



CIRO MARCONDES FILHO

De como
a cibernética
pôs abaixo
o mundo
organizado
como
linguagem

**CIRO MARCONDES
FILHO** é professor da
ECA-USP.

1. O EXISTENTE COMO ANTERIOR À LINGUAGEM

Alguns conceitos e teorias em ciências humanas e da comunicação têm caído por terra ultimamente abrindo espaço para novas especulações e propostas de estudar a área. Uma delas é o fechamento do universo discursivo em torno da linguagem, proposta encabeçada desde o início do século XX, quando Wittgenstein apresentou sua *virada lingüística*. Muito aconteceu depois disso, especialmente o desenvolvimento espetacular dos meios de comunicação eletrônicos e da Internet, fatos que, entre outras coisas, questionaram o próprio estatuto da linguagem nas redes cibernéticas. Naturalmente não foi apenas a eletrônica que pôs por terra o sonho dos lingüistas em transformar tudo o que se vê, se ouve e se fala em derivativo do universo da linguagem. Gilles Deleuze, entre outros, denunciava o que para ele era o “imperialismo lingüístico” em célebres páginas de seu *Mil Platôs*.

Recentemente, foi a vez de Michel Serres, que, na mesma direção, propõe a existência de um além da linguagem. Ele critica o logocentrismo, ou o que ele chama de grafocentrismo, mas o alcance de sua crítica é bem mais amplo, pois se refere a todo um questionamento do mundo do verbo, do *logos*. O mundo fechado da linguagem nos conduziu a uma cultura ascética, na qual a administração domina através da linguagem, os meios de comunicação nos seduzem e a ciência impõe-se pela verdade da palavra. Estamos ébrios de códigos, diz ele. Os *mass media* e a moda nos narcotizam mais que os produtos químicos. Mas, tranquilizem-se todos, fora da linguagem há também outros mundos: o mundo dos sentidos, que é extralingüístico, a fala da natureza, que não usa códigos, o mundo do indizível.

Essa posição, como disse acima, não é nova. Karl Jaspers já dizia que, apesar de a

linguagem manter relação com o ser, nada nos autoriza a convertê-la em nossa origem; o existente é anterior à linguagem, diz ele em *Sobre a Verdade*. Jaspers pensa especificamente numa instância, numa dimensão da existência em que falar seria uma “redução da vida”. Trata-se de algo parecido com a pregação de Serres a favor do silêncio, do recolhimento, da penumbra. Há, em Jaspers, uma noção de plenitude capaz de vencer a linguagem; na natureza e em mim mesmo, diz ele, há algo *sem linguagem*. Este “acontecimento alheio ao tempo”, reduzido a seu modo de ser, como ele diz, o define e define a si mesmo de forma não-conceitual. Ele é oposto ao espírito que aspira à clareza, um “silêncio aperfeiçoador” que esconde em si todas as linguagens.

Jacques Derrida, quando criticou Edmund Husserl em seu *A Voz e o Fenômeno*, comentou o conceito de vida solitária da alma, de Husserl, e advogou que a comunicação (a espacialidade, a indicação) mataria o discurso (a expressão interior), que a linguagem seria consciência voluntária e que a expressão legítima estaria no monólogo interior. A crítica de Derrida refere-se à dimensão supostamente metafísica do discurso husserliano e de suas contradições. Mas, diferente de uma “linguagem interior” husserliana, Jaspers fala de uma não-linguagem. E isso nos parece mais oportuno e mais adequado ao pensamento do futuro.

Em *Kant e Wittgenstein*, Maria Clara Dias, apoiando-se nesses dois filósofos, critica a possibilidade de se defender uma linguagem abstrata. Ela posiciona-se implicitamente contra Michel Serres, dizendo que não há compreensão que não possa ser expressa ou comunicada em nossa prática da linguagem, que tanto Kant como Wittgenstein ressaltam o caráter objetivo, pelo menos “potencialmente comunicável”, para o reconhecimento das sensações e dos estados subjetivos. Conhecemos isso também de Humberto Maturana, mas sabemos das dificuldades que ele encontrou em convencer-nos disso (ver meu artigo no número 31, dezembro de 2006, da revista *Famecos*). Se nós questionarmos Maturana, seremos então fatalmente tachados por ela de céticos

ou solipsistas, quer dizer, que estaríamos duvidando da possibilidade de comunicar nossas dores, como o faz Górgias e Heinz von Foerster, ou que estaríamos estendendo o caráter privado a toda a linguagem, impossibilitando uma linguagem comum. Não há meio-termo.

Ora, mas exatamente aí é que se encontra o impasse, pois, ao estilo de Serres, podemos dizer que falta o “terceiro incluído”. A autora não realiza uma gradação entre público e privado, e por isso tampouco observa que entre um e outro estendem-se planos intermediários que permitem a interioridade do ser, a expressão husserliana íntima, o monólogo interior. A crítica de Maria Clara Dias ataca a linguagem privada, por esta aspirar a um código próprio, mas não imagina a possibilidade de se trabalhar sem códigos, pelo menos sem códigos so-

cialmente instituídos, isto é, com “paracódigos” ou “quase-códigos”, que existiriam apenas para que em nossa vida solitária da alma pudéssemos nos comunicar conosco mesmos. Quer dizer, nós não duvidamos da possibilidade de comunicar nossas dores, nossa mágoa, o mal que atinge o fundo de nossa alma, nós os comunicamos sim, mas parcialmente. O outro pode ter uma noção de nossa dor a partir de sua própria experiência de dor, mas jamais saberá a intensidade e a profundidade efetiva da nossa. Como diz Kripke, o outro não sente o mesmo que eu mas pode ter uma habilidade imaginativa de se colocar em minha situação. Da mesma forma, falar de uma “linguagem interior”, se é que se possa chamar a isso de linguagem, não inviabiliza a linguagem comum se se tratar exclusivamente de uma prática sem códigos.

2. OS SISTEMAS NÃO SÃO FECHADOS E A MEMÓRIA NÃO PODE SER IGNORADA

Humberto Maturana é contestado não apenas pela “ala aberta” do círculo cibernético, formada pelos estudiosos da Escola de Palo Alto, Bateson, Watzlawick e seus colaboradores. Henri Atlan e Edgar Morin, apoiados em Ilya Prigogine (auto-organização espontânea de sistemas longe do equilíbrio), continuam o trabalho de Bateson, lançando bases mais atuais para a defesa dos sistemas abertos e refutando radicalmente a autopoiese.

