhar esta “crise da representação”, se possa também falar hoje de uma “crise de participação”, isto é, de um crescente abstencionismo cívico e político que, ainda que com notáveis excepções, remete os cidadãos a um alheamento crescente em relação aos problemas colectivos, nomeadamente aos do âmbito das diversas pequenas comunidades - organizações e associações oficiais, semi-oficiais ou voluntárias - a que pertencem. Situação que leva Victoria Camps à visão pessimista de que se confirma “hoje plenamente a tese weberiana segundo a qual a sociedade se encontra dividida em duas classes de cidadãos: os politicamente activos e os que apenas acodem às urnas quando há que votar. Ou a ideia de Schumpeter de que a democracia não passa de uma espécie de mercado eleitoral.”⁵²⁴ E se é verdade que, segundo Robert Dahl - para quem a democracia passou já, neste século, por duas fases, correspondendo a primeira à consolidação das instituições democráticas e a segunda à crescente complexidade das políticas públicas e à sua entrega nas mãos dos técnicos e peritos - as telecomunicações anunciam uma nova e terceira fase da democracia, que estreitaria finalmente as relações entre o *demos* e as elites que nos governam, incrementando a informação e a participação, não é evidente que tal esteja a acontecer.⁵²⁵

5. O excesso como problema

Em coerência com a sua concepção cibernético-sistémica da sociedade, como dos organismos e das máquinas, Norbert Wiener, que pode, a muitos títulos, considerar-se como um dos pais fundadores da “revolução da informação” na sua versão neo-iluminista, atribui aos meios de comunicação uma função “homeostática” essencial em qualquer sociedade que seja “demasiado grande para o contacto directo entre os seus membros”.⁵²⁶ Ora, queixa-se Wiener, na “sociedade actual” essa função

⁵²⁴ - Victoria Camps, *op. cit.*, p. 169.

⁵²⁵ - Robert Dahl, apud Victoria Camps, *ibidem*. A autora propõe, como solução para a “crise da política”, aquilo a que chama “a passagem da política à sociedade”: a transferência, para as iniciativas solidárias de indivíduos e grupos, nomeadamente associações voluntárias, de muitas das atribuições que hoje competem ao Estado e que, em grande parte, este não consegue desempenhar de forma cabal, introduzindo constantemente novos elementos de injustiça e desigualdade. *Ibidem*, p. 58. A questão está em saber se o Estado está disposto a tal transferência e, em caso afirmativo, se ela captará a adesão dos cidadãos.

⁵²⁶ - Como já referimos noutro ponto, Wiener refere-se, especificamente, a meios como os livros, os jornais, a rádio, o sistema telefónico, o telégrafo, os correios, o teatro, o cinema, as escolas e a igreja - a cujo conjunto dá a designação de “imprensa” (*press*). Cf. Norbert Wiener, *op. cit.*, p. 161.

“homeostática” encontra-se pervertida por interesses de outro género – Wiener refere-se especificamente ao poder e ao dinheiro -, que fazem com que a “informação comunitariamente disponível” vá diminuindo à medida que o tamanho das comunidades humanas e, presume-se, seguindo a lógica de Wiener, também o seu grau de mediação tecnológica, vai aumentando.⁵²⁷ A aceitarmos esta queixa de Wiener que, e apesar do seu tom mais ou menos “sistémico” e “funcionalista”, revela uma clara consciência do desfasamento entre a lógica da sociedade e a lógica dos *media*, antecipando de certo modo as recentes teorizações da “economia da atenção”, temos de procurar as raízes do fenómeno nos inícios da Modernidade e na generalização da imprensa. Como faz notar John Thompson, a partir do século XV, os processos de produção, armazenamento e circulação das “formas simbólicas” sofreram transformações essenciais, ligadas aos desenvolvimentos institucionais típicos da Modernidade, e de entre as quais se destacam a produção e a reprodução das formas simbólicas numa escala cada vez maior, a sua transformação em mercadorias e a sua acessibilidade a indivíduos cada vez mais dispersos no espaço e no tempo.⁵²⁸ A história posterior ao século XV, ao acrescentar aos livros as gazetas, os jornais, a *penny press*, as revistas, o cinema, a televisão, as redes telemáticas, etc., não fez senão manter e aprofundar estas mesmas tendências e o desfasamento entre as duas lógicas atrás referidas.⁵²⁹ A “sociedade de informação” não é, neste aspecto, senão o culminar de tal processo.

⁵²⁷ - Diz Wiener: “O sistema que, mais que todos os outros, contribuiria para a homeostasia social é atirado directamente para as mãos daqueles que estão mais directamente envolvidos no jogo do poder e do dinheiro, e que nós já vimos constituírem um dos principais elementos anti-homeostáticos na comunidade. Não admira, por isso, que as comunidades maiores, sujeitas a esta influência disruptiva, contenham, de forma crescente, menos informação comunitariamente disponível que as comunidades mais pequenas, para não falar dos elementos humanos de que todas as comunidades são constituídas. Tal como na alcateia, embora, esperemos, em menor grau, o Estado é mais estúpido do que a maior parte dos seus componentes.” *Ibidem*, p. 161-162.

⁵²⁸ - John B. Thompson, *The Media and Modernity. A Social Theory of the Media*, Cambridge, Polity Press, 1996, p. 10. O desfasamento, pelo menos relativo, entre a lógica da sociedade e a lógica dos *media* é também realçado por Victoria Camps, no livro que temos vindo a citar.

⁵²⁹ - Não se depreenda, da nossa análise, a pretensão de que “não deveria ser assim” – já que estamos convencidos de que não poderia ser de outro modo. Aliás, casos como os do chamado “serviço público de televisão”, que fazem com que os contribuintes paguem, caro, serviços que de públicos nada têm - quando não são totalmente governamentalizados, eles obedecem a uma lógica comercial mais ou menos envergonhada, colocando-se numa posição totalmente ambígua e insustentável a médio prazo – fornecem-nos bons exemplos do resultado a que habitualmente chegam tais pretensões.

Submetida à lógica do mercado, esta sociedade avança, não só no que se refere ao *hardware* como ao *software* e aos conteúdos, num movimento incessante de *upgrading*⁵³⁰ – como vimos, Baudrillard falava, a propósito da “sociedade de consumo”, em “reciclagem” - que faz com que o que se tem no momento nunca seja suficiente e tenha de ser renovado muito antes de esgotadas todas as suas possibilidades. Ora, se já no início do século um autor como Eliot se preocupava, a par de autores como Valéry e Simmel, com o facto de que as “vastas acumulações de conhecimento – ou pelo menos de informação – depositadas pelo século dezanove foram responsáveis por uma ignorância igualmente vasta”⁵³¹, a “sociedade de informação” levou esse excesso de informação, e de ignorância, a níveis dificilmente imagináveis no tempo de Eliot. O problema não reside apenas, como o parece implicar a afirmação de Eliot, no “excesso de informação” mas, como já dissemos no capítulo anterior, na “informação como excesso” a que esse “excesso de informação” não tem deixado de dar origem. Com efeito, num ambiente caracterizado pelo excesso de informação, a tarefa mais difícil para quem produz e pretende vender a informação é a de captar audiências. Esse objectivo, pelo qual passa a sua própria sobrevivência, obriga os *media* a desenvolverem estratégias de ataque, e nomeadamente: o choque, materializado no sensacionalismo, na violência, no sexo; a simplificação e o estereótipo, patentes em fenómenos como a fulanização, o maniqueísmo, o carácter agonístico, a novelização; a segmentação e a especialização, visando a produção e circulação de uma informação “à medida do cliente”; a feição “informericial” e “publicitorial”, aquilo a que, por analogia, poderíamos chamar a “informação-espectáculo”.⁵³² Aceitando a tese de Chantal Mouffe segundo a qual o que caracteriza o político é o conflito, o agonismo entre as diversas alternativas em

⁵³⁰ - Cf. David Shenk, *op. cit.*, p. 80 ss.

⁵³¹ - E acrescenta Eliot: “Quando há tanto para saber, quando há tantos campos do conhecimento nos quais as mesmas palavras são usadas com diferentes significados, quando toda a gente sabe um pouco acerca de imensas coisas, torna-se cada vez mais difícil para cada um de nós saber se sabe ou não do que está a falar. E quando não sabemos, ou quando não sabemos o suficiente, tendemos sempre a substituir as emoções aos pensamentos.” T. S. Eliot, “The perfect critic”, in *The Sacred Wood. Essays on Poetry and Criticism* (or. 1920), disponível em <http://www.columbia.edu/acis/bartleby/eliot>.

⁵³² - David Shenk, *op. cit.*, p. 164.

presença⁵³³ ou, como também diz a filósofa, um “pluralismo agonístico” que “permita reais confrontações no interior de um espaço comum a fim de que possam efectuar-se verdadeiras escolhas democráticas”⁵³⁴, pelo que podemos considerar como informação “séria” a que contribui para tornar visível e para desenvolver tal conflito, tal agonismo, tal “pluralismo agonístico”⁵³⁵, então a fusão entre informação e publicidade tem uma particular significação política, na medida em que a própria informação “séria” tem vindo a ser colonizada por ela. Assim, e ao contrário do que aconteceu no passado, em que a publicidade era um suporte da informação, assumindo-se, uma e outra, como formas comunicacionais distintas quanto aos meios e quanto aos fins, a informação vive hoje cada vez mais sob o signo da publicidade, indo ao ponto de se ter tornado, ela própria, publicidade.⁵³⁶ A lógica é, agora, não a de publicitar a informação, mas a de fazer com que a informação se publicite a si própria, sob pena de não atrair os potenciais “clientes”. Este conjunto de características aponta globalmente para uma informação que, como refere Eliot, explora predominantemente a emoção em vez do pensamento, visa atrair em vez de fazer reflectir, glorifica o efémero em detrimento do permanente, exige a novidade e detesta o passado. A informação hoje prevalecente nos *media* generalistas, mesmo em muitos dos ditos “de referência” tende, assim, a ser uma informação “feita à medida da curiosidade informativa”, que apela à diversão em vez da formação, que promove a distração em vez da consciência cívica; o que tem, obviamente, a ver com a emergência e a afirmação progressiva dos *media* audiovisuais, nomeadamente a rádio e sobretudo a televisão - que, pela sua própria natureza, tendem a explorar a sensibilidade em detrimento da razão, o envolvimento em detrimento da distanciação, a adesão em detrimento

⁵³³ - Cf. Chantal Mouffe, *op. cit.*, p. 198.

⁵³⁴ - Chantal Mouffe, *Le Politique et Ses Enjeux. Pour une démocratie plurielle*, Paris, La Découverte/MAUSS, 1994, p. 17.

⁵³⁵ - Para uma discussão acerca do papel e da importância deste tipo de informação numa sociedade democrática, bem como acerca das novas condições que, a tal informação, são oferecidas pelas “novas tecnologias da informação”, cf. Joaquim Aguiar, Diogo Pires Aurélio, Manuel Villaverde Cabral, José Tribolet, *Saber e Poder*, Lisboa, Livros e Leituras, 1998.

⁵³⁶ - Como faz notar Baudrillard, esta forma “inarticulada, instantânea, sem passado, sem futuro, sem metamorfose possível”, sendo a última, domina todas as restantes, de tal forma que “todas as formas actuais de actividade tendem para a publicidade, e na sua maior parte esgotam-se aí”. Jean Baudrillard, *Simulacros e Simulação*, p. 113.

da crítica. Acresce que este carácter imagético é, simultaneamente, cada vez mais auto-referencial, fazendo da informação não apenas “experiência em segunda mão”, como lhe chama Gehlen, mas em terceira ou em quarta mãos. Não se trata propriamente do problema da “simulação”, de Baudrillard – a falar com propriedade, toda a informação é “simuladora” e não pode deixar de o ser -, mas da clausura do “real” em limites cada vez mais estreitos, e em que, para além da aparente “variedade”, a monotonia ou, pelo menos, a variação conspícua à volta dos mesmos temas restritos, é cada vez mais a regra. Deste modo, a informação “séria”, a que pode realmente promover a formação e a participação políticas, tende a migrar para *media* cada vez mais especializados e segmentados, não acessíveis, obviamente, à generalidade dos cidadãos.⁵³⁷

Colocado perante este “panorama mediático”, o cidadão que procura ou a quem é oferecida uma informação “séria” depara-se com uma dupla dificuldade: por um lado, e dado o “mar de informação”, de produtos informativos em que a própria informação “séria” se encontra imersa, torna-se-lhe cada vez mais difícil e mesmo doloroso distinguir entre o essencial e o acessório, o relevante e o irrelevante⁵³⁸; por outro lado, e em virtude da prevalência daquilo a que Giddens chama os “sistemas periciais”, incidindo não só sobre os diversos aspectos da vida quotidiana como sobre os diversos temas da agenda política, e cujas recomendações e injunções são veiculadas pelos *media* em geral, torna-se-lhe difícil escolher entre informações “sérias” mas igualmente bem fundamentadas e contraditórias entre si, o que o coloca numa situação de incerteza e “risco” permanentes.⁵³⁹ Assim sendo, se é verdade que o cidadão tem cada vez mais informação, também é verdade que percebe cada vez menos o que se passa na coisa pública, esta é-lhe cada vez menos “transparente”, e tem cada vez menos capacidade para decidir, é-lhe cada vez mais difícil participar. O abstencionismo político e cívico seria, assim, uma resposta ou, pelo menos, uma das respostas possíveis, a este excesso de informação, a esta “iluminação” que, literalmente, nos ofusca. Mas

⁵³⁷ - Cf. António Fidalgo, *O consumo de informação. Interesse e curiosidade*, 1996, disponível em <http://www.bocc.ubi.pt>.

⁵³⁸ - Porquê *O Diário de Notícias* em vez da *Maria*? Porquê a secção de política de um jornal em vez das secções do *fait-divers* ou do “social”? Estas são perguntas em relação às quais a generalidade dos cidadãos não terá, seguramente, facilidade em responder.

⁵³⁹ - Cf. Anthony Giddens, *op. cit.*, nomeadamente p. 126 e ss.

abster-se não é, precisamente, negar a essência da democracia – por muito “mínima” que seja a sua definição?⁵⁴⁰

6. De algumas perturbações no político

Não será que, ao concebermos a informação e os *media* em geral como a condição que permite, nas sociedades contemporâneas, dar realidade aos princípios da transparência e da participação em que assenta toda a democracia que queira considerar-se como tal, nos limitamos, no fundo, a fazer uma apologia mais ou menos ingénua, senão mesmo simplista, da “interactividade” e da “transparência” universais prometidas, desde os seus inícios, pelos arautos das “tecnologias da informação e comunicação”, nomeadamente das mais recentes? E, simultaneamente, a defendermos um conceito empobrecido de “acção” que não se afasta, substancialmente, do “agir comunicacional” habermasiano?

O risco existe. No entanto, aquilo que a experiência mais recente nos mostra é que, apesar de tudo, o poder, nomeadamente o político, convive mal – diríamos que convive cada vez pior - com o protagonismo crescente dos *media* e daqueles que constróem, através dos *media*, o seu próprio protagonismo. Não se trata apenas de afirmar que, apesar de toda a idealização que comporta, o conceito habermasiano de “espaço público”, transformado, agora, não só num “espaço público mediatizado”⁵⁴¹ como também, e por isso mesmo, num espaço público multiforme e variado, num autêntico “mosaico” em que o espaço público nacional se cruza e se mescla com os espaços públicos locais e globais⁵⁴², só agora parece ganhar toda a sua verdadeira força, acarretando para a prática e para a teoria políticas implicações até agora dificilmente imagináveis.

A primeira dessas implicações é a implosão, mais nítida em cada dia que passa, das tradicionais instâncias de mediação política, nomeadamente dos partidos. Os cidadãos antevêm, nos *media* e na

⁵⁴⁰ - Cf. Norberto Bobbio, *O Futuro da Democracia*, p. 25.

⁵⁴¹ - No sentido em que, como diz Dominique Wolton, ele “é funcional e normativamente indissociável do papel dos *media*”. Dominique Wolton, “As contradições do espaço público mediatizado”, *Revista de Comunicação e Linguagens*, N.º 21-22, Lisboa, Cosmos, 1995, p. 167.

⁵⁴² - Para além do termo entre aspas, utilizamos aqui uma distinção de John Kean, já referida anteriormente, entre esferas “micro-públicas”, de base local ou sub-nacional, “meso-públicas”, de base nacional e “macro-públicas”, relativas às redes globais de comunicação e informação de âmbito mundial. Cf. John Kean, *op. cit.*, p. 169 ss.

informação, a possibilidade de uma ligação “directa”, ainda que tecnologicamente mediada, com o poder decisório, e que, podendo forçar este a uma decisão mais ou menos imediata, permite passar por cima dos vários níveis da intermediação política e das negociações de interesses e de diferimento das soluções que tal intermediação habitualmente implica; e, reciprocamente, o poder decisório vê, nos *media* e na informação, a possibilidade de uma ligação “directa” com os destinatários, cidadãos ou grupos de cidadãos, a que procura dirigir-se e persuadir.⁵⁴³

A segunda dessas implicações, e que decorre imediatamente da anterior, é a de que as instâncias de decisão política vêem cada vez mais reduzido o seu tempo de decisão – um tempo que era, simultaneamente, um tempo de amortecimento e mesmo de esvaziamento das “crises” -, já que tudo deve ser decidido na urgência e na turbulência do momento, respondendo aos inevitáveis dissabores do presente. Ou, como também pode dizer-se, a decisão política encontra-se cada vez mais afectada pela cronofagia provocada pela “tirania do acontecimento” e pelo “imperialismo do directo” a que se encontram submetidos os *media* em geral e a televisão em particular.⁵⁴⁴

A terceira dessas implicações, decorrente ela própria das anteriores, é a de que a acção dos agentes políticos tradicionais é cada vez menos uma acção orientada por e que visa dar corpo a determinados “projectos” ou “programas” que, em teoria, até podem existir, para ser cada vez mais uma reacção, muitas vezes titubeante, à própria imagem que os *media* dão ou constróem, conforme as perspectivas, da realidade político-social - um processo em que as sondagens, mas também os títulos, os artigos de opinião, as reportagens, etc. veiculadas pelos diversos *media* têm um papel cada vez mais determinante.

⁵⁴³ - Retomando um termo da área económica, Daniel Dayan e Elihu Katz falam, a este propósito, em “desintermediação”, que definem como “o processo através do qual os acontecimentos mediáticos permitem que os seus protagonistas principais *falem sobre as cabeças* dos intermediários que normalmente fazem a mediação entre os líderes e o seu público” – um processo que, longe de ser exclusivo dos “acontecimentos mediáticos”, pode ser mesmo visto como “a chave para todo o fenómeno da comunicação de massas, começando com a Reforma protestante, quando o acesso directo a versões impressas da Bíblia permitiu que a mensagem de Deus fosse lida ‘por cima das cabeças’ do clero, que reclamava a sua custódia oficial”. Cf. Daniel Dayan, Elihu Katz, *op. cit.*, p. 204. Este processo, que afecta num primeiro passo os aparelhos partidários, afecta num segundo passo os próprios jornalistas.

⁵⁴⁴ - Cf. Dominique Wolton, “As contradições do espaço público mediatizado”, *op. cit.*, p. 169-170.

Compreende-se, assim, que os cidadãos em geral, mas também os próprios agentes políticos, como o demonstra a sua participação crescente quer como objectos quer como sujeitos dos *media*⁵⁴⁵, tendam cada vez mais a ver, na “acção mediática”⁵⁴⁶, a forma privilegiada de “acção”, de intervenção nas decisões políticas; e, correlativamente, a dar cada vez menos importância às formas tradicionais e mais ou menos ritualizadas da “acção” política. Residirá aqui, seguramente, uma das causas fundamentais da abstenção crescente, eleitoral e não só, que afecta os sistemas políticos contemporâneos. Mas não deve considerar-se a “acção mediática” como uma não-acção ou, pelo menos, como uma acção “degradada”? De forma alguma. Uma “acção mediática”, por muito encenada e “artificial” que ela seja, começa por ser uma acção, isto é, envolve um agente, uma série de comportamentos finalizados e uma vontade de intervir no real e de o transformar num certo sentido – não se distinguindo, neste aspecto, de qualquer outra acção “real”. Caberia aqui generalizar, à “acção mediática”, a afirmação de Daniel Dayan e Elihu Katz acerca dos “acontecimentos mediáticos” de que, num certo sentido, eles “são ‘pseudo-acontecimentos’ que funcionam. Aplicando a famosa fórmula de W. I. Thomas (1928), eles tornam-se reais porque as suas consequências são reais; responde-se a eles como sendo reais. Cerimónias deste tipo têm um poder causal. Não são apenas formulações expressivas, mas acções discretas e eficientes.”⁵⁴⁷ Iremos mesmo mais longe: vista nos seus múltiplos aspectos e, nomeadamente, no que se refere à sua eventual “eficácia”, as verdadeiras acções têm de ser, hoje, acções mais ou menos “mediáticas” – parece-nos ser esse, precisamente, um dos ensinamentos fundamentais das teorizações da “economia da atenção” quando aplicadas ao domínio do político. A não ser assim, como compreender que não apenas os cidadãos em geral mas também as diversas

⁵⁴⁵ - Como objectos da notícia e como sujeitos que juntam agora, aos seus tradicionais papéis de *news promoters*, de criadores de “meta-acontecimentos” e mesmo de “pseudo-acontecimentos”, os de comentadores e de putativos *opinion makers*.

⁵⁴⁶ - Entendemos por tal a acção que visa intencionalmente a sua projecção nos e pelos *media*, seja ela espontânea, encenada, ou um pouco de ambas, como é geralmente o caso.

⁵⁴⁷ - Daniel Dayan e Elihu Katz, *op. cit.*, p. 152. Obviamente, o conceito de “realidade” que aqui está em jogo aproxima-se muito mais do conceito pragmatista ou “performativo” de um Peirce ou de um Austin, este último um autor que Dayan e Katz citam frequentemente, do que do conceito realista ou “constatativo” de um Aristóteles ou de um Carnap.

instâncias de decisão política atribuam tal importância às “acções mediáticas”? Sem cairmos no extremo de dizermos que hoje já só se governa pelos *media* e, em particular, pela televisão, parece evidente que a tomada de decisão política, quando existe, não pode deixar de passar, nas suas motivações, na sua publicitação, na avaliação dos seus efeitos, pelos *media* e pela informação.

Não acarreta, este carácter mediático das “acções”, uma desigualdade ainda maior entre os cidadãos? Não alarga o fosso entre, por um lado, uma minoria que sabe e pode intervir nos e pelos *media*, que toma a palavra, que cria “meta-acontecimentos” ou mesmo “acontecimentos mediáticos” e, por outro lado, uma maioria cada vez maior, passe a redundância, e cada vez mais silenciosa que, mais do que uma verdadeira “opinião pública” esclarecida, constitui uma mera “audiência” mediática? Diremos mais uma vez, em relação a isso, que uma coisa é ter acesso aos *media* - o que depende, obviamente, quer das características dos cidadãos quer das estratégias de *gatekeeping* e de *agenda-setting* dos próprios *media*; outra, completamente diferente, é forçar esse acesso, isto é, desencadear acções e produzir acontecimentos dotados de uma “relevância temática”⁵⁴⁸ que não pode deixar de marcar a “agenda mediática”. Se em relação ao primeiro aspecto essa desigualdade é evidente – mas ela não era infinitamente mais nítida há cinquenta anos do que hoje? -, em relação ao segundo aspecto podemos falar de uma verdadeira “democratização” da atenção e do espaço/tempo concedido pelos *media*. Cabe aqui referir que, nos tempos mais recentes, a Internet, com o *hacktivism* amplo e generalizado que tem vindo a permitir, se tem revelado um recurso indispensável para este processo de acesso, não forçado, aos *media*.⁵⁴⁹ No entanto, daí até pensarmos, como muitos dos

⁵⁴⁸ - Esta expressão de Alfred Schutz, que será objecto de análise num dos próximos capítulos deste trabalho, refere-se à característica em virtude da qual algo, por exemplo um determinado acontecimento, se torna um “tema” para nós, se torna merecedor da nossa atenção.

⁵⁴⁹ - Cf. Paulo Querido, “Internet. A era do hacktivism”, *Jornal Expresso*, N.º 1475, 3 de Fevereiro de 2001, p. 26-34. O *hacktivism* – termo derivado de *hacking with a cause* -, que não pode confundir-se com a acção dos vulgares *hackers*, tem envolvido estratégias tão importantes como a construção de sítios de protesto, o *defacement* ou desfiguração das páginas web, o *DOS* ou *Denial of Service*, o *spamming* ou “entupimento” de determinados sítios, nomeadamente através do *e-mail*, e o *hijacking* ou desvio do tráfego do sítio que é atacado. O grupo português *Toxynm*, envolvido de forma muito activa no apoio à luta de Timor contra a Indonésia, foi um pioneiro a nível mundial deste tipo de acções - que vemos, portanto, como exemplos daquilo a que chamamos “acções mediáticas”, que são no entanto tão velhas quanto os meios de comunicação.

“utopistas digitais”, que ela resolveu definitivamente o problema do acesso generalizado ao *media*, vai uma grande distância.

Os *media* são, deste modo, presas da sua própria “armadilha”; ou há, pelo menos, uma reciprocidade de “interesses” - mostrar, ser mostrado - que joga em grande medida a favor do cidadão comum. O que nos conduz à conclusão, certamente estranha para muitos, de que a qualidade das democracias contemporâneas se mede, em grande parte, quer pela multiplicidade e profundidade dos aspectos da vida social que os seus *media* tornam visíveis quer pela quantidade dos cidadãos a que eles dão uma voz e um rosto. E dizemos “em grande parte” na medida em que o anterior também significa que a nossa sociedade se encontra, em cada momento, confrontada, e cada vez mais confrontada, com aquilo a que chamaremos a “falácia mediática”, e que pode ser enunciada através do seguinte *modus ponendo ponens*: “Se x (algo ou alguém) é importante, então é mediatizado; x é mediatizado; logo, x é importante.”

7. O regresso aos clássicos⁵⁵⁰

Num mundo caracterizado pelo “excesso de informação”, mais importante do que procurar e coleccionar informação é a tarefa de reduzir, isto é, seleccionar, organizar e interiorizar a informação e, assim, transformá-la em conhecimento, em informação capaz de fundar uma orientação pragmática e existencial.⁵⁵¹ Como vimos, era já esta a perspectiva que, há quase mil anos, Séneca tinha em relação ao “excesso de informação” e à *stultitia* resultante da leitura indiscriminada e interminável, que comparava à situação daqueles que, dedicando-se a “viajar continuamente”, às “constantes deslocações”, não conseguem fixar-se em nenhum lugar de confiança; aconselhando Séneca, para evitar tal dispersão, que a leitura se acompanhasse da escrita, de modo a que a pena fosse dando forma “às ideias coligidas das leituras”, permitindo fixar o que é importante para o leitor e obrigando-o, simultaneamente, a concentrar-se em si próprio, num verdadeiro “exame de consciência”.⁵⁵²

⁵⁵⁰ - O “regresso aos clássicos” – ainda que num sentido e com objectivos distintos dos a seguir explicitados – é uma das propostas essenciais da obra *The Closing of the American Mind* de Alan Bloom, de que retemos a expressão.

⁵⁵¹ - Parafraseamos aqui o dito de Eli Noam segundo o qual “quase toda a gente pode acrescentar informação. A questão difícil está em *reduzi-la*.” Eli Noam, *apud* David Shenk, *op. cit.*, p. 181.

⁵⁵² - Cf. *supra*, capítulo II.

Mas será ainda possível este regresso aos “clássicos”? Esta é a questão a que procuraremos dar resposta nos capítulos seguintes deste trabalho. Mas retenhamos, para já, dos conselhos de Séneca ao jovem Lucílio, a importância, que parece hoje maior do que nunca, da relação humana - não necessariamente a relação mestre-discípulo - na selecção e interpretação da informação relevante e na transformação desta em conhecimento. Deparamos aqui, no entanto, com aquele que nos parece ser um dos paradoxos maiores da “sociedade da informação”: a de ir eliminando as mediações humanas entre o sujeito e a informação ao mesmo tempo que torna essas mediações cada vez mais necessárias.

Terceira Parte

AS NOVAS RESPOSTAS AO PROBLEMA DE PLATÃO

Capítulo VI

A INTERIORIZAÇÃO DA INFORMAÇÃO

“Toda a questão é uma busca. Toda a busca tem, acerca do que se busca, uma direcção prévia”. **Martin Heidegger**⁵⁵³

Apesar da impossibilidade de a “estética da existência” dos Antigos, enquanto tal, responder ao problema do sentido da informação na “sociedade da informação” – uma sociedade que, como vimos, se caracteriza pela instabilidade e pela fragmentação de comunidades, de identidades e de sentidos -, ela permite-nos no entanto recuperar algumas indicações seminais em relação a tal problema. Uma dessas indicações é a de que o sentido da informação é essencialmente pragmático, ligado ao comércio do homem com as coisas e com os outros homens, ao saber-fazer (*poiesis*) e, sobretudo, ao saber-agir (*praxis*); uma outra indicação é a de que esse sentido é um sentido intersubjectivo, ligado à pertença do sujeito a uma certa tradição ou “comunidade”. Ambas as indicações, que apontam, em última análise, para uma concepção de sujeito e de conhecimento que diverge radicalmente das concepções de sujeito e de conhecimento dominantes na tradição filosófica ocidental pelo menos a partir de Platão, são retomadas, na filosofia contemporânea, por correntes tão diversas e importantes como o marxismo, o pragmatismo e a fenomenologia heideggeriana e schutziana.⁵⁵⁴

⁵⁵³ - *L'Être et le Temps*, p. 20.

⁵⁵⁴ - Esta coincidência entre as três grandes correntes filosóficas do nosso tempo torna pelo menos estranha a afirmação de John Murphy que, referindo-se a Dewey, diz que “a plena valorização de Dewey da importância filosófica quer de Peirce, quer de James, deveu-se ao seu reconhecimento da amplitude de visão de ambos e da sua coragem em se oporem, virtualmente sós, à depreciação da acção – do agir e do fazer – que foi característica da tradição filosófica ocidental, desde o tempo de Platão e Aristóteles”. John Murphy, *O Pragmatismo*, Lisboa, Asa, 1993, p. 88.

Se, no que se segue, privilegiamos a fenomenologia heideggeriana como ponto de partida da nossa reflexão, tal deve-se tão só ao facto de encontramos, em Heidegger, uma analítica não só do sujeito e do conhecimento como também das relações entre conhecimento e informação. Sendo certo que, na linha de um Platão, o filósofo alemão vê, na informação, um derivado, para não dizermos um “subproduto” do conhecimento, não é menos certo que tal “derivação” deixa antever a possibilidade de um regresso ao “originário” da qual ela é “derivado”. Partiremos, para explorar tal possibilidade, da forma como Heidegger tematiza, a partir de *Ser e Tempo*, a distinção e a relação entre o conhecimento no sentido amplo de abertura (*aletheia*), ligado à *poiesis* e à *praxis* quotidianas, e o conhecimento no sentido restrito de *theoria*, de “apreensão de um objecto por um sujeito”, segundo a conhecida definição de Nicolai Hartmann - e que é o que, precisamente, pode ser comunicado aos outros sob a forma de uma informação. Esta análise heideggeriana é hoje retomada, quiçá sem consciência da tematização do filósofo alemão, por alguns dos autores da “gestão do conhecimento” que, inspirando-se nos trabalhos do filósofo Michael Polanyi, tomam como ponto de partida a distinção entre conhecimento tácito e conhecimento explícito, tendendo a identificar este último com a informação. Se é verdade que a análise destes autores não tem a profundidade e a argúcia da de um Heidegger, não é menos verdade que, num certo sentido, ela permite actualizar a tal possibilidade, implícita na análise heideggeriana, da passagem da informação ao conhecimento – uma passagem que, dada a temática do nosso trabalho, aqui nos interessa especialmente. O que a análise de tais autores revela, também, é que, para a interiorização, para a interpretação e incorporação pragmáticas da informação, a questão da organização humana, da “comunidade”, é fundamental. Podendo a nossa sociedade ser considerada como uma “sociedade organizacional”⁵⁵⁵, no entanto nem todas as organizações propiciam, ou propiciam da mesma forma, aquilo a que Ikujiro Nonaka e Hirotaka Takeuchi chamam a “conversão de conhecimento”. Neste carácter “organizacional” da nossa sociedade reside, aliás, uma das razões fundamentais pelas quais nem a “estética da existência” nem a

⁵⁵⁵ - Retomamos a expressão de Terence R. Mitchel, James R. Larson, Jr., *People in Organizations: An Introduction to Organizational Behavior*, New York, McGraw-Hill, 1987, p. 38.

“enciclopédia” podem, enquanto tais, ser vistas como as respostas ao problema do sentido da informação na “sociedade da informação”. Com efeito, o sujeito desta sociedade não é nem um sujeito sujeito à tradição e ao “discurso do mestre” nem, pelo contrário, um sujeito sujeito apenas a si próprio, dotado de uma “autonomia” sem peias nem limites; ele é, antes, um sujeito sempre enquadrado em determinadas organizações, e que só no contexto dessas organizações se pode afirmar e constituir a si próprio.

1. O ser-no-mundo e o primado da acção

Salvo raras excepções, a tradição filosófica ocidental concebeu, desde os seus primórdios, o homem como um *zoon logoi* cuja “natureza” residiria num “desejo de conhecer” por conhecer, num “interesse” primariamente contemplativo ou teórico⁵⁵⁶ e, ao mesmo tempo, o conhecimento como uma relação de “apreensão” entre um “sujeito” e um “objecto” - ainda que variando, de filósofo para filósofo, a forma de encarar a origem, a natureza e a validade de tal relação. Nessa relação de “apreensão” em que consistiria o conhecimento, “sujeito” e “objecto” teriam “funções” não só diferentes como não permutáveis: enquanto a do “sujeito” consistiria em “apreender” o “objecto”, a do “objecto” consistiria em “ser apreendido” pelo “sujeito”; o que não obsta, obviamente, a que um “sujeito” não possa constituir-se como “objecto” para um outro “sujeito” ou mesmo para si próprio. Vista do lado do sujeito, esta “apreensão” é descrita em três fases: uma primeira, de saída do sujeito “para fora da sua própria esfera”, uma segunda, de “incursão na esfera do objecto” e de “apreensão” das “determinações” deste e, finalmente, uma terceira, de regresso do sujeito à sua própria “esfera”, já na posse das “determinações” do objecto.⁵⁵⁷

⁵⁵⁶ - Cf. Aristóteles, *Métaphysique*, Livro A, Cap. 1, 980 a 21, Tomo 1, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1991, p. 1.

⁵⁵⁷ - Cf. Nicolai Hartmann, *Les Principes d'une Métaphysique de la Connaissance*, Vol. I, Paris, Aubier-Montaigne, p. 87-88. Esta perspectiva de Hartmann é posteriormente retomada e vulgarizada por muitos outros autores e consagrada na linguagem “filosófica”. Vejam-se, a título de exemplos: Johannes Hessen, *Teoria do Conhecimento*, Coimbra, Arménio Amado, 1978, particularmente p. 26-27; Carlos Silva, “Conhecimento”, in *Logos-Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa, S. Paulo, Editorial Verbo, Vol. I, 1989, p. 1104-1105. John Dewey e Richard Rorty chamam, a uma tal concepção de conhecimento, “teoria do conhecimento do espectador” (*spectator theory of knowledge*) e “representacionismo”, respectivamente.

Ora, como mostrou Heidegger em *Ser e Tempo*, retomando e, de certo modo, radicalizando uma ruptura que já vinha pelo menos desde Marx⁵⁵⁸, esta concepção do homem e do conhecimento esquece pelo menos dois aspectos essenciais. Ela esquece, por um lado, que sendo “ser-no-mundo” (*In-der-Welt-Sein*), o homem não pode “sair de si” para apreender um “objecto” com o qual ele está, desde sempre, em contacto imediato - ou, o que é o mesmo, que o “sujeito” está sempre “fora de si”; esquece, por outro lado, que o conhecimento teórico, a contemplação ou *theoria*, longe de ser o modo originário de o homem ser ser-no-mundo, já é sempre um modo derivado ou não originário desse ser-no-mundo.⁵⁵⁹ E o conhecimento teórico não é originário num duplo sentido. Num primeiro sentido, que aqui nos interessa menos, o que não significa que seja menos importante⁵⁶⁰, o conhecimento teórico não é originário porque ele é já, tal como a própria vontade, um modo derivado em relação à disposição afectiva (*Stimmung*), à nossa impossibilidade de não sermos afectados pelas coisas do mundo.⁵⁶¹ Num segundo sentido, que aqui especialmente nos interessa, o conhecimento teórico também não é originário porque a nossa relação ao mundo é, primacialmente, uma relação prática e utilitária que envolve um “conhecimento” não teórico mas pragmático ou funcional.⁵⁶² O mesmo é dizer que o mundo é primariamente, para nós,

⁵⁵⁸ - Referimo-nos, concretamente, ao facto de Marx erigir a *produção* dos seus “meios de existência” como a característica distintiva primária - e primária quer do ponto de vista genético quer do ponto de vista estrutural - do homem, e a *praxis* como critério de verdade; uma posição que o leva, de forma coerente, a criticar quer a teologia especulativa de Hegel quer o materialismo contemplativo de Feuerbach. Cf. Karl Marx, “Idéologie Allemande”, in *Oeuvres*, Vol. III, Paris, Gallimard, 1982, p. 1054-1055; “Thèses sur Feuerbach”, *ibidem*, p. 1029-1033. De notar que este retomar da “ruptura” marxista significa também, por parte de Heidegger, uma ruptura parcial com o seu mestre Husserl, patente logo desde as primeiras páginas de *Ser e Tempo*. Cf. João Paisana, *Fenomenologia e Hermenêutica. A Relação entre as Filosofias de Husserl e Heidegger*, Lisboa, Presença, 1992.

⁵⁵⁹ - Sobre a crítica heideggeriana à concepção tradicional do conhecimento, cf. Martin Heidegger, *L'Être et le Temps*, todo o § 13, p. 82-85.

⁵⁶⁰ - Se é certo que o texto heideggeriano parece colocar ambos os sentidos no mesmo plano, segundo a interpretação que Gianni Vattimo faz de *Ser e Tempo* este primeiro sentido, que se refere à disposição afectiva, será mesmo primeiro no sentido de mais originário. Cf. Gianni Vattimo, *Introdução a Heidegger*, Lisboa, Edições 70, 1989, p. 36-40. No entanto, para o aspecto que aqui nos interessa destacar, o do carácter derivado e secundário do “conhecimento”, a decisão sobre esta questão não é crucial.

⁵⁶¹ - Cf. Martin Heidegger, *L'Être et le Temps*, p. 170.

⁵⁶² - Cf. *ibidem*, p. 90. Sobre esta temática, e para o que se segue, cf. todo o §15, p. 90-96.

um conjunto de utensílios, de “coisas para”, caracterizadas pelo seu “estarem disponíveis” para serem utilizadas na *praxis*, o que justifica precisamente a sua designação grega de *pragmata*. E como na acção práctico-utilitária o utensílio, enquanto ser-disponível, não se manifesta tematicamente como disponível, ficando em segundo plano em relação à obra a fazer, ao *para-quê* que é a verdadeira razão de ser do utensílio, os utensílios *revelam-nos* a própria “natureza” enquanto conjunto de matérias-primas de que são feitas as obras. Mas a produção *revela-nos*, também, que o ser-no-mundo é ser-com-outrem, de tal forma que o mundo não é apenas “mundo ambiente”, mas mundo partilhado com outros - e “outros” aqui também somos nós -, sempre primário em relação ao “sujeito” e à “consciência”; com efeito, os outros estão desde sempre presentes a título de destinatários ou “beneficiários eventuais” das obras que produzimos, de produtores e distribuidores das obras que consumimos. Desta forma, o mundo, enquanto mundo de utensílios e de obras, reenvia o homem (o *Dasein*) necessariamente para os outros.⁵⁶³ No ensaio *A Questão da Técnica*⁵⁶⁴, em que procura questionar aquilo a que chama a concepção “antropológico-instrumental” da técnica, Heidegger repete e esclarece, de certo modo, as teses de *Ser e Tempo* acerca da *poiesis* como relação originária do homem ao mundo e da *technê* como conhecimento originário, que decorre de e se investe nessa mesma *poiesis*. Como afirma o filósofo, na medida em que o produzir (*poiesis*), seja o produzir do artesão seja o do artista das belas-artes, faz passar algo do estado de oculto ao estado de não oculto mediante uma certa arte (*technê*), ele apresenta; e esta apresentação é um desvendamento, aquilo a que os Gregos chamavam *aletheia* e os Latinos traduziram por *veritas*. O que é confirmado pelo facto de, até Platão, *technê* aparecer associada a *episteme*: com efeito, uma e outra são nomes do conhecimento no seu sentido mais lato, no sentido de aí se encontrar qualquer coisa, de uma abertura, de um desvendamento. Também noutro dos seus ensaios

⁵⁶³ - Como diz Heidegger, “os outros a quem a obra é destinada – estão ‘co-presentes’ no trabalho e nos utensílios que aí são necessários”. E acrescenta: “Os outros, assim co-presentes em todo o sistema de utensílios do mundo ambiente, não são pensados como encontrando-se numa relação exterior relativamente a coisas que são, em primeiro lugar, simplesmente subsistentes, estas ‘coisas’ oferecem-se-nos no interior do mundo enquanto que estão para outrem, um mundo que desde logo e sempre é também já o meu.” *Ibidem*, p. 149. Sobre a questão do *Mitsein*, cf. todo o § 26, p. 148-158.

⁵⁶⁴ - Cf. Martin Heidegger, “La question de la technique”, in *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1990, especialmente p. 18 ss.

mais tardios, *Língua de Tradição e Língua Técnica*, após analisar de forma análoga o termo “técnica” a partir da sua origem grega, Heidegger conclui “de maneira elíptica e sucinta” que “*technê* não é um conceito do fazer, mas um *conceito do saber*. *Technê* e também técnica querem dizer que qualquer coisa está posta (*gestellt*) no manifesto, acessível e disponível, e é dada enquanto presente à sua posição (*stand*)”.⁵⁶⁵

2. Conhecimento, conhecimento teórico e informação

Sendo assim, qual é o estatuto do comportamento teórico, daquilo a que a tradição filosófica chamou “conhecimento”? Ele é, nas palavras de Heidegger, “uma previsão reduzida ao puro olhar” - a contemplação ou *theoria* dos Antigos -, feita segundo as *regras do método* - a ciência dos Modernos -, e que, por um esforço de ultrapassagem, faz aparecer o ente já não como “ente disponível” que se oferece à preocupação prático-utilitária do homem, mas como “ente enquanto simplesmente subsistente”.⁵⁶⁶ Deste modo, o “conhecimento”, o comportamento teórico, é apenas uma das formas que o conhecimento, entendido no seu sentido amplo de abertura ou desvendamento (*aletheia*), pode assumir, e nunca, como o pretendeu a generalidade da tradição filosófica ocidental a partir de Platão, a sua forma exclusiva ou mesmo primária.⁵⁶⁷ Como observa

⁵⁶⁵ - Martin Heidegger, *Língua de Tradição e Língua Técnica*, Lisboa, Editorial Vega, 1995, p. 22. Note-se, a propósito, que as célebres teses de McLuhan segundo as quais os meios - não só os *media* como as tecnologias em geral - são “extensões do homem” e “o meio é a mensagem”, podem ser interpretadas à luz desta concepção heideggeriana acerca da “essência da técnica”. Com efeito, qualquer meio, ao prolongar o corpo humano, os sentidos, os membros, o próprio sistema nervoso, acaba por configurar a “realidade” de uma certa maneira, sendo assim, por si só e independentemente do seu “conteúdo” - que, aliás, e como observa McLuhan, é sempre um outro “meio” -, uma certa forma de conhecimento da realidade. Cf. Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*.

⁵⁶⁶ - Martin Heidegger, *L'Être et le Temps*, p. 96. Sobre esta temática, cf. todo o §15, p. 90-96.

⁵⁶⁷ - Num dos seus polémicos discursos do não menos polémico período do Reitorado, Heidegger coloca assim a questão do saber: “O que é decisivo a respeito do saber, não é tanto a variedade e a quantidade do que sabemos, mas unicamente isto: o saber está à altura, foi extraído da fonte? É orientado para a nossa esfera de existência? E será que, nós próprios, no que fazemos e no nosso comportamento, nos tornamos garantes do que sabemos? (...) O camponês e o operário, cada um à sua maneira, têm um saber digno de estima, tal como o sábio no seu domínio próprio. E por outro lado, o sábio pode perfeitamente, apesar de toda a sua erudição, não se mover senão numa aparência de saber.” Martin Heidegger, “Alocação aos trabalhadores”, in *Escritos Políticos*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, p. 131.

Heidegger, referindo-se à “compreensão do outro”, “esta compreensão, assim como geralmente toda a compreensão, não é uma noção que tenha o conhecimento por origem; ela é, pelo contrário, um modo de ser existencial e original que está no fundamento de todo o conhecimento e de toda a noção.”⁵⁶⁸ Resulta daqui, precisamente, o facto de toda a interpretação (*Auslegung*) envolver um círculo, o chamado “círculo hermenêutico”, que não é, no entanto, vicioso: se é certo que o conhecimento teórico se limita a articular, a pôr a descoberto, de forma pobre e limitada, aquilo que, de certa forma, o homem já compreendeu, não é menos certo que nessa articulação, nesse pôr a descoberto, se pode ganhar a consciência de algo de que, de outro modo, não seríamos conscientes.⁵⁶⁹

Quanto à informação, ela deriva da natureza da relação que o conhecimento teórico estabelece com a linguagem. Visto em termos de linguagem, o conhecimento teórico corresponde ao enunciado, ao tipo de discurso a que, no *Peri Hermeneias*, Aristóteles chama apofântico, “o discurso no qual reside o verdadeiro ou o falso”⁵⁷⁰ – consistindo, nos termos da *Metafísica*, o falso em “dizer do Ser que ele não é ou do Não-Ser que ele é”, e o verdadeiro em “dizer do Ser que ele é, e do Não-Ser que ele não é”⁵⁷¹ -, que faz corresponder às diversas “substâncias” determinados “predicados” mais ou menos visíveis. É possível, assim, definir o enunciado como “uma mostra que determina e comunica.”⁵⁷² Para retormamos um exemplo do próprio Heidegger, no enunciado “O martelo é pesado”, o que se mostra é “o martelo” enquanto substância, sob a forma de uma das suas determinações, “pesado”, podendo tal determinação ser comunicada a outrem. Esta comunicabilidade do enunciado permite que, mesmo sem a experiência da coisa ou, como diz Heidegger, “mesmo se o ente mostrado e determinado não está ao alcance da mão ou da vista”, ele seja partilhado, com aquele que o enuncia,

⁵⁶⁸ - Martin Heidegger, *L'Être et le Temps*, p. 156.

⁵⁶⁹ - Cf. *ibidem*, p. 190.

⁵⁷⁰ - O que, acrescenta Aristóteles, “não acontece em todos os casos: assim a oração é um discurso, mas ela não é nem verdadeira nem falsa”. Cf. Aristóteles, *Organon II. De l'Interprétation*, 17 a, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1994, p. 84.

⁵⁷¹ - Aristóteles, *Méthaphysique*, Livro A, Cap. 7, 1011 b 25, p. 151. Como nota J. Tricot, em nota de rodapé, esta definição de Aristóteles está na base da definição escolástica da *veritas* como *adaequatio rei et intellectus*.

⁵⁷² - Martin Heidegger, *L'Être et le Temps*, p. 194.

por outrem, repetido indefinidamente e assim chegar, potencialmente, a qualquer um - para o que, obviamente, os “meios de comunicação” se revelam fundamentais.⁵⁷³ Ora, é precisamente este enunciado indefinidamente partilhável e repetível na ausência da experiência da coisa – como já referimos, Arnold Gehlen chama-lhe, significativamente, “experiência em segunda mão” - que constitui a informação. Percebe-se, assim, porque é que a informação representa sempre, em relação ao conhecimento, entendido no sentido amplo de *aletheia*, um empobrecimento ou estreitamento das possibilidades de compreensão. Com efeito, esse empobrecimento ou estreitamento dá-se logo ao nível da mostração, na medida em que esta isola o ente do mundo, tornando-o “substância” e isola, nesse ente, determinadas propriedades ou “predicados”, deixando de o ver como totalidade substancial⁵⁷⁴; dá-se ao nível da determinação, na medida em que o que é mostrado possui sempre mais determinações do que a especificamente tematizada pelo enunciado; dá-se, finalmente, ao nível da comunicação, na medida em que o que é comunicado o pode ser, e diríamos mesmo que só o pode ser, na ausência da experiência da coisa, como mera informação disponível para todos. No ensaio *Língua de Tradição e Língua Técnica* a informação é pensada, por Heidegger, como “língua técnica”, isto é, como um conjunto de sinais que permite compor “uma *mensagem* e uma *instrução* acerca de uma coisa que, em si mesma, não se mostra”⁵⁷⁵, e de que a linguagem binária e digital que caracteriza, nomeadamente, os actuais computadores pode ser entendida como a máxima expressão; uma formulação que, como vemos, repete no essencial a formulação de *Ser e Tempo*, até porque a linguagem binária ou digital dos computadores não é senão a formalização do carácter “binário” e “digital” já presente na linguagem apofântica tal como teorizada por Aristóteles. No entanto, o facto de a informação representar um empobrecimento ou estreitamento das possibilidades de compreensão e de conhecimento do *Dasein* não obsta, em princípio, a que a “informação comunicada” não possa reconduzir

⁵⁷³ - *Ibidem*, p. 192. Sobre esta questão do enunciado, cf. todo o § 33, p. 191-198.

⁵⁷⁴ - Como observa João Paisana, “pelo enunciado, o ente cortado da intermundaneidade torna-se, por um lado, algo subsistente, substrato de propriedades. Mas, por outro lado, as suas determinações, intuídas pelo olhar, simples propriedades extraídas do ente, não permitem ver o ente na sua *totalidade*, isto é, não permitem ver o substrato enquanto substrato; a substância é vista *enquanto* determinada por propriedades, mas nunca na sua substancialidade.” João Paisana, *op. cit.*, p. 160.

⁵⁷⁵ - Martin Heidegger, *Língua de Tradição e Língua Técnica*, p. 35.

à própria coisa, já que, como diz Heidegger, “mesmo o ouvir-dizer é um ser-no-mundo e um ser-a-respeito do que é ouvido”.⁵⁷⁶ Como será possível tal recondução? Esta é uma questão que retomaremos adiante. Diremos por agora que, pese embora o quadro ontológico em que é feita, a análise heideggeriana se revela como um contributo essencial para pensarmos a questão do sentido da informação – de tal modo que, de uma ou outra forma, ela encontra expressão nas obras de muitos outros pensadores contemporâneos, residindo por vezes a aparente alteridade mais na terminologia do que na essência da coisa.⁵⁷⁷ Ela permite-nos pensar, nomeadamente, na informação não como uma realidade necessariamente oposta ao conhecimento, tomado no sentido amplo de *aletheia*, mas como uma realidade cuja natureza derivada faz supor mesmo a possibilidade de um movimento em sentido inverso, de um regresso ao conhecimento. Não é que Heidegger pareça acreditar em tal possibilidade.⁵⁷⁸ Diremos mesmo que o quadro ontológico e mesmo místico em que, sobretudo na fase mais tardia, se movimenta o seu pensamento, e que o leva a conceber o conhecimento em termos de uma aproximação mais ou menos *poética* ao “inefável” e ao “inexprimível”⁵⁷⁹, o impede precisamente de perspectivar tal regresso. Tal não significa, contudo, que não seja possível extrair da análise heideggeriana uma indicação de ordem geral relativa à questão do sentido da informação e da sua potencial transformação em conhecimento: a de que o conhecimento teórico e a informação só podem ganhar sentido a partir do fundo vital, pragmático e intersubjetivo que caracteriza o homem e do qual emergem. E é de sublinhar, desde logo, que, apesar de todas as diferenças entre a tematização

⁵⁷⁶ - Martin Heidegger, *L'Être et le Temps*, p. 193.

⁵⁷⁷ - De entre os vários exemplos possíveis, veja-se a distinção que, no seu clássico sobre a “condição pós-moderna”, Jean-François Lyotard propõe entre “saber” e “conhecimento”. Cf. Jean-François Lyotard, *La Condition Post-Moderne*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979, p. 32-37. Também a distinção entre “conhecimento tácito” e “conhecimento explícito”, patente em Michael Polanyi e muitos dos teorizadores da “gestão do conhecimento”, a que adiante nos referiremos, pode ser vista como decorrente da distinção heideggeriana.

⁵⁷⁸ - Assim, e referindo-se implicitamente à informação, afirma: “Mas hoje – em que se sabe demasiado, em que se tem demasiado rapidamente a sua opinião, em que num repente já se avaliou tudo e já se arrumou todo o dito – hoje não resta a menor esperança de que a apresentação de uma coisa tenha poder suficiente para pôr em marcha um esforço comum de pensamento que faça simplesmente ver a própria coisa.” Martin Heidegger, *Qu'Appelle-t-on Penser?*, p. 249.

⁵⁷⁹ - Cf. Martin Heidegger, *Lingua de Tradição e Lingua Técnica*, p. 42.

heideggeriana do *In-der-Welt-Sein* e a tematização husserliana do *Lebenswelt* e do olhar crítico que a segunda lança sobre a primeira⁵⁸⁰, ambas convergem aqui na mesma conclusão.

A terminar esta secção, não podemos deixar de notar que a identificação heideggeriana entre o discurso teórico-apofântico ou enunciado e a informação coloca pelo menos dois problemas à própria definição de informação: i) Identificar informação e enunciado não implica afirmar que a informação é portadora de um “sentido” ou “conteúdo” intrínseco que deriva da sua referencialidade e regressar, assim, à concepção tradicional de informação tão justamente criticada por Shannon e Weaver? ii) Identificar informação e enunciado não equivale a reduzir o informativo ao verbal e, desse modo, a excluir do conceito de informação tudo aquilo que, não sendo da ordem do verbal, assume hoje um papel cada vez mais importante no contexto da informação – referimo-nos, mais concretamente, à imagem? Em relação ao primeiro problema, há a dizer que da análise heideggeriana, retomada neste aspecto por Lyotard, não pode minimamente inferir-se, antes pelo contrário, que o enunciado-como-informação seja dotado de um “sentido”, já que o “sentido” é sempre relacional, isto é, só é informação-como-enunciado e, como tal, “dotada” de sentido, aquilo que, e para utilizarmos uma linguagem heideggeriana, de uma forma ou de outra aparece na “clareira” previamente aberta pelo “horizonte” próprio do *Dasein* e é por ele tematizado. Em relação ao segundo problema, é um facto que a informação que hoje circula nos diversos *media* é, cada vez mais, uma informação que deve traduzir-se em ou pelo menos ilustrar-se com imagens, uma tendência que atinge o seu auge com a televisão; só com a imagem parece realizar-se plenamente a ideia de que “estar informado” é “ter visto”.⁵⁸¹ Como

⁵⁸⁰ - De facto, e colocando-nos do ponto de vista heideggeriano, a tematização husserliana do *Lebenswelt* na *Krisis* não consegue eximir-se a uma tripla crítica, a saber: i) cai precisamente no cientismo que pretende criticar, ao projectar sobre o mundo da vida as próprias estruturas do conhecimento científico; ii) limita-se a prolongar a concepção tradicional do homem como um ser eminentemente teórico, da superioridade da *theoria* sobre a *praxis* e a *poiesis*; iii) não consegue escapar à visão do mundano e do intersubjectivo como mero correlato de um sujeito egológico transcendental. Cf. João Paisana, *op. cit.*, especialmente III Parte, Capítulo II, p. 259-329; Emmanuel Lévinas, *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1994; Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, especialmente o “avant-propos”, que acentua no entanto a filiação do *In-der-Welt-Sein* no *Lebenswelt*.

⁵⁸¹ - Cf. António Fidalgo, *O consumo de informação. Interesse e curiosidade*, 1996, e nomeadamente a secção sugestivamente intitulada “As mil e uma imagens da informação”, disponível em <http://www.bocc.ubi.pt>.

o ilustra a afirmação mil vezes repetida de que “uma imagem vale mil palavras”, a linguagem verbal, por geral e abstracta, é impotente para, por si mesma, transmitir uma informação que é, por definição, individual e concreta - deste facto, não dos factos em geral - pelo que o ideal informativo, sempre perseguido, é o de transformar as palavras em imagens e, no limite, eliminar mesmo as palavras, reduzindo todo o dizer a um mostrar. No entanto, raramente, para não dizermos nunca uma peça informativa, mesmo televisiva, dispensa as palavras a título de introdução, comentário ou conclusão. A explicação reside em que, como mostrou a conhecida análise de Roman Jakobson acerca dos “elementos” e das “funções” da linguagem, dado que só a linguagem verbal pode ter uma função metalinguística, ela constitui-se como o código primário, o código em função do qual todos os outros códigos e espécies de signos têm de, em última análise, ser traduzidos ou “interpretados”. No mesmo sentido aponta Gadamer quando afirma que a interpretação linguística é “a forma da interpretação em geral”, por exemplo de um quadro, de uma obra musical, enfim, de tudo o que não é linguístico, na medida em que a interpretação de tudo o que não é linguístico não pode deixar de pressupor o linguístico.⁵⁸² Ora, sendo assim, a afirmação de que “uma imagem vale mil palavras” não pode ser interpretada, como o é correntemente, no sentido de que a imagem pode substituir as palavras, mas antes no sentido de que ela pode gerar uma infinidade de palavras, de que a imagem é dotada não de um poder de substituição, mas antes de um poder de condensação que não dispensa, mas antes exige, a própria palavra. O que implica que, no limite, uma imagem que de forma explícita ou implícita não suscite a palavra, permanece ao nível das meras intuições que, por si sós, e como diz Kant, não podem deixar de ser “cegas”. Esta posição não pode, contudo, ser tomada pela sua antítese, pela afirmação, defendida mais ou menos explicitamente por autores como Borges e alguns dos “críticos culturais” contemporâneos, de que as imagens não só são dispensáveis como são uma espécie de “corrupção” ou “degradação” do *logos* e mesmo da totalidade da cultura, em riscos de regredir a um primitivismo e a uma barbárie “irracional” que só a escrita permitiria contrariar; uma afirmação que é contrariada, desde logo, pelo facto de a própria palavra, por muito “objectiva” ou “científica” que se pretenda, exigir um conjunto de “imagens” ou “figuras” para se tornar

⁵⁸² - Cf. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Metodo*, p. 478-479.

perceptível. Ela aponta, tão-só, para a ideia de que a força dos *media* como a televisão resulta precisamente da articulação entre imagem e palavra que eles conseguem pôr em jogo, dando às suas mensagens um carácter mítico e encantatório que induz um fascínio ou, como diria McLuhan, uma “tactilidade” a que dificilmente conseguimos resistir.

3. A interação entre o tácito e o explícito

Vista em termos da totalidade do conhecimento de que cada indivíduo é portador, daquilo a Alfred Schutz chama o “stock de conhecimento” individual, a distinção heideggeriana entre conhecimento como *aletheia* e conhecimento como *theoria* pode ser reconduzida à distinção entre conhecimento tácito e conhecimento explícito; uma distinção que, proposta inicialmente por Michael Polanyi⁵⁸³ - que partilha, por sua vez, da concepção de Jean Piaget segundo a qual o desenvolvimento cognitivo assenta na relação activa do sujeito com o meio, vista em termos de “assimilação” e de “acomodação”⁵⁸⁴ -, é hoje retomada por alguns dos autores da chamada “gestão do conhecimento”.⁵⁸⁵ Talvez a melhor forma de exprimir a relação e a própria distinção entre

⁵⁸³ - Referimo-nos, nomeadamente, às seguintes obras de Michael Polanyi: *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1974; *The Tacit Dimension*, London, Routledge & Kegan Paul, 1967.

⁵⁸⁴ - Para uma visão do essencial das teses de Piaget nesta matéria cf.: *A Psicologia da Inteligência*, Lisboa, Livros Horizonte, 1978; *Seis Estudos de Psicologia*, Lisboa, D. Quixote, 1978.

