



Filosofia da tecnologia (II)

CADERNOS DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA PUC-RIO, JAN.-JUN. 2024

[o que nos faz pensar] 54

Organização:
Edgar Lyra
Luís Gabriel Provinciatto

CADERNOS DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA PUC-RIO, JAN-JUN. 2024

[o que nos faz pensar]

O que nos faz pensar

Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Centro de Teologia e Ciências Humanas (CTCH) – Departamento de Filosofia

Editor

Pedro Duarte (PUC-Rio)

Comissão Editorial

Irley Franco (PUC-Rio); Danilo Marcondes de Souza Filho (PUC-Rio); Déborah Danowski (PUC-Rio); Luiz Carlos Pereira (PUC-Rio)

Conselho Editorial

Abel Lassalle Casanave (UFSM); André Duarte (UFPR); André Lepecki (Tisch School of the Arts, NY/EUA); Edgard José Jorge Filho (PUC-Rio); Elsa Helena Buadas Wibmer (PUC-Rio); José Alexandre Durry Guerzoni (UFRGS); Françoise Dastur (Université de Nice Sophia-Antipolis, França); Gregory Chaitin (UFRJ); Howard Caygill (Kingston University, Inglaterra); Markus Gabriel (Universität Bonn, Alemanha); Marcelo Perine (PUC-SP); Marcia Cavalcante (Södertörn University, Suécia); Matthias Schirn (Ludwig-Maximilians Universität Munich, Alemanha); Maura Iglesias (PUC-Rio); Mercedes Torrejano (Universidade de Valência, Espanha); Newton Carneiro Affonso da Costa (USP); Oswaldo Chateaubriand Filho (PUC-Rio); Oswaldo Giacoia (UNICAMP); Oswaldo Porchat Pereira (UNICAMP); Paulo Cesar Duque Estrada (PUC-Rio); Renato Janine Ribeiro (USP); Ricardo Ribeiro Terra (USP); Roberto Markenson (UFPE); Vladimir Vieira (UFF); Virginia Figueiredo (UFMG); Wilson John Pessoa Mendonça (UFRJ).

Editor Assistente

Priscila Alba (PUC-Rio)

Revisão e normalização

Angela Dias (português)

Cecilia Cavalcante (inglês)

Projeto Gráfico

Marcos Martins Design

Capa e Editoração Eletrônica

estudio \o/ malabares - Ana Dias, Julieta Sobral e Anna Janot

Imagem da capa

Gerada por IA. Plataforma DALL-E. Em 14 de outubro de 2024.

Catálogo na fonte: PUC-Rio / Biblioteca / DBD

O que nos faz pensar [recurso eletrônico] : cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Vol. 1, n. 1, (1989)- . – Rio de Janeiro : Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 1989-v.

Semestral

Descrição baseada em: Vol. 1, n. 1 (1989) ; título da tela de informação geral (em 11 de dez. 2017)

Exigências do sistema: conexão com a Internet, World Wide Web browser e Adobe Acrobat Reader

Disponível em: <http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/>

ISSN: 0104-6675

1. Filosofia - Periódicos. I. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia.

CDD: 100

- 4 Apresentação
Edgar Lyra e Luís Gabriel Provinciatio
- dossiê
- 7 Hemenêutica, Fenomenologia e Pragmatismo na Filosofia da Tecnologia de Don Ihde: Uma visada interrelacional de humanos e artefatos tecnológicos
Helder Buenos Aires de Carvalho e Gustavo Wellysson Sousa Brito
- 54 The Philosophy of Technology at a crossroads: Heidegger and the limits of the empirical turn
Matheus Ferreira de Barros
- 80 A tecnicidade e a Teoria Ator Rede: perspectivas para investigar o impacto da Inteligência Artificial sobre o Social
Matheus Costa Nunes e Stefanie Carlan da Silveira
- 105 O ChatGPT como Iceberg Digital – considerações educacionais
Edgar Lyra
- 122 Natureza e artifício: uma reflexão sobre as noções de computador, inteligência e humanidade
Luana Goulart de Castro Alves e Tiago Rezende de Castro Alves
- 148 A imagem numérica do pensamento
André Luis La Salvia
- 170 Perspectivismo relacional e redes interafetivas – por uma reconsideração da inteligência a partir de uma ontologia não-antropocêntrica
Diogo Barros Bogéa
- 202 Inteligência artificial e regressão mimética: algumas palavras sobre um comercial da Volkswagen
Pedro Hussak van Velthen Ramos
- varia
- 218 Oswaldo Porchat e a filosofia do senso comum
Vinicius França Freitas
- 240 A natureza política das ações humanas nas primeiras *History Plays* de Shakespeare
José Dias e Junior Cunha
- 266 A ruptura da imagem-tempo: cinema e gênese do pensamento em Deleuze
Eduardo Brandão Pinto

APRESENTAÇÃO

Edgar Lyra e Luís Gabriel Provinciatto

Estamos imersos em um ambiente em que algoritmos e sistemas operacionais – já em grande parte equipados com inteligência artificial – operam nos bastidores das interações. Devido à sua natureza intangível, esses sistemas atuam de forma invisível – às vezes, quase imperceptivelmente –, tornando-se agentes anônimos que moldam padrões de pensamento e comportamento. Essa invisibilidade, seja da performance dos algoritmos, seja da interconexão digital entre as coisas e destas com a inteligência artificial, seja ainda da própria presença da tecnologia digital em nossas práticas cotidianas, decerto não corresponde a uma ausência de influência. Trata-se, na verdade, de uma forma de poder exercida pela naturalização das dinâmicas digitais em nosso cotidiano.

Essa invisibilidade pode ser associada àquilo que Alberto Romele, em *Digital Hermeneutics* (New York; London: Routledge, 2020) chamou de *habitus digital*, o qual se forma a partir da repetição de interações mediadas por algoritmos que reforçam padrões simplificados de engajamento e relacionamento com a informação e com outros indivíduos. A frequência e intensidade de nossas interações com tecnologias digitais, de acordo com esse novo *habitus*, conduzem à formação de uma subjetividade que se adapta, e até mesmo se conforma, aos moldes digitais, muitas vezes sem a percepção da profundidade desse impacto. Portanto, as questões em torno da tecnologia transcendem meramente o uso de dispositivos e redes; elas nos convidam a refletir sobre o papel que a tecnologia exerce na construção do mundo e na formação das subjetividades contemporâneas.

Perceber, descrever, analisar e problematizar a profundidade desse impacto, a construção desse mundo e a formação dessas subjetividades é uma tarefa que ultrapassa os limites do desenvolvimento técnico das tecnologias digitais, embora não seja algo que lhe seja alheio. Também parece ser algo que foge ao domínio de uma inteligência artificial, restrita – ainda – a um determinado

tipo de inteligência, a saber, a cognitiva. A filosofia da tecnologia, nesse cenário, além de possibilitar o desenvolvimento de um olhar crítico, permite que um conjunto de questões sejam alçadas, tais como: quais implicações morais surgem quando a tecnologia desafia a autonomia humana? Como compreender a relação entre o ser humano e suas criações tecnológicas? Em que padrões de comportamento e modos de ver o mundo se ajustam e, às vezes, se submetem ao arcabouço tecnológico? Seria a tecnologia digital uma extensão de nossos modos de ser ou ela representa uma força que subverte e redefine a própria essência do humano? Como podemos (re)interpretar nossas práticas e existências em um contexto em que a mediação digital se tornou onipresente?

Na verdade, o segundo volume do dossiê *Filosofia da tecnologia* de *O que nos faz pensar* busca explorar um conjunto mais amplo de questões, tornando assim visível um estado de arte interessante e relevante para o desenvolvimento dessa área temática da filosofia. Neste volume, contamos com oito artigos sobre a tecnologia e três outros que compõem a seção *Varia*.

Abrimos o segundo volume do dossiê com uma reflexão sobre como Don Ihde articula hermenêutica, fenomenologia e pragmatismo para oferecer uma compreensão crítica e não instrumentalista das relações entre humanos e tecnologias (Helder Buenos de Carvalho e Gustavo Sousa Brito). Também recebemos análises sobre a trajetória histórica da filosofia da tecnologia, investigando os limites do movimento conhecido como *empirical turn* diante de fenômenos tecnológicos de perspectiva planetária (Matheus Ferreira de Barros) e sobre as limitações da sociologia tradicional, de caráter humanista, para abordar atores não humanos (Stefanie Carlan da Silveira e Matheus Costa).

A coletânea ainda reúne quatro artigos que se dedicam ao tema do conhecimento e da inteligência: um aborda a questão do efeito da popularização das novas LLMs sobre a produção e disseminação do conhecimento (Edgar Lyra), outro discute, valendo-se de “caricaturas”, se um computador pode apresentar inteligência (Tiago Rezende de Castro Alves e Luana Goulart de Castro Alves), o terceiro investiga o que diz a noção de inteligência associada ao ChatGPT (André Luis La Salvia), e, por fim, o artigo de Diogo Barros Bogéa convoca as concepções de tecnopolítica e racialidade para analisar como as dinâmicas tecnocientíficas contemporâneas perpetuam formas de controle e subjugação. Fecha este dossiê o artigo de Pedro Hussak van Velthen Ramos, que analisa o comercial da Volkswagen em que Maria Rita canta com sua mãe, Elis Regina, ressuscitada por IA, argumentando que a polêmica gerada ressoa críticas platônicas à mimesis, e propõe, à luz de Baudrillard e Stiegler, que o antídoto à regressão mimética seria estimular os artistas a programarem, criando imagens criativas com IA.

A seção *Varia* conta com três artigos: o de Vinícius França Freitas explora a hipótese de que a filosofia do saber comum de Oswaldo Porchat pode ser comparada à filosofia do senso comum de Thomas Reid; o de José Dias e Junior Cunha articula o pensamento ético-político do período elisabetano, contrastando-o com a filosofia política de Nicolau Maquiavel; por fim, o de Eduardo Brandão Pinto discute cinema e gênese do pensamento em Gilles Deleuze.

Do ponto de vista da filosofia, o convite ao exame crítico e reflexivo feito por cada um dos artigos deste dossiê é, mais do que uma análise dos dispositivos tecnológicos em si e uma tentativa de compreensão do papel da tecnologia na estruturação da vida contemporânea. Em conjunto, eles buscam delinear novos horizontes para a filosofia da tecnologia e suas áreas correlatas.

Boa leitura!

Hermenêutica, Fenomenologia e Pragmatismo na filosofia da tecnologia de Don Ihde: Uma visada interrelacional de humanos e artefatos tecnológicos

Hermeneutics, phenomenology and pragmatism in Don Ihde's philosophy of technology: an interrelational view of humans and technical artifacts

Resumo

O artigo visa mostrar como a filosofia da tecnologia de Don Ihde, que ele denominou de pós-fenomenologia das relações humanos-tecnologias, articula hermenêutica, fenomenologia e pragmatismo para a compreensão da tecnologia e o sentido de suas inserções no mundo da vida, de modo a construir uma visão não-instrumentalista dos artefatos tecnológicos. Essa convergência triplamente teórica da pós-fenomenologia de Ihde, na perspectiva de uma filosofia da práxis, enriquece criticamente nossa compreensão do fenômeno tecnológico e nos convida a uma reflexão mais profunda de suas implicações para os nossos modos de ser e viver, em que humanos e artefatos tecnológicos estão intrinsecamente interrelacionados.

Palavras-Chave: Hermenêutica, Fenomenologia, Tecnologia, pós-fenomenologia, pragmatismo

* Universidade Federal do Piauí (UFPI) – hbac@ufpi.edu.br

** Universidade Federal do Piauí (UFPI) – sntgustavo.wellysson@gmail.com

Recebido em: 01/06/2024 Aceito em: 20/08/2024

Abstract

This paper aims to show how Don Ihde's philosophy of technology, which he named post-phenomenology of human-technology relations, articulates hermeneutics, phenomenology, and pragmatism to provide an understanding of technology and the meaning of its insertions in the world of life by allowing a non-instrumentalist view of technological artifacts. This triple theoretical convergence of Ihde's post-phenomenology, from the perspective of a philosophy of praxis, critically enhances our understanding of the technological phenomenon and invites us to a deeper reflection on its implications for our ways of being and living, where humans and tech artifacts are intrinsically intertwined.

Keywords: Hermeneutics, Phenomenology, Technology, Postphenomenology, Pragmatism.

Introdução

Uma das características mais intensas de nossa época é a presença das tecnologias e seus artefatos na vida de humanos contemporâneos, a ponto de podermos definir as diferentes civilizações existentes em nosso planeta como civilizações técnicas, quase sem exceções – e isso de forma ainda mais notável e profunda nos países capitalistas avançados. A perspectiva filosófica de Don Ihde, filósofo norte-americano que escreveu a primeira obra de filosofia da tecnologia em seu país¹ sobre os diferentes tipos de relações entre tecnologia e seres humanos, é fundamental para compreender e contextualizar todas essas mediações tecnológicas que estão ocorrendo e são características da vida contemporânea nos níveis da experiência e da cultura. Para isso, Ihde mobiliza elementos teóricos de três vertentes filosóficas contemporâneas – a fenomenologia, a hermenêutica e o pragmatismo – na constituição do que ele veio a chamar de “pós-fenomenologia”.

1 IHDE, Don. *Technics and Praxis*. Dordrecht: Reidel, 1979.

O propósito deste texto é mostrar como a filosofia da tecnologia de Don Ihde articula hermenêutica, fenomenologia e pragmatismo para uma compreensão mais plena do fenômeno tecnológico e o sentido de suas inserções no mundo da vida, de modo a construir uma visão não-instrumentalista dos artefatos tecnológicos. Essa convergência triplamente teórica da pós-fenomenologia de Ihde, na perspectiva de uma filosofia da práxis, enriquece criticamente nossa compreensão do fenômeno tecnológico e nos convida a uma reflexão mais profunda de suas implicações para nossos modos de ser e viver, em que humanos e artefatos tecnológicos estão intrinsecamente interrelacionados, ou seja, como forma de compreender as relações humano-tecnologias de um modo não-instrumentalista e estabelecer sua relacionalidade ontológica.

Don Ihde e o giro empírico na filosofia norte-americana contemporânea da tecnologia

A principal obra de Don Ihde é seguramente *Tecnologia e o Mundo da Vida: do Jardim à Terra*, de 1990, na qual formulou as bases filosóficas do que ele veio a denominar, mais tarde, de “pós-fenomenologia”,² uma perspectiva teórica na filosofia da tecnologia que se apropria da herança fenomenológica heideggeriana, associando-a ao pragmatismo norte-americano, participando, com isso, do que se chamou posteriormente de o “giro empírico”³ na filosofia da tecnologia norte-americana. Tal giro nasceu da crítica à chamada filosofia clássica da tecnologia – representada por autores como Jacques Ellul, Hans Jonas, H. Marcuse, L. Mumford e, principalmente, Martin Heidegger – que se voltava fundamentalmente para as condições históricas e transcendentais, que tornaram a moderna tecnologia possível, e não às mudanças reais e materiais que acompanharam o desenvolvimento de uma cultura tecnológica, assumindo geralmente uma visão pessimista da tecnologia. Conforme Achterhuis (2001), que organizou a coletânea⁴ a qual cunhou um grupo de filósofos da tecnologia da América do Norte como representantes do assim chamado “giro empírico”,

2 Ihde, 2009.

3 Ver Achterhuis, 2001.

4 Publicada originalmente na Holanda em 1991, com a tradução para o inglês feita por Robert Crease em 2001. Os filósofos retratados no livro como integrantes desse giro empírico são Don Ihde, Andrew Feenberg, Donna Haraway, Langdon Winner, Hubert Dreyfus e Albert Borgmann. Essa terminologia é reforçada pela publicação da coletânea, organizada por Kroes & Meiers em 2000, *The empirical turn in the philosophy of technology*.

Todas essas abordagens [clássicas] compreendem a essência da tecnologia moderna mais profundamente do que as costumeiras descrições que a tratam como um instrumento ou como uma expressão cultural entre outras. Ao mesmo tempo, entretanto, refluem em enfrentar práticas e desenvolvimentos tecnológicos concretos, e falham igualmente em apreciar como estas podem alterar rapidamente os quadros normativos atuais da cultura. Mas isso é precisamente a principal questão no desafio contemporâneo da tecnologia ao pensamento filosófico (p.5).

O mérito do “giro empírico” da filosofia da tecnologia,⁵ por sua vez, residiria em escapar dessa visada pessimista da tecnologia, ao entender que não se trataria de simplesmente abandonar a herança da perspectiva clássica, mas de ir além dela na direção da concretude da mediação tecnológica das experiências humanas e do reconhecimento da complexidade particular dessa forma de materialidade, os artefatos tecnológicos, que também nos constituem e definem nossa condição humana, alterando e configurando a normatividade das culturas. Como diagnosticou Blok & Bosschaert (2023), a mudança de foco do estudo da tecnologia em geral para os desenvolvimentos concretos, seus problemas e soluções, seria necessária porque os filósofos tradicionais da tecnologia, ao não estudar tecnologias concretas, seriam incapazes de propor soluções possíveis aos problemas identificados. Entretanto,

Em resposta a esse giro [empírico], diversos filósofos têm argumentado que, a despeito de que seja importante estudar concretamente as tecnologias, tal giro se tornou focado demais nos artefatos concretos, também chamado de nível micro, e, por conta disso, perderam de vista questões estruturais. (...) A maioria deles não rejeita o giro empírico, mas buscam caminhos para ampliá-lo. (p.784)

A pós-fenomenologia de Don Ihde se insere certamente nesse contexto caracterizado pelo giro empírico na perspectiva da filosofia da tecnologia. Mas, a nosso ver, sua perspectiva vai além de estudos no nível micro das tecnologias concretas, a sua dita dimensão “empírica”, apontando para sua inserção cultural, ou seja, macroperspectival, conectando as microperspectivas a uma

5 O que significa esse “empírico” no contexto do chamado giro empírico é também objeto de discussão, dada sua pouca clareza em termos de unicidade entre aqueles que se identificam como partícipes de tal giro. Para uma visão crítica sobre isso, ver Blok & Bosschaert (2023).

compreensão mais ampla da experiência tecnológica. Isso ocorre por força da herança fenomenológica e hermenêutica na filosofia de Ihde, que demarca um espectro amplo para sua abordagem filosófica. Como define Verbeek (2001), a investigação de Ihde se situa em dois níveis fundamentais:

“No nível da experiência, ele investiga o papel que artefatos tecnológicos podem ocupar na relação dos seres humanos com a realidade; no nível cultural ele investiga as relações entre artefatos tecnológicos e cultura” (Verbeek, p.123, in Achterhuis, 2001).

