

Os sete matizes da ética

Luiz Martins*

Nemo malus felix
(Nenhum malvado é feliz)
Juvenal, *Sátira*, IV, 8.

Resumo

Em geral, os conceitos de moral, ética e deontologia são tratados como uma única noção, por vezes, até pelos dicionários de filosofia. Entretanto, há recortes importantes a serem feitos, pois, enquanto a moral faz parte do discurso prático, a ética e a deontologia fazem parte do discurso teórico. De qualquer forma, na busca do estabelecimento de valores, seja para um universo mais abrangente – nacional, global –, seja para contextos circunscritos, de uma deontologia profissional, o certo é que as buscas de compreensão em torno do que é o bom, o belo, o justo e o bem, em síntese, configuram um processo dinâmico e com fronteiras inter-relacionais. O que procuramos, aqui, nesta exploração epistemológica brevíssima, é facilitar o esforço de compreensão, especialmente dos mais jovens, os que se preparam para ingressar no ‘mercado de trabalho’ ou mesmo na política, aonde vão encontrar um mundo de uma cultura exageradamente focada no egocentrismo e no narcisismo, e não na convivência cooperativa e baseada em princípios universais.

Palavras-chave: moral, ética, deontologia, legalidade, legitimidade, altruísmo e urgência.

Resumen

En general, los conceptos de moral, ética y deontología son tratados como si fueran una noción única e, incluso, muchas veces, por los propios diccionarios de filosofía. Entretanto, consideramos que algunas

* Jornalista, mestre em Comunicação e doutor em Sociologia, é professor de Ética na Comunicação e coordenador do Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade de Brasília e coordenador do Projeto de Extensão SOS Imprensa. E-mail: silvalmd@unb.br.

ponderaciones importantes deben ser hechas, pues, así como la moral es parte componente del discurso práctico, la ética y la deontología lo son del discurso teórico. De cualquier modo, en la busca por establecer valores, sea para un universo más amplio - nacional, global -, sea para contextos más restrictos, de una deontología profesional, lo cierto es que las buscas por la comprensión de lo que es bueno, bello, justo y el bien, en resumen, se configuran como procesos dinámicos y con fronteras interrelacionales. Lo que deseamos con esta breve exploración epistemológica, es facilitar el esfuerzo por alcanzar la comprensión de estos procesos, especialmente por parte de los más jóvenes, aquellos que se preparan para empezar sus actividades en el "mercado laboral" o, hasta mismo, en la política, adonde van se confrontar con un mundo cuya cultura está exageradamente centrada en valores egocéntricos y narcisistas, y no en la convivencia cooperativa y basada en principios universales.

Palabras-clave: moral, ética, deontología, legalidad, legitimidad, altruismo e urgencia

Abstract

In general, the concepts morals, ethics and deontology are treated as a single notion, sometimes, even the philosophy dictionaries does this way. However, there are important distinctions to be done, because, while morals belongs to the practical discourse, ethics and deontology are part of the theoretical discourse. In any way, looking for the establishment of values, both for a wide universe - national, global- and for bounded contexts, of a professional deontology, it is correct to say that the understanding searches around what are the good, the beautiful, the fair and the well, in synthesis, configure a dynamic process and with interrelational borders. What we sought, here, in this short epistemological exploration, it is to facilitate the understanding effort, especially for the younger, the ones that are trying to enter the 'job market ' or even in politics, where they will find a world which culture is exaggeratedly focused in the self-centeredness and in the narcissism, and not in the cooperative coexistence and based on universal principles.

Keywords: moral, ethics, deontology, legality, legitimacy, altruism and urgency.

Em tempos de *ética discursiva*, e é o que estamos vivendo neste momento no Congresso Nacional e na sociedade brasileira, é hora também de alguma reflexão sobre o que, afinal, é ética. Parece um conceito simples e assimilado naturalmente por todos, não necessitando de muita literatura para que cada um saiba sobre o que, afinal, é a boa conduta. De fato, trata-se de uma capacidade que todo ser humano tem, que é a de saber qual a boa ação, pois todos nós fomos dotados de algo que se pode chamar de consciência. Entretanto, mesmo a respeito de como a consciência é formada há matizes e divergências, quando menos, distintas abordagens, razão pela qual iremos contemplar, portanto, um tema simples com alguma complexidade, sobretudo, para que se evitem as confusões de praxe, entre moral, ética, deontologia e certas idéias correlatas.

Começarei afirmando, e com muita segurança, que se o mandamento bíblico *ama o próximo como a ti mesmo* fosse observado de fato e por todos, não haveria necessidade de nenhum código de ética, pois não há máxima superior a essa em todos os 25 séculos de história da filosofia; nada se disse, nada se escreveu e nada se prescreveu com tal perfeição. Entretanto, uma coisa é a realidade; outra, o que deveria ser. E, aqui, já suscitamos um primeiro recorte, importantíssimo, acerca dos campos do saber. Pois, há as ciências das coisas que SÃO – e que tratam de leis, princípios e realidades que independem da nossa vontade; e as ciências que tratam das coisas que DEVERIAM SER. No campo das primeiras enquadramos as ciências físicas, as ciências da natureza, as ciências da vida, enfim, as ciências sobre as quais até nos é dado conhecer, mas pouco alterar. Vamos supor que um dos milhares de asteróides significativos que passam todo ano por perto da órbita terrestre venha a cair, causando, por exemplo, um grande estrago, não apenas de duas torres gêmeas mas de toda a ilha de Manhattan. É claro que todos os escudos antimísseis e anti qualquer coisa seriam acionados, mas, com pouca possibilidade de sucesso. Ou seja, há realidades sobre as quais pouco adiantam a nossa vontade e as nossas técnicas.

Já em relação à sociedade e aos modelos de convivência que pretendemos adotar e aperfeiçoar constantemente, bem, aí podemos fazer muito e, sobretudo, intersubjetivamente, isto é, numa relação discursiva entre sujeitos expressivos e respeitosos quanto aos

argumentos uns dos outros. É por isso, então, que as ciências morais e as ciências sociais se enquadram entre aqueles saberes sobre os quais muito podemos fazer a partir das nossas vontades, das nossas técnicas e dos nossos constantes avanços em matéria de convivência e conduta. É como se estivéssemos na eterna busca do amar o próximo como a si mesmo, mas, como isso é a perfeição, estaremos sempre no caminho da perfeição, pois, isto sim, a filosofia vem afirmando há 25 séculos, o ser humano é dotado de perfectibilidade, precisamente o que nos difere dos simples animais, e é isto que faz com que possamos nos humanizar cada vez mais, até o ponto de um dia podermos completar um projeto de Humanidade, una e justa.

Deus quis que a terra fosse toda uma,
Que o mar unisse, já não separasse.

Cumpriu-se o Mar, e o Império se desfez.
Senhor, falta cumprir-se Portugal!¹

I. Vamos, então, aos sete matizes da ética. O primeiro, vem do campo da filosofia moral e, como contribui a própria etimologia, *mos, mores*, trata dos costumes. É um tipo de ética difusa e não necessariamente escrita, mas, inscrita na capacidade que todo ser humano tem (seja *a priori*, seja construtiva) de pensar e agir moralmente e na compreensão geral e cumulativa na sucessão dos tempos a propósito do compromisso de todos para com o bem de todos. Universalmente, há valores acerca do que é o bom, o belo, o justo, o bem, o *summum bonum* (termo de Platão), o supra-sumo do bem, em síntese. Pode-se afirmar, portanto, que todos estão aptos a discorrer sobre o bem e a praticar o bem conforme uma consciência individual e uma consciência coletiva. E, quando polemizamos sobre as diversas maneiras de praticar o bem, estamos no campo do *discurso teórico* (da ética), já que a moral faz parte do campo do *discurso prático*.