⁵⁸⁵ - Cf. nomeadamente: Ikujiro Nonaka, Hirotaka Takeuchi, *The Knowledge-Creating Company*; Karl Erik Sveiby, *The New Organizational Wealth*. A designação “gestão do conhecimento” (*knowledge management*), nitidamente decalcada da designação “gestão da informação”, denota uma visão instrumental, de “engenharia social”, que parece difícil de sustentar quando se trata de conhecimento e de pessoas; utilizamo-la aqui apenas porque o seu uso se encontra mais ou menos vulgarizado na literatura da especialidade. Acrescente-se que a distinção entre explícito e tácito corresponde, em termos gerais, à distinção feita por Alfred Schutz entre conhecimento *à mão* (*knowledge at hand*) – o conhecimento “explícito” – e conhecimento *na mão* (*knowledge in hand*) – o conhecimento “tácito”; uma distinção que Schutz ilustra com o que acontece aquando da aprendizagem de uma língua estrangeira, que começa por ser conhecimento *à mão* ou “explícito” para só depois se transformar, progressivamente, em conhecimento *na mão* ou “tácito”, terminando o processo quando, por assim dizer, já não temos de “pensar” ao utilizar a língua. Cf. Alfred Schutz, *Collected Papers, IV*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1996, p. 69-70.

ambas as formas de conhecimento seja a afirmação de Polanyi segundo a qual “nós podemos saber mais do que podemos dizer”.⁵⁸⁶ Se, como o fazem Nonaka e Takeuchi e Sveiby, quisermos recorrer à metáfora do icebergue para ilustrar a afirmação de Polanyi, então podemos dizer que o conhecimento explícito corresponderá à parte emersa, enquanto o conhecimento tácito corresponderá à parte imersa. O que uma e outra, afirmação e metáfora significam é não apenas que o conhecimento tácito de cada indivíduo é mais amplo que o seu conhecimento explícito mas também que ele se constitui como o verdadeiro fundo a partir do qual emerge o conhecimento explícito. O conhecimento explícito, a informação, é tão-só aquela pequena parte do conhecimento tácito que pode ser traduzida na linguagem apofântica e digital de que fala Heidegger e, assim, ser processado, transmitido à velocidade da luz e armazenado em poderosas bases de dados – para o que as “tecnologias da informação”, e nomeadamente as redes informáticas, se revelam um instrumento tão decisivo que poderíamos mesmo dizer que o conhecimento explícito é o que resulta e é susceptível de um tratamento tecnológico, de que a digitalização é o processo mais recente; o que implica afirmar, reciprocamente, que o desenvolvimento das “tecnologias” ou discursos sobre as técnicas pode ser visto como a transformação progressiva do saber-fazer e do saber-agir, do conhecimento tácito, em saber formalizado, explícito e apofântico, visando permitir que tal saber possa, por um lado, tornar-se universal e ser “apreendido” por qualquer indivíduo e, por outro lado, ser investido em dispositivos maquínicos.⁵⁸⁷ Pressupõe o anterior, desde logo, que a maior parte do nosso conhecimento tácito, a que poderíamos chamar o conhecimento tácito propriamente dito, não pode ser tornada explícita e comunicada sob a forma de informação; poderá, quando muito, ser transmitida “por tradição”, ou seja, imitando um “mestre” cuja autoridade se reconhece.⁵⁸⁸ Uma das provas mais recentes

⁵⁸⁶ - “Reconsiderarei o conhecimento humano partindo do facto de que podemos saber mais do que podemos dizer.” Michael Polanyi, *The Tacit Dimension*, p. 60. Uma afirmação que, com mais ou menos variações, se repete não só nesta obra como em *Personal Knowledge* (cf. por exemplo p. 88 e 95).

⁵⁸⁷ - Cf. Denis Chevalier (org.), *Savoir Faire et Pouvoir Transmettre*, Paris, Maison des Sciences de l’Homme, 1991, particularmente o ensaio de Yves Deforge, “La transmission et la préservation des savoir-faire et les enseignements techniques”.

⁵⁸⁸ - Cf. Michael Polanyi, *Personal Knowledge*, p. 53 ss. À transmissão “por tradição” de Polanyi, que ele opõe à transmissão “por prescrição” ou “por preceito”, ou seja, por informação, preferem Nonaka e Takeuchi chamar “socialização”.

da impossibilidade da conversão plena do conhecimento tácito em explícito e da sua comunicação como informação, é o insucesso relativo - Keith Devlin chega mesmo a falar em “falhanço”, enquanto James Hicks prefere falar em “limitações” - dos *expert systems*, no domínio dos quais, e depois da euforia dos anos 70 e 80, os “engenheiros do conhecimento” descobriram que lhes é praticamente impossível apreenderem cabalmente e transporem para regras *se-então* o *know-how* dos especialistas das diversas áreas e, a estes últimos, a comunicação explícita e cabal de tal *know-how*.⁵⁸⁹ Esta impossibilidade de explicitar a maior parte, que é também a parte maior ou essencial do nosso conhecimento tácito leva mesmo Polanyi a concluir que “a transmissão do conhecimento de uma geração para outra tem de ser predominantemente tácita”⁵⁹⁰; uma conclusão que tem em Paul Connerton e na sua tese de que a “memória social” se transmite e conserva mais por “práticas de incorporação”, de entre as quais destaca as cerimónias comemorativas e as práticas corporais quotidianas do que por “práticas de inscrição”, assentes em dispositivos de armazenamento e recuperação de informação como a escrita, um defensor mais recente.⁵⁹¹

A questão, já crucial para a análise heideggeriana, é, no entanto, a de saber como se pode dar esta conversão de conhecimento tácito – isto é, de uma sua parte -, de conhecimento que é difícil ou mesmo impossível de expressar em linguagem apofântica, em conhecimento explícito, isto é, precisamente em linguagem apofântica; ou, em termos de Nonaka e Takeuchi, como é que é possível a “exteriorização”. A resposta a tal questão é que, como já Heidegger havia sublinhado, tem de se exercer, entre o indizível e o apofântico, a mediação de uma verdadeira linguagem do meio. E não é por acaso que Heidegger vê, na poesia, entendida no sentido amplo de *poiesis*, de criação linguística

⁵⁸⁹ - Cf. Keith Devlin, *op. cit.*, p. 159-164; James G. Hicks, Jr., *op. cit.*, p. 171-179. Para uma visão de conjunto acerca da construção dos *expert systems* e dos problemas envolvidos em tal construção, nomeadamente os que se referem à “aquisição de conhecimento”, isto é, à explicitação do conhecimento tácito do *expert* – um processo que os autores consideram como “o principal estrangulamento no desenvolvimento dos *expert systems*” (p. xvi) -, cf. James F. Brulé, Alexander Blount, *Knowledge Acquisition*, New York, McGraw-Hill, 1989.

⁵⁹⁰ - Cf. Michael Polanyi, *The Tacit Dimension*, p. 61.

⁵⁹¹ - Cf. Paul Connerton, *Como as Sociedades Recordam*, Oeiras, Celta Editora, 1993, p. 87-88 e *passim*.

essa linguagem mediadora⁵⁹² – tal significa que ela só pode ser uma linguagem metafórica e analógica. E porquê a metáfora, no sentido amplo de “metaforização”? Em oposição à visão tradicional ou “gramática” da metáfora, que pode resumir-se na dupla tese de que a metáfora pertence ao domínio linguístico da expressão e de que é específica das linguagens poética e retórica, em que se trata ou de “embelezar” uma certa ideia ou de lhe dar mais força ilocutória, há uma outra visão que, já desde Aristóteles, afirma que a metáfora tem um carácter cognitivo e é, como tal, um recurso fundamental nos domínios do conhecimento comum, da ciência e da filosofia. Como faz notar Umberto Eco a propósito do conhecido exemplo de Aristóteles segundo o qual “quando se chama ‘restolho’ à velhice, produz-se um ensinamento e um conhecimento por mediação do género, já que ambas as coisas perderam a flor”⁵⁹³, encontrar uma conexão de “género” entre a velhice e o restolho implica um acto de interpretação, muito semelhante à “abdução” peirceana, mediante o qual se descobre a hipótese explicativa a partir de um fenómeno particular.⁵⁹⁴ O mesmo é dizer que a metáfora tem uma função heurística que a torna, de certo modo, comparável ao modelo científico, não sendo assim por acaso que grande parte dos modelos científicos têm um cariz metafórico, de uma “metáfora continuada”, para utilizarmos a expressão de Ricoeur; exemplos como a da electricidade como “corrente” ou a do átomo como “sistema solar” são demasiado óbvios para que insistamos neles.⁵⁹⁵ Procurando explicar este funcionamento cognitivo e heurístico da metáfora, George Lakoff observa que a metáfora envolve dois domínios: um “domínio de partida”, já conhecido, e um “domínio de chegada”, desconhecido, consistindo a relação metafórica em estabelecer um “mapa” identificador de um conjunto de correspondências entre o segundo e o primeiro: o “domínio de chegada” é como o “domínio de partida” nos aspectos a, b e c.... Como também Lakoff sublinha e ilustra mediante a análise de uma profusão de exemplos, todo o pensamento conceptual,

⁵⁹² - Cf., nomeadamente, os seguintes textos de Heidegger: “Hölderlin e a essência da poesia”, *Filosofia – Publicação Periódica da Sociedade Portuguesa de Filosofia*, Vol. III, Nº 1-2, Lisboa, 1989, p. 49-61; *A Origem da Obra de Arte*, Lisboa, Edições 70, 1990; *Carta sobre o Humanismo*, Lisboa, Guimarães Editores, 1980; *De Camino al Habla*, já mencionado anteriormente.

⁵⁹³ - Aristóteles, *Retórica*, 1410 b, Madrid, Editorial Gredos, 1990, p. 532.

⁵⁹⁴ - Cf. Umberto Eco, *Limites da Interpretação*, Lisboa, Difel, 1990, p. 174.

⁵⁹⁵ - Sobre esta temática cf. Paul Ricoeur, *La Métaphore Vive*, Paris, Les Éditions du Seuil, 1975, p. 302-310.

por muito abstracto que seja, tem na sua base mais próxima ou mais longínqua determinadas metáforas. E, dado o facto de radicarem na experiência concreta e vivida, no *Lebenswelt* dos membros de uma determinada comunidade, poderemos mesmo considerar as metáforas como constituintes básicos e identificadores de toda e qualquer cultura: “diz-me que metáforas utilizas, dir-te-ei qual a tua cultura”.⁵⁹⁶ O carácter cognitivo e heurístico da metáfora permite, igualmente, esclarecer a sua relação com a linguagem como *poiesis* tematizada por Heidegger: o que está em causa, em ambas, é, negativamente, a mesma recusa da *apofansis*, da “objectividade” – e esterilidade - descritiva, e, positivamente, a mesma função de “descoberta” e de “criação” de novos aspectos do real.⁵⁹⁷

No entanto, por muito importantes que sejam do ponto de vista cognitivo, as metáforas têm uma limitação essencial, a que já aludimos: sendo da ordem da *imaginatio*, elas são unilaterais ou particulares, residindo aí a sua diferença essencial em relação ao conceito, que é da ordem do universal; parafraseando Hegel, podemos dizer que, precisamente em virtude da sua generalidade e universalidade, só o mais abstracto consegue ser o mais concreto. Por isso toda a metáfora tem como destino a sua superação e a sua “decaída” naquilo a que, seguindo Ricoeur, poderíamos chamar uma “metáfora morta”, representando a

⁵⁹⁶ - Cf. George Lakoff, “The Contemporary Theory of Metaphor”, in Andrew Ortony (org.), *Metaphor and Thought*, Cambridge, University Press, 1993, disponível em http://www.ac.wvu.edu/~market/semiotic/lkoff_met.html (traduzimos por “domínio de partida” e “domínio de chegada” as expressões *source domain* e *target domain*, respectivamente). Um dos textos que melhor exemplifica este conjunto de relações entre a cultura de um povo e as metáforas que utiliza, ainda por cima aplicado ao português, é sem dúvida o magnífico texto de Jaime Cortesão acerca do “idioma do cavaleiro andante” – em que se mostra não apenas como a linguagem de um povo se liga, indissociavelmente, à sua actividade vital profunda, no caso a navegação, mas também como esta determina as próprias metáforas estruturantes da língua, no caso a metáfora que poderíamos designar por “viver é navegar”. Cf. Jaime Cortesão, *O Humanismo Universalista dos Portugueses: a Síntese Histórica e Literária*, Vol. 6, Lisboa, Portugal, 1986, p. 209-216.

⁵⁹⁷ - Esta relação entre poesia e metáfora é devidamente enfatizada por Ricoeur, quando afirma: “A metáfora é, ao serviço da função poética, esta estratégia de discurso pela qual a linguagem se despoja da sua função de descrição directa para aceder ao nível mítico em que a sua função de descoberta é libertada.” Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 311. E, noutro passo, interroga-se Ricoeur: “Qual é então a poesia verdadeira ? É aquela, diz Heidegger, que ‘desperta a visão mais vasta’, que ‘faz remontar a palavra à sua origem’, que ‘faz aparecer o mundo’. Ora, não é isso mesmo que faz a metáfora viva ?” *Ibidem*, p. 361.

analogia um passo importante no sentido dessa superação em direcção ao conceptual e apofântico. Aristóteles, que classifica a analogia como uma das quatro espécies de metáforas, descreve-a como se de uma proporção matemática se tratasse, já que nela “o segundo termo está para o primeiro, na igual relação em que está o quarto para o terceiro, porque, neste caso, o quarto termo poderá substituir o segundo, e o segundo, o quarto”. Seja, num dos exemplos dados por Aristóteles, a afirmação de que “a velhice está para a vida como a tarde está para o dia”, e que pode, eventualmente, permutar com as metáforas “a velhice do dia”, para falarmos da tarde, e a “tarde da vida”, para falarmos da velhice.⁵⁹⁸ Esta indicação de Aristóteles aponta, assim, para a analogia como uma explicitação da própria metáfora ou de um par de metáforas, isto é, e como dissemos, um passo em frente no percurso para o conceptual e apofântico. Não podemos esquecer, no entanto, que, apesar da formulação quase matemática que lhe dá Aristóteles, enquanto a proporção matemática se funda numa igualdade rigorosa, a analogia funda-se numa relação de semelhança que nunca pode deixar de ser aproximativa e parcial, já que ela esquece, propositadamente, as múltiplas diferenças para reter apenas uma ou algumas semelhanças. Esta relação entre metáfora e conceito por via da analogia, que permite ver a metáfora como uma espécie de conceito particularizado e, reciprocamente, o conceito como uma espécie de metáfora generalizada, explicaria, aliás, porque é que nas suas origens, o pensamento filosófico não pôde deixar de ser um pensamento metafórico e poético; essas origens são chamadas “pré-socráticas” também, e fundamentalmente, porque é com Sócrates e o seu discípulo Platão que a filosofia emerge como definição de conceitos ou “ideias”. Como explicaria, igualmente, porque é que saberes como o mito e a religião não podem deixar de recorrer à alegoria e à parábola – ao encadeamento de metáforas e analogias – para transmitir uma mensagem cujo “excesso de significação” e cuja significação essencialmente pragmática e existencial não se deixa, de forma alguma, aprisionar na objectividade e monossemia da linguagem apofântica.⁵⁹⁹

⁵⁹⁸ - Aristóteles, *Poética*, 1457 b, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998, p. 134. Para além das metáforas por analogia, Aristóteles distingue aquelas em que o “transportar para uma coisa o nome de outra” se efectua do género para a espécie, da espécie para o género e de espécie para espécie.

⁵⁹⁹ - O anterior não significa, obviamente, que a linguagem metafórica seja “melhor” ou “pior” que a linguagem apofântica, já que na transição de uma para outra o que se perde em carácter vivido e concreto ganha-se em carácter científico e abstracto, e vice-versa.

Que, como pretende Nietzsche, que situou precisamente na metáfora a genealogia do conceito, todo o conceito tenha de ser visto como uma falsificação não deriva tanto da natureza do próprio conceito como do esquecimento e da obliteração da sua ligação à “metáfora viva”, isto é, simultaneamente à metáfora e à vida a partir da qual ela emerge.⁶⁰⁰

Para dar conta da articulação dinâmica entre conhecimento tácito e conhecimento explícito, a metáfora do icebergue, atrás referida, é contudo demasiado estática - pelo que, querendo recorrer a uma nova metáfora, talvez a da música de fundo e do solo fosse mais indicada. Queremos com isto dizer que, na execução de qualquer actividade, por mais elementar que ela seja, incluindo interpretar uma informação, o conhecimento tácito funciona como a “consciência subsidiária” que permite a “consciência focal” e o conhecimento explícito adequados a essa mesma actividade, precisamente como a “música de fundo” que permite o “solo”, para voltarmos à nossa metáfora. Assim, e para referirmos apenas dois exemplos de Polanyi, quando pregamos um prego com um martelo, a consciência focal do nosso acto de martelar o prego só se torna possível pela existência de uma consciência subsidiária da nossa utilização do martelo que, como também diz Polanyi, não é “objecto da nossa atenção” mas o seu “instrumento”; da mesma forma, quando entendemos alguém falar ou interpretamos um texto, a nossa consciência focal do “sentido” da linguagem só é possível mediante a consciência subsidiária da audição ou leitura das palavras.⁶⁰¹ Ambos os exemplos, que poderiam multiplicar-se indefinidamente, nos obrigam a reconhecer o conhecimento tácito não só como “um elemento indispensável de todo o conhecer” mas também como “o poder mental último pelo qual todo o conhecimento explícito tem sentido”.⁶⁰² Ou, por outras palavras, que o conhecimento tácito é não apenas o fundo do qual emerge o conhecimento explícito e a informação, mas também o contexto ou horizonte a partir do qual atribuímos sentido à informação e a podemos transformar em conhecimento e, como tal, aplicável em termos práticos e/ou poéticos. É precisamente aqui que reside aquela que, segundo Platão, é a verdadeira aporia da informação escrita, que só permite saber a quem já sabe, nada adiantando a quem não sabe; uma aporia que a hermenêutica

⁶⁰⁰ - Cf. Friedrich Nietzsche, “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”, in *Obras Incompletas*, Vol. I, S. Paulo, Editora Nova Cultural, 1987.

⁶⁰¹ - Cf. Michael Polanyi, *Personal Knowledge*, p. 55 ss.

⁶⁰² - Michael Polanyi, *The Tacit Dimension*, p. 60.

contemporânea, nomeadamente a personificada por Heidegger, Gadamer e Ricoeur tematiza como “círculo hermenêutico”, e cuja consequência fundamental é não a circularidade inescapável antevista por Platão, mas a de só podermos saber - explicitamente - o que, de certa forma, já sabemos - tacitamente. Diga-se, a este propósito, que não é impossível interpretar o “mundo das ideias” platónico no sentido de um fundo tácito ou implícito do qual emerge, mediante o questionamento apropriado do mestre-parteiro, o conhecimento explícito ou a “ciência” correspondente; a “dialéctica ascendente” não seria, neste caso, senão a designação metafórica dada por Platão à progressiva explicitação do conhecimento tácito, à passagem progressiva do indizível para o dizível e, deste, para o apofântico.

Reconhecer a importância do conhecimento tácito permite-nos reiterar uma das teses deste trabalho que já afirmámos anteriormente: a de que a informação, em si e de per si, não tem sentido, o sentido está nos sujeitos⁶⁰³; o que nos permite concluir, com Sveiby, e contra todos os que partilham do “culto de informação” e fazem a apologia mais ou menos ingénua das “tecnologias da informação”, que a razão pela qual “a informação é um método não fiável e ineficiente de transferir conhecimento de pessoa para pessoa” reside no facto de que são “os receptores – não os emissores – [que] dão à informação o seu sentido. O sentido que uma pessoa expressa nunca é o mesmo que o sentido gerado na mente da pessoa que a recebe.”⁶⁰⁴ Esta tese permite-nos, por sua vez, reformular a resposta ao problema do valor da informação já referenciado noutra local deste trabalho: não residindo, como vimos, na sua escassez, o valor da informação reside precisamente na maior ou menor possibilidade de a transformar em conhecimento, em informação aplicável na acção técnica ou prática.⁶⁰⁵

⁶⁰³ - Esta ideia de que o sentido é a forma de ser-no-mundo do homem, de que ele não é um *que*, mas um *como* é, quanto a nós, uma das descobertas essenciais da fenomenologia, e nomeadamente da fenomenologia hermenêutica de Heidegger. Especificamente sobre o conceito de sentido, cf. Martin Heidegger, *L'Être et le Temps*, §§ 32-34.

⁶⁰⁴ - Karl-Erik Sveiby, *op. cit.*, p. 41.

⁶⁰⁵ - Cf. *ibidem*, p. 43. Como resume Keith Devlin: “Apesar de falarmos frequentemente da informação como sendo uma ‘mercadoria valiosa’, o valor da informação reside no seu potencial para ser transformada em conhecimento. Pois, em última análise, o conhecimento é o que faz a diferença no que podemos fazer, e o valor da informação depende do valor do conhecimento a que pode levar.” Keith Devlin, *op. cit.*, p. 4. Esta tese não é contraditória, antes concorda com a tese dos teorizadores da “economia da atenção”, e nomeadamente Georg Franck, que afirma que o valor da informação reside na atenção - já que, para tais autores, o conhecimento não é senão atenção “reificada”, “cristalizada” e “capitalizada”. Cf. Georg Franck, *The Economy of Attention*, disponível em <http://www.heise.de/tp/english/special/auf/5567/1.html>.

Tendo em conta o que ficou dito acerca da distinção e relação entre conhecimento tácito, por um lado, e conhecimento explícito e informação, por outro, e, mais especificamente, acerca do carácter originário e dador de sentido do primeiro relativamente aos segundos, a questão da atribuição do sentido à informação e da sua potencial transformação em conhecimento pode ser reformulada do seguinte modo: como é que o conhecimento explícito e a informação adquirem uma dimensão tácita? Ou, em termos de Nonaka e Takeuchi, como é que se efectua o processo de “interiorização”?⁶⁰⁶

A nossa resposta a tal questão, e que procuraremos fundamentar no que se segue, é a de que, na “sociedade da informação” – uma sociedade caracterizada por um “excesso de informação”, por uma instabilidade e por uma fragmentação de comunidades, de identidades e de sentidos que tornam cada vez mais manifesta e insuperável a desproporção entre o conhecimento tácito do indivíduo e a massa de informação que o atinge -, a interiorização tem de ser vista a partir do fenómeno da organização, entendendo aqui “organização” num sentido muito lato de conjunto de indivíduos cuja actividade persegue determinados fins comuns, o que engloba desde a família até à sociedade global⁶⁰⁷; e, assim, que a organização é o verdadeiro termo médio que permite, na sociedade actual, conjugar, sem o fazer de forma literal, o “discurso do mestre” - entendido aqui no sentido de um “outro significativo” com o qual nos identificamos e que, simultaneamente, sabe mais do que nós num determinado domínio teórico-prático⁶⁰⁸ - com a “autonomia” do sujeito, a “estética da existência”

⁶⁰⁶ - Na perspectiva destes autores, a “interiorização” é uma das quatro modalidades da “conversão de conhecimento”, isto é, da interacção entre o conhecimento tácito e o conhecimento explícito ou informação, mais concretamente a que se refere à transformação do conhecimento explícito ou informação em conhecimento tácito. As outras, a que, de uma forma ou outra, já nos fomos referindo no decorrer deste capítulo, são: a “socialização” ou transformação do tácito em tácito; a “exteriorização” ou transformação do tácito em explícito; e a “combinação” ou transformação do explícito em explícito. Cf. Ikujiro Nonaka e Hirotaka Takeuchi, *op. cit.*, p. 62 ss.

⁶⁰⁷ - Esta nossa definição de “organização” aproxima-se, propositadamente, da definição/utilização que Paul Connerton dá/faz do termo “grupo”: “O termo grupo é aqui utilizado num sentido generosamente lato e com alguma flexibilidade de significado, de forma a incluir tanto as pequenas sociedades, em que todos se conhecem (tais como as aldeias e os clubes), como as sociedades territorialmente extensas, em que a maior parte dos seus membros não se pode conhecer pessoalmente (tais como os estados-nação e as religiões mundiais).” Paul Connerton, *op. cit.*, p. 1.

⁶⁰⁸ - Para uma definição mais precisa deste conceito, que retomamos com alterações de George Herbert Mead, cf. o capítulo seguinte.

com a “enciclopédia”. Não é que, e em virtude de uma qualquer “inteligência colectiva”⁶⁰⁹, as organizações criem conhecimento, que apenas pode ser criado pelos indivíduos - aliás, a distinção entre conhecimento tácito e conhecimento explícito passa, também, pelo facto de que enquanto o primeiro só pode ser individual, o segundo, sob forma de informação, é conhecimento público e colectivo; mas elas podem propiciar as condições e os contextos em que pode ter lugar a potenciação do conhecimento tácito e, de modo mais geral, aquilo a que Nonaka e Takeuchi chamam a “espiral do conhecimento”⁶¹⁰. A expressão “cultura da organização” – de uma empresa, de uma universidade, etc. – pretende referir, precisamente, não só o conhecimento explícito e a informação que a organização possui, mas também e sobretudo o conhecimento tácito dos indivíduos que a integram e que, permanecendo mais ou menos opaco aos estranhos e mesmo aos recém-chegados, constitui a identidade e a verdadeira mais-valia da organização.⁶¹¹ A questão que se coloca é, portanto, a seguinte: como podem as organizações – e que tipo de organizações – propiciar tais condições e tais contextos?

4. Max Weber e a organização burocrática

Prolongando de certo modo o dito de Hegel segundo a qual a sociedade moderna é uma sociedade em que já não é possível ressuscitar a “bela liberdade” dos Gregos⁶¹², Max Weber viu na organização burocrática, que constituiria, a par da tecnociência e do capitalismo, a

⁶⁰⁹ - Retomamos esta expressão, a que nos referiremos mais à frente, de Pierre Lévy, *op. cit.*

⁶¹⁰ - Cf. Ikujiro Nonaka e Hirotaka Takeuchi, *op. cit.*, p. 72 e *passim*. Como também refere Richard McDermott, “hoje, a ‘revolução do conhecimento’ está em cima de nós, mas o coração desta revolução não são as ligações electrónicas comuns em cada escritório. Ironicamente, enquanto a revolução do conhecimento é inspirada pelos novos sistemas de informação, ela necessita dos sistemas humanos para se realizar.” Richard McDermott, *op. cit.*

⁶¹¹ - É tal carácter predominantemente tácito da “cultura da organização” que se infere precisamente da definição de James G. Hicks, Jr., segundo a qual ela é “um padrão complexo de filosofias, ideologias, valores, crenças, suposições, expectativas, atitudes e normas partilhados”. James G. Hicks, Jr., *op. cit.*, p. 86. Também Davenport e Prusak dão conta deste aspecto quando afirmam do conhecimento – isto é, do conhecimento tácito – que, “nas organizações, torna-se frequentemente embutido não apenas em documentos ou repositórios mas também em rotinas organizacionais, processos, práticas e normas”. Thomas Davenport, Lawrence Prusak, *op. cit.*, p. 5.

⁶¹² - Procurámos explicitar o sentido deste dito na secção 1 do capítulo V.

“santíssima trindade” definidora das sociedades modernas, a verdadeira forma da organização e de mediação entre o indivíduo e o Estado típica da modernidade; uma visão tão decisiva que levou mesmo a generalidade dos teóricos das organizações posteriores a Weber a identificar organização com organização burocrática. Apesar do carácter discutível de tal identificação, é indiscutível que, visando objectivos de racionalidade e eficácia impostas pela necessidade de administração das “massas” - de pessoas, mas também de objectos, de produtos, de serviços - próprias da sociedade moderna, as organizações modernas tenderam, por regra, a assumir a forma de burocracias, sendo precisamente esta generalização da burocracia, este “império burocrático”, que leva Weber a ver nela a organização moderna por excelência.⁶¹³ Dentro de uma perspectiva que pode ser vista na sequência da de Weber, James Beniger - que concebe a burocracia como uma forma de “incrementar a capacidade de processar informação”, e cuja acção é complementar da da “racionalização”⁶¹⁴ - , defende a tese, que nos parece bem sustentada, de que o desenvolvimento da burocracia aparece como resposta à “crise de controlo” que emerge com a revolução industrial e com a quantidade de informação que ela gera e sem cujo processamento não é possível qualquer “controlo”, entendido este no sentido muito amplo de “influência finalizada em direcção a uma determinada meta” e implicando, portanto, como elementos essenciais, a “influência de um agente sobre outro, significando que o

⁶¹³ - Como sublinha Weber, “o desenvolvimento das formas ‘modernas’ de associações em todas as classes de terrenos (estado, igreja, exército, partido, exploração económica, associação de interessados, uniões, fundações e quaisquer outras que possam citar-se) coincide totalmente com o desenvolvimento e incremento da administração *burocrática*: a sua aparição é, por exemplo, o germen do estado moderno ocidental”. Max Weber, *Economia y Sociedad*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 178. Sobre a caracterização geral da “administração burocrática”, cf. p. 175-180.

⁶¹⁴ - Que Beniger define como o processo que visa “diminuir a quantidade de informação a ser processada”. Sobre estas definições, cf. James R. Beniger, *op. cit.*, p. 15 e passim. De acordo com Beniger podemos distinguir, historicamente, quatro grandes estruturas de processamento da informação: a vida, o cérebro, a burocracia e a tecnologia, a que correspondem, respectivamente, os seguintes “quatro níveis de estruturas programáveis e programas”: o programa genético, a programação cultural, os procedimentos escritos formais e os algoritmos. Se os dois primeiros níveis correspondem aos seres vivos em geral (o primeiro) e aos pássaros e mamíferos (o segundo), perdendo-se as suas origens na pré-história, já os dois últimos são exclusivos do homem, tendo o terceiro surgido na Mesopotâmia e no Egipto por volta de 3000 a.C. e remontando o quarto ao século XIX e à revolução industrial. Cf. *ibidem*, p. 61 ss e 112 ss.

primeiro causa mudanças no último” e a “finalização, no sentido de que essa influência é dirigida para alguma meta prévia do agente controlador”.⁶¹⁵ Ora, ambos esses elementos exigem processamento de informação, visando quer a comparação entre *inputs* e metas, quer a comunicação entre controlador e controlado – o que não é possível sem as adequadas “tecnologias da informação”, categoria na qual se pode incluir precisamente a burocracia; como o próprio Weber reconhece, aliás, ao afirmar que os meios de comunicação são, a par da base económica, “condições essenciais de carácter técnico” para o desenvolvimento do papel da burocracia.⁶¹⁶ A burocracia aparece, assim, dotada de uma natureza reticular que antecede em muito e, de certo modo, prepara as actuais redes que cruzam o globo, de que a Internet é o expoente máximo e, a aceitarmos a tese de Beniger, a forma máxima de controlo.

O traço mais marcante da organização burocrática, do qual deriva a sua superioridade, em termos de racionalidade e eficácia, em relação a outros tipos de organização é, de acordo com a teorização weberiana, o saber profissional especializado que ela detém e mobiliza; como afirma o sociólogo alemão, “a dominação burocrática significa a dominação graças ao *saber*; este representa o seu carácter racional fundamental e específico”.⁶¹⁷ E saber significa, aqui, um duplo saber: para além do “saber da especialidade”, do conhecimento técnico especializado, também o “saber de serviço”, o “conhecimento de factos adquiridos pelas relações do serviço ou ‘depositado no expediente’”, e que se traduz naquilo a que vulgarmente se chama o “segredo profissional” e a que hoje chamaríamos, provavelmente, “informação privilegiada”.⁶¹⁸ Este saber a que Weber se refere é, obviamente, aquilo a que temos vindo a chamar conhecimento explícito ou informação, normalmente formalizado, escrito, e não o saber ou o conhecimento tácito – podendo mesmo dizer-se que, quer no que se refere ao que se passa no seu interior quer no que se

⁶¹⁵ - Cf. *ibidem*, p. 7 e passim. Indissociável da ideia de controlo é a ideia de programa, definível como “qualquer informação pré-arranjada que guia um comportamento subsequente”. Todo o controlo é programado na medida em que “depende de informação codificada fisicamente, que deve incluir quer as metas em direcção às quais um processo deve ser influenciado quer os procedimentos para processar informação adicional visando esse fim”. *Ibidem*, p. 39-40.

⁶¹⁶ - “A sua [da burocracia] precisão exige o caminho de ferro, o telefone, o telégrafo, e está ligada a estes de forma crescente.” Max Weber, *op. cit.*, p. 179.

⁶¹⁷ - *Ibidem*.

⁶¹⁸ - *Ibidem*.

refere às suas relações com o exterior, a organização burocrática é desenhada, desde o início, para excluir este último tipo de conhecimento. Por isso mesmo, o “império burocrático” não pode deixar de fora as próprias “organizações profissionais” que, como as universidades, os organismos de pesquisa científica, os colégios, as escolas, etc., visam especificamente a produção, a aplicação, a preservação e a comunicação do conhecimento explícito e da informação que permite a alimentação e a reprodução da burocracia no seu todo.⁶¹⁹ Paralelamente a este privilégio do explícito sobre o tácito, a organização burocrática privilegia as relações hierarquizadas, formais e codificadas em detrimento das relações horizontais, informais e abertas, e os procedimentos tipificados e rígidos em detrimento dos procedimentos inovadores e flexíveis.

Se é verdade que estas características da organização burocrática fazem dela uma organização extremamente “racional” em termos da adequação meios-fins, uma verdadeira “máquina social” ao serviço da administração das massas⁶²⁰, elas acarretam também o defeito essencial que, numa sociedade em que só a mudança permanece, e permanece de forma cada vez mais acelerada e imponderável, como é precisamente a nossa, pode ser assacado a qualquer “máquina”, por mais perfeita que ela seja: ela funciona, ou seja, limita-se a repetir uma “função” para a qual foi programada; e o que é válido para o todo, a organização, tende a sê-lo também para cada uma das partes, os indivíduos, que devem atender ao explícito e à informação em vez do tácito, obedecer em vez de discutir, repetir em vez de inovar. A burocracia aparece, assim, encerrada numa contradição fundamental, que explica, em grande medida, a actual “crise” das diversas burocracias, estatais e não só: para funcionar como burocracia, não pode ser flexível e inovadora; para ser flexível e inovadora, não pode funcionar como burocracia. Não significa isto que as organizações burocráticas não possam “evoluir”, mas essa “evolução” é sempre difícil, pesada e essencialmente reactiva, pelo que não consiste

⁶¹⁹ - Cf. Amitai Etzioni, *Les Organisations Modernes*, Gembloux, Duculot, 1971, p. 140 ss.

⁶²⁰ - A analogia infere-se das próprias palavras de Weber que, referindo-se ao empresário capitalista como o único que de certa forma escapa à generalização da burocracia, acrescenta que “todos os demais, nas associações de massas, estão irremediavelmente submetidos ao império burocrático, de igual forma que a produção em massa o está ao domínio das máquinas de precisão”. Max Weber, *op. cit.*, p. 179.

em verdadeira evolução, que é sempre auto-poiética.⁶²¹ Ora, num mundo cada vez mais “improvável”, como o qualifica Postman, torna-se essencial não a adaptação reactiva mas a antecipação a essa mudança. Essa antecipação apenas o conhecimento tácito a permite, na medida em que, ao contrário da informação, que se refere sempre ao que já foi, a uma possibilidade realizada, ele refere-se a um conjunto de possibilidades, de hipóteses, das quais uma ou algumas se realizarão, e em relação à eventualidade da qual ou das quais nos podemos preparar, construindo “cenários” alternativos.⁶²²

5. A organização e a conversão de conhecimento

Pelas razões que acabámos de aduzir, a organização burocrática *enquanto tal* não é o tipo de organização adequado à “conversão de conhecimento”. Podemos inclusive dizer que, mesmo em termos de conhecimento explícito e de informação, este tipo de organização é desenhada, pelo menos em parte, “para encorajar a ignorância através da especialização e da segmentação do esforço”⁶²³, hierarquizando os indivíduos entre os que mais sabem e podem e os que menos sabem e podem, privilegiando um tipo de saber e excluindo todos os outros. Isto não significa, no entanto, que, na linha da teorização da organização burocrática por Weber e pelos seus seguidores, tenhamos de ver a organização em geral como “algo repressivo e constrangedor”.⁶²⁴ Até porque talvez o essencial da tese de Weber sobre as organizações resida

⁶²¹ - Como referem Nonaka e Takeuchi, a estrutura burocrática “é apropriada para conduzir eficientemente trabalho de rotina numa grande escala. É comum em indústrias estáveis e maduras com um tipo de trabalho na sua maior parte racionalizado e repetitivo. Contudo, o controlo burocrático pode conseguir-se à custa do embaraço da iniciativa individual e pode ser extremamente disfuncional em períodos de incerteza e de mudança rápida.” Ikujiro Nonaka e Hirotaka Takeuchi, *op. cit.*, p. 161. Ora, é precisamente na generalização desta “disfuncionalidade” que reside hoje a “doença infantil” das burocracias.

⁶²² - Para exprimir este carácter simultaneamente pragmático e projectivo do conhecimento, ainda que não só, David Ingvar utiliza a expressão, que nos parece extremamente interessante pela “síntese de contrários” que ela traduz, de “memória do futuro”. Cf. David Ingvar, “‘Memory of the Future’: An Essay on the Temporal Organization of Conscious Awareness”, *Human Neurobiology* 4 (1985), p. 127-136.

⁶²³ - J. David Johnson, *Information Seeking: an Organizational Dilemma*, Westport Connecticut, London, Quorum Books, 1996, p. 1.

⁶²⁴ - Stewart R. Clegg, *As Organizações Modernas*, Oeiras, Celta Editora, 1998, p. 3.

não tanto na ênfase dada ao fenómeno burocrático como na chamada de atenção para o facto de as organizações, burocráticas, mas não só, serem “a forma característica da nossa condição moderna”⁶²⁵, serem, como dissemos, a instância que efectua a mediação entre o indivíduo e a sociedade global, o particular e o universal vista por Hegel como uma das características essenciais da sociedade moderna - como o comprova, aliás, a “multiplicação das organizações”, burocráticas e não burocráticas, formais e informais, impostas e voluntárias que a caracteriza.⁶²⁶ O que não significa, obviamente, que a sociedade moderna tenha inventado as organizações, ou mesmo as organizações burocráticas, que remontam pelo menos às grandes civilizações orientais; mas tão só que, e ao contrário do que acontece nas sociedades tradicionais, em que as organizações são em número limitado e tendem para uma multifuncionalidade e um globalismo de que o exemplo e o centro por excelência é a família alargada, a sociedade moderna caracteriza-se pela existência de uma infinidade de organizações orientadas para e especializadas nas mais diversas tarefas e actividades, nas quais o indivíduo participa e pelas quais a sua identidade se encontra, de certo modo, dispersa e fragmentada. A sociedade moderna torna-se, assim, e para utilizarmos uma expressão de Berger e Luckman, uma sociedade de “mundos discrepantes”, em que os sujeitos “representam ser aquilo que se *supõe* que são”, isto é, são obrigados a ajustar-se, ainda que de forma mais ou menos “pessoal” e “criativa”, a uma sucessão de “papéis” organizacionais socialmente definidos.⁶²⁷ Mas, e para retomarmos a nossa questão, qual é, afinal, o tipo de organização adequada à “conversão de conhecimento”?

A “sociedade da informação”, uma sociedade cada vez mais excessiva quanto à informação, cada vez mais fragmentada e instável

⁶²⁵ - *Ibidem*, p. 3 e *passim*.

⁶²⁶ - Retomamos esta expressão de Amitai Etzioni, *op. cit.*, p. 170. Como afirma Stewart Clegg: “Sem uma pluralidade de organizações complexas não haveria qualquer possibilidade de desenvolvimento de civismo e de cidadania na medida em que, numa sociedade de larga escala, moderna e de massas, a maioria das pessoas só consegue alcançar alguma forma de articulação de interesses através da representação organizacional. Sindicatos, partidos, governos, empresas e outras organizações privadas e públicas constituem meios através dos quais participamos na modernidade, exceptuando o teatro e o virtual ocasionais que caracterizam o processo político formal. Na verdade, para a maioria das pessoas, vida organizacional significa vida pública.” Stewart R. Clegg, *op. cit.*, p. 5-6.

⁶²⁷ - Cf. Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Harmondsworth, Penguin University Books, 1975, p. 192-193.

quanto a comunidades, identidades e sentidos parece caracterizar-se, na sua essência, por um tipo de organização cuja características são, em grande medida, antagónicas das da organização burocrática. Apesar de uma certa heterogeneidade das designações e mesmo das conceptualizações⁶²⁸, é mais ou menos consensual entre os diversos autores da “gestão do conhecimento” que esse tipo de organização deve possuir características como as seguintes: definição e aceitação de objectivos comuns; hierarquização reduzida ao mínimo e descentralização de poder; permeabilidade entre os diversos indivíduos e estruturas da organização; partilha e colaboração na solução dos problemas; integração constante de novas tecnologias e metodologias; incentivo à experimentação formal e informal; importação de saber e saber-fazer do exterior; autonomia, tão ampla quanto possível, dos indivíduos e grupos dentro da organização; tolerância em relação a insucessos e divergências; máxima abertura no acesso de todos a toda a informação disponível; existência de espaços e tempos formais e sobretudo informais em que os indivíduos possam interagir; diversidade das experiências/formações individuais. Ora, o que há de comum a todo este conjunto de características da organização não burocrática é o facto de elas permitirem e potenciarem a interacção directa, presencial e a comunicação verbal e não-verbal entre os indivíduos, e sem as quais não pode haver a “conversão de conhecimento” em geral e a “interiorização” em particular. Note-se, aliás, que apesar da “formalização a todos os níveis” que caracteriza a organização burocrática, e que é indissociável da sua “obsessão do controlo”⁶²⁹, mesmo esse tipo de organização nunca conseguiu eliminar o “sistema de comunicação informal” que permanece mais ou menos implícito e que tende a ser visto, pelos responsáveis da organização, como “disfuncional” – precisamente ao contrário do que acontece por exemplo com as formas

⁶²⁸ - A título de exemplo, e para nos restringirmos a autores referidos ou a referir neste capítulo: “organização hipertexto”, concebida como um misto de burocracia e *task-force*, combinando as qualidades das duas e isenta dos seus defeitos (Ikujiro Nonaka e Hirotaka Takeuchi); organização “criadora de conhecimento” (Ikujiro Nonaka e Hirotaka Takeuchi; Dorothy Leonard-Barton); organização “viva” e “que aprende” (Arie de Geus); “organização de conhecimento” (Karl Erik Sveiby); “adocracia”, vista por contraposição à burocracia como uma forma de organização não estruturada e não hierarquizada, informal e grandemente voluntária (James Brian Quin, Jordan J. Baruch e Karen Anne Zien).

⁶²⁹ - Cf. Henry Mintzberg, *Structure et Dynamique des Organisations*, Paris, Les Éditions d’Organisation, 1989, p. 285.

de organização não burocrática como as “adocracias”, que procuram incentivar esse tipo de comunicação.⁶³⁰

Se é verdade que a informação e as tecnologias da informação não garantem, por si sós, a existência de tais características, não é menos verdade que o tamanho e a complexidade da maior parte das organizações actuais impossibilitam ou tornam pelo menos muito difícil que tal aconteça sem o recurso às modernas tecnologias da informação, mais especificamente aos computadores e às redes informáticas.⁶³¹ Autores há, como James Brian Quin, Jordan J. Baruch e Karen Anne Zien, que chegam mesmo a considerar que o *software* se tornou “a espinha dorsal e o elemento central” na gestão da actividade dessas organizações.⁶³² Sem sistemas de informação bem estruturados, disponíveis e acessíveis, torna-se impossível assegurar a síntese, aparentemente contraditória, de autonomia e interactividade indispensável à sobrevivência e à evolução das organizações.⁶³³ Por outro lado, o *hardware* e o *software* informáticos, com a tridimensionalidade, a interacção, a animação, a simulação, a realidade virtual, etc. oferecem-nos possibilidades praticamente ilimitadas e que só agora começamos a explorar no que diz respeito à forma de apresentar, de tornar sensível e tácita, a informação. A forma profundamente espacial e metafórica que a arquitectura da Web tem vindo a assumir, com os seus *sítios*, os seus *motores* de pesquisa, as suas possibilidades de *navegação*, as suas *ligações*, etc. constitui, quiçá, uma das melhores ilustrações da exploração destas possibilidades. Assim, as próprias tecnologias de informação – que, é bom não esquecer, são também em grande medida tecnologias de comunicação – contribuem de forma efectiva para potenciar o conhecimento tácito de cada um dos indivíduos e, indirectamente, a capacidade de assimilação da própria informação. Note-se, aliás, que as redes, e nomeadamente a Web, têm vindo a multiplicar e a tornar cada vez mais importante um tipo de organização que se aproxima daquilo a que, retomando e forçando ligeiramente um termo de Benedict Anderson já mencionado, podemos chamar “comunidades imaginadas”⁶³⁴, e a que alguns autores têm vindo a chamar “redes ad hoc”, definíveis como “coleções informais de indivíduos e

⁶³⁰ - Cf. *ibidem*, p. 62-69. Especificamente sobre a adocracia, cf. p. 375-405.

⁶³¹ - Cf. Keith Devlin, *op. cit.*, p. 166.

⁶³² - Cf. James Brian Quin, Jordan J. Baruch, Karen Anne Zien, *op. cit.*, p. 108.

⁶³³ - Cf. *ibidem*, p.125.

⁶³⁴ - Cf. Benedict Anderson, *op. cit.*.

grupos ligados por interesses, finalidades ou metas partilhados”⁶³⁵, podendo tais indivíduos e grupos pertencer à mesma organização “real” ou, eventualmente, a diversas organizações “reais” e comunicando entre si através dos vários recursos de tele-comunicação, nomeadamente as redes telemáticas.

Resumindo de certa forma todos estes aspectos, Richard McDermott reduz a quatro os “desafios” principais com que a actual “revolução do conhecimento” nos confronta: o desafio técnico – “desenhar sistemas humanos e de informação que não apenas tornem a informação disponível como ajudem os membros da comunidade a pensar em conjunto”; o desafio social – “desenvolver comunidades que partilhem o conhecimento e contudo mantenham suficiente diversidade de pensamento para encorajar mais o pensar do que o copiar sofisticado”; o desafio de gestão – “criar um ambiente que realmente valorize a partilha do conhecimento”; o desafio pessoal – “abrir-se às ideias de outros, querendo partilhar ideias, e manter sede de novo conhecimento”.⁶³⁶

O que nos permite, de forma algo circular – mas não é toda a compreensão um círculo e toda a pergunta já uma resposta, como sugere a citação de Heidegger que aparece como epígrafe deste capítulo? – concluir que, se é verdade que, como anteviu Platão, a informação não pode ser identificada com conhecimento, podendo mesmo tornar-se um obstáculo à aquisição deste, não se segue daí que a informação não possa conduzir ao conhecimento, que ela não seja, mesmo, uma condição indispensável ao próprio conhecimento. E ainda que, a não ser assim, cada indivíduo e cada sociedade teria de permanentemente voltar ao princípio, curto-circuitando a história e, assim, a própria humanidade do homem.

EXCURSO: Experiência e informação

De acordo com uma expressão de Arnold Gehlen já várias vezes citada no decurso deste trabalho, a informação pode ser caracterizada

⁶³⁵ - Don Mankin, Susan G. Cohen, Tora K. Bikson, *Teams and Technology: Fulfilling the Promise of the New Organization*, Boston, Harvard Business School Press, 1996, p. 182. Como se depreende do próprio título da obra, esta visa em primeiro lugar acentuar a importância que tem, para a “organização que aprende”, ou *learning organization*, a articulação entre “equipas”, isto é, as formas de organização humana e “tecnologia”.

⁶³⁶ - Richard McDermott, *op. cit.*

como uma “experiência em segunda mão”.⁶³⁷ O carácter aparentemente contraditório desta caracterização - seríamos tentados, à primeira vista, a dizer que se é “experiência” não pode ser “em segunda mão”, e que se é “em segunda mão” não pode ser “experiência” - tem a vantagem de colocar, desde logo, o problema da relação epistemológica entre experiência e informação: o que é que, da experiência, é tematizado como informação? E, reciprocamente, o que é na informação é conservado como experiência? Se, de certo modo, o presente capítulo oferece, desde já, uma resposta para estas questões, ainda que substituindo, ao conceito de experiência, o conceito mais activo de conhecimento tácito, interessa no entanto aprofundar algo mais a questão – até porque, como afirma Gadamer, “por paradoxal que pareça, o conceito de experiência parece-me um dos menos ilustrados e aclarados”.⁶³⁸

1. O conceito de experiência em Aristóteles

Historicamente falando, o conceito de experiência (*empeiria*) é trazido para primeiro plano por Aristóteles, que o aborda de um ponto de vista estritamente epistemológico. Assim, no Livro I da *Metafísica*, a experiência é definida como o grau de conhecimento⁶³⁹ que, derivando da memória, gerada, por sua vez, das sensações - “pois, diz Aristóteles, numerosas recordações de uma mesma coisa constituem finalmente uma experiência”, que “parece ser quase da mesma natureza que a ciência e a arte” –, permite aos homens chegar à arte e à ciência. Sendo a sensação e a memória comuns ao homem e a alguns animais, a experiência é o primeiro grau de conhecimento verdadeiramente humano. Ainda que insuficiente em termos de conhecimento, já que a experiência é sempre

⁶³⁷ - Cf. Arnold Gehlen, *op. cit.*, p. 62. De acordo com Gehlen: “Entre o indivíduo cujo autêntico círculo de experiência, se utilizarmos esta palavra em sentido restrito, é sempre muito reduzido, e os acontecimentos fatais e incompreensíveis na sua totalidade que resultam das superestruturas sociais, económicas e políticas, interpõe-se necessariamente uma segunda instância: a ‘experiência em segunda mão’. Aquilo que outrora se aprendia, ‘de ouvido’, é hoje transmitido em primeiro lugar pela indústria informativa (...)” Cf., sobre esta mesma questão, Adriano Duarte Rodrigues, *Comunicação e Experiência*, 2001, disponível em www.bocc.ubi.pt.

⁶³⁸ - Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Metodo*, p. 421. Sobre a análise deste mesmo conceito, ver p. 421 e ss.

⁶³⁹ - Como é sabido, Aristóteles distingue, sucessivamente, sensação (*aisthesis*), memória (*mneme*), experiência (*empeiria*), arte (*technê*) e ciência (*episteme*).

conhecimento do singular e do “quê”, enquanto o conhecimento da arte e sobretudo da ciência é sempre conhecimento do universal e das causas, do “porquê” - por isso mesmo os homens de arte, como os de ciência, podem ensinar, mas não os de experiência -, não é menos verdade que a experiência tem um papel fundamental quando, por exemplo na medicina, se trata de aplicar o conhecimento universal aos casos singulares.⁶⁴⁰ Colocase, no entanto, o seguinte problema: se a experiência é sempre conhecimento do singular, como se pode passar desse singular ao universal da arte e da ciência? Não será porque o universal já está, desde logo, presente no singular dado na experiência e, por isso mesmo, na própria sensação? Nos *Segundos Analíticos*, depois de utilizar uma fórmula semelhante à da *Metafísica*⁶⁴¹, Aristóteles acrescenta: “E é da experiência, por sua vez (quer dizer, do universal totalmente em repouso na alma, como uma unidade fora da multiplicidade e que reside una e idêntica em todos os sujeitos particulares) que vem o princípio da arte e da ciência, da arte no que diz respeito ao devir e da ciência no que diz respeito ao ser”⁶⁴²; um processo que Aristóteles procura clarificar utilizando a conhecida metáfora dos soldados no campo de batalha.⁶⁴³ Assim, na experiência e, implicitamente, na sensação, já tem que estar presente o universal, a fim de que este possa ser captado pelo espírito no próprio acto perceptivo.⁶⁴⁴ Este conceito aristotélico de experiência envolve, no

⁶⁴⁰ - Cf. Aristóteles, *Métaphysique*, Livro A, Cap. 1, 980 a 21 – 982 a, p. 1-6.

⁶⁴¹ - “É assim que da sensação vem o que chamamos a lembrança, e da lembrança várias vezes repetida de uma mesma coisa vem a experiência, pois uma multiplicidade numérica de lembranças constitui uma única experiência.” Aristóteles, *Organon IV. Les Secondes Analytiques*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1995, 100 a 5, p. 244. Para esta questão em geral, ver 99 b 15 – 100 b 15, p. 241-247.

⁶⁴² - *Ibidem*.

⁶⁴³ - “É assim que, numa batalha, no meio de uma derrota, parando um soldado, um outro pára, para depois ainda um outro parar, até que todo o exército tenha voltado à sua ordem primitiva: da mesma forma a alma está constituída de forma a poder experimentar alguma coisa de semelhante.” *Ibidem*, 100 a 10, p. 245.

⁶⁴⁴ - De acordo com um exemplo dado por Aristóteles: “Quando uma das coisas especificamente indiferenciadas [o objecto individual dado na sensação, por exemplo Cálías] pára na alma, encontramos-nos em presença de uma primeira noção universal [a espécie, por exemplo homem]; porque, se bem que o acto de percepção tenha por objecto o indivíduo, a sensação não se reporta menos ao universal: é o homem, por exemplo, e não o homem Cálías. Depois, entre essas primeiras noções universais [as espécies], uma nova paragem se produz na alma [os géneros], até que aí parem enfim as noções indivisíveis e verdadeiramente universais [as categorias]: assim, tal espécie animal é uma etapa para o género animal, e esta última noção é ela mesma uma etapa para uma noção mais alta.” *Ibidem*, 100 a 15 – 100 b 5, p. 245-246.

entanto, algumas dificuldades insuperáveis, das quais as seguintes nos parecem particularmente relevantes: i) Quantas repetições da lembrança são necessárias para constituir uma experiência? Aristóteles fala, vagamente, em “numerosas recordações” e em “lembrança várias vezes repetida” de uma mesma coisa - expressões que apenas indicam que tem de ser mais do que uma, o que vai, em princípio, desde dois a mais infinito; ii) Se nos objectos individuais, por exemplo Cálías, eu vejo o universal, por exemplo homem, desprezando o que em tais objectos é diferente e retendo apenas o que é idêntico, só o posso fazer porque possuo, previamente, as categorias de unidade, permanência, substancialidade, acidente, etc., de tal forma que o universal das categorias tem de, de forma circular, ser prévio ao próprio universal – sendo precisamente a consciência deste círculo, agudizada pela leitura de Hume, que leva Kant à sua famosa “revolução copernicana”; iii) Procurar a essência universal, por exemplo homem nos objectos individuais, por exemplo Cálías só é possível porque, à partida, já sabemos – e sabemos-lo a partir do mundo sócio-cultural, e nomeadamente linguístico, a que pertencemos -, que Cálías é “homem”, ou seja, só é possível determinar a essência universal daquilo de que já conheço, ainda que não explicitamente, como tal, o que nos remete para uma nova circularidade. Esta circularidade torna-se ainda mais patente num outro exemplo de Aristóteles: “Se temos de procurar a essência do orgulho, é preciso dirigir a nossa atenção para alguns homens altivos, bem conhecidos de todos, e considerar que elementos todos eles têm em comum, enquanto tais; por exemplo, se Alcibíades era orgulhoso, ou Aquiles e Ajax, perguntar-nos-emos que elemento é comum a todos: é não poder suportar uma afronta; e, com efeito, aí está o que conduziu o primeiro à guerra, o segundo à cólera e o último ao suicídio.”⁶⁴⁵ Traduzido noutros termos: se quisermos encontrar a essência do orgulho, isto é, o conceito, o universal, então observemos os homens orgulhosos, os indivíduos, o particular, para vermos o que têm eles em comum; mas, se sabemos que esse indivíduos são “orgulhosos”, isto é, portadores de uma característica chamada “orgulho”, é porque já sabemos, previamente, ainda que de forma não explícita, não apofântica, o que é que o orgulho é.

⁶⁴⁵ - *Ibidem*, 97 b 15, p. 223. Sobre o carácter problemático desta passagem do singular ao universal, mediante a e na experiência, cf. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Metodo*, p. 425 ss.

Assim, o que parece estar em causa, no conceito aristotélico de “experiência” é não a descoberta do universal no particular, do conceito nos indivíduos, mas a mera verificação ou constatação mais ou menos “científica” do facto.

Apesar destas dificuldades, a delimitação aristotélica do conceito de experiência permite-nos fixar pelo menos três aspectos essenciais:

i) A experiência é um conhecimento que, como todo o conhecimento, do mais simples ao mais complexo, do mais imediato ao mais elaborado, tem na sua base a sensação, o contacto directo e imediato com as coisas. O “ver” desempenha, aqui, um papel decisivo: o homem de experiência é o que “vê” por si próprio, o que não se limita a um “ouvir” dizer acerca do que outros “viram”; e, reciprocamente, é inexperiente o homem que fala apenas por ouvir dizer.

ii) A experiência assume um papel essencial (e insubstituível) na transição – talvez o neologismo interface⁶⁴⁶ tivesse, aqui, toda a justificação – entre o conhecimento “sensível” e o conhecimento “racional”, e isso tanto no que se refere ao sentido ascendente como ao sentido descendente dessa transição. Seríamos mesmo tentados a, e parafraseando com as devidas adaptações a famosa fórmula de Kant, que, aliás, pode ser vista como um desenvolvimento da teorização aristotélica, dizer que “a experiência sem a arte e a ciência é cega, a arte e a ciência sem a experiência são vazias”. Este papel-charneira da experiência faz dela o conhecimento humano primário, e isto a um duplo título: não só porque é nele que se originam os conhecimentos mais “elevados” da arte e da ciência, mas também porque é nele e através dele que esses mesmos conhecimentos adquirem o seu sentido, isto é, a sua ligação ao mundo concreto dos sentidos, da realidade tal como ela se apresenta; é este, precisamente o sentido da tematização husserliana do *Lebenswelt*, a que adiante nos referiremos.⁶⁴⁷

⁶⁴⁶ - Na acepção de “dispositivo (físico ou lógico) que estabelece a adaptação entre dois sistemas independentes”. Cf. *Dicionário Universal da Língua Portuguesa*, p. 849.

⁶⁴⁷ - Ou, como diz Adriano Duarte Rodrigues: “Parto da hipótese de que os saberes da experiência são inalienáveis, uma vez que não podemos prescindir deles, embora não possam ser fundamentados racionalmente por proposições científicas de natureza apodíctica.” Adriano Duarte Rodrigues, *Experiência, Modernidade e Campo dos Media*, 1999, disponível em <http://www.bocc.ubi.pt>. Como é óbvio, uma tal concepção opõe-se, de forma clara, à tese daqueles que – como é o caso das epistemologias racionalistas, antigas e modernas, em que se destaca a de Bachelard – vêem a experiência como um mero “obstáculo epistemológico”, que há que negar e ultrapassar para se atingir o verdadeiro “conhecimento”, o conhecimento “científico”.

iii) A experiência é sempre pessoal, é sempre a minha experiência, não tendo sentido falar da experiência a não ser na primeira pessoa do singular, sendo também por isso que Aristóteles diz que a experiência, enquanto tal, não pode ser ensinada, é intransmissível. Tal não obsta, no entanto, a que não só possamos como devemos admitir a hipótese de que, apesar do seu carácter pessoal e intransmissível, toda a experiência envolve um mínimo de elementos universais, partilháveis pelos diversos indivíduos e, como tal, passíveis de serem objecto de comunicação, de tal forma que “o que” e o “sobre o que” se comunica não é a “experiência”, mas tão só uma parte dela. É certo que, relativamente à experiência, a arte e a ciência, enquanto conhecimentos das causas e dotadas de uma universalidade que a experiência não possui, são conhecimentos “superiores” à experiência, mas essa “superioridade” só é conseguida à custa de um processo de abstracção - no sentido de corte, de eliminação - daquilo que, na experiência, é da ordem do concreto e do vivido e constitui, portanto, a sua verdadeira riqueza. O rigor da arte e, sobretudo, da ciência é conseguido, deste modo, à custa do empobrecimento da experiência. Também por isso só a ciência e a arte podem ser comunicadas – transmitidas e ensinadas - de forma plenamente eficiente. O que nos fornece também, e desde logo, um duplo critério para caracterizar o que, na experiência, é comunicável como informação: o universal e o causal. É nesta direcção que aponta, precisamente, a teorização da linguagem apofântica – do carácter apofântico de toda a verdadeira linguagem, que é também a linguagem verdadeira - teorizada no *Peri Hermeneias*.⁶⁴⁸ Aqui, à sintaxe das coisas, por exemplo “o homem Díon corre” corresponderá, a título de imagem perfeita, a sintaxe lógica, “ao *sujeito* Díon da proposição convém o *predicado* corre ou é corredor” e, a esta, a título de símbolo, a sintaxe gramatical, “Díon, *sujeito da oração*, corre, *verbo*” – sendo que esta última, apesar de variável de povo para povo, não pode deixar de dizer as duas primeiras, sob pena de nada dizer, de dizer um nada.

2. Husserl e o Lebenswelt

Se é verdade que a generalidade da tradição filosófica, ainda que com objectivos díspares e mesmo antagonicos, interpretou a *empeiria*

⁶⁴⁸ - Aristóteles, *Organon II. De l'Interprétation*, 16 a 5-10, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1994, p. 77-78.

no sentido estreito de conhecimento sensível, não é menos verdade que, pelo menos ocasionalmente, ela foi tomada no sentido mais amplo de “experiência de vida” ou “vivência”. O próprio texto de Aristóteles presta-se a essa duplicidade ao referir, por um lado, que a experiência deriva da memória e esta, por sua vez, das sensações - sendo, portanto, conhecimento sensível - mas, por outro lado, que a experiência é indispensável à aplicação das regras da arte, por exemplo da medicina - sendo, portanto, uma certa experiência de vida. Ora, é precisamente neste duplo sentido, de intuição sensível e de vivência, que aponta o conceito husserliano de *Lebenswelt* ou “mundo da vida”; um conceito que esclarece, retroactivamente, o próprio conceito aristotélico de experiência.

Como é sabido, o conceito de *Lebenswelt* é introduzido por Husserl e tratado amplamente na *Krisis* com o objectivo de denunciar o mal fundado da substituição, que se efectua logo a partir de Galileu, da “natureza pré-científica dada na intuição” por uma “natureza idealizada”, “objectiva”, “científica”, considerando esta última como o “verdadeiro” mundo e remetendo a primeira para o estatuto de mera aparência perceptiva da segunda.⁶⁴⁹ Ora, todo o esforço do último Husserl vai precisamente no sentido de fundamentar a posição inversa: a de que o mundo “objectivo” e “científico” é, ele próprio, um desenvolvimento, no sentido de uma explicitação, das estruturas já presentes no “mundo da vida”, no mundo da experiência sensível e quotidiana.⁶⁵⁰ Em termos simples, utilizados pelo próprio Husserl, podemos dizer que o “mundo da vida” compreende aquele conjunto de conhecimentos a que os gregos, a começar pelo próprio Platão, chamavam a *doxa*, e que os latinos chamarão *sensus communis*: a opinião comum, a maneira comum de ver as coisas, por oposição à *episteme* ou ciência, própria do filósofo e do cientista.⁶⁵¹ É a este mundo que pertencem tanto o homem comum como o cientista, e, do qual relevam, para ambos, as questões teóricas e práticas, por muito “elaboradas” e “abstractas” que elas sejam.⁶⁵² O próprio conhecimento das leis científicas

⁶⁴⁹ - Cf. Edmund Husserl, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, p. 57-58.

