

Esperança e excesso

Paulo Vaz
Professor de Pós-Graduação da ECO/UFRJ

“There’s way too much information to decode the Matrix”

1 – A singularidade do presente

A era da informação é, na realidade, a era do excesso de informação. Não se trata sequer de um diagnóstico; a quantidade de textos que o comentam concede ao excesso um estatuto de fato. Com o olhar retrospectivo próprio à historiografia, onde uma descontinuidade propõe novos temas de investigação e permite pôr o presente no passado, já surgiram histórias que articulam a introdução de novas tecnologias intelectuais – como escrita e imprensa – ao excesso de informação e sua conseqüente transformação cultural.

Embora sejam aproximativos, duvidosos mesmo, alguns cálculos¹ sobre a diferença histórica na quantidade de informação disponível a um indivíduo são assombrosos. Eis o proposto por Ramonet: “Um único exemplar da edição dominical do New York Times contém mais informação do que a adquirida ao longo da vida por um indivíduo culto no século XVIII. A cada dia, igualmente, cerca de 20 milhões de palavras de informação técnica são impressas sobre diversos suportes (revistas, livros, disquetes, CD-Rom). Mesmo alguém que leia mil palavras por minuto durante oito horas por dia precisaria de um mês e meio para ler as informações difundidas num único dia. E depois de ler tudo, teria acumulado um atraso de cinco anos e meio de leitura... Um novo sábio morreria asfixiado sob o peso das informações disponíveis.”²

O sentido geral da mudança que experimentamos é a redução da diferença, em termos de custo e de velocidade, entre trocar informações em escala local e à distância. A era do excesso é também denominada de “fim da geografia” ou globalização. De fato, se a troca em escala local é sem custos, dependendo só de nossos sentidos, o que está acontecendo é o barateamento dos modos com os quais produzimos e distribuímos informações à distância. Nesse caso, também podemos nos caracterizar pela dissociação entre o simultâneo e o contíguo.

As grandes transformações tecnológicas na produção e distribuição de informações acumuladas na década de 80 e espalhadas na década de 90 respondem por essa nossa singularidade. Uma vez mais, os números alimentam nossa imaginação. Em 1915, quarenta anos após a invenção do telefone, um cabo tinha a capacidade de 3 ligações simultâneas. Passados quarenta anos, aumentou para 480. Na década de 80, com a fibra ótica, acontece o salto: passa para 100.000. Vivemos hoje na exponenciação: no final da década de 90, projetava-se para o ano 2000 o surgimento de cabos com a capacidade de mais de um trilhão

¹ O excesso pode ser apreendido qualitativa ou quantitativamente. Quanto é pensado em termos de qualidade, tem a forma: muito lixo e pouca informação. Contudo, esta descrição supõe o uso de algum critério normativo que faça a diferença. A preferência por um argumento quantitativo decorre do princípio de que o que vale como informação sempre é contextual.

² Ramonet, I., *La tyrannie de la communication*, Paris: Galilée, 1999, p. 184.

de ligações simultâneas³. Sabemos de seus efeitos na telefonia, TV e Internet. Quanto à produção de informações, basta pensar que a lei de Moore, propondo desde a década de 60 que o poder de processamento dos computadores dobraria a cada 18 ou 24 meses, ainda não encontrou sua exceção.

O excesso é particularmente transparente na Internet. Duas metáforas freqüentemente usadas para descrevê-lo sinalizam que o indivíduo é a medida de toda a informação, que o excesso é relativo a cada um de nós em uma dada configuração de nossos interesses. Fala-se de dilúvio ou inundação; se navegar é o termo usado para descrever a passagem de um documento a outro, o excesso nos ameaça de naufrágio no mundo virtual. Fala-se também de sobrecarga (overload) de informações. A dúvida sobre a possibilidade de o imaterial pesar é rapidamente transposta pela lembrança de que a informação pressiona por agir sobre o pensamento e que o corpo deve estar presente na interface para estimular nosso senso de realidade no mundo virtual. Ironia maior: o excesso é fomentado por seu questionamento. Em 1998, havia mais de 20.000 sites na Internet dedicados ao excesso de informação⁴.

O jogo entre excesso e liberdade do indivíduo delimita hoje parte significativa da problematização ética e técnica sobre os efeitos da rede. Afinal, a atração maior da Internet é a experiência de que o mundo está imediatamente na ponta de nossos dedos. Atrai pelo sentimento de uma liberdade inaudita: as possibilidades de interação consigo mesmo, com os outros e com o mundo não estão mais limitadas pelo lugar ou pelos meios de comunicação de massa. O que valerá como limitação é exatamente o excesso. Contudo, a maior parte dos textos até 1996 que estimavam os efeitos subjetivos da Internet desprezaram o excesso. Acentuavam a esperança de libertação, embora participe do conceito de rede a multiplicação combinatória das interações à medida que cresce o número de nós, à medida que mais pessoas entram na Internet. Se é verdade que posso interagir com qualquer indivíduo que está na rede, se minhas interações não são restringidas pelo local de trabalho e residência, como encontrar aqueles com quem tenho afinidade? E como evitar ser acessado por inumeráveis indivíduos desinteressantes?