II. O segundo, refere-se propriamente à ética e, mais uma vez, nos socorre a etimologia: *ethos*, que também significa moral, mas, a moral circunscrita a algum tipo de contexto, social ou cultural. Trata-se, ainda,

de uma moral difusa, mas, já mais particularizada e variante conforme determinados *ethos* sociais e culturais. O que pode parecer de bom tom, aqui, pode ser considerado de mau gosto alhures e vice-versa. Isto tem a ver até com os costumes culinários (doce ou salgado, quente ou frio), quanto mais, com relação a assuntos, tais como: casamento (monogamia, poligamia), dote (o pai da noiva paga a festa), dádiva (o visitante tem de trazer presentes) etc. Existem mesmo os códigos religiosos, os códigos de honra e maneiras sobre uma infinidade de atividades e posturas públicas (era estranho para os nossos índios que as mulheres brancas não vivessem nuas, como eles, em pleno trópico). Conta-se que um certo fazendeiro detestava índios, considerando-os incômodos e incivilizados. Constatou-se, no entanto, que ele dormia em rede (hábito indígena); apreciava um prato no tucupi (comida indígena); dedicava-se à caça (prática indígena); não vivia sem farinhas e bolos de mandioca (da culinária indígena), ou seja, havia adquirido uns quantos valores de um outro *ethos* que não o seu de origem, mas, nem se dava conta de tal antropofagia.

III. O terceiro, refere-se a uma circunscrição mais específica da moral, que é a deontologia, muitas vezes, nos dicionários, sinônimo de ética, mas, acreditamos, é preferível fazer-se uma separação para fins operacionais. É quando a ética se circunstancia ao tempo e ao espaço no contexto da formação de uma cultura (*ethos*) muito específica, por exemplo, técnico-profissional. É a ética inter pares, mas, também reflexiva: tanto uma reflexão endógena, sobre como uma categoria pensa a si própria e sobre as suas melhores condutas; quanto exógena, como a sociedade os vê e o que deles se espera. Pode-se, então, falar em Deontologia Jurídica; Deontologia Médica; Deontologia Jornalística; Deontologia Publicitária (Código de Auto-Regulamentação Profissional); campanha de ética na TV (“Quem financia a baixaria é contra a cidadania”); Deontologia da mídia (questões de conteúdos e faixa etárias que implicam a Classificação Indicativa – e não mais a censura). É nesse patamar que se situa a questão do DECORO, ou seja, o que é conveniente e não conveniente a um contexto técnico, profissional, político, desportivo etc. É quando uma categoria, discursivamente, isto é, argumentativamente, consensualmente conclui que um de seus pares

deve ser excluído do quadro de associados por ter ferido o decoro, por exemplo, o decoro parlamentar. Já em 1946, um deputado foi cassado por ter posado para uma fotografia que o retratou de forma indecorosa: de *black-tie* da cintura para cima, mas de cueção (ceroulas) da cintura para baixo. A foto, de Jean Manzon, saiu publicada na revista *O Cruzeiro*.

IV. O quarto matiz ético é o da legalidade. Em todos os lugares, em todas as culturas e em todos os contextos (incluindo os profissionais), as convenções morais e éticas se encaminham para uma escritura, para os termos jurídicos. Forma-se tão fortemente uma compreensão e um consenso sobre determinados valores e determinadas condutas, que eles têm de ser transformados em leis e implicar punições às desobediências e contravenções. Nesse patamar, o sujeito da ação moral encontra pela frente, por vezes, uma determinação exterior até contrária à sua determinação interior, da sua consciência (*imperativo categórico*), mas superior em termos de coerção (externa). Já não estamos, portanto, no campo da ética-dever (obrigação moral), mas perante as barras da lei (obrigação legal). Pagar um dizimo, é um dever; estar em dia com o fisco é uma exigência passível de punição em casos de atraso ou o não pagamento definitivo.

V. O quinto estágio da ética é o da legitimidade. Nem tudo que é legal é justo, pelo menos, quando se apresentam circunstâncias específicas, complexas e muito particularizadas. Ordens são ordens e as obedece quem tem juízo, diz a máxima do povo. *Dura lex sed lex*, diz o provérbio romano milenar. Mas, muita arbitrariedade e muita injustiça se cometem em nome da autoridade e da lei. As leis são auto-aplicáveis, a justiça não. Nem sempre uma transgressão tipifica crime, se houver uma justificativa, ou seja, um motivo justo para a exceção. Pegadinha: você não percebeu, mas o radar eletrônico lhe flagrou. Não tem apelação, multa, na certa; pontos negativos na carreira; uma enrascada se as multas não forem pagas. Você desrespeitou todos os “pardais” que encontrou pela frente e as multas virão, na certa, mas, o motivo foi justo, você estava socorrendo uma criança, que corria risco de vida. A criança foi salva e você tem todos os comprovantes da situação. Você tem ou não tem o DIREITO de ser anistiado das multas? Se você encontrar pela frente um

órgão de trânsito apenas legalista e (se for o caso) um juiz apenas legalista, você salvou uma vida, cumpriu o seu dever, atendeu a sua consciência, mas, legalmente, se “ferrou”. Se você encontrar pela frente autoridades dotadas de uma *moralidade pós-convencional*¹ (termo da terminologia de Jean Piaget, cientista do *juízo moral*) você será compreendido, reconhecido e ressarcido (se já tiver pago as multas).

A antinomia *legalidade versus legitimidade* é famosa no Direito, na Ciência Política, em qualquer situação de julgamento. O sujeito dotado de um nível de moralidade age segundo princípios universais de justiça (que priorizam valores maiores, como a vida e a dignidade humana e que colocam o interesse coletivo acima dos interesses particulares). Trata-se, aqui, de se distinguir basicamente a conduta que obedece a um controle interno do comportamento que se molda aos controles externos, ou, como diria Riesman (1995), há pessoas que são *inner directed* e outras que são *other directed* (entre essas últimas, as que seguem, por exemplo, uma colonização dos valores e do imaginário exercida pela mídia, em especial, a televisão)².

VI. O sexto degrau ético é o do altruísmo. Você poderia muito bem se ater às leis, aos deveres, à decência e a tudo que se exige de uma pessoa correta. Mas, você pode ainda ser daquelas pessoas que se contentam em fazer a sua parte e achar que, por ser uma pessoa honesta e correta já pode estar em paz com a sua consciência e, quem sabe, até dar uma

Categorias de moralidade

Níveis da consciência moral	Categorias relativas ao lado cognitivo da interação	Éticas	Tipos de direito
Pré-convencional	Expectativas particulares de comportamento	Ética mágica	Direito revelado
Convencional	Norma	Ética da lei	Direito tradicional
Pós-convencional	Princípio	Ética da intenção e ética da responsabilidade	Direito formal

Fonte: HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Madri: Taurus, 1987, vol. II, p. 247.

de fariseu na porta do templo, ostentando as suas qualidades: “eu pago o dízimo”, “pago os impostos”, “dou esmolas” etc. OK, tá tudo muito bom, tá tudo muito bem, mas, realmente... Embora o mal do mundo aparentemente não lhe pertença, se você for uma pessoa dotada de altruísmo, você quer ir além, quer doar parte do seu tempo, dos seus conhecimentos e das suas ações para melhorar o mundo, a Humanidade, o Planeta, a camada de ozônio etc. É quando você é atingido pelo que Freud (1980) chamou de *O mal estar na civilização*³ e que implica um questionamento: como posso ser feliz estando num mundo imundo? Mesmo que a imundície não seja de sua responsabilidade? O problema está exatamente aí: responsabilidade.

De acordo com os novos valores da *ética discursiva*, a responsabilidade é social, é coletiva, é de todos; todos têm o dever de contribuir para um mundo mais equânime, plural e justo. O nível ético do altruísmo é aquele em que o seu portador age para além da norma (obrigação legal) e do dever (obrigação moral), age por amor, mas, estamos nos referindo a um *amor ágape*⁴ (o amor ao próximo e à Humanidade, e sobretudo, o amor aos mais necessitados da condição humana).