⁶⁵⁰ - Assim, referindo-se à “geometria” ou física matemática galileana, diz Husserl que é “por uma omissão completamente nefasta que Galileu não regressa, para a pôr em questão, à acção dadora de sentido original, aquela que, enquanto idealização, trabalha sobre o solo primitivo de toda a vida teórica e prática - o solo do mundo imediatamente percebido”. *Ibidem*, p. 57.

⁶⁵¹ - Cf. *ibidem*, p. 142.

⁶⁵² - Cf. *ibidem*, p. 58.

e a aplicação do método científico só é possível - e possível no duplo sentido da sua formulação e da sua interpretação em termos quer teóricos quer práticos - como um alargamento das “antecipações” ou “indução” já presentes na experiência quotidiana não só do homem comum como do próprio cientista.⁶⁵³ Aliás, a própria certeza da experiência habitual ou “simples”, derivada do *habitus*, é já uma “indução” ou “antecipação”, que nos permite ver sempre mais do que efectivamente vemos, antecipar o que vemos a partir do que já vimos - as coisas serão assim porque assim foram até ao momento - com a diferença de que enquanto as intuições do homem comum são não metódicas ou “sem ‘arte’”, as do cientista são metódicas e “plenas de arte”.⁶⁵⁴ Dizer que, para o cientista como para o homem comum, todo o conhecimento começa e termina no “mundo da vida” não significa, obviamente, afirmar que não há distinção entre o conhecimento do cientista e o do homem comum; mas sim que essa é uma diferença de estratégia, mais talvez do que de “grau”, que não de objecto. Ora, é precisamente esta “trivialidade” que, diz Husserl, é “mascarada pela ciência exacta”.⁶⁵⁵ Nem a ciência nem a filosofia - mesmo quando a *epoché* atinge, como em Descartes, uma radicalidade extrema - podem subtrair-se às “evidências” prévias ou pré-supostos decorrentes do mundo da vida, a um conjunto de certezas não tematizadas e impossíveis de tematizar, sob pena de uma regressão infinita; podem, quando muito, mascarar essas evidências.⁶⁵⁶ A ciência entretém assim, com o “mundo da vida”, uma relação ambígua: por um lado, não pode deixar de desprender-se dele, sob pena de permanecer como mero “senso comum”, como conhecimento elementar próprio da atitude natural; mas, por outro lado, não pode deixar de lhe estar ligada, tendo constantemente de dele partir e a ele regressar.⁶⁵⁷ Mais: o “mundo da vida” não é apenas o “solo” de que partem as problemáticas e as investigações da ciência; os próprios resultados científicos se integram como elementos do “mundo da vida”, são absorvidos por este, este fá-los parte de si próprio. Desta forma, o mundo da vida não é menos “dinâmico” que o próprio mundo da ciência.⁶⁵⁸

⁶⁵³ - Cf. *ibidem*, p. 58-59.

⁶⁵⁴ - Cf. *ibidem*, p. 59.

⁶⁵⁵ - Cf. *ibidem*.

⁶⁵⁶ - Cf. *ibidem*, p. 126.

⁶⁵⁷ - Cf. *ibidem*, p. 137-138.

⁶⁵⁸ - Cf. *ibidem*, p. 149.

Como se depreende do anterior, o “mundo da vida” não é um mundo-para-mim, puramente egológico, mas um “mundo-para-nós-todos”, um mundo de experiências partilhadas intersubjectivamente, em que o Eu se encontra face a outros Eus, e a quem é cometido “pensar em conjunto, avaliar em conjunto, propor-se a e agir em conjunto.”⁶⁵⁹ Mas, assim sendo, “o mundo da vida” para um outro “círculo social” – Husserl dá como exemplos “os negros do Congo” e os “camponeses chineses” – será diferente do nosso; e, sendo diferente, em que sentido poderemos falar em “mundo” a propósito dos vários “mundos da vida”? Como esclarece Husserl, quando pretendemos encontrar o que há de comum – de invariável – em todos esses diferentes “mundos da vida”, então visamos a verdade objectiva, universal, própria da ciência. Mas como é que essa universalidade e essa objectividade são possíveis? Não representarão elas, necessariamente, uma espécie de hipóstase de uma “realidade ideal” que, verdadeiramente, já nada tem a ver com o “mundo da vida”? A resposta de Husserl é de que o “mundo da vida” - isto é, todo e cada um dos diferentes “mundos da vida”, tanto o nosso como o dos “negros do Congo” ou o dos “camponeses chineses” - possui um conjunto de estruturas gerais, invariantes, em relação às quais os homens “normais” dos diferentes povos podem estar de acordo, e de que são exemplos “a forma do espaço, o movimento, as qualidades sensíveis, e outras coisas semelhantes”; o que permite também, ao filósofo, manter a relatividade dos mundos sem, ao mesmo tempo, cair no relativismo.⁶⁶⁰ Mas, se toda a experiência é, por definição, subjectiva e relativa, como se pode – e que componentes dela se podem – pôr em comum? Como se faz a “comunização” - o termo é do próprio Husserl - da experiência? A resposta, agora mais do que evidente, é que a pergunta que fizemos, e que é tradicional fazer-se assim, está mal feita. Com efeito, a experiência nunca é, logo à partida, uma experiência meramente subjectiva ou relativa, na medida em que envolve elementos de intersubjectividade e de universalidade derivados do facto de ser feita no seio de uma comunidade que vê as coisas de uma determinada maneira, que tem a sua linguagem própria, a sua cultura, as suas idiossincrasias. Da comunidade deriva, também, a “correção recíproca” que leva a uma validação intersubjectiva das experiências e dos saberes pessoais: da mesma forma que cada uma

⁶⁵⁹ - *Ibidem*, p. 124.

⁶⁶⁰ - *Ibidem*, p. 158.

das minhas experiências “corrige” as minhas experiências e os meus saberes anteriores, cada experiência e cada saber pessoal é uma perspectiva ou intencionalidade acerca das coisas que precisa de ser confrontada e acrescentada pelas outras perspectivas ou intencionalidades.⁶⁶¹ Podemos, assim, falar de uma “constituição intersubjectiva” do mundo que inclui não só um sistema intersubjectivo que comanda a forma como o dado é dado a cada sujeito, como também um sistema intersubjectivo que comanda a forma como o dado é validado pelos diversos sujeitos. Deste modo, quer na sua origem quer no seu termo, a constituição do mundo é feita intersubjectivamente.⁶⁶²

3. A transacção entre experiência e informação

Fica assim claro o que é que da experiência é tematizado como informação e, reciprocamente, o que é que na informação é conservado como experiência: única e exclusivamente aquilo que, na experiência de cada um, é partilhado por todos, ou seja, aquilo que se refere ao conjunto de estruturas universais ou invariantes do “mundo da vida” a que todos pertencem; era este, precisamente, o “universal” que, segundo Aristóteles, cada um dos sujeitos encontrava na experiência do individual – precisamente porque ele, e cada um dos sujeitos do seu “mundo da vida”, aí o colocava.

Fica claro, também, porque é que a caracterização de Gehlen da informação como “experiência em segunda mão” só aparentemente é contraditória. Com efeito, a informação é “experiência” no sentido em que ela tem, obrigatoriamente, origem numa experiência de alguém, e da qual é uma parte significativa mas, apesar disso, apenas uma parte; e ela é “em segunda mão” na medida em que, sendo comunicada ou transmitida ao sujeito por outrem, ela não radica directamente na experiência desse sujeito – mas pode ser captada e compreendida por ele precisamente pelo facto de ele partilhar as suas experiências com outrem, nomeadamente com aquele que comunica a informação. Em linguagem valorativa diremos que, se é verdade que a informação apresenta o aspecto negativo de ser “em segunda mão”, por “ouvir dizer”, não é menos verdade que, como faz notar Gehlen – e também Alfred Schutz,

⁶⁶¹ - Cf. *ibidem*, p. 185-187.

⁶⁶² - Cf. *ibidem*, p. 191.

a quem nos referiremos num dos capítulos seguintes -, ela apresenta o aspecto positivo de nos colocar face a uma “experiência” distante no espaço e/ou no tempo e a que, de forma directa e pessoal, possivelmente nunca teríamos qualquer acesso.

Capítulo VII

A SELECÇÃO DA INFORMAÇÃO

“O que é que eu vejo ao abrir os olhos? O que é que eu veria se acreditasse em tudo? Uma confusão, uma tapeçaria incompreensível. Porque é interrogando cada coisa que eu a vejo.” – **Alain**⁶⁶³

Numa sociedade em que a desproporção entre o conhecimento necessariamente limitado de cada um dos indivíduos e a informação praticamente ilimitada que é posta à sua disposição não tem deixado de se agravar, de tal forma que a “explosão de informação” há muito evidente projecta, diante de si, uma “explosão de ignorância” não menos evidente⁶⁶⁴, um dos principais problemas que se colocam à “interiorização”, à transformação da informação em conhecimento é, sem dúvida, o da selecção da informação relevante. O problema é tanto mais pertinente quanto, e ao contrário das sociedades anteriores à nossa, em que, pelo menos a partir de um certo grau de complexidade organizacional, o problema da relevância da informação não deixou também de se colocar - lembremos da crítica de Séneca à “estultícia” ou do próprio projecto da *Encyclopédie* – as formas tradicionais e, por assim dizer, “dadas como garantidas”, de mediação entre o sujeito e a informação, o “receptor” e os “produtores” parecem estar a implodir de forma irremediável, para serem substituídas por uma espécie de “ligação directa” entre os extremos.⁶⁶⁵

⁶⁶³ - *Libres Propos*, Hachette, Paris.

⁶⁶⁴ - Retomamos esta última expressão de J. David Johnson, *op. cit.*, p. 70.

⁶⁶⁵ - Como vimos, esta é precisamente uma das teses de Neil Postman, de acordo com o qual uma das características fundamentais da actual “sociedade da informação” residirá na eliminação progressiva dos mecanismos institucionais de controlo da informação, nomeadamente os ligados à selecção e transmissão da informação relevante, deixando por assim dizer o indivíduo à *deriva* no oceano da informação, correndo o risco cada vez maior de se *afogar*. Cf. Neil Postman, *Tecnopolia. Quando a Cultura*

Apesar de toda a sua importância, o problema da relevância, e, em particular, o problema da relevância da informação não é, no entanto, um problema de fácil tratamento.⁶⁶⁶ Não é que faltem as definições. Assim, de acordo com a de James G. Hicks, Jr., a informação é relevante quando “é útil para tomar uma decisão”, quando “melhora a decisão”.⁶⁶⁷ Ora, o que uma tal definição define é, para além do carácter necessariamente pragmático e projectivo da informação, o carácter intrinsecamente relativo, no que se refere ao sujeito e/ou à situação, da relevância da informação. Até porque, e como se pode depreender da observação de Merleau-Ponty segundo a qual “talvez não haja uma só notícia do quotidiano que não possa dar ensejo a pensamentos profundos”⁶⁶⁸, não é despidendo admitir que uma informação supostamente “irrelevante” ou “menos relevante” se venha a revelar, para certos sujeitos, em certas situações, como mais relevante e produtiva em termos de conhecimento e de acção que uma informação considerada, à partida, como “relevante” ou “mais relevante”.

De entre os pensadores contemporâneos cabe sem dúvida a Alfred Schutz o mérito de, retomando uma linha de pensamento que remonta a Husserl, ter tratado o problema da relevância – da relevância em geral e da relevância da informação, a que frequentemente chama “conhecimento”, em particular -, de uma forma que se revela essencial para pensarmos a selecção da informação a partir daquilo a que hoje se chama o “excesso de informação”. Os sistemas de relevância, bem como os tipos que deles decorrem aparecem, na tematização schutziana, como o verdadeiro filtro que permite, a cada um dos sujeitos e às “comunidades” ou “organizações” a que pertencem, fazer face a tal

se Rende à Tecnologia, p. 69-75. Especialmente graves são os efeitos deste processo sobre a Escola, já que, como refere Fernando Broncano, o sistema educativo é “o mais importante dos sistemas de transmissão da informação: transmite a informação estável, a que há-de armazenar-se na memória e nas habilidades e destrezas”. Fernando Broncano, “Información, comunicación y sistemas educativos”, in F. J. Tejedor, A. G. Valcárcel (org.), *Perspectivas de las Nuevas Tecnologías en la Educación*, Madrid, Narcea, 1997, p. 87.

⁶⁶⁶ - Como reconhece Alfred Schutz, “o problema da relevância é talvez o problema mais importante e ao mesmo tempo o mais difícil que a descrição do mundo da vida tem de resolver”. Alfred Schutz, Thomas Luckmann, *The Structures of the Life-World*, Vol. I, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1995, p. 183.

⁶⁶⁷ - James G. Hicks, Jr., *op. cit.*, p. 67. À relevância, Hicks acrescenta a actualidade, a exactidão e a verificabilidade como características fundamentais da informação.

⁶⁶⁸ - Maurice Merleau-Ponty, “Sobre as notícias do quotidiano”, in *Signos*, p. 349 (adaptação).

“excesso de informação”. No entanto, quando vista à luz da teorização da “economia da atenção” feita por autores como George Franck e Michael Goldhaber, a tematização schutziana da relevância revela-se insuficiente para pensarmos alguns dos aspectos mais determinantes dos *media* e da informação modernos que subjazem a tal “excesso”, nomeadamente aqueles aspectos a que chamaremos, adiante, a “informação como excesso” e a “natureza paradoxal dos *media*”. Insuficiente se revela, também, a visão de muitos dos panegiristas do “ciberespaço” e da “cibercultura” que, prolongando uma visão que terá tido a sua origem em Vannevar Bush e na sua teorização do “memex”, tendem a olhar hoje para a Internet como a solução tecnológica para o problema da selecção da informação relevante. Sendo indubitável que, nas sociedades contemporâneas, as redes se constituem como o meio indispensável para lidarmos com o problema da memorização, da pesquisa e da selecção dos imensos volumes de informação produzidos pelos diversos sistemas especializados e pelos diversos *media*, para lidarmos com o que também podemos chamar a “gestão da complexidade”, no entanto, e como procuraremos demonstrar, não é menos indubitável que a solução do problema da selecção da informação relevante não é apenas tecnológica, mas também, e essencialmente, antropológica.

Mais concretamente, quer no que se refere aos *media* em geral quer no que se refere à Internet em particular, o que ressalta é o facto de que a selecção da informação relevante passa, e não pode deixar de passar, pela acção de determinados *gatekeepers* humanos, e não apenas nem principalmente electrónicos, que filtram um “excesso de informação” cada vez mais exponencial, cada vez mais apelativa e cada vez mais contraditória com que somos confrontados, até por dever de ofício, no dia a dia. Mas o fenómeno do *gatekeeping* possui, na “sociedade da informação”, características que o distinguem pelo menos em parte das suas formas anteriores - a começar pelo facto de se centrar naquilo a que, partindo de e alargando uma noção que decorre da teoria da socialização de George Herbert Mead, chamamos os “outros significativos”, no seio dos quais ganham cada vez mais importâncias os que, à falta de melhor termo, chamaremos outros significativos “mediáticos”, uma categoria que, podendo intersectar-se com ela, não se confunde no entanto com a categoria dos “jornalistas”.

Aquilo que se revela, finalmente, é que a relevância da informação – e a seleção da informação relevante – aparece no cruzamento ou na intersecção de três tipos de sistemas de relevância: os sistemas de relevância individuais, compreendendo motivações, interesses, problemas, interpretações; os sistemas de relevância dos *media*, incluindo os próprios dos profissionais da informação enquanto indivíduos, os derivados das normas da profissão, os instituídos pela organização mediática como um todo; os sistemas de relevância da comunidade a que pertencem quer os indivíduos quer os *media*.

1. Significado e implicações do conceito de relevância

O conceito de *relevância* – que Schutz considera tão só como “o conceito central da sociologia e das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*)”, estendendo-se no entanto o fenómeno correspondente a “toda a vida”, penetrando toda “a nossa experiência de existência, de vida e de conhecimento”⁶⁶⁹ - tem como objectivo fundamental dar conta daquilo a que o mesmo Schutz chama “a desigualdade da distribuição do conhecimento nas suas várias formas entre os indivíduos pertencentes ao grupo e também entre os próprios grupos”.⁶⁷⁰ Tal conceito - e a sua necessidade - funda-se na evidência de que no mundo moderno, e, provavelmente, em qualquer mundo com um certo grau de complexidade organizacional, não é possível, a cada um dos indivíduos, saber tudo acerca de tudo, e isto não só em termos absolutos como já mesmo em relação ao “stock de conhecimento” disponível no seio do grupo a que pertence, àquilo a que Schutz chama o “stock social de conhecimento”; ou, o que é o mesmo, que o “stock de conhecimento” de cada um dos indivíduos é sempre parcial e limitado.⁶⁷¹

⁶⁶⁹ - Alfred Schutz, *Collected Papers*, Vol. IV, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1996, p. 3.

⁶⁷⁰ - Alfred Schutz, “Some structures of the life-world”, in *Collected Papers*, Vol. III (Studies in Phenomenological Philosophy), The Hague, Martinus Nijhoff, 1975, p. 121. Para o que se segue, cf. p. 123 ss. Sobre esta mesma temática cf. também Alfred Schutz, “Equality and the meaning structure of the social world”, in *Collected Papers*, Vol. II (Studies in Social Theory), The Hague, Martinus Nijhoff, 1976, p. 226-273; Alfred Schutz, Thomas Luckmann, *op. cit.*, p. 182 ss.

⁶⁷¹ - Como observa Schutz num outro texto, o “traço marcante na vida de um homem no mundo moderno é a sua convicção de que o seu mundo da vida como um todo não é inteiramente compreensível nem por ele mesmo nem por qualquer dos seus semelhantes”. Alfred Schutz, “The well-informed citizen. An essay on the social distribution of knowledge”, in *Collected Papers*, Vol. II, p. 120.

Mas uma tal evidência coloca-nos, desde logo, uma questão essencial - a de sabermos porque é que essa parcialidade e essa limitação são de uma certa natureza e não de outra. Mais especificamente, trata-se de responder a perguntas como estas: porque é que o indivíduo *A* tem o conhecimento *s* acerca do tema *t* e o indivíduo *B* tem o conhecimento *x* acerca do mesmo tema *t*? Porque é que *t* é tema para os indivíduos *A* e *B* mas já não o é para o indivíduo *C*? Porque é que *t* é tema para o indivíduo *A* num certo momento da sua vida mas já o não é noutra? Porque é que o conhecimento que *A* tem do tema *t* é mais claro e aprofundado do que o que tem do tema *z*?

Schutz distingue três formas de relevância: a motivacional, a temática e a interpretativa. A relevância motivacional é, como o próprio nome indica, a que se relaciona com uma “motivação” ou um “interesse” momentâneos do sujeito, que determinam que elementos quer do real quer do seu “stock de conhecimento” são relevantes para a definição da situação. A relevância temática está em causa quando os elementos do nosso “stock de conhecimento” não são suficientes para a definição da situação, quer porque não são suficientemente claros e precisos, quer porque a situação é radicalmente nova, pelo que se impõe “saber mais”, seja reformulando o conhecimento já existente seja iniciando um processo de aquisição de novos conhecimentos. A relevância refere-se, aqui, não à adequação dos conhecimentos à situação mas precisamente à sua inadequação, ao seu carácter problemático num horizonte não problemático; tal relevância é dita *temática* precisamente porque, como diz Schutz, “o elemento relevante torna-se agora um tema para a nossa consciência conhecedora, um processo que na psicologia tradicional tem sido usualmente tratado sob o título de ‘atenção’”.⁶⁷² Quanto à relevância interpretativa, ela tem a ver com o facto de que, quando um problema é tematizado, nem todos os elementos do “stock de conhecimento” do sujeito são relevantes para a solução do problema, o que o obriga a seleccionar e a mobilizar os elementos que considera relevantes, de uma forma que é, em grande medida, função da aprendizagem e do ensino a que o indivíduo foi sendo submetido. Tendo os sistemas de relevância uma base que é, em última instância, pragmática

⁶⁷² - Alfred Schutz, “Some structures of the life-world”, *op. cit.*, p. 124.

e existencial⁶⁷³, no sentido de que dependem das experiências vividas por cada um dos indivíduos e sedimentadas como “conhecimento”, do seu projecto de vida, em suma, da sua biografia, eles não podem deixar de ser variáveis de indivíduo para indivíduo, determinando uma pluralidade de “províncias de conhecimento” e de “realidade”.⁶⁷⁴ No entanto, tal variação não é absoluta, na medida em que o *Lebenswelt* do grupo a que o sujeito pertence acaba por determinar as possibilidades de escolha dos seus sistemas de relevância; a não ser assim, a comunicação entre os membros do grupo seria impossível, já que, como diz Schutz, “toda a comunicação com outros homens no mundo da vida pressupõe uma estrutura similar pelo menos das relevâncias temáticas e interpretativas”.⁶⁷⁵

Os sistemas de relevância desempenham um papel fundamental quer na tipificação de toda a nossa experiência – e, eo ipso, dessa “experiência em segunda mão” que é a informação – quer na estruturação dinâmica do nosso “stock de conhecimento”. No que se refere à primeira, e como enfatiza Schutz, experienciamos o mundo, incluindo o mundo sócio-cultural, com destaque para a própria linguagem⁶⁷⁶, não como uma “soma de dados dos sentidos”, um “agregado de coisas individuais”, mas de acordo com certos tipos, que funcionam como “quadros de

⁶⁷³ - O que não significa, obviamente, afirmar a exclusividade do “motivo pragmático” e, muito menos, uma visão “biologista” de tal motivo: “No geral, Scheler e outros filósofos estão correctos ao enfatizarem o motivo pragmático no nosso conhecimento. Mas o pragmatista radical está enganado ao considerar o sistema das relevâncias motivacionais como o único que governa o nosso conhecimento, e porque interpreta a acção num sentido demasiado estreito – o mais frequentemente em termos de necessidades biológicas e sua satisfação.” Alfred Schutz, *Collected Papers*, Vol. IV, p. 68. Noutro dos seus textos, afirma Schutz: “Que nenhuma das três [estruturas de relevância] tem uma prioridade de qualquer espécie já foi suficientemente acentuado (...). Seria absurdo dizer que, no fluxo da experiência, qualquer das estruturas de relevância é eficaz ‘em primeiro lugar’.” Alfred Schutz, Thomas Luckmann, *op. cit.*, p. 228-229.

⁶⁷⁴ - Vem a propósito referir a utilização que, num dos seus ensaios, Schutz faz da figura do Quixote. Cf. Alfred Schutz, “D. Quixote and the problem of reality”, in *Collected Papers*, Vol. II, p. 135-158.

⁶⁷⁵ - Alfred Schutz, “Some structures of the life-world”, *op. cit.*, p. 132.

⁶⁷⁶ - Veja-se, a propósito, o belo ensaio “The homcomer” e a impossibilidade de os que ouvem o soldado que regressa a casa contar as experiências vividas na frente de batalha perceberem tais experiências a não ser em função da forma como tipificam a vida do soldado na frente – referência a partir do qual se pode concluir que, em geral, a incomunicação relativa é uma condição essencial inerente a qualquer “comunicação”. Cf. Alfred Schutz, “The homcomer”, in *Collected Papers*, Vol. II, p. 106-109.

referência” interpretativos. Ora, uma tal tipificação nunca existe em termos absolutos, sendo sempre função de determinadas “estruturas de relevância”, e, nomeadamente, de relevância temática, que variam não só de indivíduo para indivíduo e de grupo para grupo como até, no mesmo indivíduo, de situação para situação. Assim, e para parafrasearmos um exemplo de Schutz, posso ver o *Fiel* como um *cão*, o *meu* cão, um *Serra da Estrela*, um *mamífero*, um animal *dócil*, etc.⁶⁷⁷ O carácter linguístico do exemplo anterior não é fortuito. Com efeito, a linguagem é o principal “contentor” de tipos, qualquer linguagem é, em grande medida, um conjunto de palavras-tipo, de tipificações da experiência; o que não implica, obviamente, que todos os tipos sejam da ordem da linguagem, já que existem quer tipos pré-linguísticos, que a linguagem, e nomeadamente a linguagem predicativa, pode tornar explícitos, quer tipos não linguísticos, nomeadamente gestos, imagens, sons, etc..⁶⁷⁸ E, se é verdade que podemos ver, no fenómeno da tipificação, uma certa forma de “reificação”, de cristalização e de solidificação da subjectividade - no sentido em que Simmel tematizava precisamente a “tragédia da cultura” -, tal fenómeno é a condição mesma de existência da própria sociedade, enquanto “território” ou “máximo divisor” comum aos diversos indivíduos, resumindo aquilo que, da experiência individual, é possível pôr em comum; como diria Wittgenstein, o que não é da ordem da linguagem, isto é, do típico, é da ordem do “místico” e, como tal, não pode senão calar-se.⁶⁷⁹ Em relação à estruturação do “stock de conhecimento” individual, como assinala Schutz, o “stock de conhecimento” individual é, em cada momento, constituído por um conjunto de camadas – a metáfora é, aqui, claramente geológica – que contém, à superfície, uma camada de conhecimento claro, preciso e consistente, e, sucessivamente, camadas de conhecimentos cada vez mais vagos e obscuros, nomeadamente conhecimentos “tomados como garantidos”, receitas, crenças, convicções, etc., até se atingir, por fim, uma camada de completa ignorância. Sempre que o sistema de relevâncias muda – e essa mudança é não só inevitável como permanente, de momento para momento, de situação para situação -, muda também a forma como se estrutura o “stock de conhecimento” e, eventualmente, o sujeito vê-se confrontado com a necessidade de tornar

⁶⁷⁷ - Cf. Alfred Schutz, “Some structures of the life-world”, *op. cit.*, p. 125.

⁶⁷⁸ - Cf. Alfred Schutz, Thomas Luckmann, *op. cit.*, p. 229 ss.

⁶⁷⁹ - Sobre esta temática, cf. Burke C. Thomason, *Making Sense of Reification. Alfred Schutz and Constructionist Theory*, London, The MacMillan Press, 1982.

mais claro, preciso e consistente um conhecimento vago e obscuro que já possuía ou mesmo de criar uma nova zona no seu “stock de conhecimento”.⁶⁸⁰

Aplicada ao problema da selecção da informação, a tematização schutziana da relevância – bem como da tipificação da experiência e da estruturação do “stock de conhecimento” individuais que lhe são conexas – que acabámos de apresentar significa que tendemos a, de entre a massa de informação que em cada momento se nos oferece, dar atenção e, assim, conferir existência, apenas àquela que corresponde ao nosso interesse ou motivação momentâneos (relevância motivacional), nos permite resolver um determinado problema (relevância temática) ou produzir uma certa interpretação (relevância interpretativa); que, para além disso, se nos oferece dotada de uma certa redundância ou tipicidade – o que não exclui, obviamente, uma certa “originalidade” ou “surpresa” dentro dessa tipicidade, sem o que a “informação” não seria senão mera redundância; e que, finalmente, se refere a uma camada do nosso conhecimento que se revela suficientemente obscura para determinar a procura de uma certa informação adicional, visto que aquilo que já é “bem conhecido” não nos leva a procurar mais informação. O mesmo é dizer que os nossos sistemas de relevâncias, bem como as tipificações e as estruturações do conhecimento que deles decorrem funcionam como uma espécie de filtro⁶⁸¹ que determina, por um lado, o que, de entre a massa infinita de “estímulos” ou de “informações” que constituem a nossa vida quotidiana se constituirá como informação para nós, com exclusão de todo o resto e em relação ao qual seremos, pelo menos momentaneamente, “cegos, surdos e mudos”, e, por outro lado, o sentido que atribuiremos a essa mesma informação. Esta mesma natureza filtrante da relevância ressalta também da teorização que, mais recentemente, David Ingvar⁶⁸² fez da “memória do futuro”, entendendo por tal a memória

⁶⁸⁰ - Cf. Alfred Schutz, “Equality and the meaning structure of the social world”, in *Collected Papers*, Vol. II, p. 286-287.

⁶⁸¹ - Um termo que Alfred Schutz aplica explicitamente à linguagem enquanto conjunto de tipos e, por isso mesmo, sistema de relevâncias, quando afirma: “Podemos então dizer que a realidade para a qual a criança gradualmente acorda é ‘filtrada’ e consolidada por meio da linguagem, de acordo com as estruturas de significado da visão relativonatural do mundo.” Alfred Schutz, Thomas Luckmann, *op. cit.*, p. 250.

⁶⁸² - Cf. David Ingvar, *op. cit.*. Este ensaio de Ingvar já foi referido, a propósito da distinção entre informação e conhecimento, no capítulo anterior.

das alternativas que, em cada momento, vamos inventando mentalmente e armazenando - referindo-se ao campo estritamente científico, Galileu falava há alguns séculos em “experiências pensadas” -, e que, para além de nos preparar para a acção futura, nos permite filtrar a “sobrecarga informativa” com que somos confrontados no quotidiano, levando-nos a seleccionar a informação relevante e a ignorar toda a restante, que é a maior parte. A não existirem e funcionarem os mecanismos de filtragem assentes na distinção relevante/irrelevante, bem como nas distinções conexas típico/atípico e claro/obscuro, o mundo, incluindo aqui o “mundo da informação” que é, simultaneamente, o mundo que nos é dado como informação tornar-se-ia, como diz a epígrafe de Alain, “uma confusão, uma tapeçaria incompreensível” - já que, sendo tudo igualmente importante, nada seria importante, ou, inversamente, nada sendo importante, tudo seria igualmente importante. Relembre-se que residia aqui, precisamente, o grande problema do memorioso *Funes* da ficção homónima de Jorge Luís Borges.

Parece decorrer do anterior que a “relevância” não pode deixar de ser relativa, variando de grupo para grupo, de sujeito para sujeito e até, no mesmo sujeito, de situação para situação. Mas, se assim é, terá ainda sentido falarmos em “informação relevante”? E terá sentido, também, encararmos a selecção da informação como um problema? Como veremos a seguir, a resposta de Schutz é a de que é efectivamente possível, para lá de toda a relatividade do conceito de relevância, distinguir um tipo de informação que não pode deixar de ser universalmente considerada como “relevante” e que, como tal, deve caracterizar todo o cidadão “bem informado”, isto é, idealmente qualquer cidadão de qualquer sociedade. Pensamos que não nos afastaremos muito da ideia de Schutz se distinguirmos aqui entre, por um lado, uma informação *subjectivamente* relevante ou dotada de uma relevância relativa e, por outro lado, uma informação *objectivamente* relevante ou dotada de uma relevância absoluta. Ora, é em relação a esta última informação e ao cidadão “bem informado” que a procura apreender e utilizar que o problema da selecção da informação não pode deixar de se colocar. A posição de Schutz, aqui muito próxima da posição dos iluministas em geral e dos enciclopedistas em particular acerca da natureza e do papel da informação, não deixa de levantar alguns dos problemas que, desde o seu início, levantou a posição destes últimos.

2. A informação relevante como informação da relevância

Se o problema da informação não reside propriamente no seu “excesso” - já que os sistemas de relevância individuais, que não deixam de ter uma base comunitária, se encarregam de filtrar adequadamente tal “excesso” -, mas em saber se a informação que é subjectivamente relevante também o será objectivamente, ou, o que é o mesmo, se os sistemas individuais e comunitários de relevância são sistemas intrínsecos ou, pelo contrário, sistemas impostos de forma extrínseca, então a questão crucial é a da determinação da base em que assentam os sistemas de relevância individuais. Essa é precisamente a questão que Schutz se coloca num dos seus ensaios mais “políticos”, e em que trata especificamente do papel da informação.⁶⁸³ Neste ensaio, Schutz propõe classificar os homens em três tipos-ideais de que, em diferentes momentos e em relação a diferentes áreas do conhecimento, cada um de nós acaba por participar⁶⁸⁴: o “especialista”, cujo conhecimento é limitado a um certo domínio mas é, em relação a tal domínio, claro, distinto e comprovado; o “homem da rua”, detentor de um conhecimento pragmático e funcional, constituído por um conjunto de “receitas” que lhe permitem dar resposta aos problemas imediatos da vida quotidiana e que é vago, superficial e assente nas convicções e crenças dominantes no grupo; o “cidadão bem informado” - entenda-se: o cidadão que procura estar bem informado -, que se situa a meio caminho entre os anteriores, não se contentando, portanto, nem com o conhecimento especializado do especialista nem com o conhecimento vago e não racional do homem da rua, e que procura obter um conhecimento o mais amplo possível sobre domínios diversos que podem não ser imediatamente relevantes mas que o poderão vir a ser no futuro, fundado não na comprovação ou na crença mas na razoabilidade, e que é capaz de confrontar as opiniões dos diversos especialistas e decidir qual é o especialista competente em determinada matéria. Ora, porque é que será mais importante estar bem informado do que demasiadamente bem informado, como o especialista, ou mal informado, como o homem da rua?

⁶⁸³ - Cf. Alfred Schutz, “The well-informed citizen. An essay on the social distribution of knowledge”, *op. cit.*, p. 120-134.

⁶⁸⁴ - Ainda que possamos afirmar, sem atrainçar o pensamento de Schutz, que cada um de nós tende a comportar-se, no dia a dia, *predominantemente* como homem da rua, como especialista ou como cidadão bem informado.

Para responder a esta questão, Schutz parte da constatação de que a civilização moderna se caracteriza por um crescente “anonimato recíproco dos associados”, querendo com isto significar que a nossa vida social é cada vez menos determinada por relações com indivíduos com os quais partilhamos o nosso contexto vital imediato, para ser cada vez mais determinada, por “controlo remoto”, por um Outro anónimo e distante, que tende a impor-nos cada vez mais um conjunto de relevâncias políticas, económicas e sociais; ou, para utilizarmos um jargão recente, que o “global” determina, cada vez mais, o “local”. Face a essa imposição de relevâncias, o homem da rua, o especialista e o cidadão bem informado manifestam atitudes diversas. Ainda que por razões diferentes, a imposição de relevâncias parece não constituir problema nem para o homem da rua nem para o especialista. Para o primeiro, na medida em que ele aceita como boas apenas as suas relevâncias intrínsecas e as intrínsecas ao seu grupo, tendendo a encarar as relevâncias impostas apenas como dados da situação ou como eventuais obstáculos à sua acção; como diz Schutz, as opiniões deste tipo de homem formam-se mais por sentimento do que por informação, pelo que a única “informação” que lhe interessa é a que o diverte. Para o segundo, na medida em que, aceitando como inquestionavelmente boas apenas as relevâncias ditadas pelos seus colegas especialistas, ele exclui do seu campo de interesse e da sua visão todo o outro tipo de relevâncias, que remete, em última análise, para os especialistas de outras áreas. Pelo contrário, o cidadão bem informado – isto é, cada um de nós enquanto cidadão bem informado - preocupa-se, precisamente, em alargar o mais possível a compreensão das origens, da estrutura e dos efeitos do conjunto das relevâncias que lhe procuram impor, e isso por mais “irrelevantes” que, no presente, aparentem ser tais relevâncias. Recorrendo a uma metáfora “visual”, poderíamos dizer que se o homem da rua vê apenas o seu próprio nariz e o especialista olha apenas numa direcção, já o cidadão bem informado procura perscrutar todo o horizonte. Para isso, ele tem de procurar informação; razão pela qual, e concretizando agora o que atrás afirmávamos, por mais truista que pareça tal afirmação, o problema do “excesso de informação” apenas se coloca ao cidadão que procura estar bem informado, não ao homem da rua ou ao especialista. Note-se, no entanto, que “estar bem informado” não significa ter mais “facilidade” em agir, antes pelo contrário. Com efeito – e aproximamo-nos aqui mais uma vez da tese de Neil Postman segundo a qual o aumento de informação conduz a um mundo cada

vez mais “improvável” -, ao alargar os seus sistemas de relevância e os seus quadros de referência, o cidadão bem informado acaba por ter mais dificuldade em agir do que o especialista ou o homem da rua; à riqueza da análise associa-se, inevitavelmente, o risco da parálise.⁶⁸⁵ Apesar disso, a existência do cidadão bem informado - e de boa informação - é essencial à democracia. Se, como diz Schutz, a democracia é o reino da “opinião pública”, então há todo o interesse em que esta “opinião pública” não se confunda - como, acrescentamos nós, parece ser hoje cada vez mais o caso, e muito por obra dos *media* - com a opinião do homem da rua, mal informado, cuja informação se limita às suas relevâncias intrínsecas e imediatas, mas que ela se aproxime cada vez mais da opinião “privada” do cidadão bem informado, que conhece as múltiplas relevâncias, as forças que as determinam e os seus possíveis efeitos.⁶⁸⁶

Uma das consequências fundamentais e aparentemente tautológica do ensaio de Schutz é a de que a informação relevante para o cidadão bem informado, a informação que faz de cada um de nós um cidadão bem informado não é outra senão a informação da relevância, a informação acerca das causas, da estrutura e dos possíveis efeitos das relevâncias económicas, políticas e sociais que já se impõem ou se virão a impor às relevâncias intrínsecas dos indivíduos e do seu grupo. Só essa informação é dotada da reflexividade que, como dissemos atrás metaforicamente, permite ao cidadão bem informado perscrutar o horizonte - em vez de olhar para o próprio nariz, como o homem da rua, ou numa única direcção como o especialista - e, em última análise, iluminar e projectar o agir de forma minimamente racional. Mas, se assim é, a questão decisiva que tem de colocar-se é, nos termos em que o próprio Schutz a coloca, a seguinte: “quais são (...) as fontes desta informação, e por que razão pode o cidadão considerá-las suficientes para lhe permitir formar a sua própria opinião?” A resposta a esta questão assenta, de acordo com Schutz, simultaneamente num “truísmo” e numa “idealização”:

⁶⁸⁵ - Cf. Helmut R. Wagner (org.), *Fenomenologia e Relações Sociais: Textos Escolhidos de Alfred Schutz*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979, p. 237.

⁶⁸⁶ - “Uma certa tendência para interpretar incorrectamente a democracia como uma instituição política na qual a opinião do homem da rua não informado deve predominar aumenta o perigo. É dever e privilégio, contudo, do cidadão bem informado, numa sociedade democrática, fazer a sua opinião privada prevalecer sobre a opinião pública do homem da rua.” Alfred Schutz, “The well-informed citizen. An essay on the social distribution of knowledge”, *op. cit.*, p. 134.

o “truísmo” segundo o qual o nosso conhecimento é cada vez mais informação, isto é, “experiência em segunda mão”; e a “idealização” de acordo com a qual a realidade experimentada por aquele que informa é, em princípio, experimentável por aquele que se informa ou é informado.⁶⁸⁷ Se o “truísmo” parece indiscutível, sendo mesmo um dos supostos do presente trabalho, já a “idealização” a que Schutz se refere merece alguma reflexão. Com efeito, ela parece ter subjacente uma concepção dos *media* – porque é, finalmente, disso que se trata - mais ou menos “iluminista”, e de acordo com a qual aqueles partilham, com os cidadãos que procuram estar “bem informados”, a preocupação com a relevância da informação no sentido acima definido. Ora, e a aceitarmos as actuais teorizações da “economia da atenção”⁶⁸⁸ – não esqueçamos que “atenção” é, para Schutz, um outro nome da relevância temática -, tal preocupação é alheia à lógica de funcionamento dos *media*, ou melhor, ela é, para eles, meramente instrumental; o que não significa que, e como procuraremos mostrar adiante, ela não lhes seja imprescindível. E, se é verdade que tais teorizações podem ser vistas como um prolongamento e mesmo um aprofundamento das formulações “clássicas” das teorias do *gatekeeping* e do *agenda-setting*, e mais particularmente da afirmação desta última de que “os *media* não só nos dizem *sobre o que* é que podemos pensar, como também nos dizem

⁶⁸⁷ - *Ibidem*, p. 130-131.

⁶⁸⁸ - Cf. nomeadamente: Richard Lanham, “The Economics of Attention”, *Proceedings of 124th Annual Meeting Association of Research Librarians*, Austin, Texas, 1994, disponível em <http://sunsite.berkeley.edu/ARL/Proceedings/124/ps2econ.html>; Michael H. Goldhaber, “Attention Shoppers!”, *Wired Magazine*, 5.12, Dec. 1997, disponível em http://www.wired.com/wired/5.12.es_attention.html; Michael H. Goldhaber, “The Attention Economy: The Natural Economy of the Net”, 1997, disponível em <http://www.well.com/user/mgoldh/>; Michael Goldhaber, “What’s the Right Economics for Cyberspace?”, *First Monday*, Volume 2, Number 7, 1997, disponível em http://www.firstmonday.dk/issues/issue2_7/goldhaber/; Georg Franck, *The Economy of Attention*, 1999, disponível em <http://www.heise.de/tp/english/special/auf/5567/1.html>, e que discute as teses essenciais da obra de Georg Franck, *Okonomie der Aufmerksamkeitsamkeit*, Munich, Karl Hanser Verlag, 1998. Note-se, desde já, que não pretendemos discutir aqui os aspectos propriamente “económicos” da “economia da atenção”, nem, tão pouco, a sua relação com os princípios da “economia clássica” - a partir dos quais alguns se recusam mesmo a ver, na “economia da atenção”, uma economia. O que nos interessa, especificamente, nas diversas teorizações da “economia da atenção”, é aquilo que elas nos revelam acerca do papel e do funcionamento dos *media* e da informação nas sociedades contemporâneas.

como pensar sobre isso; portanto, conseqüentemente, o que pensar”⁶⁸⁹, elas possuem, no entanto, um alcance muito mais radical, na medida em que fornecem uma resposta de conjunto - discutível, obviamente - para o problema fundamental que afecta a própria teoria do *agenda-setting*, a saber: o que é que determina a “agenda mediática”, e, assim, a própria “agenda pública”?

3. A economia da atenção e a natureza paradoxal dos *media*

George Franck, que tomamos aqui como paradigma das diversas teorizações da “economia da atenção”, parte da hipótese de que a atenção é o fenómeno antropológico básico, constituindo-se como o verdadeiro “*medium*” – “clareira” seria também, neste contexto, uma boa escolha - em que adquire visibilidade toda a nossa ontologia. Que, por outras palavras, só é “real” aquilo a que prestamos atenção, ao mesmo tempo que a forma que esse mesmo “real” assume é determinada pela forma da nossa atenção - pelo que, e como diriam Kant e os fenomenólogos, não há um real “em si” mas apenas enquanto “fenómeno”, construído, neste caso, pela nossa atenção. É possível, a partir desta hipótese, encarar toda a vida social e individual, quaisquer que sejam as suas coordenadas espaço-temporais, como um conjunto de acções e estratégias que visam em última análise, e para utilizarmos a divisão da economia política clássica, produzir, distribuir e consumir atenção.⁶⁹⁰ No entanto, é só com

⁶⁸⁹ - Maxwell E. McCombs e Donald L. Shaw, “The Evolution of Agenda-setting Research: Twenty Five Years in the Marketplace of Ideas”, *Journal of Communication*, Vol. 43, nº 2, 1993, in Nelson Traquina, *O Poder do Jornalismo. Análise e Textos da Teoria do Agendamento*, Coimbra, Minerva, 2000, p. 134. Esta afirmação, feita pelos autores no balanço dos vinte e cinco anos da teoria do *agenda-setting*, já representa ela própria uma “revisão” da síntese clássica da teoria do *agenda-setting* apresentada por Bernard L. Cohen (1963) e segundo a qual - e ao contrário do que defendiam teorias como a “hipodérmica” -, “embora a imprensa, ‘na maior parte das vezes, possa não ser bem sucedida ao indicar às pessoas como pensar, é espantosamente eficaz ao dizer aos seus leitores *sobre* o que pensar”. Maxwell E. McCombs e Donald L. Shaw, “The Agenda-setting function of mass media”, *Public Opinion Quarterly*, vol. 36, nº 2, 1972, in Nelson Traquina, *ibidem*, p. 49. Para uma visão de conjunto das teorias do *gatekeeping* e do *agenda-setting*, cf., para além desta obra de Nelson Traquina, a já mencionada Nelson Traquina (org.), *Jornalismo: Questões, Teorias e “Estórias”*.

⁶⁹⁰ - “O que é claro é que uma grande parte da realidade socialmente percebida é altamente sintética, na medida em que é especialmente concebida para ser usada na luta pela atenção.” Georg Franck, *The Economy of Attention*.

o desenvolvimento dos *media* modernos, particularmente dos chamados “meios de comunicaçã de massas” e a correspondente produçã, distribuicã e consumo de informaçã – já que, como diz Franck, a informaçã “é o aspecto ainda físico da economia da atençã trans-física”⁶⁹¹ -, que a atençã substitui o capital como valor essencial da economia e tem verdadeiramente sentido falar em “economia da atençã”; daí que os *media* possam ser definidos precisamente como “um sistema de canais fornecendo informaçã visando colher atençã em troca”.⁶⁹² Ao fornecerem informaçã e captarem e orientarem a atençã dos receptores, os *media* acabam por determinar o que é o “real” para os membros de uma determinada sociedade, substituindo-se, nesse papel de construçã do “real”, aos sistemas de relevãncia intrínsecos dos sujeitos - que tendem a limitar-se, de ora avante, a perceber um “real” previamente formado e formatado pelos *media*. O que, traduzido na linguagem de Schutz, significa que a história dos *media*, sobretudo a partir da sua transformaçã em *mass media*, pode ser vista como a história da produçã de relevâncias e da sua imposiçã progressiva aos indivíduos de uma determinada sociedade.⁶⁹³

Mas falar em “imposiçã”, e na “economia da atençã” no seu conjunto como um agenciamento de “imposiçõs”, não equivale a ressuscitar, mais uma vez, o velho tema da “manipulaçã” do sujeito pelos *media* e o correspondente “mito do receptor passivo” tão caros à teoria crítica na versã de Adorno e Horkheimer? De forma alguma, já que a “imposiçã” levada a cabo pelos *media* é livremente procurada pelos receptores, que vêm, na informaçã atractiva que lhes é oferecida,

⁶⁹¹ - *Ibidem.*

⁶⁹² - *Ibidem.*

⁶⁹³ - Podemos dizer que a “economia da atençã” se revela herdeira, neste aspecto, das intuiçõs fundamentais sobre os novos *media* de autores como Walter Benjamin, Marshall MacLuhan, Vilém Flusser e Jean Baudrillard. Se quiséssemos uma citaçã ilustrativa desta nossa tese, talvez a mais indicada fosse a feita por Flusser acerca da fotografia, que haveria que generalizar a todos os *media*: “Pouco vale a pergunta metafísica: as situaçõs, antes de serem fotografadas, encontram-se lá fora, no mundo, ou cá dentro, no aparelho? O gesto fotográfico desmente qualquer realismo e idealismo. As novas situaçõs tornar-se-ã reais quando aparecerem na fotografia. Antes não passam de virtualidades. O fotógrafo-e-o-aparelho é que as realiza. Inversã do factor da significaçã: não é o significado, mas o significante que é a realidade. A fotografia é a realidade; não o que se passa lá fora, nem o que está inscrito no aparelho. Esta inversã do vector da significaçã caracteriza o mundo pós-industrial e todo o seu funcionamento.” Vilém Flusser, *op. cit.*, p. 52-53.

a satisfação de determinadas necessidades e motivações básicas e “intrínsecas” preexistentes – a começar por essa necessidade de visibilidade e participação político-sociais que, em sociedades como as modernas, só os *media* permitem assegurar, e a continuar em necessidades não menos “básicas” como a curiosidade e o próprio *voyeurismo*.⁶⁹⁴ Nesta reciprocidade, que é a condição necessária mediante a qual os *media* podem garantir a atenção dos seus receptores potenciais reside, aliás, a principal diferença entre os *media* e instituições como a família e a escola, habitualmente incluídos na mesma categoria dos “agentes de socialização” e, como tal, produzindo a “imposição” de determinados sistemas de relevância: se as instituições deste último tipo dão aos indivíduos aquilo que, supostamente, eles precisam, ao mesmo tempo que exigem em troca a sua participação activa no jogo social, os *media* só podem dar – e, cada vez mais, só os *media* podem dar - aos indivíduos aquilo que eles querem, sem nada exigirem em troca, pedindo apenas atenção voluntária e livre. É precisamente nesta possibilidade de uma vontade e uma liberdade quase absolutas que só os *media* concedem ao indivíduo que assenta a “evasão”, cuja importância decisiva na economia da existência individual e colectiva foi e é sistematicamente desconhecida pela maior parte dos “críticos culturais”. Assim, a grande força dos *media* modernos e da “economia da atenção” que eles alimentam residiu e continua a residir no facto de terem conseguido conjugar, de forma perfeita – diríamos mesmo, de forma excessivamente perfeita – os imperativos de carácter social e político com os imperativos de carácter económico. De facto, se é verdade que estes últimos são os imperativos básicos a que os *media* obedecem, ou, para utilizarmos uma expressão marxiana bem conhecida, são os imperativos determinantes em última instância – daí que Castells fale em “capitalismo informacional” para designar o capitalismo típico da “sociedade da informação”⁶⁹⁵ -, não é menos verdade que a consecução de tais imperativos só é possível mediante a satisfação dos imperativos de carácter social e político. Se assim não

⁶⁹⁴ - De que uma das melhores definições que conhecemos – até pela ausência de tom “moral” – é a de Merleau-Ponty: “Ver é essa estranha maneira de tornar-se presente mantendo as distâncias, e, sem participar, transformar os outros em coisas visíveis.” Maurice Merleau-Ponty, “Sobre as notícias do quotidiano”, *op. cit.*, p. 349. Seria interessante, neste aspecto, estudar a “psicanálise da atenção” que, enquanto suporte estratégico, se encontra na base da “economia da atenção”.

⁶⁹⁵ - Cf. Manuel Castells, *op. cit.*, p. 45.

fosse, porque é que os *media* seriam tão importantes para a sociedade como um todo e para cada um de nós em particular – de tal forma que estar arredado dos *media* e da informação que eles oferecem, da “relação com o mundo exterior”, como se diz, aparece como o maior dos sacrifícios e a maior das penas?⁶⁹⁶

Nesta determinação em última instância dos *media* por imperativos de carácter económico radica aquilo a que propomos chamar a sua “natureza paradoxal”. Queremos significar com tal expressão que, e como resulta da aplicação da teoria de Shannon e Weaver aos domínios semântico e pragmático da transmissão da informação, a informação veiculada pelos *media* só pode chamar a atenção, e constituir-se, de facto, como informação e não mera redundância, indo contra a *doxa*, contra a informação já partilhada por todos, sendo, como também se diz, “original” ou “surpreendente”; tal contradição não pode, no entanto, ser total, na medida em que se a informação não envolvesse uma certa redundância ela não poderia ser compreendida pelos seus destinatários potenciais.⁶⁹⁷ Como conseguem os *media* conciliar novidade e redundância, surpresa e trivialidade? Pondo em prática uma estratégia semelhante àquela a que recorrem criações como os contos e as canções tradicionais: produzindo uma multiplicidade de variações em volta de um certo número de temas,

⁶⁹⁶ - Provavelmente, a maior parte de nós não faria questão de, como Robinson Crusoe, ir viver para uma ilha deserta – desde que nos dessem a possibilidade de termos livros, jornais, rádio, televisão, internet, etc. à nossa inteira disposição.

⁶⁹⁷ - Por contraposição, poderemos chamar *dóxica* à forma como instituições como a família e a escola efectuem a sua imposição de relevâncias. É óbvio que, quando os teorizadores da “economia da atenção” afirmam que se referem à “originalidade” como a base desse recurso fundamental e escasso da “nova economia” que é a atenção, tal “originalidade” significa não algo de “difícil”, de “abstracto”, de “incompreensível” – no sentido em que se diz, por exemplo, da teoria da relatividade de Einstein que ela é “original” –, mas no sentido de algo de diferente e de novo em relação ao já feito, e compreensível a partir daí. Ou seja, e para utilizarmos a linguagem da teoria da informação – que continua a ser uma referência indispensável para a pensarmos a informação e os *media* –, que combine, nas doses certas, a surpresa e a redundância. De qualquer modo, é indubitável que uma das principais consequências dos princípios da “economia da atenção” é, no que se refere à produção mediática, a importância crescente dos *conteúdos* – incluindo, nesta designação, não só os “conteúdos” propriamente ditos, mas também a sua “forma”; uma importância que contraria, em grande medida, a tese de McLhuan segundo a qual “o meio é a mensagem”: numa situação de “excesso de informação”, e em que, ao mesmo tempo, toda a informação se encontra a convergir num meio, a Internet, a “mensagem” ou “conteúdo” parece ser cada vez mais determinante em relação ao próprio meio.

construindo a sua informação à volta de certos tipos perfeitamente identificáveis pelos destinatários e com os quais eles se podem também identificar.⁶⁹⁸ Mas esta analogia só é válida até um certo ponto, visto que, apesar de tudo, os contos e as canções tradicionais são em número limitado, sem o que não seriam comportáveis pela memória colectiva e transmissíveis oralmente de geração em geração; o que não é o caso com a informação, cuja produção incessante é uma exigência da sobrevivência dos próprios *media*. Ora, se as “variações” informacionais, em número praticamente ilimitado, tivessem todas a mesma intensidade, perderiam a breve trecho, em virtude da sua própria abundância, o seu poder de chamar a atenção, de a excitar e orientar. Por isso, há que ir produzindo “variações” informacionais mas, ao mesmo tempo, ir aumentando a intensidade ou estridência dessas variações; se quiséssemos traduzir geometricamente este funcionamento dos *media*, a espiral seria, sem dúvida a nossa escolha. A competição cada vez mais exacerbada entre os diversos *media* e os diversos produtores de informação no “mercado da atenção” leva-os, assim, não só a produzir cada vez mais informação, a um “excesso de informação” como – e reside aqui, quanto a nós, o aspecto decisivo – a uma informação cada vez mais intensa ou excessiva, a uma “informação como excesso”: uma informação que, como dizíamos num dos capítulos anteriores, tende a promover cada vez mais a adesão em detrimento do distanciamento, a receptividade em detrimento da actividade, a sensibilidade em detrimento da razão.

Daí também a tendência, já referida neste trabalho, de mesmo a chamada informação “séria” assumir, cada vez mais, a forma desse substituto mediático dos pregões das feiras que é a publicidade – assente em estratégias de choque e sedução de que o sexual, o violento, o íntimo, o fenomenal são categorias cada vez mais decisivas – sob pena de não captar a atenção dos seus destinatários potenciais e correr assim o risco de, existindo, não existir.⁶⁹⁹ Por isso, como nas feiras, também aqui,

⁶⁹⁸ - Para uma análise mais circunstanciada de alguns dos mecanismos desta dialéctica entre novidade e redundância, cf. António Fidalgo, *A Economia e a Eficácia dos Signos*, Lição de Síntese apresentada à Universidade da Beira Interior para Provas de Agregação em Ciências da Comunicação em 23.04.1999, disponível em <http://www.bocc.ubi.pt>.

⁶⁹⁹ - Esta exigência é hoje particularmente evidente em domínios de que, até tempos recentes, estava arredada toda a publicidade, como era o caso da literatura, da filosofia, da ciência e da arte. Quem é que, em qualquer destes domínios, se satisfaz hoje com uma admiração póstuma das suas criações em vez de promover a sua publicitação

nos *media*, há que tornar os seus produtos “interessantes”, o mais “interessantes” possível.⁷⁰⁰ Mas “interessante” significa, neste contexto, precisamente o contrário de digno de interesse ou relevante, significa o que só merece atenção para, no momento seguinte ser abandonado e definitivamente esquecido.⁷⁰¹

Num tal contexto informativo, em que o “relevante” se confunde cada vez mais com o “interessante” e o “recente”, em que a distinção relevante/irrelevante é substituída pelas distinções interessante/não interessante e recente/não recente e a regra da relevância pela da equivalência potencial entre todas as informações, o “cidadão bem informado” perspectivado por Schutz vê-se confrontado com um estranho dilema: ou aceita toda a informação como igualmente “relevante”, tornando-se num autêntico info-dependente, sempre a par do último livro, da última revista, do último sítio da Internet, da última novidade informativa⁷⁰², caindo, assim, na “estultícia” oportunamente denunciada por Séneca; ou, pelo contrário, recusa toda a informação como “irrelevante”, remetendo-se a uma espécie de niilismo informativo que, nas sociedades contemporâneas, poderá ser sustentado em termos teóricos mas não tem qualquer consistência em termos práticos. Pode o “cidadão bem informado” – supondo-o, é claro, dotado de uma “boa vontade” kantiana que o impeça de cair na tentação de se remeter exclusivamente ao papel do especialista ignorante ou do homem da rua superficial – escapar a um tal dilema?

e difusão o mais amplas possível – começando desde logo por se preocupar em criar algo “interessante”, “atractivo”, “surpreendente” ou mesmo “chocante”? Este dilema é, no que à informação científica diz respeito, bem colocado por Georg Franck que, de forma muito kuhniana e popperiana, confia na “competição” entre cientistas e teorias como o meio de separar o trigo do joio. Cf. Georg Franck, “Scientific Communication – a Vanity Fair?”, *Science Magazine*, Volume 286, Number 5437, Issue of 1 Oct. 1999, p. 53-55, disponível em <http://www.sciencemag.org/cgi/content/full/286/5437/53>.

⁷⁰⁰ - Como observava Heidegger, *já há algumas décadas*, “encontramo-nos mergulhados numa feira cultural que todos os dias grita para ser aprovisionada do que há de mais novo, e que procura com avidez o que a excita”. Martin Heidegger, *Qu’Appelllet-On Penser?*, p. 243.

⁷⁰¹ - Como também afirmava Heidegger, ainda que num outro contexto, “para o *inter-esse* moderno não conta senão o que é interessante. A característica do que é ‘interessante’ é que ele pode, logo no instante seguinte, ter-se-nos tornado já indiferente e ser substituído por outra coisa, que nos diz tão pouco quanto a precedente.” *Ibidem*, p. 23.

⁷⁰² - Estranhamente, ou talvez não, os chamados “meios intelectuais” são hoje extraordinariamente férteis em exemplares destes info-dependentes.

O utopismo tecnológico contemporâneo, na sua versão digital mais recente – um utopismo que é, em muitos casos, uma espécie de reacção pavloviana à falência real ou suposta de determinadas utopias político-sociais – tende a ver, na Internet, a solução para o problema da selecção da informação relevante e, assim, a resposta ao dilema acima enunciado. Não negando a importância crucial da Internet e dos computadores em geral para a “gestão da informação” – podemos dizer aliás que, se as tecnologias que permitem a “reprodutibilidade técnica” são inventadas e desenhadas com a finalidade essencial de colocar a cultura-como-informação ao alcance das massas, permitindo a “democratização” do saber-poder que ela potencialmente representa⁷⁰³, as tecnologias informáticas são inventadas e desenhadas, desde o princípio, como o instrumento indispensável para fazer face à superabundância ou “excesso” dessa cultura-como-informação -, procuraremos mostrar, no que se segue, que a solução do problema da selecção da informação relevante não pode ser meramente tecnológica, mas também, e sobretudo, antropológica.

4. A Internet e a selecção da informação

Se a *Encyclopédie* já pode ser vista, ela própria, como um primeiro diagnóstico implícito e por assim dizer intempestivo do problema do “excesso de informação” - ao pressupor a necessidade de selecção da informação relevante, da sua organização e da sua divulgação, de forma a colocar, ao alcance de todos, a informação essencial, desprezando o acessório, o superficial e o efémero -, não é senão na obra de Vannevar Bush e na sua teorização do “memex” que esse problema tem um diagnóstico bastante mais recente e totalmente explícito.⁷⁰⁴ O “memex”,

⁷⁰³ - Adoptamos aqui com algumas reservas a posição de Landow que, inspirando-se em Walter Benjamin, afirma que “a história da tecnologia da informação, desde a escrita até ao hipertexto, reflecte uma democratização ou partilha do poder crescente. Este processo foi iniciado pela escrita; exteriorizar a memória converte o saber de um no saber de muitos. (...) O impulso democrático das tecnologias da informação provém da sua difusão da informação e do poder que tal difusão pode conferir.” George P. Landow, *op. cit.*, p. 216.

⁷⁰⁴ - Cf. Vannevar Bush, “As we may think”, *The Atlantic Monthly*, Nº 176, July 1945, p. 101-108 e a referência no capítulo III deste trabalho. Para uma discussão das teses do ensaio de Bush, cf.: G. Pascal Zachary, *Endless Frontier. Vannevar Bush, Engineer of the American Century*, New York, The Free Press, 1997, e especialmente o capítulo 12, intitulado precisamente “As we may think (1945)”, p. 261-276; George P. Landow, *op. cit.*, p. 26 ss.

acrónimo de que Bush se serve para designar o armazenamento e a pesquisa automática e associativa da informação, aparece ao engenheiro norte-americano como a única solução para o excesso de informação produzida, por um lado, por burocracias estatais e não só cujo número e tamanho nunca mais parou de crescer nas sociedades modernas, e, por outro lado, por uma investigação científica cada vez mais organizada e especializada; um excesso que torna cada vez mais difícil, não apenas ao cidadão comum como ao próprio cientista, estar a par do que de relevante vai sendo produzido nas diversas áreas do saber. A questão não é, apenas, a de memorizar e armazenar a informação à medida que vai sendo produzida mas, e sobretudo, a da sua pesquisa e seleção rápidas e eficientes, permitindo que cada um, pensador, investigador ou cidadão em geral, possa partir do que já existe. Será assim possível, mediante a ciência, construir “formas totalmente novas de enciclopédias”, que permitam aperfeiçoar “as maneiras segundo as quais o homem produz, armazena e consulta os registos da raça”.⁷⁰⁵ Ora, a Internet – que, enquanto suporte material da organização hipertextual da Web, pode ser considerado o filho mais directo do “memex”⁷⁰⁶ – permite hoje levar ao extremo da perfeição as “formas totalmente novas de enciclopédias” a que Bush se refere.