A cegueira em relação ao excesso não é uma mera curiosidade sobre a história recente do pensamento; não havia déficit intelectual nas estimativas. Havia, sim, um viés que só desejava da rede a possibilidade de realizar uma esperança que vigia no presente. Pensava-se a mudança a partir de valores que, pelo surgimento da Internet, iriam se tornar próprios do passado. Marcados por concepções de sujeito e sociedade inventadas para enfrentar determinados desafios éticos e políticos, diante da rede, os intelectuais pensaram ter encontrado enfim a possibilidade de realizá-las. Pensar as motivações da cegueira é, assim, modo de apreender as armadilhas do determinismo tecnológico.

2 – Otimistas, ainda um passo!

Todos aqueles que hoje se dedicam a pensar a relação entre tecnologia e cultura, independente da tonalidade afetiva de seus diagnósticos, partilham uma nova relação entre presente e futuro. O adjetivo “nova” refere-se à distância em relação à Modernidade, onde o presente é apreendido como a saída de algo, como a emergência de um possível libertador: o

³ Estes dados aparecem em Gleick, J., **Faster**, Nova Iorque: Pantheon Books, p. 83-94.

⁴ Cf Gleick, J., op. cit., p. 88.

presente é a possibilidade de deixarmos de ser (futuro) o que ainda somos (passado). O pensamento contemporâneo, por sua vez, caracteriza-se pela experiência de abertura tecnológica. Trata-se agora da distância entre o presente e um futuro que está sendo aberto pela inventividade tecnológica. Também é de um possível que se fala, isto é, continuamos a nos pensar historicamente, a situar o passado e o futuro no interior do próprio presente. Contudo, não nos pensamos mais na distância entre o que podemos ser e o que ainda somos; agora é a distância estimada entre o que somos e o que seremos no futuro, dada uma mudança que está apenas no início de seu desenvolvimento. O futuro torna-se um horizonte que se abate velozmente sobre nós. Pelas tecnologias que estamos começando a produzir, sabemos que vamos mudar mas não sabemos o que iremos nos tornar.

A experiência de abertura tecnológica é usualmente acompanhada por um sentimento de singularidade absoluta na história. Essa singularidade, porém, não remete ao fato de só no presente termos consciência da determinação, como acontecia na Modernidade, mas à amplitude das transformações que estamos experimentando. Em diversos autores, é recorrente a expressão “pela primeira vez na história”. E se comparamos a nossa com transformações que já existiram, só admitimos semelhanças com a revolução neolítica, a invenção do alfabeto, a revolução industrial ou até mesmo a invenção da linguagem, isto é, só admitimos comparar os acontecimentos que experimentamos àqueles que elegemos como maiores na história que inventamos para explicar a constituição de nós mesmos. Com a diferença de que agora elas estão ocorrendo de modo muito mais rápido. Chega-se até a dizer que nunca uma outra “geração da humanidade viveu em uma época mais fascinante e portentosa.”⁵

Evidente que é impossível comprovar esta tonalidade afetiva. Para os Cristãos que investigavam o céu à cata de sinais do advento próximo da Jerusalém Celeste, que época seria mais portentosa senão a que traz o fim do mundo e a ressurreição dos mortos? Não é o fato, nem mesmo a crença de que estamos numa época decisiva para a humanidade o que exatamente revela nossa singularidade, mas o sentimento de experimentarmos, graças a nosso poderio tecnológico, transformações inauditas que não necessariamente nos trarão a salvação. Daí o uso recorrente da metáfora do “impacto” quando nos descrevemos: dá a imagem de mudanças rápidas, de grande alcance e efeito sobre nossas vidas.

Esse modo de pensar é genérico. O determinismo tecnológico começa, porém, pela operação de fazer da diferença tecnológica um potencial de transformação ético e político. Estabelecemos, de início, relações de condicionamento entre a forma da cultura que ainda vigora e uma dada tecnologia. Por exemplo, pensamos que a forma tecnológica da TV aberta – uma mesma mensagem homogênea e sincrônica emitida para uma audiência maciça, passiva e sob seu denominador comum inferior – gerou uma determinada cultura de massa. A seguir, detectamos o diferencial de uma nova mídia e projetamos a transformação cultural, projeção que pode ser acompanhada pela injunção de fomentar ou resistir ao antecipado. Que valor teria uma narrativa de mudança se não convidasse à participação no estimado? Não nos reduziria a objetos? Em todo caso, o decisivo na argumentação do determinismo tecnológico é conformar o que seremos pela característica intrínseca da nova mídia.

Estimativa, mas não previsão, pois o possível é qualificado com valores. Talvez seja inevitável hoje raciocinar sobre o futuro tornando a diferença tecnológica em potência de

⁵ Cf Rowland, W, “Introduction” In Kerckhove, D., **Connected Intelligence**, Toronto: Sommerville House Publishing, 1997.

transformação subjetiva; e é inevitável sempre qualificar o possível, mesmo quando ele se torna o valor. Mas os valores não apenas qualificam a diferença tecnológica; também determinam que possibilidades se consegue antever. Encontramos, enfim, a razão da cegueira em relação ao excesso. Usualmente, pensa-se a mudança a partir de valores cuja validade diante do mundo novo que surge resta questionável, pois participavam de um conjunto anterior de problemas éticos e políticos. Pensa-se a mudança do exterior, sem mudar.