VII. É a sétima nuance da ética? Seria somente para fechar a conta com um número cabalístico? Sou um ser moral (até aí, nada demais, todos o são); conheço e sigo as normas éticas (muito bom!); respeito as leis e as normas do meu país, da minha comunidade e os valores da pátria e da minha cultura; respeito o decoro da minha profissão (sou um profissional digno, decente, honrado etc.); faço parte de uma associação que cuida de crianças com câncer e cuidado da boa qualidade do meio ambiente. Já não estava de bom tamanho? Não, ainda não dá para se deitar no sofá da moral e da ética e curtir uma preguiça merecida. Há que ser santo? Seria bom, mas deixemos de exageros. Ninguém precisa ser herói ou ser santo para ser um ser moral, um ser ético. Mas, fica ainda, uma incompletude se me omito face a urgências que a toda hora vêm tirar o sono dos bons, dos belos, dos justos e das pessoas de bem e do bem. Estou me referindo a algo que Betinho denominou de “ética da urgência”.

Em certos contextos, não dá tempo de ensinar a pescar, fornecer vara, anzol, isca e tantas coisas que a caridade e a benemerência apontam. É hora de correr com o peixe, caso contrário, não haverá

aluno de pescaria. Isso me lembra uma certa reportagem de TV sobre a fome no Nordeste. “Quinze anos depois de declarar que nada tinha para comer, voltamos ao local e a senhora fulana de tal tinha morrido”. Chegamos ao topo?

Chego ao final desse artigo, lembrando apenas que já há pensadores, entre outros, Karl Apel, Jürgen Habermas e Edgar Morin, que têm proposto uma ética universal, planetária, uma antro-po-ética, válida para todos os cidadãos do mundo e para toda a Humanidade. Que tal o dia em que todo ser humano possa dispor de um passaporte universal? Bem, por enquanto as pessoas ainda morrem de inanição ou de insolação tentando atravessar fronteiras, seja de um bairro para outro, seja de um país para outro, quando, nesses casos de “ética da urgência”, quem tem que se apressar na travessia é o lado que detém o conforto.

Lamentavelmente, tem-se constatado que a fome tem aumentado onde as pessoas já estão escanifradas e que o excesso de proteínas tem-se elevado onde as pessoas já estão obesas. As projeções da desigualdade apontam para a absolutização dos abismos sociais, não apenas em relação ao acesso aos alimentos (o problema da fome no mundo não é de falta de comida, mas de má distribuição e de desperdício), mas de acesso às condições mais básicas, como a água potável⁵.

Diante de todo esse quadro, impossível não se atingir pela pergunta do canceineiro:

– E você, vai ficar aí “sentado num apartamento, com a boca escancarada, cheia de dentes, esperando a morte chegar”? [Raul Seixas, *Ouro de Tolo*].

Quadro sinóptico:		
Os sete matizes da ética		
Graus	Esferas	Práticas
7	Urgência	Mobilização
6	Altruísmo	Descenramento
5	Legitimidade	Justiça
4	Legalidade	Convenção
3	Deontologia	Contexto - Cultura corporativa
2	Eticidade	Particularidade Cultura nacional / regional / local
1	Moralidade	Universalidade - Cultura geral

Notas

1 Trechos do poema "O Infante", do livro *Mensagem*, de Fernando Pessoa.

2. Jean Piaget (1994) estabelece três categorias básicas de moralidade: a moralidade pré-convencional, típica do sujeito que está aquém da norma; não internalizou a norma e só a segue mediante sabidos riscos de vigilância e punição. Trata-se de um nível de moral heterônoma, de fora para dentro e coercitiva. A moralidade convencional é aquela em que o sujeito segue o princípio da legalidade, mas de forma acrítica. Em todo caso, ainda é preferível uma ordem legal, de dominação legal, do que uma conduta baseada no egoísmo e submissão por medo do castigo. Finalmente, a moralidade pós-convencional, aquela na qual se posiciona o sujeito moralmente autônomo, que respeita a lei, mas exerce sobre ela uma permanente avaliação crítica, estando pronto para exercer os três tipos de "questionamento da validade das proposições" a que se refere Habermas (em sua Teoria da Ação Comunicativa): a) com relação à correção técnica das proposições; b) com relação à correção moral (justeza) das proposições; com relação à correção subjetiva das proposições (a autenticidade do locutor e das suas intenções, por exemplo, se é um operário falando em nome dos operários, isto é um sujeito legítimo do discurso). Eramos, conseqüentemente, simulando a moralidade e legalidade num plano da ética discursiva. A propósito, ver: Habermas (1988, p. 144), quando se refere às "pretensões de validade" (edição espanhola): a) enunciado verdadeiro; b) ato de fala correto (dentro das normas legais e dentro de um contexto de legitimidade e transparência); c) a intenção expressada pelo falante coincide realmente com o que este pensa (o sujeito da locução é "autêntico").

3 Cf. Riesman (1995, p. 72-73), há sociedades que desenvolvem entre seus "membros típicos" um caráter social cuja conformidade fica assegurada por sua tendência a adquirir [...] um conjunto interiorizado de metas, ou seja, pessoas introdirigidas (inner-directed) e sociedades que desenvolvem "membros típicos" cujo caráter se sensibiliza com as preferências e expectativas dos outros, ou seja, "pessoas alterdirigidas" (other-directed). À primeira categoria de sociedade, o autor denomina de sociedade dependente de intodireção e, à segunda, "dependente de alterdireção".

4 Embora o mal-estar do sujeito na civilização compreendido por Freud seja algo inerente à condição humana, estamos nos apropriando analogicamente dessa compreensão de forma a nos alinharmos segundo uma concepção filosófica adorada por vários pensadores (Platão e Seneca, entre eles), segundo a qual há uma relação intrínseca entre fazer o bem e ser feliz, ou, de outras formas, não é possível ser feliz sem fazer o bem; não é possível ser feliz se o outro (ou os outros) estiver impedido de ser feliz; ou, ainda, os maus não são (nem poderiam ser) felizes: *Nemo malus Felix* (Nenhum malvado é feliz), de Juvenal, em sua Sátira.

5 "Tanro eros como ágape se traduzem por 'amor', mas não se devem confundir" (ALBERONI, F.; VECA, S., 1993 p. 25). O amor-eros é motivado (passionalmente ou racionalmente); o eros-ágape prescinde do valor, é espontâneo e sem motivo.

6 Segundo o relatório da ONU (2001), o planeta Terra terá 9,3 bilhões de pessoas em 2050, quando os recursos hídricos serão não apenas mais escassos, mas também distribuídos de forma ainda menos equânime. "Em 2050, 4,2 bilhões de pessoas (mais de 45% do total mundial) estarão vivendo em países que não podem garantir a quota diária de 50 litros de água por pessoa para suas necessidades básicas", alerta o relatório. Cf. Folha de S. Paulo, 7 nov. 2001, p. A-16.

Referências bibliográficas

ALBERONI, F., VECA, Salvatore. *O altruísmo e a moral*. Venda Nova (Portugal): Bertrand, 1993.

APEL, Karl-Otto. *Estudos de moral moderna*. Petrópolis: Vozes, 1994.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. S. Paulo, Abril, Col. "Os Pensadores", 1991, 4. ed.

BARROS FILHO, Clóvis. *Ética na comunicação*. São Paulo: Moderna, 1995.

BBC - Editorial Guidelines: The BBC's Values and Standards: www.bbc.co.uk/editorialguidelines.

BETTO, Frei e outros. *O desafio ético*. Rio de Janeiro: Garamond, 2000.

BLACK, Jay e outros. *Doing ethics in journalism: a handbook with case studies*. Greencastle (EUA): The Sigma Delta Chi Foundation and The Society of Professional Journalists, 1993.