Toda essa discussão começou com Heinz von Foerster, quando lançou a tese da ordem a partir do ruído: há informação quando a ordem é desobedecida, quando ela cria um “ruído”. Mas isso não bastava, pois o ruído poderia ser visto como uma mera “irritação” ao sistema, que permaneceria fechado. Foi W. R. Ashby quem constatou, mais adiante, que não basta haver o ruído, pois nenhum sistema se auto-organiza se se mantiver fechado ao ambiente externo,



o que significa, naturalmente, uma posição diametralmente oposta à de Maturana (e de Niklas Luhmann), pois, para ele, as únicas mudanças capazes de realizar a auto-organização têm que vir de fora do sistema. Os ruídos, em verdade, como fatores aleatórios, tornam-se, assim, fatores da própria auto-organização dos sistemas, deixando de ser vistos como “erros” e colocando-se agora como acertos.

Mas, no que se refere à cultura e à comunicação, isso ainda não é suficiente. Claude Shannon havia proposto que o conceito termodinâmico de entropia pudesse ser aplicado à informação. Na termodinâmica, entropia é igual a desordem, mas, ao mesmo tempo, a distribuição equilibrada: se eu sacudir bolinhas ou papezinhos para realizar um sorteio qualquer e se estes se dispuserem de forma homogênea em seu espaço, eu terei a entropia. Não importa que números tragam esses papezinhos ou bolinhas, não vem ao caso sua significação. Shannon acredita que isso possa ser igualmente aplicado à comunicação lingüística de informações. Se eu apanhar as palavras de uma mensagem e medi-las, poderei inventariar as mais freqüentes e as menos freqüentes, dizendo que as menos freqüentes me trazem mais informação que as outras, por serem estas redundantes e, por isso, pouco inovadoras. É uma questão de probabilidade que pouco se importa com o que cada palavra diz. São apenas papezinhos ou bolinhas que podem conter qualquer coisa.

Mas Henri Atlan não se satisfaz com isso. Aplicar a entropia à informação é uma operação incompleta se deixarmos de lado sua significação. E por quê? Porque, na sua concepção, a significação é o *efeito* da recepção de uma dada informação por parte do receptor. Ou seja, não é indiferente o que se está transmitindo, cada coisa provoca efeitos distintos. Logo, como dizia Von Foerster, não se deve apenas procurar um aumento da ordem repetitiva e da redundância, mas trata-se, antes de mais nada, de aumento da informação, que é o que serve, afinal de contas, para medir a complexidade de um sistema, assim como detectar a crise, que seria, então, uma interrupção da passagem

do sentido de um nível a outro. O conteúdo, logo, é decisivo para a auto-organização do sistema.

Além disso, há que se considerar a memória e, aqui, tanto Atlan como Progogine destacam e reverenciam a obra de Bergson, que propôs a releitura da questão do tempo nos processos físicos. Diferente do tempo abstrato da mecânica, há um tempo-invenção: por intermédio da acumulação de erros resgatados, as coisas se dão – diz Atlan – como se o tempo trouxesse consigo um capital de novidade e de criação. Aplicado ao fenômeno físico das flutuações, pode-se dizer, então, que nestas aparecem estruturas funcionais, que precisam reproduzir-se e manter-se na continuidade de funcionamento do organismo. Essas estruturas, constituindo mecanismos de reprodução em molde, vão funcionar, conforme Atlan, como memória estabilizadora.

Em seres humanos, a memória do sistema auto-organizador atua no plano inconsciente e no plano consciente, a saber, como vontade e como consciência. Vontade, o querer, o voltar-se para o futuro são, para ele, atos inconscientes, complexidades de nosso organismo criadas a partir do ruído externo, que internamente tornam-se “acertos” do sistema. Já a nossa consciência é algo marcado pela memória. Enquanto o inconsciente faz o que quer, nosso consciente escolhe, diz Atlan. Assim, como sistemas auto-organizadores, somos dotados de uma memória que se manifesta para nós como nossa consciência, como presença do passado, ao mesmo tempo que dotados da auto-organização, nosso “verdadeiro querer”, que somos nós e nosso ambiente, sem que disso tenhamos consciência, e que determina o futuro. Não estamos longe, aqui, do esquema do analógico e do digital de Bateson.

O inconsciente, portanto, se revela. Isso não é novidade. Está no freudismo como em Bateson e em seus colaboradores. Para Atlan, ele fala “uma certa linguagem”, fato esse com o qual não concordamos. Diz Henri Atlan que não nos incomodamos quando falamos, pois está claro quem está falando; já, quando da emergência dos processos inconscientes do querer, coloca-

se, segundo ele, a angustiante pergunta: “quem está falando?”. Se formos seguir a sugestão de Deleuze e Guattari, que dizem que todo agenciamento da enunciação é sempre coletivo (cf. *Mil Platôs*), então nós não falamos nem sequer no primeiro nível, o do falar consciente, nós apenas repetimos um discurso coletivo, dizem eles, ainda sob a sombra invisível de um Lacan que eles sistematicamente abominam. Mas a pergunta de Atlan é a respeito do outro discurso, de nosso inconsciente. Afinal, quem fala aqui?

Ora, o inconsciente tem, no máximo, uma protolinguagem, seqüência de registros produzidos por um sistema próprio, que nos é inacessível. É também a opinião de Ludwig Klages. A questão, de fato, na nossa opinião, nem é tanto a do “quem fala”, buscando-se uma determinação, uma causalidade estranha a esses processos, pois quem se manifesta, naturalmente, é o inconsciente, mas como essa instância consegue construir narrativas autônomas e muitas vezes com sentido sem que nós tenhamos nisso a mínima participação e que freqüentemente nos intrigam.

Finalmente, Atlan critica Edgar Morin, exatamente pelo fato de este último falar da complexidade e do processo de complexificação seguindo um pouco às cegas o modelo de Shannon, isto é, deixando de lado exatamente o componente memória, que lhe traz o inconveniente de realizar um estudo deficitário e equivocado. Morin, em suas análises das condições de atualização das aptidões para a linguagem, transcritas em seu *O Paradigma Perdido*, permaneceu no plano da redundância sem chegar à significação. Nessa obra, quando diz que organismos de baixa complexidade seriam aqueles que permaneceram cerceados em suas relações com o meio e que o homem, diante das incertezas e das ambigüidades externas, livra-se de seu cerceamento, organizando os erros e tornando-se hiper-complexo, mantém-se disciplinarmente fiel a Von Foerster, praticando a lógica da “ordem a partir do ruído como princípio de auto-organização” e não ultrapassando seus limites críticos.

O fato é que Morin desloca a questão do erro e da ambigüidade, fenômenos externos, automaticamente para o espaço interior do homem, para sua experiência do imaginário e do irracional, como formas de consciência da realidade, sugerindo, então, que somente o homem teria chegado à hipercomplexidade. Mas esse é um raciocínio falacioso, pois erros e seu papel organizador também existiram antes do homem e levaram igualmente a formas hipercomplexas. Se Morin tivesse considerado a memória, teria chegado a outras conclusões, assegura Atlan. No homem, os erros assumem uma nova forma e a memória desempenhou aí um papel fundamental. A consciência, como ampliação da memória, permitiu ao imaginário irromper na visão de mundo. O erro e seu papel organizador sempre existiram na evolução, já o “homem imaginário” só surge com o homem de memória volumosa.