A tonalidade pessimista é facilmente questionada. Basta articular valoração da abertura ao novo e radicalização da historicidade do sujeito para argumentar que aqueles que lamentam a perda do corpo, por exemplo, estão apenas acrescentando à constatação da mudança um juízo de preferência pela hibridação anterior entre sujeito e tecnologia. Diante das possibilidades de ser desdobradas pelas novas tecnologias, temem deixar de ser o que ainda são. Mas será que haveria um substrato natural no homem, sua essência, a partir da qual pudéssemos julgar sobre a propriedade das hibridações? Por que insistir na metafísica?

A tonalidade otimista é escorregadia, pois seus adeptos valorizam a mudança e usam o argumento da historicidade do sujeito. Contudo, não se preocupam com a ascensão do pensamento, com a necessidade de combinar a postulação de historicidade do sujeito à realização simultânea de uma história do pensamento, história que permite, tanto quanto for possível, evitar a transposição do que já está se tornando passado no que se apreende como portando futuro. O otimista não pensa que a tecnologia tudo muda; ao menos os valores com os quais qualifica o futuro permanecem indenes à mudança. As esperanças suscitadas pela rede – e as lamentações contemporâneas pelo descompasso entre acontecido e desejado, desde a “invasão” da Internet pelo capital – derivavam de se pensar o futuro ainda preso à concepção moderna de um sujeito descentrado, capaz de saber que sua consciência não é fonte do sentido e da ação. Esta forma de qualificar a diferença tecnológica não apenas impediu que se enxergasse o óbvio; impede também de questionar o nó a partir do qual se desdobra hoje a valoração da Internet, a oposição entre liberdade individual e excesso de informação. A oposição é pertinente? O mundo na ponta dos dedos não remeteria a uma concepção de liberdade que frisa o controle do indivíduo? E o que incomoda no excesso? Encaminhar estas questões implica discutir o conceito de rede, certamente; é necessário, antes, situar a rede no interior de uma história das concepções de espaço na cultura ocidental.

3 – O espaço no tempo: centro e infinito

Começamos pelo que orientou a experiência ocidental por cerca de 20 séculos: o conceito de lugar em Aristóteles, definido como “o envolvente de um corpo”. Por não se deslocar, percebe-se que o lugar é uma categoria de cada ser, isto é, para Aristóteles, será possível pensar que existem lugares naturais para um corpo ou classe de corpos. Deste modo, também o movimento será pensado absolutamente, podendo ser diferenciado entre natural e forçado, dependendo de o corpo estar na busca ou ter sido obrigado a abandonar seu lugar natural. A física de Aristóteles é uma física do repouso: cada corpo tem seu lugar - e almeja estar nele – e só existe lugar se há corpo. Uma segunda consequência da definição é a inexistência do vazio: o mundo é pleno, sempre preenchido por seres, em um encaixe sucessivo de tudo o que há. A última consequência é a obrigatoriedade de se conceber um lugar de todos os lugares que não está em lugar nenhum, dada a impossibilidade, para Aristóteles, do regresso ao infinito. O conceito de lugar como “envolvente de um corpo” implica um cosmos fechado e esférico, com a Terra no centro.

Aristóteles irá definir o movimento através dos conceitos de ato e potência. Forjados para enfrentar o problema da predicação, o ato designa o acabamento no que está acabado, a imobilidade de um resultado, e a potência designa o estado intermediário entre a posse e a privação de uma qualidade, é um poder tornar-se outro de todos os seres contingentes. O movimento, numa definição imprecisa, é a passagem da potência ao ato. Imprecisa porque só estamos pensando os momentos iniciais e finais de uma mudança, Sócrates sentado e Sócrates em pé. O movimento, porém, é o que ocorre entre; nesse caso, será pensado como o ato da potência enquanto está em potência. Daí seu parentesco com o infinito tal qual concebido pelos gregos: trata-se de um ato imperfeito, de um movimento que nunca se completa, que jamais chega ao ato ao qual tende, tal como o suplício de Prometeu ou a tarefa de Sísifo. O infinito é ausência de limites, aquilo cujo fim não se vê ou o que não consegue chegar a seu termo, tido como perfeição.

A permanência é valor. Se olhamos em torno, vemos que os astros se movem circularmente, ou melhor, que o lugar de todos os lugares se move em torno de si e que está, assim, em repouso. Aristóteles questiona a dualidade Platônica entre mundo das idéias e mundo cópia, calcada fundamentalmente na oposição entre permanente e efêmero, para reencontrá-la como cisão no interior de um único mundo, a separação entre lunar e sublunar. Na esfera celeste, nada muda. O cosmos não tem apenas a Terra como centro; ele é hierarquizado segundo a permanência, podendo responder à questão do sentido: quando partirmos à busca de nós mesmos, quando nos esforçarmos para nos tornar o que já somos, devemos nos assemelhar às estrelas, tentar conquistar a impossível imobilidade, sempre negada a nós, seres contingentes que habitam o mundo sublunar, mas que resplandece nos astros. O indivíduo se pensa no interior de um mundo fechado, pleno, imóvel e que o convida a procurar sua permanência: descubra a ordem do mundo, encontre nela o seu lugar e lute para aí chegar e ficar.