BUCCI, Eugênio. *Sobre ética e imprensa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. Comissão de Direitos Humanos. *Quem financia a baixaria é contra a cidadania: uma campanha pela valorização dos direitos humanos na televisão*. Brasília, 2003.

CANTO-SPERBER, Monique; OGIEN, Ruwen. *O que devo fazer: a filosofia moral*. São Leopoldo, Editora da Unisinos, 2004.

FREITAG, Barbara. *Itinerários de Antígona: a questão da moralidade*. Campinas: Papirus, 1992.

_____. *A questão da moralidade: da razão prática de Kant à ética discursiva de Habermas*. Brasília: Publicações Casa das Musas/SOS-Imprensa, 2003.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

GOMES, Mayra Rodrigues. *Ética e jornalismo: uma cartografia de valores*. São Paulo: Escrituras, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus, 1988.

HULTENG, John L. *Os desafios da comunicação: problemas éticos*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1990.

KARAM, Francisco. *Jornalismo, ética e liberdade*. São Paulo: Summus, 1997.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 1984.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1992.

KOHLBERG, Lawrence. *Psicologia del desarrollo moral*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1992.

KOSOVSKI, Ester (org.). *Ética na comunicação*. Rio de Janeiro: Mauad, 1995.

LIPOVETSKY, Gilles. *O crepúsculo do dever*. Lisboa: Dom Quixote, 1994.

MEYER, Philip Meyer. *A ética no jornalismo*. Rio de Janeiro: Forense, 1989.

MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. São Paulo/Brasília: Cortez/Unesco, 2000.

PASSOS, Marcelo. *Manual de procedimentos para o jornalismo público*. Belo Horizonte: Rede Minas, 2002.

PIAGET, Jean. *O juízo moral na criança*, São Paulo: Summus, 1994.

RADIOBRÁS. *Princípios para o jornalismo da Radiobrás*. Brasília. set. 2005. Disponível em: <http://www.radiobras.gov.br>.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Lisboa: Presença, 1993.

RIESMAN, David. *A multidão solitária*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

SIEBNEICHLER, Fávio Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

SILVA, Luiz Martins da. *Ética na comunicação*. Brasília: Casa das Musas, 2003.

_____. *Direito à comunicação*. Brasília: Casa das Musas, 2005.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 1996.

TV CULTURA. *Jornalismo público: guia de princípios*. São Paulo: Fundação Padre Anchieta, 2004.

UNESCO. Vários autores. *A criança e a violência na mídia*. São Paulo/Brasília, Cortez/Unesco, 1999.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: Editora da UnB, 1991.

WEIL, Pierre. *A arte de viver em paz*. São Paulo: Gente, 1993.

Código de Ética do Jornalista (www.fenaj.org.br)

Código de Ética da Radiodifusão Brasileira (www.abert.org.br)

Código de Auto-Regulamentação Publicitária

Código de Defesa do Consumidor

Constituição da República Federativa do Brasil (proteção à família e ao menor)

Estatuto da Criança e do Adolescente

Lei de Imprensa.

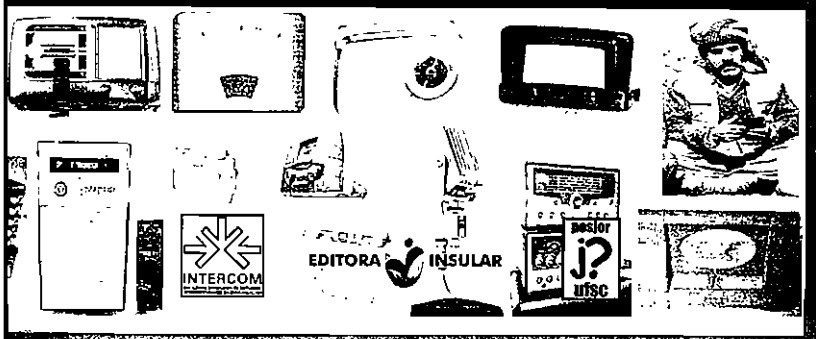


Eduardo Meditsch
(organizador)

Técnicas do Rádio

textos e contextos

Volume I



Como adquirir: mande e-mail para intercom@usp.br ou telefone para (11) 3091-4088

O pós-humano incipiente: uma ficção comunicacional da cibercultura

Erick Felinto*

Resumo

Este trabalho parte de uma análise do *website* (<http://www.incipientposthuman.com>) pessoal do fundador do *Centro para a Nanotecnologia Responsável*, Mike Treder, para discutir as principais características do que se poderia definir como um “imaginário pós-humanista”. Sugere-se a hipótese de que esse imaginário, difundido largamente no espaço da *world wide web*, repousa numa mitologia da *comunicação total*; em outras palavras, a idéia de que as novas tecnologias informacionais de comunicação serão capazes de promover a superação das limitações e separações humanas. No âmbito desse imaginário, a comunicação torna-se um análogo da experiência mística, promovendo o ultrapassamento da dicotomia sujeito-objeto e prometendo um futuro paradisíaco sem diferenças e conflitos.

Palavras-chave: Pós-humano; comunicação; cibercultura; imaginário; internet

Resumen

Este trabajo ofrece un análisis de la página web (<http://www.incipientposthuman.com>) personal del fundador del *Centro para la Nanotecnologia Responsable*, Mike Treder, con el objetivo de discutir los principales rasgos de lo que se puede definir como un “imaginario posthumanista”. Se sugiere la hipótesis de que este imaginario, ampliamente difundido en el espacio de la *World Wide Web*, se asienta sobre una *mitología de la comunicación total*. En otras palabras, la idea de que las nuevas tecnologías de información y comunicación serán

* Erick Felinto é Coordenador da PPGCOM da UERJ, onde desenvolve pesquisas sobre o imaginário da cibercultura. É autor de *A Religião das Máquinas* (Sulina, 2005) e *A Imagem Espectral* (no prelo), além de vários artigos sobre comunicação, cinema e literatura comparada. E-mail: erickfelinto@uol.com.br.

capazes de permitir la superación de los límites y separaciones humanas. En los dominios de ese imaginario, la comunicación se convierte en un análogo de la experiencia mística, promoviendo el ultrapasaje de la dicotomía sujeto-objeto y prometiendo un futuro paradisiaco sin diferencias y conflictos.

Palabras clave: Posthumano; comunicación; cibercultura; imaginario; internet

Abstract

This article analyses Mike Treder's (founder of the Center for Responsible Nanotechnology) personal webpage (<http://www.incipientposthuman.com>), in order to discuss the main traits of what could be described as a post-humanist imaginary. We hypothesize that this imaginary – largely publicized over the world wide web – rests on a mythology of “total communication”; in other words, the idea that new digital technologies of communication will promote the overcoming of human limitations and divisions. In the scope of this imaginary, communication becomes an analogue to mystical experience, allowing human beings to transcend the dichotomy between subject and object and promising a paradisiacal future with no differences or conflicts.

Keywords: Posthuman; communication; cyberculture; imaginary; internet

O advento das tecnologias de comunicação massiva acarretou o surgimento de uma categoria teórica que durante muito tempo ocupou posição central nas teorias comunicacionais: a noção de *homem massificado*. Caracterizado tradicionalmente como unidimensional, passivo, alienado e desindividualizado, o homem massificado aparentemente não fazia mais do que cumprir o papel de *objeto* ou *recipiente* das normas e padrões sociais difundidos pelos *mass media*. É certo que esse sujeito foi progressivamente redimido de suas deficiências por teorias posteriores, que buscaram redimensionar tanto a extensão do poder dos meios quanto da passividade dos receptores de suas mensagens. Entretanto, o demônio da “massificação” nunca chegou a ser inteiramente exorcizado e

permaneceu, de algum modo, assombrando muitos discursos sobre as tecnologias analógicas de comunicação.