Nesse sentido, há em Ihde uma compreensão filosófica que conecta as tecnologias às inserções culturais nas quais a criação tecnológica acontece, desembocando em uma compreensão das relações humano-tecnologias para além da concepção instrumental que demarca o senso comum e as muitas perspectivas filosóficas presentes, de modo a acentuar a ontologia relacional que caracteriza os modos de ser de artefatos e humanos no âmbito praxiológico. Tanto a ciência como a tecnologia, segundo Ihde, são agora pensadas como emergindo das práticas sociais nas quais estão inseridas, não mais apenas com lógicas próprias e internas independentes a cada uma, mas acentuando suas materialidades e as experiências de mundo que propiciam, não mais sendo tomadas isoladamente da cultura material e simbólica da qual participam e que as constituem.

Para isso, ele busca, em suas próprias palavras, “modificar a fenomenologia clássica para uma pós-fenomenologia contemporânea” (2009, p.8). Essa perspectiva teve sua primeira cristalização em *Technics and Praxis* (1979), em que estabeleceu um programa em filosofia da tecnologia chamado de “fenomenologia da técnica”, claramente orientada para a práxis (mas não sociológica, como a de Bruno Latour e de autores do chamado CTS) – que posteriormente denominou de “pós-fenomenologia” – e que primava pela análise descritiva das relações de incorporação, hermenêutica e de contextualização (*background*) existente entre humanos-tecnologia-mundo. Nessa interrelacionalidade os humanos atuavam ao usar mediatamente tecnologias para se conectarem com o mundo e com os outros humanos. Essa perspectiva pós-fenomenológica, de uma fenomenologia não-fundacional, ancorada na práxis, se aprofunda mais claramente em *Technology and Lifeworld* (1990), seguramente um dos marcos teóricos da filosofia norte-americana da tecnologia. Nela, a fenomenologia é apropriada para pensar a tecnologia em sua inserção concreta no mundo da vida. Vejamos, então, a seguir, as linhas gerais e os *topoi* centrais nessa sua análise pós-fenomenológica presentes em sua obra principal.

Fenomenologia das relações humanos-tecnologias: tarefas de uma pós-fenomenologia

Ihde realiza esse movimento conceitual buscando associar o ponto de partida de sua reflexão ao fato de que, especialmente aqueles que vivem nas regiões industrializadas do Hemisfério Norte, podem dizer que

nossa existência é tecnologicamente entrelaçada, não apenas no que diz respeito aos pontos críticos que emergem numa civilização tecnológica tal como a ameaça de uma guerra nuclear ou a preocupação sobre a poluição global e seus possíveis efeitos irreversíveis, mas também no que diz respeito aos ritmos e espaços da vida cotidiana (Ihde, 2017, p.16).⁶

Segundo ele, desde o momento que acordamos estamos em interações humano-tecnologias que se escalonam numericamente das mais simples às mais complexas, entrelaçadas com artefatos tecnológicos que medeiam e estabelecem possibilidades na nossa vida cotidiana. Do cobertor que usamos aos meios de transporte que utilizamos para nos deslocarmos ao trabalho, e até em nossas tentativas de escapadas dessas relações com a cultura material e urbana, bem como em nossas práticas sexuais com os diversos tipos de preservativos, essas interações acontecem. Aqui Ihde está operando com um conceito amplo de tecnologias – sempre no plural e a partir de sua concretude e empiricidade – como sendo os artefatos da cultura material que utilizamos em vários sentidos em nosso meio ambiente natural e humano.

Essa extensão e variedade da incorporação das tecnologias em nosso cotidiano produz uma intensa familiaridade que pode nos afastar da necessidade de uma reflexão crítica sobre seus resultados, bem como sobre os impactos em nossas vidas, gerados por esse sistema tecnologicamente já incorporado, num sistema que ele denomina de “tecnossistema”. Ihde propõe justamente quebrar essa familiaridade que nos cega e perceber a peculiaridade dessa forma de vida tecnologicamente corporificada, trazendo à tona a ampla variedade de questões existenciais e de crenças populares e acadêmicas nela envolvidas. Noutros termos, nos propõe a observar a antropotécnica, a forma humana de se autoproduzirem e se constituírem como humano-tecnologias.

⁶ A paginação citada a partir daqui é da edição brasileira, na qual fazemos também algumas correções na tradução (Ihde, 2017).

Sua perspectiva é articular o vasto e complexo terreno da tecnologia com o seu contexto humano, daí o título de seu seminal livro, “Tecnologia e Mundo da Vida”, mas não assumindo o que chamou de perspectiva “lucreciana”, ou seja, a analogia filosófica predominante de posicionar-se em uma Torre Alta ou de Marfim. Assim, buscaria o distanciamento que propiciaria a objetividade ou ainda a analogia mais contemporânea, a do satélite, ocasionando uma distância ainda maior de perspectiva. Ihde prefere a metáfora *marítima* kierkegaardiana, de *Temor e Tremor*, segundo a qual seríamos capitães de navios no mar, navegando em suas ondas, em que “o navegador, exatamente no meio do mar, quando o barco e o mar encontram-se igualmente em movimento, deve seguir um rumo, encontrar uma direção e situar a si próprio e a sua destinação” (p.27). Noutras palavras, estamos habitando já uma tecnosfera, um casulo tecnológico que nos provê suporte à vida, um ambiente construído com nossa participação e artefatos tecnológicos, do qual estamos autoconscientes e no qual precisamos localizar os pontos de referência, a partir das variações desse meio, para encontrarmos o nosso caminho.

Nesse sentido, a filosofia da tecnologia de Don Ihde busca compreender a conexão íntima que os seres humanos têm tido com todos os meios técnicos presentes em suas vidas, e como estes mudam o modo que somos e a definição do que significa ser um humano. A compreensão fenomenológica – ou pós-fenomenológica, como ele a preferiu denominar posteriormente – busca refletir sobre tecnologia enquanto está concretamente presente na existência diária através dos artefatos tecnológicos e suas relações com os seres humanos. Suas análises da experiência humana com a tecnologia se diferem das abordagens clássicas ao recusar compreender os fenômenos tecnológicos em termos de essências, mas focando em tecnologias concretas e nos papéis que elas exercem em contextos específicos, bem como na maneira como estas operam no mundo cotidiano da vida humana, em sua práxis. Como explica Verbeek (2011), “Humanos e mundo estão inseparavelmente vinculados entre si e se constituem mutuamente nesse vínculo” (p. 121).

A abordagem pós-fenomenológica desenvolvida por Ihde pretende integrar ciência e tecnologia em suas análises das relações entre seres humanos e o mundo deles. Se a fenomenologia clássica via o mundo da ciência e da técnica como empobrecido, alienador do mundo da vida, a pós-fenomenologia pensa a ciência e a técnica não necessariamente como alienação, mas como forma de modelar nossas relações com o mundo, nossa práxis, ou seja, os termos de uma mediação constitutiva. O método fenomenológico não seria, então, só para descrever o mundo, mas fundamentalmente para compreender as relações entre

os seres humanos e seus mundos, perguntando-se pelos lugares e sentido da materialidade e da mediação técnica na vida e na evolução humanas, vez que

Humanos, mais do que qualquer outra espécie, têm alterado seus caminhos de desenvolvimento criando novas formas materiais e abrindo-se a novas possibilidades de engajamento material. Ou seja, nos tornamos constituídos através do fabricar e usar tecnologias que modelam nossas mentes e estendem nossos corpos. Fabricamos coisas que, por sua vez, nos fabricam (Ihde & Malafouris, 2019, p. 195).

Assim, a pós-fenomenologia é materialmente sensível, ou seja, não estabelece uma simetria entre humanos e não-humanos, mas opera com séries de graduação entre tipos de atividades em contextos materiais, reconhecendo intencionalidades instrumentais ou seletividades incorporadas nas tecnologias, na forma de uma “hermenêutica material” que deixa as coisas falarem.⁷ Nesse sentido, conforme sustentam Rosenberger & Verbeek (2015, p. 12), Ihde propõe um tipo de superação da compreensão moderna de separação dicotômica entre sujeito e objeto a partir de uma compreensão da relação de intencionalidade entre eles: primeiramente, não há relação direta entre sujeito e objeto, mas só uma relação “indireta”, na qual as tecnologias funcionam como mediadoras, ou seja, a relação humano-mundo é tipicamente uma relação humano-tecnologia-mundo, querendo operar com noções como transição múltipla e multiestabilidade.

Como segundo ponto, afasta-se da ideia de que há um sujeito previamente dado em um mundo também previamente dado de objetos e de uma entidade mediadora entre eles, ou seja, o que se dá, ao contrário, é que a mediação é a fonte da maneira específica que a subjetividade humana e a objetividade do mundo podem assumir nessa situação específica – noutros termos, sujeito e objeto são constituídos em sua relação mediatizada por artefatos tecnológicos.⁸ Daí a pós-fenomenologia operar com essa ontologia relacional implicada nos conceitos de intencionalidade de Husserl e de ser-no-mundo de Heidegger, mas no contexto de um papel mediador que ocupam o que ele chamou de tecnologias materiais, ou seja, partindo da análise da corporização entre ação humana e percepção, segundo a qual quando algo muda em um mundo, assim também o que é humano muda.⁹

7 Ver (Ihde, 2015, p. xv).

8 Peter-Paul Verbeek aprofunda essa perspectiva de Ihde em (Verbeek, 2005).

9 Ver Ihde, 2015, p. xv.

A perspectiva fenomenológica, [...] sempre toma como primitiva a relatividade do humano no campo da experiência. Nesse sentido, ela é rigorosamente relativista. A relatividade das relações humano-mundo é reivindicada por fenomenólogos como sendo um aspecto ontológico de todo o conhecimento, de toda a experiência. (Ihde, 2017, p. 47)

Com isso, a intencionalidade deixa de ser uma ponte entre sujeito e objeto e se torna uma fonte de onde os dois emergem e se constituem; e é esse foco sobre a mediação e a constituição mútua que demarcaria a diferença entre a abordagem da pós-fenomenologia de Don Ihde e a fenomenologia clássica – ainda que a pós-fenomenologia retenha uma versão da teoria variacional da fenomenologia, um método que possibilita estruturas múltiplas, podendo ser mostrado o que é variante e invariante.

Os desafios teóricos postos para a filosofia contemporânea da tecnologia

Ihde, segundo ele mesmo o declara, buscou construir, em sua obra *Tecnologia e Mundo da Vida*,¹⁰ uma perspectiva que permita evitar

“os extremos utópicos e distópicos da tecnologia, que frequentemente acabam ocorrendo em relação a tal tema. Ele deriva de um contexto mais amplo de estudos científicos interdisciplinares. Nesse sentido, os dois pilares centrais são as relações entre o humano e a tecnologia, e as relações de enraizamento cultural das tecnologias” (p.9).

Seu ponto de partida é que, desde o momento que acordamos, estamos em interações humano-tecnologia que se escalonam numericamente das mais simples às mais complexas, entrelaçados com artefatos tecnológicos que medeiam e estabelecem possibilidades na nossa vida cotidiana. Nesse casulo tecnológico em que estamos situados, estão mobilizadas uma ampla variedade de questões

10 O livro, em sua edição brasileira, é composto de oito capítulos, além do prefácio original, de um prefácio à edição brasileira e da introdução, mais um posfácio com uma entrevista de Don Ihde tratando dos 27 anos de publicação do livro (que agora chegou aos 20 anos). A tradução dessa edição foi feita pelo Prof. Maurício Bozatski, da Universidade Federal Fronteira Sul – UFFS e certamente veio preencher um importante vazio editorial na área. A edição carrega, contudo, alguns problemas que mereceriam revisão, tanto oriundos de frequentes erros de digitação, bem como de alguns erros de tradução, que dificultam a compreensão do texto, ainda que não causem obstáculos mais substantivos à compreensão geral da obra.

existenciais e de crenças populares e acadêmicas envolvidas. Um primeiro conjunto de crenças está associado à questão da diferença entre os que vivemos no âmbito da tecnosfera e aqueles do passado, sobre “quão semelhante, ou diferente, é a nossa vida dentro do nosso tecnossistema, das formas de vida anteriores ou diferentes que os humanos já viveram?” (p.19). O senso comum afirma que as tecnologias contemporâneas marcam essa diferença essencial, enquanto os especialistas estabelecem como diferença crucial a ciência, dada a dependência da tecnologia contemporânea em relação às teorias científicas, ou seja, tecnologia é ciência aplicada. Essa visão predominante sobre as relações entre ciência e tecnologia, contudo, vem sendo gradativamente posta em questão e o próprio trabalho de Ihde se faz nessa direção crítica.

Um segundo conjunto de questões diz respeito à neutralidade das tecnologias: “Seriam as tecnologias meras coisas que, como uma matéria inerte, não fazem nada por si mesmas? Ou as tecnologias afetam a forma como agimos, percebemos e entendemos?” (p.20). Se o senso comum opera com a crença de que as tecnologias são meros artefatos em si, no âmbito acadêmico há um debate forte entre os defensores do determinismo social e aqueles do determinismo tecnológico: para os primeiros, o desenvolvimento tecnológico é resultante das tomadas de decisões pela elite dominante, ou seja, é fruto dos processos decisórios tomados em resposta aos conflitos sociais, humanos e políticos; para os segundos, o desenvolvimento tecnológico por si só afeta o desenvolvimento social, abrindo possibilidades que determinam as futuras direções da sociedade.

Ihde situa no extremo desse debate perspectivas distópicas que emergiram nos anos 60 e 70, as quais afirmavam que o controle humano da tecnologia havia sido superado, tornando-a, de tal forma, a cultura absoluta. Exemplar disso foram as obras de Herbert Marcuse (*One Dimensional Man*) e Jacques Ellul (*The Technological Society*). Associada a esta visada, popularizou-se também uma outra crença, segundo a qual a tecnologia é artificial e, como tal, contrastada ao natural, de modo que deveríamos buscar coisas naturais para escapar dessa artificialidade; no contexto acadêmico, Ihde situa Hans Jonas como representante dessa leitura, quando este aponta que “as tecnologias afetam até mesmo a essência da humanidade” (p.23).

Ihde aponta ainda a presença de perspectivas utópicas em torno da tecnologia, que se assentam na ideia de que ciência e tecnologia aplicadas e desenvolvidas corretamente resolveriam a maioria dos problemas humanos individuais e sociais. Embora ninguém mais hoje se coloque como um utópico globalizado, esse sistema utópico se mantém nas crenças em torno da

solução tecnológica, cujos principais representantes, segundo Ihde, tem sido os “fundamentalistas” da inteligência artificial (IA), que não conseguiram manter por muito tempo a mitologia em torno da IA. O sistema utópico tem aparecido agora mais no âmbito da biônica nas ciências da saúde e nas promessas do megaprojeto de proteção contra um ataque nuclear chamado de Star Wars, ambos indicando as crenças de soluções tecnológicas frente às relações humano-tecnologia e, mais recentemente, em torno das chamadas tecnologias emergentes, tais como a inteligência artificial, tecnologias de vigilância, bioengenharia, robótica e novas mídias sociais.

Um terceiro conjunto de questões existenciais diz respeito ao futuro, sobre o que o alto desenvolvimento tecnológico anuncia para a nossa espécie, vez que as catástrofes naturais têm sido substituídas cada vez mais por ameaças geradas pela própria atividade tecnológica humana.

Humanos-com-tecnologia têm claramente se tornado uma força global. Efeitos oceânicos e atmosféricos causados pelas práticas industriais são indicadores claros deste fato. Assim, muitas vezes a questão sobre o futuro assume a forma da questão sobre o controle da tecnologia. (p.24)

Uma mudança de mentalidade ou sensibilidade acontece quando a questão do controle da natureza se põe ao lado da questão do controle da tecnologia em si mesma. Ihde aponta uma série de questões em torno disso:

A tecnologia pode ser controlada? Ou ela se tornou autônoma e fora de controle? Se controlável, como ela deve ser controlada? E sob quais formas de autoridade? Questões sobre o futuro contêm nossos medos e esperanças. A outra forma necessária que este conjunto de questões toma é se existe alguma trajetória única e esmagadora para tecnologia como um todo. Existirá uma única e universal civilização tecnológica? Se sim, ela será democrática ou totalitária? Centralizada ou descentralizada? Ela possuirá variações ou será monolítica? (p.25)

Por fim, Ihde aponta as questões relacionadas a se a nossa geração ou as vindouras irão se submeter ou sobreviver a um holocausto nuclear ou ao desastre ambiental efetuado pela emergência climática, vez que a vida que conhecemos será bem diferente, muito mais difícil ou mesmo insuportável em um futuro não muito distante.

O que todas essas questões indicam é a necessidade de uma crítica filosófica, certamente a ser feita pelo que veio a chamar-se de filosofia da tecnologia, ou seja, um campo da pesquisa filosófica que só recentemente emergiu na cena acadêmica, ao fazer da tecnologia seu tema central. Mas Ihde alerta para a tarefa da filosofia que, ainda colocando-se a urgência dessa reflexão sobre a tecnologia, tem seus limites e, com isso, estabelece também os objetivos de seu livro:

O filósofo não pode fornecer respostas tal como fórmulas às questões colocadas e nem existe qualquer probabilidade de tais respostas serem simples. Existem duas coisas que um filósofo pode fazer: fornecer uma perspectiva a partir da qual se pode vislumbrar o terreno, neste caso, o fenômeno da tecnologia, ou melhor, o fenômeno das relações humano-tecnologia; fornecer um quadro ou “paradigma” para o entendimento. (p.26)

O fim do Jardim do Éden e a condição terrena da tecnologia e dos humanos

A instauração dessa investigação filosófica crítica por Ihde é proposta a partir de um dispositivo muito familiar na filosofia: um mito, uma narrativa que formata uma perspectiva e dá um referencial para pontuar uma teoria, tal como Platão o fez com o Mito da Caverna. Nesse caso, o mito de que ele lança mão é “o mito mais familiar em nossas tradições, o mito que apresenta nossos apetites de inocência e nossas preocupações sobre deixar para trás o paraíso, a história do Jardim do Éden” (p.28). Essa perspectiva inicial que marca os primeiros capítulos da obra está relacionada com uma pergunta que o autor usa como ponto de partida de sua reflexão, a saber: os humanos podem viver sem tecnologias? Apesar de significar uma pergunta introdutória, afirma de antemão a impossibilidade dos humanos viverem sem tecnologias. Inicia então uma análise buscando o contraste entre as culturas do período pré-histórico ou histórico para mostrar que não existem povos conhecidos que não possuíssem alguma técnica em sentido mínimo.