O Deus Cristão acrescentou uma característica a essa espacialidade Aristotélica, por implicar o conceito de infinito positivo. Segundo a fórmula mística, Deus é uma esfera infinita cujo centro esta em toda parte e a circunferência em lugar nenhum. O infinito está forçando a totalidade fechada, o que implica consolidar, para mantê-la fechada, uma distinção adicional no Cosmos: além daquela entre lunar e sublunar, agora há também o supra-celeste, imaterial, com todos os problemas de localização dos pontos de contato entre este e os outros: quantos anjos cabem na ponta de uma agulha? Onde está o portal do inferno? A montanha do purgatório está realmente no hemisfério sul de oceanos? E como avistar a Jerusalém Celeste? O deslocamento no espaço continua sendo espiritual, só que agora como confissão requerendo o exame e a direção de consciência na luta contra os pecados. A totalidade fechada, de certo modo, foi vazada pelo infinito; contudo, como o Infinito é Deus, acaba se sustentando, pois Ele está em todos os lugares a todo momento.

A física de Galileu e Newton destruirá a totalidade e provocará uma dissociação entre mundo material e sentido; surge o espaço da representação. Dois princípios desta física são decisivos. O primeiro é o de isotropia. Galileu, quando direcionou seu telescópio para a Lua, viu crateras. Forçado a admitir que os astros eram tão imperfeitos quanto os seres sublunares, propôs que as mesmas leis se aplicam em todos os cantos do universo. O segundo é o princípio de inércia, postulando que um corpo continua em seu movimento a não ser que haja uma força oposta. Além do repouso ter se tornado a mera abstração de um movimento

infinitamente desacelerado, o espaço se rompe em todas as direções para abrigar corpos que não cessam de se deslocar.

O espaço infinito assusta com a iminência de o mundo escapar ao pensamento. Angústia, pois nos descobrimos desde sempre já em movimento numa imensidão à qual é recusada todo limite. Os dois infinitos ameaçam os indivíduos de decomposição e insignificância: por mais que imaginemos o grandioso, se o espaço é infinito, só conseguimos um átomo; por mais que imaginemos o diminuto, se há o infinitamente pequeno, ainda estamos diante de um universo. No espaço, não encontraremos resposta ao sentido: o silêncio eterno desta imensidão apavora.

O infinito e a homogeneização obrigam a conceber o movimento como relativo ao observador, pois não há mais lugares diferenciados e direções privilegiadas. A perspectiva torna-se a base a partir da qual se pensa o mundo: um sujeito, centro de observação, que se desloca ou que apreende objetos que se deslocam em relação a ele. Nesta substituição de Deus pelo sujeito, retorna o fantasma cético: a cada momento, lugar e indivíduo, aparece um mundo diferente. O que é o campo: o que vemos ao longe? O que percebemos quando estamos nele? Ou a proximidade de grama e formigas, se estamos deitados? Somos nós que nos deslocamos ou são os outros que se movem? Estamos encaminhando nossa salvação ou nos desviando? Quem está no bom movimento, o ateu ou o crente, se ambos se acusam de desvio? De modo geral, o problema do perspectivismo na Idade Clássica é o de definir objetos e hierarquizar as múltiplas descrições.

Há uma resposta única para a angústia do infinito e o retorno do ceticismo pela proliferação aparente de mundos: criar um centro neste indivíduo que é centro de observação. O sujeito deve ser capaz de representar o mundo e analisar as representações, sendo capaz, por consequência, de analisar o modo como representa, de restituir a mecânica temporal da representação no jogo entre percepção, memória e imaginação. Por estar em recuo diante das representações que faz ao se deslocar pelo espaço, está simultaneamente em recuo diante do duplo infinito que o ameaça: situamo-nos fora do espaço em que estamos situados pela possibilidade de nosso pensamento se situar no exterior das representações que faz do espaço. Por ser alma, deve ambicionar olhar o mundo com os olhos de Deus: lembremos de Newton e Laplace. O que responde à questão do sentido é, portanto, a espacialidade nova do pensamento inventada pelo cogito Cartesiano, é a capacidade de verdade de todo e qualquer ser humano: física e filosofia se separam. Um fragmento conhecido de Pascal expõe esta nova resposta: “Junco pensante – não é no espaço que devo buscar minha dignidade, mas na ordenação de meu pensamento. Não terei mais possuindo terras; pelo espaço, o universo me compreende e me traga como um ponto; pelo pensamento, eu o compreendo”⁶.

A Modernidade começa quando a temática do perspectivismo ganha o contorno da determinação, quando se descobre que o que se pensa e faz depende do corpo e da história. Nesta espacialidade de determinação, a questão decisiva é a liberdade e não a verdade, o que equivale a dizer seja que agora é o sujeito que ameaça escapar de si mesmo, seja que a resposta ao sentido estará vinculada ao tempo: no futuro, a boa ordem ou uma outra relação com o futuro. Dois conceitos permitiram pensar a nova espacialidade: meio e cultura.

⁶ Pascal, B., **Pensamentos**, São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 124.

O conceito de meio surgiu na física Newtoniana, para ser um veículo da ação à distância entre dois corpos. Sua importação pelo pensamento biológico fez dele um absoluto: de veículo, ganhou o estatuto de causa. Do observador da relação entre corpos, surge o observador do modo como um ser vivo é determinado pelas circunstâncias necessárias à sua existência. O conceito torna-se assim o fator explicativo da variedade dos seres vivos ao articular função e órgão e construir um nexos entre estímulo e resposta. O meio determina a anatomia e o comportamento dos seres vivos. A complexificação do conceito significou, na realidade, matizar a determinação por reforçar que o meio está centrado no vivo. Desde então, pôde-se afirmar que o meio não determina, mas propõe, e que o vivo é um maquinista e não uma máquina. Mais profundamente, implicou afirmar a distinção entre o território – o meio de um vivo – e o mundo, sendo o primeiro uma filtragem do segundo, um limite sempre precário, constantemente atravessado pelo exterior.