Hoje, as teorias que procuram dar conta do impacto das novas tecnologias digitais de comunicação identificam um outro – e bem diferente – modelo de sujeito comunicacional. Ele é frequentemente descrito como ativo, criador, livre e singular. Os novos meios lhe oferecem não apenas o poder de determinar seus hábitos comunicacionais (as informações que irá consumir), mas também a capacidade de ativamente expressar sua individualidade no circuito de comunicação. Contudo, mais que simples receptor ou agente da comunicação, esse novo sujeito é também resultado de uma radical mudança de paradigma epistemológico. Na passagem do analógico ao digital, assiste-se à emergência de um modelo *informacional* do conhecimento no qual o mundo inteiro – da consciência humana ao código genético – converte-se em padrões de informação passíveis de manipulação (HAYLES, 1999). Em outras palavras, um mundo que antes se apresentava como *fluxo contínuo*, segundo a dinâmica das tecnologias analógicas, transformou-se em aglomerados de unidades discretas (em última instância imateriais), mas passíveis de decomposição, análise e recombinação.

No horizonte da chamada “cibercultura”, comunicação e informação constituem, portanto, não apenas dimensões vitais da nossa vida cultural, mas o próprio tecido da realidade em que vivemos. A partir dessa idéia, tudo que nos cerca pode ser conceitualizado como conjuntos de sistemas de informação que se conectam em vastas redes comunicacionais. É nesse sentido que tenho sugerido a hipótese de que as grandes narrativas da cibercultura possam encontrar fundamento em uma fantasia cultural denominável como *mito da comunicação total*. Esse mito implica pelo menos três idéias importantes: primeiro, a noção de uma comunicação transparente, *imediata*, quase como se o meio pudesse evaporar-se dando lugar a formas de conexão diretas e sem ruído. Em segundo lugar, apresenta-se a fantasia de uma comunidade utópica, perfeitamente integrada e convergente, já que a comunicação total envolve a libertação dos pesados “invólucros materiais” (corpo, sexo, gênero, idade etc.) fora dos quais nossas diferenças não seriam senão superficiais; em “nível de pele”. Finalmente, tem-se a noção de

um sujeito tecnologicamente aperfeiçoado, capaz de conectar-se, em rede, a outras subjetividades semelhantes, tirando delas o que lhe falta para alcançar o status de um ser perfeito. É um sujeito paradoxal: individual e singular, ao mesmo tempo em que coletivo e mutável. É uma “inteligência coletiva”, como diria Pierre Lévy (1998). Aliás, não surpreende que Lévy oponha as formas de comunicação tradicionais (*mediatizadas*) aos novos modos de comunicação *integradora* e *imediate* do sujeito tecnologizado do paradigma digital:

Ou superamos um novo limite, uma nova etapa da hominização, inventando algum atributo do humano tão essencial quanto à linguagem, mas em escala superior, ou continuamos a nos “comunicar” por meio da mídia e pensar em instituições separadas umas das outras, que organizam, além disso, o sufocamento e a divisão das inteligências (LÉVY, 1998, p. 16).

É no contexto desse novo modelo de subjetividade “integrante” que surge o tema do pós-humano. Podemos entendê-lo como uma expressão do desejo de unidade, conexão e superação que caracteriza o mito da comunicação total. O pós-humano representa um estágio da humanidade tecnológica cuja principal meta é a transcendência das limitações físicas e biológicas do humano. Esse desejo de ultrapassagem dos limites ou fronteiras – o “prazer da confusão de fronteiras”, de Haraway (2000, p. 42) – encontra sua realização máxima no abandono da prisão corporal, por meio das fantasias que imaginam a digitalização da consciência em computadores. Nesse mundo virtual, uma espécie de ciberespaço figurado como uma Nova Jerusalém Celestial, o pós-humano deixa de ser carne para tornar-se verbo informatizado. No fim será o Verbo, e o Verbo será com a máquina... Na evolução pós-humana, o corpo torna-se obsoleto (SIBILIA, 2002, p. 9-22), mero resquício de um passado vergonhoso e imperfeito. Poderíamos dizer que o corpo se apresenta, assim, como mais uma *mídia* ou matéria a ser descartada.

Esse imaginário sobre o pós-humanismo não habita unicamente o espaço textual das ficções *cyberpunk* ou dos estudos teóricos sobre a cibercultura. Ele se difunde pelo próprio ciberespaço, nas inúmeras páginas e *websites* dedicados à discussão das possibilidades evolutivas do homem diante das novas tecnologias computacionais, genéticas e cibernéticas. Em realidade, é no espaço da rede que o imaginário pós-

humanista (e provavelmente o imaginário cibercultural em sentido mais amplo) expressa-se com todo seu vigor. Uma rápida busca no Google usando como palavra-chave o termo “posthuman” irá resultar em pelo menos 142 mil entradas, entre simples menções ao termo até *webrings*¹ inteiramente devotados ao tema. Os discursos que encontramos nesses sites apontam para uma visão de mundo complexa e paradoxal, na qual convergem domínios distintos e muitas vezes opostos, como religião e ciência, matéria e espírito, natural e artificial.

Nas limitadas dimensões deste texto, tomarei como objeto central de análise apenas um desses muitos *websites*, a página pessoal mantida pelo americano Mike Treder, sugestivamente intitulada “The Incipient Posthuman” (<http://www.incipientposthuman.com>). A escolha não é inteiramente aleatória. Diferentemente da maioria dos sites que tenho investigado, o de Treder não é mantido por uma instituição (como é o caso da *World Transhumanist Association* ou do *Extropy Institute*), mas por um indivíduo que afirma desejar tornar-se um pós-humano. Nesse sentido, os discursos apresentados no site podem indicar alguns dos modos como as mitologias do pós-humanismo são absorvidas em nível individual e representadas no espaço de uma *personal homepage*. Ali encontramos uma espécie de *locus* ideal para investigar não apenas a força de penetração social de certos mitologemas ciberculturais, mas também algumas estratégias pelas quais indivíduos se apropriam dessas ideologias, convertendo-as em partes integrantes de suas identidades, “reais” ou “virtuais”, se é que tal distinção pode sustentar-se. Tudo isso sem esquecer que “o eu (*self*) ou ‘eus’ (*selves*) apresentados nas páginas pessoais são artefatos altamente elaborados, já que os criadores dessas *homepages* conscientemente selecionam partes específicas de suas identidades para apresentação” (CHEUNG, 2000, p. 49).

Na parte mais pessoal do site, Treder nos oferece, contudo, uma apresentação bem polivalente. Americano, mas também “cidadão do mundo”, ele se caracteriza como um indivíduo dotado de alta inteligência, porém com formação inteiramente autodidata. Parece divertir-se em enumerar a diversidade de experiências e atividades responsáveis por sua educação na ‘escola da vida’, de motorista de caminhão a ator e diretor executivo de uma ONG (a *World Transhumanist Association*). Sua curiosidade, afirma, é igualmente

versátil, passando pela filosofia, cosmologia, tecnologia, física, história e psicologia. Esse leque de interesses não é casual. Todas as disciplinas elencadas constituem o, digamos, *trivium* tradicional do repertório epistemológico pós-humanista.

Treder se descreve, aliás, como um *polímata*, termo de origem grega indicando pessoa de grande erudição e amplitude de conhecimentos. A tradição do *polímata* ou “homem universal” remete ao conceito humanista do erudito tipicamente renascentista (Leonardo da Vinci, por exemplo), capaz de transitar por diferentes campos de saber com razoável desembaraço². Nesse sentido, o pós-humano incipiente é um indivíduo para quem também as fronteiras entre as disciplinas deixam de fazer sentido. No mundo pós-humano, o conhecimento é, como a inteligência coletiva, múltiplo apenas em aparência. Um desejo “holístico” de unificação parece presidir a organização dos saberes (e da ontologia) das culturas pós-humanistas. Muitas das narrativas ciberculturais fazem apelo a essa “ordem holística, contra os métodos fraturados dos sistemas formais e controles hierárquicos” (COYNE, 2001, p. 4). É com base em tal desejo de unificação que se estrutura o fascínio com os discursos sobre as comunidades virtuais, supostamente capazes de combater “a fragmentação das formas sociais correntes” (Idem). Também não seria espantoso, portanto, constatar que o mesmo impulso possa presidir a ontologia pós-humanista de uma pensadora “tecnófila” como Donna Haraway, conforme sugere Hermínio Martins (1996). Em suas propostas de pôr fim às tradicionais dicotomias do pensamento ocidental (homem/mulher; humano/animal; natural/artificial etc.), Haraway pode estar reeditando “o sonho gnóstico de transcender a diáspora dos seres” (MARTINS, 1996, p. 191).