3. TECNOLOGIAS ATUAIS: TRANSFORMAÇÕES DA LINGUAGEM E ABERTURAS RIZOMÁTICAS

A era das altas tecnologias de comunicação mudou radicalmente o papel da linguagem e, com isso, inviabilizou as análises lingüísticas clássicas e tradicionais. A rede eletrônica cria novas linguagens, estraçalha com as antigas formas de expressão, reinventa a forma lingüística exigindo de nós novos e inusitados instrumentos de estudo. A era traz desafios crescentes e deixa os estudiosos de comunicação perplexos diante da rapidez das mudanças e dos quadros que se recompõem incessantemente como imagens fractais, a cada momento diferentes e mais desafiantes. Para isso urge uma teoria da comunicação dinâmica, acoplada aos novos tempos.

Por isso, também, o pesquisador austríaco Frank Hartmann propõe o termo *virada medial* para os novos tempos. Já não se aplica a lógica de Wittgenstein, que sugeria, no início do século XX, a virada

lingüística como um redirecionamento da filosofia, pois, nos tempos atuais de início de milênio, a questão transcende em muito a linguagem, chegando até a desorganizá-la e outra vez recombiná-la. Tampouco aplica-se para o quadro atual o conceito de realidade virtual, cabendo, ao contrário, sua inversão para *virtualidade real*, visto que nos encontramos num ambiente de vozes, imagens, sons, com quem nos relacionamos diariamente e que não passam de presenças meramente telemáticas. Hartmann acha que o problema principal atual do homem hipermoderno, de sua sensibilidade, não é tanto o fato de ele estar sendo irritado pelo excesso de informações, mas principalmente pelo fato de a realidade medial contemporânea ser vivida como um mundo novo, totalmente sintético, dotado de uma imagem difusa.

Da mesma forma que Vilém Flusser, Hartmann acredita que a crítica não deva mais aplicar-se às dotações de sentido, aos tratamentos de textos, todos, em suma, antigos objetos das filosofias da linguagem. O que buscamos hoje – como talvez também diria Bateson se ainda vivesse – é um *meta-discurso* para o tempo das altas tecnologias, metadiscorso este que se aplique ao manejo dos dados e das informações. Pois é isso que exigem de nós as redes telemáticas: aplicação e desenvolvimento em novas estruturas de navegação não-lineares.

Tudo isso já estava presente em Gilles Deleuze e Félix Guattari, ao proporem o conceito de rizoma. No rizoma só há multiplicidades, cada pessoa sendo uma multiplicidade infinita, e estas definindo-se pela linha de fuga, quer dizer, pelo fato de mudarem e se conectarem a outras multiplicidades. As linhas de fuga são formas de explodir os estratos, isto é, as cristalizações, num encontro heterogêneo dos mais diversos fluxos. É um pouco o que Michel Serres quer dizer com as relações, que, uma vez estabelecidas aqui, ali, em toda parte, vão formar, ao final de um certo tempo, um quadro, um mapa. Serres fala de interconexões, membranas, vizinhanças, passagens, encruzilhadas, fala de rios glaciários que mudam constantemente de leito e mostram

uma admirável rede de bifurcações, fala de mapa flutuante, das coisas que mudam a si mesmas e o que acontece ao redor. Deleuze e Guattari dizem, por seu turno, que o pequeno Hans (da narrativa freudiana) constrói um rizoma com a casa da sua família, o pré-



dio, a rua, e que a obstrução dessas linhas (interferência danosa do pai, de Freud) só poderia ser combatida no “devir-animal” do menino.

A partir do rizoma pode-se pensar as formas de desterritorialização, assim como de reterritorialização dos atos, das palavras, dos movimentos. Territorializar é fechar, atribuir significado, é bloquear o signo em sua existência. Mas pode-se fugir, pode-se desterritorializar, dar-lhes liberdade plena, assim como voltar a fechá-los, reterritorializá-los em contextos opressores. A lingüística e a psicanálise, para Deleuze e Guattari, fecham a significação, elas são representações arbóreas não-rizomáticas. Já o rizoma, quase nas mesmas palavras de Serres, é um mapa aberto, conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente, dizem os autores.

Por isso, o rizoma é o modelo ideal para a movimentação eletrônica das redes telemáticas. Cada elemento, dizem Deleuze e Guattari, não pára de variar e modificar sua distância em relação ao outro. Freud, ao analisar o caso do homem dos lobos, disse que os cinco lobos da história equivaliam às 5 horas da tarde, hora em que os pais estariam fazendo amor, fato traumático para o paciente. Mas Deleuze e Guattari dizem que não era nada disso: os lobos viram borboletas ou vespas, e não eram nem isso nem aquilo, não havendo nenhum meio homogêneo (nada se cristalizando) mas apenas *forças agindo* (ou relações, no dizer de Serres). Contra a interpretação redutora da psicanálise, eles colocam a máquina desejanse, com sua capacidade de conexões infinitas, que vão para todos os lados e todas as direções.

Nossa cultura, conforme a leitura que faz Hartmann de Deleuze e Guattari, impede a realização plena da subjetividade; a forma como a máquina capitalista funciona é produzindo um código fragmentário, que, diferente das máquinas sociais passadas, que fabricavam códigos que abrangiam a totalidade do campo social, aposta na “axiomática de quantidades abstratas”. A codificação deficitária e a axiomatização

trabalham na direção da desterritorialização do desejo. No quadro atual, sugere Hartmann ainda baseado nesses dois autores, a subjetividade só existe graças à repressão, deixando a existência efetivamente real de se caracterizar: agora é o *isso* (id) que existe em toda parte, não mais o indivíduo. Resultado desse quadro são as subjetividades instáveis, como as dos esquizofrênicos, contra as quais a máquina capitalista atua em movimentos de reterritorialização, por meio do instituto da burocracia e do aparato policial.

Nas redes telemáticas, o rizoma, como dito acima, constitui o modelo explicativo mais eficiente. Ela permite crescimentos, ramificações, diferenciações e sugere subversões “por baixo e pelos fundos”, opondo-se às formas clássicas, acadêmicas, de investigação de significados, que, no caso europeu, como diz Hartmann, eram defendidas tanto pelos franceses, com o estruturalismo, quanto pelos alemães, pela hermenêutica, ambos apoiando-se na psicanálise, que abençoava a todos ao mesmo tempo. Na nova leitura, rizoma é um agir estratégico, em que o ato de escrever é, também ele, uma forma de construir rizomas, isto é, de possibilitar um entrelaçamento de ligações sígnicas em mil planos livremente realizáveis.

Rizoma é o princípio da conectividade generalizada. Na leitura de Hartmann, a criação e a aplicação do conceito de rizoma por Deleuze e Guattari seriam uma forma velada de protesto contra o domínio dos princípios da teoria da linguagem na tradição teórica francesa. A nova realidade comunicacional, com seus *softwares* e suas interfaces gráficas, viabiliza sistemas de signos e linguagens que ficam fora da análise lingüístico-científica convencional, uma situação à qual, opostamente, segundo Hartmann, aplica-se com sucesso o princípio rizomático.