O conceito de cultura responde à crença moderna de que os seres humanos, quando pensam e agem, são determinados no conteúdo e na forma de seus pensamentos e ações – determinação que é imediatamente desconhecida para todo indivíduo. Os pensadores modernos se espantavam com a simultaneidade entre a diferença intercultural e a proximidade intracultural de crenças e comportamentos. Por que homens de culturas diferentes acreditam e se comportam diferentemente? E por que um filho de europeus, se nascer e viver entre índios no Brasil, pensará e se comportará como um índio? Mas por que há culturas diferentes? Como pode o pensamento ser determinado pela cultura em que vive? Será possível haver fato independente de teoria, isto é, um mundo objetivo a ser descoberto e que independe das crenças que os homens tenham, de tal modo a poder hierarquizar-las? O mero fato de saber da determinação cultural, de apreendê-la em outros e senti-la em si, não indica que o pensamento pode se libertar? O que é então a cultura, para que os homens de outrora pudessem ser determinados sem saber que o eram? E o que é a cultura moderna, se nela os homens puderam tomar consciência da determinação? Vê-se, pelas múltiplas questões suscitadas, que o conceito de cultura foi decisivo para se pensar os limites à autonomia do sujeito e a possibilidade de transgredi-los.

A espacialidade de determinação terá sua correspondência na duplicação do sujeito, na distinção entre um sujeito de fato, determinado no que pensa e faz, e um sujeito de direito – ou algo em seu interior – que tem a capacidade de libertar-se de si mesmo. Três alternativas maiores foram propostas. A primeira é epistemológica. Preocupa-se, de um lado, em definir o método científico não só para garantir a superioridade sobre as outras culturas, mas também para assegurar que a cultura moderna continuará progredindo. De outro lado, supõe que a opção pela vida de laboratório permite apreender a determinação cultural, respondendo de antemão à inflexão da proposição sobre a atitude: se a cultura realmente determina, como poderíamos saber? Nesta alternativa, vislumbra-se um progresso paulatino e controlado.

A segunda alternativa de espacialidade dispõe uma consciência sempre em recuo em relação ao que a determina. Operando no interior de uma relação dialética entre a cultura e o indivíduo, supõe que saber da determinação não só convida à luta pela liberação; permite também o sonho autoritário de construir a “boa” sociedade que determinará a emergência do homem verdadeiro. Temos aqui o esquema da utopia revolucionária, na simultaneidade do socialismo prometido e real.

A terceira alternativa é mais complexa, pois não coloca um centro no sujeito, nem pensa a passagem do tempo como convergência, isto é, não coloca o futuro como centro e um

centro no futuro. Ao contrário, crê que na cultura ocidental a determinação dos indivíduos se dá na medida em que são homogeneizados por se criar em cada um a consciência de si. Carregando este centro em nós, acreditamos que devemos ser um e não muitos, que todos se parecem e devem se parecer, desejamos dominar nossos desejos e controlar o futuro, antecipá-lo, torná-lo igual ao passado, conformá-lo ao que desejamos, ou ainda, desejamos só um pouco do futuro, desejamos pouco o futuro. As filosofias da diferença, ao advogarem a abertura ao inconsciente, ao outro e ao acaso, promovem uma espacialidade da erosão de si. Trata-se de tomar consciência do sentido negativo da consciência de si, de que ela é má-consciência, culpa: ao invés de um olho indefinidamente recuado em relação ao olhar, temos a transgressão do olho revirado em êxtase, despreocupado e desejoso do todo do mundo.

Comparada à aceleração de nossos dias, a duração da crise do pensamento moderno, talvez iniciada no final da segunda guerra, parece uma lenta agonia. E a alternativa de maior sobrevivência foi a ética da diferença; afinal, permitia o afastamento das utopias científicas e revolucionárias que estavam desmoronando. Será ela, também, que reencontraremos com mais frequência a alimentar esperanças na rede: um espaço acentrado não seria a ocasião de um sujeito enfim múltiplo e sempre em desterritorialização? Nômades, enfim? Ou um mero efeito de pensar a Internet com valores gerados por uma espacialidade de determinação?

4 – A rede e suas esperanças

A rede pode ser vista inicialmente como um objeto topológico. Diferenciemo-la de um mapa. Este é pleno de convenções e oferece uma riqueza de detalhes sobre o trajeto a se percorrer. A abstração da rede, porém, só considera a velocidade dos trajetos; ignora o que está entre dois pontos. Deste modo, pode-se dizer que uma rede só distribui caminhos possíveis, como se estivéssemos desde sempre já em movimento. Como imagem, a rede é um punhado de pontos conectados a outros pontos, um emaranhado de flechas que se tocam.