De acordo com Pierre Lévy - sem dúvida um dos autores mais ingénua e excessivamente utópicos de entre todos aqueles que, nos últimos anos, se têm debruçado sobre a “cibercultura” e o “ciberespaço” - tal “extremo da perfeição” reside, fundamentalmente, no facto de a Internet facultar a “ligação directa” entre o produtor da informação e o receptor; uma “ligação directa” que permite, ao receptor, não só aceder à informação que quer e quando quer, dispensando-se do recurso às instituições e aos agentes que têm funcionado como mediadores da informação, como também, ao mesmo tempo, tornar-se ele próprio produtor de informação.⁷⁰⁷ Especificamente no que diz respeito ao problema da seleção da informação relevante de entre o “caos informacional” ou “dilúvio de informação” que caracteriza o ciberespaço, Lévy antevê três soluções: o desenvolvimento de instrumentos automáticos ou semi-automáticos de navegação, pesquisa e filtragem da informação; a interconexão

⁷⁰⁵ - Cf. Vannevar Bush, “As we may think”, *op. cit.*; G. Pascal Zachary, *op. cit.*, p. 262-263.

⁷⁰⁶ - Sabe-se, aliás, que Bush foi um dos inventores dos computadores, ainda que analógicos.

⁷⁰⁷ - Cf. Pierre Lévy, *op. cit.*, especialmente p. 249, 282 e 294.

entre o cibernauta e os outros cibernautas, de forma a que a “comunidade” dos cibernautas ajude cada um a encontrar o que pretende, mobilizando a “inteligência colectiva”⁷⁰⁸ em benefício de todos e cada um; a mobilização de esforço e tempo individuais para aprender, pesquisar e avaliar a informação.⁷⁰⁹

O que imediatamente ressalta, nesta posição de Lévy, é a contradição entre, por um lado, a afirmação de que a Internet permite a “ligação directa” entre o sujeito e a informação e, por outro lado, a afirmação de que é necessário desenvolver mecanismos de pesquisa e selecção da informação relevante – uma contradição que mostra que tais mecanismos, longe de colocarem o receptor numa relação “directa” com a informação, o que fazem é transformar a natureza da mediação, substituindo uma mediação humana e visível por uma mediação tecnológica e invisível, por aquilo a que, na sua obra já citada, Flusser chama a “caixa negra” e cujo peso, desde a invenção da fotografia, não tem parado de crescer.⁷¹⁰ Mas, e é essa a tese fundamental que queremos contrapor à de Lévy, mesmo que tais mecanismos sejam aperfeiçoados, eles nunca conseguirão resolver, por si sós, o problema da pesquisa e da selecção da informação relevante; tal resolução exigirá, sempre, a intervenção de uma mediação humana, pessoal e visível. Pode argumentar-se que Lévy já faz intervir, a par dos mecanismos tecnológicos, a “interconexão” entre os cibernautas – mas, como adiante procuraremos mostrar, também tal “interconexão” é uma solução lateral do problema.⁷¹¹ Assim, a posição de Lévy, que

⁷⁰⁸ - É neste conceito de “inteligência colectiva” – que define como a “colocação em sinergia das competências, dos recursos e dos projectos, a constituição e a manutenção dinâmica de memórias comuns, a activação de modos de cooperação ágeis e transversais, a distribuição coordenada dos centros de decisão” – que melhor transparece, quanto a nós, o utopismo ingénio e excessivo de Lévy. Cf. *ibidem*, p. 31 e passim.

⁷⁰⁹ - Cf. *ibidem*, p. 301.

⁷¹⁰ - Cf. Vilém Flusser, *op. cit.*, p. 35 e passim. Para uma análise de alguns desses mecanismos, desenvolvidos por motores de busca e/ou directorias como o *Yahoo!*, o *Intktomi*, o *Architext* e o *Oracle*, e da forma como eles envolvem a definição *humana, prévia*, de uma determinada ontologia e epistemologia, que são depois materializadas *tecnologicamente* como “caixa negra”, cf. Steve G. Steinberg, “Seek and Ye Shall Find (Maybe)”, *Wired*, 4.05, May 1996, disponível em http://www.wired.com/wired/archive/4.05/indexweb_pr.html.

⁷¹¹ - Aliás, a utilização da palavra “comunidade”, neste contexto, não passa de uma força de expressão, já que aquilo de que se trata é de um agregado de indivíduos que partilham um interesse ou uma motivação semelhante e que, em função desse interesse ou dessa motivação, interagem esporadicamente e de forma “virtual”.

o autor vê como um prolongamento do projecto iluminista e enciclopedista de facultar, ao sujeito racional, crítico e autónomo, toda a informação relevante disponível, não só cai no principal erro de tal projecto – identificar acriticamente acesso à informação com acesso ao conhecimento –, como esquece a sua principal virtude: a percepção de que nem toda informação merece ser recolhida, organizada e apresentada ao sujeito, antes devendo ser objecto de uma operação de selecção ou filtragem que não pode deixar de ser humana. Procuraremos fundamentar esta nossa tese e, simultaneamente, mostrar o erro em que incorre o utopismo digital de Lévy, através da análise da forma como, neste momento, os sistemas automáticos de busca da informação na Web fixam a relevância daquela.⁷¹²

4.1. Os critérios de relevância dos motores de busca

Basicamente podemos reduzir a três as formas como pesquisamos a informação na Web, e que, não sendo incompatíveis umas com as outras, podem mesmo ser vistas como complementares: a consulta de um sítio do qual conhecemos previamente o endereço, quer porque nos foi indicado por um “outro significativo”, quer porque corresponde a uma instituição/organização reconhecida, quer ainda porque o encontramos no decurso de uma pesquisa anterior, etc.; a navegação sem destino certo através do “labirinto” das ligações hipertextuais, que nos vai levando de página para página, de documento para documento, muito ao estilo do *flâneur* de Baudelaire; a pesquisa através das directorias e dos motores

⁷¹² - Referimo-nos, nomeadamente, às directorias (*subject directories*) como o *Yahoo!* e aos motores de busca (*search engines*) como o *Altavista* e o *Google* – mas tendo em atenção que, hoje em dia, muitos das directorias comportam, pelo menos a partir de certa fase da pesquisa, um motor de busca e que, reciprocamente, muitos dos motores de busca comportam algo da estrutura das directorias. Das diversas “tutorias” acerca da busca de informação na Web, destaquemos as duas seguintes: *Finding Information on the Internet – a Tutorial*, University of California Berkeley Library, 2000, disponível em <http://www.lib.berkeley.edu>; *Internet Tutorials*, University at Albany Libraries, disponível em <http://library.albany.edu/internet>. Acerca da questão da relevância nos motores de busca cf., para além das “tutorias” acabadas de mencionar: Greg R. Notess, “Rising Relevance in Search Engines”, *Online*, May 1999, disponível em <http://www.onlineinc.com/onlinemag/OL1999/net5.html>, que fornece um resumo das principais questões; Martin P. Courtois, Michael W. Berry, “Results Ranking in Web Search Engines”, *Online*, May 1999, disponível em <http://www.onlineinc.com/onlinemag/OL1999/courtois5.html>, que trata especificamente dos motores de pesquisa “da primeira geração” como o *AltaVista*, o *HotBot*, o *Excite*, o *Infoseek* e o *Lycos*.

de busca, orientada por uma palavra-chave ou uma expressão específicas.⁷¹³ Em relação às duas primeiras formas, a terceira, que é, segundo os dados disponíveis, a forma mais vulgarizada de pesquisa de informação na Web⁷¹⁴, coloca um problema especial: o da selecção das páginas Web relevantes de entre as centenas, os milhares e mesmo os milhões que podem ser obtidas como resposta à nossa pesquisa. É certo que podemos sempre, seja através de palavras-chave ou expressões mais especializadas, seja através dos operadores booleanos, quando utilizáveis, estreitar o âmbito da nossa pesquisa e, assim, diminuir a quantidade de páginas Web obtidas; mas um tal estreitamento e uma tal diminuição comportam sempre o risco de eliminarmos páginas Web que até poderiam vir a revelar-se como mais relevantes do que as seleccionadas. Este problema da selecção – crucial quer para aqueles que colocam a informação na Web e almejam, portanto, a atenção de e a visibilidade perante cada um dos cibernautas, quer para aqueles que, por uma ou outra razão, por exemplo de investigação, fazem pesquisa de informação na Web – é tanto mais relevante quanto se sabe que, na sua maior parte, os pesquisadores da Web tendem a dar atenção apenas às dez ou vinte primeiras páginas seleccionadas pelos motores de busca. A questão que se coloca é, portanto, a seguinte: quais são os critérios que determinam que umas páginas sejam consideradas, pelos motores de busca, como mais “relevantes” do que outras e sejam, conseqüentemente, apresentadas em primeiro lugar?

Em relação a esta questão temos de fazer uma distinção entre os motores de busca ditos “da primeira geração”, de que o *Lycos* e o *Altavista* são dois dos exemplos mais antigos e conhecidos, e os ditos “da segunda geração”, de que o *Google* e o *Clever*⁷¹⁵ são dois dos exemplos mais importantes e a cujo funcionamento aqui dedicaremos uma especial atenção. Para a determinação da relevância das páginas Web, e apesar da diferença na forma como os aplicam - ou, como também se pode dizer, da diferença dos seus “algoritmos de ordenação”⁷¹⁶ -, os motores

⁷¹³ - As duas últimas formas costumam ser distinguidas através dos termos *browsing* e *searching*, respectivamente. A pesquisa orientada por uma palavra-chave, *keyword*, ou uma expressão, *phrase*, costuma ser designada *keyword searching*.

⁷¹⁴ - Cf. Danny Sullivan, “GVU Survey Results” (1998), *Search Engine Watch*, disponível em [http:// searchenginewatch.com/reports/gvu.html](http://searchenginewatch.com/reports/gvu.html).

⁷¹⁵ - Se bem que o *Clever* da IBM seja, ainda hoje, mais um projecto em experimentação do que um motor de pesquisa em funcionamento efectivo, tem interesse analisar o conceito em que assenta – até por comparação com o do *Google*.

⁷¹⁶ - Traduzimos deste modo a expressão *ranking algorithms*.

“da primeira geração” baseiam-se em critérios como: a frequência absoluta ou relativa - tomando ou não em consideração o tamanho da página Web - da palavra-chave ou da expressão nas páginas Web e, eventualmente, o seu destaque mediante um tipo especial de letra; a posição da palavra-chave ou da expressão nas páginas Web, nomeadamente a sua colocação em lugares estratégicos como o título, o subtítulo, a secção inicial, as meta-etiquetas, as meta-descrições, etc.; o peso relativo de certos termos nas páginas Web que contêm as palavras-chave ou as expressões, tendo em consideração factores como a presença de termos não habituais ou incomuns, o desprezo das chamadas *stopwords*⁷¹⁷, etc.; a proximidade das palavras-chave ou das expressões em relação a certos termos que, por isso mesmo, serão também considerados relevantes. No entanto, a utilização destes critérios apresenta vários problemas, de entre os quais se destacam: a sua grande permeabilidade em relação às diversas técnicas de *spamming*⁷¹⁸; a sua dificuldade ou mesmo impossibilidade em lidarem com fenómenos típicos da linguagem natural como a sinonímia, a homonímia ou a flexão das palavras⁷¹⁹; o carácter quase unilingue da Web, que é por enquanto, mais do que uma *World Wide Web*, uma *English Wide Web*, e isto apesar de alguns motores de busca já começarem ter versões em várias outras línguas.⁷²⁰ Em consequência destes problemas,

⁷¹⁷ - *Stopwords* são palavras – como preposições, conjunções, artigos, etc. - que, por norma, se repetem em qualquer texto e que, precisamente por isso, podem ser desprezadas quando se trata de verificar e avaliar o conteúdo específico de um certo texto.

⁷¹⁸ - No contexto dos motores de busca, *spamming* designa o conjunto de processos, considerados “eticamente reprováveis”, mediante os quais o criador de uma determinada página Web intenta forçar os motores de busca a seleccionarem essa página numa determinada pesquisa. Dois dos mais conhecidos e utilizados nos primeiros tempos dos motores de busca “da primeira geração” são: a repetição de uma certa palavra – supostamente, a que constituirá a palavra-chave de uma eventual busca – de forma a aumentar a sua frequência na página; a inserção de texto invisível à vista desarmada, recorrendo quer à eliminação do contraste figura-fundo quer à utilização de caracteres minúsculos. Actualmente a generalidade dos motores de busca utiliza processos que permitem contrariar, de forma mais ou menos efectiva, estes e outros processos de *spamming*.

⁷¹⁹ - Assim, por exemplo, “films” pode não dar os resultados referentes a “movies” ou “cinema”, “jaguar” tanto pode referir-se ao animal como à marca de automóvel, “car” e “cars” podem dar resultados totalmente diferentes.

⁷²⁰ - Veremos, no capítulo seguinte, como estes problemas afectam também, e de forma decisiva, a indexação automática da informação – nomeadamente pelo facto de implicarem uma capacidade de computação que atrasa inexorável e crescentemente a indexação da Web em relação ao seu crescimento.

o resultado de uma pesquisa nos motores de busca “da primeira geração” era, habitualmente, algumas páginas Web relevantes no meio de uma imensidão de páginas irrelevantes ou mesmo despropositadas em relação à busca.

Na tentativa de ultrapassarem a “cegueira quantitativa”⁷²¹ que afecta os motores de busca “da primeira geração”, os motores de busca “da segunda geração” utilizam critérios de relevância que permitem agrupá-los em duas grandes categorias: os que, como o *Excite*, o *Northern Light*, o *Inference Find*, o *Oingo* e o *SimpliFind*, determinam a relevância das páginas Web em função de um conceito ou campo semântico⁷²², de tal forma que são consideradas como relevantes todas as páginas circunscritas a tal conceito ou campo semântico; os que determinam a relevância das páginas Web em função do comportamento dos utilizadores da mesma. Nesta segunda categoria há a considerar, por sua vez, duas subcategorias: os motores de busca que, como o *Google* e o *Clever*, têm em conta a estrutura de ligações que os utilizadores vão construindo, o que permite determinar quais as páginas Web que constituem quer “autoridades”, isto é, páginas para que apontam ligações de páginas em grande quantidade ou de páginas que são, elas próprias, “autoridades”⁷²³, quer “centros”, isto é, páginas que apontam para páginas que são consideradas “autoridades”⁷²⁴; os motores de busca que, como o *Direct Hit*, ou “motor da popularidade”, têm em conta as páginas que os utilizadores visitaram em pesquisas anteriores similares, considerando como mais “relevantes” as páginas mais visitadas.

O que de imediato ressalta, em ambos as categorias de motores de busca, é o que verdadeiramente marca a grande diferença dos motores

⁷²¹ - Retomamos a expressão de Laura Cohen, *Second Generation Searching on the Web*, Feb. 2001, disponível em <http://library.albany.edu/internet/second.html>, e que constitui um dos capítulos da segunda das “tutorias” de busca na Web referidas por nós numa nota anterior.

⁷²² - A chamada *concept-based searching*.

⁷²³ - Ou páginas dotadas de *source authority*, no sentido em que por exemplo uma página sobre a teoria do *two-step flow* apontada por uma ligação na página de Elihu Katz terá mais autoridade do que sendo apontada por uma ligação na página do Sr. X; idem se se tratar de instituições.

⁷²⁴ - A principal diferença entre o *Google* e o *Clever* é que, enquanto o primeiro centra a determinação da relevância na utilização das “autoridades”, o segundo pretende utilizar, de forma conjugada, “autoridades” e “centros” ou *hubs*; para além disso o *Google* utiliza, complementarmente, critérios como a proximidade, típicos dos motores de busca da “primeira geração”.

“da segunda geração” em relação aos da primeira, é a importância crescente que tem vindo a assumir o “factor humano”⁷²⁵ na determinação dos seus critérios de relevância; uma tendência que também se poderia caracterizar dizendo que, se nos motores de busca “da primeira geração” os critérios de relevância eram essencialmente sintácticos, já nos “da segunda geração” eles são essencialmente semânticos e pragmáticos - o que não exclui, em muitos casos, alguns dos critérios sintácticos, e problemas, dos motores de busca “da primeira geração” -, levando em linha de conta a actividade humana de atribuição de “sentido”. Perspectiva-se, assim, não um reinado da máquina, da procura automática da informação sobre o homem mas antes uma espécie de simbiose entre homem e máquina, em que a segunda é o *medium* do primeiro; um aspecto em que, no essencial, um computador não difere de um livro, por exemplo.

4.2. Questionamento dos critérios de relevância dos motores de busca

O anterior não significa, no entanto, que os critérios de relevância dos motores de busca “da segunda geração” – referimo-nos, nomeadamente, à relevância por conceito ou campo semântico e à relevância por “popularidade” e por “autoridade” – não sejam problemáticos e/ou não possam ser questionados. Podemos distinguir, a este respeito, entre problemas gerais, comuns a todos os tipos de critérios de relevância e problemas específicos, que se referem a um ou a outro dos tipos de critérios de relevância.

Em relação aos problemas gerais, um problema que os motores de busca da “segunda geração” herdaram dos “da primeira geração” é o carácter globalmente relativo dos critérios de relevância, no sentido em que um mesmo documento *d* pode ser considerado como muito relevante pelo motor de busca *X* e pouco relevante pelo motor de busca *Y*; uma relatividade que parece apontar, à partida, para a necessidade de qualquer pesquisa utilizar mais do que um motor de busca – uma solução que, como veremos adiante, acaba por agravar o problema que procura resolver.⁷²⁶ Em relação aos problemas específicos, o problema principal da pesquisa baseada em conceitos, na utilização dos conceitos

⁷²⁵ - Aquilo a que, no texto atrás citado, Laura Cohen chama *the human element*.

⁷²⁶ - Este é, também, um dos problemas que afectam os chamados “motores de meta-busca” (*meta-search engines*), a que adiante nos referiremos.

ou campos semânticos como critérios de relevância, reside na dificuldade do estabelecimento preciso e objectivo, seja por meios estatísticos e mecânicos, seja por meios qualitativos e humanos⁷²⁷, das relações semânticas entre os termos; além disso, alguns dos problemas de linguagem que afectam os motores “da primeira geração”, nomeadamente a homonímia, não só não são resolvidos como acabam mesmo por se multiplicar neste tipo de pesquisa. Quanto aos critérios de relevância que assentam na “popularidade” ou na “autoridade”, e apesar do sucesso que, sobretudo os segundos, parecem estar a ter⁷²⁸, eles colocam alguns problemas de fundo. O primeiro desses problemas é o seguinte: tais critérios não condenarão as novas páginas Web, que, como são novas, não podem ser nem “populares” nem “citadas”, a uma invisibilidade inultrapassável, correndo-se assim o risco de excluir da Web informação que até poderia ser mais “relevante” do que a já existente e limitando, consequentemente, a própria riqueza da Web? O segundo desses problemas é o seguinte: o mais “popular” ou o mais “citado” será necessariamente o mais relevante? Quanto ao mais “popular”, a resposta negativa parece óbvia – podendo mesmo afirmar-se que os motores de busca que assentam em tal critério mais não fazem do que desempenhar, na Web, o papel que os meios de comunicação ditos “generalistas” desempenham, há muito, fora da Web. Quanto ao mais “citado” - ao dotado de maior “autoridade”, para utilizarmos a linguagem do *Google* e do *Clever* -, temos de notar,

⁷²⁷ - Na abordagem estatística, o “conceito” é construído pelo motor de busca a partir dos termos que, de forma estatisticamente relevante, tendem a ocorrer simultaneamente com as palavras que orientam a busca; na abordagem qualitativa/humana, o “conceito” é construído a partir de uma base de conhecimento (*knowledge base*) ou *thesaurus*, dando conta das relações semânticas - sinonímia, homonímia, hiponímia-superordenação, mereonímia ou partonímia, etc. - entre os diversos termos de uma língua. O projecto *WordNet*, desenvolvido por George A. Miller e colegas na Universidade de Princeton, é um dos mais conhecidos exemplos desta segunda abordagem. Cf. George A. Miller, Richard Beckwith, Christane Fellbaum, Derek Gross, Katherine Miller, *Introduction to WordNet: An On-line Lexical Database* (Revised August 1993), disponível em <ftp://ftp.cogsci.princeton.edu/pub/wordnet/5papers.pdf>.

⁷²⁸ - Referimo-nos nomeadamente ao *Google*. Com efeito, uma pesquisa do último trimestre de 2000 sobre o grau de satisfação dos utilizadores em relação aos motores de busca dá o *Google* como o melhor motor de pesquisa - respondendo 95% dos seus utilizadores que encontram “sempre” ou “a maior parte das vezes” aquilo que nele procuram. Também o *Google* parece ser, de momento, o motor de busca com a maior quantidade de páginas Web indexadas. Cf. *Danny Sullivan*, “NPD Search and Portal Site Study”, *Search Engine Watch*, July 2000, disponível em <http://searchenginewatch.com/reports/npd>.

desde logo, que ele o é e é “relevante” apenas em relação à população dos cibernautas da Web, nada nos garantindo que seja também “relevante” em termos absolutos; assim, por exemplo, nada nos garante que a página Web mais citada acerca da “filosofia política de Kant” corresponda ao maior ou mesmo a um grande especialista mundial na matéria. Deste modo, caberia aqui observar, com Tom Koch, que “o que a evolução do *online* não mudou é a necessidade de pesar as fontes e avaliar declarações à luz de algum critério externo”.⁷²⁹

O caso do *Google* é exemplar a este respeito.⁷³⁰ A sua “coluna vertebral” é o *PageRank*, “um método para avaliar as páginas Web objectiva e mecanicamente, medindo efectivamente o interesse e a atenção humanos a ela devotados”.⁷³¹ Intuitivamente, o *PageRank* pode ser descrito dizendo que, no contexto global da Web, “uma página tem uma classificação alta se a soma das classificações das ligações que apontam para ela é alta”⁷³² - significando o anterior que a classificação da página depende tanto da quantidade das ligações que apontam para ela quanto da importância dessas mesmas ligações, sendo, portanto, completamente independente do conteúdo dessa mesma página.⁷³³ A classificação de cada página permite definir a sua “autoridade” relativa, de um modo que se inspira de forma directa no “factor de impacto” teorizado por Eugene Garfield, o fundador do *Science Citation Index*, e com aplicação no domínio da citação científica⁷³⁴ – considerando-se, para o efeito, que

⁷²⁹ - Tom Koch, *The Message is the Medium*, Westport, Connecticut, London, Praeger, 1996, p. 188.

⁷³⁰ - Para uma descrição da arquitectura e dos princípios do *Google* pelos seus criadores, cf. Sergey Brin, Lawrence Page, *The Anatomy of a Large-Scale Hypertextual Web Search Engine*, 1998, disponível em <http://www-db.stanford.edu/pub/papers/google.pdf>.

⁷³¹ - Lawrence Page, Sergey Brin, Rajeev Motwani, Terry Winograd, *The PageRank Citation Ranking: Bringing Order to the Web*, 1998, disponível em <http://citeseer.nj.nec.com/368196.html>.

⁷³² - *Ibidem*.

⁷³³ - No entanto, e como já referimos em nota anterior, o *Google* recorre também, a título complementar, a critérios mais “tradicionais” como o tipo de letra, a posição dos termos na página, a proximidade da página com outras páginas, etc., típicos dos motores de busca da “primeira geração”.

⁷³⁴ - O “factor de impacto” ou *impact factor* obtém-se “dividindo o número de vezes que uma revista científica foi citada pelo número de artigos que publicou durante um período de tempo específico. O factor de impacto da revista reflectirá, portanto, um valor médio de citação por artigo publicado.” Eugene Garfield, “Citation Analysis as a Tool in Journal Evaluation”, *Essays on Information Scientist*, Vol. 1, p. 527-544, 1962-73, reprinted from *Science*, (178): 471-479, 1972, p. 537. A formulação

uma ligação da página *p* para a página *q* equivale à citação de *q* por *p* e, *mutatis mutandis*, que a citação do trabalho científico *t* pelo trabalho científico *s* equivale a uma ligação de *s* para *t*. Contudo, e como reconhecem os próprios criadores do *Google*, há uma diferença abissal entre o que se passa no domínio da citação científica e o que se passa no domínio das ligações da Web: no caso do primeiro, os artigos citados são-no por membros de uma “comunidade de interpretação” que tem os seus mecanismos de selecção da informação bem definidos e os aplica de forma bastante rígida e formalizada⁷³⁵ - e que, em termos gerais, impede que a publicação científica se transforme naquilo a que Georg Franck, referido numa nota anterior, chama uma “feira de vaidades”; já no caso do segundo a “citação” não obedece a quaisquer mecanismos de selecção, de tal modo que, em princípio, qualquer um pode criar as páginas que quiser, incluindo o tipo de informação que quiser e ligá-las a quaisquer outras – e não necessariamente pelas melhores razões. É precisamente esse problema que, ao fazer a distinção entre “autoridades” e “centros”, o projecto do *Clever* pretende ultrapassar, delineando os princípios de uma pesquisa focada em tópicos específicos e dando a perceber as “comunidades hiperligadas” a que tais tópicos correspondem.⁷³⁶ Mas, ao introduzir tais princípios, o *Clever* afasta-se já do conceito de

de um tal factor resulta da constatação objectiva de que, para além de factores como o mérito científico, a reputação do autor, o carácter controverso do assunto, a circulação da revista, etc., cujo peso relativo é difícil senão impossível determinar, quanto maior for o número de artigos publicados por uma revista maior é a possibilidade de tal revista ser citada – de tal modo que “a frequência de citação de uma revista científica é uma função não apenas do carácter significativo do material que ela publica (e de que a citação é um reflexo) como também da quantidade [de artigos] que ela publica”. *Ibidem*. Para além do ensaio citado, cf. os seguintes ensaios de Garfield: “Citation Indexes for Science: a New Dimension in Documentation through Association of Ideas”, *Science*, Vol. 122, No 3159, p. 108-111, July 15, 1955; “Citation Indexes - New Paths to Scientific Knowledge”, *The Chemical Bulletin*, Chicago, 43(4): 11-12, April 1956; “Citation Analysis as a Tool in Journal Evaluation”, *Essays on Information Scientist*, Vol. 1, p. 527-544, 1962-73 (reprinted from *Science*, 178: 471-479, 1972).

⁷³⁵ - As obras epistemológicas de Thomas Kuhn, Karl Popper e Paul Feyerabend podem ser tomadas, no seu conjunto, como bons exemplos da análise - de que não está ausente um tom fortemente crítico - destas mesmas práticas.

⁷³⁶ - Acerca do *Clever*, e mais especificamente acerca da relação intuitiva e algorítmica entre “autoridades” e “centros”, cf.: J. Kleinberg. “Authoritative sources in a hyperlinked environment”, Proceedings of the 9th ACM-SIAM Symposium on Discrete Algorithms, 1998, *Journal of the ACM*, 46, 1999, disponível em <http://www.cs.cornell.edu/home/kleinber/auth.pdf>; S. Chakrabarti, B. Dom, D. Gibson, J. Kleinberg, S.R. Kumar, P. Raghavan, S. Rajagopalan, A. Tomkins, “Hypersearching the Web”, *Scientific American*,

“motor de busca” para se aproximar do conceito de “directoria”, se bem que uma directoria assente na indexação automática da informação – o que, como veremos, não deixa também de colocar problemas relevantes – e, mais ainda, do conceito a que, no capítulo seguinte, chamaremos de “biblioteca particular”.

5. As novas comunidades interpretativas

Do que até aqui ficou dito acerca da natureza paradoxal dos *media* em geral e da Internet em particular, resulta que a selecção da informação relevante, num mundo caracterizado não só pelo “excesso de informação” como, sobretudo, pela informação como excesso, pela natureza cada vez mais excessiva da informação, exige, como nunca, a existência de *gatekeepers* ou filtros de informação humanos, e não meramente tecnológicos - ainda que, insistamos mais uma vez, ela não só não exclua como exija mesmo estes últimos.⁷³⁷

Pode-se, com Karl Erik Sveiby, encarar tal resultado como o verdadeiro paradoxo da “sociedade da informação”, traduzido no facto de que, “embora tenhamos acesso a mais informação do que alguma vez tivemos, tornamo-nos cada vez mais dependentes das opiniões subjectivas daqueles que filtram a informação”.⁷³⁸ E pensar ainda, com o mesmo autor, que tal resultado comporta um risco fundamental, que hoje parece cada vez mais real e que decorre, aliás, daquilo a que chamámos o “funcionamento paradoxal” dos *media*, subordinado aos princípios da “economia da atenção”: o de que, num tal contexto, apenas “as pessoas mais conhecidas” e “as afirmações mais extravagantes” consigam ser ouvidas - de tal modo que o maior dislate proferido por

June 1999, disponível em <http://www.sciam.com/1999/0699issue/0699raghavan.html#link3>; Kemal Efe, Vijay Raghavan, C. Henry Chu, Adrienne L. Broadwater, Levent Bolelli, Seyda Ertekin, *The Shape of the Web and Its Implications for Searching the Web (2000)*, disponível em <http://citeseer.nj.nec.com/efe00shape.html>. Para uma comparação resumida entre o *Google* e o *Clever*, cf. Soumen Chakrabarti, H. Gurushyam, “Filtering Focused Information”, *PC Quest*, November 11, 2000, disponível em <http://www.pcquest.com/content/technology/100102901.asp>.

⁷³⁷ - Esta é também a conclusão de Dorothy Leonard-Barton quando defende que, mesmo com todos os mecanismos de pesquisa automática da informação, a informação produzida “precisa ainda de ser examinada por um *gatekeeper* humano para determinar a sua relevância”. Dorothy Leonard-Barton, *op. cit.*, p.158

⁷³⁸ - Karl Erik Sveiby, *op. cit.*, p. 111.

uma qualquer "estrela" acabe por chamar mais a atenção e ser mais "relevante" do que um relatório sério e fundamentado sobre um importante tema político-social.⁷³⁹ Esta perspectiva de Sveiby não pode, no entanto, deixar de ser questionada quanto ao seu pressuposto essencial: o de que, na "situação actual", nos tornamos "cada vez mais dependentes das opiniões subjectivas daqueles que filtram a informação" – como se, anteriormente, tivéssemos sido menos dependentes de tais "opiniões subjectivas" ou, para o dizermos na linguagem que temos vindo a utilizar, de mecanismos humanos de *gatekeeping* e, ao mesmo tempo, tivesse estado ausente o risco de os indivíduos darem a sua atenção a qualquer dos idiotas do momento. Ora, o que é facto é que em todas as sociedades se encontram instituídos e em acção determinados mecanismos humanos de filtragem da informação ou *gatekeeping* – como o comprovam, aliás, o papel do "mestre" entre os Antigos, do enciclopedista entre os Modernos, ou dos "especialistas" de instituições como a escola, o jornal e a biblioteca entre os Contemporâneos.⁷⁴⁰ A questão deve, portanto, colocar-se de outra forma: qual é, no que se refere à *filtragem* da informação ou *gatekeeping*, a especificidade da situação actual?

Pelas razões já expendidas neste e em anteriores capítulos deste trabalho, é impossível que, na "sociedade da informação", tal papel de *gatekeeping* assente na orientação do "mestre", na organização da "enciclopédia" ou mesmo nas indicações de um corpo incontestado de "especialistas", que fazem, eles próprios, parte do problema do "excesso de informação" e do "ruído" que ele provoca; ele só poderá assentar

⁷³⁹ - *Ibidem*.

⁷⁴⁰ - Para a formulação seminal do fenómeno do *gatekeeping*, visando, na ocasião, explicar as decisões das donas de casa em relação à aquisição de alimentos, cf. Kurt Lewin, *Psychologie Dynamique. Les Relations Humaines*, PUF, Paris, 1973, mais especificamente o capítulo VIII, p. 228-243. Para a aplicação da teoria de Lewin ao jornalismo, cf. o clássico de David Manning White, "The Gatekeeper: A Case Study in the Selection of News", *Journalism Quarterly*, Vol. 27, Nº 4, 1950. Este e outros textos sobre os desenvolvimentos teóricos posteriores do fenómeno do *gatekeeping*, nomeadamente por parte de Breed, 1955, Gieber, 1956, McCombs e Shaw, 1976 e Hirsch, 1977, encontram-se traduzidos e são objecto de análise em Nelson Traquina (org.), *Jornalismo: Questões, Teorias e "Estórias"*. Na linha da teorização do *gatekeeping* segue, em grande medida, a teoria do *two-step flow*, que, como observam Armand e Michèle Mattelart, se inspira directamente nos trabalhos de Lewin. Cf. Armand e Michèle Mattelart, *op. cit.*, p. 43. Cf. ainda: Enric Saperas, *Los Efectos Cognitivos de la Comunicación de Masas*, Barcelona, Ariel, 1987; Mauro Wolf, *Teorias da Comunicação*, Lisboa, Presença, 1995.

naquilo a que, inspirando-nos na teoria da socialização de George Herbert Mead, chamaremos os “outros significativos”.⁷⁴¹ Mas, sendo assim, e já que, de acordo com Mead, a “socialização” pode ser definida como a passagem gradual da interiorização dos outros significativos à interiorização do “outro generalizado”⁷⁴², não temos de admitir, com Sveiby, que a actual situação de “excesso de informação” acarreta uma verdadeira regressão? Não necessariamente, se entendermos aqui os “outros significativos” não no sentido restrito de Mead - os pais e os familiares em geral, os educadores e os outros adultos que exercem algum controlo sobre a vida da criança -, mas no sentido mais amplo de todos aqueles que, ao longo da vida e de todas as sucessivas ressocializações por ela e nela implicadas, se vão constituindo como relevantes para nós. Talvez, neste aspecto, a teoria da socialização de Mead sofra de um certo kantismo, ao identificar o social com um “outro generalizado” abstracto e universal, pelo que teríamos também de sujeitar esta teoria de Mead à revisão que Hegel faz do kantismo; ou talvez, mais simplesmente, a literalidade de tal teoria tenha já tido o seu tempo e a sua aplicação. Mais concretamente, quem são os “outros significativos”? Eles são, em primeiro lugar, aqueles com os quais nos identificamos⁷⁴³ - sendo que, e como vimos, o fenómeno da identificação é um dos fenómenos mais marcantes e definidores da “sociedade da informação”. Mas não só; eles são, para além disso, aqueles a quem reconhecemos uma certa competência em determinadas matérias; não é que sejam necessariamente especialistas, mas antes o que Schutz chamava “cidadãos bem informados”. É

⁷⁴¹ - E não apenas os “outros” em geral. Se é verdade que, como afirmam por exemplo Clare F. Harvey, Peter Smith e Peter Lund, as pessoas são de suma importância enquanto “índice para a informação”, constituindo um verdadeiro “sistema boca-ouvido” (*a word-to-mouth system*) mediante o qual podemos ter acesso a informação já filtrada e interpretada por outros, nem todos os outros, mas apenas aqueles a que propomos chamar “significativos”, são por nós reconhecidos nesse papel. Cf. Clare F. Harvey, Peter Smith e Peter Lund, “An information system to improve organisational memory”, in *Proceedings of the 4th European Conference on Information Systems*, Lisbon, July 2-4, 1996, p. 553-569.

⁷⁴² - Cf. George Herbert Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago, The University of Chicago Press, 1967, especialmente p. 152-164.

⁷⁴³ - Entendemos aqui identificação não no seu sentido *forte* de “operação mental mediante a qual alguém atribui a si próprio, consciente ou inconscientemente, as características de outra pessoa ou grupo”, mas no seu sentido *fraco* de “processo de estabelecimento de uma ligação entre si próprio e outra pessoa ou grupo”, ou seja, de “afiliação”. Cf. Arthur S. Reber, *Dictionary of Psychology*, London, Penguin Books 1995, p. 355.

precisamente esta dupla qualidade – a identificação de que são objecto e o reconhecimento da sua competência – que torna as suas opiniões e informações relevantes e credíveis para nós.⁷⁴⁴ Note-se ainda que, e mais uma vez contra a teoria de Mead, estes “outros significativos” não têm de ser vistos necessariamente em termos de outros que fazem parte dos mesmos “grupos primários” do indivíduo ou com os quais ele mantém uma relação directa e pessoal; podem, pelo contrário, ser – e diríamos até que o são hoje cada vez mais – aquilo a que, por contraposição aos outros “presenciais”, poderíamos chamar outros “mediáticos” ou “à distância”. Estes outros “mediáticos” não podem, no entanto, ser confundidos nem com as “estrelas” referidas por Sveiby – o que os distingue delas é, fundamentalmente, o facto de lhes reconhecermos uma certa competência que não reconhecemos, de forma alguma, às segundas, que até podem servir para nos “divertir”, mas não para nos “informar” – , nem, tão-pouco, com os “cibernautas” mencionados por Lévy – já que estes se caracterizam por um anonimato e uma opacidade que tornam difícil ou mesmo impossível qualquer “identificação” ou carácter “significativo”. O que acontece com a Internet é, neste aspecto, exemplar, e pode ser generalizado, *mutatis mutandis*, a cada um dos outros *media*, bem como às relações que entretêm uns com os outros. Se é verdade que, como observa Philippe Aigrain⁷⁴⁵, a Internet funciona não só como um *medium*, mas também como um verdadeiro *meta-medium* – de tal modo que nunca como aqui foi tão válida, e pecará mesmo por defeito, a afirmação de McLuhan segundo a qual o “conteúdo” ou a “mensagem” de qualquer *medium* é sempre um outro *medium*⁷⁴⁶ –, não é menos verdade que muitos dos outros *media*, nomeadamente determinados jornais, revistas, programas de televisão, etc., considerados por nós como “de referência”, funcionam como autênticas “janelas” e “filtros” em relação à Internet, dirigindo a nossa atenção para bibliotecas, sítios e informações específicos, tão só e na medida em que os sujeitos que se expõem nesses

⁷⁴⁴ - Tal não exclui, do conjunto dos “outros significativos”, os “especialistas” ligados a instituições como a Escola, a Biblioteca e o Jornal ou os *media* em geral, antes obrigando à modificação do seu papel de *colectores* e *transmissores* de informação para o de “agentes de informação”, “ajudando a definir a informação e a torná-la relevante para audiências-alvo”. Cf. James Brian Quinn, Jordan J. Baruch, Karen Anne Zien, *op. cit.*, p. 384-385.

⁷⁴⁵ - Cf. Philippe Aigrain, “Attention, Media, Value and Economics”, *First Monday*, Volume 2, Number 9, 1997, disponível em http://www.firstmonday.dk/issues/issue2_7/aigrain.

⁷⁴⁶ - Cf. Marshall McLuhan, *Understanding Media. The Extensions of Man*, p. 18 e passim.

media funcionam, para nós, como “outros significativos” “mediáticos”.⁷⁴⁷ Um dos indícios mais reveladores da importância crescente deste tipo de outros é o peso cada vez maior que detêm, nos *media* em geral, os “analistas”, os “comentadores” e os “críticos”; é o seu comentário, a sua análise ou a sua crítica que torna relevante ou mais ou menos relevante um facto, uma informação, uma obra cultural. Note-se no entanto que, em última análise, estes outros “mediáticos” só se tornam “significativos” a partir de e no contexto de “outros significativos” presenciais, dos outros que fazem parte do nosso *Lebenswelt* e no seio dos quais se geram e se afirmam as nossas múltiplas identificações.

Como se reconhecerá facilmente, esta nossa visão concorda em larga medida com a teoria clássica do *two-step flow*.⁷⁴⁸ Nada mais natural. Com efeito, se é verdade que a teoria do *two-step flow*, na sua formulação original, é essencialmente uma teoria acerca da difusão da informação e do papel dos “líderes de opinião” e do “grupo primário” ou, mais genericamente, das relações pessoais, nessa difusão – e, como tal, uma teoria alternativa a teorias como a “hipodérmica” ou mesmo a “crítica” –, não é menos verdade que tal teoria pode e deve ser também vista como uma teoria acerca da recepção da informação, mais especificamente da forma como se efectua a selecção da informação relevante e do papel que nessa recepção e nessa selecção detêm os outros a que chamámos “significativos”.⁷⁴⁹ Há, no entanto, pelo menos dois aspectos em que a nossa visão se afasta de tal teoria: em primeiro lugar, no facto de

⁷⁴⁷ - Este aspecto é particularmente realçado por Umberto Eco, que procura mostrar o erro que consiste em pensar a história dos *media* a partir do paradigma do “Isto matará aquilo” (*This will kill that*), em vez do paradigma da adaptação e da complementaridade. Cf. Umberto Eco, *From Internet to Gutenberg*, A lecture presented by Umberto Eco at The Italian Academy for Advanced Studies in America, Columbia University, November 12, 1996, disponível em <http://www.italynet.com/columbia/internet.htm>.

⁷⁴⁸ - Cf. Lazarsfeld, P., Berelson, B., Gaudet, H., *The People's Choice*, New York, Columbia, University Press, 1948.

⁷⁴⁹ - Como afirma João Pissarra Esteves, ela é uma teoria que “põe o acento tónico nos contextos sociais (específicos e variáveis) de *recepção das mensagens* e nas operações complexas de *mediação social*”. João Pissarra Esteves, *A Ética da Comunicação e os Media Modernos. Legitimidade e poder nas sociedades complexas*, p. 78. Tal reconhecimento não obsta, no entanto, a que o autor faça uma crítica cerrada quer à pretensão de tal teoria em se apresentar como “uma nova teoria geral da sociedade e dos processos de mediação” quer ao modelo de “pesquisa administrativa” que ela envolve.

tal teoria centrar a questão do *gatekeeping* ao nível do “grupo primário” e do respectivo “líder de opinião” – enquanto, para nós, o chamado “grupo primário” é apenas um dos níveis em que se coloca tal questão e, ao mesmo tempo, preferimos falar de “outros significativos” e de relações de igualdade em vez de “líderes” e relações de hierarquia, e isto apesar de, na versão que Katz dá da teoria, o “líder de opinião” corresponder mais àquilo a que chamamos um “outro significativo” do que àquilo que habitualmente se entende por “líder”⁷⁵⁰; em segundo lugar, no papel que atribuímos àquilo a que chamamos os outros “mediáticos”, e que extravasa completamente não só do nível do “grupo primário” como mesmo daquilo que habitualmente se entende por “grupo” – digamos que, nesse aspecto, a teoria do *two-step flow* aparece marcada por uma concepção da sociedade que parece não levar devidamente em conta, na constituição da mesma, os processos de mediatização cuja “influência” pretende precisamente estudar.⁷⁵¹

Um conjunto de “outros significativos”, quer presenciais quer “mediáticos”, unidos por relações de identificação e de confiança mútua numa certa competência informativa constitui aquilo a que, inspirando-se na forma como Charles Sanders Peirce concebe a prática científica, Klaus Brunh Jensen chama “comunidade interpretativa”.⁷⁵² No campo da ciência, um tal tipo de “comunidade” caracteriza-se, antes de mais, pelo facto de pôr em jogo todo um conjunto de mecanismos de *gatekeeping* – de que são exemplos a escolha dos trabalhos a publicar em revistas científicas ou em forma de livro, a admissão de comunicações em congressos e outras reuniões de cariz científico, a formulação de convites para conferências ou leccionação - que visam a selecção da informação

⁷⁵⁰ - Cf. Elihu Katz, “The two-step flow of communication: An Up-To-Date Report on an Hypothesis”, *Public Opinion Quarterly*, Nº 21, 1957, p. 61-78; e também Armand e Michèle Mattelart, *op. cit.*, p. 38-42.

⁷⁵¹ - Esta nossa perspectiva é também defendida por J. David Johnson, quando sublinha que a procura de informação “é muito similar às tradicionais descobertas da liderança de opinião. Nas nossas redes interpessoais nós sabemos quem possui *expertise* em áreas particulares. Estas pessoas tendem a ser os primeiros objectos da procura de informação quando temos um problema no seu domínio.” J. David Johnson, *op. cit.*, p. 101. O recurso cada vez mais frequente a intermediários profissionais ou *brokers* para a procura e a selecção de informação relevante e credível, por parte de indivíduos e/ou organizações que não têm o tempo ou a competência para o fazerem, pode igualmente ser visto, segundo o mesmo autor, como “uma variante das noções clássicas de liderança de opinião e (...) *gatekeepers*”. *Ibidem*, p. 111.

⁷⁵² - Cf. Klaus Brunh Jensen, *La Semiótica Social de la Comunicación de Masas*, p. 51 ss.

relevante e, assim, a definição e aferição pragmáticas do próprio conceito de “conhecimento científico” e que implicam, simultaneamente, conceitos de “verdade” e de “realidade” que só podem ser entendidas como o resultado do “consenso” ideal de que fala Peirce.⁷⁵³ Ora, e reside aqui uma das teses mais interessantes de Jensen, é possível pensar as audiências dos *media* a partir das suas “similitudes estruturais” com as comunidades interpretativas da ciência, de entre as quais se destacam as três seguintes: têm uma função de *agenda-setting*, isto é, servem para “situar a realidade numa agenda pública”, para definir o que é socialmente relevante e digno de atenção e, assim, “real”; os seus produtos são constituídos mediante um trabalho de interpretação por parte daqueles que deles se apropriam, não tendo portanto um sentido “em si” e independente de tal trabalho; funcionam como uma estrutura intermédia entre, por um lado, as estruturas macrosociais das corporações mediáticas e das instituições científicas e, por outro lado, o nível microsociais dos indivíduos e das suas relações. Este conceito de “comunidade interpretativa”, ao enfatizar, por um lado, o acto de recepção e de interpretação em detrimento do da produção e, por outro lado, a multiplicidade de sentidos potenciais e de recepções de uma mesma produção mediática torna-se, indubitavelmente, um conceito central nas discussões sobre os meios de comunicação de massas em geral e a informação em particular.⁷⁵⁴

Como conclusão genérica deste capítulo pode dizer-se que, se o facto de os múltiplos meios - o jornal, o livro, o rádio, a televisão, etc. - e formas - escrita, sonora, visual, audiovisual - de informação

⁷⁵³ - Como diz Peirce: “A opinião de que todos os que investigam estão destinados a chegar por fim a um consenso, é aquilo que significamos com a verdade, e a realidade é o objecto representado nessa opinião.” Charles Sanders Peirce, *Como tornar as nossas ideias claras*, trad. de António Fidalgo, disponível em <http://www.bocc.ubi.pt> (orig. “How to make our ideas clear”, *Popular Science Monthly* 12, p. 286-302). Cf., do mesmo autor, “A fixação da crença”, trad. De Anabela Gradim, disponível em <http://www.bocc.ubi.pt> (orig. “The Fixation of Belief”, *Popular Science Monthly* 12, November 1877, p. 1-15).

⁷⁵⁴ - Cf. Klaus Bruhn Jensen, *op. cit.*, p. 150. Como observa Peter Dahlgren, “para o melhor ou para o pior, os próprios *media* são um importante factor na criação das percepções culturais partilhadas que de facto existem. Se tais ‘comunidades’ são ou não ‘autênticas’ é outra questão, mas as comunidades interpretativas baseadas nos *media* são uma condição prévia para a atribuição de sentido numa esfera pública moderna”. Peter Dahlgren, “Introdução”, in Peter Dahlgren, Colin Sparks (org.), *Communication and Citizenship: Journalism and the Public Sphere in the New Media Age*, London, Routledge, 1997, p. 17.

estarem a convergir na Internet apresenta o aspecto positivo de congregar toda a informação disponível, essa mesma congregação tem vindo a colocar problemas cada vez mais complicados à pesquisa e à selecção da informação no seu todo. Caberia aqui afirmar, com Landow, que o hipertexto, enquanto meio de informação e publicação, “apresenta o contraste mais marcado entre disponibilidade e acessibilidade”⁷⁵⁵: quanto maior é o volume da informação disponível, menor é a nossa capacidade de acedermos à informação relevante. Que Borges fale em Babel – símbolo da incompreensão mútua entre os homens, dispersos por uma multiplicidade de línguas e de povos - a propósito da sua biblioteca universal é, desde logo, significativo dos problemas que aqui se nos colocam. Que nos diz o texto de Borges? Que nesta biblioteca de galerias infinitas e dotada de um número infinito de livros, tantos que se confunde com o universo, “por uma linha razoável ou uma notícia correcta há léguas de insensatas cacofonias, de embrulhadas verbais e de incoerências”.⁷⁵⁶ E que os habitantes da biblioteca, incluindo o próprio narrador, erram de galeria em galeria com a esperança de encontrar essa “linha razoável” ou essa “notícia correcta”. E ainda que, nesta biblioteca em que, por abarcar todos os livros, já escritos e a escrever, do passado, do presente e do futuro, estão todas as respostas para todos os problemas, todos os tesouros procurados e a procurar, todo o saber e toda a ventura, tal esperança não pode deixar de ser defraudada, acarretando uma frustração infinita: “A certeza de que alguma prateleira nalgum hexágono continha livros preciosos e de que esses livros preciosos eram inacessíveis, pareceu quase intolerável.”⁷⁵⁷ Não é que alguém ou alguma coisa impeça o acesso a esses livros: pura e simplesmente, num universo-biblioteca em que o número de livros é infinito, e cada vez mais infinito, se assim se pode dizer, a finitude de cada um dos indivíduos torna impossível encontrar o livro que importa, a informação que interessa. Desta forma, a aparente perfeição da biblioteca – o seu carácter infinito, completo e exaustivo – acaba por revelar-se a sua maior imperfeição. Talvez que, e como defenderemos no capítulo seguinte, a única solução para o problema da selecção da informação relevante resida na fragmentação da suposta “biblioteca universal” em múltiplas “bibliotecas particulares”.

⁷⁵⁵ - George P. Landow, *op. cit.*, p. 232.

⁷⁵⁶ - Jorge Luís Borges, “A biblioteca de Babel”, *op. cit.*, p. 484.

⁷⁵⁷ - *Ibidem*, p. 486.

No entanto, mesmo com tal fragmentação continua a colocar-se a questão de saber como é que cada um dos cibernautas descobre quais as “bibliotecas” específicas que verdadeiramente lhe interessam. Como vimos, pretende Lévy que tal se faça através da “interconexão” e do “diálogo” entre o cibernauta e os outros cibernautas. Contudo, como pode o indivíduo saber qual a “comunidade de cibernautas” a que deve juntar-se - até porque há várias centradas em motivações ou interesses mais ou menos idênticos? E, enquanto cibernauta, como pode ele saber se os seus pares cibernautas são suficientemente competentes para o aconselhar em tal ou tal matéria? Qual a origem e a fiabilidade dos seus (deles) conhecimentos? Não há nem “instrumentos de pesquisa e selecção” nem “comunidades de cibernautas” – isto é, soluções meramente tecnológicas – que permitam responder a tais questões; elas são prévias à Internet e a qualquer tecnologia.⁷⁵⁸

⁷⁵⁸ - Refira-se, a propósito, o saboroso episódio narrado por Eco segundo o qual uma sua aluna, entusiasta da Internet e participante num grupo de discussão sobre Peirce, acha completamente disparatada a opinião de um seu colega cibernauta – e que é apenas, como Eco lhe revela mais tarde, um dos maiores especialistas mundiais sobre Peirce. Cf. Patrick Coppock, *A Conversation on Information. An interview with Umberto Eco*, February, 1995, disponível em <http://www.argynoreta.com/eco/interview.html>.

Capítulo VIII

A ORGANIZAÇÃO DA INFORMAÇÃO

“Apesar de tudo, ele [Jerry Yang, um dos criadores do *Yahoo*] acredita na verdade, na justiça e na Internet.” – **Steve G. Steinberg**⁷⁵⁹

A interiorização da informação e, conseqüentemente, o sentido que o sujeito atribui à mesma depende, em grande medida, da forma como se encontra ordenada ou organizada essa mesma informação; ter consciência disso foi mais um dos grandes méritos dos organizadores da *Encyclopédie*. Aliás, o facto de a própria teoria de Shannon e Weaver estabelecer, como vimos, uma relação profunda, se bem que inversa, entre ordem e informação - de tal forma que quanto menor a ordem, logo, a probabilidade, a certeza, maior a informação, e vice-versa -, deriva precisamente de a “ordem da informação”, a forma como se encontra organizada a informação, tornar parcialmente redundante, “não informativa”, já “sabida”, a informação que ela ordena.

Se, como problema, o problema da organização da informação não é tão velho como a informação, ele data pelo menos do tempo, que podemos situar nos fins da Idade Média, em que, graças à proliferação sobretudo impressa do escrito, o “excesso de informação” começa a reverter a escassez de informação que, durante séculos, fora apanágio da cultura do Ocidente. Tal problema acarretou efeitos fundamentais quer a nível do bem de informação individual, do livro, do documento escrito, quer a nível do conjunto dos bens de informação, da biblioteca, do arquivo. Assim, no que se refere ao primeiro, invenções como a separação entre

⁷⁵⁹ - “Seek and Ye Shall Find (Maybe)”, *Wired Magazine*, May 1996, disponível em <http://cal.bemidji.msus.edu/English/Morgan/SharedTexts/WIREDSearch.html>. O facto de iniciarmos o presente capítulo com uma epígrafe extraída de um texto recolhido na Web pretende indicar, desde logo, que o que aqui se escreve resulta maioritariamente de *pesquisa de campo* efectuada na Internet.

as palavras, a pontuação, a divisão em secções, capítulos e partes, a numeração das páginas, os índices, as notas, as bibliografias, e, no que se refere ao segundo, operações como a classificação e a catalogação por autores, títulos, assuntos, data de publicação, etc. denotam precisamente essa preocupação muito antiga de dar ordem à informação. Uma preocupação que se prolonga nos meios de informação mais recentes como o jornal moderno – com a divisão em secções, a sua distribuição pelas diferentes páginas, a distinção entre notícias e artigos de opinião, etc. -, a rádio e a televisão – com as grelhas dos diversos programas, em função das diferentes partes do dia, o tema ou a incidência de cada um desses programas, os eventuais autores e intervenientes, etc.; e, em qualquer destes meios também, como no livro, a classificação e a catalogação do conjunto dos bens de informação em arquivos escritos, sonoros e/ou audiovisuais, em função de critérios determinados e mais ou menos estabelecidos como as datas de publicação ou emissão, as secções, os assuntos, as personagens, etc.. Assim, ainda que meios como o jornal moderno, o cinema, a rádio, a televisão tenham introduzido algumas perturbações, podemos dizer que eles não puseram globalmente em questão a “ordem dos livros”⁷⁶⁰ que se foi construindo e afirmando ao longo dos séculos.

Essa “ordem” encontra-se hoje globalmente perturbada por aquilo a que, mimando a expressão de Chartier, chamaremos “a ordem dos computadores” - supomos, obviamente, que podemos falar aqui em “ordem”. Em que é que tal “ordem” difere da anterior? Que novidades introduz? Como se articula com a própria “ordem dos livros”? Para respondermos a estas questões, começaremos por caracterizar a “ordem dos livros”, baseando-nos em grande medida nos trabalhos de Chartier. Analisaremos, em seguida, a distinção de Lev Mannovich entre “bases de dados” e “narrativas”, consideradas como “formas simbólicas” características, respectivamente, da “ordem dos computadores” e da “ordem dos livros”. Procuraremos, finalmente, mostrar que e como “a ordem da Web” – que é a forma dominante que a “ordem dos computadores” assumiu no presente – pode ser vista como uma espécie de síntese entre a “ordem dos livros” e a “ordem dos computadores”, de um modo tal que nos é permitido dizer que se a primeira prefigura

⁷⁶⁰ - Para utilizarmos uma conhecida expressão de Roger Chartier a que voltaremos com algum detalhe na secção 1 deste capítulo.

e antecipa a segunda, a segunda reconfigura e prolonga a primeira. Mais uma vez nos distanciamos, claramente, das glosas ora prometeicas ora apocalípticas do tema da “revolução da informação”.

1. A ordem e os seus efeitos de sentido

Que o “conhecimento” e o “sentido” dependem da ordem não é uma descoberta recente. Diríamos que ela é mesmo uma das intuições mais antigas da filosofia ocidental, como o demonstram claramente a reflexão pré-socrática sobre a *arché*, a teoria platónica das ideias ou a concepção aristotélica das categorias; três temas que, de uma forma ou outra, com mais ou menos variantes, e não exclusivamente filosóficas, têm marcado toda a nossa tradição.⁷⁶¹ Mais perto de nós, e a partir de preocupações e orientações não só díspares como por vezes antagónicas, correntes como o gestaltismo, o formalismo russo, a “filosofia das formas simbólicas” de Cassirer, a linguística de inspiração saussuriana, a fonologia da Escola de Praga, a “sintaxe lógica” de Carnap, uma certa fenomenologia, nomeadamente a de Merleau-Ponty e o chamado “estruturalismo”, com repercussões multiformes na linguística, na filosofia, na antropologia, na sociologia, etc., para referirmos apenas algumas das mais importantes, acentuaram claramente, ainda que por vezes de forma unilateral, a importância da “forma”, da “estrutura”, na determinação do “conteúdo”.⁷⁶² Tais referências não implicam, no entanto, que o problema da ordem se coloque apenas ao filósofo ou ao cientista. Como mostrou, ainda no final do século XIX, Christian Ehrenfels com a sua *gestalttheorie* - um teoria que é posteriormente retomada e/ou aprofundada por muitos outros psicólogos e por filósofos como o já referido Merleau-Ponty -, logo ao nível da percepção mais elementar, como por exemplo a audição de uma melodia, para recorremos a um exemplo do próprio Ehrenfels, captamos sempre totalidades ou “formas” e não meras “associações” de

⁷⁶¹ - Com efeito, tais temas podem ser vistos como reformulações ou reorientações das tematizações mítico-religiosas da passagem do *caos* ao *cosmos* - como o mostra, de forma exemplar, o mito cosmogónico patente na *Teogonia* de Hesíodo.

⁷⁶² - Dois dos melhores textos não só sobre o “estruturalismo” como acerca dos “efeitos de sentido” das “estruturas” são, indubitavelmente, os seguintes: Maurice Merleau-Ponty, “De Mauss a Claude Lévy-Strauss”, in *Signos*, p. 123-135; Claude Lévy-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1977, de que destacamos o capítulo XI, dedicado à “estrutura dos mitos”.

estímulos. Também Husserl, na sua tematização do *Lebenswelt*, reitera o facto de não haver qualquer diferença essencial entre a ordem do “mundo da vida” e a ordem do “mundo da ciência” - já que ambos partilham uma mesma “estrutura geral” ou um mesmo conjunto de “estruturas invariantes” de que são exemplos “a forma do espaço, o movimento, as qualidades sensíveis, e outras coisas semelhantes” e que, implícitas no primeiro, vão sendo tornadas explícitas no segundo; sendo precisamente a presença de tal “estrutura geral” ou de tais “estruturas invariantes” que permite que “o mundo” seja mundo – ainda que o seja de diferentes modos – não só para mim, sujeito específico, não só para nós, comunidade determinada, mas para todos os homens, para os europeus como para “os negros do Congo” ou os “camponeses chineses”, para recorrermos aos exemplos de Husserl. Que, para o dizermos de outro modo, a relatividade dos mundos não tem de conduzir, necessariamente, ao relativismo⁷⁶³ - uma tese que, apesar de todas as críticas de Heidegger e Gadamer ao conceito de *Lebenswelt*⁷⁶⁴, nos parece manter toda a pertinência, se bem que possamos discutir a natureza e a génese da continuidade entre ambos os “mundos”.⁷⁶⁵ Por sua vez Foucault, um dos autores contemporâneos a quem a tematização da “ordem” mais deve, defende a tese, que percorre todas *As Palavras e as Coisas*, de que “em toda a cultura, entre o uso do que se poderia chamar os códigos ordenadores e as reflexões sobre a ordem, há a experiência pura da ordem e dos seus modos de ser”⁷⁶⁶ - sendo que os primeiros e as segundas

⁷⁶³ - Cf. Edmund Husserl, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, p. 158.

⁷⁶⁴ - De Heidegger, e como já referimos num dos capítulos deste trabalho, todo o *Ser e Tempo* pode ser considerado como uma crítica implícita a Husserl, incluindo o Husserl da *Krisis*, que, recorde-se, foi publicada após a publicação da obra de Heidegger. Quanto a Hans-Georg Gadamer, cf. por exemplo o passo que se segue: “Contudo, o próprio Husserl me parece também dominado pela parcialidade que critica; Husserl continua a projectar o mundo da experiência científica exacta sobre a experiência original do mundo na medida em que faz da percepção, como coisa externa e orientada para a mera corporalidade, o fundamento de toda a experiência ulterior.” Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, p. 422.

⁷⁶⁵ - Diga-se, aliás, que o que nos parece arriscado no pensamento de Heidegger e Gadamer é, precisamente, e em virtude da sua ênfase no particularismo do “povo”, da “tradição”, da “língua”, a possibilidade de nos fazer perder de vista a necessária tensão entre o particular e o universal que, apesar de tudo, a tematização husserliana procura manter - uma tensão que é hoje, na “sociedade da informação”, mais patente do que nunca.