Na *webpage* de Mike Treder, a promessa de uma unidade absoluta se manifesta principalmente nos moldes de uma inteligência coletiva. Não seria maravilhoso, pergunta ele, poder habitar diversos corpos ao mesmo tempo? Que mutações sofreria o conceito de identidade quando esta se encontra distribuída por uma multiplicidade de corpos, naturais, artificiais ou virtuais? O sonho final é possibilidade de algum dia, converter-se em “parte de um meta-ser (*meta-being*), subsumindo sua identidade (ou talvez uma cópia sua) na desse ser. Algumas pessoas já especularam que a evolução dos pós-humanos em longo termo deve ser

o caminho da integração em super-seres imortais” (TREDER). O desejo de integração e unidade atualiza o antigo *tropo* da união mística. Para o místico, não existe experiência mais prazerosa que a dissolução do ego no oceano indistinto da divindade. É bem a “noche oscura del alma”, de que falava San Juan de la Cruz. Integrar-se em um “super-ser imortal” é, portanto, em muitos sentidos, um anseio profundamente religioso.

A ficção científica recente tem explorado com grande interesse o tema da identidade coletiva, freqüentemente com tonalidades negativas. Exemplo bem significativo pode ser encontrado na série *Star Trek: Next Generation*, na qual a raça alienígena dos *Borg* atormenta constantemente os tripulantes da espaçonave *Enterprise*. Os *Borg* são uma espécie desprovida de identidade, uma comunidade coletiva formada por seres híbridos compostos de partes orgânicas e mecânicas. Assemelham-se, assim, aos integrantes de um formigueiro ou colméia, trabalhando em função dos interesses comuns e tiranicamente assimilando novos seres ao seu coletivo. Não é casual que seu líder seja uma mulher (como uma abelha rainha), perfeito oposto do viril capitão Jean-Luc Picard, defensor da individualidade e da iniciativa – características tipicamente “masculinas”, segundo o senso comum³.

No âmbito da especulação pós-humanista desaparece todo esse viés distópico, ocasionando-se, assim, o paradoxo de um discurso que defende o valor e os direitos do sujeito individual, ativo e criador, ao mesmo tempo em que sonha com a dissolução da identidade numa união mística. Esse paradoxo, que se desdobra em muitas formas diferentes, é pressentido por estudiosos como Philippe Breton (1997), que, em *L’Utopie de la Communication*, aponta o crescimento de várias espécies de individualismo contemporâneo, curiosamente acompanhado por um forte desejo de consenso típico da nova utopia comunicacional.

“O efeito perverso dessa abordagem tipicamente utópica é a negação sistemática do conflito, que é assim diabolizado, remetido unicamente ao espaço da violência e da desordem destruidora” (BRETON, 1997, p. 164).

Em um dos cenários sugeridos por nosso pós-humano incipiente para o futuro da humanidade (reconhecidamente o mais otimista), imagina-se a possibilidade de um governo mundial (no ano de 2024), resultado do entusiasmo gerado pelas “quase miraculosas conquistas

na saúde, felicidade e satisfação humanas” (TREDER). Assim, findas todas as guerras e conflitos sociais, teremos um planeta coeso, onde a felicidade finalmente reinará sem o entrave das discordâncias e divergências típicas de um mundo ainda não integrado pela comunicação total.

A felicidade dos cidadãos desse admirável mundo novo dependerá, naturalmente, da continuidade do progresso tecnológico, provavelmente assegurada por meio da ação direta de “uma inteligência artificial super-avançada benigna e paterna, ou através de uma parceria colegiada entre inteligências humanas e maquinicas” (TREDER). Como no caso da identidade coletiva, é também a ficção científica que elabora as versões mais distópicas desse mito da regência cibernética. Em *Zardoz*, de 1974, intrigante filme de John Boorman, uma elite científica cria o computador perfeito e se isola do resto do mundo em uma comunidade aparentemente paradisíaca e harmônica. Protegidos no interior de uma espécie de bolha energética, esses intelectuais resguardam todo o vasto patrimônio do conhecimento humano, das artes à ciência. Do lado de fora, reinam o caos, a violência e o conflito, que afligem os excluídos do sonho tecnoutópico. Contudo, no decorrer de alguns séculos o paraíso tecnológico revela-se uma prisão aterradora. Inteiramente controlada por um supercomputador projetado para prolongar sua vida e preservar seus valores, a elite intelectual acaba por enfasiar-se com a imortalidade. Impedidos pela máquina de cometer suicídio – o que comprometeria a manutenção da herança do conhecimento humano acumulado – os entediados escolhidos do futuro têm de apelar aos primitivos do mundo exterior para dar cabo de suas vidas.

Como disse Borges (1974, p. 541) em um de seus contos, a morte “torna os homens preciosos e patéticos”. Ser imortal significa, precisamente, abdicar daquilo que torna cada ser humano único. Mas o pós-humano incipiente não se assusta com tal possibilidade. Afinal, existe tanto para ser experimentado e vivido que seria absurdo considerar a possibilidade do tédio da imortalidade. O fato, argumenta Treder em seu site, é que “aqueles que se preocupam com o prospecto do tédio da eternidade podem também encontrar-se freqüentemente entediados com suas vidas correntes”. Que uma obra

extraordinária como o cérebro humano possa ser atormentada por fraquezas, doenças e reduzidos prazos de validade é algo inadmissível para a perspectiva pós-humanista. Nas palavras de Treder:

Eu não quero meu deleite de estar vivo cortado tão brevemente, portanto, dêem-me extensões vitais físicas (saúde ilimitada), dêem-me transferências cerebrais para robôs ou dêem-me um *upload* para uma realidade virtual – mas também me ofereçam, em qualquer forma que possa vir minha imortalidade, o prazer da experiência sensorial e da satisfação sensual.

Este outro anseio de Treder – o do prazer sensorial – constitui também elemento importante do imaginário pós-humanista. Não obstante o caráter eminentemente *espiritual* dos filosofemas do pós-humanismo, as satisfações do corpo e dos sentidos podem continuar a ser cultivadas e mesmo amplificadas. A contradição é apenas aparente, dado que o espiritualismo pós-humanista não sonha com um paraíso situado num mundo celestial do após-vida, mas com o aqui-e-agora da existência material tecnologicamente aperfeiçoado.

Uma das mais evidentes manifestações do impulso pela artificialização do prazer são as chamadas práticas “cibersexuais”. Vestes especiais que estimulam todo o corpo com pequenas descargas elétricas, vibradores capazes de proporcionar múltiplas excitações ou drogas que propõe aumentar o prazer sexual são exemplos da paixão pós-humana pelo excesso e pela superação de todos os limites à satisfação do indivíduo (FELINTO, 2005). No âmbito desses sonhos de prazer, inclui-se também a possibilidade de eliminar as próprias barreiras de gênero. Como imagina Chris Hables Gray (2001) em seu estudo sobre a “cidadania ciborgue”:

Podemos prever também que a medicina irá nos agraciara com machos e fêmeas ciborgues reparados e aperfeiçoados, incluindo tanto homens mais “masculinos” e mulheres do tipo supermãe, assim como uma transição corporal muito mais fácil entre os dois sexos, talvez também reversível. Finalmente, o ciborguismo poderia bem ser a ponte para diferentes espécies de pós-humanos, alguns com corpos masculinos, outros claramente femininos, outros ainda hermafroditas, e mesmo outras pessoas que serão desprovidas de gênero sexual. E haverá novos sexos (GRAY, 2001, p. 159).