Mas, em que pese todo esse empenho teórico realizado por Deleuze e Guattari em 1980, com o lançamento do livro *Mil Platôs*, é preciso separar hoje a energia virtualmente politizadora das redes e sua realidade atual, ainda carregada de mitos. Mito da comunicação isenta de pressões so-

ciais, da democracia geral, das comunidades virtuais substitutivas do vazio comunitário real. Mito de que o mundo virtual não está em nenhum lugar e que não possui materialidade, fato este claramente contestado pela manutenção e mesmo acirramento de todas as desigualdades sociais no planeta.

Além disso, do ponto de vista da teoria, a Web coloca-se hoje como um objeto movediço de pesquisa. Frank Hartmann tem, em relação a essa questão, duas dificuldades: 1) o que é exatamente essa rede eletrônica? Pode-se captar, através de um “materialismo teórico-informacional”, a práxis vivida das pessoas que nela surfam?; 2) que teoria da comunicação estaria preparada para ocupar-se com essas aplicações interativas mediais? Pode-se dizer que haja uma ruptura cultural total ou será que continuidades histórico-mediais ainda mandam na nova situação?

Frank Hartmann não responde a essas perguntas e tudo indica que elas se refiram ao seu próprio projeto teórico de investigação que, em muito, aproxima-se da nossa própria nova teoria da comunicação com seu princípio da razão durante, em desenvolvimento atualmente no núcleo FiloCom, da ECA-USP. De qualquer forma, ele sugere pistas para “reteorizar a Net”, para capturar suas reais condições além das idéias socioutópicas que ela engendra. A crítica à rede telemática, à Internet em última instância, realiza-se com uma “definição negativa da liberdade”. Criticar aqui significa ocupar-se com os fenômenos que ocorrem nas redes, especialmente com os não-técnicos, e cita o exemplo de canais que são abertos para tanto, do tipo *collaborative textfiltering*, cujo programa básico, chamado “crítica imanente dos meios”, volta-se à imersão na rede, deixando de lado as resistências intelectuais convencionais e defensivas dos que costumeiramente criticam-na a partir de fora.

Hartmann fala da rede telemática como um sistema que, além de suas comutações e de recursos operacionais outros, deve ser visto como um *medium*, ou, mais ainda, como um *metamedium*, pois ultrapassa em muito a questão meramente técnica.

As condições de possibilidade da crítica envolvem suas premissas ideológicas. Por outro lado, a prática do *textfiltering* de Hartmann mescla a um só tempo os atos de ler, escrever e publicar, permitindo-se diferentes leituras ao se desviar, recombinar, contextualizar e pôr na rede os textos que são produzidos.

Vilém Flusser, Friedrich Kittler, Dietmar Kamper, Michel Serres e Hans Hartmann são talvez os comentadores da era digital e da comunicação por redes que mais se empenham em formular um quadro do real que é subsumido no rizoma geral da comunicação instantânea. Nenhum deles ocupa-se com o objeto propriamente dito da comunicação, com os chamados “conteúdos” que, para Henri Atlan, desempenham importância vital no acoplamento das informações. Talvez porque os conteúdos não pertençam exatamente ao exame das relações que se criam no complexo rizomático, que é um objeto apaixonante de pesquisa mas não a esgota. E não a esgota porque, como destacou muito bem Bateson e Watzlawick, independente das tecnologias, os homens precisam se falar, se entender, participar das sensações um do outro. A linguagem pode ser desgastada, puída, miserável, isso não importa, se no plano das relações (no sentido em que fala Watzlawick) as coisas correrem bem.

Uma nova teoria da comunicação ocupa-se com o processo de produção, circulação e utilização das mensagens, com as relações e o rizoma dos autores citados acima, mas também com a qualidade da mensagem, da comunicabilidade, tema esse pouco ou ligeiramente abordado por nossos autores. Porque, evidentemente, as mensagens transcendem o campo das comunicações, elas remetem ao “demasiado humano” de nossos contatos e exigem, assim, um tratamento especial, que as liberte da discussão ideológica, do aprisionamento em conteúdos fixos (territorializantes ou reterritorializantes), da subordinação a esquemas prontos, homogêneos, como dizem Deleuze e Guattari. Precisamos de outra investigação, daquela que busque compreender o fenômeno da comunicação como processo de troca humana *tout court*.

Notas ao item 1

Jaspers: o existente é anterior à linguagem.

“A linguagem mantém relação com o ser. Mas nada disso autoriza, numa precipitada racionalização dos limites de nossa capacidade intelectual, converter a linguagem na origem do ser em lugar de entendê-lo como origem de nossa capacidade de compreendê-lo. O existente, interpretado, concebido, entendido, reproduzido na linguagem e eficaz por mediação sua é anterior à linguagem e é para a linguagem” (Jaspers, 1947, p. 133).

O pensamento mudo. “A pergunta pelo pensamento mudo jamais emudece. [Será que] Não tem lugar em nós, principalmente em momentos essenciais, um fenômeno de pensamento mudo? Se existe, é o limite no qual a linguagem verbal é substituída por uma evidência sensível, um começo que se converte em linguagem para fazer-se claro ou uma situação consumada que faz dela algo supérfluo” (Jaspers, 1947, p. 137).

A linguagem supera-se no silêncio. “2.4.3 A superação da linguagem. Existe, pelo que parece, uma *superação da linguagem*, uma forma de vida para a qual não seria necessário, para a qual falar significaria uma redução. Sobre este particular existem duas possibilidades contrapostas: a capacidade do silêncio, que não pode chegar a ser linguagem, e a plenitude capaz de vencer a linguagem. [...] No ser da natureza e em mim mesmo considerado como natureza há algo sem linguagem. Nos dois casos [esse algo] apresenta-se como acontecimento alheio ao tempo, reduzido a seu modo de ser e incapaz de linguagem, como algo que me define e que se define a si mesmo de forma não conceitual. Em contraste com o espírito apático, que aspira à clareza e desperta na linguagem, aqui perdura um resto mudo que nenhuma linguagem pode superar. É importante sofrer este golpe, experimentá-lo clara e resolutamente diante deste ser mediante um autêntico emudecimento. Falar converte-se em uma redução porque cobre

a agitação do ser consumido em pavoroso silêncio. [...] Falar converte-se em uma redução porque se distancia da harmonia profunda com o ser. Se nossa consciência espiritual acaba-se na linguagem, o limite não é apenas prelingüístico e o eternamente mudo – essa indiferença em forma de silêncio espantoso –, senão, também, a indagação supralingüística do ser em silêncio aperfeiçoador, que esconde em si todas as linguagens” (Jaspers, 1947, p. 139).