⁷⁶⁶ - Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, p. 12-13. Recorde-se, a propósito, que a tradução inglesa para o título desta obra de Foucault é *The Order of Things*.

são as manifestações “extremas”, espacial e temporalmente variáveis, desse “intermediário”, desse “solo positivo” em que emergem e, simultaneamente, em nome do qual vão sendo postas em questão. Uma afirmação em que parece ecoar, por sua vez, a afirmação de Merleau-Ponty de que “aparece no fundo dos sistemas sociais uma infra-estrutura formal, somos tentados a dizer um pensamento inconsciente, uma antecipação do espírito humano, como se a nossa ciência já estivesse feita nas coisas, e como se a ordem humana da cultura fosse uma segunda ordem natural, dominada por outros invariantes”.⁷⁶⁷

Essa ordem das coisas está nas próprias coisas ou em nós? É “objectiva” ou, pelo contrário, “subjectiva”? É *a posteriori* ou *a priori*?⁷⁶⁸ Aparentemente nem uma coisa nem outra - porque ambas simultaneamente. Com efeito, e como observa ainda Foucault, a ordem “é a um tempo o que se oferece nas coisas como a sua lei interior, a rede secreta segundo a qual elas se olham de algum modo umas às outras, e o que não existe senão através de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem; e é apenas nas casas brancas desse quadriculado que ela se manifesta em profundidade como já presente, esperando em silêncio o momento de ser enunciada”;⁷⁶⁹ o que parece, também, colocar um ponto final na velha dicotomia sujeito-objecto que caracterizou a filosofia ocidental pelo menos a partir de Descartes.⁷⁷⁰ Assim, se parece certo que a ordem das coisas orienta o nosso olhar, a nossa atenção e a nossa linguagem, não parece menos certo que só o nosso olhar, a nossa atenção e a nossa linguagem dão a ver nas coisas uma certa ordem. A ordem das coisas acaba, assim, por se tornar indissociável do discurso – da “ordem do discurso”, como lhe chamará Foucault.

⁷⁶⁷ - Maurice Merleau-Ponty, “De Mauss a Claude Lévy-Strauss”, *op. cit.*, p. 128.

⁷⁶⁸ - Para uma análise da discussão, entre os fenomenólogos - nomeadamente o próprio Christian Ehrenfels, Alexius Meinong, Hans Cornelius e Theodor Lipps - da questão do carácter “objectivo” ou “subjectivo” da “qualidade morfológica”, suscitada pela *gestaltheorie* de Ehrenfels, cf. António Fidalgo, *O Realismo da Fenomenologia de Munique*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, 1991, especialmente p. 83-96. Para uma análise da relação entre o *a priori* e o *a posteriori*, as categorias e a experiência, o pensamento e a língua, cf. o texto de Fernando Gil, “Como pensa a língua”, *Análise*, Lisboa (12), 1989, p. 179-199.

⁷⁶⁹ - Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, p. 11.

⁷⁷⁰ - Como observa Merleau-Ponty: “Para o filósofo, a estrutura, presente fora de nós nos sistemas naturais e sociais, e em nós como função simbólica, indica um caminho fora da correlação sujeito-objecto que domina a filosofia de Descartes a Hegel.” Maurice Merleau-Ponty, “De Mauss a Claude Lévy-Strauss”, *op. cit.*, p. 133.

Tendo em conta estas indicações gerais acerca da ordem, é possível afirmar que a tese de Roger Chartier acerca da importância da “ordem dos livros” – ou, como também diz o historiador francês, dos “efeitos de sentidos das formas” - na determinação e construção do sentido da informação escrita⁷⁷¹ pode ser generalizada a toda a informação, incluindo a informação digitalizada que caracteriza a “sociedade computadorizada”, como lhe chama Lyotard em *A Condição Pós-Moderna*. Tal generalização não implica, obviamente, pressupor que toda a informação está sujeita ao mesmo tipo de “ordem” que caracteriza o escrito, incitando antes a pensar - como, aliás, o próprio Chartier tem procurado fazer - a especificidade das formas de organização próprias dos novos tipos de informação e dos efeitos de sentido que tais formas tendem a determinar. Podemos interrogarmo-nos, desde logo, porque é que a “ordem” ou a “forma” da informação influi na determinação do sentido da mesma. Diremos, para já, e adaptando a linguagem de Rudolf Carnap, que ela funciona como uma “meta-informação” que configura, à partida, a “informação-objecto” sobre a qual incide ou à qual se refere; que, e para recorrermos a uma metáfora frequente, ela funciona como a “moldura” que delimita a “pintura” de um certo modo.

A “ordem dos livros”, que se terá desenvolvido sobretudo entre os fins da Idade Média e o século XVIII e que dá o título a um dos livros do historiador francês⁷⁷², é entendida por Chartier num triplo sentido: num primeiro sentido, ela designa “as operações múltiplas que tornam possível o pôr em ordem do mundo do escrito”, tornado “excessivo” ainda na era do manuscrito mas, sobretudo, com o advento da imprensa, e de que são exemplos a inventariação dos títulos, a classificação das obras, a assinatura dos textos, a invenção do autor como princípio de

⁷⁷¹ - Uma tese que se deixa resumir na afirmação de Chartier segundo a qual “cada forma, cada suporte, cada estrutura da transmissão e da recepção do escrito afecta profundamente os seus possíveis usos e interpretações. Nestes últimos anos, a história do livro dedicou-se a descobrir, em diversas escalas, estes efeitos de sentido das formas.” Roger Chartier, *Culture Écrite et Société. L'Ordre des Livres (XIV^e – XVIII^e siècle)*, p. 37. Para acrescentar adiante que, “contra uma definição puramente semântica do texto – que habita não somente a crítica estruturalista, em todas as suas variantes, mas também as teorias literárias mais preocupadas em reconstruírem a recepção das obras -, é preciso defender que as formas produzem sentido e que um texto, estável na sua letra, é investido de uma significação e um estatuto inéditos quando mudam os dispositivos que o propõem à interpretação”. *Ibidem*, p. 135.

⁷⁷² - Cf. Roger Chartier, *L'Ordre des Livres. Lecteurs, auteurs, bibliothèques en Europe entre XIV^e et XVIII^e siècle*, texto entretanto integrado em *Culture Écrite et Société*.

designação, a organização das bibliotecas, etc.; num segundo sentido, ela designa “a ordem que o texto entende impor ao leitor, seja ela a ordem da leitura, implicada pela forma do livro, a da compreensão, ou ainda a pretendida pela autoridade que comandou, autorizou ou difundiu a obra” - o que não pressupõe, obviamente, um leitor passivo perante tais “ordenações”; num terceiro e último sentido, ela designa o facto de que os processos de produção, distribuição e leitura dos livros e dos textos “comandam a possível apropriação dos discursos”, configurando de um certo modo a “ordem do discurso” de cada época.⁷⁷³ Uma das consequências fundamentais desta tematização de Chartier é que o “sentido” da informação tem de ser concebido de uma forma muito mais complexa do que a visada pelas teorias que têm visto, sucessivamente, a tarefa hermenêutica centrada na *intentio auctoris*, na *intentio opere* ou na *intentio lectoris* – já que tal “sentido” envolve, para além do trabalho de autores e de receptores, a actividade de uma série de outros “autores” e “receptores” sobre os textos, em que se incluem impressores, editores, livreiros, distribuidores, bibliotecários, comentadores, etc., bem como a mobilização de um conjunto de dispositivos sociais, nomeadamente materiais, técnicos e simbólicos ligados a essa mesma actividade.⁷⁷⁴ Outra das consequências é a de que, pelo menos a partir de um certo momento e de uma certa complexidade, a produção da informação, bem como o “sentido” que atribuímos a essa informação, é indissociável da produção de todo um conjunto de dispositivos de “meta-informação”, compreendendo catálogos, listas, inventários, sistemas de classificação, etc.. Paradoxalmente, reside aqui uma das razões pelas quais, a partir de certa altura, o “excesso de informação” se torna, por assim dizer, cada vez mais excessivo e insuportável pela mera “ordem dos livros”, obrigando à invenção e implementação de sistemas de “meta-informação” informatizados, nomeadamente bases de dados.

⁷⁷³ - Roger Chartier, *Culture Écrite et Société. L'Ordre des Livres (XIV^e – XVIII^e siècle)*, p. 14-15.

⁷⁷⁴ - Como diz Chartier: “Os autores não escrevem livros: não, eles escrevem textos que outros transformam em objectos manuscritos, gravados, impressos. Este desvio, que é justamente o espaço no qual se constrói o sentido, foi frequentemente esquecido, não só pela história literária clássica que pensa a obra como um texto abstracto de que as formas tipográficas não importam, mas igualmente pela ‘estética da recepção’ que postula, apesar do seu desejo de tornar histórica a experiência que os leitores fazem das obras, uma relação pura e imediata entre os ‘sinais’ emitidos pelo texto – que jogam com as convenções literárias aceites – e o ‘horizonte de espera’ do público ao qual se dirigem.” *Ibidem*, p.140.

Se considerarmos que, na tripla “ordem” de Chartier, a terceira, assente no princípio a que, retomando um termo do autor, poderíamos chamar o “princípio da materialidade”, pode ser vista como uma variação da concepção McLuhaniana de que “o meio é a mensagem”, de que as tecnologias são “meios de tradução de uma espécie de conhecimento num outro modo”, são “metáforas activas no seu poder de traduzir a experiência em novas formas”⁷⁷⁵, restam-nos dois tipos de ordens: a primeira, que visa controlar o “excesso de informação” provocado pela proliferação do livro manuscrito e, sobretudo, do livro impresso e que se refere, portanto, à organização do conjunto dos bens de informação, assenta no princípio da classificação; a segunda, que se refere à organização do bem de informação individual, é, fundamentalmente, uma ordem assente no princípio da sequência.⁷⁷⁶ Note-se, no entanto, que uma tal distinção não implica que as duas ordens possam existir separadamente na “ordem dos livros”, a primeira referindo-se apenas ao conjunto dos bens de informação e a segunda ao bem de informação individual; pelo contrário, elas nunca deixam de cruzar-se e interferir uma na outra, qualquer que seja o caso. Assim, e para darmos apenas dois exemplos: i) Uma das originalidades de uma obra como a *Encyclopédie* e, em geral, da enciclopédia como género reside precisamente no facto de procurar conciliar o princípio da classificação, mediante operações como a sistematização hierarquizada das ciências, artes e letras e a indicação do ramo do saber a que cada artigo pertence, o que a torna “enciclopédica”, e o princípio da sequência, traduzida na ordenação alfabética dos artigos, o que a torna um “dicionário”⁷⁷⁷; ii) Um catálogo, apesar de ter um

⁷⁷⁵ - Marshall McLuhan, *Understanding Media. The Extensions of Man*, p. 57.

⁷⁷⁶ - O termo "sequência" é aqui utilizado num duplo sentido: a) no sentido do que em álgebra se chama "ordem" e que representa apenas uma das modalidades daquilo a que neste trabalho designamos pelo mesmo termo: “Diz-se que o conjunto A está *ordenado*, quando se estabelece uma convenção pela qual, sendo x e y elementos de A, se sabe o que quer dizer *x precede y*, de acordo com as duas seguintes condições: 1) *Se x precede y e y precede z, também x precede z sendo x, y e z, elementos de A*; 2) *Dados dois elementos x, y de A, verifica-se sempre um, e um só, dos seguintes casos: x precede y, y precede x, x=y.*” J. Sebastião e Silva, J. D. Da Silva Paulo, *Compêndio de Álgebra*, Lisboa, Livraria Popular de Francisco Franco, 1963, p. 9; b) no sentido de encadeamento lógico entre antecedentes e consequentes e, nomeadamente, o encadeamento que leva dos significantes ao significados, ou seja, a “ordem da interpretação”.

⁷⁷⁷ - Podemos falar ainda, como referimos anteriormente, num carácter “hipertextual” da *Encyclopédie*, na medida em que no final de muitos artigos há o reenvio para outros artigos da *Encyclopédie* pertencentes ao mesmo ou a outros ramos do conhecimento. Nos livros não enciclopédicos o carácter “hipertextual” é desempenhado pelas referências bibliográficas e pela bibliografia.

objectivo classificador, de ser um “livro dos livros”, não dispensa, normalmente, no todo ou em parte, o carácter sequencial, habitualmente alfabético - de autores e de títulos - mas podendo assumir outras modalidades como a cronológica, a temática, etc., o mesmo sendo válido para todas e cada uma das bibliotecas que materializam o catálogo. Ou seja: a “ordem dos livros” é sempre uma ordem mista, de sequências que envolvem classificações, de classificações que envolvem sequências.

2. Narrativas e bases de dados – a ordem dos computadores

Os princípios da classificação e da sequência correspondem, grosso modo, àquilo a que Lev Manovich, partindo da teorização da “condição pós-moderna” e da “sociedade do computador” feita por Jean-François Lyotard, chama “bases de dados” e “narrativas”.⁷⁷⁸ Admitindo que a base de dados e a narrativa são “duas organizações em competição, dois impulsos criativos básicos, duas respostas essenciais ao mundo”⁷⁷⁹, Manovich defende a hipótese de que a base de dados é “uma nova forma simbólica da idade moderna”, “uma nova maneira de estruturarmos a nossa experiência de nós próprios e do mundo”.⁷⁸⁰

Esta perspectiva de Manovich coloca-nos, desde logo, duas questões fundamentais: uma primeira, de índole mais “técnica”, é a de sabermos como se caracteriza esta “nova forma simbólica”, esta “nova maneira de estruturarmos a nossa experiência” que é a base de dados; uma segunda, de índole mais “filosófica”, é de sabermos porque é que a base de dados é a forma simbólica característica da idade moderna, provocando uma perturbação na “ordem dos livros” que meios como o cinema, a rádio ou a televisão não tinham, apesar de tudo, provocado. Apesar de estas questões se encontrarem claramente relacionadas, trataremos delas separadamente.

⁷⁷⁸ - Cf., para o que se segue: Lev Manovich, “Database as a symbolic form”, *Interact*, Nº 1, Dezembro de 2000, disponível em <http://www.cecl.pt/interact>; Inna Razumova, “Interview with Lev Manovich”, *Switch*, disponível em <http://switch.sjsu.edu/web/v5n3/J-1.html>.

⁷⁷⁹ - Lev Manovich, “Database as a symbolic form”, *op. cit.*. Em apoio desta hipótese de Manovich, poderíamos avançar a tese kantiana de que captamos todos os “fenómenos” em função das intuições *a priori* do espaço e do tempo – já que, sendo óbvio que a narrativa exige a ordem do tempo, a base dados e a classificação exigem, como procuraremos demonstrar adiante, a ordem do espaço.

⁷⁸⁰ - *Ibidem*.

O que é que define e caracteriza uma base de dados? De acordo com a definição da *Enciclopédia Britânica*, referida por Manovich, uma base de dados é “qualquer colecção de dados, ou informação, que é especialmente organizada para busca e recuperação rápidas por meio de um computador. As bases de dados são estruturadas para facilitar o armazenamento, a recuperação, a modificação e a eliminação de dados em conjunção com várias operações de processamento de dados.”⁷⁸¹ O que isto significa é que, e ao contrário do que acontece com os sistemas de armazenamento e recuperação de dados anteriores, em que o armazenamento e a recuperação dos dados obedecem a uma ordem sequencial alfabética, numérica ou cronológica que faz de cada dado um “ordinal” diferente dos outros, na base de dados os dados encontram-se estruturados de forma aleatória, sem qualquer “ordem” sequencial sendo, por isso mesmo, homogéneos e intermutáveis - ou, como também se poderá dizer em linguagem matemática, as bases de dados são “conjuntos” ou “colecções” de cardinais, não “sucessões” de ordinais -, o que permite, precisamente, automatizar as operações de armazenamento e de recuperação dos dados.⁷⁸² Desta característica resulta uma outra característica importante. Ao contrário do que acontece por exemplo com um livro ou uma biblioteca, que apresentam a mesma configuração ou “interface” a todos os utilizadores, ainda que estes possam fazer deles diferentes utilizações, uma mesma base de dados pode apresentar diferentes interfaces a diferentes utilizadores: seja porque há uma definição prévia de configurações diferentes para diferentes tipos de utilizadores, por exemplo o gestor, o engenheiro, o contabilista, etc., no caso de uma empresa, seja porque cada um dos utilizadores efectua uma pesquisa diferente. Consegue-se, assim, uma recuperação de informação “à medida do utilizador”, que pode aceder apenas à porção da base de dados e à informação que lhe interessa.⁷⁸³ O que não invalida, obviamente – e reside aí outra das grandes vantagens das bases de dados em relação aos sistemas tradicionais de armazenamento e de recuperação da informação –, que os dados sejam acedidos, simultaneamente, por

⁷⁸¹ - Artigo “Database”, *Encyclopædia Britannica*, disponível em <http://www.britannica.com/bcom/eb/article/8/0,5716,29888+1+29424,00.html?query=databases>.

⁷⁸² - Cf. C. J. Date, *An Introduction to Database Systems*, Volume I, Reading, Massachusetts, Addison-Wesley Publishing Company, 1990, p. 262-263 e passim.

⁷⁸³ - *Ibidem*, p. 198.

uma “comunidade” de utilizadores; deste modo, se é verdade que as bases de dados permitem o “controlo centralizado da informação”, não é menos verdade que elas permitem a descentralização a nível da recepção da informação.

O que nos conduz à nossa segunda questão, a de sabermos porque é que a base de dados é a “forma simbólica” característica da sociedade moderna. Esta questão é susceptível de pelo menos duas respostas - que são, possivelmente, as duas faces de uma mesma resposta.

Primeira resposta: se o que caracteriza a sociedade moderna é, como dissemos, um “excesso” de cultura e de informação, de cultura-como-informação, que induz uma fragmentação e uma multiplicidade inultrapassáveis, então a base de dados é a verdadeira “forma simbólica” do tempo e da vida modernos – um tempo e uma vida em que se tornam vãos todos os sonhos da totalidade e de unidade.⁷⁸⁴ O que não significa, obviamente, que tal tenha de ser visto, de forma apocalíptica, como a fatal irrupção do inumano nos domínios do humano; até porque, se como diz o nosso Fernando Pessoa na sua *Ode Triunfal*, “há Platão e Virgílio dentro das máquinas e das luzes eléctricas”, não há razões para não admitirmos que o mesmo se passa com os computadores e as bases de dados.

Segunda resposta: como refere uma observação de McLuhan que já mencionámos, a viragem da “galáxia Gutenberg” para a “galáxia Marconi” faz com que, em vez de “acabar por se assemelhar a uma imensa biblioteca, como a de Alexandria”, o mundo se tenha tornado “um computador, um cérebro electrónico, exactamente como na ficção científica”.⁷⁸⁵ Ao tornar-se um “computador”, o mundo liberta-se, por assim dizer, do peso da terra, da espacialidade e da temporalidade que o caracterizam, emergindo aquilo a que, prolongando uma terminologia de Foucault, chamaríamos uma heterotopia a-tópica e a-crónica: um espaço-outro que, não sendo nenhum espaço concreto, particular, mas antes um espaço puramente matemático, abstracto e universal, anula toda a temporalidade

⁷⁸⁴ - Como diz Manovich: “Para mim, uma diferença essencial entre uma base de dados informática e anteriores formas de organização dos dados, tais como um álbum de fotos, um catálogo, um arquivo, uma biblioteca e uma enciclopédia, é que as anteriores formas ainda têm uma escala humana. Contêm um número limitado de registos, a que um utilizador pode aceder directamente.” Inna Razumova, “Interview with Lev Manovich”, *op. cit.*

⁷⁸⁵ - Marshall McLuhan, *La Galaxie Gutenberg*, Paris, Gallimard, 1977, p. 74.

e toda a história, tornando-a “potencialmente presente numa espécie de transparência simultânea”, arrebatando-nos para “o ‘artifício da eternidade’”.⁷⁸⁶ A partir de um campo teórico e de uma preocupação diferentes, em muitos aspectos, dos de McLuhan - e, o que não deixa de ser uma coincidência digna de registo, num texto mais ou menos da mesma época -, observava o mesmo Foucault que, se o século XIX é, de certa forma, o século do tempo e da história, o nosso século é, provavelmente, o século do espaço, entendido aqui como sinónimo do “simultâneo”, da “justaposição”, do “próximo e do longínquo”, do “lado a lado”, do “disperso”, sendo que a forma como experimentamos o mundo corresponderá, agora, menos a “uma grande vida que se desenvolveria através do tempo” e mais a “uma rede que liga determinados pontos e que entrecruza a sua meada”.⁷⁸⁷ Ora, a base de dados, com a sua prevalência da classificação sobre a “narrativa”, sobre a sequência, exprime precisamente esta anulação do tempo em detrimento do espaço ou, pelo menos, a prevalência do segundo em relação ao primeiro. Não se trata aqui, obviamente, de um “espaço” real, mas de um espaço simbólico e metafórico. Por isso mesmo, e como mostra Foucault no início do prefácio de *As Palavras e as Coisas*, a estranheza provocada por um texto de Borges que cita uma certa enciclopédia chinesa e a sua classificação mais ou menos absurda dos animais resulta não propriamente do carácter “absurdo” de tal classificação - quando muito, o absurdo será, aqui, um efeito secundário - mas da noção de que o “espaço” de classificação em que as várias categorias de animais poderiam “ser vizinhas” é um “espaço impensável”.⁷⁸⁸ É claro que se pode, em relação a esta nossa tese, argumentar que também nas base de dados é possível fazer intervir a dimensão “cronológica”, temporal e histórica. No entanto, é-o de forma completamente diferente: se no livro, mesmo que não explícita, a historicidade impregna a própria substância dos materiais, as ortografias, os estilos, os léxicos, etc., no caso da base de dados esta historicidade implícita é anulada; para que exista, ela tem de ser explicitada como tal em termos dos “campos” e dos “registos” que estruturam e delimitam os dados. Prevalência da classificação sobre a

⁷⁸⁶ - Marshall McLuhan e Quentin Fiore, *War and Peace in the Global Village*, p. 177-178.

⁷⁸⁷ - Michel Foucault, “Des espaces autres”, in *Dits et Écrits*, Vol. IV, p. 752.

⁷⁸⁸ - Cf. Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, p. 8.

narrativa não significa, no entanto, o fim desta – um aspecto em que Manovich se distancia claramente de Lyotard. Com efeito, tal como a “ordem dos livros”, também a “ordem dos computadores” – quiçá pela razão avançada por Manovich, que aponta para uma espécie de *a priori* antropológico - envolve uma série de cruzamentos e de interferências entre classificação e sequência, base de dados e narrativa⁷⁸⁹; só que tais cruzamentos e interferências são agora, de uma outra natureza. Assim, não sendo narrativa, a base de dados permite construir tantas narrativas quantos os utilizadores, ela é, por assim dizer, o gerador de múltiplas narrativas potenciais; e, inversamente, a narrativa tradicional pode ser vista como uma “base de dados” potencial em que existe uma mesma narrativa para todos os utilizadores. Dito em termos saussurianos, que Manovich também utiliza: se a narrativa é o “sintagma” explícito e real de um “paradigma” implícito e “virtual” que é “a base de dados”, a base de dados é o “paradigma” explícito e real de um “sintagma” implícito e virtual que é a “narrativa”. Deste modo, enquanto na “ordem dos livros” se trata sobretudo de classificar a narrativa, de transformar as múltiplas narrativas em “bases de dados” ou classificações, já na “ordem dos computadores” o que se trata sobretudo é de sequencializar a classificação, de transformar a base de dados em múltiplas “narrativas” ou sequências. Uma confirmação desta hipótese de Manovich é o facto de que, na nossa sociedade, os *media* narrativos como o livro, o cinema, a televisão, etc. e os *media* classificativos como o computador e as bases de dados não só coexistem de forma “pacífica” como a sua articulação é cada vez maior: o funcionamento dos primeiros exige cada vez mais os segundos como plataforma, a efectivação plena dos segundos exige os primeiros como interface.

Apesar da posição crítica de autores como Mark Poster em relação às bases de dados⁷⁹⁰, e nomeadamente às bases de dados relacionais – que vêm, por um lado, como uma “gramática” ou “sintaxe” que impõe

⁷⁸⁹ - Assim, por exemplo, na “ordem dos livros”, dispositivos como a biblioteca, a enciclopédia, o catálogo, a “função-autor”, etc. são da ordem da classificação e da “base de dados”, e não da narrativa; na “ordem dos computadores”, grande parte dos “dados”, por exemplo textos, novelas, filmes, contos, etc. são “narrativas”.

⁷⁹⁰ - Referimo-nos, nomeadamente, às seguintes obras de Mark Poster, já mencionadas anteriormente: *The Mode of Information. Poststructuralism and Social Context, The Second Media Age*.

um conjunto de “campos” e “registos”, “colunas” e “filas” que estruturam ou organizam a informação de uma forma rígida e limitativa, excluindo tudo o que nelas não possa caber e, por outro lado, como a versão digital do panóptico benthamiano-foucaultiano, agora sob a forma de um “superpanóptico” que, mais do que vigiar e subjectivar, permite constituir e objectivar o sujeito em termos de uma multiplicidade e uma fragmentação que lhe escapam totalmente -, a questão da organização e da pesquisa da informação na sociedade moderna não pode ser desligada da questão da base de dados.

Com efeito, se é verdade que “as bases de dados são estruturas de informação inerentemente limitadas e restritas”⁷⁹¹, há contudo que perguntar se as outras “estruturas de informação” – um livro, um jornal, uma biblioteca, um arquivo, um catálogo – não serão igualmente “limitadas e restritas”. Mais precisas, sim; digamos que, neste aspecto, as bases de dados não fazem senão revelar, retrospectivamente, aquilo que já está implícito nas anteriores “estruturas de informação”: o facto de a organização ou ordem da informação pressupor sempre, ainda que de forma não explícita, a divisão entre “campos” e “registos” - ou, falando de modo mais sensorial, entre colunas e tabelas -, entendendo aqui o “campo” como a classe ou a categoria de classificação e o “registo” como um elemento dessa classe. Dito por outras palavras: não há nenhum meio de informação que possa incluir tudo ou que exclua tudo. Como mostrámos no capítulo anterior, todos eles põem em acção, e não podem deixar de o fazer, determinados mecanismos de filtragem de informação ou *gatekeeping*. Mesmo a Web – e é essa um das teses que procuraremos demonstrar a seguir - está, desde o seu início, colocada perante o dilema da organização sem totalização ou da totalização sem organização, não sendo esta última senão a outra face do “caos” ou “dilúvio” informacional – já que, e como pensamos ter demonstrado nos capítulos anteriores, se torna impossível, na sociedade moderna, uma organização totalizadora ou uma totalidade organizada. Acresce que as bases de dados são, hoje, tanto no que se refere ao seu conteúdo de texto, imagens, sons, etc., como à sua configuração, muito mais versáteis e ricas do que, provavelmente, aquelas a que Poster se refere.

Quanto ao carácter panóptico - ou “super-panóptico” - das bases de dados, parece claro que os riscos apontados por Poster e outros autores

⁷⁹¹ - Mark Poster, *The Second Media Age*, p. 66.

se referem não tanto às bases de dados em geral quanto às bases de dados que são não só “pessoais”, isto é, cujos dados se referem a elementos de carácter pessoal, como, para além disso, relacionais, isto, que permitem o cruzamento dos dados, nomeadamente dos pessoais.⁷⁹² No entanto, por um lado, tais bases de dados constituem apenas uma pequena parte da imensidão de bases de dados que hoje existem - e é justo e legítimo exigir, da parte dos poderes públicos, uma regulamentação relativamente à constituição e utilização de tais bases -, e, por outro lado, pode colocar-se a questão de saber se anteriormente à existência de tais bases de dados não existiam já, e, provavelmente, de forma mais opaca e autocrática, ainda que em não tão grande escala, os riscos apontados por Poster; lembremo-nos, por exemplo, da recolha e da centralização de dados dos opositores políticos por parte dos “serviços de informações” dos diversos regimes políticos, dos mais autoritários aos mais “democráticos”.

Mesmo tendo tais riscos em consideração, diremos que, globalmente, os efeitos da existência das bases de dados vão precisamente no sentido contrário ao antevisto por Poster e outros, ou seja: as bases de dados vêm dar, não só ao tradicional “especialista da informação”, nomeadamente ao cientista, ao jornalista, ao professor e ao bibliotecário como também ao cidadão comum que pretenda ser um “cidadão bem informado”, a possibilidade de aceder a uma informação que, de outro modo, estaria reservada às diversas burocracias, nomeadamente as estatais, e ao poder político em geral.⁷⁹³

De qualquer modo, a posição de Poster tem a vantagem de chamar a atenção para o carácter eminentemente político, e não meramente técnico, das bases de dados – um carácter que se torna perfeitamente claro se tivermos em conta a distinção entre “administrador de dados” e

⁷⁹² - Para uma dilucidação teórica e prática deste conceito, cf. Stefan K. Stanczyk, *Theory and Practice of Relational Databases*, London, Pitman, 1990.

⁷⁹³ - O JAC-Jornalismo Assistido por Computador fornece, na área do jornalismo, uma boa ilustração da importância *política e cívica* das bases de dados como “formas” de organização da informação. O *Labcom* do Curso de Ciências da Comunicação da UBI tem em desenvolvimento um projecto multiforme, na área da comunicação na Internet, o Projecto Akademia, que integra precisamente como uma das suas componentes o JAC, e mais especificamente a ideia de “um jornalismo assente em base de dados”. Para além da apresentação do conceito JAC feita por António Fidalgo, o sítio contém abundantes referências bibliográficas e ligações a muitos outros sítios relevantes. Cf. <http://www.labcom.ubi.pt/jac/>.

“administrador de base de dados”.⁷⁹⁴ E quais são as questões “políticas” que aqui estão em jogo? Antes de mais, as questões relativas à construção da base de dados: partindo do princípio de que nem tudo pode nem deve ser registado, que “entidades” e que “atributos” merecem ser objectivados como dados? Porquê? E para quê? Em seguida, as questões relativas ao acesso à base de dados: todos podem ter acesso a todos os dados? Se não, que porções dos dados devem ser reservadas e a que utilizadores? As questões técnicas vêm depois - o que não significa que não sejam essenciais -, dizendo respeito à construção daquilo que, para a maior parte dos utilizadores, constituirá mais uma “caixa negra”. O que finalmente pode estar em jogo, na construção das bases de dados, é o direito não só à visibilidade do presente como à história, à visibilidade do passado – e que é não só um direito político como, provavelmente, o direito político por excelência, na medida em que determina a nossa própria existência como cidadãos. Vista nesta perspectiva, talvez a melhor tradução do papel e das finalidades da base de dados resida no conceito de “arquivo”, tal como delimitado por Michel Foucault, enquanto sistema simultaneamente gerador e transformador dos enunciados, que define não só o que pode ser dito como aquilo que, do que é dito, pode ser conservado como dito.⁷⁹⁵

⁷⁹⁴ - O papel do “administrador de dados” (*data administrator*) é o de “decidir que dados devem ser armazenados na base de dados em primeiro lugar, e estabelecer políticas para manter os dados e lidar com eles uma vez armazenados”. Não é um técnico, mas um gestor, cabendo-lhe tomar as decisões “políticas”. Já o “administrador da base de dados” (*database administrator*) é um técnico ou um corpo técnico que tem por tarefa “criar a base de dados real e implementar os controlos técnicos necessários ao reforço das várias decisões políticas feitas pelo administrador de dados”, sendo também responsável “por assegurar que o sistema opera com uma performance adequada e por providenciar uma variedade de outros serviços técnicos relacionados”. C. J. Date, *op. cit.*, p. 14.

⁷⁹⁵ - “Entre a *lingua* que define o sistema de construção das frases possíveis e o *corpus* que recolhe passivamente as palavras pronunciadas, o *arquivo* define um nível particular: o de uma prática que faz surgir uma multiplicidade de enunciados como outros tantos acontecimentos regulares, como outras tantas coisas oferecidas ao tratamento e à manipulação. Ela não tem o peso da tradição; não constitui a biblioteca sem tempo nem lugar de todas as bibliotecas; não é, tão-pouco, o esquecimento acolhedor que abre a qualquer palavra nova o campo de exercício da sua liberdade; entre a tradição e o esquecimento, ela faz aparecer as regras de uma prática que permite aos enunciados subsistirem e ao mesmo tempo modificarem-se regularmente. É o sistema geral da formação e da transformação dos enunciados.” Michel Foucault, *L’Archéologie du Savoir*, Paris, Gallimard, 1996, p. 171.

Como dissemos, no que diz respeito ao seu carácter selectivo, as bases de dados não são radicalmente diferentes da “ordem do discurso” em geral, incluindo a que caracteriza a “ordem dos livros” - uma ordem que, e tal como defende a hipótese de Foucault, supõe que “em toda a sociedade a produção do discurso é simultaneamente controlada, seleccionada, organizada e redistribuída por um certo número de procedimentos que têm o papel de lhe esconjurar os seus poderes e perigos, de dominar o seu acontecimento aleatório, de esquivar a sua pesada e temível materialidade”.⁷⁹⁶ Portanto, essa não é a verdadeira questão. A verdadeira questão reside em saber se, apesar de tudo, as bases de dados não envolvem uma efectiva “democratização” do “arquivo”, no sentido de que pessoas e instituições que tradicionalmente não tinham a possibilidade de participar na construção e de aceder a esse mesmo “arquivo” passaram a tê-la. A nossa resposta a esta questão é claramente afirmativa.

3. A biblioteca universal ou das atribulações de uma metáfora

Como mostrou Foucault em *As Palavras e as Coisas*, com o aparecimento da “história natural”, no século XVIII, o modelo de classificação da informação escrita passa a ser o da classificação dos vivos.⁷⁹⁷ Estamos, em ambos os casos – na classificação do escrito, na classificação dos vivos -, perante o mesmo “tempo classificado”, o mesmo “dever quadriculado e espacializado”.⁷⁹⁸ Também, em ambos os casos, o domínio do classificável é todo o universo – o que, no que se refere ao escrito, aponta no limite para esse sonho muito antigo e multiforme de uma “biblioteca universal”, de que a referência mítica é a biblioteca

⁷⁹⁶ - Michel Foucault, *L'Ordre du Discours*, Leçon inaugurale au Collège de France prononcée de 2 décembre 1970, Paris, Gallimard, 1971, p. 10-11.

⁷⁹⁷ - Diz Michel Foucault: “A conservação cada vez mais completa do escrito, a instauração de arquivos, a sua classificação, a reorganização das bibliotecas, a introdução de catálogos, de repertórios, de inventários representam, no fim da idade clássica, mais do que uma sensibilidade nova ao tempo, ao seu passado, à espessura da história, uma maneira de introduzir, na linguagem já fixada e nos traços que ela deixou, uma ordem que é do mesmo tipo que a que se estabeleceu entre os vivos.” Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, p. 143-144.

⁷⁹⁸ - Cf. *ibidem*.

de Alexandria.⁷⁹⁹ No entanto, e como vimos a propósito da *Encyclopédie* e de Diderot e D'Alembert, os modernos têm a consciência plena dessa impossibilidade, que procuram substituir ou por uma outra impossibilidade, se bem que de certo modo inversa da primeira - referimo-nos à *Encyclopédie*: lá, a impossibilidade do exaustivo, aqui a do essencial; lá, a impossibilidade do lugar de todos os livros, aqui a do livro de todos os saberes -, ou, e para parafrasearmos uma expressão de André Malraux, por uma “biblioteca imaginária”, entendendo por tal a “biblioteca” do catálogo, da nomenclatura, do recenseamento, dos inventários, materializada naquilo a que podemos chamar “o livro de todos os livros”. Emerge, assim, aquilo a que Chartier chama uma das “tensões maiores” do sonho da biblioteca universal: a que se joga entre o carácter idealmente exaustivo dos inventários da “biblioteca imaginária” e o carácter necessariamente lacunar das colecções das bibliotecas reais.⁸⁰⁰

A Web, enquanto síntese digital possível da “ordem dos livros” e da “ordem dos computadores”, de todas as “narrativas” e de todas as “bases de dados”, de todas as “colecções” e de todos os “inventários”⁸⁰¹, tem vindo a ser encarada como a verdadeira realização do velho sonho da “biblioteca universal”. No entanto, ao utilizar tal expressão para se referir ao conjunto da informação digitalizada disponível na Internet, Raj Reddy⁸⁰² pôs em circulação uma metáfora que, como qualquer metáfora, tanto desvela como oculta aquilo que metaforiza. Queremos

⁷⁹⁹ - “Em figuras diversas, o sonho de uma biblioteca reunindo todos os saberes acumulados, todos os livros jamais escritos, atravessou a história da civilização ocidental. Fundou a constituição das grandes ‘livrarias’, sejam elas principescas, eclesiásticas ou privadas; justificou a procura tenaz dos livros raros, das edições perdidas, dos textos desaparecidos; comandou o gesto arquitectónico destinado a construir edifícios capazes de acolher a memória do mundo.” Roger Chartier, *Culture Écrite et Société. L'Ordre des Livres (XIV^e – XVIII^e siècle)*, p. 107. Especificamente sobre a problemática da “biblioteca universal” na “era da Internet”, cf.: António Fidalgo, *A Biblioteca Universal na Sociedade da Informação*, 1997, disponível em <http://www.bocc.ubi.pt>; Moisés Lemos Martins, 1997, *A Biblioteca de Babel e a Árvore do Conhecimento*, também disponível em <http://www.bocc.ubi.pt>; J. Paulo Serra, *op. cit.*, especialmente o capítulo IV, p. 119-144.

⁸⁰⁰ - Roger Chartier, *ibidem*, p. 128.

⁸⁰¹ - Referimo-nos, mais concretamente, ao facto de na Internet o “registo” da informação permitir aceder, de forma imediata, ao próprio *corpus* a que se refere, anulando-se assim a distinção entre a classificação da informação e a informação propriamente dita, a “meta-informação” e a “informação-objecto”.

⁸⁰² - Cf. Joseph Alper, “Digital Libraries: Assembling the World’s Biggest Library on Your Desktop”, *Science*, Vol. 281, Nº 5384, 18 September 1998, p. 1784-1786.

com isto dizer que, para além das semelhanças óbvias da biblioteca virtual com as bibliotecas “reais” – referimo-nos, nomeadamente, ao seu triplo objectivo de recolha, armazenamento e disponibilização da informação, idealmente de toda a informação -, existem entre elas algumas diferenças fundamentais. Uma dessas diferenças, que aqui nos interessa particularmente, é a seguinte: enquanto a construção de cada uma das bibliotecas reais implica a selecção das obras a adquirir, imposta, nomeadamente, por questões de orçamento, de espaço e de relevância das obras, a catalogação das obras adquiridas, nomeadamente em termos de autor, título e assunto e a respectiva classificação, que determina a distribuição espacial das obras em função dos temas e permite a sua localização de forma rápida, fácil e eficaz⁸⁰³, a construção da “biblioteca virtual” vai-se fazendo - tem-se feito, até aqui - de forma praticamente anárquica, não envolvendo em termos globais quaisquer operações prévias de selecção, catalogação e classificação do material.⁸⁰⁴ Até porque, e como acentua Michael Goldhaber⁸⁰⁵, em nenhum *medium* como a Internet se tornam tão marcantes e visíveis os princípios da “economia da atenção – pois, e ao contrário da antevisão de Vannevar Bush em relação ao “memex” e ao seu sucessor hipertexto, com a Internet não se trata apenas de memorizar, pesquisar e seleccionar informação relevante, mas também, e talvez sobretudo, de produzir informação visando uma visibilidade e uma atenção que, enquanto *medium*, só ela permite “democratizar”; de tal forma que, se é verdade que, como defendem os teorizadores da “economia da atenção”, esta assenta em grande parte na distinção, mediaticamente produzida e reforçada, entre “estrelas” e “fãs”, podemos então dizer que a Internet democratiza a possibilidade de cada um de nós se tornar, não numa estrela, mas pelo menos num pequeno cometa no universo da atenção. O mesmo é dizer que, se há uma faceta que

⁸⁰³ - Idealmente, e como pretendido por classificações como a Classificação Decimal de Dewey e a Classificação da Biblioteca do Congresso, não só numa biblioteca específica como no sistema de conhecimento em geral, na biblioteca universal “imaginária”.

⁸⁰⁴ - Já em 1994 Robert Pool registava o facto de que a Internet “acabou por se assemelhar a um enorme armazém de livros usados com volumes empilhados em estantes e mesas e derramando-se pelo chão, e uma corrente contínua de novos livros sendo acrescentada precipitadamente à pilhas”, e em que se tornava e torna cada vez mais necessário colocar alguma ordem. Robert Pool, “Turning an Info-Glut into a Library”, *Science*, Nº 266, p. 20-22, October 1994.

⁸⁰⁵ - Especificamente sobre a “economia da atenção” no contexto da Internet, cf. os ensaios de Michael Goldhaber referidos no capítulo anterior.

distingue a Web da “ordem dos livros” ela é, seguramente, a possibilidade de auto-publicação, de cada um nela publicar livremente; querer limitar esse carácter em nome de uma qualquer “ordem” global, seria destruir a Web enquanto tal. A “biblioteca universal” digital envolve, assim, uma aporia fundamental: por um lado, um conjunto caótico de informação, que cresce em progressão geométrica, à disposição de quem o quiser consultar; mas, por outro lado, um conjunto de informação que só pode ser pesquisado, seleccionado e consultado se for possível submetê-lo *a posteriori* a determinadas operações de selecção, de catalogação e de classificação. Ora, como aplicar operações de selecção, de catalogação e de classificação mais ou menos definidas e estáveis a um conjunto de informação que escapa, por natureza, a toda a definição e estabilidade? A tentativa de organizar a Web não tenderá a parecer-se, cada vez mais, com a tarefa de Sísifo que, chegado ao cimo da encosta, é obrigado pelos deuses a largar a pedra que terá de arrastar de novo uma e outra vez – mas com a agravante de a pedra ser cada vez maior?

As respostas até aqui dadas ao problema de conferir uma certa “ordem” ou organização à Web como um todo podem resumir-se a duas.⁸⁰⁶ A primeira, posta em prática pelas directorias como o *Yahoo!*, assenta na indexação⁸⁰⁷ humana das páginas Web, feita por especialistas que se dedicam a percorrer as diversas páginas da Web, a seleccionar as páginas a indexar em função de determinados critérios de relevância e a classificá-las em determinadas categorias; estas categorias são hierarquizadas em árvore, de tal modo que a pesquisa da informação implica a escolha de uma categoria de entre as que compõem um determinado menu e

⁸⁰⁶ - Isto em termos de “tipos-ideais”, já que, e como referimos no capítulo anterior, o que acontece actualmente é que muitos motores de busca, como por exemplo o *Altavista*, incluem uma forma ou outra de directoria, ao mesmo tempo que as directorias, como por exemplo o *Yhaoo!*, incluem também, a partir de certas subcategorias, um motor de busca.

⁸⁰⁷ - De acordo com o esclarecimento de C. J. Date, um índice é “um ficheiro no qual cada entrada (isto é, registo) consiste em precisamente dois valores, um valor do dado (*data value*) e um indicador (*pointer*); o valor do dado é um valor para um certo campo do ficheiro indexado, e o indicador identifica um registo do ficheiro que tem aquele valor para aquele campo. O campo relevante do ficheiro indexado é chamado o *campo indexado*, ou por vezes a *chave do índice*.” C J Date, *op. cit.*, p. 69. Ao que acrescenta: “É chamado um índice por analogia com um índice convencional de livro, que também consiste em entradas contendo indicadores (números de página) para facilitar a recuperação da informação a partir de um ‘ficheiro indexado’ (isto é, o corpo do livro).” *Ibidem*, nota de rodapé.

que, eventualmente, nos conduz a uma subcategoria, esta a uma sub-subcategoria, etc., até chegarmos a uma lista de sítios - com a possibilidade de, em cada momento/categoria, fazermos uma pesquisa por motor de busca. A segunda, posta em prática pelos motores de busca como o *Altavista*, assenta na indexação automática das páginas Web, executada por programas especiais chamados *web crawlers*, *spiders* ou *indexing robots*, que percorrem toda a Web e guardam as páginas da Web, totalmente ou em parte – neste caso, em função de aspectos como os títulos, as primeiras frases, a menção ou a frequência de certas palavras, etc. - em bases de dados que podem ser rapidamente escrutinadas em função das palavras-chave ou expressões digitadas pelo utilizador que procura encontrar uma determinada informação.

A indexação, o armazenamento e a pesquisa da informação por directorias e motores de busca apresentam diversos problemas. Assim, no que se refere às directorias, podemos dizer que o seu problema básico se centra na dificuldade de definição e aplicação das categorias de classificação, e que se traduz em aspectos como⁸⁰⁸: i) A relatividade das categorias: as categorias e as subcategorias variam de directoria para directoria, em função da ontologia e da epistemologia que se professa – de tal modo que há categorias que existem numa directoria mas não existem noutra, as mesmas categorias apresentam, em diferentes directorias, diferentes conteúdos, as mesmas categorias são hierarquizadas, por diferentes directorias, de formas diferentes, etc.; ii) A sobreposição das categorias: um determinado tema pode ser incluído em mais de uma categoria – assim, a *Política* de Aristóteles tanto pode ser incluída em “artes e humanidades” como em “ciência social”; iii) A simplificação artificial dos objectos a classificar: textos ou páginas Web complexas, como uma revista ou um jornal, que contêm informação classificável em muitas categorias, aparecem incluídos apenas numa categoria; iv) O carácter incompleto da classificação: por muito exaustivo que seja, todo o sistema de categorias deixará sempre qualquer coisa de fora – um problema que se agrava dado o carácter permanentemente mutável da Web; por outro lado, é bom não esquecermos que, em geral, as directorias como o *Yahoo!* só indexam as páginas Web que lhe são apresentadas para tal e mediante o respectivo pagamento. Acrescente-

⁸⁰⁸ - As indicações que se seguem baseiam-se não apenas na literatura como na observação das categorias do *Yahoo!*, do *Altavista* e de muitos outros motores de busca.

se que, em relação a este último problema, as directorias enfrentam um dilema difícil de solucionar: ou aumentam o número de indexadores humanos e, assim, o número de páginas indexadas, mas perdem consistência em termos da classificação; ou, pelo contrário, mantêm um número mais ou menos fixo de classificadores, assegurando assim a consistência classificativa, mas a sua indexação torna-se cada vez mais desactualizada em relação ao crescimento da Web.

Quanto aos motores de busca e à indexação automática da informação, podemos dizer que o seu principal problema reside na sua subordinação a critérios predominantemente sintácticos e quantitativos, e que se traduz em aspectos como: i) A atribuição da relevância em função da frequência da palavra-chave ou da frase no texto ou em lugares estratégicos do mesmo, o que possibilita a aplicação das diversas técnicas de *spamming*; ii) A dificuldade na identificação de características, como por exemplo o tema ou o género, que têm a ver com o “conteúdo” de um documento; iii) A limitação da indexação ao texto, e a consequente dificuldade ou impossibilidade de indexação de informação não textual; iv) O desvio cada vez maior entre as páginas Web indexadas e as realmente existentes – um desvio provocado não só pelo crescimento exponencial da Web como também pelo seu carácter cada vez mais movente e efémero, que faz mesmo com que muitas das páginas indexadas não existam já no momento em que são procuradas e, ao mesmo tempo, que muitas das que já existem ainda não se encontrem indexadas⁸⁰⁹; v) A dificuldade em lidar com a sinonímia e a homonímia – um problema que motores de busca como o *Excite* ou, mais recentemente, o *Northern Light*, o *Inference Find* e o *Oingo* procuram resolver fazendo busca por “conceito”, isto é, agregando palavras que pertencem ao mesmo campo semântico.⁸¹⁰

⁸⁰⁹ - Daí precisamente a importância do recurso à “busca múltipla” (*multiple search*) ou “multi-busca” (*multi-search*), efectuada por motores de meta-busca (*meta-search engines*) como o *Askjeeves*, o *Ixquick* ou o *Profusion*, e que tem por campo de acção simultânea vários motores de busca individuais ou, e por analogia com a expressão “meta-informação”, vários “motores-objecto”.

⁸¹⁰ - Cf. Clifford Lynch, “Searching the Internet”, *Scientific American*, March 1997, disponível em <http://www.sciam.com/0397issue/0397lynch.html>. Este artigo faz parte do dossier “Bringing Order from the Chaos (special Report)”, *Scientific American*, March 1997, disponível em <http://www.sciam.com/0397issue/0397intro.html>, e de que destacamos também os seguintes: Paul Resnick, “Filtering Information on the Internet”; Michael Lesk, “Going Digital”; Marti A. Hearst, “Interfaces for Searching the Web”; Brewster Kahle, “Preserving the Internet”.

Tendo em atenção o que ficou dito podemos concluir não só que nem as directorias nem os motores de busca estão isentos de problemas específicos – não há sistemas automáticos de busca de informação “ideais” - mas também que, de certo modo, as vantagens das primeiras são as desvantagens dos segundos, e vice-versa. Deste modo, e por um lado, se o número de páginas Web indexadas, a actualização da indexação e a sua objectividade tende a ser maior nos motores de busca, já a relevância da informação tende a ser maior nas directorias, que tendem a privilegiar a “qualidade” em relação à “quantidade”. Por outro lado, se é certo que, ao contrário dos motores de busca, as directorias apresentam a informação no contexto de uma determinada “ordem” mais ou menos próxima do conhecimento tácito dos utilizadores, facilitando assim a pesquisa da informação, não é menos certo que, ao fazerem isso, elas correm o risco de se limitarem a um certo número e tipo desses utilizadores – pelo que os motores de busca tendem, nesse aspecto, a ser mais “universais”.

No entanto, para além dos problemas específicos – e diríamos que menores, apesar de tudo - das directorias e dos motores de busca, há um outro problema, comum a ambos, e que tem a ver com a sua própria natureza. Com efeito, seja directoria seja motor de busca, qualquer sistema de busca cumpre três funções básicas: a análise e a indexação das páginas Web, o armazenamento dessas páginas numa base de dados própria e a sua busca quando solicitada por um utilizador. Resulta, daqui, que o que habitualmente se chama “pesquisar a Web” não é, de facto, senão pesquisar a “versão” ou a “imagem” mais ou menos “completa” e “fiel” da Web construída pelas directorias ou pelos motores de busca e armazenada na sua base de dados – de tal forma que a nossa pesquisa incide, sempre, sobre uma “fonte secundária”; e, como acontece com todas as “fontes secundárias”, mesmo que sejam de qualidade, elas são sempre menos fiáveis que as “fontes primárias”. A este respeito são particularmente relevantes dois “estudos de campo” da Web efectuados por Steve Lawrence e C. Lee Giles.⁸¹¹ O primeiro desses estudos, incidindo na cobertura da Web pelos que eram, na altura, em Dezembro de 1997, os seis principais motores de busca - *HotBot*, *AltaVista*, *Northern Light*,

⁸¹¹ - Cf. Steve Lawrence, C. Lee Giles, “Searching the World Wide Web”, *Science*, Volume 280, Number 5360, p. 98-100, 1998, disponível em <http://www.neci.nec.com/~lawrence/science98.html>; Steve Lawrence, C. Lee Giles, “Accessibility of information on the Web”, *Nature*, Vol. 400, July 1999, disponível em <http://www.nature.com>.

Excite, InfoSeek e Lycos – tem como uma das suas conclusões principais a de que “os motores indexam apenas uma fracção do número total dos documentos na Web; a cobertura de qualquer um dos motores é significativamente limitada. Na base da nossa estimativa do tamanho da Web indexável [i.e., não tendo em conta a chamada Web “invisível” ou “profunda”⁸¹²], os motores individuais cobrem de 3 a 34 % da Web indexável”. E se a combinação de vários ou mesmo de todos os motores de busca, nomeadamente através de motores de meta-busca como o *MetaCrawler*, melhora substancialmente a cobertura, a situação está longe de ser perfeita - no seu conjunto, os seis motores de busca estudados cobririam apenas cerca de 60% da Web indexável. No segundo estudo, efectuado em Fevereiro de 1999 e incidindo nos seis motores de busca do estudo anterior e em mais cinco dos maiores motores de pesquisa e directorias da Web - *Snap, Microsoft, Google, Yahoo!, EuroSeek e Average* -, os autores concluem que a situação se agravou substancialmente, de tal forma que nenhum motor de busca indexaria agora “mais do que cerca de 16% do tamanho estimado da Web publicamente indexável”, e a sua conjunção não mais de 42%. Um problema a que se juntariam ainda problemas de desigualdade, traduzidos no facto de os motores de busca tenderem a indexar, predominantemente: páginas Web que têm mais “autoridade” ou que são mais “populares”, já que a indexação é feita seguindo as ligações que existem da página indexada para outras páginas a indexar – e, assim, o facto de motores de busca como o *Google* e o *DirectHit* utilizarem a qualidade e a quantidade das ligações como critério de relevância tem, aqui, um efeito perverso, já que permite que as páginas com mais “autoridade” ou mais “popularidade” adquiram ainda mais autoridade e mais popularidade, enquanto uma página que até pode ser original e fundamental, só porque não é alvo de ligações, não tem direito à visibilidade; páginas dos Estados Unidos; páginas comerciais, em detrimento, nomeadamente, das páginas científico/educacionais, cujo

⁸¹² - A Web “invisível” ou “profunda”, que algumas estimativas calculam constituir um terço da informação total da Web, refere-se à informação armazenada em bases de dados, acessível na Web mas que, não sendo indexável pelos *web crawlers*, permanece “invisível” aos motores de busca - só se tornando “visível” mediante a pesquisa específica nas bases de dados, que possuem, muitas vezes, os seus próprios motores de busca e permitem a navegação hipertextual ao longo dos seus menus. Ora, essa informação, na sua maior parte de cariz académico, científico e/ou governamental, constitui provavelmente a parte mais decisiva do total de informação hoje disponível na Web.

número corresponderia a 6% do total das páginas indexadas, enquanto as comerciais corresponderiam a 83%. Outras conclusões deste segundo estudo que parecem particularmente relevantes são a de que a indexação de páginas Web novas ou modificadas pode levar meses, conduzindo a uma desactualização cada vez maior das buscas, e a de que apenas 34% das páginas Web usam “palavras-chave” e “meta-etiquetas” HTML, reduzindo-se a 0,3% as que utilizam o *Dublin Core*, a que nos referiremos adiante. Um outro estudo, efectuado por Krishna Bharat e Andrei Broder em Junho/Julho de 1997 e Novembro de 1997 e actualizado em Março de 1998 - portanto, mais ou menos na altura a que se reporta o primeiro dos estudos de Lawrence e Giles -, e incidindo apenas em quatro dos motores de busca estudados por estes autores, mais concretamente o *HotBot*, o *Altavista*, o *Excite* e o *Infoseek*, aponta as mesmas tendências, ainda que dando resultados concretos algo diferentes, um desvio que pode ser explicado pelos diferentes critérios de selecção da amostra utilizada. Assim, e resumindo apenas alguns dos dados mais significativos de tal estudo: páginas da “Web estática” indexadas pela conjunção de todos os motores de busca (em %): Junho 1997 – 72; Novembro 97 – 80; Março 98 – 71; páginas da Web indexadas pelo maior motor de busca no momento: Junho 1997, *HotBot* – 34; Novembro 97, *Altavista* – 50; Março 98, *Altavista* – 36. De notar ainda a estimativa de que apenas cerca de 1,4% das páginas Web seriam indexadas simultaneamente pelos quatro motores de busca – o que significa que cada motor de busca nos dá uma perspectiva da Web e da respectiva informação radicalmente diferente da dada por outros motores de busca.⁸¹³

O que parece concluir-se do que se disse, até ao momento, a respeito de directorias e motores de busca é que nem umas nem outros parecem ser, por si sós, a resposta ao problema de organização da Web, isto é, da Web como um todo, na tal perspectiva utópica da materialização da “biblioteca universal”. Uma das estratégias complementares que tem vindo a ser pensada e parcialmente posta em prática é a da utilização

⁸¹³ - Cf. Krishna Bharat, Andrei Broder, *A technique for measuring the relative size and overlap of public Web search engines*, 7th International World Wide Web Conference (WWW7), Brisbane, Australia, April 1998, disponível em <http://www7.scu.edu.au/programme/fullpapers/1937/com1937.htm>; Krishna Bharat, Andrei Broder, *Estimating the Relative Size and Overlap of Public Web Search Engines*, 1998, disponível em <http://www.research.compaq.com/SRC/whatsnew/sem.html> (actualização do documento anterior).

de “meta-etiquetas” e de “meta-dados” em todos os documentos a colocar na Web. Meta-dados e meta-etiquetas incluem-se, ambos, no conceito de “meta-informação” a que já fizemos referência neste trabalho: informação sobre a “informação-objecto”, procurando conferir uma certa “forma” ou “ordem” a esta última. Como também já referimos, a importância da “meta-informação” resulta essencialmente do facto de que, apesar de “sintáctica” ou “formal”, ela produz desde logo efeitos semânticos - pelo que ela constitui a primeira informação relevante para um receptor que trata de atribuir um “sentido” à informação.⁸¹⁴

Sendo ambos meta-informação, meta-dados e meta-etiquetas diferem, no entanto, quanto aos seus objectivos e aplicação. Quanto às meta-etiquetas, elas são “etiquetas”, nomeadamente palavras-chave e descrições, que podem ser inseridas na página Web pelo seu criador e que determinarão a forma como certos motores de busca indexam e apresentam essa página. De certa forma, mais do que uma tentativa de “organizar” a Web, elas podem ser vistas como uma tentativa, por parte dos criadores das páginas Web, de conseguirem uma visibilidade mais adequada para o seu produto - uma tentativa que, no limite, pode mesmo confundir-se com a prática do *spamming*. No que se refere aos meta-dados⁸¹⁵, a sua inserção nas páginas Web visa estandardizar a indexação e facilitar a busca daquelas pelos motores de busca. Um dos projectos mais conhecidos, o *Dublin Core*⁸¹⁶, propõe os seguintes meta-dados, distribuídos por três grupos: i) Conteúdo - título, assunto, descrição, fonte, linguagem, relação com outros recursos e extensão; ii) Propriedade intelectual - criador, editor, contributos e gestão dos direitos; iii) Concretização - data, tipo ou género, formato dos dados e identificador. À primeira vista, as vantagens de utilização de uma bateria estandardizada

⁸¹⁴ - Não no sentido de ser “informativa” mas no sentido de ser redundante, “não informativa”, “já sabida” - o que permite, precisamente, enquadrar a “informação” propriamente dita.

⁸¹⁵ - Para uma visão de conjunto da teoria e da prática dos meta-dados, cf. Jessica Milstead, Susan Feldman, “Metadata: Cataloging by Any Other Name”, *Online*, January 1999, disponível em <http://www.onlineinc.com/onlinemag/OL1999/milstead1.html>.

⁸¹⁶ - Sobre este projecto, o seu conceito e as suas dificuldades, cf. Cf. Stuart Weibel, Jean Gobby, Eric Miller, “OCLC/NCSA Metadata Workshop Report”, Fevereiro de 1997, disponível em http://oclc.org:5046/oclc/research/conferences/metadata/dublin_core_report.html; Stuart Weibel, “The State of the Dublin Core Metadata Initiative April 1999”, *D-Lib Magazine*, April 1999, Volume 5, Number 4, disponível em www.dlib.org/dlib/april99/04weibel.html.

de meta-dados parecem óbvias: a identificação cabal de cada um dos recursos, crucial em qualquer investigação que preze minimamente as suas “fontes”; a avaliação imediata da relevância relativa dos recursos; a junção de todos os recursos acerca do mesmo assunto; uma certa estabilidade dos recursos; a minoração de problemas de linguagem como a sinonímia ou a homonímia. Os grandes problemas de tal utilização parecem residir, por um lado, na dificuldade de definir uma bateria de meta-dados que possa ser aceite por todos⁸¹⁷ e, por outro lado, o de saber a quem e como caberia a aplicação de tal bateria de meta-dados: aos criadores das páginas Web? A alguma autoridade central de gestão da Web? Note-se que, na tentativa de evitar o *spamming*, alguns motores de busca decidem mesmo ignorar totalmente os meta-dados.

4. O global e o local - hipertexto e bases de dados

Um dos aspectos mais salientes da “ordem da Web” é, indubitavelmente, o contraste que existe entre, por um lado, o carácter desorganizado da Web como um todo⁸¹⁸, da hipotética “biblioteca universal” - um problema que, como vimos, as directorias e os motores de busca se têm vindo a revelar incapazes de resolver *a posteriori* - e, por outro lado, o carácter altamente organizado de algumas das suas partes mais importantes, que constituem verdadeiras “bibliotecas particulares” temáticas, que funcionam também, frequentemente, como portais de acesso a outros sítios relevantes⁸¹⁹; de tal modo que podemos

⁸¹⁷ - Como dizem Jessica Milstead e Susan Feldman no artigo atrás citado, “provavelmente o obstáculo mais difícil de ultrapassar no desenvolvimento dos meta-dados é o próprio número de diferentes projectos de meta-dados existentes” - uma situação que, por paradoxal que pareça, tem levado mesmo à definição de novos projectos de meta-dados para conciliar os projectos de meta-dados já existentes. Para uma descrição sumária dos diversos projectos de meta-dados, cf. Jessica Milstead, Susan Feldman, “Metadata Projects and Standards”, *Online*, January 1999, disponível em <http://www.onlineinc.com/onlinemag/OL1999/milstead1.html>.

⁸¹⁸ - Desorganizado não “em si” mas “para nós”, na medida em que, num universo–biblioteca infinito, apenas a Deus é possível a percepção da ordem; este é precisamente um dos ensinamentos fundamentais de “A biblioteca de Babel” de Borges. Talvez por isso mesmo há quem prefira dizer “anárquico” em vez de “desorganizado”.