Ihde inicia a discussão apontando que devemos refletir (de forma imaginativa) sobre o quanto estamos conectados a uma vida mediada pelas tecnologias. Ele resgata o exemplo do alpinista para mostrar que sua percepção da montanha (em certa medida) pressupõe aspectos da cultura tecnológica. Ele se remete ao período da Idade Média e cita o exemplo da região do pico de Derbyshire na Inglaterra onde, até meados do século XVIII, tinha-se a imagem das montanhas como sendo ameaçadoras, sinistras e perigosas. Já no século XIX tem-se uma mudança em relação à percepção do alpinista a

respeito da montanha, devido ao desenvolvimento de artefatos tecnológicos que facilitaram o seu domínio sobre ela.

Ihde menciona ainda o exemplo do Japão, cujos alpes eram considerados sinistros e, até mesmo, a morada dos demônios, antes dos europeus começarem a explorar o local. Posteriormente passou a se tornar local de recreação e, portanto, incentivou o surgimento de uma indústria do montanhismo no Japão. Há, então, uma grande mudança em relação à percepção que se tem das montanhas após os aventureiros europeus começarem a explorar os locais que anteriormente eram vistos como malignos ou temerosos. Com os novos equipamentos e a adoção de novas tecnologias, a região das montanhas passa a ser vista com novos olhares:

Em uma observação mais tecnologicamente entrelaçada, podemos notar que montanhas atualmente são regularmente “conquistadas” por estradas, trilhos e, especificamente, por sobrevoos de aviões. A própria experiência que temos das montanhas foi transformada. (Ihde, 2017, p. 30).

Don Ihde realiza o exercício imaginativo a partir do Jardim do Éden, pois considera ter sido este o único momento em que um ser humano não precisou recorrer a nenhum recurso tecnológico (ou mesmo técnico). Ele propõe imaginar um novo Éden: onde seres humanos estariam desprovidos de recursos tecnológicos, e como poderiam sobreviver?

E é apenas por esta razão que o novo Éden deve ser imaginativo, pois não podemos dizer com profundidade o que tal Jardim do Éden poderia significar para nossa experiência. Ele continua uma história, uma variação imaginativa. Imagine um Novo Éden, um novo conto sobre as origens, no qual um novo Adão e uma nova Eva, como os antigos, aparecem primeiro, nus e colocados no Jardim não tecnológico. (Ihde, 2017, p. 30).

Com isso, ele destaca as primeiras características do novo Adão e da nova Eva, e como seriam os humanos sem tecnologias:

O novo Adão e a nova Eva, por exemplo, deveriam claramente ser usuários de linguagem, mas eles deveriam obviamente estar restritos à fala oral e aos comportamentos associados a ela (gestos, linguagens corporais etc.), embora eles possam muito bem ter também desenvolvido sua expressividade em forma de canções, poesia e dança, igualmente no sentido estético e no religioso. (Ihde, 2017, p. 30).

Aqui Ihde destaca que no Éden é possível possuir instrumentos para auxiliar a vida dos moradores (neste caso Adão e Eva) como, por exemplo, a linguagem, a música etc, sem, no entanto, serem influenciados por algum artefato material criado por humanos para obter alguma vantagem sobre a natureza. Segundo ele, pode haver mesmo uma forma de vida complexa, com padrões de sexualidade, acasalamentos complexos, questões com a estabilidade das famílias e parentescos, sem, no entanto, haver qualquer tipo de registro temporal como calendários ou marcadores através dos corpos celestes. Esses humanos poderiam transmitir seus costumes e preceitos sem necessidade de algum auxílio ou implemento tecnológico.

O que este exercício imaginativo inicial revela é que seria possível para os humanos viverem não tecnologicamente, tal como nesta possibilidade abstrata, mas apenas sob as condições de que tal meio ambiente fosse este paraíso, isolado, protegido e estável. O preço para tal existência não tecnológica é estar isolado. Aqui estaria o “meio da natureza” em sua forma mais pura. Mas não existe tal forma de vida histórico-empírica humana porque, muito antes do que podemos lembrar, os humanos saíram de todos os paraísos para herdarem a Terra. (Ihde, 2017, p.31-32).

Em condições ideais (como na imaginação da criação do Éden), os seres humanos poderiam viver sem nenhuma espécie de mediação tecnológica; no entanto, o exercício imaginativo de Ihde nos convida a refletir sobre esse possível estilo de vida. Para Ihde, não existe nenhuma forma de vida (não-tecnológica) tal como na imagem do Éden, pois os humanos saíram do paraíso e adentraram a Terra e, com isso, toda e qualquer forma de vida não-tecnológica se torna impossível, restando-nos apenas uma imagem de como seria uma vida sem essa mediação. Porém, sua proposta não se limita apenas a esse exercício nostálgico, mas faz um convite a uma reflexão sobre a diversidade de variações nas quais os humanos moldam suas formas de vida.

Ele observa que “em regiões tropicais, existem ainda certas culturas tecnologicamente minimalistas.” (Ihde, 2017, p. 32), destacando dois povos distintos que possuem tal vida minimalista, ou seja, que não possuem ferramentas com tecnologias avançadas como nas sociedades contemporâneas, mas que se utilizam de técnicas primitivas como acender um fogo utilizando gravetos. O primeiro exemplo são os Tasaday, que possuem uma cultura da Idade da Pedra, reportada em 1971; o segundo exemplo são os inuítes (esquimós). Em ambos os exemplos Ihde destaca as principais características desses dois

povos e como eles se organizam em situações que dizem respeito à sobrevivência (moradia, alimentação, caça etc). O que ele mostra através desses dois exemplos é que há um preço a ser pago pelo estilo de vida, a saber, o preço por uma vida fora do Paraíso: ter usado alguma tecnologia.

Existem ainda adaptações similarmente geniais, com tecnologias simples e mínimas, no deserto, na floresta e nas culturas das estepes. Entretanto, todas ilustram que, ao utilizarem tecnologias, os humanos deixam o Paraíso não tecnológico para herdar a Terra. (Ihde, 2017, p. 33)

Por fim, Ihde nos coloca uma segunda pergunta instigante: deixamos o Paraíso totalmente para trás? Essa pergunta é importante, tendo em vista o exercício reflexivo visado, vez que propõe uma reflexão no nível de uma experiência direta com o mundo sem nenhuma mediação, o que ele chama de “percepções corporais diretas” e, por sua vez, gera uma “transformação do ambiente”. Utiliza exemplos como satisfação no ato de nadar completamente nu ou ter relações sexuais numa cama feita na floresta ou, quem sabe, caminhar descalço sob a luz numa praia, para fazer um contraste entre experiências corporais diretas (percepções vivenciadas pelo corpo sem mediações) e experiências corporais mediadas por alguma tecnologia.

Essas percepções irão nortear o foco para a análise das relações humano-tecnológicas, para a qual Ihde usa também o exemplo da morte e da alimentação em diferentes culturas, mostrando as modificações dessas práticas, com o passar do tempo, e a sua inserção em um contexto. Neste caso, o objetivo é explicitar a dimensão do que ele chama de multiestabilidade, isto é, a condição múltipla e as variantes dos modos de ser dos artefatos tecnológicos, tal como acontece com a percepção do Cubo de Necker e a do coelho/cachorro da Gestalt. O Oriente emprega o wok e o vapor de um modo estilístico e com uma sabedoria técnica diferente dos fornos, pás e caçarolas da África que, por sua vez, são diferentes dos potes e panelas da Europa. E continua:

Virtualmente toda área da práxis implica uma tecnologia. Desde funerais até nascimento, de comer e trabalhar, o uso de artefatos incorporado numa práxis-padrão demarca o humano no mundo dele ou dela. Para reverter a equação usual, a forma de vida tecnológica é parte e parcela da cultura, tal como cultura, no sentido humano, inevitavelmente implica tecnologias. (Ihde, 2017, p.40)

O que Don Ihde busca é uma estória desmistificada sobre as estruturas e limites das possibilidades entre as relações humano-tecnológicas e não-tecnológicas com o ambiente ou com o “mundo”. Ao olhar para as tecnologias, em contraste ao Éden não- tecnológico, revela-se que a atividade humana desde tempos imemoriais sempre foi tecnologicamente incorporada; assim, o retorno para tal Éden é indesejável e impossível. Dado o tamanho da população que temos hoje, perder a capacidade tecnológica que temos atualmente seria um desastre de proporções catastróficas. Nós, de fato, deixamos o Éden e herdamos a Terra definitivamente, pois, como podemos concluir, uma vez *homo faber*, sempre *homo faber*!

Tecnologias e o Mundo da vida: por uma perspectiva ontológica relacional não fundacionista

A noção de tecnologia de Don Ihde é ampla, mas mantém uma ênfase clara na materialidade, o que não significa cair em descrições empíricas dos artefatos tecnológicos. Para isso, lança mão das tradições da fenomenologia e da hermenêutica para retratar a experiência na qual estes se situam. O foco consiste em evitar posições extremadas, como ultimamente se reificam as tecnologias em “Tecnologia”, no singular, vez que a perspectiva da filosofia da tecnologia de Don Ihde pressupõe o surgimento e desenvolvimento das tecnologias situadas em um determinado tempo e contexto. Estas emergem da diversidade das práticas humanas, conectadas aos diferentes mundos da vida, na forma de vivências e experiências dessas relações com o mundo.

A investigação aqui une estas linhas em uma única que se propõe de maneira descritiva analisar tecnologia e o mundo da vida. Começando com a fenomenologia das relações humano-tecnologia e então se movendo para a hermenêutica do enraizamento tecnológico-cultural, o primeiro programa é este, e mesmo que desenhado a partir das tradições mencionadas, não se limita às suas formas passadas. (Ihde, 2017, p. 42-43).

O termo “mundo da vida” já aparecera na obra de Edmund Husserl, em que a fenomenologia é caracterizada em seus primeiros passos como sendo a “ciência das vivências”, significando a camada fundamental experiencial de sentido, sobre a qual todos os discursos e compreensões humanas se constroem no interior de uma práxis. Segundo Ihde, o método fenomenológico é fundamental para esse foco nas vivências que as tecnologias proporcionam aos humanos

em sua experiência de mundo, uma vez que é estruturalmente relacional, ao considerar primariamente as relações que se estabelecem entre humanos e mundo mediados pelos seus artefatos no âmbito do mundo da vida.

De fato, eu sugiro como modelo metafórico para entender a fenomenologia precisamente o da ciência relativista. Uma maneira simples de afirmar este modelo é indicar que o primitivo do sistema (a menor ou mais simples unidade) é em si um conjunto de relações: Eu-relação-Mundo. (Ihde, 2017, p. 45).

Para ele, a fenomenologia é o estilo filosófico que enfatiza esta interpretação da experiência humana relacional com o mundo, não separando subjetividade e mundanidade, inclusive tratando da percepção como uma atividade corporal – como o faz Merleau-Ponty. Ihde aponta a necessidade de se adotar uma ontologia relativista, ou seja, um perfil das relações entre humanos e mundo (“Eu-relação-mundo”), no qual as tecnologias aparecem como mediadoras das experiências e compreensão do mundo, uma relação entre humanos e tecnologias que não é vista como extrínseca, mas como parte de uma ecologia material corpórea. O que ele busca é uma análise associando a Ecologia a uma “ecologia filosófica”, gerando, com isso, um estudo da interrelação de entes mundanos finitos e corpóreos, posicionados e que de fato são.

Fenomenologia, particularmente no que diz respeito à sua atividade de tornar existencialista a existência corpórea, é um tipo de ecologia filosófica. Mas se trata de uma ecologia com uma diferença: O “organismo” que deve ser estudado não é e não pode ser estudado “a partir do exterior” ou de sobrevoo, porque, neste caso, nós somos ele. A ecologia humana que é fenomenologia é, assim, duplamente, existencialista e relativista. (Ihde, 2017, p. 48).

Mas isso não significa que tal método – eis aqui sua primeira vantagem – desembocará nas duas formas de extremismos frequentemente encontrados na literatura de filosofia da tecnologia: primeira, a de reificar as tecnologias em “Tecnologia”, no singular e com o T maiúsculo; e, segunda, a de absorver a tecnologia na *Técnica*, mas com esta última tomada de uma forma tão geral que não é capaz de distinguir as diferentes relações humano-tecnologias concretas, desembocando em demandas metafísicas excessivas – e, segundo Ihde, pode mesmo haver *técnica* sem tecnologias.

A segunda vantagem de uma descrição fenomenológica relativista é a de superar a argumentação sobre a presumida neutralidade das tecnologias, sustentando que as tecnologias são coisas em si, objetos isolados, negando sua relacionalidade:

Tecnologias em si mesmas são concebidas como simples objetos, como tantos outros pedaços de lixo que estão à nossa volta. A arma no adesivo do vidro traseiro claramente, por si mesma, não faz nada; mas numa perspectiva relacional em que a unidade primitiva é a relação humano-tecnologia, torna-se imediatamente óbvio que a relação humano-arma (um humano com uma arma) frente a outro objeto ou outro humano é bem diferente de um humano sem uma arma. A relação humano-arma transforma o contexto de qualquer situação similar de um humano sem uma arma. No nível das megatecnologias, pode-se notar que os efeitos transformadores serão similarmemente ampliados. (Ihde, 2017, p.49-50).

Existe ainda uma terceira vantagem da visada fenomenológica relacionada à ideia de preservar (junto à análise) o senso dinâmico ou ativo que se encontra nas relações humano-tecnologias. As tecnologias não são coisas em si, meros objetos isolados, mas entes multiestáveis, ou seja, podem ter múltiplas percepções e usos, a depender do contexto cultural e das interações humanas que mediam, constituindo múltiplas estabilidades ou formas estáveis de serem percebidas e usadas.

Não apenas as tecnologias são artefatos, mas elas são usadas (bem como são desenvolvidas, descartadas, etc.) em sua função normativa. E, embora o uso possa ser imediato, distante, ocasional ou postergado, a relação humano-tecnologia implica uma práxis humana ou ação. Como uma filosofia, a fenomenologia em si pertence à família das filosofias da práxis emergindo a partir de Hegel, Marx, pragmatismo e, num sentido derivado, do existencialismo. Humanos são o que são em termos da relação humano-mundo, mas essa relação na existência é acional. (Ihde, 2017, p. 50)

Essa perspectiva acional que Ihde acentua na condição humana, como própria de sua antropotécnica, afirma uma perspectiva pós-metafísica não fundacionista, vez que implica envolvimento corpóreo-perceptivo e a noção de práxis como essencial para a descrição dos elementos estruturais das relações humano-tecnologias contidos no mundo da vida. Mas Ihde aponta que sua

análise fenomenológica da tecnologia não se reduz a um relativismo, mas é estrutural em suas pretensões, pois o objetivo de um fenomenólogo, ao lidar com a diversidade de relações que experienciamos, busca uma compreensão de suas estruturas.

Esse será o objetivo mesmo: que as estruturas se mostrem simples e unidimensionais ou complexas e multidimensionais. Tal exame deve revelar igualmente os aspectos variáveis e invariáveis de tais estruturas. As questões aqui serão: quais estruturas relacionais se obtêm no que diz respeito às relações humano-tecnologia? Quais são estes elementos diferentes de uma descrição fenomenológica que serão sintetizados? Qual é a dinâmica das atividades corpóreo-perceptiva na práxis ativa a ser combinada com a elucidação de tais estruturas relacionais? (Ihde, 2017, p.50)

Ihde toma como ponto de partida o exemplo de Husserl em torno da prática do marceneiro e da geometria que emerge a partir dela, nos dois níveis de práxis que se apresentam na análise husserliana: um material e prático (do marceneiro) e o outro ideal e teórico (o do geômetra). E o modifica para distinguir dois sentidos da percepção pertencentes ao mundo da vida: a micropercepção, que está imediata e corporalmente focada no que se vê e ouve no momento presente; e a macropercepção, que é a percepção cultural, hermenêutica. Ihde ressalta que não se trata de derivar a micropercepção da macropercepção ou vice-versa, mas sempre de sua interrelação, ou seja, toda micropercepção sempre se dá no contexto de uma macropercepção hermenêutica-cultural e esta última sempre se realiza no interior das possibilidades microperceptivas, portanto, em uma perspectiva não-fundacionista.

Essa modificação sobre as distinções husserlianas tradicionais pode permitir uma descrição clarificante de como o mundo da vida se transforma. Na medida em que as macropercepções variam radicalmente, a relação para qualquer micropercepção também deve variar, ao menos no contexto do significado. Histórias culturais são histórias variantes, mas elas permanecem focadas na nossa existência corpórea. (Ihde, 2017, p.53)

No contexto das relações humano-tecnologias, essa dupla perspectiva se materializa na análise da experiência corpórea e dos limites da micropercepção, de um lado, e da hermenêutica cultural na qual se situa nossa vida existencial, do outro, de modo a identificar, como Ihde defende, a estrutura

multidimensional, multiestável, própria da ambiguidade das tecnologias em seus diferentes contextos culturais/ hermenêuticos.

Para explicitar as raízes pragmático-fenomenológicas de sua filosofia da tecnologia, Ihde remete a três análises fenomenológicas prototípicas – o martelo de Heidegger, o Galileu de Husserl e a pena de Merleau-Ponty –, todas voltadas à percepção de que tais fenomenologias apontam de maneira distinta em direção à fenomenologia das relações humano-tecnologia. A primeira é a análise feita por Heidegger a respeito do exemplo do martelo, apresentado a partir do uso normal em contraste com uma situação anormal. Na análise de Heidegger, desenvolvida em sua própria versão da fenomenologia, há uma clara ênfase da dimensão pragmática:

[...] ele aplicou o que já vimos como sendo as características de forma da fenomenologia: primeiro, todos os objetos (neste caso objetos em uso também) são relativos a um contexto. Não existem objetos em si mesmos. Num contexto de objeto em uso, “tomado estritamente, um instrumento nunca ‘é’. O instrumento só pode ser o que é num todo instrumental que sempre pertence a seu ser. (Ihde, 2017, p. 56).

O uso de um objeto é relativo a um contexto. Depende também de uma “intencionalidade” instrumental, definida pelo projeto da obra. Instrumentos são algo para alguma coisa. Para Heidegger, a ferramenta ou equipamento em uso se torna o meio, não o objeto da experiência. Com isso, para Heidegger, a tecnologia absorve o homem, assim é que, no exemplo do martelo, pode-se encontrar um ponto de partida para uma filosofia da tecnologia.

A segunda análise vem de *Crise* de Edmund Husserl, publicado alguns anos após *Ser e Tempo*, no qual se desenvolve o conceito de mundo da vida, juntamente com ênfase na práxis e na percepção. O exemplo de Galileu dado por Husserl pode ser considerado, segundo Ihde, como uma bifurcação entre o mundo da vida pré-científico e o “mundo” científico. Husserl analisa como Galileu se utiliza da geometria para rerepresentar a realidade a partir de uma matematização do mundo.