Serres e a defesa do silêncio. “O fechamento na linguagem impede ver que o ruído ofusca e perturba as coisas do mundo e faz que saiam voando. [...] Banhar-se no silêncio equivale a curar-se; a solidão liberta o silêncio do império da linguagem. [...] A linguagem fez muito para ter razão afinal. Procuo um abrigo fora dessa razão” (Serres, 1985, p. 86).

Maria Clara Dias indiretamente critica Serres. “Não há compreensão que não possa ser expressa, ou seja, comunicada na nossa prática da linguagem. O grande logro está em supor que a compreensão, assim como o significado, transcenda a nossa linguagem, restando, portanto, algo oculto aquém de nossas palavras” (Serres, 1985, p. 58). “[...] o critério de compreensão é o uso de regras, uma habilidade, uma prática na qual se torna irrelevante tudo o que não seja, ao menos potencialmente, comunicável” (p. 59). “Kant e Wittgenstein: [ambos] concluem por ressaltar o caráter objetivo, por conseguinte, pelo menos potencialmente comunicável, dos critérios empregados no reconhecimento das sensações e dos estados subjetivos em geral” (p. 121).

O dualismo: ou você é solipsista ou é cético. “Os primeiros conduzem à impossibilidade de comunicarmos sensações e estados psicológicos e de podermos reconhecê-los em outros sujeitos. [...] Os segundos estendem o caráter privado a toda a linguagem, recusando assim qualquer garantia de uma linguagem comum” (Serres, 1985, p. 113). *Novamente o dualismo:* “Ou bem ele [o defensor da linguagem privada]

estará condenado ao silêncio, ou terá que admitir que os critérios nos quais se baseia a sua possibilidade de discriminar estados internos são independentes desses próprios estados, o que destitui a sua linguagem do caráter privado” (p. 103).

O argumento cético. “Suponhamos a possibilidade de uma linguagem que sirva apenas para expressar nossas experiências subjetivas. Uma linguagem que se refira àquilo que apenas o próprio falante pode saber, às suas sensações imediatas, privadas, de tal modo que ninguém mais possa

então compreendê-la” (Serres, 1985, p. 66). “[...] A conclusão do impasse é, portanto, um ceticismo com relação à possibilidade do conhecimento das outras mentes, uma possibilidade a que chamamos solipsismo” (p. 67).

A crítica à linguagem privada ataca um “código próprio”, mas nada diz sobre “trabalhar sem códigos”. “[...] o que a possibilidade de uma linguagem privada inaugura é a possibilidade de uma linguagem significativa, onde cada termo tenha um uso determinado, mas independente do nosso agir comunicativo” (Serres, 1985, p. 68). “[...] A defesa de uma linguagem privada abala, portanto, a própria possibilidade de uma linguagem pública [...]” (p. 68). “[...] A esperança de que estejamos ‘realmente’ nos comunicando perde, assim, sua plausibilidade” (p. 69).

Kripke: a questão está na analogia imaginária. “O que desempenha um papel apropriado na formação de minha atitude não é uma ‘crença’ de que ele ‘sente’ o mesmo que eu mas uma habilidade imaginativa de colocar-me na sua situação” (Kripke, 1982, p. 12).

Notas ao item 2

Dissipação, sistemas fora do equilíbrio e entropia em Prigogine. Segundo Prigogine, a complexidade cresce pelo fato de a entropia não conduzir o mundo necessariamente à morte mas a uma complexidade maior. Em sistemas longe do equilíbrio, a produção de entropia é tão alta que a redução local em entropia pode ocorrer sem violar a 2ª lei da termodinâmica. Sob certas circunstâncias, esse mecanismo permite a um sistema se auto-organizar espontaneamente. Sistemas dissipativos seriam, assim, segundo Prigogine e Stengers, os sistemas dinâmicos que se submetem à rápida transformação de aparentemente caótico para progressivamente ordenado, no outro extremo do ponto



de bifurcação. Eles se utilizam de energia material ou trabalho humano e os devolvem ao ambiente como calor. São, em princípio, “sistemas fora do equilíbrio” (a troca com o exterior e a entropia internamente produzida não se equivalem), baseados antes na *troca*: essa troca leva a organizações mais complexas e os sistemas a “aprenderem” e evoluírem.

Heinz von Foerster e a ordem a partir do ruído. “Os sistemas auto-organizadores não se alimentam apenas de ordem, mas também encontram ruído em seu cardápio... Não é mau ter ruído no sistema. Quando um sistema se fixa num estado particular, ele fica inadaptável, e esse estado final pode ser igualmente ruim. Ele será incapaz de se ajustar a alguma coisa que constitua uma situação inadequada” (Von Foerster, 1960, p. 31-50).

Ashby também inviabiliza Maturana. “O mesmo autor [Ashby], por outro lado, estudando a significação lógica do conceito de auto-organização, chegou à conclusão da impossibilidade lógica da auto-organização num sistema *fechado*, isto é, sem interação com seu ambiente” (Atlan, 1986, p. 39). “[...] Em outras palavras, as únicas mudanças capazes de implicar a organização em si – e de não serem simplesmente mudanças de estado do sistema que façam parte de uma organização constante – têm que ser produzidas de fora do sistema” (p. 40).

Shannon e a entropia aplicada à informação. Shannon é apenas estatístico, quer dizer, para ele, a desordem em física equivale à distribuição totalmente aleatória dos objetos. “[...] a sua definição [da desordem na física, conforme a 2ª lei da termodinâmica] é estatística [a desordem é obtida sacudindo-se os objetos ao acaso e levando-os a se disporem de maneira estatisticamente homogênea] e parece excluir qualquer preocupação com a significação dos objetos constitutivos do sistema considerado. Essa segunda característica aparece muito claramente quando nos referimos à definição da entropia como um caso parti-

cular de informação, no sentido da teoria da informação de Shannon” (Atlan, 1986, p. 31). “[...] A teoria da informação de Shannon também utiliza probabilidades e resulta, formalmente, numa expressão matemática muito próxima da de Boltzmann para a entropia” (p. 31). Shannon troca “moléculas” por “sinais”, sem levar em conta sua significação (p. 31). “Ora, [...] uma ordem observada na natureza só aparece como tal aos olhos do observador que nela projeta significações conhecidas ou supostas” (p. 34).

Para Atlan, significação é o efeito da recepção da informação no destinatário. “[...] da maneira operacional mais simples e mais geral, podemos definir a significação da informação como o efeito do recebimento dessa informação em seu destinatário” (Atlan, 1986, p. 74).

Atlan corrige Heinz von Foerster. “[...] este [Von Foerster] considerava um aumento da ordem repetitiva e da redundância, enquanto se trata, aqui, de aumento da informação, que é o oposto disso e serve para medir a complexidade” (Atlan, 1986, p. 64). “[...] Num sistema hierarquizado em diferentes níveis de generalidade, o princípio da complexidade pelo ruído exprime que um aumento da informação (complexidade) é observado quando da passagem de um nível inferior (mais elementar) para um nível mais geral (englobante)” (p. 73). “O princípio da complexidade através do ruído, ou seja, a idéia de um ruído de efeitos positivos, e a maneira deturpada que temos de introduzir os efeitos do sentido, a significação, numa teoria quantitativa da organização” (p. 75).