⁸¹⁹ - Também poderíamos falar, aqui, em interfaces – apontando, por um lado, para o micro-nível ou nível interno da base de dados e, por outro lado, para o macro-nível ou nível externo da Web.

dizer que, se globalmente a Internet é cada vez mais desorganizada, localmente a sua organização é cada vez maior.⁸²⁰

Basicamente, esta organização só é possível porque tais “bibliotecas particulares” assentam em bases de dados, geridas por “administradores” a quem cabe pelo menos uma tripla função: a concepção e implementação da estrutura da base de dados e, eventualmente, a actualização de tal estrutura em função das novas necessidades - uma função de desenho; a selecção da informação relevante a incluir na base de dados - uma função de *gatekeeping*; a distribuição dessa informação pelas diversas categorias da base de dados - uma função de classificação. Aqui, e para recorrermos de novo à dicotomia utilizada por Landow, aquilo que se perde em disponibilidade, ganha-se em acessibilidade – sendo que o resultado final, sendo menos informação, é mais informação relevante disponível, valorizando-se, assim, a qualidade em relação à quantidade.

Apesar de acessíveis através de *browsers*, directorias e motores de busca, estas bases de dados constituem ambientes *de informação protegidos*, com os seus menus “amigáveis”, através dos quais é possível a navegação hipertextual, e os seus próprios motores de busca para pesquisas mais específicas. Relativamente à busca através das directorias e motores de busca globais, a busca nestas e através destas “bibliotecas particulares” apresenta várias vantagens, das quais se destacam, para além do seu carácter selectivo, limitado e organizado, o facto de serem fontes primárias, perfeitamente identificadas ou identificáveis, de assegurarem uma certa estabilidade e permanência da informação, e de garantirem a fiabilidade e a credibilidade dessa mesma informação.

É certo que algumas destas “bibliotecas” correspondem mesmo a certas bibliotecas “reais” mas, quando tal acontece, de forma geral elas não constituem verdadeiras bibliotecas, mas meros catálogos *online* - que, aliás, em muitos casos já existiam *online*, na qualidade de *OPACs*⁸²¹,

⁸²⁰ - Para darmos apenas um exemplo, nacional, refira-se a *Biblioteca Online de Ciências da Comunicação* da Universidade da Beira Interior, disponível em <http://www.bocc.ubi.pt> e integrada - a par da *Recensio* – *Revista de Recensões de Comunicação e Cultura*, www.recensio.ubi.pt e da *Tubi-web*, televisão *online*, www.tubi.ubi.pt - no portal de Ciências da Comunicação www.labcom.ubi.pt. Para uma descrição global do projecto cf. António Fidalgo, *O ensino do jornalismo no século XXI*, disponível precisamente em <http://www.bocc.ubi.pt>. A este tipo de “bibliotecas” haveria que juntar também as “enciclopédias”, obviamente mais generalistas, e de que a *Enciclopédia Britânica*, disponível em <http://www.britannica.com>, é um dos exemplos mais ricos e interessantes.

⁸²¹ - Sigla correspondente a *Online Public Access Catalogs*.

antes da existência da Web. As “bibliotecas particulares” a que nos referimos não se limitam a disponibilizar catálogos, mas os próprios documentos a que tais catálogos correspondem. Neste sentido, podemos dizer que é nelas, e não na utópica “biblioteca universal”, que verdadeiramente se verifica a síntese entre a “ordem dos livros” e a “ordem dos computadores”, entre as “narrativas” e as “bases de dados”, para utilizarmos a terminologia de Mannovich: por um lado, a informação é devidamente seleccionada, classificada e distribuída pelas diferentes categorias; por outro lado, ter acesso à classificação é, desde logo, ter acesso ao próprio objecto classificado, anulando-se assim uma distância que, na “ordem dos livros”, pode ser a do mundo inteiro.

As “bibliotecas particulares” têm, na sua base, a tomada de consciência de que é impossível organizar a Web como um todo, de que a “ordem da Web” não pode ser uma ordem “global”. Ora, é interessante notar que esta tomada de consciência atinge, hoje, o próprio domínio de investigação da busca automática da Web através de directorias e motores de busca, levando, nomeadamente, a propostas como a da construção de um *focused crawler* que “procura, adquire, indexa e mantém páginas pertencentes a um conjunto específico de tópicos que representam um segmento da Web relativamente estreito”; tópicos que, ao invés de serem especificados através de palavras-chave, como nos motores de busca “globais”, o são através de “documentos exemplares” seleccionados previamente pelo utilizador – que acaba assim por ser quem, verdadeiramente, dirige todo o processo - e computados posteriormente pelo próprio programa, que assume um cariz “adaptativo”.⁸²² Note-se no entanto que, apesar do seu carácter “particular” - aspecto que partilha com as “bibliotecas particulares” -, o campo de pesquisa do *focused crawler* é o ambiente global da Web, isto é, um ambiente “não controlado”, não resultante de uma selecção e organização prévias da informação. Emergem, assim, os *portholes*, que permitem que a busca seja não só mais barata, mais rápida, mais actualizada como, sobretudo, dotada de

⁸²² - Cf. Soumen Chakrabarti, Martin van den Berg, Byron Dom, *Focused Crawling: a New Approach to Topic-Specific Web Resource Discovery*, 1999, disponível em <http://www.cs.berkeley.edu/~soumen/doc/www1999f/html/>, a que pertencem os passos citados; Soumen Chakrabarti, Martin H. van den Berg, Byron E. Dom, *Distributed Hypertext Resource Discovery Through Examples*, Proceedings of the 25th VLDB Conference, Edinburgh, Scotland, 1999, disponível em <http://wwwdb.stanford.edu/~gravano/starts.htmlhttp://www.cs.berkeley.edu/~soumen/doc/vldb1999/america95.pdf>.

um maior índice de relevância do que a efectuada mediante os portais tradicionais.⁸²³ É precisamente o desenvolvimento de projectos como os das “bibliotecas particulares” e do *focused crawler* - ou, mais genericamente, de sistemas de organização e de busca da informação intencionalmente limitados e selectivos – que justifica plenamente a afirmação de Dan Gillmor, citada, aliás, pelos proponentes do *focused crawler*, de que “a tendência mais interessante [na actualidade] é a consciência crescente dos limites naturais, o reconhecimento de que a cobertura de uma única galáxia pode ser mais prático – e útil – do que a tentativa de cobertura de todo o universo. Algumas vezes, menos é realmente mais.”⁸²⁴

O crescimento das “bibliotecas particulares” e dos *portholes* no seio da Web revela, nesta, a afirmação de uma tendência observada de há muito nos *media* em geral: a cisão entre, por um lado, uma informação generalista, massificada e de baixo valor, acessível predominantemente através das directorias e dos motores de busca globais, e, por outro lado, uma informação especializada, segmentada e dotada de um grande valor, acessível através de e nas “bibliotecas particulares” e nos *portholes*. De facto, cada uma das “bibliotecas particulares” e cada um dos *portholes* está geralmente ligado a uma determinada “comunidade de interpretação” – que, retomando uma expressão que D. Gibson, J. Kleinberg e P. Raghavan utilizam, ainda que num outro contexto e com outros objectivos, também seria possível designar “comunidade hiperligada” -, portadora de um certo tipo de interesse profissional, intelectual, económico ou outro, e que tende a privilegiar a qualidade de uma informação especializada em detrimento da quantidade de informação genérica acessível numa

⁸²³ - É impossível manter, em português, a relação léxico-semântica entre *portal* – portal, portada e *port-hole* – abertura estreita, vigia; por outro lado, o termo *vortal*, acrónimo de *vertical portal*, adaptado sem tradução para língua portuguesa, também não parece muito adequado. Assim, optamos por não traduzir o termo *porthole* no texto principal.

⁸²⁴ - Dan Gillmor, “Small portals prove that size matters”, *San Jose Mercury News*, 3 December 1998, disponível em <http://www.cs.berkeley.edu/~soumen/focus/DanGillmor19981206.htm>. Uma afirmação corroborada, mais recentemente, por Soumen Chakrabarti e H. Gurushyam, que observam que “dada a explosão de conteúdos na Internet, pesquisar a totalidade da Web por palavras-chave tornar-se-á, em breve, uma coisa do passado. As suas necessidades de pesquisa personalizadas serão satisfeitas por portais de busca dedicados [a temas específicos] e por meios de *crawling* focados.” Soumen Chakrabarti, H. Gurushyam, “Filtering Focused Information”, *PC Quest*, November 11, 2000, <http://www.pcquest.com/content/technology/100102901.asp>.

infinidade de outros sítios da Web. Esta cisão, que traça uma fronteira clara entre os diferentes *media* apresenta, no caso da Internet, e dada a sua natureza de *meta-medium*, a novidade de se encontrar concentrada num mesmo *medium*. É certo que já em determinados jornais, rádios, televisões, etc. há uma separação nítida entre vários “cadernos”, vários tipos de “programas”, etc. que visam a captação de audiências mais ou menos específicas, mas essa separação/segmentação nunca pode ser demasiado marcada, ao ponto de ter audiências “contraditórias” – já que, em última análise, tal poderia equivaler a não ter audiência alguma. Podemos dizer, portanto, que só com a Internet emerge a verdadeira “feira da ladra da informação” de que fala Dertouzos, com as suas ruelas e as suas lojas de bugigangas e em que, de tempos a tempos, nos sítios mais escondos, é possível encontrarmos algumas “jóias” que justificam plenamente a viagem ao lugar.⁸²⁵

Coloca-se, contudo, a questão de saber como é que, no oceano caótico de informação que é a Web, se podem tornar visíveis essas ilhas organizadas que são as “bibliotecas particulares”. Para respondermos a esta questão temos de ter em conta a natureza hipertextual da Web.

O “carácter desorganizado da Web como um todo” que acima referíamos não é nem um “defeito” nem um “acidente” da Web, tendo antes a ver com o “paradigma hipertextual” em que, desde a sua concepção, ela assenta - e que, na sua proposta inicial de criação da *World Wide Web*, Tim Berners-Lee define como “informação humanamente legível ligada entre si de forma não forçada”.⁸²⁶ Comparado com o texto tradicional, linear e sequencial, e com as bases de dados, hierarquizadas e classificadoras, o hipertexto pode ser caracterizado simultaneamente como associativo - em princípio, qualquer “nó” pode ser objecto de uma “hiperligação” com qualquer outro “nó” - e como horizontal - no conjunto do sistema, cada “nó” equivale a qualquer outro “nó”. Se é verdade que uma tal estrutura pode ser caracterizada objectivamente, como o faz o próprio Berners-Lee, em termos de “rede”, subjectivamente, isto é, vista do lado do utilizador e da sua navegação na Web, talvez fosse

⁸²⁵ - Cf. Michael L. Dertouzos, *op. cit.*, p. 9-10.

⁸²⁶ - No original: “ ‘Hypertext’: Human-readable information linked together in an unconstrained way”. Cf. Tim Berners-Lee, *Information Management: A Proposal*, March 1989, May 1990, disponível em <http://www.w3.org/History/1989/proposal.html>.

mais correcto caracterizá-la em termos de “labirinto”⁸²⁷ – desde que adiantássemos que, e ao contrário do que acontece nos labirintos “reais”, não há aqui um ponto de partida e um ponto de chegada definíveis objectivamente, já que, em função do utilizador, da navegação, qualquer “nó” pode ser um e/ou outro.⁸²⁸ Dentro do “labirinto”, a navegação de cada um dos utilizadores é aleatória, ainda que tal carácter aleatório não possa ultrapassar os limites impostos pelo próprio “labirinto”: posso ir de *a* para *b* ou para *c*, mas não posso ir por exemplo para *x* ou *z*.

A grande vantagem de as “bibliotecas particulares” e as bases de dados em geral funcionarem na Web, ao contrário do que acontecia com as tradicionais bases de dados, incluindo as *online*, reside, obviamente, no facto de esta as tornar visíveis e acessíveis a partir de qualquer lugar do mundo, a qualquer utilizador, e sem que este tenha de utilizar uma linguagem específica e especializada como a *SQL* ou outra.⁸²⁹ Por isso, em nenhum meio como na Web se podem conjugar, ainda que de forma não isenta de tensões e de conflitos, o “global” e o “local” - uma conjugação que, como vimos, caracteriza verdadeiramente a “sociedade da “informação” no seu conjunto.⁸³⁰ Deste modo, a “desorganização da Web”, derivada da sua natureza hipertextual, não representa para as

⁸²⁷ - Esta caracterização surge precisamente logo no título dos seguintes textos: Ilana Snyder, *Hypertext: The Electronic Labyrinth*, Melbourne, New York, Melbourne University Press, 1996; David Kolb, “Socrates in the Labyrinth”, in George P. Landow (org.), *Hyper/Text/Theory*, Baltimore, London, The John Hopkins University Press, 1994, p. 323-344.

⁸²⁸ - Ou, como se diz na linguagem “hipertextual”, qualquer “nó” pode ser um *destination node* ou um *arrival node*.

⁸²⁹ - *SQL* é a abreviatura de *Structured Query Language*. Diga-se que aquele era, precisamente, um dos grandes objectivos do “sonho” da Web – que, como esclarecem alguns dos seus principais autores, permitiria, por um lado, o “hipertexto, no qual as ligações entre peças de texto (ou outros *media*) imitam a associação de ideias dos seres humanos” e, ao mesmo tempo, a “recuperação de texto, que permite a dedução de associações a partir do conteúdo do texto”. Cf. Tim Berners-Lee, Robert Cailliau, Jean-François Groff, Bernd Pollermann, *World-Wide Web: The Information Universe*, 1992, disponível em <http://citeseer.nj.nec.com/berners-lee92worldwide.html>.

⁸³⁰ - Pode colocar-se aqui a questão de saber se o desenvolvimento desta sociedade em geral e da Internet em particular não conduzirá a uma verdadeira anulação do “local”, mediante a sua absorção no “global” – como o pretende, nomeadamente, a tese do “imperialismo cultural”. Diremos apenas, a respeito de tal questão, que a acontecer, tal representaria o fim da própria “sociedade da informação” – na medida em que num “global” perfeitamente homogéneo, sem quaisquer alteridades “locais”, não haveria já lugar a qualquer “informação”. Como foi sublinhado, aliás, pela conhecida definição de Gregory Bateson segundo a qual “a informação é uma diferença que faz a diferença”.

“bibliotecas particulares” propriamente uma desvantagem, mas antes a garantia de que alguns dos múltiplos “navegadores” da Web, por uma ou outra razão, ou mesmo por uma ausência de razões, aportará um dia a estes autênticos portos de abrigo. Podem os construtores das “bibliotecas” potenciar o número destes “navegadores” e, assim, a sua visibilidade no contexto global? Esta pergunta pode ter duas respostas, uma técnica e outra sociológica. Quanto à resposta técnica, ela decorre de um aspecto já abordado no capítulo anterior, a saber: quanto mais e mais relevantes forem as ligações que apontarem de e para uma determinada “biblioteca particular” – ou, para utilizarmos a linguagem de Jon Kleinberg, quanto mais ela se afirmar como “autoridade” e como “centro” no seio da estrutura das hiperligações – maior a probabilidade de ela ser visitada e consultada. Quanto à resposta sociológica, ela tem a ver com o seguinte: quanto maior for o prestígio que a instituição que mantém uma determinada “biblioteca particular” conseguir granjear na “comunidade de interpretação” a que pertence – mediante as suas iniciativas, as suas publicações, a formação de pessoas, etc., desde que devidamente publicitadas, na Internet e nos outros *media* - maior a probabilidade de ela ser visitada e consultada. Apesar de distintas, ambas as respostas estão estreitamente ligadas: quanto maior a quantidade e a qualidade das ligações, maior o prestígio; o aumento deste fará, por sua vez, aumentar a quantidade e a qualidade das ligações. O resultado desta evolução é que, mais do que como uma “biblioteca universal”, a Web passará a ser uma associação ou “federação” de múltiplas “bibliotecas particulares” – que só no contexto “global” ganham todo o sentido e importância. O que não exclui, obviamente, a existência de muitas outras coisas entre os interstícios de tais bibliotecas – cafés, museus, conversas, anúncios, pornografia, etc. -, mas que já não tem a ver com elas nem com a informação de grau superior que elas procuram apresentar.

Mas, a ser assim, não haverá diferenças substanciais entre a “ordem dos livros” e a “ordem da Web”.⁸³¹ E talvez tenhamos de, ao mesmo

⁸³¹ - Como diz Tom Koch: “As mensagens definem o *medium*, os métodos de apresentação e distribuição; e não ao contrário. Assim, à medida que a Web crescer, os sistemas baseados no texto serão conservados. E, claro, o tipo de lógica do todo própria do catálogo de biblioteca – do centro/biblioteca/bazar – será conservada.” Tom Koch, *The Message is the Medium*, p. 123. E acrescenta: “Algumas coisas não mudam. A lógica do sistema permanecerá hierárquica. Ninguém tem uma maneira de organizar vastos bancos de dados melhor do que daquela que nós usamos agora, combinando um sistema de catálogo geral (assunto, título e nome do autor) com palavras-chave - etiquetas para programas de busca especializados – embutidas.” *Ibidem*, p. 217.

tempo, ir além das diversas metáforas parciais mediante as quais temos vindo a pensar a Web - a da biblioteca, a do museu, a da enciclopédia, a da feira da ladra, etc. -, em direcção a uma metáfora mais “total”: a do espelho.⁸³² E porquê o espelho? Como observa Foucault, o espelho instaura um espaço que fica a meio caminho entre o não-espaço da utopia e o espaço-outro da heterotopia. Como a primeira, ele é um “lugar sem lugar”, um “espaço irreal que se abre virtualmente para lá da superfície”; como a segunda, ele é o espaço em que se situa esse ponto virtual que nos reenvia as imagens que nos permitem a noção do espaço real que ocupamos.⁸³³ Mas esta metáfora é, também ela, e como todas as metáforas, inadequada: a Internet não se limita, como os nossos espelhos, a reflectir um espaço real preexistente, na medida em que vai sendo construída, de forma gradual, pelos sujeitos que povoam esse espaço real; como também não reflecte, de forma transparente, cada um dos sujeitos que habitam esse espaço virtual, e que nele pode assumir forma e identidade diversas das do mundo real. Convém, assim, irmos um pouco mais longe. Pensemos, por exemplo, no espelho de *Alice do Outro Lado do Espelho*: o mundo do lado de lá do espelho, apesar de feito, em grande medida, dos lugares e das situações do nosso mundo, está longe de ser o mero reflexo desse mundo - é, pelo contrário, um mundo fantástico, comportando um espaço e um tempo paradoxais, em que se movem personagens estranhas que vivem situações mais ou menos absurdas; e é, ao mesmo tempo, um mundo criado pelo - e à medida do - sujeito que viaja desse lado do espelho. Um sujeito que sempre, inevitavelmente, acorda do seu sonho e regressa ao lado de cá do espelho, trazendo, talvez, algumas coisas interessantes para contar e discutir com os outros. A este mundo virtualmente infinito, de geografia permanentemente variável - em que há todos os dias, a todas as horas, qualquer coisa de novo para nos excitar, para nos atrair, para nos prender, de tal forma que “nunca nos banhamos duas vezes nas águas do mesmo rio”, e cada viagem é sempre pessoal, sempre diferente, sempre fragmentária -, a este mundo, dizíamos, caberia chamar, não o “país da memória”, mas, talvez, o “país das maravilhas”. Um “país” a que sempre regressamos - até porque a nossa necessidade de sonho, de distração, de esquecimento parece

⁸³² - Esta metáfora tem vindo a ser utilizada, nomeadamente, por Bernard Hibbits, professor de Direito da Universidade de Pittsburgh. Cf. o sítio sobre “heterotopia” em <http://english.ttu.edu/kairos/3.1/coverweb/galin/toc.htm>.

⁸³³ - Michel Foucault, “Des espaces autres”, in *Dits et Écrits*, Vol. IV, p. 756.

ser, também, ela, infinita. Como o diz Lewis Carrol, de forma mais poética, referindo-se às crianças: “Ingenuamente sonhando num País das Maravilhas / Distraídas dos dias que passam / Distraídas dos verões que morrem, / Em corrente levadas para sempre / Lentamente, sob um céu / Livre, a Vida, que é, senão um sonho?”⁸³⁴

⁸³⁴ - Lewis Carrol, *Alice do Outro Lado do Espelho*, Lisboa, Estampa, 1987, p. 138, versos finais.

Capítulo IX

A TRANSMISSÃO DA INFORMAÇÃO E OS NOVOS MEDIADORES

“A chave de um regime não reside nem na constituição, nem no número de câmaras, nem no modo de eleição, nem na polícia. A chave de um regime reside na informação.” – **Alfred Sauvy**⁸³⁵

Não sendo este um trabalho sobre jornalismo, não poderíamos contudo deixar de nele incluir uma reflexão sobre jornalismo. A razão parece óbvia: se o mestre e o enciclopedista aparecem como as figuras típicas, que não exclusivas, da mediação da informação entre os Antigos e os Modernos, o jornalista aparece como a figura típica, mais uma vez não exclusiva, dessa mesma mediação na sociedade contemporânea. A nossa tese, a este respeito é a de que, numa sociedade em que a informação se tornou cada vez mais complexa e especializada, confinando os cidadãos a “círculos informativos” cada vez mais restritos, colocando a sociedade perante o risco da fragmentação absoluta e, no limite, da sua própria destruição - lembremos, a este respeito, a posição de Tocqueville acerca da importância dos jornais na democracia americana -, coube ao jornalista assumir o papel que o enciclopedista traçara para si próprio nos alvares da Modernidade mas que o desenvolvimento das ciências e das tecnologias tornará, a breve trecho, totalmente impossível: o da selecção, organização e transmissão de uma informação mais ou menos geral, acessível a todos e a todos dirigida. O problema é, no entanto, e para recorremos a categorias postas em circulação pelos autores da *Encyclopédie*, o de saber se é possível tornar acessível, a todos, uma informação destinada a “conservar o memorável” e a “instruir” e, simultaneamente, a contribuir para o cumprimento das exigências de

⁸³⁵ - Citado em Francis Balle, *Et si la presse n'existait pas...*, Paris, JCLattès, 1987, p. 61.

transparência da coisa pública e de participação política que, como dissemos num capítulo anterior, são as exigências básicas da democracia e do político.

A história do jornalismo mostra que, aí a partir de meados do século XIX - altura em que começa a definir-se o jornalismo como relato “noticioso” e “objectivo” e, ao mesmo tempo, como profissão específica – este começa a privilegiar, em vez de tal informação formativa e comunitariamente relevante, uma informação orientada para o “acontecimento” mais ou menos efémero, destinada a alimentar a curiosidade evanescente dos leitores e visando essencialmente divertir e agradar. Uma situação que, a acreditarmos no diagnóstico feito actualmente por autores como Furio Colombo⁸³⁶, Tom Koch⁸³⁷, Serge Halimi⁸³⁸, Umberto Eco⁸³⁹ ou David Mindich⁸⁴⁰ - repetindo, aliás, em grande medida o diagnóstico/prognóstico que, como vimos, Norbert Wiener fazia já em meados do século passado - atingiu hoje a sua “perfeição” suprema com a transformação generalizada da informação jornalística em espectáculo e entretenimento⁸⁴¹ e a sua subordinação total ao poder político e, sobretudo, ao dinheiro.

Um dos efeitos fundamentais desta situação é a transformação cada vez mais evidente da própria política em publicidade e em espectáculo, num conjunto de “pseudo-acontecimentos” mais ou menos encenados visando cativar as audiências, e de que o mote parece ser o velho “se não podes mudá-los, junta-te a eles”, isto é, aos subprodutos mediáticos de sucesso. Ao transformar-se em publicidade e espectáculo, a política tende, por um lado, a deslocar as diferenças e os conflitos do plano do essencial - os programas, os problemas, as alternativas - para o do acessório - a retórica, a imagem, a oportunidade -, e, por outro lado, a convergir para um centro cada vez mais “dialogante” e “consensual” em que, como diria Hegel, já só resta pintar cinzento sobre cinzento; ou seja, e para o dizermos de forma sumária, a anular-se como política.

⁸³⁶ - Cf. Furio Colombo, *Conhecer o Jornalismo Hoje. Como se faz a Informação*, Lisboa, Presença, 1998.

⁸³⁷ - Cf. Tom Koch, *The Message is the Medium; The News as Myth. Fact and Context in Journalism*, New York, Greenwood Press, 1990.

⁸³⁸ - Cf. Serge Halimi, *Les Nouveaux Chiens de Garde*, Paris, Raison d’Agir, 2000.

⁸³⁹ - Cf. Umberto Eco, “Sobre a imprensa”, in *Cinco Escritos Morais*, Oeiras, Difel, 1998, p. 55-88.

⁸⁴⁰ - Cf. David T. Z. Mindich, *Just the facts. How “objectivity” came to define American Journalism*, New York, New York University Press, 1998.

No entanto, não deixa de ser um facto – e um argumento dos que defendem a chamada “política-espectáculo” - que a informação formativa e comunitariamente relevante não interessa à generalidade dos cidadãos, mais interessados na informação que diverte, que excita, que distrai, mas apenas a uma minoria mais esclarecida que, ela sim, se preocupa com a comunidade a que pertence.

Há alguma saída para esta aporia que coloca, de um lado, uma informação formativa e comunitariamente relevante mas que não é “interessante” e, do outro, uma informação que diverte e distrai mas que não interessa? Se há, ela não parece situar-se, ou não parece situar-se predominantemente, nem do lado dos políticos, que intentam conquistar, por todos os meios ao seu alcance, uma atenção mediática que sabem ser o bem mais precioso e mais escasso, nem do lado da audiência, que tende a conceder a sua atenção aos subprodutos mediáticos que a divertem, excitam e distraem. A saída só poderia residir, quanto a nós, no meio, no mediador entre o político e o cidadão – isto é, no jornalista. O que levanta, desde logo, duas outras questões essenciais: i) Não representa isso conceder, ao jornalista, um papel para o qual ele não está nem ética nem tecnicamente preparado? ii) Não representa isso atribuir, ao jornalista, um poder – o “quarto poder” – que, e ao contrário dos outros três poderes, não é objecto de uma legitimação pelas instâncias sociais e/ou políticas apropriadas?

Estas são não apenas boas questões, mas as questões essenciais acerca do papel do jornalista no mundo contemporâneo. No que se segue procuraremos, num primeiro momento, encontrar algumas respostas, se não boas, pelo menos plausíveis, para as questões anteriores; num segundo momento, tematizar aquilo a que, parafraseando a conhecida expressão de Schutz, chamaremos um “jornalismo bem informado” e a que Tom Koch chama um “novo jornalismo” - um jornalismo opinativo, empenhado, de carácter marcadamente cívico e político; num terceiro e último momento, especular acerca do possível papel da Internet e da Web e, mais particularmente, do que se tem vindo a chamar “jornalismo online”, na teoria e na prática de tal “jornalismo bem informado”.

1. O jornalismo em questão

Naquele que será um dos primeiros textos teóricos sobre o tema, a *Encyclopédie*, mais especificamente Diderot, exprime, em relação aos

“jornais” e aos “jornalistas”, uma posição que pode ser considerada, no mínimo, como ambivalente. Por um lado, marca-se claramente, quer quanto aos objectivos, quer quanto ao alcance temporal, quer ainda quanto aos seus destinatários potenciais, a distinção entre uma enciclopédia e os jornais; assim, se a primeira visa a “instrução geral e permanente da espécie humana”, já os segundos visam a “satisfação momentânea da curiosidade de alguns ociosos”.⁸⁴² Mas, por outro lado, não se descarta a possibilidade de que, apesar de não ser um criador, o jornalista, desde que movido pelo intuito de contribuir para o “progresso do espírito humano” e o “amor da verdade” e dotado dos “talentos necessários”, possa exercer uma função de divulgação e de juízo crítico e, assim, de “instrução” em relação às obras literárias, científicas e artísticas que vão sendo publicadas, sobretudo no estrangeiro.⁸⁴³ Se é certo que aquilo que os enciclopedistas caracterizam como “jornalismo” já há muito não corresponde, minimamente, àquilo que hoje se considera como tal – ou corresponderá, tão só, à ínfima parte do jornalismo “cultural” de certos órgãos de informação especializados ou de secções específicas dos órgãos de informação generalistas -, não é menos certo que o papel formativo que lhe é aqui atribuído é, ainda hoje, visto como um papel essencial. Por seu lado, e como vimos num dos capítulos anteriores, Tocqueville atribui aos jornais não só um papel político, de vigilância do poder e de suporte da existência de partidos e movimentos políticos, como também um papel social, de suporte da sociabilidade e da associação dos indivíduos num espaço deslocalizado, e que se revelam, um e outro, fundamentais para a existência das sociedades democráticas modernas. A questão que se coloca é então a seguinte: podemos atribuir, ao jornalismo como hoje o conhecemos – e que é o jornalismo que se afirma, como “indústria” e como actividade profissional específicas, pelos finais do século XIX – esse triplo papel formativo, político e social que é tradicionalmente visto como devendo ser o seu? Ou a transição de um jornalismo “cultural” e “político-social” a um jornalismo “noticioso” e “objectivo” representou, pelo contrário, a alienação definitiva de qualquer interesse formativo, político e social – ou, pelo menos a sua subordinação a outro tipo de interesses?

⁸⁴¹ - Uma confusão de que a conhecida expressão *infotainment* procura dar conta.

⁸⁴² - Cf. Diderot, “Encyclopédie”, *op. cit.*, p. E, 121.

O rol de acusações que, nos tempos mais recentes, tem vindo a ser dirigido ao jornalismo e aos jornalistas obriga a, pelo menos para já, responder negativamente à questão colocada. Com efeito, as relações mais ou menos íntimas que muitos jornalistas mantêm com o poder político, o económico e o mediático têm levado recentemente certos autores a reeditar, por outras palavras, o diagnóstico/prognóstico de Wiener segundo o qual a “informação comunitariamente disponível” estaria cada vez mais reduzida e subordinada aos interesses do “poder” e do “dinheiro” – realçando, por um lado, a subordinação do jornalismo e dos jornalistas ao poder e, por outro lado, a colonização da informação “séria”, “crítica”, “formativa” pelo mundo do espectáculo e do entretenimento. Assim, e para nos referirmos apenas a algumas das obras mais recentes sobre o tema - não tendo, portanto, qualquer intuito de sistematização -, Furio Colombo procede ao diagnóstico de um “jornalismo [americano e italiano] apanhado entre o mundo do espectáculo e o uso da informação ‘recebida’, disponibilizada, por razões que lhe são próprias, por várias fontes de poder” – configurando “uma Disneylândia das notícias” cujos diversos elementos e factores “pertencem cada vez mais ao mundo do espectáculo, escravo dos gostos e dos humores do público”⁸⁴⁴; Tom Koch procura aduzir “casos” tendentes a mostrar que o suposto “quarto poder” norteamericano não tem sido, até agora, senão a mera caixa de ressonância da “primeira burocracia”⁸⁴⁵; numa obra de tom marcadamente panfletário e que imita, também nesse aspecto, a obra inspiradora de Paul Nizan,

⁸⁴³ - Cf. Diderot, “Journaliste”, in *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Vol. 15 (Tomo 6 do original), Milão, Paris, Franco Maria Ricci, 1978, p. I, 79. Como principais “talentos” do jornalista, Diderot aponta o conhecimento acerca daquilo sobre o qual escreve, a *equidade*, que consiste em não elogiar o medíocre e desvalorizar o excelente, a *seriedade*, que deriva de que a finalidade do jornalista é “analisar e instruir”, não “fazer rir” e a *isenção* em relação aos interesses do livreiro e do escritor. Cf. *ibidem*.

⁸⁴⁴ - Furio Colombo, *op. cit.*, p. 24. Sobre esta matéria, cf. todo o capítulo I, p. 11-24, subordinado ao mote “Desde as suas origens, o jornalismo tem sido ameaçado e assediado por quatro adversários: a escassez das fontes, a força do poder, o risco de censura, o estado de espírito da opinião pública.” (p. 11). Refira-se ainda que Colombo vê, na fusão *Time-Warner*, em meados dos anos 80, o momento simbólico fundamental da fusão entre informação e espectáculo.

⁸⁴⁵ - Como diz Tom Koch, “o que algumas vezes é chamado o ‘Quarto Poder’ foi sempre a primeira burocracia, o *medium* através do qual todos os outros [funcionários governamentais e especialistas oficiais] promulgaram anúncios e, por conseguinte, impuseram a sua lei”. Tom Koch, *The Message is the Medium*, p. 17.

Serge Halimi denuncia os jornalistas franceses como “os novos cães de guarda”⁸⁴⁶; Umberto Eco vê os jornalistas italianos como fatores de uma “informação” que, em virtude daquilo a que chama o “efeito-televisão”, se transformou “de janela aberta sobre o mundo” num mero “espelho” - da própria televisão mas também do poder político que se dá a ver nessa televisão - cada vez mais narcísico e auto-referencial⁸⁴⁷; David Mindich caracteriza a situação do jornalismo americano nos anos 90 do século XX referindo-se ao “assalto do jornalismo sério pelo mundo do entretenimento” e à “hollywoodização das notícias” que transformam “os jornalistas sérios em *entertainers*”.⁸⁴⁸

Pode argumentar-se, no entanto, que este tipo de diagnósticos tende a esquecer pelo menos dois aspectos essenciais. O primeiro é que as caracterizações do jornalismo e dos jornalistas que aí são feitas são demasiado radicais, tanto pela sua amplitude - abarcando todo o jornalismo e todos os jornalistas - quanto pela sua profundidade - os jornalistas são totalmente subservientes em relação aos diversos poderes instituídos; de tal modo que o que elas pintam é, algo contraditoriamente, o quadro de um “jornalismo negro” que nunca existiu. O segundo aspecto é que as relações dos jornalistas com os poderes económicos, políticos e mediáticos não podem ser vistas de forma tão unilateral, colocando de um lado os que comandam, os detentores do poder, e, do outro, os que são comandados, os jornalistas; até porque, como sabemos, na prática concreta da vida as coisas são bem mais complicadas, havendo vários tipos e níveis de poder e uma multiplicidade de “micropoderes”, como lhes chamava Foucault, que fazem com que nem sempre aquilo que pareça ser o seja efectivamente – de tal modo que também os jornalistas têm os seus poderes e contrapoderes, as suas estratégias de resistência e mesmo de ataque aos outros tipos e níveis de poder.

⁸⁴⁶ - Cf. Serge Halimi, *op. cit.*. Os títulos dos capítulos do livro de Halimi são, por si sós, instrutivos acerca da forma devastadora como o autor vê o jornalismo francês: “um jornalismo de reverência” - ao poder político, nomeadamente ao dos palácios de Matignon e do Eliseu; “prudência face ao dinheiro” - dos grandes grupos económico-financeiros que controlam a maioria dos órgãos de comunicação; “jornalismo de mercado” - que celebra a inevitabilidade do “pensamento único” e do liberalismo selvagem; “um universo de conviências” - dos trinta ou quarenta mediocratas, muitos deles ditos “de esquerda”, que repartem entre si a “feira das vaidades” das publicações e das citações ditas “culturais”.

⁸⁴⁷ - Cf. Umberto Eco, “Sobre a imprensa”, *op. cit.*, p. 77.

⁸⁴⁸ - Cf. David T. Z. Mindich, *op. cit.*, p. 139-140.

Ambos os argumentos anteriores são válidos – só que não se referem propriamente àquilo a que, desde os finais do século XIX, se tem vindo a chamar jornalismo, no sentido de jornalismo “noticioso” e “objectivo”, mas antes a formas de jornalismo que podemos qualificar como “cívico” ou “público” e que, precisamente, o primeiro tipo de jornalismo tende a desclassificar como não-jornalismo. Impõe-se, deste modo, esclarecer quais os mecanismos que fazem com que a subordinação do jornalismo “noticioso” e “objectivo” à facticidade dos poderes político, económico, mediático e das audiências, longe de ser um mero “acidente”, seja intrínseca à própria natureza de tal jornalismo.

2. A concepção canónica do jornalismo

Como dizem os manuais de jornalismo, a função essencial do jornal, ou, mais genericamente, de qualquer “órgão de informação”, é a de “informar os seus leitores”, constituindo a distração e o entretenimento funções meramente acessórias.⁸⁴⁹ Decorrem, daqui, pelo menos duas consequências fundamentais: uma, a de que a coisa mais importante do jornal são as notícias, definíveis como “factos actuais de interesse geral”⁸⁵⁰, não os jornalistas que as dão – e que devem, idealmente, “apagar-se” perante a própria notícia; a outra, a de que o interesse de informar não pode subordinar-se a qualquer outro tipo de interesses, sejam económicos, políticos, ideológicos ou outros. Esta primazia dada às notícias e ao interesse de informar não obsta, no entanto, a que o jornal e os jornalistas não possam ter e divulgar as suas opiniões próprias, as suas apreciações dos factos, baseadas “em impressões subjectivas”; mas essas opiniões têm de ser sempre identificadas como tal e distinguidas claramente das notícias dos “factos”, mesmo quando, como acontece no editorial, os seus autores não são identificados.⁸⁵¹

⁸⁴⁹ - Anabela Gradim, *Manual de Jornalismo*, Covilhã, Universidade da Beira Interior, Série Estudos em Comunicação, 2000, p. 17.

⁸⁵⁰ - Esta definição do manual de Anabela Gradim retoma a do clássico de Ricardo Cardet, que define notícia como “um facto actual com interesse geral”. Ricardo Cardet, *Manual de Jornalismo*, Lisboa, Caminho, 1988, p. 38. No entanto, e como faz notar Miquel Alsina, talvez fosse mais correcto – até para compreender a questão da “objectividade”, que discutiremos adiante - dizer-se que “a notícia não é um facto, mas mais propriamente a narração de um facto”. Miquel Rodrigo Alsina, *La Construcción de la Noticia*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 182.

⁸⁵¹ - Anabela Gradim, *op. cit.*, p. 17-19.

É a nível desta distinção entre “factos e “opiniões” que costuma colocar-se a questão da objectividade como cerne da deontologia jornalística. Tal como na ciência, que o jornalismo assumiu claramente como modelo, a objectividade não significa, contemporaneamente, e ao contrário do que o pretendeu o positivismo oitocentista, que as nossas descrições sejam uma “cópia” ou um “espelho” dos factos - mas tão só que, mantendo-se invariáveis as condições de investigação desses factos, diferentes sujeitos chegarão às mesmas conclusões; o que significa, também, assumir que, sendo a notícia sempre uma construção “metonímica” que envolve, necessariamente, elementos decorrentes da subjectividade do jornalista, da ética da profissão, das regras da organização jornalística, da própria cultura em que todos se encontram imersos, a “objectividade”, mesmo na acepção “fraca” que actualmente é dada a este termo, é um ideal normativo e, portanto, sempre mais ou menos inalcançável. É precisamente para garantir esta objectividade, por muito “fraca” que ela seja, que o jornalista procura orientar o seu trabalho no sentido da resposta às questões essenciais “quem?”, “o quê?”, “quando?”, “onde?”, “porquê?”, correspondentes aos cinco Ws das escolas de jornalismo anglo-saxónicas, e “como?”.

No entanto, e ao contrário do que acontece em ciência, em que o cientista deve partir da observação pessoal e directa dos factos, da experiência “em primeira mão” – ainda que essa observação pessoal e directa seja sempre mediada por instrumentos e teorias e não seja, portanto “imediate” no sentido de um acesso a um “em si” -, na maioria das vezes o jornalista não contacta directamente com os factos, mas com informações sobre os factos fornecidas pelas fontes, entendendo por tal “qualquer entidade detentora de dados que sejam susceptíveis de gerar uma notícia”⁸⁵², seja ela “interna”, compreendendo os próprios jornalistas, o arquivo do jornal, as delegações e os correspondentes, seja ela “externa”, incluindo as agências noticiosas e os outros órgãos de informação, as entidades oficiais, as organizações não governamentais, os contactos do jornalista e o público em geral; pelo que poderia até dizer-se que o jornalista “noticia” informações, e não propriamente factos – ao que acresce que as fontes podem ser já, elas próprias, fontes secundárias, isto é, portadoras de informações não sobre os factos mas sobre informações. A questão da selecção e da avaliação das fontes torna-

⁸⁵² - *Ibidem*, p. 102.

se, portanto, crucial para a prática desta teoria do jornalismo. Nesta matéria, a regra é a de que, para ser “boa”, uma fonte deve ser não só “competente e qualificada” como, idealmente, “desinteressada” em relação à matéria a noticiar. Sendo que, na prática, esta última característica é impossível, na medida em que qualquer fonte defende, consciente ou inconscientemente, determinado tipo de “interesses”, o jornalista tem que tentar aperceber-se de quais são esses interesses, sob pena de ser manipulado pela fonte - deve, como se diz, constituir uma “topologia das fontes” -, o que faz crescer a importância da confirmação e contrastação das fontes, sobretudo quando o tema a noticiar é de natureza polémica.⁸⁵³

Como nem todas as “notícias” podem ser “dadas” – mas apenas aquelas que, como diz o *New York Times*, “são adequadas para imprimir”⁸⁵⁴ -, impõe-se, previamente à sua organização e apresentação, a tarefa da sua selecção, mais premente ainda num mundo caracterizado pelo “excesso de informação”⁸⁵⁵; daí poder-se, finalmente, resumir a função do jornal dizendo que ela é a de “seleccionar e produzir notícias, transmitindo-as de forma fidedigna e objectiva”.⁸⁵⁶ A questão que se coloca é, então, a de saber mediante que critérios de relevância ou “valores notícia”, como também se diz, tal selecção é feita. A definição de notícia que vimos acima - como “facto actual de interesse geral” – aponta, desde logo, para a actualidade e o interesse geral como os critérios fundamentais que tornam relevante uma notícia em vez de outra. Mas a actualidade e o interesse geral não são os únicos critérios da relevância noticiosa. Com efeito, já num texto de 1936, Walter Benjamin⁸⁵⁷ apontava como fazendo parte desses critérios, para além da actualidade, a proximidade do facto em relação ao leitor, a verificabilidade dos factos a noticiar, a transparência ou compreensibilidade do facto pelo leitor, a plausibilidade ou verosimilhança do facto e a objectividade ou ausência de confusão entre o facto e as opiniões e os juízos de valor. Ora, esta caracterização de Benjamin, que podemos aceitar como mais ou menos exacta para a época em que foi feita, bem como em relação ao *medium* a propósito

⁸⁵³ - Cf. *ibidem*, p. 102-109.

⁸⁵⁴ - *All the News that's Fit to Print*.

⁸⁵⁵ - Cf. Anabela Gradim, *op. cit.*, p. 26-27.

⁸⁵⁶ - *Ibidem*, p. 27.

⁸⁵⁷ - Cf., para o que se segue, Walter Benjamin, “O narrador”, in *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, p. 34-37.

do qual foi formulada - os jornais, e mais particularmente os grande jornais como o *Figaro*, que Benjamin cita explicitamente -, carece hoje de ser actualizada em função dos elementos que alteraram substancialmente o contexto em que e a partir de que pensa Benjamin. Referimo-nos, mais especificamente, aos dois fenómenos seguintes, nitidamente interligados: i) A integração da generalidade dos *media* em grandes grupos económicos que têm como objectivo principal o lucro – e, acessoriamente, a tomada ou o domínio do poder político – e para os quais, em princípio, é tão “importante” informar como, por exemplo, distribuir produtos alimentares, desde que uma e outra sejam actividades rentáveis; ii) A concorrência extrema que existe não só entre os *media* de um mesmo tipo, por exemplo os jornais, como entre os *media* dos diversos tipos, jornais, rádios, televisões, etc., uns e outros cada vez mais segmentados, especializados e com estratégias de captação de audiências cada vez mais agressivas. Daí que tenham de ser e costumem ser acrescentados, à caracterização de Benjamin, critérios como a novidade, a importância⁸⁵⁸, a polémica, a emoção, a agressividade⁸⁵⁹ e as repercussões.⁸⁶⁰

O que desta forma os manuais de jornalismo nos apresentam – e é essa precisamente a função de um livro que, como dizem os dicionários, deve não só ser “manuseável” como conter “as noções essenciais de uma ciência ou arte” – é aquilo a que chamaremos a concepção canónica ou tradicional do jornalismo, e que é hoje aceite como mais ou menos “natural” e “evidente”. No entanto, tal naturalidade e evidência merecem ser questionadas pelo menos em relação a dois aspectos que consideramos essenciais e que se repercutem um no outro: i) A subordinação da “objectividade jornalística” aos “valores notícia”; ii) A dependência dessa mesma “objectividade” relativamente às “fontes”.

⁸⁵⁸ - No sentido de um facto se referir a “pessoas importantes”.

⁸⁵⁹ - No sentido em que noticiar um determinado facto equivale a afrontar determinados poderes ou interesses estabelecidos; é também nesse sentido que se fala, por vezes, de um “jornalismo agressivo”.

⁸⁶⁰ - Do facto noticiado na vida dos leitores. Cf., sobre esta mesma matéria: Manuel Piedrahita, *Periodismo Moderno*, Madrid, Editorial Paraninfo, 1993, p. 32-33, que apresenta como critérios a proximidade, a importância, a polémica, a estranheza, a emoção, as repercussões e a agressividade; Mar de Fontcuberta, *La Noticia*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 16, que apresenta como critérios a actualidade, a novidade, a veracidade, a periodicidade e o interesse público.

3. Objectividade jornalística, valores notícia e fontes de informação

Como decorre da exposição sumária que fizemos da concepção canónica do jornalismo – centrámo-nos, propositadamente, nas questões da objectividade, das fontes e dos valores notícia -, os manuais de jornalismo reconhecem que a concepção positivista e naturalista do jornalismo foi, de há muito, posta de parte. Eles assumem, nesse aspecto, os contributos de teorias como as do *newsmaking* que, sem chegarem ao extremo de afirmar, como Daniel Boorstin, que a maior parte dos acontecimentos jornalísticos são “pseudo-acontecimentos”⁸⁶¹, têm vindo a revelar, de forma clara, que a elaboração das “notícias” envolve sempre um conjunto de aspectos – como a pirâmide invertida, a ênfase na resposta às perguntas sobre o quê, o quem, o quando, o onde e mesmo o porquê e o como, as selecções, as exclusões, as acentuações de um ou outro aspecto do acontecimento, etc. – que permitem afirmar que “a notícia, criando o acontecimento, constrói a realidade”.⁸⁶² A concepção positivista e naturalista é, desta forma, substituída por uma concepção construtivista de acordo com a qual, no limite, o jornalista “cria”, ou pelo menos constrói os próprios “factos” ou “acontecimentos”. A “objectividade jornalística” é, neste contexto, mais a resultante de uma validação intersubjectiva que mobiliza o conjunto de jornalistas de um órgão de informação, os vários órgãos de informação e os próprios destinatários do que uma imagem fiel dos factos - antes de mais porque, como já dissemos, salvo raríssimas excepções, os “factos” chegam ao jornalista já filtrados pelas fontes, de tal modo que, mais do que transmitir ou relatar factos, o que faz é transmitir ou relatar informações, “factos” em segunda ou mesmo em terceira mão. Mas esta “deficiência” de objectividade não é uma deficiência do jornalismo – ela não é sequer

⁸⁶¹ - Como diz Daniel Boorstin, citando a frase de Benjamin Harris relativa ao primeiro jornal a publicar em Boston, em 25 de Setembro de 1690, “a missão de fabricar a actualidade pertencia outrora inteiramente a Deus – ou ao Diabo; a missão do jornalista limitava-se a ‘Narrar os Factos notáveis que puderam chegar ao nosso Conhecimento’ [*Narrer les Faicts notables qui ont pu parvenir à notre Connoissance*]”. Daniel Boorstin, *L’Image*, Paris, Union Générale d’Éditeurs, 1971, p. 27.

⁸⁶² - Nelson Traquina, “As notícias”, in Nelson Traquina (org.), *Jornalismo: Questões, Teorias e “Estórias”*, p. 168. Como resume o autor, estes procedimentos têm a ver quer com os jornalistas, com as “formas literárias” e as “narrativas” mediante as quais eles constróem o acontecimento, quer com as organizações e os constrangimentos que elas não deixam de impor. *Ibidem*, p. 176.

uma “deficiência”. Queremos com isto dizer que, filosoficamente falando, todos os “factos”, por mais “objectivos” que sejam, são mais ou menos “criados” ou “construídos”: pelos códigos culturais de que somos portadores, a começar por esse código primário que é a linguagem, pelas crenças que professamos, incluindo essas crenças “racionais” que são as teorias científicas e as doutrinas filosóficas, pelas tecnologias e instrumentos que utilizamos, pelas verdades práctico-utilitárias que partilhamos com os outros membros de uma comunidade, pelos métodos de investigação que mobilizamos, quiçá mesmo, e a aceitarmos a tese de Kant, por determinadas formas *a priori*. O jornalismo não é, nesse aspecto, mais “criador” ou “construtivo” que as outras “formas simbólicas”, e nomeadamente essa “forma simbólica” que se tem assumido, no Ocidente, como o paradigma de todas as restantes – a ciência. Com efeito, se alguma coisa demonstraram os avanços mais recentes da ciência contemporânea, nomeadamente no domínio da Física, é precisamente o seu carácter de construção.⁸⁶³ Como o disse, há muito, a obra admirável e seminal de Ernst Cassirer – que vê, aliás, a sua própria obra como um aprofundamento da “revolução copernicana” de Kant -, as “grandes funções espirituais” da humanidade, a linguagem, o conhecimento, o mito, a arte, a religião, em suma, toda a cultura são formadoras e não reprodutoras; não exprimem “passivamente a pura presença dos fenómenos”, mas conferem-lhe “uma certa significação, um valor particular de idealidade”; nelas o mundo não é “o simples reflexo de um dado empírico”, mas sim “produzido pela função correspondente segundo um princípio original”. Todas essas “funções espirituais” engendram, assim, as suas “configurações simbólicas” que, tendo a sua origem na mesma “função simbólica” original, constituem no entanto diferentes formas de constituir ou dar sentido à realidade; pelo que “convém portanto ver nelas não as diferentes maneiras de [a realidade] se revelar ao espírito, mas antes as diversas vias que o espírito segue no seu processo de objectivação, quer dizer, na sua revelação a si próprio”.⁸⁶⁴ Ou, em termos

⁸⁶³ - Cf., sobre esta temática, Werner Heisenberg, *Diálogos sobre Física Atómica*, Lisboa, Verbo, 1975.

⁸⁶⁴ - Ernst Cassirer, *La Philosophie des Formes Symboliques*, Vol. 1, p. 18-19. Uma afirmação que Miquel Alsina praticamente parafraseia, quando afirma: “Se bem que se parta, neste livro, da notícia como realidade social construída, ela não é mais do que uma das realidades que nós, indivíduos, construímos quotidianamente. Pode discutir-se a importância ou relevância das distintas realidades socialmente construídas. Mas não há que cair na falácia da unidade da realidade social.” Miquel Rodrigo Alsina, *op. cit.*, p. 34.

mais “hermenêuticos”: se da frase de Sócrates no *Íon* platónico segundo a qual os poetas são *hermenes eisin tôn theon*, “mensageiros dos deuses” (534 e), se pode deduzir “claramente”, como pretende Heidegger, que “o hermenêutico não quer dizer primariamente interpretar mas significa, antes disso, trazer mensagem e notícia”⁸⁶⁵, então essa frase de Heidegger pode ser lida também no sentido inverso, isto é, de que “trazer mensagem e notícia” – e não necessariamente “dos deuses” - é, desde logo, “interpretar”; e que, conseqüentemente, nenhum mensageiro pode deixar de assumir o papel de “intérprete”. Não é, portanto, por aí, pela impossibilidade de atingir “os factos tais como eles são”, os “factos em si”, que resulta de não existirem tais “factos” - que a questão da objectividade é uma verdadeira questão. A objectividade apenas se torna uma verdadeira questão quando a interrogamos, por um lado, a propósito dos “valores notícia” que constituem o fundo ou o campo a partir dos quais se exerce – já que aquilo a que se chama a “objectividade jornalística”, no sentido da descrição neutra, imparcial, não opinativa dos “factos”, é sempre posterior à delimitação de tal fundo ou campo - e, por outro lado, acerca das “fontes” a partir das quais constrói as suas “notícias”.

3.1. Objectividade jornalística e valores notícia

“Publicaremos tudo, sempre que seja verdade e vendável.”⁸⁶⁶ O que torna problemática esta afirmação de um defensor confesso do jornalismo “amarelo” não é nem a “verdade” nem o “vendável”, mas o *e* que estabelece a conjunção de ambas as realidades. O que significa, com efeito, uma verdade que pode ser vendida? Que é vendável por ser verdadeira ou, inversamente, que é verdadeira por ser vendável? Como é possível perspectivar, a partir desta conjunção, a questão da “objectividade jornalística”? A resposta a estas questões aponta, necessariamente, para uma reflexão acerca dos chamados “valores notícia”⁸⁶⁷ que suportam a teoria e a prática jornalísticas.

Como afirma John Hartley, os “valores notícia” “não são nem naturais nem neutrais, antes formando um código sócio-cultural que vê

⁸⁶⁵ - Martin Heidegger, “De un diálogo del habla”, in *De Camino al Habla*, p. 111.

⁸⁶⁶ - Ex-director do ex-jornal espanhol ABB, citado em Miquel Rodrigo Alsina, *op. cit.*, p. 18.

⁸⁶⁷ - Ou *news values*.

o mundo de uma maneira muito particular⁸⁶⁸ – como o parece confirmar, aliás, um mínimo de perspectiva histórica.⁸⁶⁹ Com efeito, é hoje mais ou menos aceite que a “objectividade” como cerne da deontologia do jornalismo e o próprio conceito canónico de jornalismo, tal como acima foi apresentado, se desenvolve entre 1830 e 1890, isto é, coetaneamente com o surgimento e a afirmação da *penny press*, do jornalismo como “indústria cultural”.⁸⁷⁰ A coetaneidade é aqui mais do que uma mera coincidência, indiciando antes uma verdadeira dependência recíproca. Com efeito, para que o jornal, enquanto produto industrial, seja rentável, exige-se que possa dirigir-se a todos os potenciais consumidores e anunciantes – *It shines for all*, como dizia o lema do *New York Sun* fundado em 1833 por Benjamin Day – , independentemente das suas preferências culturais, das suas opiniões político-partidárias ou dos seus interesses comerciais; o que só é possível, precisamente, centrando-se nas “notícias”, nos “factos de interesse geral”, que urge tratar de um modo descomprometido, apartidário, factual, equilibrado e verter na forma da pirâmide invertida.⁸⁷¹ Marca-se, assim, o fim do jornalismo dito “de opinião”, seja o jornalismo de índole “cultural” propugnado pelos homens da *Encyclopédie*, seja o jornalismo de índole associativa e político-partidária, nomeadamente o defensor dos ideais das revoluções americana e francesa, referido por Tocqueville.⁸⁷²

⁸⁶⁸ - John Hartley, *Understanding News*, London, Routledge, 1990, p. 80.

⁸⁶⁹ - Cf., para o que se segue: David T. Z. Mindich, *op. cit.*; João Carlos Correia, *Jornalismo e Espaço Público*, Covilhã, Universidade da Beira Interior, Série Estudos em Comunicação, 1998, especialmente o capítulo III, p. 85-119.

⁸⁷⁰ - Cf. David T. Z. Mindich, *ibidem*, p. 10 e *passim*.

⁸⁷¹ - Tudo aspectos que, como mostra Mindich ao longo da obra citada, têm vindo a ser utilizados para caracterizar a “objectividade” jornalística.

⁸⁷² - Obviamente que, nesta progressiva afirmação da “objectividade”, há que tomar em linha de conta também factores como: o positivismo que, como “ideologia” mais ou menos universal, marca toda a segunda metade do século XIX e, portanto, também o mundo dos jornais; a Guerra da Secessão e a censura à imprensa e o controlo dos “factos” que ela implica - particularmente “surpreendente”, como ele próprio a classifica, é a conclusão de Mindich de que os exemplos mais remotos da pirâmide invertida terão sido escritos por Edwin Stanton, Secretário da Guerra de Lincoln e censor-mor da imprensa (cf. David Mindich, *op. cit.*, p. 66.); a pouca fiabilidade do telégrafo, que leva a concentrar os esforços de redacção da notícia no *lead*; o aparecimento e desenvolvimento das agências noticiosas, que pretendem transmitir aos jornais seus clientes apenas os “factos”, deixando para esses mesmo jornais a tarefa de opinar sobre eles. Tudo isto tendo como pano de fundo o crescimento da actividade comercial, o desenvolvimento das tecnologias da impressão e da fabricação do papel, a melhoria das condições de vida e o aparecimento de uma classe média, as aspirações igualitaristas, a educação pública de massa, etc.

Mas – e esta é pelo menos a conclusão lógica dos donos dos *penny papers* – se o “factual” e “noticioso” é o que faz vender jornais, então tudo o que faz vender jornais é “factual” e “noticioso”. Deste modo, o actual, o interessante, o próximo, o verificável, o compreensível, o plausível, o não valorativo, o novo e o surpreendente, o referente às pessoas importantes, o polémico, o emocional, o agressivo, o que pode ter repercussões – em suma, os “valores notícia” que, como vimos, orientam ainda hoje o jornalismo – passam a determinar o que é “factual” ou “noticioso”. Em consequência, as respostas às seis perguntas jornalísticas passam a assumir, em geral – as excepções justificam-se sobretudo pela interferência dos “valores notícia” uns nos outros ou pela sua sobreposição –, uma forma assaz especial: “Quem?” passa a querer dizer as pessoas importantes, isto é, dotadas de um certo estatuto económico, político social e/ou mediático mais ou menos proeminente; “O quê?”, o homem que morde o cão mas também o cão que morde o homem importante ou o cão importante que morde o homem; “Quando?”, o passado mais ou menos imediato ou o passado mais antigo que se reflecte no passado imediato; “Onde?”, os locais espacial, cultural, afectiva e/ou mediaticamente próximos do destinatário potencial; “Como?” e “Porquê?”, as causas mais ou menos “próximas”, no duplo sentido de imediatas e compreensíveis por todos.⁸⁷³ A distância entre o sensacional e o sensacionalista vai tornar-se, a partir dos finais do século XIX, cada vez mais ténue; prova disso mesmo é que os *penny papers*, acusados pelos jornais anteriores de serem “sensacionalistas”, vão eles próprios acusar os *yellow papers* desse mesmo pecado e, mais tarde, os jornais a rádio e todos os outros *media* a televisão.

Esta preponderância dos “valores notícia” – deste tipo de “valores notícia” – na actividade jornalística produz efeitos fundamentais na forma como é definida e praticada a “objectividade”. Voltando ao paralelo entre ciência e jornalismo, podemos dizer que enquanto para o cientista ser “objectivo” significa observar os “factos” a partir de critérios fornecidos pelo método científico – por aquilo a que, por analogia, poderíamos chamar os “valores fenómeno”, e em que se incluem critérios como a observação e a medição instrumentais, a matematização e a formulação de leis –, para o jornalista ser “objectivo” significa observar os “factos” a partir dos critérios fornecidos pelos “valores notícia”; já que, e como

⁸⁷³ - Cf. Tom Koch, *The News as Myth. Fact and Context in Journalism*, p. 37-74.

dizíamos atrás, não há “objectividade” em abstracto. Os “valores notícia” funcionam, assim, como a grelha de leitura que, de forma concertada, o leitor, o anunciante e o dono do jornal impõem ao jornalista, deixando-lhe um espaço de manobra cada vez mais reduzido; o jornalista – e, não por acaso, o sentido crescente do jornalismo como profissão emerge também pelos finais do século XIX – passa a ser visto e a ver-se a si próprio como um “comunicador profissional”, como um produtor de informação cuja característica distintiva em relação a escritores, novelistas, académicos e outros produtores de informação é a de que “a mensagem que ele produz não tem relação necessária com os seus próprios pensamentos e percepções”.⁸⁷⁴ Deste modo, a grande vantagem dos *penny papers*, a saber, a sua independência em relação aos poderes políticos e partidários, não acarreta, senão de forma aparente, uma maior “independência” dos jornalistas que os produzem, acarretando antes a sua dependência funcional e ideológica em relação a “poderes” fáticos de um outro tipo.

Mas, se assim é, então a questão essencial da “objectividade” não reside, como dizíamos, em noticiar mais ou menos “objectivamente” - pondo entre parêntesis as suas “opiniões” e “preferências” - aquilo que se selecciona, mas antes na selecção daquilo que se noticia; a evidência da “objectividade” na descrição dos “factos” seleccionados apenas oculta a ausência da “objectividade” na selecção dos factos a noticiar. Dito de outro modo: ao exercer-se sobre um fundo ou campo delimitado *a priori* - e delimitado, em última análise, em função dos “valores notícia” -, e não sobre a totalidade do “real” possível, a “objectividade” *a posteriori* não pode deixar de excluir, de tomar partido, de se negar a si mesma como “objectividade”. Assim, e por mais paradoxal que tal pareça, ser “objectivo” é a forma mais perfeita de o não ser.