O Galileu de Husserl pode ser caracterizado a partir de um legado e de sua permanência em duas dimensões de mundo. Por um lado, ele vive, como todos vivem, no mundo da percepção em suas significações pré-científicas, dentre “corpos” incluindo o seu próprio corpo. Por outro lado, Galileu herda uma práxis especial de pensamento geométrico culturalmente adquirida,

que ele direciona para um novo uso em sua física. Todo o movimento está, doravante, para ser matematizado e pensado de forma abstrata, distinta das qualidades sensoriais que pertencem aos próprios corpos que estão em movimento e que ainda pertencem em certo sentido ao mundo da vida pré-científico. (Ihde, 2017, p. 61).

O problema no exemplo do Galileu situa-se em torno da percepção sensorial. Assim, segundo Ihde, o destaque apresentado por Husserl é que Galileu desenvolve, através de sua perspectiva matematizante, uma práxis especial e limitada, portanto, dizendo respeito a um aspecto do mundo: “[...] é o desenvolvimento de um meio indireto de matematizar o comum. Galileu deve encontrar um meio de traduzir os fenômenos comuns em fenômenos espaciais, a fim de se tornarem disponíveis para a análise geométrica.” (Ihde, 2017, p. 61). Pode-se compreender que o exemplo se volta para uma perspectiva de Galileu em relação ao mundo em sua volta, quando ele adquire uma macropercepção.

A terceira análise prototípica destacada por Ihde vem da obra de Maurice Merleau-Ponty, em seu livro *Fenomenologia da Percepção* (1945), utilizando-se como exemplos a pena no chapéu de uma mulher, a bengala de um cego e o ato de dirigir um carro. Segundo ele, o filósofo francês dá ao corpo uma centralidade na relação entre humanos e a tecnologia, o que o define como o esteticista perceptual da fenomenologia. Nos exemplos mencionados por Ihde, o foco na análise de Merleau-Ponty situa-se na correlação fenomenológica entre corpo “vivido” e mundo percebido, ou seja, no fato de a percepção do mundo da vida implicar um corpo em ação: “A existência corporal é acional, é orientada. E está correlacionada com um mundo circundante aberto à ação.” (Ihde, 2017, p. 65).

Em linhas gerais, os exemplos são utilizados para uma reflexão acerca do modo como utilizamos os artefatos. No primeiro exemplo (a pena), percebe-se como este artefato pertence ao corpo da mulher, a saber, um tipo de cálculo entre a pena de seu chapéu e os demais objetos que poderiam estragá-la; com isso, ela sente o objeto como pertencente ao seu corpo. Já o segundo exemplo, a bengala, pode-se dizer que esta deixa de ser um mero objeto, passando, com isso, a se transformar em uma zona sensível, aumentando e ampliando a ação de tocar, podendo ser entendida como o “olhar” de quem a usa.

Por último, o carro, pode ser facilmente compreendido da seguinte forma: ao colocarmos duas pessoas que possuem habilitação para dirigir um carro e uma dessas pessoas estiver fora do carro guiando o motorista que quer estacionar (dentro de uma garagem, por exemplo), percebe-se que quem está fora pode pensar que o automóvel não irá passar pela entrada (ou não cabe

na vaga), entretanto, quem está dirigindo pode indagar ao que está fora: “eu conheço o meu carro, eu sei que caberá!”. Neste exemplo de Ihde, o motorista parece assumir uma posição de pertencimento ao carro (ele possui uma compreensão completa da dimensão do carro), neste caso, ele faz parte do carro e vice-versa, como se fosse uma extensão de seu próprio corpo. Já o exemplo usado por Merleau-Ponty, parecido com o exemplo acima, afirma que não há a necessidade de comparar a largura da rua ou comparar a largura dos pára-choques (ao estacionar um carro), porque simplesmente, “pode-se parar” o carro. Como menciona Ihde, “Aqui se encontra a base para a percepção a distância, mediada por um artefato, uma tecnologia; e aqui jaz latente a fenomenologia da instrumentalização.” (Ihde, 2017, p. 66).

Fenomenologia da Técnica: quatro aspectos estruturais das relações humano-tecnologias

A mediação realizada pelos artefatos tecnológicos faz com que não sejam simplesmente neutros, alterando, por exemplo, nossa percepção, ampliando ou reduzindo nossa experiência do mundo. Ihde, como vimos, distingue dois sentidos para a percepção humana: a *micropercepção*, relativa à nossa percepção sensorial cotidiana imediata e corporalmente focada no que se vê de imediato, agora; e a *macropercepção*, que é a percepção mediada hermenêuticamente pela cultura. Ambas estão interrelacionadas diretamente com a macropercepção, fornecendo o pano de fundo para a micropercepção, sendo que no campo das relações humano-tecnologias tal interrelação se mostra virtualmente como estrutural.

Tome a seguinte interpretação sobre a estória da raposa e das uvas: a raposa, vendo que as uvas eram muito altas para serem alcançadas pela capacidade de salto de seu corpo, conclui que as uvas eram azedas; mas os humanos, inicialmente também incapazes de alcançar ou pular até as uvas, pegam uma vareta e derrubam as uvas, assim não acham ser necessário concluir que as uvas são azedas. Ambos, raposa e humano, no sentido microperceptivo mais estreito, percebem as uvas como sendo comestíveis e desejáveis, mas o contexto tecnológico primitivo tornado possível pela vareta muda o sentido perceptivo das uvas como atingíveis e, com ele, a macropercepção que o humano tem igualmente sobre o objeto da percepção e sobre sua habilidade de obter tal objeto. (Ihde, 2017, p.53-54)

Ambas as percepções fazem parte do mundo da vida, estão conectadas e entrelaçadas: “As histórias da percepção nos ensinam que cada visão da micropercepção já está situada junto à e nunca dissociada do ser humano e da macropercepção cultural que a contém” (Ihde, 2017, p.69). Por isso, segundo Ihde, com a tecnologia se estabelece uma relação existencial com o mundo diferenciada, assumindo formatos variados.

A comparação entre a visão de mundo não mediada pelas tecnologias modernas e a visão de Adão no Éden imaginativo mostra que, se fosse apresentado à Adão uma visão das estrelas como temos hoje, certamente ele acharia estranho e afirmaria que ninguém vê (ou percebe) as estrelas dessa forma. O que Ihde destaca é que a visão macroperceptiva do mundo (neste caso das estrelas) é uma visão influenciada pela cultura e pelos instrumentos que utilizamos atualmente. Com isso, essa percepção das estrelas configura-se como uma percepção específica e fruto de um tempo, como ele mesmo afirma:

As histórias da percepção nos ensinam que cada versão da micropercepção já está situada junto a e nunca dissociada do humano e da macropercepção cultural que já a contém. Não existe um simples enxergar; existe apenas um enxergar situado que é igualmente um enxergar como _____ e um enxergar a partir de _____. (Ihde, 2017, p. 69).

E continua:

A criança precoce de hoje pode dizer que os céus são constituídos por galáxias de diversos formatos, espirais ou círculos concêntricos; que existem buracos negros ocultos e estrelas radioativas lá fora; que as estrelas não são todas de um mesmo tamanho, mas que incluem anãs brancas, gigantes vermelhas, ao infinito. Tais descrições, no entanto, não se entrosam facilmente com as visões antigas do céu noturno, mas contrastam com elas. Existe uma distância entre o que é visto olhando para cima numa noite clara distante das áreas urbanas poluídas com luzes artificiais e o que é apresentado para nós em fantásticas fotografias e representações das nebulosas e galáxias. (Ihde, 2017, p. 70).

Ihde busca mostrar como as tecnologias se conectam a diferentes perspectivas de mundo e como, em alguma medida, somos influenciados com base na cultura e, principalmente, com as descobertas advindas do avanço das tecnologias. Há uma diferença entre uma percepção imediata do mundo e uma

percepção cientificamente moldada, mas Ihde aponta que não há apenas diferentes formas de percepções do mundo, há também diferentes formas de se ver o mundo, tecnologicamente incorporadas – a forma como o mundo contemporâneo vê as estrelas, por exemplo, é completamente diferente do que se via anteriormente, por conta das diferentes tecnologias empregadas hoje.

Após uma apresentação geral do que o autor chama de micropercepção, ele apontou exemplos considerados mais acessíveis e conhecidos pela maioria como, por exemplo, ir à praia. Com esse exemplo, percebe-se uma situação de percepção sem mediação. Assim, Ihde define essa percepção sem mediação (percepções diretas) através de um esquema: eu-mundo.

A sensação tátil da brisa, o calor da areia, o som das ondulações vindo das ondas, a visão dos arbustos nos limites da praia, as árvores plenamente cobertas de folhas ao longo da costa, tudo isto se apresenta para os meus sentidos de maneira não mediada. E chamarei isto simplesmente de (micro) percepção direta da situação. (Ihde, 2017, p. 72).

Logo em seguida, Ihde apresenta o que chama de continuum ótico. Essa variação ótica é explicada da seguinte forma: imaginemos estar no último andar de um edifício extremamente alto. É possível visualizar diversas coisas a partir dessa posição superior e, com isso, o autor nos convida e refletir sobre esta posição em que nos encontramos e o modo como percebemos o mundo, tal qual a partir da perspectiva do prédio. O que está em jogo para Ihde é que, diferentemente de Adão, a visão a partir de um prédio extremamente alto é mediada, por exemplo, pelo vidro que separa o observador do objeto observado. Para Ihde, não há apenas uma mudança no que diz respeito à mediação através de um artefato, mas há uma mudança ontológica, como ele afirma:

Formalmente, nós podemos notar que a janela ocupa uma posição entre o observador e aquilo que é observado. A relação eu-mundo é transformada em eu-janela-mundo. Isto é mais que mudança formal; o modo como o mundo é vivenciado é transformado ontologicamente. (Ihde, 2017, p. 74).

O exemplo do vidro nos permite fazer análises e comparações acerca de outros artefatos que possuem o mesmo status de “transparência”, destacado por Ihde. Esses artefatos, assim como, por exemplo, os óculos, possuem uma influência na forma como vemos o mundo. Com isso, temos a relação representada pelo esquema: (eu-janela)-mundo, como ele destaca: “O vidro permite

que eu olhe, através dele, o mundo. O vidro, retomando a terminologia heideggeriana, ‘se distancia’ do objetivo projetado da visão. Pode até ser dito, do modo como eu vejo, que o mesmo ocorre com os óculos.” (Ihde, 2017, p. 74).

Esses artefatos, sejam eles vidros de um prédio ou lentes de óculos, possuem uma influência no cotidiano das pessoas. Ihde destaca que esses artefatos não somente influenciam o modo como vemos o mundo, mas neles se encontram o que ele chama de “intencionalidade” tecnológica. Essa “intencionalidade” consiste na capacidade de ser aplicada uma mudança em nossas experiências a partir de uma transformação no senso de espacialidade corporal; tais mudanças ocorrem de acordo com os ajustes que os artefatos sofrem, como, por exemplo, a mudança nos graus das lentes dos óculos, que sempre sofrem contínuas adaptações.

Don Ihde utiliza o exemplo dos óculos ao destacar as características que envolvem esses artefatos e como isso interfere na percepção. Os óculos ou as lentes de contato possuem um certo “preço” a se pagar devido à materialidade dos artefatos, a saber, suas características negativas que podem modificar a visão, tais como: gotas de água, suor, mudança de temperatura ou poeira que modificam e ofuscam a visão. Como ele destaca, essas características, apesar de particulares, modificam a experiência do que é observado e, portanto, surgem modificações quase imperceptíveis.

Mas para cada transformação reveladora existe simultaneamente uma ocultadora transformação do mundo, que é dada através da mediação tecnológica. Tecnologias transformam a experiência, ainda que sutilmente, e esta é uma raiz de sua não neutralidade. (IHDE, 2017, p. 77).

A proposta de Ihde, através de sua perspectiva fenomenológica, consiste na ideia de que essas novas teorias não apenas nos separam de nossos antepassados, mas são carregadas de percepções ampliadas que surgem devido à incorporação instrumental.

Ihde irá tratar da fenomenologia das relações humano-tecnologias com o objetivo de descobrir justamente os vários aspectos estruturais dessa relação transformadora. Ele tematiza quatro tipos fundamentais em sua fenomenologia das relações humano-tecnologia-mundo, nas quais as tecnologias ocupam o papel de mediadoras: relações de incorporação, relações hermenêuticas, relações de alteridade e relação de contextualização.

As *relações de incorporação* são aquelas em que a tecnologia se torna uma extensão de nossa própria corporalidade, tal como experimentamos ao dirigir um carro.

Vivencia-se a estrada e os arredores através da direção do carro, e o movimento é a atividade focal. Em carros esportivos sofisticados, por exemplo, pode-se ter um sentimento mais preciso da estrada e da tração sobre ela do que nos carros maiores e mais antigos dos anos 1950. Incorpora-se o carro também em atividades tais como o estacionamento paralelo: quando bem incorporado, sente-se em vez de ver a distância entre os carros, e o sentido da carroceria é “ampliado” para os parâmetros do “corpo” do motorista. (Ihde, 2017, p.108)

Essa relação Ihde sintetiza na fórmula “(eu – tecnologia) → mundo”, em que a tecnologia se torna parte de nós, prolongando nossas capacidades e, portanto, nossos poderes, alterando também nossa percepção da realidade, seja aumentando ou reduzindo os seus diferentes aspectos – tal como ocorre com o uso de um microscópio ou um telescópio em relação à nossa percepção visual normal. Na lida com o mundo, os artefatos tecnológicos se retiram, recuam do âmbito da experiência direta, tornando-se como que transparentes e só são notados quando se quebram ou não mais mediam a relação entre eu e o mundo – experiência corriqueira para quem usa óculos de grau.

Eu chamo este primeiro conjunto de relações existenciais tecnológicas junto ao mundo de relações de incorporação, porque neste contexto de uso eu tenho as tecnologias dentro da minha experiência de um modo particular pela via de perceber através de tais tecnologias e por meio da transformação reflexiva da minha percepção e dos meus sentidos físicos. No uso que Galileu faz do telescópio, ele incorpora sua visão através do telescópio. Assim: Galileu-telescópio-Lua. De forma equivalente, o uso de óculos incorpora a tecnologia dos óculos: eu-óculos-mundo. A tecnologia está de fato entre o observador e o observado, numa posição de mediação. (Ihde, 2017, p.106)

Ihde entende por “incorporação” o modo como humanos interagem com as tecnologias a ponto de se tornarem pertencentes ao humano, ou seja, essa relação acaba incorporando artefatos junto ao humano que experimenta uma sensação de pertencimento junto ao artefato. Para o autor, a práxis humana incorporada à tecnologia, em última instância, é uma relação existencial com o mundo. E tal incorporação, segundo o autor, é uma característica carregada pelos humanos após a saída do Jardim.

Se ele é suficientemente transparente, próximo ao que quer que seja “puro” para que a transparência possa ser empiricamente alcançável, então se torna possível incorporar tal tecnologia. Esta é a condição material para a incorporação. (Ihde, 2017, p. 107).

Nessa relação de incorporação, Ihde utiliza o seguinte esquema: *Eu–artefato tecnológico-mundo*. Neste pequeno esquema lê-se da seguinte forma: *eu vejo – através de um artefato – o mundo*. Neste esquema, Ihde recorre ao exemplo de Galileu Galilei quando ele utiliza o telescópio; nesta relação com o artefato, Galileu incorpora a sua visão ao telescópio. No caso, o exemplo do Galileu destaca que a tecnologia está situada entre o observador e o observado, assumindo, portanto, uma posição de “mediação tecnológica”.

No que diz respeito a essa “mediação tecnológica”, Ihde destaca algumas características para desenvolver a sua análise. A primeira delas é o status de “transparência”, ou seja, a tecnologia deixando-se ver através dela, precisando ser transparente. O exemplo que o autor utiliza é o do vidro. Se o mesmo não for transparente, então não é possível ver através dele. O vidro, neste caso, deve assumir uma posição suficientemente de (pura) transparência para que seja possível incorporá-la, o que o autor chama de “condição material de incorporação”.

Além do vidro, Ihde retoma o exemplo dos óculos. Aqui os óculos assumem uma posição de incorporação junto ao humano (*eu-óculos-mundo*) que se caracteriza como sendo parte ou pertencente ao humano, ou seja, a forma como se vê o que está ao redor é incorporada e vê-se o mundo junto com os óculos, como ele afirma:

Meus óculos tornaram-se parte do modo como eu ordinariamente vivencio meus arredores; eles “se retiram” e sequer são notados, afinal. Eu tenho então incorporado ativamente as técnicas da visão. Técnica é a simbiose do artefato e do usuário junto à ação humana. (Ihde, 2017, p. 107).

No entanto, Ihde destaca que as relações de incorporação não se dão apenas nas relações visuais, elas acontecem em qualquer dimensão dos sentidos. Por exemplo, um aparelho de audição faz isso para a audição, da mesma forma que uma bengala para um cego, que neste caso é utilizada para a mobilidade tátil. Outro exemplo interessante é a utilização de automóveis.

Incorpora-se o carro também em atividades tais como o estacionamento paralelo: quando bem incorporado, sente-se em vez de ver a distância entre os carros, e o sentido da carroceria é “ampliado” para os parâmetros do “corpo” do motorista. (Ihde, 2017, p.108)

Ihde chama a atenção para essa capacidade de transparência, invisibilidade ou, até mesmo, extensão do corporal que a tecnologia proporciona. Para ele, o design perfeito não diz respeito à máquina em si, mas à forma como os artefatos combinam/relacionam-se com o humano. Com isso, a máquina ou artefatos são aperfeiçoados e moldados para as percepções e ações humanas.

Existe ainda um profundo desejo que pode surgir da experiência das relações de incorporação. É o desejo duplo de que, de um lado, há a vontade pela transparência total, incorporação total, para que a tecnologia verdadeiramente possa “se tornar eu”. (Ihde, 2017, p. 109).

O autor continua:

Tais capacidades são sempre diferentes das minhas capacidades nuas. O desejo é, no mínimo, contraditório. Eu desejo a transformação que a tecnologia proporciona, mas eu a quero em certo sentido que eu possa basicamente não sentir sua presença. Eu a quero de uma forma que ela se torne eu. (Ihde, 2017, p. 109).

Ihde denomina essa sua análise de “trajetória horizontal”, ou seja, sua proposta consiste em analisar as tecnologias óticas que proporcionam vários micro e macrofenômenos para a visão por meio das relações de incorporação, como ele destaca: “A teoria fenomenológica sustenta que para cada mudança naquilo que é visto (o objeto correlato), existe uma mudança perceptível em como (o correlato experimental) a coisa é vista.” (Ihde, 2017, p. 114).