Sobre a importância da significação e do sentido. “Crise é interrupção da passagem do sentido de um nível a outro” (Atlan, 1986, p. 82). Sistema: auto-organização + reprodução conforme um modelo (espécie de memória). “[Conforme M. Eigen] os processos enzimáticos de auto-organização protéica precisam, para serem eficazes, ser pareados com mecanismos de replicação em

molde [...]. Estes desempenham o papel de uma memória estabilizadora que permite que estruturas funcionais surgidas no curso de flutuações se reproduzam e, desse modo, sejam mantidas a um custo mínimo, a despeito dos efeitos destrutivos sempre presentes dessas mesmas flutuações” (p. 118). No nosso caso, memórias corticais atuam no sistema auto-organizador que somos: é nossa consciência e nossa vontade (p. 118).

Bergson e a importância da memória. O tempo, para o determinismo mecanicista, é reversível, tempo da mecânica; mas há um tempo-invenção, conforme Atlan (1986, p. 116). “Atualmente, podemos compreender como, por intermédio da acumulação de erros resgatados, as coisas se dão como se o tempo trouxesse consigo um capital de novidade e criação, o que, entre parênteses, deveria permitir-nos uma releitura crítica, mas certamente fecunda, de *A evolução criadora*” (p. 116).

Vontade (inconsciente) é diferente do querer (consciência). “A auto-organização inconsciente [= vontade], como criação da complexidade a partir do ruído, deve ser considerada como fenômeno primordial nos mecanismos do querer, voltados para o futuro, ao passo que a memória deve ser situada no centro dos fenômenos da consciência” (Atlan, 1986, p. 118). *O inconsciente faz o que quer; o consciente escolhe:* “[...] só nos sentimos querendo com uma parte de nós mesmos – a consciência voluntária –, ao passo que fazemos com a totalidade de nós” (p. 118). “O verdadeiro querer é inconsciente. As coisas se fazem através de nós” (p. 119). “Eis-nos, portanto, ‘sistemas auto-organizadores’, dotados de uma memória que, quando se manifesta – ou, na linguagem da informação, quando é ‘exibida’ –, constitui nossa consciência, presença do passado; e dotados dessa faculdade de auto-organização que é nosso verdadeiro querer, isto é, aquilo que, sem que dele tenhamos consciência, em última instância, o que somos nós e nosso ambiente, determina o futuro” (p. 119).

A crítica a Edgar Morin: ele segue acriticamente os autores da auto-organização. “A ciência da complexidade, da organização, e sobretudo da auto-organização, é o que, para Morin, na trilha de Von Neumann e outros, irá constituir o núcleo do novo paradigma” (Atlan, 1986, p. 163). Seguindo Shannon, permanece na redundância e não chegando à significação. Diz Atlan que a redundância é necessária mas não é suficiente e que é a significação que avalia a funcionalidade do ruído: “Neste ponto, tocamos nos limites de uma teoria da hipercomplexidade que ainda se fundamentaria apenas na teoria probabilística da informação de Shannon, da qual, como sabemos, a significação está excluída” (p. 171).

Morin desconsidera a questão da memória. “Podemos lamentar [...] que a análise das condições de atualização das aptidões para a linguagem desconheça o papel do aumento da capacidade de memória que acompanhou o desenvolvimento do cérebro” (Atlan, 1986, p. 167). *O erro de Morin:* organismo de baixa complexidade foram organismos cerceados; o homem, ao contrário, é irrupção do erro, saída do cerceamento (cf. p. 173). E ainda: “Morin colocou pouco a pouco a equação simplificadora (desaparecimento de restrições = hipercomplexidade) no lugar das relações complexas e aparentemente contraditórias entre autonomia e dependência [...]” (p. 178). Conforme Atlan, antes do *Homo sapiens* já havia hipercomplexidade, todos sabemos; “mas, para Morin, somente com o homem surge incerteza e ambigüidade na relação cérebro-ambiente, assim como o papel organizador dos erros. A fase anterior, então, era sem ambigüidade e sem incerteza, sem organização de erros [...]” (p. 174). “De fato, há nisso um deslizamento das noções de erro e ambigüidade, definidas de fora como perturbações nas transmissões da informação, para a experiência do imaginário e do irracional, internamente percebidos em relação a uma certa consciência da realidade. No entanto, o *sapiens*, imaginando e delirando, não inventou os erros, nem tampouco seu papel organizador” (p. 174).

O papel da consciência. “É essa nova qualidade, a consciência – que podemos assimilar a uma ampliação das capacidades de memória, no sentido cibernético –, que permite ao imaginário ‘irromper na visão de mundo’” (Atlan, 1986, p. 174) “Essa ligação ambígua, ‘união perturbada numa consciência dupla’ (Morin, 1973, p. 112), é a verdadeira novidade, que só podemos compreender em referência à própria consciência – mais uma vez compreendida como memória, possibilitada pelo cérebro volumoso –, e não ‘à irrupção do erro’” (Atlan, 1986, p. 120) ou “da desordem” (p. 124) e de sua função organizacional.

O surgimento do homem imaginário não está ligado ao erro. “O erro e seu papel organizador sempre existiram, desde o começo da evolução. O homem imaginário surgiu ao mesmo tempo que o homem de memória volumosa” (Atlan, 1986, p. 175). “O imaginário, as derivações mitológicas, as confusões da subjetividade não são apenas desordem, mas principalmente memória e associações que, por serem ‘livres’, nem por isso deixam de representar restrições, no sentido probabilístico e informacional do termo, uma vez que reduzem os graus de liberdade na exata medida em que associam” (p. 176).

Na trilha de Von Neumann, um modelo tecnicista. “Morin, que cedo se conscientizou das insuficiências dessa lógica, tenderia agora a cair no excesso inverso, favorecendo o princípio da ordem a partir do ruído como princípio de auto-organização e desprezando os mecanismos de repetição e reprodução – as memórias –, sem os quais esse princípio não pode ser funcional” (Atlan, 1986, p. 177).

Notas ao item 3

Frank Hartmann fala da “virada medial”. A alteração da percepção da realidade. “Mas essas tecnologias mediais têm ainda outro efeito e o mais fundamental é que elas alteram nossa percepção e apreensão da realidade” (Hartmann, 2000, p. 17). *Sobre o modo de se sentir do homem hipermoderno:* “[...] continuamente confrontado com novas realidades mediais, não é o de se sentir irritado pelo fato de receber excesso de informação. Esse [mal-estar?] se dá, antes, porque a realidade medial é vivenciada como um mundo novo totalmente sintético, realidade essa que translada a imagem de um ‘mundo total’ e inteiro para a imagem de uma esfera geral difusa, pois princípios e estruturas do tratamento técnico da informação expandem-se problemáticamente também para setores que possuíam



‘originalmente estruturas ou critérios para a informação totalmente diferentes’” (Giesecke, 1992, p. 61).