Decorrem, daqui, algumas consequências importantes. A primeira é a de que a única diferença – que contudo, como vimos, os defensores da “objectividade jornalística” consideram essencial – entre a “notícia” e a “opinião” é que, ao mesmo tempo que a notícia é uma opinião implícita, na medida em que pressupõe a selecção de certos factos e o tratamento desses factos de uma certa maneira, a opinião é uma notícia implícita, não apenas no sentido em que qualquer opinião se baseia, mais ou menos

⁸⁷⁴ - David Mindich, *op. cit.*, p. 46. A expressão “comunicador profissional” pertence a James Carey, aqui citado por Mindich.

directamente, em determinadas notícias como no sentido em que o acto de alguém emitir uma opinião nos *media* é, desde logo, uma notícia.⁸⁷⁵ A segunda consequência é a de que a formulação inicial da teoria do *gatekeeper*, feita por David Manning White, deve ser estendida do nível já derivado da sala de redacção que filtra as notícias, e nomeadamente as que provêm das agências noticiosas, ao nível, mais *primário*, da produção inicial das próprias notícias, nomeadamente pelas agências noticiosas, isto é, à selecção e à definição dos factos que serão notícia e da forma como o serão. É logo nesse nível e nesse momento que verdadeiramente as notícias se transformam numa “janela para o mundo” e numa “grelha” que “delineia o mundo”⁸⁷⁶, e a informação em enformação e mesmo de-formação. É aí que, como dizíamos, a “objectividade” – a naturalidade, a neutralidade e a evidência - das notícias tem de ser questionada, para chegarmos à conclusão de que, ao serem produzidas por um certo tipo de instituições, a partir de certos critérios de relevância, visando determinados objectivos, elas nos dão acesso não ao mundo “real” mas apenas a “um mundo possível”.⁸⁷⁷

Uma das conclusões fundamentais que podemos retirar do que dissemos até aqui é a de que a crítica que hoje se faz à transformação generalizada da informação em espectáculo e em entretenimento, longe de ser um mero “epifenómeno” é, pelo contrário, um fenómeno profundo que já se encontra, desde o princípio, ínsito na subordinação do jornalismo “noticioso” aos “valores notícia” que definiu para si próprio. Este processo em que, ao mesmo tempo que a informação se torna espectacular, o espectáculo se torna “informativo”, que já está presente na *penny press* e no *yellow journalism*, ganha um impulso decisivo com a fotografia e atinge o seu ponto máximo com a televisão – cujo “ver” aparece como a verdadeira realização da metonímia sensorial e cognitiva de que já falava Aristóteles.

⁸⁷⁵ - Não admira assim que Gaye Tuchman confesse, num dos seus estudos, que a questão acerca da diferença entre a “notícia objectiva” e a “notícia de análise” foi “a mais difícil de todas as questões postas aos inquiridos durante os dois anos de pesquisa”. Gaye Tuchman, “A objectividade como ritual estratégico: uma análise das noções de objectividade dos jornalistas”, Nelson Traquina (org.), *Jornalismo: Questões, Teorias e “Estórias”*, p. 85.

⁸⁷⁶ - Cf. Gaye Tuchman, *Making News. A Study in the Construction of Reality*, New York, Free Press, 1978, p. 12.

⁸⁷⁷ - Daí a definição proposta por Miquel Alsina: “Notícia é a representação social da realidade quotidiana produzida institucionalmente que se manifesta na construção de um mundo possível.” Miquel Rodrigo Alsina, *op. cit.*, p. 185.

3.2. Objectividade jornalística e fontes de informação

A “objectividade” torna-se também questão quando analisada ao nível das fontes em que se baseia a informação jornalística. Como mostra Tom Koch⁸⁷⁸ a partir de vários “casos” concretos do jornalismo americano mais ou menos recente, incluindo o chamado “jornalismo de investigação”, de que a “investigação” do caso Watergate costuma ser apresentada como paradigma, aquilo a que se chama a “narração objectiva dos factos” não passa, na maior parte dos casos, de uma “atribuição de citações” dos próceres do poder e do saber, dos funcionários e dos especialistas, dos burocratas e dos tecnocratas – dando, ao jornalismo, um carácter verdadeiramente oficioso.⁸⁷⁹ Ser “objectivo” significa, em tal contexto, citar da forma mais “imparcial” e “completa” possível o que os outros – as “fontes” dotadas de “autoridade” ou “peso” suficientes – disseram, abdicando o jornalista da sua própria voz. Daí precisamente que ao “mito” da objectividade jornalística, tal como atrás o caracterizámos, corresponda um outro “mito”: “o mito social de uma democracia que funciona, efectiva e progressiva, na qual cada membro é salvaguardado pela vigilância de uma burocracia potente e onisciente”.⁸⁸⁰ Neste processo, o jornalista esquece fácil e convenientemente o “porquê?” e o “como?” dos factos – ou, pelo menos, reduz imensamente o seu alcance – para se limitar a uns “quem?”, “o quê?”, “quando?” e “onde?” mais ou menos imediatos e desligados do contexto sócio-político. Produz-se, assim, uma imagem tranquilizadora da sociedade, de acordo com a qual os burocratas e os tecnocratas velam pelo bem-estar e pela segurança de todos e cada um dos cidadãos, corrigindo de forma eficaz as eventuais “anomalias” e “disfunções”, e os jornalistas, por sua vez, vigiam atentamente a actividade de uns e outros, denunciando tudo o que há para denunciar - desde que informados pelas “fontes autorizadas”, isto é, os mesmos burocratas e tecnocratas cujos abusos supostamente têm de denunciar. Instaure-se,

⁸⁷⁸ - Cf. Tom Koch, *The News as Myth. Fact and Context in Journalism*.

⁸⁷⁹ - “Durante décadas, os estudos acerca do conteúdo das notícias mostraram que entre 70 a 90 por cento de todas as histórias noticiosas são baseadas nos enunciados de funcionários governamentais ou especialistas oficiais. (...) A maior parte dos repórteres permanece hoje o que sempre foi: condutas transportando dados, em grande medida não considerados nem examinados, da secretária dos funcionários e dos especialistas oficiais para os olhos e os ouvidos do público.” Tom Koch, *The Message is the Medium*, p. 17.

⁸⁸⁰ - *Ibidem*, p. 175.

assim, uma verdadeira circularidade e cumplicidade entre o poder e o jornalismo, de tal forma que, ao mesmo tempo que a voz do primeiro ecoa no segundo - “mensageiro do poder” seria uma boa expressão para designar este tipo de jornalismo - o segundo legitima a existência do primeiro.⁸⁸¹ Que a objectividade se constitua como um “ritual estratégico”, mobilizado pelos jornalistas com o intuito de se colocarem ao abrigo das críticas e dos ataques das forças estranhas à profissão⁸⁸² não é, em tal contexto, senão o sintoma de tal cumplicidade - aquilo a que Nietzsche chamaria, provavelmente, um assomo de “má consciência”.

4. O carácter político da objectividade jornalística

O que ressalta da análise feita acerca da relação entre a “objectividade jornalística” e, por um lado, os “valores notícia” que a determinam e, por outro lado, o tipo de fontes que a suportam é, claramente, o carácter político dessa mesma “objectividade”.

De facto, ao pôr em jogo os “valores notícia” que põe em jogo, subordinados aos poderes e interesses económicos e, assim, dotados de uma natureza necessariamente “informecial”, isto é, informativa e comercial, o jornalismo consegue produzir uma informação que atrai, que seduz, que chama a atenção, que excita a natural curiosidade de cada um; e esse é, queiramos ou não, o seu objectivo primário, na medida em que, se a informação não é procurada pelos seus destinatários, ela nem sequer “existe”. No entanto, simultaneamente, essa informação não pode deixar de dar uma realidade parcial, uma visão parcial da realidade, que exclui tudo o que não cabe nos “valores notícia”, e nomeadamente: o que não é “interessante”, por exemplo um relatório económico, um debate político, uma descoberta científica, uma crítica literária; o que não é “compreensível”, ou seja, apreensível de forma imediata, se necessário pelos meros títulos ou no máximo pelos *leads*, antes exigindo leitura morosa e reflectida; o que é “valorativo”, implicando tomada de posição e opinião pessoal; o que não se refere às “pessoas importantes”,

⁸⁸¹ - Como diz Koch, “no final, os jornalistas funcionam precisamente como um instrumento de legitimação para os profissionais e os funcionários que são a fonte atributiva dos *media*”. *Ibidem*, p. 110. Para acrescentar, noutro passo, que “a parceria entre notícias e governo é, em última análise, de legitimação mútua”. *Ibidem*, p. 178.

⁸⁸² - Cf. Gaye Tuchman, “A objectividade como ritual estratégico: uma análise das noções de objectividade dos jornalistas”, *op. cit.*, p. 74-90.

mas antes ao cidadão comum, ao trabalhador, ao estudante, à dona de casa; o que não é “polémico”, “emocional” e “agressivo”, envolvendo antes um conjunto de argumentos e de discussões mais ou menos racionais e frios. Ora, ao apresentar uma visão parcial - no duplo sentido de sectorial e de comprometida -, da realidade como “objectiva” e “imparcial”, válida para todos e, como tal, passível de gerar o consenso, o jornalismo passa a assumir uma função a que John Hartley chama “ideológica”⁸⁸³ e Tom Koch chama “mítica”⁸⁸⁴ e que se traduz, no fundo, pela reprodução e legitimação da sociedade existente, com as suas divisões de classes e a sua distribuição desigual dos poderes.⁸⁸⁵ Note-se, no entanto, que isto não exclui aquela que, paradoxalmente, aparece hoje em dia como uma das melhores formas de produção do consenso: a encenação mediática do “conflito” entre uma posição/tese e a sua antítese, na medida em que tal encenação permite, por um lado, situar o destinatário no lugar “equidistante” da síntese, do poder arbitral - o que equivale, no fundo, a ser “objectivo” e “imparcial”, isto é, a não tomar posição - e, por outro lado, reduzir uma realidade múltipla, em que existem seguramente mais do que duas teses antagónicas, a uma realidade maniqueísta e bipolar, desclassificando tudo o que não se situa dentro do “conflito” como “desviante” ou “irracional” e produzindo, assim a sua exclusão do debate.⁸⁸⁶

⁸⁸³ - Na linha de Louis Althusser, Hartley defende que as “organizações noticiosas” são “aparelhos ideológicos do estado” que têm como objectivo criar um “assentimento” generalizado que permita a “hegemonia” da classe dominante – o que é conseguido mediante a apresentação de uma visão dos “factos” susceptível de ser aceite por todos como “natural”. Daí a sua reivindicação da “autonomia” e da “objectividade” que, distinguindo as “notícias” da mera propaganda, as tornam verdadeiramente eficazes. Cf. John Hartley, *op. cit.*, p. 56-62.

⁸⁸⁴ - Koch entende o “mito” no sentido barthiano de inflexão, caracterizando o “mito da objectividade jornalística” como a concepção segundo a qual “o repórter é um investigador imparcial, um representante do ‘quarto poder’ procurando uma descrição, sem medo ou favor, de acontecimentos do domínio público. Nesse mito o jornalista pode questionar e questionará todos os responsáveis aos níveis marginais e oficiais, equilibrando de forma imparcial a informação relativa ao tema a ser descrito.” Tom Koch, *The News as Myth. Fact and Context in Journalism*, p. 104.

⁸⁸⁵ - Ou, como observa Furio Colombo, “a notícia é um produto e, instintivamente, não se afigura útil aos produtores lançar no mercado algo que é discutível ou não é popular, que não é da preferência da cultura dominante”. Furio Colombo, *op. cit.*, p. 65.

⁸⁸⁶ - Este processo torna-se hoje particularmente evidente na forma como é dada a informação política, cuja orientação para o “centro” acompanha, neste aspecto, a informação jornalística – e isto apesar da imensa gritaria com que, por vezes, se quer fazer supor o contrário.

A própria forma como a audiência é visada pela informação jornalística - como um conjunto de pessoas dotadas de “senso comum”, como uma massa de cidadãos “médios” que pode, diz-se, “compreender” facilmente os “factos” que lhe são apresentados e da forma como o são - reforça o carácter consensual do jornalismo e, assim, o seu carácter “ideológico” ou “mítico”.

5. O conceito de um novo jornalismo

O caso “Ida Wells” - designemos, assim, a luta travada pela jornalista e activista Ida B. Wells, nos anos 1890, em plena época da reivindicação da “objectividade” pelos jornalistas, contra os linchamentos de negros e a “objectividade” da cobertura de tais linchamentos pela imprensa branca, nomeadamente pelo *New York Times*⁸⁸⁷ - ao mesmo tempo que mostra como a “objectividade” pode ser tudo menos objectiva, permite-nos perspectivar um novo tipo de jornalismo, alternativo ao jornalismo “noticioso” e mais ou menos “oficioso”. Comparando a forma como o *New York Times* e Ida Wells viam a questão, afirma Mindich que “onde o *New York Times* via a questão do linchamento como um delicado acto de equilíbrio [entre as posições das partes envolvidas, isto é, os negros linchados e os brancos linchadores], Wells via assassinos brancos a atacar negros inocentes”.⁸⁸⁸ O que isto significa é, desde logo, que a “objectividade” era exercida, por parte do *New York Times*, no contexto dos estereótipos implícitos da cultura norte-americana, partilhados mesmo por alguns afro-americanos mais instruídos, e em consequência dos quais, apesar de se discordar dos processos bárbaros utilizados, particularmente dos linchamentos pelo espancamento e/ou pela força, era tacitamente aceite que os negros eram “culpados”. As “notícias” dos “factos” limitavam-se, assim, a confirmar e a reforçar a cultura e o poder dominantes - daí o seu carácter “ideológico” ou “mítico”. À “objectividade” do *New York Times* contrapõe Ida Wells fundamentalmente duas coisas, ambas vistas hoje como partes integrantes do chamado jornalismo “público” ou “cívico” - de que a activista americana poderá ser considerada, portanto, como um dos primeiros grandes representantes:

⁸⁸⁷ - Cf. David Mindich, *op. cit.*, todo o capítulo 5, p. 113-137.

⁸⁸⁸ - *Ibidem*, p. 124. “Inocentes” significa, neste contexto, que não tinham sido julgados e condenados por qualquer tribunal.

i) A investigação a partir de fontes alternativas às fontes “oficiais” ou “oficiosas” que representam os diversos poderes estabelecidos, tentando descobrir as explicações ou interpretações por detrás dos “factos” - no caso em apreço, Wells procura ouvir testemunhas negras, verificar pessoalmente certas partes dos relatos, perceber as motivações dos diversos intervenientes, etc., o que lhe permite chegar à conclusão de que, por detrás da violência branca, se escondem motivos económicos e concorrenciais que põem, de um lado, os trabalhadores e os comerciantes brancos e, do outro, os trabalhadores e os poucos comerciantes negros;

ii) A procura de um comprometimento à acção por parte dos cidadãos aos quais se dirige, configurando, assim, um verdadeiro jornalismo-acção.⁸⁸⁹ É certo que, como o fizeram os jornalistas seus contemporâneos, se pode acusar o jornalismo posto em prática por Ida Wells de já nada ter a ver com “jornalismo” - uma acusação que, de acordo com os cânones da “objectividade”, até está correcta -, de que representaria mesmo uma espécie de “retrocesso” em direcção ao antigo jornalismo político e partidário - o que já é uma acusação injusta, na medida em que o que estava em causa, no jornalismo de Ida Wells, era uma causa “humanitária”, de “direitos humanos”, e não propriamente político-partidária. Mas pode-se também, com Tom Koch, falar aqui de um jornalismo de um novo tipo, de um “novo jornalismo”. Em que é que este “novo jornalismo” se distingue do “antigo”? Podemos apontar pelo menos as seguintes características distintivas deste “novo jornalismo”⁸⁹⁰:

i) Explicativo: explica o “facto” situando-o no contexto económico, social, político a que pertence, olhando-o como exemplo de uma regularidade que, ela sim, deve ser investigada, dando, assim, a ênfase que merecem às perguntas “como?” e “porquê?” que o jornalismo “objectivo” e “noticioso” reduz à sua expressão mínima;

ii) Investigativo: investiga os “factos” de forma independente e autónoma, procurando, seleccionando e analisando as suas próprias “fontes,” ultrapassando a fase da mera citação dos burocratas e tecnocratas, dos funcionários e especialistas da “primeira burocracia”;

iii) Opinativo: opina acerca das questões em discussão na sociedade a que pertence, procurando iluminar os “factos” a partir das suas posições

⁸⁸⁹ - Cf. *ibidem*, p. 135.

⁸⁹⁰ - Tomamos aqui, como referência, os seguintes textos: John Hartley, *op. cit.*; Tom Koch, *The News as Myth. Fact and Context in Journalism* e *The Message is the Medium*.

e opiniões, em vez de as ocultar sob a capa de uma “objectividade” que, como vimos, de facto não existe;

iv) Cívico: toma por guia o interesse público, comunitário, recusando defender interesses meramente egoístas e/ou de grupo.

Ora, há que dizê-lo, este “novo jornalismo” já existe e, em certa medida, nunca deixou de existir, ainda que como excepção e não como regra - daí, como referimos atrás, o carácter demasiado radical da crítica dos críticos do jornalismo contemporâneo: ligado, como refere Hartley, a determinadas comunidades, movimentos e acções; no seio de instituições que não têm fins lucrativos, mas por exemplo de ensino e/ou investigação, de assistência, de defesa de interesses profissionais e/ou corporativos, etc.; em certos sectores dos *media*, nomeadamente dos escritos, por exemplo nalguns dos jornais ditos “de referência”. É certo que os exemplares empresariais de tal jornalismo constituem verdadeiras “ilhas” que se encontram, hoje, cada vez mais pressionadas pelos interesses económicos - cuja consecução passa pelo aumento das audiências, do volume da publicidade, das taxas de lucro - dos grupos empresariais a que, na sua maioria, já pertencem, configurando uma situação em que o equilíbrio se revela cada vez mais frágil. Não cremos, portanto, que o factor decisivo para esta evolução dos *media* seja aquilo a que Eco chama o “efeito-televisão” - o efeito de uma televisão que forçaria os outros *media* a imitar a sua informação superficial, sensacionalista, publicitária e espectacular. Digamos antes que ela soube levar, à perfeição extrema - ou à degradação extrema, segundo a perspectiva -, aquela que foi, desde o seu início, a natureza do jornalismo “noticioso”.

6. O jornalismo *online*

É neste contexto que convém introduzir a questão da Web ou, se preferirmos, a questão do chamado “jornalismo online” - entendendo por tal não o mero *shovelware*, a mera transposição, para formato electrónico, das versões impressas dos jornais, mas o jornalismo produzido especificamente na e para a Web, e a que também se tem vindo a chamar “ciberjornalismo”, “webjornalismo” ou “jornalismo na Internet”.⁸⁹¹ Mais

⁸⁹¹ - Apesar das distinções mais ou menos bizantinas que por vezes se procuram fazer, a diferença das designações não é, quanto a nós, essencial para a determinação da substância da coisa. Para uma descrição da experimentação levada a efeito no domínio deste tipo de jornalismo, no âmbito do projecto “Akademia: Sistemas de informação e novas formas de jornalismo online”, cf. António Fidalgo, “O ensino do jornalismo no século XXI”, 2001, disponível em <http://www.bocce.ubi.pt>.

particularmente, interessa perguntar em que medida é que pode ou não, tal tipo de jornalismo, favorecer a extensão e/ ou consolidação do carácter “cívico” e “público” do jornalismo.⁸⁹²

Em termos da sua relação com o jornalismo, a Web pode ser vista pelo menos a quatro níveis - sendo que os dois primeiros se referem mais à produção e os segundos à recepção da informação – que introduzem, simultaneamente, quatro importantes diferenças do jornalismo *online* relativamente ao jornalismo tradicional⁸⁹³:

i) Como fonte de informação: ao colocar, potencialmente, toda a informação ao seu alcance, a Web permite que o jornalista tenha acesso às mesmas fontes de informação especializada e estratégica a que têm acesso os funcionários e os especialistas, podendo assim deixar de ser a mera caixa de ressonância da “primeira burocracia”; para além disso, e mediante a inserção das hiperligações adequadas na sua notícia ou no seu artigo, o jornalista pode permitir ao próprio receptor, ao cidadão em geral, o acesso às e a verificação das fontes em que se baseia, podendo o jornalismo ganhar, assim, uma credibilidade acrescida.

ii) Como meio de publicação: a publicação das notícias na Web apresenta as seguintes características fundamentais: a) A ausência, pelo

⁸⁹² - De facto, esta pergunta tem vindo a ser antecedida de uma outra: a de saber se há efectivamente *um* jornalismo *online* - isto é, se o que assim se chama é uma nova forma de jornalismo, de tal modo que novos meios implicam novas formas; ou se ele é, pelo contrário, o jornalismo de sempre só que transposto para um novo meio. Raciocinando por mera analogia seríamos tentados a dizer que, tal como na passagem do jornal para a rádio e desta para a televisão não houve a invenção de novas formas de jornalismo - de formas radicalmente diferentes, entenda-se -, mas tão só a adaptação do “velho” jornalismo ao formato dos novos meios, também na passagem do jornal, da rádio e da televisão para a Web se verificará um fenómeno do mesmo tipo; ou seja, o jornalismo online não será mais do que a adaptação do “velho” jornalismo ao novo meio que é a Internet. Isto parece o máximo que, no momento, sem entrarmos no domínio da mera especulação, se pode responder a tal pergunta.

⁸⁹³ - Cf., para o que se segue: Melinda McAdams, “Inventing an online newspaper”, *Interpersonal Computing and Technology: An Electronic Journal for the 21st Century*, July, 1995, Volume 3, Number 3, p. 64-90, Published by the Center for Teaching and Technology, Academic Computer Center, Georgetown University, Washington, DC 20057, versão textual disponível em <http://jan.ucc.nau.edu/~ipct-j/1995/n3/mcadams.txt>. A autora analisa a sua experiência, na qualidade de *content developer*, na construção de uma versão *online*, não coincidente com a versão impressa, do *The Washington Post*; Bruno Giussani, “A New Media Tells Different Stories”, *First Monday*, 1997, disponível em http://www.firstmonday.dk/issues/issue2_4/giussani/; Mark Deuze, “The WebCommunicators: Issues in Research into Online Journalism and Journalists”, *First Monday*, 1998, disponível em http://www.firstmonday.dk/issues/issue3_12/deuze.

menos teórica, de limites de espaço ou de tempo de uma notícia ou de um artigo – com o que o jornalismo pode deixar de ser aquilo que alguns referem como sendo a mera “arte” de preencher os espaços e/ou os tempos deixados vazios pela publicidade; b) O carácter integrado ou “multimédia” das notícias e dos artigos que, mediante um sistema de ligações hipertextuais, podem comportar, para além do texto e em conjugação com ele fotografias, sons, vídeos, etc., fazendo-se esbater a distinção entre os vários tipos de informação mediática e dando origem a uma espécie de “jornalismo holístico” ou “total” - o que implicará, necessariamente, a constituição de equipas jornalísticas não só multidisciplinares, como até aqui, mas também multi-capacitadas em produção de texto, de fotografia, de som, de vídeo, de cinema, etc.; c) A consideração de uma audiência “artificial” – já que, e dado o facto de a pesquisa de informação na Web assentar basicamente na actividade dos motores de busca, assente por sua vez na actividade de web *crawlers*, a informação produzida deve ter em conta os parâmetros de actuação desses programas específicos, sem o que não ganhará a visibilidade e a “existência” que é o objectivo primeiro de quem produz a informação. As características a) e b) permitem perspectivar um jornalismo que, como refere Tom Koch, se não limita às “notícias” e aos “factos” mais ou menos pontuais, isolados em termos de espaço e de tempo, para os situar no contexto ou regularidade a que pertencem, respondendo assim cabalmente ao “como?” e ao “porquê?” que o jornalismo “noticioso” e “objectivo” tende, de forma subtil, a pôr total ou parcialmente de parte. Que essa contextualização possa realizar-se, de forma automática, a partir da própria sintaxe das bases de dados, é uma das hipóteses centrais e mais interessantes do conceito de um “jornalismo assente em base de dados” que se encontra actualmente a ser desenvolvido pelo *Labcom – Laboratório de Comunicação e Conteúdos Online* da Universidade da Beira Interior no âmbito do “Projecto Akademia: Sistemas de informação e novas formas de jornalismo online”.⁸⁹⁴

iii) Como espaço de interactividade: ao universalizar, pelo menos potencialmente, mecanismos já existentes nos outros *media* como o “correio do leitor”, o “fórum radiofónico”, a “participação do telespectador” e o próprio “provedor do leitor” – em suma, a participação do receptor na crítica da informação recebida e na própria produção

⁸⁹⁴ - Cf. <http://www.akademia.ubi.pt>.

de informação -, a Web permite perspectivar um jornalismo em que, de certo modo, se esbate e se anula mesmo a distinção entre jornalista e leitor, entre produtor e receptor da informação. Neste novo contexto, o jornalista é visto essencialmente como um “mediador”, um “facilitador de discussões”, um “animador” e um “organizador” da recolha da informação e da sua utilização pela comunidade.⁸⁹⁵

iv) Como *medium* personalizado: a navegação hipertextual, ao permitir que cada receptor faça o seu próprio “percurso”, transforma uma informação que, à partida, se dirige a uma audiência potencialmente universal - toda a informação para todos -, em informação que é recebida e apropriada de forma individualizada. O que implica, também, esquecer a necessidade de segmentação das audiências, da produção de uma informação *x* para uma audiência *y*, na medida em que essa segmentação é, pela própria natureza do *medium*, automaticamente transferida do momento da produção para o momento da recepção; ou seja, agora é o *medium*, e o tipo de recepção que ele permite, que é segmentador, não a informação propriamente dita.⁸⁹⁶

As “possibilidades” que, a cada um destes níveis, são oferecidas pela Web, só agora parecem justificar perfeitamente afirmações como a de que “pela primeira vez na história humana temos à nossa disposição a capacidade de comunicar simultaneamente com milhões dos nossos semelhantes, de fornecer o entretenimento, a instrução e a visão alargada dos problemas e acontecimentos nacionais” – produzida num discurso feito em 1924, pelo Secretário de Estado Americano do Comércio Herbert Hoover, em relação à Rádio.⁸⁹⁷ Aliás, uma reflexão elementar sobre o caso da Rádio, que passou de uma fase inicial “radioamadora”, em que não havia controlo da utilização das ondas, para uma fase em que tal utilização passou a ser cada vez mais controlada e a actividade radialista

⁸⁹⁵ - Como observa Bruno Giussani: “O jornal deixa de ser um produto. Torna-se um lugar. Um lugar onde pessoas da comunidade se detêm, contactam entre si e regressam para construir um futuro comum.” Bruno Giussani, *op. cit.*.

⁸⁹⁶ - Esta característica do jornalismo online poderia, se não resolver, pelo menos atenuar o problema do carácter cada vez mais complexo e especializado da informação no mundo actual, e que situa jornalistas e cidadãos perante o seguinte dilema: ou um jornalismo super-especializado, que aprofunda os temas mas não atinge os cidadãos em geral; ou um jornalismo não especializado que atinge todos mas se fica pelas “notícias do quotidiano” mais ou menos banais. Cf. Furio Colombo, *op. cit.*, p. 173-177 e passim.

⁸⁹⁷ - Citado em Matthew Doull, “Journalism into the twenty-first century”, in Michael Bromley, Tom O'Malley (org.), *A Journalism Reader*, London, Routledge, 1997, p. 274.

assumiu uma feição cada vez mais comercial, equiparando-se, assim, ao que já acontecia com os jornais, levará, certamente, a mitigar o utopismo digital de muitos dos discursos recentes acerca da relação entre jornalismo e Internet. Como parece ser, precisamente, o caso de Tom Koch quando vê na Internet o *medium* que permitirá não só que todos os cidadãos tenham acesso à informação pública relevante e aos meios de comunicação, possibilitando pela primeira vez uma autêntica *vox populi*, um sistema de “notícias dos cidadãos”, como também que o jornalismo deixe de ser uma mera “coleção de citações” de funcionários e de especialistas, o mero eco da “primeira burocracia”, para passar a ser o “quarto poder” que nunca foi.⁸⁹⁸ O que equivaleria, em última análise, a acabar com o próprio jornalismo – que teria, por assim dizer, uma “morte feliz”, consumando-se na sua própria anulação - ao transformar cada um dos cidadãos em “jornalista”.⁸⁹⁹ Estranhamente, ou talvez não, estas perspectivas mais utópicas sobre o jornalismo *online* e a sua capacidade de fazer de cada cidadão um “jornalista”, de anular no fundo a distinção entre o “mensageiro” e o “destinatário”, acabam por coincidir, em grande medida, com as perspectivas daquilo a que se tem vindo a chamar o “tabloidismo.net” de Matt Drudge, que se reivindica do jornalismo “popular” da *penny press*, tendo em Horace Greely, do *New York Tribune*, um dos seus heróis preferidos.⁹⁰⁰ E àqueles – por exemplo os jornalistas

⁸⁹⁸ - Cf. Tom Koch, *The Message is the Medium*, p. 6-12 e passim. É claro que, como reconhece Koch, antes do *online* e da Internet já o jornalista poderia ter acesso a toda essa informação – só que as exigências em termos de tempo e de espaço para a sua recolha tornavam-na incompatível com a urgência da publicação da notícia.

⁸⁹⁹ - “Os jornalistas já não são a única conduta que temos para o mundo mais vasto. Os dados são oferecidos através de muitas vias, das quais o velho jornal ou o jornal de notícias é apenas uma delas. À medida que os instrumentos e recursos do *medium* electrónico crescem em poder e sofisticação, novas potencialidades crescem para todos nós.” *Ibidem*, p. 32.

⁹⁰⁰ - Afirma Drudge, naquele que pode ser considerado o seu verdadeiro “manifesto”: “Qualquer cidadão pode ser um repórter, pode tomar esse poder na sua mão. A diferença entre a Internet, por um lado, e a televisão e a rádio, as revistas e os jornais, por outro, é a comunicação nos dois sentidos. A Net dá voz tanto a um viciado em computadores como eu, como a um CEO ou a um orador da *House*. Tornamo-nos todos iguais.” Para acrescentar, adiante: “Antevejo um futuro em que haverá 300 milhões de repórteres, em que qualquer um, a partir de qualquer lugar, poderá reportar por qualquer razão. É a liberdade de participação realizada de forma absoluta.” Matt Drudge, *Anyone With A Modem Can Report On The World*, Address Before the National Press Club, June 2, 1998, disponível em <http://www.frontpagemag.com/archives/drudge/drudge.htm>; cf. também *The Drudge Report*, disponível em <http://www.drudgereport.com/>.

do *National Press Club* americano ou de outras associações profissionais com preocupações mais ou menos deontológicas -, que defendem a necessidade de instituir, na Internet, uma “função de edição” ou uma “função de *gatekeeping*”, Drudge contrapõe simplesmente a necessidade de um exercício pleno da “liberdade de informação”: de todos, para todos, sobre tudo. Ainda que este “tudo” se refira, na maior parte das “notícias” dadas⁹⁰¹ por Drudge, ao escândalo mais ou menos privado, ao boato mais ou menos anónimo, à calúnia mais ou menos torpe.

Apesar do seu cinismo evidente, a posição de Drudge tem pelo menos a vantagem de nos chamar a atenção para o facto de que aquelas que à primeira vista parecem ser as grandes vantagens da Web – um acesso ilimitado à informação, uma democratização total da publicação, uma interactividade fácil e imediata e uma recepção individualizada da informação – acabam, também, por se tornarem as suas maiores desvantagens. Assim:

i) A Web como fonte de informação: como distinguir, no oceano de informação que vai sendo produzido e lançado, para não dizermos despejado, na Rede, a que é fiável e credível da que não o é? A opinião “informada” da opinião “deformada”? A verdade da manipulação? O mesmo é dizer que, na Web, o problema jornalístico da selecção e avaliação das fontes se torna ainda mais complexo do que fora da Web – na medida em que as possibilidades de travestir a informação, de a falsificar, de a manipular são infinitamente mais potentes. Resta, obviamente, sempre uma solução: a de seleccionar fontes que correspondam a instituições, organizações e indivíduos conhecidos prévia e exteriormente à Web, sejam ou não oficiais. Mas, desta forma, arriscamo-nos a voltar aos tradicionais problemas do jornalismo tradicional, precisamente denunciados por Koch.⁹⁰²

ii) A Web como meio de publicação: a democratização que, nesta matéria, é oferecida pela Web é contrariada, de forma dialéctica, pela impossibilidade de aqueles que nela navegam ou pesquisam acederem

⁹⁰¹ - Literalmente “dadas”, a acreditarmos no próprio Drudge, que nunca esclarece cabalmente a questão do financiamento do seu *Report*.

⁹⁰² - Acerca da questão da avaliação das “notícias” e da informação em geral na Web, cf. Jan E. Alexander, Marsha Ann Tate, *Checklist for a News Web Page*, July 1996 (last revised July 2000), disponível em <http://www2.widener.edu/Wolfram-Memorial-Library/weevaluation/news.htm>. São os seguintes os critérios de avaliação propostos pelos autores: autoria ou fonte, fiabilidade ou precisão, actualidade e cobertura.

a toda a informação disponível, de tal modo que, também aqui, “muitos são os chamados mas poucos os escolhidos”. Isto é: se é certo que todos têm o “direito” de publicar, não é menos certo que só alguns, muito poucos, terão o “direito” de ser lidos - a Web é, neste aspecto, comparável a uma televisão com um bilião de diferentes canais, tantos quantas as *homepages*. Tenderão a ser lidos os que forem portadores de um prestígio, uma autoridade e uma qualidade que não são, em geral, acessíveis ao cidadão comum, mas apenas a instituições ou organizações como universidades, institutos de investigação, órgãos de informação, empresas de serviços, etc., dotadas dos recursos humanos, técnicos e financeiros apropriados e que, na maior parte dos casos, até granjearam esse prestígio, essa autoridade e essa qualidade antes da entrada na Web, transportando para aí um nome de marca que já existia; recorde-se, a propósito, a análise dos critérios de relevância dos motores de busca, particularmente do *Google*, que fizemos num dos capítulos anteriores.

iii) A Web como espaço de interactividade: é certo que, e ao contrário do que acontece nos outros *media*, na Web qualquer receptor pode, sem limites de espaço ou de tempo, através do correio electrónico, dar a conhecer aos produtores da informação, nomeadamente aos jornalistas, a sua posição sobre a forma, o conteúdo e as implicações de uma determinada notícia, e participar em fóruns de discussão ou de conversação, ajudando assim a construir uma “comunidade de leitores” mais ou menos interveniente e em que, de certa forma, se anula a própria distinção entre os que produzem e os que recebem informação e, simultaneamente, entre “notícia” e “opinião”. No entanto, a “perfeição” do próprio processo redundante, a certa altura, na sua imperfeição, para não dizermos na sua impossibilidade: de facto, quem quer ou pode ler uma “notícia” que envolve centenas ou mesmo milhares de opiniões e de palavras que, a partir de certa altura, não podem deixar de ser repetitivas e redundantes? E que equipa jornalística pode, a partir de certo volume, responder a todas as questões e observações provenientes dos receptores? Duas das grandes vantagens do jornalismo tradicional residem, precisamente, por um lado, na exigência de uma economia - da palavra, da imagem, do som - que permita ao receptor apreender o máximo de informação no mínimo de tempo e de espaço e, por outro lado, na demarcação clara entre quem produz e quem recebe a informação, ainda que possibilitando mecanismos de “interacção” como os atrás mencionados.

iv) A Web como *medium* personalizado: o que se costuma chamar um “acesso personalizado à informação” não passa, na maior parte dos casos, ou da escolha mais ou menos aleatória de um determinado percurso hipertextual, dando origem a uma navegação mais ou menos errática e nomádica ou, então, de um percurso que segue um itinerário definido previamente à Web, e em função de critérios também eles definidos exterior e previamente à rede, que é aqui mais um consequente do que um antecedente.

7. Novo jornalismo, velhos problemas

O que o anterior quer dizer no fundo é que, contrariamente à ideia de que a Web dispensaria toda e qualquer mediação humana em relação à informação – e, nomeadamente, a mediação desse mediador por excelência das sociedades modernas que é o jornalista –, ela reforça mesmo a necessidade dessa mediação. Com efeito, e como já sublinhámos noutros locais deste trabalho, enquanto “cidadãos [que procuram estar] bem informados”, o que procuramos na Web, como em qualquer outro *medium*, não é informação em geral, mas informação relevante, credível e contextualizada, isto é, informação que nos permita alargar o nosso “stock de conhecimentos” teórico-práticos, em que possamos confiar e a que possamos atribuir um determinado sentido.⁹⁰³ Daí não ser surpreendente que, como refere Jane B. Singer, os sítios mais populares e mais utilizados da Web incluam muitos dos produzidos por *media* “tradicionais” como a *CNN*, o *USAToday* ou o *Wall Street Journal*, ou seja, aqueles cuja “identidade de marca” os utilizadores já conhecem “e em que, pelo menos em certa medida, confiam”.⁹⁰⁴

Dando portanto como adquirido que, não só de facto como de direito, se pode falar de um jornalismo *online*, há no entanto um conjunto de problemas que o “velho jornalismo” teve há muito de resolver - ainda que mais mal do que bem, na nossa opinião – e que o primeiro deve também resolver:

⁹⁰³ - Como diz Matthew Doull em relação a este último aspecto, “num mundo de informação superabundante, o maior luxo é um ponto de vista. Dito de outra forma, o contexto é mais importante do que o conteúdo.” Matthew Doull, “Journalism into the twenty-first century”, *op. cit.*, p. 275.

⁹⁰⁴ - Jane B. Singer, “Online Journalists: Foundations for Research into Their Changing Roles”, *JCMC* 4 (1) September 1998, disponível em <http://jcmc.huji.ac.il/vol4/issue1/singer.html>.

i) O problema do pessoal: sob pena de se reduzir a um mero portal ou a um mero hipermercado de “conteúdos” – e se negar, assim, como jornalístico –, o “jornal *online*”, chamemos-lhe assim, não pode limitar-se à pesquisa, selecção e organização da informação já disponível na Web, seja em sítios oficiais ou oficiosos seja em sítios não oficiais e/ou individuais, mas deve ele próprio produzir a sua própria informação a partir de e sobre o mundo real, organizá-la e colocá-la *online*. Para isso, e como já referimos, o jornalismo *online* exige equipas não só multidisciplinares como multi-capacitadas, integrando competências e profissionais tanto da área estrita do jornalismo - repórteres, comentadores, fotógrafos, etc. - como da área da informática e das novas tecnologias - especialistas em *design web* e multimédia, em bases de dados, em sistemas de informação, etc.. O que nos conduz, de forma imediata, ao problema conexo dos custos.

ii) O problema dos custos: se é certo que, e ao contrário do que acontece com o “velho” jornalismo, o jornalismo *online* acarreta custos praticamente nulos do lado da distribuição, não é menos certo que os custos aumentam consideravelmente do lado da produção – tanto em termos dos equipamentos cada vez mais sofisticados como em termos do pessoal cada vez mais qualificado que ela exige. Ora, os problemas do pessoal e dos custos conduzem-nos, inevitavelmente, ao problema crucial do financiamento.

iii) O problema do financiamento: como sabemos, a independência, pelo menos putativa, dos jornais de papel em relação aos poderes políticos e económicos – e, simultaneamente, a existência de uma voz própria e, ao mesmo tempo, de um poder próprio – só foi possível a partir do momento em que eles puderam assegurar o seu próprio financiamento, fosse através da venda de exemplares fosse, de modo mais significativo, através da venda de espaço publicitário. Ora, seja devido às deficientes condições técnicas que ainda caracterizam a Internet, seja devido à ainda fraca penetração da Web no mercado mediático, sobretudo quando comparada com a dos jornais impressos ou da televisão, a audiência da Web e dos jornais *online* é, por enquanto, demasiado reduzida para garantir uma receita publicitária que assegure o financiamento daqueles. Mesmo recusando um jornalismo que tenha por objectivo primário o lucro, é óbvio que qualquer jornal – e as pessoas que o fazem – só consegue sobreviver assegurando um mínimo de financiamento. Sem esse financiamento, o jornalismo *online* permanece, na sua maior parte,

dependente do financiamento quer de instituições como as Universidades e, mais particularmente, os seus departamentos de comunicação e jornalismo, apostados na investigação e experimentação de novos *media*, quer das organizações mediáticas tradicionais que, a título experimental, vão também produzindo jornalismo *online*. O jornalismo *online* aparece, assim, pelo menos por enquanto, mais como um projecto com algumas hipóteses de futuro do que como uma realidade com direito a existência própria. Refira-se, aliás, que no momento em que escrevemos a palavra de ordem nos jornais *online* e na Web em geral é, como se diz, de *downsizing*, de despedimento de pessoal e de redução de custos, sobrevivendo ou sobrevivendo melhor os jornais *online* ligados a organizações mediáticas tradicionais e implantadas, de há muito, no não *online*.⁹⁰⁵

Ora, estes três problemas, que se reduzem, em última análise, ao terceiro, ao do financiamento, conduzem-nos obrigatoriamente a perguntar se, e ao contrário das expectativas mais ou menos “iluministas” de um Tom Koch, o jornalismo *online*, o “novo jornalismo” em geral, mesmo podendo libertar-se da sua subordinação às fontes da “primeira burocracia”, poderá efectivamente libertar-se da sua subordinação aos “valores notícia” - e à lógica comercial/capitalista que os orienta - que caracterizou, desde o seu início, aquilo a que hoje chamamos “jornalismo”. Se, no fundo, a alternativa não será entre um jornalismo realmente independente mas que não tem condições de sobrevivência económica, e um jornalismo “independente” que sobrevive - e sobre-vive por vezes demasiado bem, a acreditarmos no livro de Serge Halimi referido neste capítulo - ignorando deliberadamente as suas reais dependências. A ser assim, a verificar-se, também no *online*, a opção por um jornalismo “objectivo” e “noticioso”, ele tornar-se-á, a curto prazo, mais um objecto sujeito aos valores e à lógica do “mercado da atenção”, colocando de lado, definitivamente, todas as suas pretensões a um jornalismo “cívico” ou “público. Como aconteceu com os jornais, com a rádio e com a própria televisão. O *tabloidismo.net* de Matt Drudge é, quiçá, o primeiro grande anúncio dessa transformação.

⁹⁰⁵ - Cf. “Web Special: Media Layoff Tracker”, *Columbia Journalism Review*, May/June 2001, disponível em <http://www.cjr.org>, e as ligações para diversos sítios que abordam o tema, nomeadamente o *Layoffs.com: A Media Watch Report on the Internet News Industry*, disponível em <http://www.pbs.org/newshour/media/dotcom/index.html>. Alguns dos relatórios e dos especialistas consultados nestes documentos chegam mesmo a falar em “colapso” do jornalismo *online* e das *dotcom* em geral.

CONCLUSÃO

I

Um dos paradoxos maiores da “sociedade da informação” é, seguramente, o facto de que, à medida que coloca à disposição de cada indivíduo informação em quantidades cada vez maiores, cada vez mais actualizada e cada vez mais à mão, faz simultaneamente aumentar, na mesma proporção, a necessidade de uma mediação humana entre o indivíduo e essa mesma informação. E paradoxo porque tal facto se apresenta, pelo menos à primeira vista, como totalmente contraditório com a forma tradicional e comum de conceber a relação entre tecnologias da informação e mediação humana: a de que, à medida que se der o aperfeiçoamento e a extensão das primeiras, a mediação humana irá sendo cada vez menos necessária, apagando-se mesmo completamente no limite; o papel simultaneamente de “mensageiro” e de “intérprete” que todo o mediador humano assumiu desde sempre – lembre-se, mais uma vez, o *Íon* platónico - transferir-se-á, progressivamente, para a “caixa negra”, elidindo os problemas da recepção ao transferi-los para o momento da produção, fazendo chegar, aos indivíduos, uma informação já formatada e interpretada ou, como também se diz, perfeitamente “clara” e “acessível”. Compreende-se assim que, no século XVIII, os enciclopedistas tenham sonhado com uma difusão generalizada da informação que poderia permitir que cada um se tornasse o seu próprio “tutor”, e que esse sonho regresse, hoje, pela mão dos próceres das novas tecnologias da informação, do *hardware* e do *software* mais recentes.

Esta concepção tradicional e comum da relação entre tecnologias da informação e mediação humana é em parte verdadeira e em parte falsa.

A sua parte de verdade reside na percepção de que, à medida que se desenvolvem as tecnologias da informação, o poder da “caixa negra” se vai tornando cada vez mais avassalador, seja do lado dos *inputs* seja

do lado dos *outputs*. Do lado dos *inputs* na medida em que a performatividade da tecnologia vai dependendo cada vez menos dos gestos humanos para depender cada vez mais da própria tecnologia que tende, assim, para uma “autonomia” cada vez mais completa⁹⁰⁶ que, vista do lado do sujeito, mais não é do que uma crescente heteronomia⁹⁰⁷; e isto é tão válido para as tecnologias da informação propriamente ditas como para as tecnologias em geral – porque, para falarmos com propriedade, toda a tecnologia é, se não *da* informação, pelo menos *pela* informação.⁹⁰⁸ Do lado dos *outputs* na medida em que estes são produzidos de tal forma que a sua “recepção” tende a anular-se como recepção – isto é, como actividade de interpretação, de construção de sentido - para ser substituída pela “conexão aos dispositivos” própria da lógica reticular da tecnologias da informação⁹⁰⁹ e em que, como diz Baudrillard, o sujeito se transforma em mero “termo num terminal”⁹¹⁰, em mero receptor de “sinais” que prolonga o funcionamento da própria máquina, sendo que, no limite, todos os *outputs* tendem a “televisionar-se”, a transformarem-se em informação cujo ideal é mostrar totalmente tudo a todos.⁹¹¹ Como afirma Adriano Duarte Rodrigues referindo-se à “sociedade informatizada”, numa afirmação que resume não só o que se passa a nível dos *outputs* como a nível dos próprios *inputs*, “entre o sujeito e o *medium* estabeleceu-se assim uma perfeita reversibilidade. Já não é o instrumento, mas o utente que é o verdadeiro terminal, uma prótese da máquina. É a máquina

⁹⁰⁶ - Uma ideia que, paradoxalmente, costuma ser apresentada dizendo que as tecnologias são cada vez mais “amigáveis” e “manuseáveis”.

⁹⁰⁷ - A subtileza e ironia de todo o processo residem, aqui, no facto de a subordinação do homem ir sendo produzida à medida que se produz a sua “libertação”, de tal forma que quanto mais “livre” se perspectiva mais subordinado se encontra.

⁹⁰⁸ - Era a isto que Heidegger se referia precisamente quando, a propósito da “língua técnica”, afirmava que “são as possibilidades técnicas da máquina que prescrevem como é que a língua pode e deve ainda ser língua. (...) O modo da língua é determinado pela técnica.” Martin Heidegger, *Língua de Tradição e Língua Técnica*, p. 35.

⁹⁰⁹ - Cf. Adriano Duarte Rodrigues, *Comunicação e Cultura. A Experiência Cultural na Era da Informação*, p. 193.

⁹¹⁰ - Jean Baudrillard, “The ecstasy of communication”, in Hal Foster (org.), *The Anti-Aesthetic: Essays on Post-Modern Culture*, Port Townsend, Washington, Bay Press, 1983, p. 126.

⁹¹¹ - A evolução da Internet, que se tem vindo a caracterizar por aquilo a que podemos chamar a “absorção” dos diversos *media*, culminando actualmente na “absorção” da televisão – um processo que também pode ser descrito, de uma outra perspectiva, como de “migração” dos diversos *media* para a Internet -, comprova precisamente esta tendência.

e não o utente que comanda e controla a performatividade e dita a competência”.⁹¹²

A sua parte de falsidade decorre do facto de não ver que, neste processo que leva ao pre-domínio da “caixa negra”, não só não se anula como cresce mesmo a necessidade da mediação humana, mais uma vez quer do lado dos *inputs* quer do lado dos *outputs*. Do lado dos *inputs*, da produção da informação, na medida em que, se por um lado o desenvolvimento das tecnologias da informação, e nomeadamente das mais recentes, se tem orientado no sentido de tornar cada vez mais fácil, a cada um dos sujeitos, tornar-se “produtor” e “distribuidor” de informação, por outro lado a “explosão de informação” que também decorre de tal processo faz com que apenas tenha possibilidades de se tornar visível e, como tal “existente”, a informação dotada de uma certa qualidade e atractividade - o que exige, obviamente, produtores e distribuidores de informação capazes de mobilizar um conjunto de competências mais ou menos sofisticadas que não só não estão ao alcance da maior parte dos sujeitos como exigem, cada vez mais, equipas e organizações dotadas do capital humano, tecnológico e financeiro adequados. Do lado dos *outputs*, da recepção da informação, as dificuldades verificam-se ao triplo nível da selecção, da organização e da interpretação da informação. Em relação à selecção da informação, a dificuldade que surge é a de como escolher, de entre a massa tendencialmente infinita de informação que vai sendo produzida, e que se torna incomportável para cada um dos receptores - não só em termos da atenção como do próprio tempo disponível -, a informação realmente relevante em função dos seus objectivos imediatos ou, mais mediatamente, do seu projecto existencial. Em relação à organização da informação, a dificuldade maior reside na estruturação de uma informação que vai sendo produzida em instâncias e segundo formas cada vez mais diversas, constituindo um “oceano de informação” simultaneamente caótico e omnipresente que, por assim dizer,

⁹¹² - Adriano Duarte Rodrigues, *O Campo dos Media*, Lisboa, Vega, s/d, p. 156. Ao que acrescenta, na página seguinte: “O que a nova ordem tecnológica vem finalmente descobrir é a natureza residual do próprio homem, perante os objectos que tem acumulado ao longo da história.” E, noutra das suas obras, reafirma: “Deste modo, até à fase logotécnica, são os instrumentos e os utensílios que são enxertos dos órgãos de relação. As logotécnicas destinam o homem a um devir parasita das injunções da técnica.” Adriano Duarte Rodrigues, *Estratégias da Comunicação*, Lisboa, Presença, 1990, p. 90-91.

cerca o sujeito por todos os lados e em todos os momentos da sua vida. Em relação à interpretação da informação, o que ressalta é a dificuldade de o receptor atribuir sentido a uma informação que diz respeito a problemas e contextos cada vez mais alheios à sua experiência e ao seu *Lebenswelt* - já que, por muito “clara” e “acessível” que tal informação seja, ela exige sempre uma contextualização que permita a sua “tradução” em termos dessa experiência e desse *Lebenswelt*.

II

Tais problemas e dificuldades fazem-nos, no fundo, regressar aos termos do “problema de Platão” e à sua perspectiva de que a “educação” é a condição indispensável para que a informação, escrita mas não só, adquira sentido - semântico e pragmático-existencial - e possa tornar-se conhecimento. Convém no entanto recordarmos que, e ao contrário da concepção hoje mais ou menos vulgarizada, se não na teoria, pelo menos na prática, por “educação” não entende o filósofo grego a transmissão de um qualquer “saber” ou mesmo de uma qualquer “orientação prática”, mas antes a relação irónico-maiêutica do mestre com o discípulo que pode permitir, a este, encontrar o conhecimento no silêncio da sua alma. Note-se mais uma vez que Platão não exclui a informação deste processo – só não o quer ver reduzido a ela; a informação poderá funcionar aqui não como um fim mas como o meio que verdadeiramente é. O diálogo representa precisamente a recusa da “comunicação” - no sentido da transmissão mais ou menos clara e autoritária de uma “doutrina” ou de um “saber” - para a substituir pelo “fazer pressentir”, pela alusão mais ou menos críptica que exige, da parte do “educando”, um esforço próprio e pessoal de descoberta; é precisamente nesse sentido que, como refere Léo Strauss, a leitura de Platão exige a perspetivação do “conteúdo” - os discursos e opiniões dos personagens -, à luz da “forma”: o diálogo em geral, a forma de cada diálogo e de cada uma das suas partes, a acção, as personagens, os nomes, etc..⁹¹³ Por outro lado, e como o repetiu em obras como o *Ménon*, para Platão “aprender é recordar” – não no sentido de voltar a uma memória empírica, dos factos passados, a uma memória-registo mais ou menos mecânica, mas às “ideias” ou “formas” que a alma

⁹¹³ - Cf. Léo Strauss, *La Persécution et l'Art d'Écrire*, Paris, Pocket, 1995, p. 302-304.

“contemplou”, antes da sua encarnação, no “mundo inteligível”. Independentemente de sabermos se tal tese platónica deve ou não ser entendida de forma literal, a perspectiva para que ela aponta é, desde logo, a de que “aprender” é interpretar o novo em função de uma memória que é, por um lado, uma memória orientada para o inteligível e universal - e não para o sensível e o particular, para a “imagem” - e, por outro lado, uma memória humana - e não uma memória mais ou menos “artificial”, mais ou menos plena de “informação”. E podemos mesmo ver, na constituição desta “memória”, um verdadeiro empobrecimento da memória humana e, assim, da verdadeira possibilidade de entendimento das coisas. Mas, sendo assim, “aprender” implicará sempre, como diz Alain a propósito do pensar, “dizer não” – e isto a um duplo título. Dizer não, por um lado, ao sensível, ao particular, ao existente – na exacta medida em que ele, na sua maior parte, não corresponde ao “inteligível” e “universal” que se trata precisamente de aprender ou “recordar”. Dizer não, por outro lado, ao objectivo⁹¹⁴ e ao social, a que corresponde a informação, em nome do subjectivo e do individual. Esta perspectiva de Platão é melhor entendida, retrospectivamente, à luz da distinção introduzida por Kant entre “pensamento” e “conhecimento” – uma distinção que também pode ser parcialmente reconduzida à distinção kantiana, analisada noutro ponto deste trabalho, entre “conhecimentos racionais” e “conhecimentos históricos” - que, de algum modo, prolonga a distinção platónica entre conhecimento e informação: enquanto o segundo permite o repouso no conhecido e no estabelecido, o primeiro incita à viagem além do conhecido e do estabelecido; como diz Hannah Arendt, “a ocupação de pensar é como a teia de Penélope: ela desfaz em cada manhã o que concluiu na noite anterior”.⁹¹⁵ Nesta medida, longe de se limitar a “interpretar o mundo” - o que, obviamente, também faz -, como pretendia Marx, o pensamento tem um carácter eminentemente “político” ou “transformador”, permitindo, desta forma, inverter mesmo a mais famosa das *Teses sobre Feuerbach*.⁹¹⁶ E, também tal como acontece em Platão com o “conhecimento”, que visa, em última análise, ser conhecimento do Bom, do Belo e do Justo, o “vento do pensamento”

⁹¹⁴ - No sentido de objectivado ou reificado, transformado em objecto ou coisa.

⁹¹⁵ - Hannah Arendt, *Considerations Morales*, Paris, Rivages Poche, 1986, p. 37.

⁹¹⁶ - “Quando toda a gente se deixa levar, sem reflectir, pelo que os outros fazem e crêem, os que pensam encontram-se a descoberto, porque a sua recusa de se juntarem aos outros é patente e torna-se então uma espécie de acção.” *Ibidem*, p. 71-72.

tematizado por Kant manifesta-se “na aptidão em distinguir o bem do mal, o belo do feio”⁹¹⁷ – ou seja, tem um carácter eminentemente prático e axiológico. Se memória há, ela é, aqui, uma autêntica “memória do futuro” que interpreta e avalia - e, como diria Nietzsche, o que é interpretar senão avaliar? - o sensível, o particular, o existente em função do “inteligível” e aponta para a sua ultrapassagem; tal como acontece, precisamente, em Platão.

Mas só se pode “dizer não” àquilo a que, de uma certa forma, já se disse sim. Isto é: o subjectivo e o individual exigem, para se poderem afirmar, o objectivo e o social – e, deste modo, a actividade de uma instância mediadora que faculte a sua apresentação e, a partir dela, a sua subjectivação, seja ela a “academia” platónica-antiga, o “mestre” greco-latino e medieval, a “universidade” kantiana-moderna ou qualquer outra forma de “tutoria”. Daí não só a enorme importância da verdadeira educação como, simultaneamente, a imensa dificuldade de tal tarefa: como educar sem oprimir e libertar sem anarquizar? Como educar sem transformar a educação em aceitação absoluta ou em recusa absoluta?⁹¹⁸

III

A questão que se coloca é, então, a seguinte: dispõe a actual “sociedade da informação” de mediadores – e se sim, quais - em condições de assumir tal tipo de “educação”?

É possível, em relação a tal questão, partir de algumas constatações que assinalam, simultaneamente, algumas das diferenças essenciais entre a forma como se efectua a mediação humana da informação na “sociedade da informação” e nas sociedades que a antecederam, nomeadamente a antiga e a medieval. Dessas constatações parecem-nos particularmente relevantes as seguintes, sendo aqui a ordem arbitrária:

i) Ao contrário do que aconteceu no passado, nomeadamente com o educador, o bibliotecário, o sacerdote, mesmo o enciclopedista, não existem na “sociedade da informação” mediadores privilegiados ou

⁹¹⁷ - *Ibidem*, p. 72.

⁹¹⁸ - Ou, como o diz Léo Strauss, referindo-se à importância que os filósofos, nomeadamente os antigos, entre os quais Platão, atribuíam à educação: “Eles sentiam que a educação é a única resposta à questão eternamente premente, à questão política por excelência, a de saber como conciliar uma ordem que não seja opressão com uma liberdade que não seja licença.” Léo Strauss, *La Persécution et l'Art d'Écrire*, p. 70.

centrais; o que caracteriza esta sociedade é, antes de mais, a dispersão e o policentrismo dos agentes e das instâncias de mediação.

ii) O papel dos mediadores não é aceite de forma segura e inquestionável, antes sendo submetido a discussão e avaliação permanentes - um fenómeno que é, habitualmente, apresentado em termos de “crise de autoridade”: educacional, paternal, espiritual, religiosa, etc..

iii) A actividade dos mediadores tradicionais, nomeadamente dos atrás mencionados, tem vindo a deslocar-se de uma função central de transmissão da informação para uma função lateral e auxiliar da recepção da informação, ao triplo nível da sua selecção, organização e incorporação pragmática; o mesmo é dizer que, se tradicionalmente – uma tradição de que, claramente, o poeta do *Íon* de Platão representa já um eco – o grande mediador é o que está perto da fonte da Verdade, que há que levar até junto dos humanos, o mediador é hoje cada vez mais um receptor entre receptores, apenas localmente, isto é, num campo específico, um pouco mais “autorizado” que os seus pares.

iv) Em contraposição aos mediadores tradicionais e mais ou menos especializados, a figura do jornalista emergiu, na sociedade moderna, como o mediador “generalista” a quem caberia desempenhar o papel de denominador comum, no sentido de produzir e transmitir uma informação susceptível de interessar a todos e de ser a todos acessível – a informação concernente às “notícias do quotidiano”, para utilizarmos a já citada expressão de Merleau-Ponty. No entanto, ao transformar-se maioritariamente em “mensageiro do poder”, ao submeter-se às exigências do poder económico, político e mesmo mediático, essa função de mediação do jornalista aparece, na “sociedade da informação”, cada vez mais transformada em função publicitária, produzindo uma informação excessiva, orientada para o sensacional e para o espectacular.⁹¹⁹

⁹¹⁹ - Ao contrário do que possa pensar-se, esta prevalência da publicidade – e não só na informação – é tudo menos recente. Com efeito, já na sua *Rua de Sentido Único*, de 1928, Walter Benjamin se referia ao fim da “crítica” e à sua substituição pelo “reclamo”. Cf. Benjamin, Walter, *Rua de Sentido Único e Infância em Berlim por Volta de 1900*, Lisboa, Relógio d’Água, 1992, p. 90-91. Entre nós, também Adriano Duarte Rodrigues tem vindo a tematizar a confusão crescente entre publicidade e informação. Cf. Adriano Duarte Rodrigues, *O Campo dos Media*, especialmente os ensaios “Publicidade” (p. 59-68) e “Publicidade e informação” (p. 69-73). Como é óbvio, não se pretende com tal diagnóstico erigir os “jornalistas” em causadores ou mesmo “culpados” de uma situação que em grande medida os ultrapassa, mas tão só dar conta de que o primeiro e quíçá único mandamento da “economia mediática” – do funcionamento dos *media* numa economia de mercado – é, desde o seu início,

v) Na “sociedade da informação” têm vindo a ganhar um relevo crescente novas instâncias e novas formas de mediação, destacando-se de forma cada vez mais decisiva aquilo a que chamámos os “outros significativos” – entendendo por tal um conjunto de outros com os quais o sujeito se identifica, que considera competentes em determinadas matérias e em que, conseqüentemente, confia para responder às dúvidas e interrogações, tanto teóricas como práticas, que a vida o vai obrigando a colocar; se bem que esses outros sejam, na sua base e na sua origem, outros presenciais, que fazem parte do *Lebenswelt* do sujeito, eles são também, e cada vez mais, outros a que podemos chamar “mediáticos” ou “à distância”, no sentido de uma ausência-presença possibilitada e mesmo ditada pelos *media* e que, podendo incluir “jornalistas”, nomeadamente os chamados *opinion makers*, não se confundem no entanto com eles.

IV

A ser verdade o anterior, podemos dizer que a generalização e a omnipresença da informação e da mediação tecnológica, longe de ter conduzido a uma diminuição da necessidade e da realidade da mediação humana da informação, o que tem feito é deslocar o âmbito e as modalidades dessa mediação, fazendo emergir aquilo a que, por analogia, podemos designar como a generalização e a omnipresença da mediação humana da informação – no sentido da transformação de uma mediação mais ou menos autorizada, centralizada e concentrada em determinados agentes e instâncias de mediação, por uma mediação mais ou menos anárquica, descentralizada e difusa. Visto do lado dos sujeitos, este processo significa que cada um é, agora, simultaneamente mediador e objecto de mediação, informante e informado, autoridade e ignorante – em função dos diversos contextos, circunstâncias e momentos em que

o do crescimento das audiências que permite o crescimento das receitas publicitárias que permite, por sua vez, o crescimento dos lucros. A suportar este funcionamento está aquilo a que podemos chamar a estrutura triangular dos *media*, em que cada um dos vértices apoia os outros dois e é, por sua vez, por eles apoiado - referimo-nos, obviamente, aos donos da empresa mediática, aos profissionais, nomeadamente os “jornalistas”, que a integram e à audiência potencial a que se destinam os seus produtos -, de tal modo que querer assacar exclusivamente a cada um destes vértices a causa ou a “culpa” da actual situação não tem qualquer sentido; o que conta é o triângulo como um todo.

decorre a sua existência quotidiana; o que, colocado nos termos dos Antigos e dos Modernos, poderá traduzir-se na afirmação de que todos nós podemos, num certo sentido, ser considerados como “mestres” e como “iluminados” – mas, simultaneamente, e no que diz respeito à maior parte das situações da nossa vida, como “discípulos” e “não iluminados”.