A desapareção digital do corpo ou sua purificação através de intervenções tecnológicas apontam, em última instância, para o mesmo

anseio cultural: a conversão de toda corporalidade à pura imagem; o expurgo das *imperfeições analógicas* em benefício de um *modelo digital* de pureza (SIBILIA, 2005).

A matéria que resta diante desse processo de digitalização é desprezível ou então assume o aspecto de materialidade informatizada, na qual a imperfeição é domada pelo biocontrole tecnológico. Note-se que Treder não exclui a possibilidade de preservar os prazeres sensuais mesmo no âmbito de uma desmaterialização completa da consciência através do *upload* cerebral. É que no imaginário pós-humanista, mesmo a sensorialidade pode ser encarada como um atributo da mente incorporal. Não é tanto o corpo que sente, mas sim a consciência. Os órgãos dos sentidos não precisariam mais estar presentes para mediar nossas percepções e sensações do mundo exterior, dada sua possível substituição por próteses computadorizadas. O corpo seria, assim, repito, a última *mídia* a ser descartada.

Esse sonho da desapareição de nossa interface primordial com o mundo funda-se num desejo impossível de *apreensão direta e imediata* da realidade. Livres das distorções impostas pelas imperfeições sensoriais, teríamos acesso a uma versão “bastarda” da coisa-em-si kantiana. Treder especula sobre a possibilidade de implantes comunicacionais capazes de dotar o pós-humano de habilidades de tipo “telepático”:

A reconologia interna ao corpo (*in-body technology*) já é aceitável na forma de cirurgias de substituição (juntas artificiais, marcapassos etc.). Agora encontra-se em desenvolvimento um implante auditivo dental. Aumentando nossas capacidades corporais de comunicação, ele viabiliza uma *forma de telepatia*. Um aparato de micro-vibração e um minúsculo receptor são implantados num molar durante uma cirurgia dental de rotina. O dente comunica-se com um leque de aparelhos digirais, tais como telefones celulares, rádios ou computadores. Informação sonora é transferida do dente ao ouvido interno por meio de ressonância óssea. A captação do som é inteiramente discreta, possibilitando a recepção de informação em qualquer lugar a qualquer hora (grifos meus).

A expressão “forma de telepatia” constitui mais do que uma metáfora. A mitologia da *comunicação total* sustenta-se na fantasia (irrealizável como toda fantasia) da desapareição de toda mídia ou interface. Alguns pesquisadores do campo das tecnologias informacionais de comunicação têm denunciado, com diferentes

nomes ou abordagens, esse imaginário da *imedição*. Comentando outro interessante filme de ficção científica, *Strange Days* (1995), Jay Bolter e Richard Grusin (2002) afirmam, por exemplo:

Ao abordar os imperativos contraditórios de nossa cultura pela imedição e hipermedição, este filme demonstra o que chamamos de dupla lógica da *remedição*. Nossa cultura almeja tanto multiplicar suas mídias como apagar todos os traços de mediação: idealmente, anseia por apagar suas mídias no próprio ato de multiplicá-las (BOLTER; GRUSIN, 2002, p. 5).

Por sua vez, Philippe Breton (2000) aponta a pregnância cultural dessa fantasia através da noção de *transparência*. No mundo das novas tecnologias digitais, tudo deve ser transparente, direto, aberto e livre de ruídos, obstáculos ou tensões. “Toda forma de mediação é vivida como insuportável nesse universo do ‘ponta a ponta’⁴. Os mediadores, como intermediários, são um freio à circulação da informação e à transparência do novo mundo” (BRETON, 2000, p. 63).

É certo que no âmbito do imaginário cibercultural termos como “mídia” ou “interface” podem assumir uma multiplicidade de significados nebulosos⁵. Em última instância, porém, eles apontam para nossa relação material com o mundo. A mídia é o suporte que materializa e conduz sentidos imateriais nos processos de comunicação. A interface é o que se pode definir como a relação estabelecida entre a “pele” das coisas do mundo e a “pele” de nosso *corpo-consciência*. Uma interface é, nesse sentido, uma “superfície” organizada de modo que possamos interagir com ela. Em uma definição desse tipo, o próprio mundo pode ser entendido como interface. É o que faz, por exemplo, uma nova disciplina científica intimamente ligada às tecnologias de simulação e realidade virtual. “A *endofísica*”, explica Peter Weibel (2000, p. 23), “é uma ciência que investiga o aspecto de um sistema quando o observador se torna parte dele”. Desenvolvida a partir da física quântica e da teoria do caos, a endofísica sugere que a única maneira de observar o mundo de forma completa é simular a existência de um observador externo que o encare “de fora” – de modo que se aproxima, assim, aos modelos de simulação dos sistemas computadorizados.

O texto de Weibel é particularmente interessante porque conecta certa reflexão sobre as potencialidades das novas artes digitais com

impulsos, diríamos, tipicamente pós-humanistas. Não é coincidência que Weibel também cite uma narrativa de ficção científica, a novela *Simulacron III*, adaptada ao cinema por Fassbinder em *Welt am Draht*, de 1973, e, mais tarde, por Josef Rusnak em *The Thirteenth Floor*, em 1999, como exemplo perfeito desse sonho da simulação total da realidade⁶. O argumento de Weibel é bem simples: se podemos observar o mundo unicamente a partir de seu interior, nossa capacidade de apreensão é necessariamente limitada. Contudo, se supusermos a existência de um Super-Observador externo, seremos capazes de obter uma visão total, perfeita e compreensiva. Para Weibel, esse observador privilegiado pode ser simulado em nossos novos mundos midiáticos, ou seja, “mundos-modelo gerados artificialmente que demonstram que, se somos meros observadores internos no mundo real, podemos ser simultaneamente observadores internos e externos nos mundos midiáticos” (WEIBEL, 2000, p. 29). O artigo se encerra, previsivelmente, com uma reflexão sobre nossas limitações corporais e sobre a possibilidade da criação de entidades incorporais (do tipo “knowbots”) capazes de “transladar-se a si mesmos até espaços imateriais de dados, reunindo, intercambiando, transformando e gerando qualquer quantidade de informação” (WEIBEL, 2000, p. 33).

O Super-Observador externo imaginado por Weibel não é nada menos que um análogo da divindade, cujo olhar se espraia pela totalidade do mundo criado. E esse análogo não é outro senão nosso já conhecido pós-humano. O mito da comunicação total implica a idéia de que toda a realidade pode ser convertida em informação. Breton (2000) denomina essa perspectiva de “culto da informação”, iniciada com a cibernética de Wiener e hoje totalmente desenvolvida no horizonte da cibercultura. Nesse contexto, deparamo-nos com uma *ontologia radical da mensagem*, na qual “nada existe senão sob a forma de uma mensagem, de uma informação, de uma transparência potencial” (BRETON, 2000, p. 37). O sujeito pós-humano, ele próprio de natureza informacional, é capaz, então, de moldar essa realidade (e a si mesmo) a seu bel prazer, como faz o herói cibernético Neo em *Matrix* (1999).

Treder imagina um futuro no qual os pós-humanos poderão produzir livremente seu meio-ambiente, criando à vontade o(s) mundo(s) em que desejem habitar. Seríamos como pequenas

divindades, determinando a realidade circundante, assim como nossa própria essência. Poderíamos escolher uma identidade única ou partilhada, bem como produzir cópias de nossos egos (desejo de ubiquidade) para explorar simultaneamente diversas regiões ou aspectos do universo. Uma possibilidade final seria a já mencionada assimilação dos diversos indivíduos em um grande *meta-ser* – uma espécie de deidade cibernética. Como bem resume o próprio Treder:

Em última instância, qualquer que seja a forma de ser(es) unido(s) ou separado(s) para a qual iremos evoluir, é possível que possamos algum dia existir em todos os lugares ao mesmo tempo, experimentando tudo, conhecendo tudo, e mesmo sendo tudo o que existe. Apenas as leis da física podem limitar-nos, e, com o devido tempo, mesmo estas podem vir a estar sob nosso controle.