Após a análise sobre as relações de incorporação com os artefatos óticos, o autor analisa um segundo tipo de relação: a hermenêutica. Essa relação hermenêutica também carrega um peso existencial que envolve a relação humano-tecnologia. A definição de hermenêutica é utilizada pelo autor no sentido simples e representa uma interpretação, neste caso, uma interpretação textual. Portanto, a análise que o autor fará envolvendo as relações hermenêuticas significará uma ação interpretativa junto ao contexto tecnológico.

No segundo tipo de relações analisadas por Ihde, diferentemente da incorporação, a tecnologia não é transparente, mas visível e explícita, requerendo que o usuário interprete o mundo através dela. As *relações hermenêuticas* são do tipo “Eu → (tecnologia-mundo)”, em que o mundo se mostra diante de mim hermenêuticamente interpretado pela mediação tecnológica. Isso se dá, por exemplo, no termômetro ou no painel de instrumentos de uma usina nuclear.

Primeiro, um exemplo francamente explícito de uma tecnologia de leitura: imagine-se sentado no interior em um dia frio. Você olha para fora pela janela e nota que a neve está soprando, mas você está bem aquecido em frente ao fogo. Você pode claramente “ver” o frio no fértil sentido da percepção de Merleau-Ponty, mas você de fato não o sente. É claro, você pode ir para o lado de fora. Você terá, então, uma verificação completa face a face do que tinha visto. Mas você pode também ver o termômetro pregado na videira e ler que está -2°C. Você poderia “saber” agora o quão frio está, mas você ainda não o sentiria. [...] Em vez disso, você lê o termômetro e, no imediatismo da sua leitura, você sabe hermenêuticamente que está frio. Há uma instantaneidade para tal leitura, tal como já é uma intuição constituída (em termos fenomenológicos). Mas você não deve deixar de notar que perceptivamente o que você tem visto é o marcador e os números, o “texto” do termômetro. E este texto hermenêuticamente apresentou sua referência de “mundo”, o frio. (Ihde, 2017, p.120-121)

Aqui a tecnologia não se põe como um mero instrumento entre nós e o mundo, mas modifica nossa percepção dele. O relógio não é uma representação isomórfica do tempo, reproduzindo-o como tal, mas é ele próprio uma representação particular do tempo, nos fornecendo uma temporalidade mediadamente interpretada tecnologicamente. O que se põe diante de nós é uma realidade hermenêuticamente mediada, uma tecnologia-mundo integrada.

Ihde entende que a invenção e o desenvolvimento da escrita possuem um peso revolucionário maior que o da invenção do relógio e da bússola, pois o autor destaca que o ato de escrever transforma a percepção e o entendimento que temos da linguagem, ou seja, escrever configura-se como uma forma tecnologicamente incorporada: “A escrita é a linguagem tecnologicamente mediada.” (IHDE, 2017, p. 116). Ihde chama atenção a uma das características da escrita, o que ele chama de “transparência linguística”, ou seja, a escrita torna-se uma técnica hermenêutica incorporada e, a partir disso, as descrições tomam formas diferentes. Portanto, ao referir-se a algo através de um texto,

entende-se que aquilo a que se refere é referido pelo texto e refere-se através do texto, logo, apresenta-se o mundo do texto. Por exemplo, ao ler-se Platão, o mundo do texto se faz presente; assim, o mundo de Platão se faz presente, mas o que de fato se apresenta e se faz presente é a presença hermenêutica.

No exemplo do termômetro, ao lê-lo temos uma leitura imediata, logo, sabe-se hermenêuticamente que está frio lá fora. Porém, o que se leem são números, daí o texto do termômetro. Então, o que realmente se compreende com essa leitura? De acordo com esse exemplo, é hermenêuticamente apresentado uma referência de “mundo”, ou seja, de que está frio lá fora.

Ao continuar a análise de intencionalidade que tenho seguido, pode-se agora ver que as relações hermenêuticas alteram o continuum das relações humano-tecnologia-mundo. Relações hermenêuticas mantêm a posição geral de mediação das tecnologias junto ao contexto da práxis humana frente ao mundo, mas elas também alteram as variáveis junto à relação humano-tecnologia-mundo. (Ihde, 2017, p. 127).

Anteriormente Ihde apresentara um pequeno esquema para representar as relações de incorporação da seguinte forma: (eu-tecnologia)-mundo. Neste pequeno esquema, assim como foi descrito anteriormente, entende-se que o humano está intimamente interligado com a tecnologia e, portanto, sua percepção de mundo muda. Já nas relações hermenêuticas temos outro esquema: eu-(tecnologia-mundo). Aqui entende-se que as tecnologias proporcionam uma perspectiva de mundo diferente.

Ihde apresenta um terceiro elemento que está relacionado com as relações de incorporação e hermenêutica. A próxima relação que ele apresenta é a *relação de alteridade*. Sua análise tem como base o seguinte questionamento: em quais sentidos fenomenológicos a tecnologia pode ser outro? Essa pergunta é extremamente interessante e, ao mesmo tempo soa estranho devido à pergunta sobre a posição das tecnologias.

Aqui os artefatos tecnológicos não se colocam como mediadores de nossa percepção, como nas relações de incorporação, nem nos apresentam um mundo, como nas relações hermenêuticas, mas se colocam com quase um outro diante de nós, um algo ou alguém a quem dirigimos nosso foco e atenção. Nesse caso, o exemplo mais claro seria um robô com quem interagimos quase como se fosse uma pessoa autônoma, especialmente aqueles projetados com a forma humanoide – os chamados robôs sociais. Ou ainda os *bots* virtuais com os quais interagimos e que respondem à nossa fala e aos quais

também respondemos quando questionados por eles. Não estamos lidando com meras ferramentas e nem objetos constituidores de um mundo, mas os experienciamos como outros que se postam diante de nós, como se fossem outros humanos – o que também gera fantasias e romantizações a seu respeito. Como explica Ihde,

A despeito da tentação em aceitar a fantasia, o que a quase alteridade das relações de alteridade faz, demonstra que humanos podem se relacionar positivamente ou presencialmente junto às tecnologias. Com respeito a isto e neste nível, tecnologias emergem como entidades focais que podem receber múltiplas atenções humanas, dado as diferentes formas do outro. Por esta razão, uma terceira formalização pode ser empregada para distinguir este conjunto de relações: eu-tecnologia-(-mundo). Eu coloquei os parênteses justamente para indicar que nas relações de alteridade pode existir, mas não precisa existir, uma relação através da tecnologia para o mundo (embora possa ser bem esperado que a utilidade de qualquer tecnologia irá, necessariamente, ocasionar apenas como uma referencialidade). O mundo, neste caso, pode continuar como contexto ou segundo plano, e a tecnologia pode emergir em primeiro plano e quase outro focal com o qual momentaneamente eu me engajar. (Ihde, 2017, p.148)

Continuando na ordem de seu programa, Ihde destaca que na relação de alteridade ainda permanece o objetivo de continuar uma derivação fenomenológica das relações humano-tecnologia, como ele destaca:

O que é necessário é uma análise dos sentidos positivos ou presenciais nos quais os humanos se relacionam com as tecnologias como relações para ou com tecnologias, a tecnologia-como-outro. É neste sentido que se inclui o termo “alteridade”. (Ihde, 2017, p. 138).

Como vimos há pouco, a proposta de Ihde, ao discutir a alteridade no âmbito das tecnologias, tem como base a seguinte pergunta: como e em que medida as tecnologias se tornam outro, ou, ao menos, quase outro? Para tentar responder a essa pergunta o autor destaca que é preciso adentrar em diversos outros temas complexos que necessitam de grande discussão, sendo um dos temas apresentados por ele o antropomorfismo, ou seja, a personificação dos artefatos. Um exemplo de que se utiliza é o da inteligência artificial, que consiste em caracterizar a “inteligência” de um computador e assemelhar tal inteligência à de

um humano. Outro exemplo utilizado pelo autor é o cavalo, destacando que o animal, após ser domesticado, pode ser “utilizado” como sendo um “instrumento”, ou seja, o cavalo torna-se a figura que se assemelha a um “carro esportivo”.

No outro extremo do continuum estão as relações de alteridade nas quais a tecnologia se torna quase outro, ou tecnologia “como” outro às quais eu me relaciono. Entre elas repousa a relação com tecnologias que tanto media quanto ainda assim complementa minha percepção e relação corporal com as tecnologias, as relações hermenêuticas. (Ihde, 2017, p. 149).

Por fim, Ihde destaca um elemento em sua análise fenomenológica, com uma proposta diferente das anteriores. O quarto tipo de relações humano-tecnologia é o que Ihde chamou de *relações de contextualização ou de segundo plano*, em que a tecnologia media nossa experiência, a estrutura e organiza, mas, tal como as relações de incorporação, se torna transparente, não aparece à primeira vista, permanece em segundo plano.

Primeiro, vamos atender para certas tecnologias individuais desenvolvidas para operar máquinas de segundo plano automáticas e semiautomáticas, que são tão universais hoje, que são boas candidatas para esta análise. No contexto mundano do lar, sistemas de iluminação, aquecimento e resfriamento e todo o conjunto de equipamentos semiautomáticos são bons exemplos. Em cada caso, há alguma necessidade para um instante de intrusão deística ao programa ou colocar a maquinaria em movimento ou em sua tarefa. Eu ajusto o termostato; então, se a maquinaria for de alta tecnologia, o sistema aquecedor/resfriador vai operar independentemente de uma ação contínua. Ele pode empregar mudanças de tempo-temperatura, sensores externos para ajustar-se ao clima em variação, e outras operações cibernéticas. [...] Uma vez operando, a tecnologia funciona como uma presença de fundo dificilmente detectável; por exemplo, na forma de barulho de fundo, tal como quando o aquecedor aciona. Em operação, porém, a tecnologia não chama nenhuma atenção focal. (Ihde, 2017, p.151)

Tais tecnologias de segundo plano propiciam ambientes favoráveis ao existir humano, configuram suas possibilidades e qualificam diversamente a experiência que temos do mundo. Além dos já citados, Ihde acrescenta a luz elétrica, as roupas e a moradia como exemplos dessa condicionalidade sutil que se realizam em nossas vidas.

Apesar de sua posição como relações de campo ou de segundo plano, tecnologias aqui apresentam muitas das mesmas características transformacionais encontradas nas relações prévias explicitamente focais. Diferentes tecnologias estruturam ambientes diferentemente. Eles exibem formas únicas de não neutralidade por meio de formas diferentes nas quais elas estão interligadas com o mundo da vida humano. Tecnologias de segundo plano, não menos que as tecnologias focais, transformam as formas da experiência humana e, precisamente porque elas são ausências presentes, podem exercer efeitos mais sutis indiretos sobre a forma como o mundo é vivenciado. Também existem envolvimento com círculos amplos de conexão e seletividades de ampliação/redução que podem ser descobertas nos papéis das relações de plano de fundo; e, finalmente, as variedades de estratégias, das minimalistas às maximalistas, continuam tão abertas a esta dimensão das relações humano-tecnologia como cada uma das outras. (Ihde, 2017, p.155)

As tecnologias funcionando em segundo plano dificilmente são detectadas, ou seja, os artefatos são percebidos devido aos seus barulhos de fundo, assim como um aquecedor ou ar-condicionado. Uma vez ligados, esses aparelhos se tornam quase que invisíveis e “reaparecem” quando fazem algum tipo de barulho ou comportamento defeituoso.

Note duas coisas sobre esta relação humano-tecnologia: a atividade da máquina no papel da presença no segundo plano não é apresentada como o que eu denominei de transparência e nem de opacidade. O “afastamento” desta função tecnológica é fenomenologicamente distinto como um tipo de “ausência”. A tecnologia está, por assim dizer, “posta de lado”. Ainda que como uma ausência presente, ela mesmo assim se torna parte do campo vivenciado do habitante, um pedaço do ambiente imediato. (Ihde, 2017, p. 151).

Ele continua:

O que é comum para todo o grupo de exemplos apontados até aqui é a posição ocupada por tais tecnologias, posição de segundo plano, a posição de uma ausência presente com sendo uma parte, ou um campo total, de tecnologias imediatas. Em cada um dos exemplos, o papel de segundo plano é um papel de campo, não usualmente ocupando uma atenção focal, mas mesmo assim condicionando o contexto no qual seus habitantes vivem. (Ihde, 2017, p. 154).

Hermenêuticas Culturais: para além dos artefatos tecnológicos mesmos

O segundo programa de pesquisa apresentado por Ihde se chama Hermenêuticas Culturais, em que analisa a forma como as culturas incorporam tecnologias. Assim como no primeiro programa, ele propõe uma estrutura de interpretação acerca dos principais problemas contemporâneos com relação à cultura tecnológica. Ele parte de algumas perguntas relevantes, tais como: Podemos transferir tecnologias sem alterar culturas e modos de viver? As tecnologias possuem uma mesma trajetória em sua vida histórica? Podemos “controlar” a tecnologia ou ela nos controla? A tecnologia teria se tornado Tecnologia com a sua própria autonomia e saído do nosso controle tal como um Frankenstein?

O primeiro ponto analisado é o da “transferência tecnológica”. Ihde utiliza o exemplo dos Australianos que, em 1930, entraram nas terras de Nova Guiné à procura de ouro. Algumas características marcaram esse encontro com os habitantes nativos: a primeira delas é a forma como eles enxergavam inicialmente os australianos.

Para os habitantes de Nova Guiné, cujo mundo pensava-se ser o único mundo, a visão destas pálidas figuras foi espantosa e eles interpretaram-nos como sendo ou espíritos que retornaram dos mortos ou divindades de algum “outro” mundo. (Este padrão de respostas foi notado em vários encontros entre culturas, seja nos antigos e modernos e, via de regra, sempre dá aos invasores uma vantagem inicial.) (Ihde, 2017, p. 171).

Nesse encontro, os nativos foram presenteados com facas e machados de aço, além de um rifle, cujo poder foi demonstrado ao matar um porco à distância (sem causar admiração até então). Mas houve um momento marcante para os habitantes nativos, quando estes observaram os australianos na realização de suas necessidades fisiológicas e perceberam que não eram deuses, mas humanos como eles. A visão que tinham sobre as armas e demais objetos mudou até que interpretassem os visitantes como sendo humanos como eles e, assim, pudessem inserir os artefatos deles em sua própria práxis existente. A arma, neste caso, tornou-se um instrumento perigoso devido ao seu longo alcance, comparado às usuais lanças dos habitantes. Além do rifle, das facas e machados, outros instrumentos foram incorporados pelos habitantes:

Se a assimilação imediata de facas e machados de aço é compreensível e se o exemplo das armas permanece parcialmente ambíguo, mais curioso foi a resposta às latas de sardinha ovais deixada para trás pelos australianos. Elas foram imediatamente arrebatadas pelos papuanos como objetos partes de um tesouro e prontamente transformadas em peças centrais do elaborado adorno de cabeça que usavam em ocasiões especiais. A lata de sardinha foi colocada no centro da testa, uma posição ocupada anteriormente pelas grandes conchas que tinham forma semelhante. (Ihde, 2017, 172).

Neste contexto, entretanto, os habitantes nativos (papuásio) receberam dos australianos algo mais do que artefatos: um conjunto de relações culturais, ou seja, relações que proporcionam um *status* de dependência em relação à cultura na qual estão adentrando ao receber tais presentes. Daí que, segundo Ihde, não se pode falar que existe tal coisa como “um” equipamento, algo que existe por si não-relacionalmente, pois, não há um equipamento sem que ele pertença a algum conjunto de valores e processos culturalmente construídos. O que há é uma transferência tecnológica e cultural indissociadamente, que potencialmente gera conflitos, tensões e transformações de práticas e significados nas culturas receptoras.

Porém, além de agora juntar-se em um novo conjunto de intercâmbios interculturais, deve-se também notar que o contexto do objeto anteriormente familiar, neste caso, facas e machados de pedra, também muda seu valor e posição junto à cultura. Quaisquer que sejam os aspectos, as crenças e os rituais envolvidos, a fabricação de ferramentas de pedra está destinada a desaparecer assim que os equipamentos entram em desuso. (Ihde, 2017, p. 173).

E esse processo de transferência tecnológico-cultural se faz de formas diversas e não uníssonas, tornando-se mais difícil quanto mais complexas forem as tecnologias, não se restringindo à mera transferência de objeto em uso da práxis.

A interface cultural, entretanto, ocorre em dois níveis: o nível de envolvimento instrumental, que como temos visto tem muitas sobreposições nos níveis diários, e o nível mais complexo de valores culturais mais elevados e sua complexidade associada. Pode fazer pouca diferença imediata se um relógio de pulso é usado como objeto de moda, mas se ele transporta com sucesso em sua esteira a transformação de uma sociedade inteira em uma sociedade regulada pelo relógio com seu tempo social associado, então um grande problema está envolvido. (Ihde, 2017, p.177)

Nesse sentido, há uma multidimensionalidade nos artefatos tecnológicos e suas transferências entre culturas, variando entre as extremidades de resistências radicais à cultura-tecnologia moderna, como no Japão e China feudais, passando pelas adaptações bem-sucedidas sem maiores ou totais desfiguração, como é o caso de algumas culturas indígenas do Sudeste asiático, até as formas neocoloniais de concentração do poder tecnológico e científico nas nações do Hemisfério Norte. Ihde vê essas formas neocoloniais como exemplos de falha de transferência tecnológica, vez que aquilo que não é transferido “é precisamente a infraestrutura necessária para o desenvolvimento autônomo (de tais tecnologias)” (Ihde, 2017, p.180). Não há uma marcha única e bem-sucedida no desenvolvimento da cultura tecnológica, vez que o componente chave desta, a infraestrutura científico-tecnológica e a educação quantitativa, não é inteiramente transferida. Segundo ele, essa concentração existente é “um fracasso massivo em transferir justamente aqueles aspectos da cultura que dariam suporte ao desenvolvimento futuro de ponta” (Ihde, 2017, p.180).