Passemos à sua implementação como ciberespaço. Uma rede é constituída por nós e por ligações dois a dois entre eles, que podem ser diretas ou indiretas, podem depender ou não de outros nós. Se a ligação entre quaisquer nós for feita à velocidade da luz, em nossa rede planetária, teremos uma simultaneidade que só pode ser perturbada pelo congestionamento. Cada nó está simultaneamente conectado a qualquer outro, ou ainda, a Terra torna-se simultânea e cada nó, ubíquo, à dimensão do planeta. Há mais uma estranheza nesta forma de espaço. De cada nó, só se vislumbra outros nós, só se percebe margens e, por isso mesmo, uma rede não tem início, fim ou centro, não tem exterior para quem está nela. A rede é nossa forma de infinito, só que não como extensão desmedida que explode o lugar, mas como possibilidade de conexões e caminhos. A propriamente dizer, trata-se do ilimitado: a ausência de limites remete não só à ausência de centro, mas também à simultaneidade e multiplicidade de conexões.

Para haver ciberespaço, é preciso ainda tornar o mundo informação. Pensemos a diferença entre lugar e rede na estocagem e transmissão. Quando se trata do lugar, temos objetos diferenciados que precisam ser armazenados em lugares diferentes e com espaço limitado de estantes: uma biblioteca para livros, um museu para obras de arte. O estoque de coisas em um lugar tem sua contrapartida no deslocamento humano para recuperar a informação, para haver o transporte. Dadas estas características – diríamos, após a rede, limitações – surgirão necessariamente centros que acumulam a informação e que se tornam a referência para outros lugares. Uma rede de informação opera três transformações decisivas

neste esquema. Inicialmente, desconecta-se a informação da materialidade que a encarna, tornando-a informação em geral e reduzindo os objetos qualificados a suportes diferenciados desta informação: livro ou quadro são quantidades de bits. De fato, o procedimento é o de duplicar todo objeto: há suas qualidades visíveis e o que contém de informação em geral.

A segunda transformação implica criar máquinas universais para o tratamento da informação em geral. Se os objetos tornam-se suportes e se há máquinas capazes de processar, em princípio, tudo que existe pode entrar num computador. Com a qualidade reduzida à quantidade, basta um pequeno passo, a terceira transformação, que é conectar estas máquinas, para transformar a experiência de espaço. A concentração e o acúmulo são substituídos pela conexão e, na rede, o espaço nas estantes é ilimitado. Assim, cada nó contém virtualmente a rede inteira e a informação – os objetos do mundo – está em qualquer nó e em nenhum ao mesmo tempo: um museu ou uma biblioteca virtual estão disponíveis para qualquer nó e, de certo modo, não há motivo para considerar como diferentes os diversos museus ou bibliotecas virtuais. Todos pertencerão a cada nó; basta agrupá-los numa pasta de “favoritos”.

A dinâmica da rede não está se limitando a digitalizar tudo o que há; se assim o fosse, ainda seria mantida a distinção entre o ciberespaço e o “mundo real”. O desenvolvimento de tecnologias aponta hoje para a inclusão de um chip em todo objeto, dotando-os não só de uma relativa autonomia, mas também da possibilidade de serem acionados por quem estiver na rede: sonhos de refrigeradores que podem ser manipulados do trabalho ou que avisam seus usuários de algum problema. Ficção científica ainda, mas que resulta do que talvez seja a razão maior da aceitação surpreendentemente rápida da Internet: a promessa de dotar o indivíduo com a ubiqüidade. Na rede, estamos em lugar nenhum e em todos os lugares, podendo trocar informações ou interagir com quem ou o que se quiser no momento em que desejarmos, no nosso momento. Sabe-se que um motivo para a enorme aceitação do e-mail é a possibilidade de interação assíncrona. O tempo real certamente designa o simultâneo: ver ao mesmo tempo o que acontece em outro lugar, o computador responder rapidamente a uma ação do indivíduo de forma que ele continue experimentando a ilusão de estar na realidade, etc. Mas designa ainda a recepção da informação a tempo de evitar o desastre e faz referência ao contexto de um indivíduo. O tempo real é o meu, o seu, o nosso tempo.

Deus certamente esteve em todos os lugares e em todos os momentos. Descrentes, viemos a temer a perda da unidade do mundo, pois a cada indivíduo, lugar e momento, surgiam observações diferentes, só nos restando a esperança de poder olhar o mundo com Seus olhos. Resolutos, ateus até, descobrimo-nos depois determinados pela cultura que o acaso nos reservou habitar, sonhando então que, se saíssemos agora deste lugar, desalienaríamos nossa essência que tínhamos alienado em Deus. Hoje, porém, Ele, como de há muito, tornou-se inútil, pois a tecnologia nos proporciona, enfim, estar em qualquer lugar no momento que escolhermos. Longa história, que parte da busca grega do lugar, experimenta a incerteza trazida pela extensão infinita, forma o sonho de saída e culmina – pois é nosso presente que pode pensá-la – na ubiqüidade interessada do indivíduo. Para que sair, se já estamos e tudo está aqui? Surpreende que a rede tenha despertado tantos sonhos?

Há mais matéria para se sonhar. Se pensarmos a experiência individual, é preciso associar a rede com a interface gráfica, que criou um espaço de informação, um mundo onde podemos entrar, residir e estabelecer relações com outros. Neste mundo, acreditamos visitar lugares e conversar com pessoas enquanto computadores trocam dados por linha telefônica e nosso corpo permanece imóvel na cadeira. O corpo aqui é a mente, o que aparenta o

ciberespaço a um sonho, um espaço onde podemos experimentar nossas fantasias com a vantagem de não precisar sofrer com as conseqüências corporais de uma experimentação. Como já se disse, o ciberespaço é menos entediante que um condomínio fechado e sem os perigos de uma cidade: nele, um estupro pode ser só fantasia sexual. A rede ainda promove o anonimato, permitindo-nos interagir libertos dos marcadores identitários de aparência, raça e gênero. Podemos até nos livrar de nossa humanidade ou interagir com robôs pensando que estávamos trocando informações com humanos.