Não mais realidade virtual: agora se trata da virtualidade real. “Não se trata de fantasias de uma *realidade virtual* [estratégias do evitar sob a luz de uma suposta autenticidade da experiência com a realidade] mas do fato de que as interações sob as condições da nova realidade medial tornam-se cada vez mais artificiais – seria melhor, diante das vozes ao telefone, das imagens na televisão, do ambiente acústico ou da interface gráfica, com as quais agimos todos os dias, falarmos, diante dessa presença telemática de outros, também de uma crescente *virtualidade real*” (Hartmann, 2000, p. 17).

Um novo paradigma epistemológico: não mais “teorias”, dotações de sentido mas um “metadiscurso”. “Teorias sintetizantes, com aspirações amplas de explicação, apresentadas no interior de duas capas de livros, perdem progressivamente sua credibilidade. Não se solicita dotações de sentido mas possibilidades de se levar um metadiscurso sobre a nova situação mediática e sobre as condições de possibilidade de uma sociedade da informação e da ciência” (Hartmann, 2000, p. 18). *Não mais tratamento de texto mas “administração de dados”.* “O fato de a técnica, não atuando originariamente sobre a sociedade, estar agora mais no primeiro plano, não significa, basicamente, uma lamentável decadência cultural mas demonstra aquela mudança no código da reprodução do saber social, no qual cada vez menos se trata do tratamento de texto [e cada vez mais] a administração dos correspondentes dados e informações” (Hartmann, 2000, p. 20). *Um novo saber exigido.* “As redes exigem, por outro lado, novas formas de apropriação de informações; para o conhecimento do futuro novas estruturas de navegação não-lineares serão necessárias” (p. 20).

O rizoma contra o modelo freudiano. “Deleuze e Guattari criticam o impedimento sistemático do ato de dirigir o desejo ao

mundo, na medida em que ele é estrategicamente remetido de volta a constelações individuais. Como no caso do Édipo, [...] quando se trata de fundamentar o complexo da satisfação dos desejos. Por isso o *Anti-Édipo*: [o livro é] orientado contra esta figura, que pretende atingir a totalidade e cujo desejo secreto permanece dirigido ao que há de mais íntimo (a mãe), cuja satisfação do desejo é com isso condenada ao trágico fracasso. Contra o aparelho edipiano que produz repressão e regressão, [há] os movimentos recursivos que formam a máquina desejante como metáfora do *Anti-Édipo*, que seria definível através de ‘sua capacidade de conexões infinitas, que se estendem em todos os lados, para todas as direções’” (Hartmann, 2000, p. 300). *Contra o Édipo*,



o desejo de ligações transversais. “Quando o direcionamento linear de uma cultura vai remeter sempre ao Nada, [quando] a satisfação do desejo é apenas simulada e esvaziada numa existência fragmentária, então exatamente isto produz o desejo subversivo (antiedipiano) de ligações transversais: ‘O desejo realiza, sem interrupção, o acoplamento das correntes contínuas com os objetos parciais essencialmente fragmentários e fragmentados. O desejo faz fluir, flui e separa’” (p. 300).

Sobre o rizoma. “Rizoma é a expressão botânica de raízes ramificadas subterraneamente, onde não se diferenciam raiz e pulso; trata-se aqui da metáfora para um projeto estratégico. Com essa conotação biológica, a expressão é usada para aquilo que é organicamente crescido (‘sabedoria das plantas’), para crescimentos e para ramificações pululantes, expansões, condensações (‘tubérculos’) e diferenciações não-sistemáticas – portanto, para a diversidade de formas em oposição à unicidade, que se desenvolveu na modernidade de maneira sistemática. *Nomadológica* em lugar de *monadológica*, rizoma é uma metáfora não-linear (transversal) do enredamento, cuja imediata enorme popularidade deve-se apenas ao fato de ela prometer subversão por baixo e pelos fundos e com isso colocar-se contra o programa acadêmico dominante do vasculhamento total (*Auslotung*) das profundidades de significado, que era defendida academicamente em ambos os lados, [tanto] com a hermenêutica à direita do Reno, [quanto] com o estruturalismo à esquerda do Reno e com a psicanálise, em cada um desses casos adaptada a esses fins. Contra a versão acadêmica de uma ‘voz da razão’ (Freud), ela aparece totalmente no sentido foucaultiano, pelo direito das vozes balbuciantes e gaguejantes da loucura, que estavam obscurecidas na cartografia de uma cultura masculina textual” (Hartmann, 2000, p. 302).

Escrever é construir rizomas. “[Rizoma] tenta mostrar que uma cultura do texto tem a ver com o agenciamento coletivo

de expressões e não com manifestações subjetivas isoladas. Escrever quer dizer, finalmente, construir rizomas: possibilitar um entrançamento de ligações sígnicas, que em mil planos (mil platôs) podem ser livremente realizadas” (Hartmann, 2000, p. 302).

Rizoma vai contra a lingüística. “Pertence às características do rizoma, entre outras e basicamente, uma conectividade que abrange tudo: ‘qualquer ponto de um rizoma pode (e deve) ser conectado com qualquer outro’ [...]. Muita coisa indica que este conceito de rizoma representa, de fato, um protesto encoberto contra o domínio dos princípios de teoria da linguagem na tradição teórica francesa. A nova situação medial com computadores e *softwares*, com a informática e a telecomunicação, cria condições para sistemas de signos que ficam fora da análise lingüístico-científica, [situação essa] à qual, por outro lado, o princípio rizomático parece aplicar-se sem rupturas” (pp. 302-3).

A máquina capitalista só permite códigos fragmentários. “A cultura capitalista [...] só permite uma subjetividade que, em última análise, dramaticamente não realiza nenhum desejo (a existência edipiana)” (Hartmann, 2000, p. 300). “[...] A máquina capitalista [...] estabeleceu-se nos novos tempos com o efeito fatal de produzir um código fragmentário. Ela é, ‘em oposição às máquinas sociais anteriores, incapaz de produzir um código que abranja a totalidade do campo social’, por isso aposta na ‘axiomática de quantidades abstratas’, como o dinheiro” (p. 300).

Em vez de um indivíduo, agora há um “isso” em toda parte. “Codificação deficitária, axiomatização e, por fim, como conceito central, *desterritorialização*: onde a subjetividade agora só existe graças à repressão já não há mais existência real: agora é o *id* (isso) que existe em toda parte (por exemplo, nos lugares de produção), não mais no indivíduo. O resultado são subjetividades instáveis, como as que se manifestam nos

esquizofrênicos, contra as quais atua a máquina capitalista com um movimento de reterritorialização (quer dizer, com instituições da burocracia e do aparato policial, das quais forma-se uma *sociedade de controle*). A reterritorialização é uma compensação que encobre e bloqueia as linhas de fuga, enquanto a desterritorialização mostra as linhas de fuga subversivamente: ‘ela é o movimento através do qual as pessoas [*man*] deixam o território’ ” (Hartmann, 2000, p. 301).