Um exemplo disso foi o enorme esforço que a Índia fez em desenvolver-se tecnologicamente seguindo os padrões norte-americanos e europeus. O resultado foi uma geração enorme de mão-de-obra técnica que abastece não só a própria Índia, mas o complexo tecnológico dos Estados Unidos e Inglaterra, pois a geração de tecnologias requer, ao mesmo tempo, o quadro institucional de um sistema educacional de universidades e institutos de pesquisa que a sustente, como expressão de uma cultura técnico-científica moderna. Quando a Índia optou por esse quadro técnico-científico modernizado estava em meio a uma disputa política entre dois quadros culturais contraditórios, o de Gandhi e o de Nehru. O primeiro propunha um retorno ao modo de vida indiano tradicional, que excluía a segunda opção, baseada na busca da modernização nos termos ocidentais, ou seja, definindo padrões tecnológicos diferenciados, vez que pautados em valores também diversos e até mesmo opostos. Venceu o de Nehru, mas isso se deu a um custo cultural, valorativo, pois a incorporação de tecnologias não autóctones gera modificações na forma de organizar a vida social, não apenas econômica. Os indianos descobriram, então, que a ciência e tecnologia geradas para inserir o país no cenário mundial de forma não dependente e com maior autonomia econômica, política e tecnológica, não são a mesma ciência e tecnologia voltadas para enfrentar o desafio de atender às necessidades materiais e sociais mais fundamentais (alimento, habitação, saúde e trabalho) de seu povo.

Segundo Ihde, o que está em jogo nessa ambiguidade gerada pela interrelação entre tecnologias e culturas é a questão do pluralismo da transculturalidade, que constitui a não neutralidade última da cultura tecnológica:

Colocando a tecnologia em um contexto cultural, a duas dimensões da ambiguidade estrutural essencial da tecnologia podem ser reaproximadas. No nível de uma fenomenologia, parte dessa ambiguidade já era vista. A dupla ambiguidade de (a) qualquer artefato tecnológico que pode ser colocado em múltiplos contextos de uso, equilibrado por (b) qualquer intenção tecnológica que pode ser preenchida por uma gama de tecnologias possíveis, introduz uma certa indeterminação a todas as direções humano-tecnológicas. (Ihde, 2017, p. 189-190)

Daí porquê, segundo essa hermenêutica cultural, temos que reformular a questão do controle da tecnologia, vez que, dado o fato de que tecnologias são instrumentos culturais, esta é agora análoga à difícil e complexa questão: “as culturas podem ser ‘controladas?’”. Segundo ele,

Entrar em qualquer relação humano-tecnologia é sempre tanto para “controlar” quanto para “ser controlado”. Uma vez que a noção de tecnologia no conjunto é levantada, particularmente na medida em que as tecnologias estão inseridas em complexos culturais, a questão do controle torna-se ainda mais sem sentido. (Ihde, 2017, p.191).

Essa recusa em manter a questão do controle da tecnologia como central não quer dizer, alerta Ihde, que se possa ignorar problemas cruciais envolvidos, como, por ex., o da regulação das tecnologias, sobre se determinadas tecnologias devem ou não ser desenvolvidas, os conflitos entre a conservação do habitats naturais e o desenvolvimento tecnológico, sobre quais formas de tecnologia devem ser subsidiadas. Noutros termos, são questões cruciais que “também são primordialmente políticas em urgência e forma situando-se no interior do campo cultural mais amplo” (Ihde, 2017, p.194). Isso mostra que o debate filosófico e político sobre as tecnologias exige uma cidadania engajada, tecnologicamente instruída e que não se deixe levar pela mistificação dos “especialistas”.

Essa ambiguidade estruturada da tecnologia, ao não possuir uma trajetória previamente determinada, implica, para Ihde, a afirmação do fenômeno de variantes culturais incorporadas, a essencial compreensão da tecnologia como

multiestabilidade. Tal conceito é formulado para expressar a ambiguidade essencial da tecnologia, sua não neutralidade, na relação com humanos e humanos no interior de culturas, pois “no nível complexo de uma hermenêutica cultural, as tecnologias podem ser variantemente incorporadas, a ‘mesma’ tecnologia em outro contexto cultural se torna uma tecnologia ‘diferente’.” (Ihde, 2017, p.195). Como explica Rosenberger (2022), multiestabilidade significa que

qualquer tecnologia pode sempre ser usada para fazer diferentes coisas. Qualquer tecnologia pode ser interpretada de múltiplas maneiras e encontrar sentido em múltiplos contextos. Qualquer tecnologia pode ser posta para propósitos diferentes daqueles que seus projetistas e fabricantes tinham em mente para ela. Qualquer tecnologia pode ser avançada junto a múltiplas linhas de desenvolvimento. (p.380-381)

Mas isso não significa que uma tecnologia, pela sua multiestabilidade, pode ser utilizada ou ser ressignificada simplesmente para qualquer propósito, vez que está limitada sempre a estabilidades particulares, isto é, à sua inserção em contextos particularizados e relacionados a uma variedade de outros atores, à sua condição de sempre estar situada. A exploração que aqui Ihde faz da fenomenologia de Husserl no contexto tecnológico desemboca na multiestabilidade dos artefatos técnicos:

O método investigativo de Husserl, modelado a partir da análise variacional matemática, era o uso do que chamei ‘variações imaginativas’, para o qual o resultado deveria ser a determinação de invariantes ou essências. Como arguido, a teoria variacional, em minha avaliação, é o que dá à fenomenologia o seu rigor. Mas, novamente seguindo Husserl, [...] o que encontrei não foi uma essência estável como Husserl chamara seu resultado, mas multiestabilidade. (Ihde, 2016, p. 127).

Nesse sentido, não há tecnologia sem cultura, sempre temos cultura-tecnologia, ou seja, relações humano-tecnologia que estão situadas em contextos particulares e multiestáveis de práxis diferenciadas. O que implica abandonarmos a tese da uniformidade do desenvolvimento tecnológico e de sua progressão por todo o globo, como se fosse uma única cultura tecnológica, neutra, disponível a todos os povos. Ihde problematiza ainda o impacto destrutivo da cultura tecnológica moderna ocidental sobre o que chamou de “monoculturas” tradicionais, especialmente sobre aqueles habitats humanos isolados:

O “outro” apareceu e nenhuma cultura pode ser uma monocultura no sentido de que elas podem ser o único “povo”. Neste sentido, a tecnologia permitiu que os seres humanos contemporâneos “herdassem” toda a terra. Não no sentido meramente físico, mas cultural e é incorporado através dos vários artefatos, principalmente os da comunicação, que ligam toda a terra em uma rede. (Ihde, 2017, p.208)

Segundo Ihde, o que a tecnologia contemporânea torna possível é o que chama de um padrão *pluricultural* essencial, que, por sua vez, também não é neutro. O exemplo mais notável desse fenômeno hoje é a culinária, pois as cozinhas estão associadas à tecnologias por meio das quais alimentos são selecionados, misturados e preparados, formando tradições de longas histórias diferenciadas e multidimensionais. As diferentes tradições culinárias se entrecruzam contemporaneamente e se constituem numa variedade de inovações que expressam um desenvolvimento pluriculinar – fato perceptível a qualquer um interessado em programas culinários na TV ou na Internet. Para Ihde, a “pluriculturalidade é agora uma *aquisição do mundo da vida contemporâneo* e, como tal, é uma característica permanente desse mundo da vida” (Ihde, 2017, p.213).

Isso significa que a adoção da cultura tecnológica ocidental produziu a impossibilidade de retornarmos a qualquer monoculturalidade e, ao mesmo tempo, provê a persistência de uma variedade de culinárias em que nenhuma pode ser considerada a “verdadeira”, a única “real” ou a privilegiada, produzindo as várias escolhas conscientes, bem como sua revisão constante. Essa condição é a que Ihde chama de mundo da vida *pós-moderno*, pois “a forma do mundo da vida contemporâneo como pluricultural é também ácida aos ‘núcleos’ modernos e pré-modernos, ‘fundações’ ou outras integrações finais e absoluta ou mesmo unificadas” (Idem, p. 213). A conclusão de Ihde é, assim, contrária a qualquer perspectiva de uniformidade analítica do mundo sociotécnico, de domínio completo da tecnologia sobre a vida humana ou do mundo puro do pensamento calculista. A multiestabilidade é a forma característica da determinação cultural-tecnológica.

Uma topografia dos contornos tecnológicos do mundo da vida contemporâneo

Na esteira dessa discussão em torno das relações entre cultura e tecnologia, Ihde a aprofunda em um terceiro programa, para tratar do impacto das tecnologias de imagem sobre o mundo da vida, por meio do que chamou de

uma topografia parcial.¹¹ O propósito é discutir as implicações concernentes à cultura e sua relação com a visão pós-moderna, para identificar como pode ter sido ou está sendo mediada pelas tecnologias, neste caso, as tecnologias de imagem.¹² Para isso, divide sua análise em quatro momentos: Pluriculturalidade, Carga decisional, Materializando o conceitual e Fenômeno oscilatório. Inicialmente ele irá traçar uma busca dessa influência que as tecnologias possuem e relacionar com a visão cultural que possuímos:

Trata-se de uma forma de vida que surge do uso de tecnologias de imagem que alcançam as culturas. Vou usar esse neologismo para contrastar com o transcultural e o multicultural, que são fenômenos relacionados e não necessariamente formados por mediações tecnológicas. (Ihde, 2017, p.220).

Ihde entende por *pluriculturalidade* a forma distintamente pós-moderna do multicultural, que se constituiu por meio das tecnologias de imagem e é conduzida para as aquisições do mundo da vida. Em geral, nesse aspecto, a neutralidade das tecnologias de imagem é sempre pressuposta, mas trata-se muito mais de uma “aparência”:

Na verdade, a câmera é um excelente exemplo de não neutralidade tecnológica, precisamente no sentido de que qualquer foto transfigura o objeto que é “retratado”. Quanto mais sutil a transfiguração, maior a ilusão de neutralidade; mas para os olhos mais agudos do final do século XX, pelo menos, em comparação com os primeiros espectadores ainda não educados para transfigurações, essa ilusão é agora vista mais como uma ilusão de representação. (Ihde, 2017, p.221).

A proliferação das tecnologias de imagem e seus usos mais diversos no mundo contemporâneo, fazendo circular as imagens das diferentes formas de cultura, modos de vida e experiências sociais diversas, trazendo as culturas umas diante das outras, produziu uma inter-relação, corroendo a unilateralidade

11 “Eu optei por fazer uma topografia parcial que leia o mundo da vida primariamente nos termos de um importante e relativamente novo conjunto de tecnologias, as quais chamarei tecnologias de imagem.” (Ihde, 2017, p.217)

12 “Tecnologias de imagem são exemplificadas por uma série de tecnologias, incluindo televisão, cinema e também telas de computador com processamento de palavras e números, bem como gráficos, fotografia em todas as suas formas. Cada uma dessas tecnologias de imagem tem a capacidade de ‘reproduzir’ ou ‘produzir’ ‘imagens’.” (Ihde, 2017, p.221).

pretensa de alguma cultura, dando azo à pluriculturalidade – cuja forma degradada e trivializada é o relativismo cultural. Um efeito importante da variedade atual dessas tecnologias é, segundo Ihde, tornarem o presente pluricultural, isto é, promoverem um descentramento do universo cultural ocidental, numa espécie de revolução cultural associada ao desenvolvimento científico moderno, que alterou o “nosso próprio sentido do humano, que se tornou histórica e culturalmente multifacetado” (Ihde, 2017, p.225). Lembremos aqui que “nossa cultura” está vinculada a vários outros elementos extremamente importantes, dentre os quais, algum artefato tecnológico, bem como a resultados da ciência tecnologicamente incorporada.

Aquilo que emerge dos estudos científicos modernos é um mosaico de culturas frequentemente intermutáveis, de tal modo que talvez sequer saibamos qual é a nossa linhagem, dado que o início da história humana foi empurrado linearmente para trás.¹³ Assim como não mais aceitamos operar com uma história linear da civilização de bases eurocêntricas, sem incluir linhas paralelas e os grandes feitos de outras civilizações com as quais nossos antepassados se relacionaram, de modo que não podemos mais reivindicar superioridade ou primazia em relação a outras culturas e suas tecnologias. “Este conhecimento mediado, como em revoluções anteriores, através de tecnologias cada vez mais variadas, abre a inter-relação entre culturas presentes e passadas.” (Ihde, 2017, p.229).

A ironia disso tudo é, de um lado, que o meio pelo qual a cultura tecnológica se espalhou no globo terrestre, através das tecnologias de imagem, na forma de um neocolonialismo, aplainou o caminho para a consciência multicultural na qual a pluriculturalidade se move. Segundo Ihde, como as tecnologias de imagem são formas de comunicação e as comunicações são sempre inerentemente bidirecionais, a dominação tecnológica ocidental prova da sua ambiguidade essencial, abre caminho para a pluriculturalidade pela sua multiestabilidade. De outro lado, há um crescente abandono da tese de que o desenvolvimento tecnológico seja único e especificamente sob o padrão ocidental.¹⁴ Noutras palavras,

13 “No início, mesmo o ‘pré-diluviano’ era difícil de perceber ou aceitar, mas hoje é um lugar-comum. Vindo primeiro com a Revolução Darwiniana, o alongamento do tempo humano para trás é agora mais de dois milhões de anos” (Ihde, 2017, p.225-226).

14 Ver, por ex., Hui (2020).

O padrão que emerge nessa forma do mundo da vida é aquele que (a) vê uma proliferação de fenômenos (múltiplas variantes culturais), (b) exhibe estruturas alternativas multiestáveis, (c) implica um campo mais rico de escolha e possibilidade e (d) sugere novas rotas e adaptações. É a visão do mundo do olho composto e não a visão estreitada da visão pré-moderna ou mesmo moderna do passado. (Ihde, 2017, p.234-235)

Um segundo contorno do mundo da vida diretamente interligado com a pluriculturalidade é o que Ihde chamou de *carga decisional*, pois no mundo da vida da alta tecnologia há um fardo cada vez maior na tomada de decisão, especialmente a decisão consciente. Estamos inseridos em problemas devido ao acréscimo do uso das tecnologias em diversas áreas que irão interferir nas tomadas de decisões, como as tecnologias médicas relacionadas ao início e ao término da vida.

Corações artificiais, máquinas pulmonares, até exames de tomografia computadorizadas e técnicas de Ressonância Magnética Nuclear (RMN) para imagens, todos esses equipamentos colocaram o tecnológico ante a prática médica e fazem parte do que hoje é considerado normal em um hospital de alta tecnologia. (Ihde, 2017, p.239)

Essas tomadas de decisões sobre ressuscitação, fertilização *in vitro*, processos de triagem médica, prolongamento da vida, foram alteradas pela crescente dependência das tecnologias, modificando as fronteiras entre sinais de vida e sinais de morte. O movimento que Ihde estabelece é o de analisar como essas decisões, agora influenciadas por artefatos tecnológicos, se mostram diferentes de outros períodos da história humana. Um dos exemplos é a tomada de decisão sobre o controle da vida:

Em cada uma destas instâncias citadas, o casal, ou mesmo o indivíduo (até agora feminino), pode decidir o nascimento ou o início da vida. Esta decisão é possível em áreas e circunstâncias alteradas de todos os passados humanos.” (Ihde, 2017, p.240).

A multiplicação da decidibilidade, tanto na vida como na morte, pertence à mesma trajetória traçada em relação à pluriculturalidade.

Um terceiro contorno do mundo da vida contemporâneo que Ihde reconta é a diferenciação da ciência moderna em virtude de sua incorporação

tecnológica mais ampla: se a instrumentação sempre foi própria da experimentação científica desde seus primórdios, a outra raiz da ciência moderna, a matemática, agora está recebendo também sua materialização pelo uso do computador. Segundo ele, a matemática se tornou um laboratório ou ciência experimental, materializado o conceitual:

Mas o que se tornou conhecido como matemática experimental não é, estritamente falando, uma função dentre as funções de cálculo do computador. É a única maneira pela qual a hermenêutica do computador transforma as funções matemáticas em desenhos perceptivos num retorno à percepção que criou a matemática como ciência experimental. Computação gráfica, ao transformar as projeções numéricas através de cores falsas em padrões perceptíveis, faz o que os cálculos não fazem. (Ihde, 2017, p.245).

Tal materialização do que antes era puramente conceitual, através do instrumento do computador, significa retornar à perceptualidade, em uma incorporação instrumentalizada na forma das tecnologias de imagem. Mas essa materialização proporcionada pelas diferentes tecnologias de imagem não a reduz a uma reprodutibilidade, a um realismo ingênuo como foi o caso da fotografia em seus primórdios.

Na computação gráfica são imagens inventadas, uma imagem hermenêutica claramente projetada. [...] Para transformar um padrão numérico através do artifício do padrão perceptivo realçado pela falsa cor, seu próprio processo de mancha, análogo ao microscópio primitivo, é um modo produtivo de imagem. A computação gráfica está em uma interface entre a ciência e a arte, particularmente a arte em seu sentido cinematográfico pós-moderno. (Ihde, 2017, p. 248)

Com isso, esse modo produtivo de imagens se manifesta em variadas tradições no cinema e na televisão, assumindo variantes de fantasias inovadoras de tal modo que a imaginação se incorpora instrumentalmente, não se reduzindo a uma única escolha de expressão. Como conclui Ihde,

Tecnologias da imagem estão desempenhando um papel tanto nas ciências quanto nas artes que mais uma vez são análogos à aparência da pluriculturalidade. Existe uma proliferação de escolhas; há um retorno à percepção; e uma materialização de ambos em novas formas de incorporação. (Ihde, 2017, p.249)

Por fim, Ihde apresenta o que chamou de *fenômenos oscilatórios* como mais um contorno significativo do mundo da vida contemporâneo tecnologicamente texturizado. Sua característica fundamental são as respostas em massa que ampliaram as ações e reações dos movimentos de massa produzidos pelas tecnologias de comunicação e imagem. Um exemplo que Ihde cita foi o movimento estudantil de Maio de 68 na França, que se espalhou pelo globo, mobilizando não só estudantes universitários, mas trabalhadores e outras categorias sociais, produzindo uma oscilação internacional e instantânea para os padrões da época. Segundo ele,

essa primeira oscilação internacional foi um indicador de muitas que seguiriam, respondendo ao impacto comunicacional (e novamente envolvendo tecnologias de imagem). Essa megaoscilação traria implicações culturais ainda existentes [até hoje]. (Ihde, 2017, p.250).