Os filosofemas pós-humanos desenham, assim, uma atualização do antigo sonho da união mística absoluta, do fim da separação entre sujeito e objeto – que torna dispensável a comunicação, já que esta não pode existir sem diferença e distância. Poderíamos dizer, portanto, que o mito da comunicação total implica o *fim da comunicação*, do mesmo modo que a multiplicação das mídias, a *hipermediação*, termina por indicar a desapareição de toda mídia. O futuro pós-humano é um território platônico da inatividade e imaterialidade. Platão veio morar no ciberespaço⁷.

A página inicial do site de Treder - <http://www.incipientposthuman.com> - apresenta ao internauta um cenário radiante. Por detrás dos três quadrados representando, respectivamente, o humano, o tornar-se e o pós-humano (*human, becoming, posthuman*), vê-se a fotografia de um belo amanhecer. Temos o que parece ser um lago e, no fundo, a silhueta das montanhas ao longe. O céu aparece avermelhado, trazendo a promessa de um dia de sol e calor. Essa imagem parece traduzir o horizonte das expectativas pós-humanistas. No futuro, no novo dia ainda por nascer, encontra-se o paraíso prometido pelas tecnologias digitais no imaginário cibercultural. Mike Treder, também conhecido como iph1954 (o “incipient posthuman” nascido em 1954), é apenas um dos muitos desbravadores desse admirável mundo hoje ainda embrionário. Como

tantos outros, ele encontra na Internet, essa “nova Jerusalém Celestial” do ciberespaço, o lócus ideal para publicizar suas crenças. Que melhor lugar para difundir as filosofias do novo mundo pós-humano que um de seus espaços tecnológicos mais importantes? Desnecessário lembrar que na geografia imaginária do pós-humanismo, a Internet será o habitat de inúmeras subjetividades desencarnadas, cidadãos informacionais do ilimitado império ciberespacial. E que lugar melhor, portanto, para iniciar um mapeamento das ficções culturais do pós-humanismo que a grande rede global?

Entender o imaginário de que nosso pós-humano incipiente participa é uma tarefa premente dos estudos de comunicação. Afinal, as concepções culturais que desenvolvemos a respeito de nossas tecnologias de comunicação irão determinar os modos como as utilizaremos nos tempos por vir. Toda tecnologia, mais que simples artefato material, é um depósito de sonhos, fantasias e expectativas sociais. E nesse *imaginário tecnológico* que se desdobra entre realidade e ficção, nossas ferramentas comunicacionais, nossas mídias nos comunicam as esperanças e anseios que projetamos sobre elas. O pós-humano incipiente é, assim, parte da vasta e complexa teia de ficções culturais que a cibercultura tem ensejado a respeito das mutações tecnológicas em andamento – mutações nas quais as noções de comunicação e informação desempenham papel fundamental. Ele é um excelente retrato em miniatura desse imaginário, pois também se assenta na noção de uma expectativa ainda não realizada. *Incipiente*: “relacionado a, ocorrendo no início de alguma coisa; princípio, inceptivo, inicial, iniciatório, introdutório, ponto de partida” – assim se lê na página de abertura do curioso site de Treder. Como o amanhecer congelado na fotografia que emoldura a página, o mundo pós-humano é pura expectativa e, portanto, *puro imaginário*. Mas nem por isso menos importante ou efetivo para nós, os ainda incipientes humanos...

Notas

1 Um *webring* é uma maneira de interligar sites relacionados, de modo que o internauta possa visitar cada site após o outro, eventualmente retornando ao primeiro site.

2 De fato, um dos muitos paradoxos da visão de mundo pós-humanista é a combinação entre a defesa de ideais do humanismo clássico e o abandono do conceito tradicional, igualmente humanista, do ser humano como ápice e pastor da criação divina.

3 Para uma análise mais detalhada do simbolismo dos *Borg* em *Star Trek*, ver meu artigo Os sonhos da razão produzem monstros: discurso espetacular e mito na literatura da cibercultura, in: Eco-Pós, Rio de Janeiro: Pós-Graduação em Comunicação e Cultura – UFRJ, v. 5, n. 2, p. 25-37, 2002.

4 A expressão francesa “point à point” traduz o inglês “peer to peer”, forma de conexão direta entre usuários da Internet que permite, por exemplo, o compartilhamento de arquivos em programas como Kazaa ou Emule.

5 Avesso ao conceito e à definição, rodo imaginário se caracteriza pela ambigüidade e pelo que Gilbert Durand classifica, em uma referência à clássica lógica aristotélica, como “princípio do terceiro incluído”: no mundo dos sonhos, dos mitos e da imaginação, uma coisa pode ser X e também Y ao mesmo tempo. Ver, por exemplo, DURAND, G. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris: Bordas, 1978.

6 As referências constantes ao mundo da ficção científica nos discursos a respeito das tecnologias digitais e da cibercultura indicam o caráter *expectante* das “narrativas digitais” (Cf. COYNE, 2001, p. 19). Nesse universo, tudo é potencialidade ainda não realizada, promessa vez de um futuro luminoso e utópico no qual as tecnologias cumprirão, finalmente, todo seu potencial libertário.

7 Sobre a relação entre platonismo e ciberespaço, ver o interessante ensaio de Michale Heim, *The Eroric Ontology of Cyberspace*, in: HEIM, Michael. *The metaphysics of virtual reality*. New York: Oxford University Press, 1993.

Referências bibliográficas

BOLTER, Jay David; GRUSIN, Richard. *Remediation: understanding new media*. Cambridge: The MIT Press, 2002.

BORGES, Jorge Luis. *Obras Completas I (1923-1972)*. Buenos Aires: Emecé, 1974.

BRETON, Philippe. *Le culte de l'internet: une menace pour le lien social?*. Paris: La Découverte, 2000.

_____. *L'utopie de la communication: le mythe du «Village Planétaire»*. Paris: La Découverte, 1997.

CHEUNG, Charles. A home on the web: presentations of self on personal homepages, in: GAUNTLETT, David (org.). *Web.Studies: rewiring media studies for the digital age*. London: Arnold, 2000.

COYNE, Richard. *Technoromanticism: digital narrative, holism, and the romance of the real*. Cambridge: The MIT Press, 2001.

FELINTO, Erick. *A religião das máquinas: ensaios sobre o imaginário da cibercultura*. Porto Alegre: Sulina, 2005.

GRAY, Chris Hables. *Cyborg citizen*. New York: Routledge, 2001.

HARAWAY, Donna. Manifesto Ciborgue, in: TADEU DA SILVA, Tomaz (Org.). *Antropologia do ciborgue*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

HAYLES, Katherine. *How we became posthuman*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

LÉVY, Pierre. *A inteligência coletiva*. São Paulo: Loyola, 1998.

MARTINS, Herinínio. *Hegel, Texas e outros ensaios de teoria social*. Lisboa: Século XXI, 1996.

SIBILIA, Paula. O bisturi de software (ou como fazer um 'corpo belo' virtualizando a carne impura?). XIV Encontro Anual da Compós. Niterói, jun. 2005. Anais... Niterói: Associação Nacional de Programas de Pós-Graduação em Comunicação, 2005.

_____. *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

WEIBEL, Peter. *El mundo como interfaz: 2000*. Disponível em <<http://www.elementos.buap.mx/num40/pdf/interfaz.pdf>>. Acesso em: 15 de mar. 2003.

Sites consultados

<http://www.elementos.buap.mx/num40/pdf/interfaz.pdf>

<http://www.incipientposthuman.com>