Uma característica adicional da interface gráfica, as janelas, pode inaugurar uma experiência subjetiva nova. Em nossa vida cotidiana, mudamos de papel e aparência ao longo do tempo, o que abriu a indagação sobre a relação entre mesmo e outro, aparência e essência, usualmente resolvida na forma da busca da unidade para além das transformações, seja esta unidade prévia ou por vir. As janelas, por sua vez, trariam a possibilidade inédita de sermos vários ao mesmo tempo, cada um de nós sendo não apenas multitarefa, mas também dispendo de múltiplas personalidades coexistindo em si, aprendendo, mais do que a transitar, a conviver com muitos eus em si. Resta saber se esta característica da interface realiza, como querem alguns, a esperança de Nietzsche ou se, ao contrário, implica uma subjetividade contextualizada, aprendendo a se diferenciar segundo o antecipado, obrigada à flexibilidade e com a vontade única de durar.

Uma outra característica da rede aumentou nossa saudade de utopias: suas diferenças em relação aos meios de comunicação de massa. Estes funcionam a partir de uma relação um-muitos, havendo uma separação nítida e hierárquica entre produtores e receptores da informação, o primeiro ativo e os outros passivos. O produtor filtra e determina o que é de interesse geral e irradia uma mensagem homogênea para muitos ao mesmo tempo segundo o princípio da informação que todos devem saber. O questionamento desses meios frisa a edição (não selecionou o que deveria, escondeu, selecionou isso porque tinha interesse naquilo, etc.), a homogeneização segundo o mais baixo denominador comum (massificação) e o mecanismo autoritário de funcionamento, que deixa apenas a opção de ler ou assistir ao que alguém acredita que seja de nosso interesse.

Desiludidos com a TV, os intelectuais anteviram nas características tecnológicas da rede a possibilidade do fim do reinado dos meios de comunicação de massa. Afinal, a Internet como meio de comunicação funciona segundo o mecanismo muitos – muitos, não havendo distribuição fixa de papéis entre produtores e receptores da informação; ao contrário, a interatividade é a regra. Cada vez mais, são desfeitos os limites econômicos à produção de informações. Para enviar um texto a mil pessoas, basta um processador de textos, uma conexão e endereços eletrônicos. O gasto com estoque, impressão e distribuição é praticamente nulo após o investimento inicial em computador e provedor. Uma observação semelhante poderia ser feita em relação ao vídeo ou à música. Mesmo aquele que só está procurando uma informação na rede diferencia-se de um espectador de TV que passeia por canais com seu controle remoto: o internauta procura interessadamente uma informação. E por não precisar editar, pelo espaço ilimitado de estocagem, a rede acolhe múltiplas mensagens que podem ser acessadas num tempo diferenciado: seu princípio é a informação que se deseja acessar.

Eis uma lista de algumas esperanças que a rede suscitou, todas elas pensadas na forma: o que pode ser a cultura se e quando a Internet tornar-se o meio de comunicação hegemônico?

Democratização. A Internet determinaria o fim da intermediação dos políticos, o fim da representação. Nova ágora grega, pois todos participariam das votações sobre o destino público. A cidadania seria reconquistada ao se eliminar a passividade e a mediação.

Troca. Haveria enfim uma forma de ordenação substituindo o mercado que, obrigatoriamente, agrega – generaliza – a oferta e a produção, gerando ainda a possibilidade de lucro exatamente pela falta de informação. A Internet permitiria aos consumidores satisfazerem seus desejos singulares e, aos produtores, não temer a produção do insólito. A possibilidade de manipular preços seria reduzida, assim como a posição de intermediário não estaria garantida pela proximidade. Na produção de bens culturais, sonhamos ainda com o fim do filtro dos editores.

Educação. A rede seria, ao mesmo tempo, uma imensa biblioteca acessível a todos e uma universidade que tem como professores e alunos a humanidade.

Sociabilidade. Por estarmos próximos de qualquer um, poderíamos encontrar quem desejamos na rede. Não é só a solidão que estaria com seus dias contados; haveria ainda a possibilidade de amar alguém sem haver a determinação prévia da aparência: a Internet seria o paraíso das almas solitárias.

Identidade. Além da possibilidade, enfim, de ser tudo o que se é, de ser múltiplo, ainda poderíamos nos tornar mais tolerantes: compreenderíamos o outro por termos, graças à Internet, experimentado o outro em nós.

Tantas esperanças; contudo, decorrem das características do conceito de rede: a potencialização do indivíduo por torná-lo ubíquo, a informação acessível de todo lugar porque descentrada, o fim da mediação pela proximidade de todos e de tudo, um espaço do e para o pensamento. Estes sonhos, todavia, não exploraram todas as conseqüências da rede.