Esses fenômenos oscilatórios se aplicam a diferentes esferas do mundo da vida, não se limitando apenas à volatilidade da juventude, mas afetam desde escolhas vocacionais (o caso Watergate disparou o interesse pelo jornalismo de investigação), passando por respostas a catástrofes tecnológicas (Bhopal, Challenger, Chernobyl), ameaças da guerra nuclear, o terrorismo, até a poluição industrial sobre o ambiente global e a emergência climática, imprimindo mudanças em diferentes esferas. Segundo Ihde,

Esses fenômenos, agora ilustrados em uma grande escala social, não devem ser surpreendentes para qualquer um que conheça as atuais seletividades estruturais das altas tecnologias. Eles são um efeito social das seletividades de ampliação/redução, neste caso, as dos meios de comunicação de massa. São ainda mais ilustrativas dos maiores poderes das tecnologias contemporâneas (em comparação com qualquer pré-moderna). (Ihde, 2017, p. 251)

Em suma, embora as tecnologias de imagem não sejam as únicas a texturizarem o mundo da vida contemporâneo, elas operam significativamente como elos de um sistema global de comunicações e incorporações culturalmente poderosas para a mudança social, de tal modo que “podem ser pensadas como o sistema nervoso da ‘aldeia global’ interligada da terra herdada” (Ihde, 2017, p.253). Ihde acentua o quanto tais tecnologias capacitadoras tanto da reprodutibilidade quanto da criatividade fazem parte de toda a nossa gama de práticas humanas, da ciência às artes, constituindo definitivamente a textura tecnológica de nosso mundo da vida.

Considerações finais: a textura tecnológica da vida e sua humanidade

Ao articular fenomenologia, hermenêutica e pragmatismo, Ihde nos mostra que a análise das relações humano-tecnologias proporciona um novo modo de olhar para os artefatos, para a cultura tecnológica e para nós humanos na relação com o mundo e a natureza. Propõe uma perspectiva sobre a tecnologia que a compreende sempre entrelaçada intimamente, a textura tecnológica do mundo da vida, ou seja, não se pode falar de tecnologia no singular ou como algo abstrato. Ela é extremamente concreta, está intimamente entrelaçada nos corpos, relações sociais, no nosso modo de ser e pensar. Portanto, não é algo que é externo ao ser humano, mas parte de sua forma de pensar a si mesmo, suas ações e o mundo. Sem compreender as relações humano-tecnologia não se compreenderá o que são e o lugar que as tecnologias ocupam, nem muito menos o próprio humano e suas diversas modalidades de agência.

O senso comum costuma referir-se à tecnologia como um conjunto de meras ferramentas disponíveis ao usufruto humano, que estão sob nosso controle e seguem os rumos que desejamos e lhes atribuímos. Em geral, os artefatos tecnológicos são vistos como algo externo que sequer fazem parte da definição da própria condição humana, nem muito menos que têm uma dimensão cultural significativa em sua configuração. Don Ihde busca complexificar essa disponibilidade das tecnologias e pensar mais extensamente como a existência humana está tecnologicamente encorpada e por elas mediadas. Dessa forma, o que sua filosofia da tecnologia nos oferece é uma compreensão ampliada da textura existencial que a cultura tecnológica contemporânea propicia, ao exibir a materialidade das tecnologias em sua inserção no horizonte vital humano, ao que ele chama de uma “atmosfera” para nossos horizontes, sejam internos ou externos.

Como caracteriza corretamente Coeckelbergh (2020, p.56), a ênfase que Ihde põe na multiestabilidade dos artefatos tecnológicos, isto é, a capacidade de se integrar e de constituir identidades em diferentes contextos com múltiplas dimensões, permite mostrar que o uso dos artefatos varia de cultura para cultura e que, mesmo no interior de uma mesma cultura, os múltiplos usuários podem se apropriar e usar as tecnologias de formas variadas e diversas. Nesse sentido, Ihde olha para o mundo da vida como um mundo pluricultural com variadas experiências e usos tecnológicos, não com uma mesma essência estruturadora tal como Heidegger analisara a tecnologia – mas como casulos tecnológicos ou tecnossistemas diferenciados e possíveis em distintos contextos culturais. Como Feenberg (2019) pontua, a tecnologia não pode ser pensada fora da vida social e política, nos termos ihdeanos, da cultura,

pois a razão tecnológica tem uma vida social. E, ainda que Ihde não tematize diretamente a vida política, tal abertura é um dos resultados de sua filosofia da tecnologia ao devolver os artefatos ao mundo da vida.

Dessa forma, a filosofia da tecnologia de Don Ihde nos ajuda a compreender a conexão íntima que nós seres humanos temos tido com todos os meios técnicos presentes em suas vidas, e como estes mudam o modo que somos e a definição do que significa ser um humano. Essa convergência triplamente teórica da pós-fenomenologia de Ihde, na perspectiva de uma filosofia da práxis, enriquece criticamente nossa compreensão do fenômeno tecnológico e nos convida a uma reflexão mais profunda de suas implicações para nossos modos de ser e viver, em que humanos e artefatos tecnológicos estão intrinsecamente interrelacionados, ou seja, como forma de compreender as relações humanos-tecnologias de um modo não-instrumentalista e para estabelecer sua relacionalidade ontológica. Noutras palavras, Ihde devolve à tecnologia sua humanidade ao pensá-la nessa sua interrelacionalidade essencial com os humanos e sua práxis.

Referências

- ACHTERHUIS, Hans (ed.). **American Philosophy of Technology**: The Empirical Turn. [1999] Tradução Robert P. Crease. Bloomington, Indiana University Press, 2001.
- BLOK, V. & BOSSCHAERT, M. T. The “Empirical” in the Empirical Turn: A critical analysis. **Foundations of Science**. 28, 783–804 (2023). Doi: <https://doi.org/10.1007/s10699-022-09840-6>
- CARVALHO, Helder B. A. de. Hans Jonas e o giro empírico da filosofia da tecnologia: notas sobre um diálogo com a pós-fenomenologia. **Filosofia Unisinos**. 21(1): 56-71, jan/apr 2020. DOI: <https://doi.org/10.4013/fsu.2020.211.06>
- COECKELBERGG, Mark. *Introduction to Philosophy of Technology*. Oxford, Oxford University Press, 2020.
- CUPANI, Alberto. **Filosofia da Tecnologia**: Um convite. 2ª ed. Florianópolis: Editora UFSC, 2013.
- FEENBERG, Andrew. **Tecnossistema**. A vida social da razão. Porto, Inovatec, 2019.
- HUI, Yuk. **Tecnodiversidade**. Trad. Humberto do Amaral. São Paulo, Ubu Editora, 2020.

- IHDE, D.; MALAFOURIS, L. Homo Faber revisited: Postphenomenology and Material Engagement Theory. **Philosophy & Technology**, 32 (2) 2019: 195-214.
- IHDE, Don. **Expanding hermeneutics**. Visualism in Science. Evanston, Northwestern University Press, 1998.
- IHDE, Don. **Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth**. Indiana, Indiana University Press, 1990.
- IHDE, Don. **Tecnologia e o Mundo da Vida: do Jardim à Terra**. Tradução Maurício Fernando Bozatski. Chapecó: Editora Universidade Federal da Fronteira Sul, [1990] 2017.
- IHDE, D. Preface. In: R. ROSENBERGER; P.-P. VERBEEK (ed.). **Postphenomenological Investigations: Essays on Human-Technologies Relations**. Lanham, Lexington Books, 2015. p. vii-xvi.
- IHDE, D. What is Postphenomenology? In **Postphenomenology and Technoscience: The Peking Lectures**. Albany: State University of New York Press, 2009.
- IHDE, Don. **Technics and Praxis**. Dordrecht: Reidel, 1979.
- KROES, P.; MEIJERS, A. W. M. (eds). **The empirical turn in the philosophy of technology**. Amsterdam: JAI-Elsevier, 2000.
- ROSENBERGER, R.; VERBEEK, P.-P. (ed.). **Postphenomenological Investigations: Essays on Human-Technologies Relations**. Lanham, Lexington Books, 2015.
- ROSENBERGER, R. Technological Multistability and the Trouble with the Things Themselves. In S. Vallor (ed.), **The Oxford Handbook of Philosophy of Technology**. Cambridge, OUP, 2022, pp. 374-391.
- ROSENBERGER, R. **Distracted: A Philosophy of Cars and Phones**. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2024.
- VERBEEK, Peter-Paul. Don Ihde: The Technological Lifeworld. In ACHTERHUIS, Hans (ed.). **American Philosophy of Technology: The Empirical Turn**. Tradução Robert P. Crease. Bloomington, Indiana University Press, 2001, pp.119-146.
- VERBEEK, Peter-Paul. **What Things Do: Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design**. Pennsylvania, Penn State University Press, 2005.
- VERBEEK, Peter-Paul. **Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things**. Chicago, The University of Chicago Press, 2011.
- ZWIER, J.; BLOK, V.; LEMMENS, P. Phenomenology and the Empirical Turn: a Phenomenological analysis of Postphenomenology. **Philosophy & Technology**. 29, 313-336 (2016).

The Philosophy of Technology at a crossroads: Heidegger and the limits of the empirical turn

A Filosofia da Tecnologia em uma encruzilhada: Heidegger e os limites da virada empírica

Abstract

The philosophy of technology, as a relevant theoretical field in contemporary philosophy, has a history that dates back to the classic philosophers of technology, as well as to the subsequent movement known as the empirical turn. However, as discussed in the field's specialized literature, several impasses currently challenge the objectives of the empirical turn. These impasses are particularly evident when considering technological phenomena from a planetary perspective, making it difficult nowadays to conceive a philosophical inquiry exclusively focused on analyzing technical objects and their local usage contexts. Therefore, this work aims to explore this historical-philosophical trajectory, beginning with thinkers such as Martin Heidegger and culminating in the present day, pointing out perspectives about the limits of the empirical turn.

Keywords: Philosophy of Technology, Empirical Turn, Martin Heidegger

* Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) matheusferreira.puc@gmail.com

Recebido em: 08/06/2024 Aceito em: 15/11/2024

Resumo

A filosofia da tecnologia, enquanto campo teórico da filosofia contemporânea, possui uma história que remonta aos filósofos clássicos da tecnologia, bem como ao subsequente movimento conhecido como virada empírica. No entanto, conforme discutido na literatura especializada, atualmente existem diversos impasses que desafiam os objetivos da virada empírica. Esses impasses são especialmente evidentes quando consideramos fenômenos relacionados à tecnologia em uma perspectiva planetária, tornando atualmente difícil conceber uma abordagem filosófica exclusivamente centrada na análise de objetos técnicos e seus contextos de uso locais. O objetivo deste trabalho é explorar esse percurso histórico-filosófico, que tem início com pensadores como Martin Heidegger e culmina nos dias atuais, investigando os limites da virada empírica.

Palavras-chave: Filosofia da Tecnologia, Virada Empírica. Martin Heidegger

Introduction

It is not surprising that it was during the Industrial Revolution that we saw the first use of the term philosophy of technology (*Philosophie der Technik*), namely by Ernst Kapp in 1877¹, as well as the first investigation into how machines relate to the way societies are organized, distribute their wealth and establish power structures, as analyzed by Karl Marx in the late 19th-century². Nevertheless, the reflection on technology from a philosophical perspective would only become more intense precisely in a generation impacted by extreme experiences due to the dramatic events of the first half of the twentieth century, such as the nazi concentration camps enabled by industrial processes of extermination, the atomic bombs on Hiroshima and Nagasaki, and all the new military technologies involved in the two great wars. Primarily influenced by

1 Vallor, S. Introducing the Philosophy of Technology In: _____. (ed.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Technology*, p. 5.

2 Idem.

those phenomena, authors such as Lewis Mumford (1895-1990), José Ortega y Gasset (1883-1955), Karl Jaspers (1883-1969), Jacques Ellul (1912-1994), and Martin Heidegger (1889-1976) produced essential texts for the reflection on technology in a more critical way. By inciting discussions that brought the questioning of Technology with a capital “T”, as Don Ihde points out³, the so-called classical authors of the philosophy of technology still foster many discussions and re-readings until today, motivated both by critical objections and their inevitable presence and actuality in contemporary thought.

After this period of dramatic events and questions about the technicization of the lifeworld, reflections on technology through a philosophical approach have flourished in many directions. A contemporary “taxonomy of the field” can be done (but not limited to) by clustering common influences and research programs that treat technology from particular critical perspectives, such as postphenomenology, critical theory of technology, science and technology studies (STS), authors who emphasize philosophical anthropology⁴, and reflections on technology with feminist and decolonial perspectives⁵.

Besides all these approaches that could be explored, we aim to describe and problematize some current debates in the philosophy of technology through the movement known as the *empirical turn*. But why precisely? As stated by Verbeek⁶, the empirical turn is a movement that occurred within the philosophy of technology as an opposition to the so-called classical philosophers of technology and can be taken nowadays as a highly influential theoretical background. This characterization is important because it is evident nowadays how much of what is labeled as “philosophy of technology” is influenced by the empirical turn regarding methodologies, intellectual production, and concepts⁷.

3 Verbeek, P. Don Ihde, *The technological Lifeworld* In: Achterhuis, H. *American Philosophy of Technology*, p. 120.

4 A brief introduction about all those perspectives (postphenomenology, critical theory of technology, STS and authors who emphasize philosophical anthropology) can be found in Lemmens, P. and Hui, Y. *Landscapes of technological thoughts: a dialogue between Pieter Lemmens and Yuk Hui*. *Philosophy Today* 65.2 (2021): 375-389.

5 Harding, S. *Postcolonial and feminist philosophies of science and technology: Convergences and dissonances*. *Postcolonial Studies*, 2009, vol. 12, no 4, p. 401-421.

6 Verbeek, P-P. *The Empirical Turn* In: Vallor, S. (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Technology*, p. 35 - 54.

7 Brey, P. *Philosophy of technology after the empirical turn*. *Techné: Research in philosophy and technology*, 2010, vol. 14, no 1, p. 36-48.

Nevertheless, the empirical turn as a *status quo* only exists with tensions and debates that eventually lead to questioning its foundations. The philosophy of technology is at a crossroads nowadays, especially if we take the conflict between, on the one hand, the characterization of technology as a transcendental phenomenon and its relationship with the concept of world (as done by Heidegger, for instance) and on the other hand, trying to give some centrality to the technical objects themselves and how they mediate our daily experience (as frequently addressed by the philosophers influenced by the empirical turn).

We will start by examining the role of technology in Heidegger's work, as he is often referenced by theorists associated with the empirical turn as a prime example of the "classic philosophy of technology." Next, we will reconstruct the basic concepts of the empirical turn and take their objections towards Heidegger, to later highlight the recent debate about the limits of the empirical turn and indicate possible frontiers in the philosophy of technology⁸.

Technology with capital "T"

Moving to the question of technology in Heidegger's work, this topic is probably one of the main discussions in the philosophy of technology, which has a wide range of consequences for contemporary thinking. To avoid getting lost in this labyrinth of Heideggerian philosophy, we will briefly delineate the central tenets of the conceptualization of technology in his work by addressing four points.

Firstly, what Heidegger initially offers in his famous discussion of technology⁹ (*Technik*) could be called a "negative definition" since he tries to delimitate what he *will not* address as technology. Heidegger explicitly states that he does not deal with technology from an instrumental or anthropological point of view. The first perspective involves conceptualizing technology as a set of instruments, tools, or machines, or recurring to the objects we

8 We understand that this debate is fostered by many discussions about the theme, such as the one presented by Lemmens (Lemmens, P. Thinking technology big again. Reconsidering the question of the transcendental and technology with a capital "T" In the light of the Anthropocene. *Foundations of Science*, 2021, p. 1-17), with its respective comments and replies. Another text that discusses the limits of the empirical turn is: Bosschaert, M. T., Blok, V. The 'empirical' in the empirical turn: A critical analysis. *Foundations of Science*, 2023, vol. 28, no 2, p. 783-804.

9 This strategy is used, for example, in: Heidegger, M. *The question concerning technology and other essays*, p. 3-6.

think about when we describe technologies in our daily activities, as a way of getting things done and solving problems. The second form of characterizing technology that Heidegger distances himself from is an anthropological view, defining technology as a human activity, among others. It is essential to highlight that these two previous modes of understanding technology are complementary to Heidegger. The problem with these definitions is not that they are incorrect. They describe an adequate correspondence (*Übereinstimmung*)¹⁰ between those concepts and our immediate reality. However, the mere correctness (*Richtigkeit*) would not reveal something more profound and insightful about this planetary phenomenon that conditions our societies.

Secondly, what Heidegger searches for when he embarks on philosophically *questioning* technology is an understanding of its *essence*, or phrased in another way, considering it *ontologically* as a phenomenon intertwined with the history of Western metaphysics and, consequently, with our most profound possibilities of *making sense of our world as such*. It is also important to stress that the concept of *essence* for Heidegger¹¹ is not identified with its classical notions, such as an immaterial or ideal counterpart common to all technical objects (e.g., the platonic concept of idea as *eidōs*) or a common property or substance that different kinds of technical tools would have (e.g., the Aristotelian notion of essence as *ousia*). Recurring to the etymology of the German language, Heidegger connects the idea of essence (*Wesen*) to a verb that could be translated as to endure (*währen*). Then, questioning the essence of technology implies that Heidegger is searching for the mode in which technological development unfolds and makes possible a world for us in its temporal lasting. By questioning how the essence or rather the ‘essence-ing’ (*Wesung*) of technology organizes and reveals beings, Heidegger searches for an onto-logical description of technology as truth (referring to *aletheia*, not to *orthotes*)¹², understood in the pre-classical Greek mode, as the unconcealment (*Unverborgenheit*) of beings. Then, technology would have a deep relation with comprehending the epochal moment that we are immersed in or the mode of understanding available to us regarding the history of Being (*Seinsgeschichte*).

10 All the references to the original german terms were made consulting Warthal, M. *The Cambridge Heidegger Lexicon*, 2021.

11 Of course, due to the complexity of such a term inside Heidegger's work, we are attaining ourselves to the notion of *essence* which is discussed in *The Question Concerning Technology* present in Heidegger, M. *The Question Concerning Technology and Other Essays*.

12 As is widely explored in *Plato's Doctrine of Truth* in Heidegger, M. *Pathmarks*, p. 155 - 182.

This mode is precisely how the essence of technology as enframing (*Ge-stell*) turns all beings, including humans, into a standing reserve (*Bestand*), i.e., as mere parts of a stock to be used as resources¹³. This mode frames modern technology due to revealing reality in terms of challenging (*herausfordern*) beings. Everything is seen as part of an infinite process of transformation, optimization, and control of a society in which the efficiency of this process is a value in itself, indeed the highest value¹⁴. As stated by Heidegger, “Technology in its essence is something that man does not master by his own power.”¹⁵. This development will question the supposed modern freedom to deal with technology instrumentally as rational choice-making and free determination towards technical objects and their possible (un)desirable outcomes¹⁶.

Thirdly, as is fully explored in the secondary literature¹⁷ Heidegger’s position on the question of action regarding technology is highly paradoxical and circular. It is clear that Heidegger is trying to understand our world in which technology plays a significant role. However, he also discusses concepts such as “freedom” and “danger,” which inevitably triggers questions in his readers like: What can we do about it? What path can we follow if technology is a power beyond our control? Should we abandon ourselves to nihilism since our destiny is not in our hands anymore?