Tudo isto aponta, obviamente, e mais uma vez, para a caracterização da “sociedade da informação” como uma sociedade a que sociólogos como Manuel Castells têm vindo a chamar “sociedade-rede”. E, adoptando aqui a definição que Adriano Duarte Rodrigues dá de “rede”⁹²⁰, a “sociedade da informação” pode ser vista como uma “sociedade-rede” pelo menos a um duplo nível. A nível macro ou “global”, as diversas “organizações” ou “comunidades” podem ser vistas como os “nós” da rede e os *media* como as “ligações” entre esses “nós”; a nível micro ou “local”, cada “organização” ou “comunidade” pode ela mesma ser vista como uma rede de que os indivíduos constituem os “nós” e as suas relações mútuas, verbais e não verbais, presenciais e à distância, constituem as “ligações”. No entanto, seja a nível macro seja a nível micro, a rede não pode ser encarada como uma realidade estática, em que todos os “nós” e “ligações” desempenham, sempre, os mesmos papéis e têm, sempre, o mesmo grau de importância - mas antes como uma realidade dinâmica, em que os diversos “nós” e “ligações” vão permutando os seus papéis e, simultaneamente, o seu grau de importância.⁹²¹

A “sociedade da informação” pode, desta forma, ser vista como a verdadeira concretização da “aldeia global” de McLuhan - desde que se enfatize, em tal expressão, não só o seu carácter “global”, isto é, a multiplicação e a intensificação das “ligações” entre as diversas “comunidades” ou “organizações”, cada vez mais permeáveis e dependentes umas em relação às outras, mas também o seu carácter

⁹²⁰ - “Uma rede é um sistema de linhas e de pontos de tal maneira dispostos que definem circuitos e nós de conexão. Os seres vivos estão organizados deste modo.” Adriano Duarte Rodrigues, *Estratégias da Comunicação*, p. 190.

⁹²¹ - Como observa António Fidalgo em relação à Internet, ao contrário do que pressupunha a “ilusão do igualitarismo” que dominou os seus inícios, a rede assenta, actualmente, mais na concorrência do que na cooperação, visando assegurar uma atenção e uma visibilidade que são a condição da própria sobrevivência dos que produzem a informação. Cf. António Fidalgo, *Metáfora e realidade ou cooperação e concorrência na rede*, 2001, disponível em <http://www.bocc.ubi.pt>. Parece-nos que tal observação se pode aplicar, *mutatis mutandis*, à generalidade quer dos *media* quer das redes sociais.

“aldeão”, isto é, o facto de ela ser cada vez mais uma sociedade composta por “organizações” ou “comunidades” assentes na identificação e no conhecimento mútuos dos seus membros, partilhando um mesmo espaço material e/ou simbólico e estabelecendo, a partir daqui, os seus mecanismos próprios de selecção e de interpretação da informação. E se é verdade que a informação é cada vez mais “global”, no sentido de disseminada globalmente pelas diversas redes, esse “global” não só não exclui como implica mesmo uma afirmação cada vez mais necessária do “local” – não só ao nível já referido da selecção e da interpretação da informação, da “recepção”, como ao nível da sua produção e da sua disseminação nas mesmas redes, procurando assim ganhar o direito a uma visibilidade que, longe de ser um mero efeito supérfluo, uma “ vaidade” ou um “orgulho” mais ou menos etnocentristas, é cada vez mais a condição da própria existência e permanência do “local”. Reside aí precisamente, quanto a nós, o maior dos desafios colocados pela “sociedade da informação” a cada uma das “comunidades” ou “organizações”.

BIBLIOGRAFIA

AAVV, “Database”, *Encyclopædia Britannica*, disponível em <http://www.britannica.com/bcom/eb/article/8/0,5716,29888+1+29424,00.html?query=database>.

AAVV, “Web Special: Media Layoff Tracker”, *Columbia Journalism Review*, May/June 2001, disponível em <http://www.cjr.org>.

AAVV, “Bringing Order from the Chaos (special Report)”, *Scientific American*, March 1997, disponível em <http://www.sciam.com/0397issue/0397intro.html>.

AAVV, *Finding Information on the Internet – a Tutorial*, University of California Berkeley Library, disponível em <http://www.lib.berkeley.edu>.

AAVV, *Internet Tutorials*, University at Albany Libraries, disponível em <http://library.albany.edu/internet>.

AAVV, *Sciences Humaines – Hors-Série*, Nº 16, Mars/Avril 1997, subordinado ao tema “La Communication. État des Savoirs”.

Abbagnano, Nicola, Visalberghi, A., *História da Pedagogia*, Vol. I, Lisboa, Livros Horizonte, s/d.

Adorno, Theodor W., *Dialectique Négative*, Paris, Payot, 1992.

Adorno, Theodor W., *Minima Moralia*, London, New York, Verso, 1996.

Adorno, Theodor W., *Prisms*, Cambridge Mass., The MIT Press, 1995.

Adorno, Theodor W., *The Culture Industry. Selected Essays on Mass Culture* (org. J. M. Bernstein), London, Routledge, 1996.

Adorno, Theodor W., *The Stars Down to Earth and Other Essays on the Irrational in Culture* (org. Stephen Crook), London, New York, Routledge, 1994.

Adorno, Theodor W., Horkheimer, Max, *Dialectic of Enlightenment*, London, Verso, 1995.

Aguiar, Joaquim, Aurélio, Diogo Pires, Cabral, Manuel Villaverde, Tribolet, José, *Saber e Poder*, Lisboa, Livros e Leituras, 1998.

Aigrain, Philippe, “Attention, Media, Value and Economics”, *First Monday*, Volume 2, Number 9, 1997, disponível em <http://www.firstmonday.dk/issues/issue27/aigrain/>.

Alexander, Jan E., Tate, Marsha Ann, *Checklist for a News Web Page*, July 1996 (last revised July 2000), disponível em <http://www2.widener.edu/Wolfgram-Memorial-Library/webevaluation/news.htm>.

Alexander, Jeffrey C., Jacobs, Ronald N., “Mass communication, ritual and civil society”, in Tamar Liebes, James Curran (org.), *Media, Ritual and Identity*, London, Routledge, 1998.

Algarra, Manuel Martin, *La Comunicación en la Vida Cotidiana. La Fenomenología de Alfred Schutz*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1993.

Almeida, Onésimo Teotónio, “Sobre acontecimentos *media made*. Uma revisitação do caso do Big Dan’s (New Bedford, Massachusetts, 1983)”, 1993, disponível em <http://www.bocc.ubi.pt>.

Alper, Joseph, “Digital Libraries: Assembling the World’s Biggest Library on Your Desktop”, *Science*, Vol. 281, N° 5384, 18 September 1998.

Alsina, Miquel Rodrigo, *La Construcción de la Noticia*, Barcelona, Paidós, 1996.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, New York, Verso, 1996.

Arendt, Hannah, *Considérations Morales*, Paris, Rivages Poche/Petit Bibliothèque, 1996.

Arendt, Hannah, *La Crise de la Culture. Huit Essais de Pensée Politique*, Paris, Gallimard, 1997.

Arendt, Hannah, *Eichmann à Jérusalem (Rapport sur la Banalité du Mal)*, Paris, Gallimard, 1997.

Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989.

Aristóteles, “On memory and recollection”, in *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*, Cambridge, London, Harvard University Press, 1997.

Aristóteles, *Métaphysique*, Tome 1 (Livres A-Z), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1991.

Aristóteles, *Organon II. De l’Interprétation*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.

Aristóteles, *Organon IV. Les Secondes Analytiques*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1995.

Aristóteles, *Poética*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998.

Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Editorial Gredos, 1990.

Bakhurst, David, Sypnowich, Christine (org.), *The Social Self*, London, Sage Publications, 1995.

Balle, Francis, *Et si la presse n’existait pas...*, Paris, JCLattès, 1987.

Barata-Moura, José, *Kant e o Conceito de Filosofia*, Lisboa, Sampedro, 1972.

- Baudelaire, Charles, *Les Fleurs du Mal*, Paris, Ernest Flammarion, 1934.
- Baudelaire, Charles, *O Pintor da Vida Moderna*, Lisboa, Vega, s/d.
- Baudrillard, Jean, *Le Crime Parfait*, Paris, Galilée, 1996.
- Baudrillard, Jean, “The ecstasy of communication”, in Hal Foster (org.), *The Anti-Aesthetic: Essays on Post-Modern Culture*, Port Townsend, Washington, Bay Press, 1983.
- Baudrillard, Jean, *A Sociedade de Consumo*, Lisboa, Edições 70, 1995.
- Baudrillard, Jean, *Global Debt and Parallel Universe*, 1996, disponível em http://www.ctheory.com/e31-global_debt.html.
- Baudrillard, Jean, *Para uma Crítica da Economia Política do Signo*, Lisboa, Edições 70, 1981.
- Baudrillard, Jean, *Simulacros e Simulação*, Lisboa, Relógio D’Água, 1991.
- Bell, Daniel, *O Advento da Sociedade Pós-Industrial*, S. Paulo, Cultrix, 1977.
- Beniger, James R., *The Control Revolution. Technological and Economic Origins of the Information Society*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1997.
- Benjamin, Walter, *Rua de Sentido Único e Infância em Berlim por Volta de 1900*, Lisboa, Relógio d’Água, 1992.
- Benjamin, Walter, *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Lisboa, Relógio d’Água, 1992.
- Berger, Peter L., Luckmann, Thomas, *The Social Construction of Reality*, Harmondsworth, Penguin University Books, 1975.
- Bergson, Henri, *Matéria e Memória. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*, S. Paulo, Martins Fontes, 1990.
- Berlin, Isaiah, *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969.
- Berlin, Isaiah, *A Busca do Ideal*, Lisboa, Editorial Bizâncio, 1998.
- Berners-Lee, Tim, Cailliau, Robert, Groff, Jean-François, Pollermann, Bernd, *World-Wide Web: The Information Universe*, 1992, disponível em <http://citeseer.nj.nec.com/berners-lee92worldwide.html>.
- Berners-Lee, Tim, *Information Management: A Proposal*, March 1989, May 1990, disponível em <http://www.w3.org/History/1989/proposal.html>.
- Berten, André, Silveira, Pablo da, Pourtois, Hervé (org.), *Libéraux et Communautariens*, Paris, PUF, 1997.
- Best, Steven, Kellner, Douglas, “Modernity, commodification and the spectacle from Marx through Debord in the postmodern”, 1995, disponível em <http://ccwf.cc.utexas.edu/~panicbuy/HaTeMail/marxtopomo.html>.

Bharat, Krishna, Broder, Andrei, *A technique for measuring the relative size and overlap of public Web search engines*, 7th International World Wide Web Conference (WWW7), Brisbane, Australia, April 1998, disponível em <http://www7.scu.edu.au/programme/fullpapers/1937/com1937.htm>.

Bharat, Krishna, Broder, Andrei, *Estimating the Relative Size and Overlap of Public Web Search Engines*, 1998, disponível em <http://www.research.compaq.com/SRC/whatsnew/sem.html>.

Bleicher, Josef, *Hermenêutica Contemporânea*, Lisboa, Edições 70, 1992.

Bloom, Allan, *A Cultura Inculta*, Lisboa, Europa-América, s/d.

Bobbio, Norberto, *Libéralisme et Démocratie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1996.

Bobbio, Norberto, *O Futuro da Democracia*, Lisboa, D. Quixote, 1988.

Boorstin, Daniel, *L'Image*, Paris, Union Générale d'Éditeurs, 1971.

Borges, Jorge Luís, *Borges Oral*, Lisboa, Vega, s/d.

Borges, Jorge Luís, *Obras Completas*, Vol. I, Lisboa, Editorial Teorema, 1998.

Borges, Jorge Luís, *Novas Inquirições*, Lisboa, Editorial Quercó, s/d.

Boucharly, François, "Discours sur les Sciences et les Arts", in Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres Complètes*, Vol. III, Paris, Gallimard, 1985.

Bougnoux, Daniel, "Expression identitaire et communication moderne", in Jean-Pierre Saez (org.), *Identités Culturelles et Territoires*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995.

Bougnoux, Daniel, *La Communication contre l'Information*, Paris, Hachette, 1995.

Bréhier, Émile, *La Théorie des Incorporels dans l'Ancien Stoïcisme*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1928.

Brin, Sergey, Page, Lawrence, *The Anatomy of a Large-Scale Hypertextual Web Search Engine*, 1998, disponível em <http://www-db.stanford.edu/pub/papers/google.pdf>.

Bromley, Michael, O'Malley, Tom (org.), *A Journalism Reader*, London, Routledge, 1997.

Broncano, Fernando, "Información, comunicación y sistemas educativos", in F. J. Tejedor, A. G. Valcárcel (org.), *Perspectivas de las Nuevas Tecnologías en la Educación*, Madrid, Narcea, 1997.

Brulé, James F., Blount, Alexander, *Knowledge Acquisition*, New York, McGraw-Hill, 1989.

Bush, Vannevar, "As we may think", *The Atlantic Monthly*, No 176, July 1945.

Campbell, Jeremy, *Grammatical Man*, New York, Simon & Schuster, 1982.

Camps, Victoria, *El Malestar de la Vida Pública*, Barcelona, Grijalbo, 1996.

Canetti, Elias, *Masse et Puissance*, Paris, Gallimard, 1990.

Caprettini, G. P., “Alegoria”, *Enciclopédia Einaudi*, Vol. 31 (Signo), Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994.

Cardet, Ricardo, *Manual de Jornalismo*, Lisboa, Caminho, 1988.

Cardoso Pires, José, *De Profundis, Valsa Lenta*, Lisboa, D. Quixote, 1999.

Caslegno, Frederico, “Aux frontières du virtuel et du réel. Entretien avec Sherry Turkle sur l’impact social des nouvelles formes de communication en-ligne”, *Sociétés. Revue des Sciences Humaines et Sociales*, N° 68, 2000/2 (Tema geral: Technoliens), Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2000.

Cassirer, Ernst, *Antropologia Filosófica*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1974.

Cassirer, Ernst, *La Philosophie des Formes Symboliques*, Vol. 1 (Le Langage), Paris, Les Éditions de Minuit, 1991.

Cassirer, Ernst, *La Philosophie des Formes Symboliques*, Vol. 3 (La Phénoménologie de la Connaissance), Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.

Cassirer, Ernst, *Linguagem, Mito e Religião*, Porto, Rés, 1976.

Cassirer, Ernst, *Logique des Sciences de la Culture*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991.

Castells, Manuel, *La Era de la Información. Economía, Cultura y Sociedad*, Vol. 1 (La Sociedad-Red), Madrid, Alianza Editorial, 1997.

Castells, Manuel, *The Informational City*, Oxford UK, Cambridge USA, Blackwell, 1994.

Cazeneuve, Jean, *Guia Alfabético das Comunicações de Massas*, Lisboa, Edições 70, s/d.

Chakrabarti, S., Dom, B., Gibson, D., Kleinberg, J., Kumar, S.R., Raghavan, P., Rajagopalan, S., Tomkins, A., “Hypersearching the Web”, *Scientific American*, June 1999, disponível em http://www.sciam.com/1999/0699issue/0699_raghavan.html#link3.

Chakrabarti, Soumen, Berg, Martin H. van den, Dom, Byron E., *Distributed Hypertext Resource Discovery Through Examples*, Proceedings of the 25th VLDB Conference, Edinburgh, Scotland, 1999, disponível em <http://www.db.stanford.edu/~gravano/starts.htmlhttp://www.cs.berkeley.edu/~soumen/doc/vldb1999/america95.pdf>.

Chakrabarti, Soumen, Berg, Martin H. van den, Dom, Byron E., *Focused Crawling: A New Approach to Topic-Specific Web Resource Discovery*, 1999, disponível em <http://www.cs.berkeley.edu/~soumen/doc/www1999f/html/>.

Chakrabarti, Soumen, Gurushyam, H., “Filtering Focused Information”, *PC Quest*, November 11, 2000, disponível em http://www.pcquest.com/content/technology/100102_901.asp.

Chandler, Daniel, *The Transmisson Model of Communication*, 1994, disponível em <http://www.aber.ac.uk/media/Documents/short/trans.html>.

Chartier, Roger, *Culture Écrite et Société. L’Ordre des Livres (XIV^e – XVIII^e siècle)*, Paris, Albin Michel, 1996.

Chartier, Roger, *L’Ordre des Livres. Lecteurs, auteurs, bibliothèques en Europe entre XIV^e et XVIII^e siècle*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1992.

Clegg, Stewart R., *As Organizações Modernas*, Oeiras, Celta Editora, 1998.

Cohen, Jean L., Arato, Andrew, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge Mass., London, The MIT Press, 1995.

Cohen, Laura, *Second Generation Searching on the Web*, Feb. 2001, disponível em <http://library.albany.edu/internet/second.html>.

Collins, Jim, *Architectures of Excess. Cultural Life in the Information Age*, New York, London, Routledge, 1995.

Colombo, Furio, *Conhecer o Jornalismo Hoje. Como se faz a Informação*, Lisboa, Presença, 1998.

Connerton, Paul, *Como as Sociedades Recordam*, Oeiras, Celta Editora, 1993.

Coppock, Patrick, *A Conversation on Information. An interview with Umberto Eco*, February, 1995, disponível em <http://www.argynoreta.com/eco/interview.html>.

Correia, João Carlos, *Jornalismo e Espaço Público*, Covilhã, Universidade da Beira Interior, Série Estudos em Comunicação, 1998.

Cortesão, Jaime, *O Humanismo Universalista dos Portugueses: a Síntese Histórica e Literária*, Vol. 6, Lisboa, Portugalia, 1986.

Courtois, Martin P., Berry, Michael W., “Results Ranking in Web Search Engines”, *Online*, May 1999, disponível em <http://www.onlineinc.com/onlinemag/OL1999/courtois5.html>.

Craib, Ian, *Classical Social Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

D’Alembert, Jean le Rond, “Discours Préliminaire des Éditeurs”, seguido da “Explication Détaillée du Système des Connaissances Humaines”, in *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Vol. 13 (Tomo 1 do original), Milão, Paris, Franco Maria Ricci, 1977.

Dahlgren, Peter, Sparks, Colin (org.), *Communication and Citizenship: Journalism and the Public Sphere in the New Media Age*, London, Routledge, 1997.

Date, C. J., *An Introduction to Database Systems*, Vol. I, Reading Mass., Addison-Wesley Publishing Company, 1990.

Davenport, Thomas, Prusak, Lawrence, *Working Knowledge*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1998.

Dayan, Daniel, Katz, Elihu, *A História em Directo. Os Acontecimentos Mediáticos na Televisão*, Coimbra, Minerva, 1999.

Debord, Guy, *A Sociedade do Espectáculo*, Lisboa, Mobilis in Mobile, 1991.

Deforge, Yves, “La transmission et la préservation des savoir-faire et les enseignements techniques”, in Denis Chevalier (org.), *Savoir Faire et Pouvoir Transmettre*, Paris, Maison des Sciences de l’Homme, 1991.

Deleuze, Gilles, *Pourparlers*, Paris, Éditions Minuit, 1990.

Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *O Anti-Édipo. Capitalismo e Esquizofrenia*, Lisboa, Assírio e Alvim, s/d.

Derathé, Robert, “Du Contrat Social”, in J.-J. Rousseau, *Oeuvres Complètes*, Vol. III, Paris, Gallimard, 1985.

Dertouzos, Michael L., *What Will Be. How the New World of Information Will Change Our Lives*, New York, Harperedge, 1997.

Descartes, René, “A Arnauld”, Carta de 4 de Junho (ou 16 de Julho) de 1648, *Œuvres Philosophiques*, Tome III, Paris, Classiques Garnier, 1994.

Descartes, René, “Au P. Mesland”, Carta de 2 de Maio de 1644, *Oeuvres Philosophiques*, Tome III, Paris, Classiques Garnier, 1994.

Descartes, René, “Discours de la Méthode”, in *Oeuvres Philosophiques*, Tome I, Paris, Classiques Garnier, 1997.

Descartes, René, “Les Passions de l’Âme”, in *Oeuvres Philosophiques*, Tome III, Paris, Classiques Garnier, 1994.

Descartes, René, “Les Principes de la Philosophie”, in *Oeuvres Philosophiques*, Tome III, Paris, Classiques Garnier, 1994.

Descartes, René, “Lettre-Préface de l’Édition Française des Principes”, in *Œuvres Philosophiques*, Tome III, Paris, Classiques Garnier, 1994.

Descartes, René, “Règles pour la Direction de l’Esprit”, in *Oeuvres Philosophiques*, Tome I, Paris, Classiques Garnier, 1997.

Descartes, René, *Méditations Métaphysiques*, Paris, GF-Flammarion, 1979.

Deuze, Mark, “The WebCommunicators: Issues in Research into Online Journalism and Journalists”, *First Monday*, 1998, disponível em http://www.firstmonday.dk/issues/issue3_12/deuze/.

Devlin, Keith, *Infosense. Turning Information into Knowledge*, New York, W. H. Freeman, 1999.

Diderot, Denis, “Encyclopédie”, in *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Vol. 14 (Tomo 5 do original), Milão, Paris, Franco Maria Ricci, 1977.

Diderot, Denis, “Journaliste”, in *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Vol. 15 (Tomo 6 do original), Milão, Paris, Franco Maria Ricci, 1978.

Diderot, Denis, *Lettre à Sophie Volland*, 26 de Setembro de 1762, disponível em <http://www.bnf.fr/web-bnf/edagos/dossism/embleme.htm>.

Diderot, Denis, *Lettre sur le Commerce des Livres*, disponível em <http://cedric.cnam.fr/cgibin/ABU/go?commerce1>.

Dilthey, Wilhelm, “Origens da hermenêutica”, in Santo Agostinho et al., *Textos de Hermenêutica*, Porto, Rés, s/d.

Dreyfus, Hubert L., Rabinow, Paul, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, 1983.

Drucker, Peter F., *Post-Capitalist Society*, Oxford, Butterworth Heinemann, 1993.

Drudge, Matt, *Anyone With A Modem Can Report On The World*, Address Before the National Press Club, June 2, 1998, disponível em <http://www.frontpagemag.com/archives/drudge/drudge.htm>.

Ducrot, Oswald, Todorov, Tzvetan, *Dicionário das Ciências da Linguagem*, Lisboa, D. Quixote, 1978.

Eco, Umberto, *Cinco Escritos Morais*, Oeiras, Difel, 1998.

Eco, Umberto, *Apocalípticos e Integrados*, Lisboa, Difel, 1991.

Eco, Umberto, *From Internet to Gutenberg*, A lecture presented by Umberto Eco at The Italian Academy for Advanced Studies in America, Columbia University, November 12, 1996, disponível em <http://www.italy.net.com/columbia/internet.htm>.

Eco, Umberto, *Os Limites da Interpretação*, Lisboa, Difel, 1992.

Eco, Umberto, *Tratado Geral de Semiótica*, S. Paulo, Editora Perspectiva, 1991.

Efe, Kemal, Raghavan, Vijay, Chu, C. Henry, Broadwater, Adrienne L., Bolelli, Levent, Ertekin, Seyda, *The Shape of the Web and Its Implications for Searching the Web (2000)*, disponível em <http://citeseer.nj.nec.com/efe00shape.html>.

Elias, Norbert, *Teoria Simbólica*, Oeiras, Celta, 1994.

Eliot, T. S., *Ensaio Escolhidos*, Lisboa, Cotovia, 1992.

Eliot, T. S., “The perfect critic”, in *The Sacred Wood. Essays on Poetry and Criticism*, orig. 1920, disponível em <http://www.columbia.edu/acis/bartleby/eliot>.

Enzensberger, Hans M., *Anatomia Social do Crime*, Lisboa, Moraes Editores, 1968.

Esteves, João Pissarra, “Niklas Luhmann – Uma apresentação”, in Niklas Luhmann, *A Improbabilidade da Comunicação*, Lisboa, Vega, 1993.

Esteves, João Pissarra, “Poder e subjectividade”, *Revista de Comunicação e Linguagens*, Nº 19, Lisboa, Cosmos, 1993.

Esteves, João Pissarra, *A Ética da Comunicação e os Media Modernos. Legitimidade e poder nas sociedades complexas*, Lisboa, FCG - JNICT, 1998.

Etzioni, Amitai, *Les Organisations Modernes*, Gembloux, Duculot, 1971.

Fang, Irving, *A History of Mass Communication. Six Information Revolutions*, Boston, Focal Press, 1997.

Featherstone, Mike, “Culturas globais e culturas locais”, in Carlos Fortuna (org.), *Cidade, Cultura e Globalização*, Oeiras, Celta Editora, 1997.

Fidalgo, António, “Nova Corte na Aldeia. Internet e ruralidade”, in *Diálogos Raianos – Ensaios sobre a Beira Interior*, Lisboa, Edições Colibri, 1999, disponível em <http://www.bocc.ubi.pt>.

Fidalgo, António, *A Biblioteca Universal na Sociedade da Informação*, 1997, disponível em <http://www.bocc.ubi.pt>.

Fidalgo, António, *A Economia e a Eficácia dos Signos*, Lição de Síntese apresentada à Universidade da Beira Interior para Provas de Agregação em Ciências da Comunicação em 23.04.1999, disponível em <http://www.bocc.ubi.pt>.

Fidalgo, António, *Internet: A feira da Informação*, 1999, disponível em <http://www.bocc.ubi.pt>.

Fidalgo, António, *Metáfora e realidade ou cooperação e concorrência na rede*, 2001, disponível em <http://www.bocc.ubi.pt>.

Fidalgo, António, *O consumo de informação. Interesse e curiosidade*, 1996, disponível em <http://www.bocc.ubi.pt>.

Fidalgo, António, *O ensino do jornalismo no século XXI*, 2001, disponível em <http://www.bocc.ubi.pt>.

Fidalgo, António, *O Realismo da Fenomenologia de Munique*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, 1991.

Flusser, Vilém, *Ensaio sobre a Fotografia. Para uma Filosofia da Técnica*, Lisboa, Relógio d’Água, 1998.

Fontcuberta, Mar de, *La Notícia*, Barcelona, Paidós, 1996.

Foucault, Michel, *Dits et Écrits*, Vol. III, Paris, Gallimard, 1994.

Foucault, Michel, *Dits et Écrits*, Vol. IV, Paris, Gallimard, 1994.

Foucault, Michel, “Verdade e subjectividade (Howison Lectures)”, *Revista de Comunicação e Linguagens*, Nº 19, Lisboa, Edições Cosmos, 1993.

- Foucault, Michel, *Histoire de La Sexualité*, Vol. 3 (Le Souci de Soi), Paris, Gallimard, 1984.
- Foucault, Michel, *História da Sexualidade*, Vol. 1 (A Vontade de Poder), Lisboa, Edições António Ramos, 1977.
- Foucault, Michel, *L'Archéologie du Savoir*, Paris, Gallimard, 1996.
- Foucault, Michel, *L'Ordre du Discours*, Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970, Paris, Gallimard, 1971.
- Foucault, Michel, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1997.
- Foucault, Michel, *O que é um Autor?*, Lisboa, Vega, 1992.
- Foucault, Michel, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975.
- Franck, Georg, "Scientific Communication – a Vanity Fair?", *Science Magazine*, Volume 286, Number 5437, Issue of 1 Oct. 1999, disponível em <http://www.sciencemag.org/cgi/content/full/286/5437/53>.
- Franck, Georg, *Okonomie der Aufmersksamkeit*, Munich, Karl Hanser Verlag, 1998.
- Franck, Georg, *The Economy of Attention*, 1999, disponível em <http://www.heise.de/tp/english/special/auf/5567/1.html>.
- Frisby, David, Featherstone, Mike (org.), *Simmel on Culture*, London, Sage Publications, 1997.
- Gadamer, Hans-Georg, "Culture and Media", in Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe, Albrecht Wellmer (org.), *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Cambridge Mass., London, The MIT Press, 1992.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Metodo*, Salamanca, Sígueme, 1988.
- Garfield, Eugene, "Citation Analysis as a Tool in Journal Evaluation", *Essays on Information Scientist*, Vol. 1, 1962-73, reprinted from *Science*, 178, 1972.
- Garfield, Eugene, "Citation Indexes - New Paths to Scientific Knowledge", *The Chemical Bulletin*, Chicago, 43(4), April 1956.
- Garfield, Eugene, "Citation Indexes for Science: a New Dimension in Documentation through Association of Ideas", *Science*, Vol. 122, No 3159, July 15, 1955.
- Gehlen, Arnold, *A Alma na Era da Técnica*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d.
- Geus, Arie de, *The Living Company*, Boston, Harvard Business School Press, 1997.
- Giddens, Antony, *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras, Celta, 1994.
- Gil, Fernando, "Como pensa a língua", *Análise*, Lisboa, No 12, 1989.
- Gil, Fernando, *Tratado da Evidência*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1996.

Gillmor, Dan, "Small portals prove that size matters", *San Jose Mercury News*, 3 December 1998, disponível em http://www.cs.berkeley.edu/~soumen/focus/DanGillmor_19981206.htm.

Giussani, Bruno, "A New Media Tells Different Stories", *First Monday*, 1997, disponível em http://www.firstmonday.dk/issues/issue2_4/giussani/.

Goldhaber, Michael H., "Attention Shoppers!", *Wired Magazine*, 5.12, Dec. 1997, disponível em http://www.wired.com/wired/5.12.es_attention.html.

Goldhaber, Michael H., *The Attention Economy: The Natural Economy of the Net*, 1997, disponível em <http://www.well.com/user/mgoldh/>.

Goldhaber, Michael H., "What's the Right Economics for Cyberspace?", *First Monday*, Volume 2, Number 7, 1997, disponível em http://www.firstmonday.dk/issues/issue2_7/goldhaber/.

Gottdiener, M., *Postmodern Semiotics. Material Culture and the Forms of Postmodern Life*, Oxford UK, Cambridge USA, Blackwell, 1995.

Gradim, Anabela, *Em busca da perfeita conspiração dos pombos. Ética e biologia. Alasdair MacIntyre e Richard Dawkins*, 1996, disponível em <http://www.bocc.ubi.pt>.

Gradim, Anabela, *Manual de Jornalismo*, Covilhã, Universidade da Beira Interior, Série Estudos em Comunicação, 2000.

Guédon, Jean-Claude, "The Seminar, the Encyclopedia, and the Eco-Museum as Possible Future Forms of Electronic Publishing", in Robin P. Peek, Gregory B. Newby (org.), *Scholarly Publishing: the Electronic Frontier*, Cambridge Mass., The MIT Press, 1996.

Habermas, Jürgen, *Théorie de l'Agir Communicationnel*, Tome 1 (Rationalité de l'Agir et Rationalisation de la Société), Paris, Fayard, 1987.

Halimi, Serge, *Les Nouveaux Chiens de Garde*, Paris, Raison d'Agir, 2000.

Hall, Edward T., *A Linguagem Silenciosa*, Lisboa, Relógio d'Água, 1994.

Hall, Stuart, "Old and new identities", in Anthony D. King (org.), *Culture, Globalization and World-System*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

Hall, Stuart, "The local and the global: globalization and ethnicity", in Anthony D. King (org.), *Culture, Globalization and World-System*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

Hartley, John, *Understanding News*, London, Routledge, 1990.

Hartmann, Nicolai, *Les Principes d'une Métaphysique de la Connaissance*, Vol. I, Paris, Aubier-Montaigne, 1945.

Harvey, Clare F., Smith, Peter, Lund, Peter, "An information system to improve organisational memory", *Proceedings of the 4th European Conference on Information Systems*, Lisbon, July 2-4, 1996.

- Hegel, G.W.F., *Encyclopédie des Sciences Philosophiques en Abrégé*, Paris, Gallimard, 1990.
- Hegel, G.W.F., *La Raison dans l'Histoire*, Paris, 10-18, 1979.
- Hegel, G.W.F., *O Sistema da Vida Ética*, Lisboa, Edições 70, 1991.
- Hegel, G.W.F., *Principes de la Philosophie du Droit*, Paris, Gallimard, 1979.
- Heidegger, Martin, *Escritos Políticos*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997.
- Heidegger, Martin, *Língua de Tradição e Língua Técnica*, Lisboa, Editorial Vega, 1995.
- Heidegger, Martin, “Hölderlin e a essência da poesia”, *Filosofia – Publicação Periódica da Sociedade Portuguesa de Filosofia*, Vol. III, Nº 1-2, Lisboa, 1989.
- Heidegger, Martin, “La question de la technique”, in *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1990.
- Heidegger, Martin, *A Origem da Obra de Arte*, Lisboa, Edições 70, 1990.
- Heidegger, Martín, *De Camino al Habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal-Guitard, 1987.
- Heidegger, Martin, *L'Être et le Temps*, Paris, Gallimard, 1964.
- Heidegger, Martin, *Qu'Appelle-t-on Penser?*, Paris, PUF, 1973.
- Heim, Michael, *The Methaphysics of Virtual Reality*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- Heisenberg, Werner, *Diálogos sobre Física Atómica*, Lisboa, Verbo, 1975.
- Hessen, Johannes, *Teoria do Conhecimento*, Coimbra, Arménio Amado, 1978.
- Hicks Jr., James, *Management Information Systems*, Minneapolis, St. Paul, Wets Publishing Company, 1993.
- Honneth, Axel, *La Lucha por el Reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997.
- Hottois, Gilbert, *Du Sens Commun à la Société de Communication*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1989.
- Husserl, Edmund, “Les Méditations Cartésiennes”, in *Méditations Cartésiennes et Les Conférences de Paris*, Paris, PUF, 1994.
- Husserl, Edmund, *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*, Paris, Gallimard, 1975.
- Hyppolite, Jean, *Introdução à Filosofia da História de Hegel*, Lisboa, Edições 70, 1988.
- Ingvar, David, “‘Memory of the Future’: An Essay on the Temporal Organization of Conscious Awareness”, *Human Neurobiology* 4, 1985.

- Jay, Martin, *L'Imagination Dialectique. L'École de Francfort 1923-1950*, Paris, Payot, 1989.
- Jaeger, Werner, *Paidéia. A Formação do Homem Grego*, S. Paulo, Martins Fontes, 1995.
- Jensen, Klaus Brunh, *La Semiótica Social de la Comunicación de Masas*, Barcelona, Bosch, 1997.
- Johnson, J. David, *Information Seeking: an Organizational Dilemma*, Westport-Connecticut, London, Quorum Books, 1996.
- Julien, François, *Fonder la Morale. Dialogue de Mencius avec un Philosophe des Lumières*, Paris, Bernard Grasset, 1995.
- Kafka, Franz, *O Processo*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d.
- Kant, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Lisboa, Edições 70, 1988.
- Kant, Immanuel, *Critique de la Raison Pure*, Paris, PUF, 1975.
- Kant, Immanuel, *Logic*, New York, Dover Publications, 1988.
- Katz, Elihu, "The two-step flow of communication: An Up-To-Date Report on an Hypothesis", *Public Opinion Quarterly*, N° 21, 1957.
- Kean, John, *Civil Society: Old Images, New Visions*, Cambridge, Polity Press, 1998.
- Kierkegaard, Sören, *Either/Or*, New Jersey, Princeton University Press, 1971.
- Kierkegaard, Sören, *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*, Lisboa, Edições 70, 1986.
- Kleinberg, Jon, "Authoritative sources in a hyperlinked environment", Proceedings of the 9th ACM-SIAM Symposium on Discrete Algorithms, 1998, *Journal of the ACM*, 46, 1999, disponível em <http://www.cs.cornell.edu/home/kleinber/auth.pdf>.
- Koch, Tom, *The Message is the Medium*, Westport, Connecticut, London, Praeger, 1996.
- Koch, Tom, *The News as Myth. Fact and Context in Journalism*, New York, Greenwood Press, 1990.
- Kolb, David, "Socrates in the Labyrinth", in George P. Landow (org.), *Hyper/Text/Theory*, Baltimore, London, The John Hopkins University Press, 1994.
- Kundera, Milan, *O Livro do Riso e do Esquecimento*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1988.
- Lakoff, George, "The Contemporary Theory of Metaphor" (1992), in Andrew Ortony (org.), *Metaphor and Thought*, Cambridge, University Press, 1993, disponível em http://www.ac.wvu.edu/~market/semiotic/lkoff_met.html.

Landow, George P., *Hipertexto. La Convergencia de la Teoría Crítica Contemporánea y la Tecnología*, Barcelona, Buenos Aires, Mexico, Ediciones Paidós, 1995.

Lanham, Richard, "The Economics of Attention," in *Proceedings of 124th Annual Meeting Association of Research Librarians*, Austin, Texas, 1994, disponível em <http://sunsite.berkeley.edu/ARL/Proceedings/124/ps2econ.html>.

Larmore, Charles, *Modernité et Morale*, Paris, PUF, 1993.

Lawrence, Steve, Giles, C. Lee, "Accessibility of information on the Web", *Nature*, Vol. 400, July 1999, disponível em <http://www.nature.com>.

Lawrence, Steve, Giles, C. Lee, "Searching the World Wide Web", *Science*, Volume 280, Number 5360, 1998, disponível em <http://www.neci.nec.com/~lawrence/science98.html>.

Lazarsfeld, P., Berelson, B., Gaudet, H., *The People's Choice*, New York, Columbia University Press, 1948.

Lemos, André, "Cyber-flânerie", *Sociétés. Revue des Sciences Humaines et Sociales*, N° 68, 2000/2 (Tema geral Technoliens), Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2000.

Leonard-Barton, Dorothy, *Wellsprings of Knowledge*, Boston, Harvard Business School Press, 1995.

Leroi-Gourhan, André, *O Gesto e a Palavra*, Vol. 1 (Técnica e Linguagem), Lisboa, Edições 70, 1985.

Lévinas, Emmanuel, *En Découvrant l'Éxistence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.

Lévy, Pierre, *As Tecnologias da Inteligência. O Futuro do Pensamento na Era Informática*, Lisboa, Instituto Piaget, 1994.

Lévy, Pierre, *Cyberculture. Rapport au Conseil de l'Europe*, Paris, Éditions Odile Jacob, Éditions du Conseil de l'Europe, 1997.

Lévy-Strauss, Claude, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1977.

Lewin, Kurt, *Psychologie Dynamique. Les Relations Humaines*, PUF, Paris, 1973.

Lipovetsky, Gilles, *O Crepúsculo do Dever. A Ética Indolor dos Tempos Modernos*, Lisboa, D. Quixote, 1994.

Livingstone, Sonia, "Relationship between media and audiences: prospects for audience reception studies", in Tamar Liebes, James Curran (org.), *Media, Ritual and Identity*, London, Routledge, 1998.

Luhmann, Niklas, *A Improbabilidade da Comunicação*, Lisboa, Vega, 1993.

Lynch, Clifford, "Searching the Internet", *Scientific American*, March 1997, disponível em <http://www.sciam.com/0397issue/0397lynch.html>.

- Lyons, John, *Semântica I*, Lisboa, Editorial Presença/Martins Fontes, 1980.
- Lyotard, Jean-François, *La Condition Post-Moderne*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.
- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue: a Study in Moral Theory*, Duckworth, London, 1994.
- Mallarmé, Stéphane, *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1996.
- Mankin, Don, Cohen, Susan G., Bikson, Tora K., *Teams and Technology: Fulfilling the Promise of the New Organization*, Boston, Harvard Business School Press, 1996.
- Manovich, Lev, “Database as a symbolic form”, *Interact*, Nº 1, Dezembro de 2000, disponível em <http://www.cecl.pt/interact>.
- Malraux, André, *Le Musée Imaginaire*, Paris, Gallimard, 1997.
- Martin, Lyn Elizabeth M. (org.), *The Challenge of Internet Literacy: The Instruction-Web Convergence*, New York, London, The Haworth Press, 1997.
- Martins, Moisés de Lemos, *Para uma inversa Navegação. O discurso da identidade*, Porto, Afrontamento, 1996.
- Martins, Moisés Lemos, *A Biblioteca de Babel e a Árvore do Conhecimento*, 1997, disponível em <http://www.bocc.ubi.pt>.
- Marx, Karl, “Idéologie Allemande”, in *Oeuvres*, Vol. III, Paris, Gallimard, 1982.
- Marx, Karl, “Thèses sur Feuerbach”, in *Oeuvres*, Vol. III, Paris, Gallimard, 1982.
- Mattelart, Armand e Michèle, *História das Teorias da Comunicação*, Porto, Campo das Letras, 1997.
- Max Weber, *Economia y Sociedad*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- McAdams, Melinda, “Inventing an online newspaper”, *Interpersonal Computing and Technology: An Electronic Journal for the 21st Century*, July, 1995, Volume 3, Number 3, Center for Teaching and Technology, Academic Computer Center, Georgetown University, Washington, disponível em <http://jan.ucc.nau.edu/~ipct-j/1995/n3/mcadams.txt>.
- McCombs, Maxwell E., Shaw, Donald L., “The Agenda-setting function of mass media”, *Public Opinion Quarterly*, vol. 36, nº 2, 1972, in Nelson Traquina, *O Poder do Jornalismo. Análise e Textos da Teoria do Agendamento*, Coimbra, Minerva, 2000.
- McCombs, Maxwell E., Shaw, Donald L., “The Evolution of Agenda-setting Research: Twenty Five Years in the Marketplace of Ideas”, *Journal of Communication*, Vol. 43, nº 2, 1993, in Nelson Traquina, *O Poder do Jornalismo. Análise e Textos da Teoria do Agendamento*, Coimbra, Minerva, 2000.

McDermott, Richard, “Why information technology inspired but cannot deliver knowledge management”, *California Management Review*, Berkeley, Summer, 1999.

McInnis, Raymond G., *What’s in a Use? The Indefinite Connotations of Information and the Problems Produced by Such Vagueness*, 1997, disponível em <http://lrs.stcloudstate.edu/cim/courses/im577/infodef.html>.

McLuhan, Marshall, Fiore, Quentin, *War and Peace in the Global Village*, New York, Touchstone, 1989.

McLuhan, Marshall, *La Galaxie Gutenberg*, Paris, Gallimard, 1977.

McLuhan, Marshall, *Understanding Media. The Extensions of Man*, London, New York, Ark Paperbacks, 1987.

Mead, George Herbert, *Mind, Self and Society*, Chicago, The University of Chicago Press, 1967.

Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1995.

Merleau-Ponty, Maurice, *Signos*, S. Paulo, Martins Fontes, 1991.

Miller, George A., Beckwith, Richard, Fellbaum, Christine, Gross, Derek, Miller, Katherine, *Introduction to WordNet: An On-line Lexical Database* (Revised August 1993), disponível em <ftp://ftp.cogsci.princeton.edu/pub/wordnet/5papers.pdf>.

Milstead, Jessica, Feldman, Susan, “Metadata Projects and Standards”, *Online*, January 1999, disponível em <http://www.onlineinc.com/onlinemag/OL1999/milstead1.html>.

Milstead, Jessica, Feldman, Susan, “Metadata: Cataloging by Any Other Name”, *Online*, January 1999, disponível em <http://www.onlineinc.com/onlinemag/OL1999/milstead1.html>.

Mindich, David T. Z., *Just the facts. How “objectivity” came to define American Journalism*, New York, New York University Press, 1998.

Mintzberg, Henry, *Structure et Dynamique des Organisations*, Paris, Les Éditions d’Organisation, 1989.

Missão para a Sociedade da Informação, *Livro Verde da Sociedade da Informação (Versão 0.1)*, Lisboa, Ministério da Ciência e da Tecnologia, 1997.

Mitchel, Terence R., Larson Jr., James R., *People in Organizations. An Introduction to Organizational Behavior*, New York, McGraw-Hill, 1987.

Montaigne, Michel de, “De l’institution des enfans”, in *Les Essais*, Livre I, Ch. XXVI, Paris, Quadrige/Puf, 1992.

Montaigne, Michel de, “Des livres”, *Les Essais*, Livre II, Ch. X, Paris, Quadrige/Puf, 1992.

Montaigne, Michel de, “Du pédantisme”, in *Les Essais*, Livre I, Ch. XXV, Paris, Quadrige/Puf, 1992.

- Morão, Artur, “Hermenêutica”, in *Logos*, Vol. II, Lisboa, Verbo, 1990.
- Morrone, Francis, “New York’s Library in Cyberspace”, *The New Criterion*, Vol. 15, Jan. 1997, disponível em <http://www.newcriterion.com>.
- Morujão, Alexandre Fradique, *Mundo e Intencionalidade. Ensaio sobre o Conceito de Mundo na Fenomenologia de Husserl*, Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra, 1961.
- Mouffe, Chantal, *Le Politique et Ses Enjeux. Pour une démocratie plurielle*, Paris, La Découverte/MAUSS, 1994.
- Mouffe, Chantal, *O Regresso do Político*, Lisboa, Gradiva, 1996.
- Murphy, John, *O Pragmatismo*, Lisboa, Asa, 1993.
- Naisbit, John, *Megatrends*, New York, Warren Books, 1982.
- Negroponte, Nicholas, *Ser Digital*, Lisboa, Caminho, 1996.
- Nietzsche, Friedrich, “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”, in *Obras Incompletas*, Vol. I, S. Paulo, Editora Nova Cultural, 1987.
- Niklas Luhmann, *A Improbabilidade da Comunicação*, Lisboa, Vega, 1993.
- Nonaka, Ikujiro, Takeuchi, Hirotaka, *The Knowledge-Creating Company*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Notess, Greg R., “Rising Relevance in Search Engines”, *Online*, May 1999, disponível em <http://www.onlineinc.com/onlinemag/OL1999/net5.html>.
- Nussbaum, Martha C., *The Fragility of Goodness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Page, Lawrence, Brin, Sergey, Motwani, Rajeev, Winograd, Terry, *The PageRank Citation Ranking: Bringing Order to the Web*, 1998, disponível em <http://citeseer.nj.nec.com/368196.html>.
- Paisana, João, *Fenomenologia e Hermenêutica. A Relação entre as Filosofias de Husserl e Heidegger*, Lisboa, Presença, 1992.
- Palmer, Richard E., *Hermenêutica*, Lisboa, Edições 70, 1986.
- Peirce, Charles Sanders, *A fixação da crença*, trad. de Anabela Gradim, disponível em <http://www.bocc.ubi.pt> (orig. “The fixation of belief”, *Popular Science Monthly* 12, November 1877).
- Peirce, Charles Sanders, *Como tornar as nossas ideias claras*, trad. de António Fidalgo, disponível em <http://www.bocc.ubi.pt> (orig. “How to make our ideas clear”, *Popular Science Monthly* 12, 1878).
- Peirce, Charles Sanders, *Textes Anticartésiens*, Paris, Aubier, 1984.
- Peixoto, J. Pinto, Rodrigues, F. Carvalho, *Sistemas, Entropia, Coesão*, Lisboa, Discórdia Editores, 1991.
- Piedrahita, Manuel, *Periodismo Moderno: Historia, Perspectivas y Tendencias hacia el Año 2000*, Madrid, Editorial Paraninfo, 1993.
- Piaget, Jean, *A Psicologia da Inteligência*, Lisboa, Livros Horizonte, 1978.

- Piaget, Jean, *Seis Estudos de Psicologia*, Lisboa, D. Quixote, 1978.
- Pinto, Manuel, “O jornalismo como campo social e como domínio de formação”, *Comunicação e Sociedade 1*, Cadernos do Noroeste, Série Comunicação, Vol. 12 (1-2), 75-95, Braga, Centro de Ciências Históricas e Sociais da Universidade do Minho, 1999.
- Pires, José Cardoso, *De Profundis, Valsa Lenta*, Lisboa, D. Quixote, 1999.
- Platão, “Íon”, in *Oeuvres Complètes*, Vol. I, Paris, Gallimard, 1977.
- Platão, “Le Sophiste”, in *Oeuvres Complètes*, Vol. II, Paris, Gallimard, 1994.
- Platão, “Lettre VII”, in *Oeuvres Complètes*, Vol. II, Paris, Gallimard, 1994.
- Platão, “Phèdre”, in *Oeuvres Complètes*, Vol. II, Paris, Gallimard, 1994.
- Platão, “Protagoras”, in *Oeuvres Complètes*, Vol. I, Paris, Gallimard, 1997.
- Platão, *A República*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.
- Polanyi, Michael, *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1974.
- Polanyi, Michael, *The Tacit Dimension*, London, Routledge & Kegan Paul, 1967.
- Pool, Robert, “Turning an Info-Glut into a Library”, *Science*, N° 266, October 1994.
- Popper, Karl R., *O Realismo e o Objectivo da Ciência*, Lisboa, D. Quixote, 1992.
- Poster, Mark, *The Mode of Information. Poststructuralism and Social Context*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990.
- Poster, Mark, *The Second Media Age*, Cambridge, Polity Press, 1995.
- Postman, Neil, “Informing ourselves to death”, in M. David Erman, Mary B. Williams, Michele S. Scauf, *Computers, Ethics and Society*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- Postman, Neil, *Tecnopolia. Quando a Cultura se Rende à Tecnologia*, Lisboa, Difusão Cultural, 1994.
- Querido, Paulo, “Internet. A era do hacktivismo”, *Expresso*, N.º 1475, 3 de Fevereiro de 2001.
- Quinn, James Brian, Baruch, Jordan J., Zien, Karen Anne, *Innovation Explosion. Using Intellect and Software to Revolutionize Growth Strategies*, New York, The Free Press, 1997.
- Qvortrup, Lars, “The Controversy over the Concept of Information”, *Cybernetics and Human Knowing*, Vol. 1, N° 4, 1993, p. 3-24, disponível em <http://burlgrey.com/xtra/infola/infolap3.htm>.

- Raymond, Marcel, "Introduction", in Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres Complètes*, Vol. I, Paris, Gallimard, 1996.
- Razumova, Inna, "Interview with Lev Manovich", *Switch*, s/d, disponível em <http://switch.sjsu.edu/web/v5n3/J-1.html>.
- Reber, Arthur S., *Dictionary of Psychology*, London, Penguin Books 1995.
- Ricoeur, Paul, *Du Texte à l'Action. Éssais d'Herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.
- Ricoeur, Paul, *La Métaphore Vive*, Paris, Les Éditions du Seuil, 1975.
- Ricoeur, Paul, *Teoria da Interpretação*, Porto, Porto Editora, 1995.
- Robertson, Roland, "Social theory, cultural relativity and the problem of globality", in Anthony D. King (org.), *Culture, Globalization and World-System*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.
- Rodrigues, Adriano Duarte, "O acontecimento", in Nelson Traquina (org.), *Jornalismo: Questões, Teorias e "Estórias"*, Lisboa, Vega, 1993.
- Rodrigues, Adriano Duarte, *Comunicação e Cultura. A Experiência Cultural na Era da Informação*, Lisboa, Presença, 1994.
- Rodrigues, Adriano Duarte, *Comunicação e Experiência*, 2001, disponível em <http://www.bocc.ubi.pt>.
- Rodrigues, Adriano Duarte, *Estratégias da Comunicação*, Lisboa, Presença, 1990.
- Rodrigues, Adriano Duarte, *Experiência, Modernidade e Campo dos Media*, 1999, disponível em <http://www.bocc.ubi.pt>.
- Rodrigues, Adriano Duarte, *O Campo dos Media*, Lisboa, Vega, s/d.
- Rohde, Nancy Freeman, "Information needs", *Advances in Librarianship*, Vol. 14, 1986.
- Rorty, Richard, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, Lisboa, Presença, 1994.
- Rorty, Richard, *Objectivisme, Relativisme et Vérité*, Paris, PUF, 1994.
- Roszak, Theodor, *The Cult of Information*, Cambridge, Lutterworth Press, 1986.
- Rousseau, Jean-Jacques, "Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes", in *Oeuvres Complètes*, Vol. III, Paris, Gallimard, 1985.
- Rousseau, Jean-Jacques, "Confessions", in *Oeuvres Complètes*, Vol. I, Paris, Gallimard, 1996.
- Rousseau, Jean-Jacques, "Discours sur les Sciences et les Arts", seguido da "Réponse à Stanislas", da "Dernière Réponse de J.-J. Rousseau (à Bordas)" e da "Lettre à Grimm", in *Oeuvres Complètes*, Vol. III, Paris, Gallimard, 1985.

Rousseau, Jean-Jacques, “Du Contract Social; ou Principes du Droit Politique”, in *Oeuvres Complètes*, Vol. III, Paris, Gallimard, 1985.

Rousseau, Jean-Jacques, “Les Rêveries du Promeneur Solitaire”, in *Oeuvres Complètes*, Vol. I, Paris, Gallimard, 1996.

Rousseau, Jean-Jacques, *Ensaio sobre a Origem das Línguas*, Lisboa, Editorial Estampa, 1981.

Russ, Jacqueline, *Les Méthodes en Philosophie*, Paris, Armand Colin, 1992.

Saez, Jean- Pierre (org.), *Identités Culturelles et Territoires*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995.

Santo Agostinho, *Confissões*, Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1958.

Santos, José Manuel, *Sobre Reis, Mensageiros e Mensagens*, 2000, ensaio inédito cedido pelo autor.

Saperas, Enric, *Los Efectos Cognitivos de la Comunicación de Masas*, Barcelona, Ariel, 1987.

Schiller, Dan, *Theorizing Communication. A History*, New York, Oxford University Press, 1996.

Schlesinger, Peter, *Media, State and Nation. Political Violence and Collective Identities*, London, Sage Publications, 1991.

Schudson, Michael, *The Power of News*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1995.

Schutz, Alfred, *Collected Papers*, Vol. II (Studies in Social Theory), The Hague, Martinus Nijhoff, 1976.

Schutz, Alfred, *Collected Papers*, Vol. III (Studies in Phenomenological Philosophy), The Hague, Martinus Nijhoff, 1975.

Schutz, Alfred, *Collected Papers*, Vol. IV, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1996.

Schutz, Alfred, Luckmann, Thomas, *The Structures of the Life-World*, Vol. 1, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1995.

Séneca, Lúcio Aneu, *Cartas a Lucílio*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

Serra, J. Paulo, *A Informação como Utopia*, Covilhã, UBI, Série Estudos em Comunicação, 1998.

Shannon, Claude E., “A Mathematical Theory of Communication”, *The Bell System Technical Journal*, Vol. 27, July, October, 1948.

Shannon, Claude E., Weaver, Warren, *The Mathematical Theory of Communication*, Chicago, University of Illinois Press, 1963.

Shenk, David, *Data Smog. Surviving the Information Glut*, San Francisco, Harperedge, 1997.

- Silva, Carlos, “Conhecimento”, in *Logos–Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. I, Lisboa, S. Paulo, Editorial Verbo, 1989.
- Silva, José Lopes da Silva, *Temas Filosóficos da Comunicação*, Lisboa, Rei dos Livros, 1990.
- Silva, Maria Luísa Portocarrero Ferreira da, *O Preconceito em H.-G. Gadamer: Sentido de uma Reabilitação*, Lisboa, FCG-JNICT, 1995.
- Simmel, Georg, *Sociologie et Épistémologie* (org. Julien Freund), Paris, PUF, 1981.
- Simmel, Georg, *La Tragédie de la Culture*, Paris, Rivages Poche, 1988.
- Singer, Jane B., “Online Journalists: Foundations for Research into Their Changing Roles”, *JCMC* 4 (1) September 1998, disponível em <http://jcmc.huji.ac.il/vol4/issue1/singer.html>.
- Snyder, Ilana, *Hypertext: The Electronic Labyrinth*, Melbourne, New York, Melbourne University Press, 1996.
- Stanczyk, Stefan K., *Theory and Practice of Relational Databases*, London, Pitman, 1990.
- Starobinski, Jean, “L’arbre du savoir et ses métamorphoses”, in *Encyclopédie de Diderot et D’Alembert. Essais et Notes*, Vol. 18, Milão, Paris, Franco Maria Ricci, 1979.
- Starobinski, Jean, *Jean-Jacques Rousseau: La Transparence et l’Obstacle*, Paris, Gallimard, 1985.
- Steinberg, Steve G., “Seek and Ye Shall Find (Maybe)”, *Wired*, 4.05, May 1996, disponível em http://www.wired.com/wired/archive/4.05/indexweb_pr.html.
- Stonier, Tom, *Information and Meaning. An Evolutionary Perspective*, Verlag, Berlin, Heidelberg, New York, Springer, 1997.
- Storey, John, *Cultural Consumption and Everyday Life*, London, Arnold, 1999.
- Strauss, Léo, *Droit Naturel et Histoire*, Paris, Flammarion, 1995.
- Strauss, Léo, *La persécution et l’Art d’Écrire*, Paris, Pocket, 1995.
- Sullivan, Danny, “GVU Survey Results”, *Search Engine Watch*, 1998, disponível em <http://searchenginewatch.com/reports/gvu.html>.
- Sullivan, Danny, “NPD Search and Portal Site Study”, *Search Engine Watch*, July 2000, disponível em <http://searchenginewatch.com/reports/npd>.
- Szendy, Peter, “Entretien avec Philippe Breton”, *Résonance*, No 10, Mai 1996, disponível em <http://mediatheque.ircam.fr/articles/textes/Breton96a/>.
- Sveiby, Karl Erik, *The New Organizational Wealth*, S. Francisco, Berret-Koehler, 1997.

Taylor, Charles, “Quiproquos et malentendus: le débat communautariens-libéraux”, in André Berten, Pablo da Silveira, Hervé Pourtois (org.), *Libéraux et Communautariens*, Paris, PUF, 1997.

Taylor, Charles, *Sources of the Self. The making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Thomason, Burke C., *Making Sense of Reification. Alfred Schutz and Constructionist Theory*, London, The MacMillan Press, 1982.

Thompson, John B., *Ideology and the Modern Culture*, Cambridge, Polity Press, 1996.

Thompson, John B., *The Media and Modernity. A Social Theory of the Media*, Cambridge, Polity Press, 1996.

Tocqueville, Alexis de, “De la démocratie en Amérique”, in *Oeuvres*, Vol. II, Paris, Gallimard, 1992.

Toffler, Alvin, *A Terceira Vaga*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d.

Tom Koch, *The Message is the Medium*, Westport, Connecticut, London, Praeger, 1996.

Touraine, Alain, *Critique de la Modernité*, Paris, Fayard, 1998.

Touraine, Alain, *O Retorno do Actor*, Lisboa, Instituto Piaget, 1996.

Traquina, Nelson (org.), *Jornalismo: Questões, Teorias e “Estórias”*, Lisboa, Vega, 1993.

Traquina, Nelson, *O Poder do Jornalismo. Análise e Textos da Teoria do Agendamento*, Coimbra, Minerva, 2000.

Tuchman, Gaye, “A objectividade como ritual estratégico: uma análise das noções de objectividade dos jornalistas” (or. 1972), in Nelson Traquina (org.), *Jornalismo: Questões, Teorias e “Estórias”*, Lisboa, Vega, 1993.

Tuchman, Gaye, *Making News. A Study in the Construction of Reality*, New York, Free Press, 1978.

Valéry, Paul, “Le bilan de l’intelligence”, in *Oeuvres*, Vol. I, Paris, Gallimard, 1997.

Valéry, Paul, “La politique de l’esprit. Notre souverain bien”, in *Oeuvres*, Vol. I, Paris, Gallimard, 1997.

Valéry, Paul, “Le problème des musées”, in *Oeuvres*, Vol. II, Paris, Gallimard, 1993.

Vattimo, Gianni, *As Aventuras da Diferença*, Lisboa, Edições 70, 1988.

Vattimo, Gianni, *Introdução a Heidegger*, Lisboa, Edições 70, 1989.

Vico, Giambattista, *De l’Antique Sagesse d’Italie*, Paris, Flammarion, 1993.

Voizeux, Olivier, “O homem que nunca esquecia”, *Notícias Magazine*, N.º 335, 25.10.1998.

Wagner, Helmut R. (org.), *Fenomenologia e Relações Sociais. Textos*

Escolhidos de Alfred Schutz, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979.

Watzlawick, Paul, *A Realidade é Real?*, Lisboa, Relógio D'Água, 1991.

Watzlawick, Paul, Beavin, Janet H., Jackson, Don D., *Une Logique de la Communication*, Paris, Éditions du Seuil, 1979.

Webster, Frank, "What Information Society?", in *The Information Society*, Vol. 10, Oxford, Taylor & Francis, 1994.

Weibel, Stuart, "The State of the Dublin Core Metadata Initiative April 1999", *D-Lib Magazine*, April 1999, Volume 5 Number 4, disponível em www.dlib.org/dlib/april99/04weibel.html.

Weibel, Stuart, Gobby, Jean, Miller, Eric, *OCLC/NCSA Metadata Workshop Report*, Fevereiro de 1997, disponível em http://oclc.org:5046/oclc/research/conferences/metadata/dublin_core_report.html.

White, David Manning, "The *Gatekeeper*: A Case Study in the Selection of News", *Journalism Quarterly*, Vol. 27, N° 4, 1950.

Wiener, Norbert, *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge Mass., The MIT Press, 1965.

Wilson, Arthur, "Diderot et l'Encyclopédie: une influence réciproque", in *Encyclopédie de Diderot et D'Alembert. Essais et Notes*, Vol. 18, Milão, Paris, Franco Maria Ricci, 1979.

Winkin, Yves (org.), *La Nueva Comunicación*, Barcelona, Kairós, 1990.

Wittgenstein, Ludwig, *Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

Wolf, Mauro, *Teorias da Comunicação*, Lisboa, Presença, 1995.

Wolton, Dominique, "As contradições do espaço público mediatizado", *Revista de Comunicação e Linguagens*, N.º 21-22, Lisboa, Cosmos, 1995.

Wooley, Benjamin, *Virtual Worlds*, Oxford UK-Cambridge USA, Blackwell, 1993.

Zachary, G. Pascal, *Endless Frontier. Vannevar Bush, Engineer of the American Century*, New York, The Free Press, 1997.