Sobre os mitos da cultura das redes. Comunicação além das pressões sociais, promessa de democracia geral, promessas de um *bit-business* (cf. Hartmann, 2000, p. 309). “[Vai se criar uma] base universalista para idéias particulares que se associam à esperança de uma fuga das formas deficitárias de socialização da cultura ocidental, com todas suas promessas não satisfeitas em direção a uma comunidade simbólica além da sociedade abstrata” (p. 310). *O mito da separação do mundo real.* “A Net não é nem algo sem lugar nem imaterial mas demonstra inteiramente uma corrente geopolítica do Ocidente para o Oriente, do Norte para o Sul, na qual se reproduzem as desigualdades econômicas e técnicas” (p. 311). *A Crítica de Florian Rötzer.* “Depois de fracassarem e de serem abandonadas as utopias sociais da modernidade, a nostalgia de uma comunidade parece se deixar realizar hoje através do ciberespaço, na medida em que ela é dissolvida, ao mesmo tempo, no espaço real por meio da construção de novos muros na cidade dual” (Rötzer, 1998, p. 205).

Net: esse objeto teórico desconhecido. “[A Web é um objeto] que está além da descrição concreta, mas que se cristaliza, também, não em menor escala, pelas ‘condensações casuais do campo teórico’ por meio de declarações especulativas teórico-mediais. A Web como objeto teórico tem pelo menos dois componentes desconhecidos: De um lado, como objeto – [Pergunta-se:] o que é exatamente esta rede eletrônica, sobre cuja corrente de dados ‘surfa-se’ por meio do

ato de ‘folhear’ (*browsen*) os *softwares*? É possível, de alguma forma, captar a práxis vivida – a vida da corrente de dados – por meio de um materialismo teórico-informacional? Por outro lado, em relação ao metaplano teórico – [Pergunta-se:] que teoria da comunicação estabelecida está preparada para a nova técnica cultural, que se mostra através dessas aplicações interativas mediais? Há aqui uma ruptura cultural absoluta ou as continuidades histórico-mediais ainda determinam a nova situação?” (Hartmann, 2000, p. 313)

Cultura Web: o outro total. “A cultura Web é apresentada como o ‘Outro’ total [*das ganze ‘Andere’*], como um produto saído do movimento contracultural dos anos 60 e, ao mesmo tempo, como lugar de uma nova cultura *mainstream* do próximo século [refere-se ao século XXI], com a qual se podem fazer negócios extraordinários” (Hartmann, 2000, p. 316).

Reteorizar a Net. “Por isso coloca-se progressivamente a exigência justificada de *reteorizar* a Net, para apanhar suas reais condições além das idéias socioutópicas” (Hartmann, 2000, p. 316). *Recuperar o aspecto discursivo.* “Num primeiro momento, trata-se de empreender uma crítica à rede para uma definição negativa de liberdade, que se defende como uma torrente de dados contra as formas da representação medial. A exortação à crítica da rede visa a uma ocupação com os fenômenos das redes além dos aspectos puramente técnicos. Num sentido mais amplo, trata-se do desenvolvimento de interfaces novas, de uma ativação dos aspectos discursivos da rede. Isso funciona, em primeiro lugar, simplesmente através do fato de se abrir um canal, como, por exemplo, a *mailing list* (*nettime*), colocada desde 1995 como ‘*collaborative textfiltering*’ ” (p. 318-9). *Tematizar a rede como “metamedium”.* “A tese principal dessa concepção é a crítica *imaneente dos meios* – envolver-se, dentro dos novos meios, com as novas tecnologias e seus efeitos estéticos, sociais e culturais e, por meio

da imersão literal, superar a perspectiva defensiva intelectual vinda de fora. Não se trata [apenas] da técnica mas de tematizar a rede como ‘medium’, ou, mais ainda, como *metamedium*, se se quiser considerar que não se trata apenas de comutações ou outros mecanismos técnicos, que [sempre] caracterizam o conceito tradicional de ‘meios’. Assim, apela-se às condições da possibilidade da crítica, sob o pressuposto de que premissas ideológicas encobertas superam não apenas o hábito californiano mas também a crítica elitista e condescendente da indústria cultural” (Hartmann, 2000, p. 319).

A nova leitura é desvio, recombinação. “*Textfiltering* significa, mais além, que a atividade analítica do ler mistura-se com as formas sintéticas do escrever e do publicar diretamente: prenúncio de uma futura técnica cultural talvez, a codificação linear relativiza e cria, com isso, novas ‘leituras-bilidades’, totalmente diferentes: ‘Em vez da exegese de textos, trata-se de desviar e de recomutar (*Verschalten*) correntes de dados, em vez de interpretação trata-se de recombinação, em vez de representação trata-se de contextualização, em vez de diferenciação, trata-se de pôr em rede” (Lovink & Schultz, 1997, p. 7).

BIBLIOGRAFIA

- ATLAN, Henri. *Entre o Cristal e a Fumaça*. Rio de Janeiro, Zahar, 1986.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. *O Anti-Édipo*. Berlim, Merve, 1992.
- DIAS, Maria Clara. *Kant e Wittgenstein. Os Limites da Linguagem*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000.
- GIESECKE, Michel. *Sinnenwandel, Sprachwandel, Kulturwandel. Studien zur Vorgeschichte der Informationsgesellschaft*. Frankfurt, Suhrkamp, 1992.
- HARTMANN, Frank. *Medienphilosophie*. Viena, Universitätsverlag Wien, 2000.
- JASPERS, Karl. *Lo Trágico. El Lenguaje*. Málaga, Agora (tradução de *Philosophische Logik*. Munique, 1947).
- KRIPKE, Saul Aaron. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Harvard University Press, 198.
- LOVINK, Geert & SCHULTZ, Pit. “Aufwurf zur Netzkritik”, in Nettime (org.). *Netzkritik. Materialien zur Internet-Debatte*. Berlin, ID-Archiv, 1997
- MORIN, E. *Le Paradigme Perdu: la Nature Humaine*. Paris, Seuil, 1973.
- RÖTZER, F. *Digitale Weltentwürfe. Streitzüge durch die Netzkultur*. Munique, Hanser, 1998
- SERRES, Michel. *Os Cinco Sentidos. Filosofia dos Corpos Misturados*. I. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2001.
- VON FOERSTER, Heinz. “On Self-organizing Systems and their Environments”, in Yovitz & Cameron (orgs.), Pergamon, *Self-organizing Systems*, 1960, pp. 31-50.