5 – Questões

Três questões podem significar exploração, todas elas articuladas ao excesso de informação. É preciso notar que a ubiquidade é ambígua. Se estou na rede, não só posso estar em todos os lugares e agir no momento que escolho; também posso ser acessado de todos os lugares o tempo todo por quem me deseja. De fato, para muitos, a rede é aceleração e excesso, solicitações múltiplas e incessantes, intensificação do cotidiano pela invasão da eficácia. A Internet foi apresentada em descontinuidade com a espacialidade moderna, descontinuidade que possibilitou o questionamento do discurso otimista sobre a rede. Contudo, do ponto de vista do excesso, haveria uma continuidade com certos discursos modernos de crítica da cidade e da tecnologia. Pode não haver tradução unívoca entre, por exemplo, estímulo e informação. Contudo, a proximidade já é interessante e aponta para uma certa generalidade no questionamento da tecnologia.

É verdade também que a rede abala um tipo de intermediário que vicejou na Modernidade, especialmente aqueles ligados ao universal ou que dependiam da proximidade física. No entanto, certamente já está gerando novas formas de intermediário, aqueles ligados ao excesso de informação, cujo sucesso comercial não permite crer que a rede acaba com a mediação. Genericamente, em qualquer rede, um nó pode ocupar uma posição relativamente central. Há duas medidas de centralidade: a primeira é a intermediação. Numa rede de transportes, uma cidade ocupará uma posição mais central se ela aparece com mais frequência nos caminhos mais curtos que ligam pares de cidades quaisquer. Generalizando, um nó é tão mais central quanto mais é necessário para que dois nós quaisquer se conectem. A segunda

medida é a acessibilidade. Trata-se da soma de todos os caminhos mais curtos entre uma cidade em questão e todas as outras cidades. Quanto menor esta soma, mais fácil é, de uma cidade qualquer, chegar àquela que ocupa a posição central. Se pensarmos que, na rede de informações, o que perturba o contato entre dois nós é o excesso, que implica o desconhecimento respectivo, perceberemos que os portais e os mecanismos de busca ocuparão esta posição de intermediários entre dois nós quaisquer. Filtram e facilitam o encontro.

De modo genérico, o intermediário na rede será aquele que permite a alguém encontrar o que deseja e atesta a credibilidade do encontrado. A rede pode ser vista como a Biblioteca de Babel descrita por Borges, aquela onde se encontra todos os livros que podem ser escritos, formados pela combinatória dos caracteres existentes, do número de caracteres por página e do número de páginas por livro. Estará nesta biblioteca um livro que conta a história de nossas vidas, desde quando nascemos até o momento fatal. Livro interessante; mas como encontrá-lo, se a biblioteca é maior do que a massa do universo e se há uma diferença mínima entre este que conta verdadeiramente a história da minha vida e um outro, ao lado na estante, que mudou apenas uma vírgula, aquela que, ao ler, me faz crer que morrerei bem mais tarde? Do mesmo modo, deverá existir na rede, para cada interesse individual, a informação que o atende; a dificuldade será encontrá-la e diferenciá-la das outras.

Por fim, estamos vivendo a emergência de uma outra forma de sociabilidade, aquela definida pela constituição e tratamento de bancos de dados. Se os 6 bilhões de seres humanos estivessem já na rede, seria certamente menos limitada a busca, por exemplo, de nossa “alma gêmea”. As possibilidades de encontrá-la dependem da constituição de vizinhanças de interesses efêmeros. O que será de nossa liberdade, o quanto haverá de aventura e surpresa em nossas interações, estará sendo decidido, aí também, pela tecnologia.

Bibliografia

- AUBENQUE, P. (1974). **Le problème de l'être chez Aristote**. Paris: Vrin.
- BAUMAN, Z. (1999). **Globalização: as conseqüências humanas**. Rio: JZE.
- CANGUILHEM, G. (1952). **La Connaissance de la Vie**. Paris: P.U.F.
- CASTELLS, M. (1999). **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. (1980). **Mille Plateaux**. Paris: Minuit.
- FOUCAULT, M. (1981). **As Palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes.
- GLEICK, J. (1999). **Faster**. Nova Iorque: Pantheon Books.
- JOHNSON, S. (1997). **Interface Culture**. San Francisco: HarperEdge.
- KELLY, K. (1994). **Out of control**. Nova Iorque: Addison-Wesley.
- KERCKHOVE, D. (1997). **Connected intelligence**. Toronto: Sommerville House
- LÉVY, P. (1993). **As Tecnologias da inteligência**. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- _____ (1994). **L'intelligence collective**, Paris: La Découverte.
- _____ (1996). **O que é o virtual?**, Rio de Janeiro: 34 Letras.
- MURRAY, J. H. (1997). **Hamlet on the holodeck**. Nova Iorque: Free Press.
- PASCAL, B. (1984). **Pensamentos**. São Paulo: Editora Abril.
- RAMONET, I (1999). **La tyrannie de la communication**. Paris: Galilée.
- RORTY, R. (1988). **Filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Dom Quixote.
- RUSHKOFF, D. (1996). **Playing the future**, Nova Iorque: Harper Collins.
- SERRES, M (1968). **La philosophie de Leibniz et ses modèles mathématiques**. Paris: PUF.
- _____ (1977). **Hermes IV - La distribution**. Paris: Minuit.
- _____ (1994). **Atlas**, Paris: Julliard.
- STONE, A R. (1995). **The war between desire and technology**. Cambridge: MIT Press.
- TURKLE, S. (1996). **Life on the screen**. Cambridge: MIT Press.
- WERTHEIM, M. (1999). **The pearly gates of cyberspace**. Nova Iorque: Norton.