13 Heidegger, M. *Bremen and Freiburg Lectures*, p. 29.

14 Although, as we may know, Heidegger does not mention the word “value” in his analysis, as it may lead to moral considerations rather than ontological ones.

15 Sheehan, T. (ed.) *Only a God Can Save Us in Heidegger: The Man and the Thinker*, p. 45 - 67.

16 It is important to stress that, as we have already mentioned, Heidegger’s characterization of technology is highly influenced by the historical milieu of Europe’s early 20th century. It could always be dangerous to determine the thought of a philosopher by its socio-historical context, but the other way around also does not seem wise (trying to completely ignore the relationship between thinking, world, and *oeuvre*). For instance, as openly explored by the secondary literature about Heidegger’s work, the contact with Ernst Jünger’s book *Der Arbeiter* was fundamental to the concept of enframing. Regarding the relationship between Heidegger and Jünger, one can consult Blok, V. *Ernst Jünger’s Philosophy of Technology - Heidegger and the Poetics of the Anthropocene*, p. 53 - 108. Also, the first wide-open effects of the incorporation of telecommunication technologies of his epoch in citizen’s lives, such as the radio and television, were always present in Heidegger’s metaphors and examples, which does not imply that we cannot find new examples and metaphors in our age to inquire ourselves about his analysis. About this confrontation of Heidegger’s formulations on contemporary phenomena, the following paper can be consulted: Lyra, É., *A atualidade da Gestell heideggeriana ou a alegoria do armazém in Heidegger: a questão da verdade do ser e sua incidência no conjunto do seu pensamento*.

17 Dreyfus, H. Heidegger on Gaining a Free Relation to Technology In: Dreyfus, H., Wrathall, M. *Heidegger reexamined*, p. 163-193.

This paradoxical situation that results from the concept of *enframing* can be summarized as: how can we control the effects of technology if our will to control everything is part of the problem? Heidegger's answer seems to be that what we can 'do' about it is profoundly *think*¹⁸ and open ourselves toward its *aletheic* essence(-ing) as it reigns over us, which might also open us toward other forms of approaching reality beyond the eternal search for *technofixes*. In other words, having a free relationship with technology would not pass through the realm of action (in the sense of *agency*) but towards opening ourselves to the essence of technology by radically putting it in question. Regarding this approach, Heidegger states that:

*We shall be questioning concerning technology, and in so doing we should like to prepare a free relationship to it. The relationship will be free if it opens our human existence to the essence of technology.*¹⁹

This path would lead us to (re)discover another kind of thinking, what he later calls meditative thinking (*be-sinnendes Denken*)²⁰, which does not engage us in the modern attempt to frame, exploit and control reality. Heidegger's approach to modern thinking is central to *enframing* since he deals with an epochal shift that delimits our possible horizon of concepts. Objectivity²¹ and calculative thinking²² are some terms employed in an attempt to interpret the progressive forgetting of Being that reaches in modernity a definitive phase where beings are constantly revealed as measurable and manipulable entities. A kind of "response" to modern thinking and the will to control that are present in the essence of technology would be a possibility of letting things be, as he develops with the concept of releasement (*Gelassenheit*)²³.

18 We will not delve into his discussion here; however, we can mention that Heidegger extensively questions what kind of thinking is not oriented toward beings and actions but toward Being itself in its unfolding.

19 Heidegger, M. *The Question Concerning Technology* In: *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p. 3.

20 As discussed in: Heidegger, M. Memorial Address In *Discourse on Thinking*, p. 45-58.

21 As is discussed in Heidegger, M. *The Age of the World Picture* in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p. 115-154.

22 As discussed in: Heidegger, M. *Discourse on Thinking*, p. 45-58.

23 We will not delve into the concept of releasement here. Still, one can find a rich debate about it in: Dreyfus, H. Heidegger on Gaining a Free Relation to Technology In: Dreyfus, H., Wrathall, M. *Hei-*

Fourthly, we can address what we can call the *transcendentalist nature of Heidegger thinking of technology*. This characterization implies that technology *per se* is related to how the totality of beings can appear to us as something intelligible or how an epochal configuration makes sense for a collective historically delimited. Nevertheless, what would be “behind” this totality of meaning? Heidegger’s transcendentalist perspective is rooted in the presupposition that every ground of understanding, not only about the world but about ourselves, is guided by the *development of metaphysics*. The history of Western metaphysics not only reflects *how Dasein can open itself to Being* in a certain epoch, but also *how this interpretation of the conditions of possibility of an epochal configuration is given from Being to Dasein*. Throughout this history, the essence of technology would be the current mode by which this relationship between *Dasein* and Being is rendered possible. In this sense, the characterization of technology done by Heidegger can be considered transcendentalist.

However, it is important to stress that Heidegger frequently highlights that as long as the task of philosophy is necessarily to face technology in the sense of radically thinking about it (and not demonizing it), the history of Western metaphysics, which starts with the poem of Parmenides and reach the Nietzschean will to power (that finds in enframing a *retraction of Being*) is not simply a history of ontical or moral decadence²⁴. This interpretation seems important as it distances us from confusing a transcendentalist approach with a kind of romantic nostalgia for a world that has not yet been “corrupted” by technological development.

With this brief characterization of technology in Heidegger’s work, we can discuss the empirical turn main tenets and some of the objections it makes towards Heidegger (which somehow are regarded as valid for the whole set of classical philosophers of technology).²⁵

degger Reexamined, p. 163-193. It is also important that *releasement* is deeply related to several issues that Heidegger will approach in his later thinking, or several attempts to keep thinking enframing by other perspectives, such as what it could really mean to think in our age (e.g., Heidegger, M. *What is Called Thinking*), the relation between language and Being (e.g., Heidegger, M. *Language in Poetry, Language, Thought*), art (Heidegger, M. *The Origin of the Work of Art in Poetry, Language, Thought*), dialogues with scientists who are worried about the problematic character of their own scientific practices (e.g., Heidegger, M. *Zollikon Seminars*), the future and present of philosophy in the age of technology (e.g., Heidegger, M. *The End of Philosophy and the Task of Thinking in On Time and Being*) and the question of dwelling (e.g., Heidegger, M. *Building, Dwelling, Thinking in Poetry, Language, Thought*).

24 Wisser, R. Entretien du Professeur Richard Wisser avec Martin Heidegger In: Haar, M. (ed.) *L’Herne - Martin Heidegger*, 1983, p. 94.

25 This argument is, of course, a great simplification made by the representatives of the empirical turn. This is clear when Verbeek analyzes in a very similar way Heidegger and Jaspers in Verbeek,

The empirical turn

The empirical turn represents a significant shift in the philosophy of technology, briefly characterized by Don Ihde as a change from monolithic, high-altitude, and transcendental perspectives on “Technology” to an empirical approach oriented towards “technologies” in their contextual and relational aspects²⁶. The landmark book where this shift is first claimed was edited by the Dutch philosopher Hans Achterhuis in 1997 with the original title “From steam engine to cyborg: Thinking about technology in the new world” (*Van stoommachine tot cyborg: Denken over techniek in de nieuwe wereld*). It was translated into English in 1999 as *American Philosophy of Technology: The Empirical Turn*. The book consists of a compilation of six texts written by Dutch philosophers about the work of six well-known North American authors, with an introduction written by Achterhuis himself, who claims that:

*[...] it is precisely the task of an empirically oriented philosophy of technology to understand the co-evolution of technology and society in modern culture, rather than to evaluate it on the basis of a priori criteria.*²⁷

It is interesting to stress that there are two main influences on these American authors, which were taken as inspiration by the promoters of the empirical turn. The first one has its roots in a reading of Heidegger influenced by American pragmatism, which results in a very particular philosophical interpretation of German phenomenology in the case of Don Ihde. Such a reception made possible discussions that took phenomenology to discuss particular technological phenomena, such as artificial intelligence, focal practices, and technological mediations. Especially in the case of Ihde, this pragmatic interpretation disconnects the question of technology in Heidegger’s work from the history of metaphysics itself. This disconnection is highly present in the non-foundationalist approach adopted by other important authors influenced by the empirical turn, such as Verbeek and Feenberg.

P-P. *What Things Do*, p. 15-95.

26 Achterhuis, H. (ed.). *American Philosophy of Technology: The Empirical Turn*, p. VIII

27 *Ibidem*, p. 7.

The second significant influence that could be highlighted is made by the philosophy of science developed in the second half of the 20th century in this empirically oriented philosophy of technology since

[...] just as the earlier, Kuhn-inspired philosophers of science refused to treat science as monolithic, but found that it needed to be broken up into many different sciences each of which need to be independently analyzed, so the new philosophers of technology found the same had to be done with technology.²⁸

One of the main consequences of Kuhn theory of scientific knowledge was that as sciences are developed within the establishment of paradigms and revolutions, there would be no meaning in dealing with science as a unified phenomenon²⁹ since each science can be analyzed in its own set of structural changes. In the same way, the founding fathers of the empirical turn shifted their attention to how “technologies” can be followed through history if we pay attention to the co-evolution between the artifacts and the social structure that “involves” these technologies. The “black box” of technology was then opened by American authors such as Donna Haraway, Langdon Winner, and Andrew Feenberg³⁰. Highlighting the local power structures and social relations that shaped technologies through their history of practices held by designers and users, those three authors were deeply influential in the empirical turn³¹.

Moving on to the first objection commonly addressed to Heidegger and the other classical philosophers of technology, it questions the monolithic character technology would have³², according to them. Claiming that the search for an essence of technology usually forgets how fundamentally different types of technologies exist and how they can shape our reality in

28 Ibidem, p. 6.

29 Consequently, we would discuss the sciences (in the plural and with small “s”) and not Science (in the singular and with capital “S”). As the promoters of the empirical turn are influenced by this change in the philosophy of science, they usually delimitate their approach towards technologies and not Technology.

30 Feenberg is probably the most peculiar case of these six authors, because as being a former disciple of Herbert Marcuse, his work is also very tributary to critical theory and the complex relation between Marcuse and Heidegger.

31 As Achterhuis states, this can be labeled roughly as a constructivist influence on the empirical turn. Achterhuis, H. (ed.). *American Philosophy of Technology: The Empirical Turn*, p. 6.

32 Verbeek, P-P. *What Things Do*, p. 61.

several different ways, the endorsers of the empirical turn argue that not all of them are submitted to the mode of revealing that enframing would impose, for instance, or other possible “macro-interpretations” of technology. Then, approaches related to the empirical turn focus on analyzing how specific technologies can be contrasted and opposed when considering how they build different kinds of relations with the world. One significant implication of this development is a great diversity of technical objects studied by the philosophy of technology nowadays, research projects focused more on practical and industrial challenges³³, and several discussions regarding the different methodologies that could be used in those investigations.

The term substantivism can label the second objection that Feenberg and other authors formulated. According to Verbeek³⁴, substantivism has its roots in the interpretation that technology can drastically alter societies as the latter is considered autonomous. In this sense, substantivism has two main characteristics. On the one hand, technology develops itself autonomously over history. It has its own inertial tendency, and it implies a force that is beyond human control. On the other hand, substantivism leads to a diagnosis that technology relates itself to human societies just in a one-way direction. For instance, technology as an independent force alters culture, but there is nothing that humans can do to shape or stop technological development. Distancing themselves from these criticisms, the endorsers of the empirical turn emphasize debates around how the notion of human agency is modified by technology. For instance, human experience is understood by postphenomenologists as *mediated* by technological artifacts, and the basic assumptions of substantivism are switched to inquiries about how specific artifacts transform perception and turn possible new forms of action.³⁵

This refusal of substantivism has consequences for the ethics of technology, which could be roughly characterized in two ways regarding the empirical turn. The first one is the discussion about the moral significance of technology³⁶. This approach arises from the previous debate about agency and how the ethicists of technology “expanded the notion of moral agency in such a

33 An illustrative example of such a development is ESDIT - www.esdit.nl/

34 Verbeek, P-P. *What Things Do*, p. 136.

35 Verbeek, P-P. *Moralizing Technology*, p. 10-11.

36 Verbeek, P-P. The Empirical Turn In: Vallor, S. (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Technology*, p. 43-44.

way that technologies can be part of it or help to shape it”³⁷. Moral mediation, for instance, is an approach that empirically tries to understand how technologies modify the way we understand and percept reality, consequently changing how moral decisions are taken³⁸. Secondly, the ethics of technology influenced by the empirical turn often emphasizes the role of morality in design³⁹. One example of this approach is value-sensitive design, which departs from the perspective of analyzing the stakeholders’ values in using the aimed technological artifact in the development process. These design methodologies tend to anticipate and mitigate the non-desirable effects of technological developments on a determined social group or foster particular practices and values understood as desirable.⁴⁰

The third objection made by Ihde⁴¹ and Verbeek⁴² regards how classical philosophers of technology somehow perceive modern technology as a form of alienation and massification, threatening human existence and authenticity. This argument is reinforced by the comparison between old technologies as forms of “less-exploitative” technical activities and modern technologies as forms of exploitation (for instance, Ihde’s claim on Heidegger’s comparison between the old windmills and hydroelectric power plants⁴³). This argument suggests a kind of residual *technophobia* that would be present in the classic philosophers of technology as if they were a continuation of the 19th-century romantic position towards the Industrial Revolution. The authors of the empirical turn consequently tend to emphasize how we can anticipate and transform technological development outcomes because we can understand

37 Ibidem, p. 43.

38 An example of these developments can be found at: Kudina, O. *The technological mediation of morality: value dynamism, and the complex interaction between ethics and technology*.

39 Verbeek, P-P. The Empirical Turn In: Vallor, S. (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Technology*, p. 45-46.

40 Davis, J., Nathan, L. P. Value Sensitive Design: Applications, Adaptations, and Critiques. In: van den Hoven, J., Vermaas, P., van de Poel, I. (eds) *Handbook of Ethics, Values, and Technological Design*.

41 Ihde, D. *Postphenomenology and Technoscience*, p. 28.

42 Verbeek, P-P. *What Things Do*, p. 10, 23-26. Although Verbeek explores the theme of alienation confronting more the work of Jaspers rather than Heidegger, he generalizes this thesis to the “classic philosophers of technology” several times.

43 *Deromanticizing Heidegger* in Ihde, D. *Heidegger’s Technologies*, p. 76.

how technology changes how we perceive reality and act upon it.⁴⁴

The fourth objection highlighted here⁴⁵ could be seen as the reduction of concrete technological artifacts to their conditions of possibility, which is taken as a consequence of the transcendental approach to technology. In the case of Heidegger, enframing as the essence of technology would indeed show the conditions of possibility for reality to appear since it is concerned with *the essence of technology*. However, this diagnostic would reduce all the possible modes of technological mediation to the abstract or transcendental logic of revealing beings as a standing reserve. This objection has a clear relationship with a non-foundationalist view on technology that is common in authors of the empirical turn, like the postphenomenologists⁴⁶. As they depart from a position that there is no way of searching for the essence of technology as a global phenomenon because it would eventually make the analysis too transcendental or abstract, the other way around it is by empirically describing particular modes of technological mediation. In this sense, phenomenology is taken as a tool or a minimum theoretical background with instrumental purposes in a pretty pragmatic fashion⁴⁷, sometimes coupled with other similar approaches like the Actor-Network Theory.

Another trait often observed in the empirical turn (that distances it from transcendentalism) is the influence of STS. Rejecting the approach of classical philosophers of technology, STS scholars “look carefully at the inner workings of real technologies and their histories to see what is actually taking place.”⁴⁸ This approach is usually regarded as empirical due to their fieldwork

44 It is clear that the historical *milieu* of the classical philosophers of technology was very important regarding their concern with the great catastrophes of the first half of the 20th century (that were made possible by technological development). However, as we will see, one of the main objections to the empirical turn is the political presuppositions and consequences of a theory that was heavily emptied of critical possibilities. It seems problematic to believe that local “descriptions” and “corrections” can face the huge ethical, political, and environmental challenges that we have nowadays regarding technological development.

45 Verbeek, P-P. *What Things Do*, p. 91-95.

46 Ihde, D. *Postphenomenology and Technoscience*, p. 10.

47 A critical discussion about the limits of the phenomenology that is present in postphenomenology can be found in: Zwieter, J.; Blok, V.; Lemmens, P. (2016). Phenomenology and the Empirical Turn: a Phenomenological Analysis of Postphenomenology. *Philosophy and Technology*, 29 (4):313-333.

48 Winner, L. (1993). Upon Opening the Black Box and Finding It Empty: Social Constructivism and the Philosophy of Technology. *Science, Technology, & Human Values*: 18(3), p. 364.

(for instance, in research and development laboratories), mixing theoretical background from humanities with qualitative and quantitative methodologies from social sciences⁴⁹. These investigations are directed toward the dynamics of technological change produced by the interactions between artifacts, users, designers, and other stakeholders. In seeking alternatives for the transcendentalism presented in the classic philosophy of technology, the “relativistic” approach is also a usual aspect of STS investigations. As Winner points out:

*What social analysts do in this new focus is to study the interpretive flexibility of technical artifacts and their uses. One begins by noticing that people in different situations interpret the meaning of a particular machine or design of an instrument in different ways. People may use the same kind of artifact for widely different purposes. The meanings attached to a particular artifact and its uses can vary widely as well. In this way of seeing, sociologists and historians must locate the relevant social groups involved in the development of a particular technological device or system or process. They must pay attention to the variety of interpretations of what a particular technological entity in a process of development means and how people act in different ways to achieve their purposes within that process.*⁵⁰

Since we have recovered both Heidegger’s concept of technology and the main objections of the empirical turn towards it⁵¹, we now have a sketch of this “shift in the center of gravity”⁵² in the philosophy of technology. Nevertheless, we still need to analyze the empirical turn in terms of its most recent debates, such as the issues about anthropogenesis, the Anthropocene, and its philosophical-political aspects, which are some of its alleged underdeveloped themes

49 A discussion about how multifarious the methods applied in STS are and how STS research discusses these methods can be found in: STS as Method In: Felt, U., Fouché, R., Miller, C. A., Smith-Doerr, L. (Eds.). *The Handbook of Science and Technology Studies*. p. 31-58.

50 Winner, L. (1993). Upon Opening the Black Box and Finding It Empty: Social Constructivism and the Philosophy of Technology. *Science, Technology, & Human Values*: 18(3), p. 366.

51 The whole discussion and replies that could be given to the objections made against “Heidegger’s philosophy of technology” and the other “classical” philosophers of technology is beyond the scope of the present text, but we can find in the following articles a response to a great range of issues: Thomson, I. *Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education*, p. 44-77; Mitcham, C. What Is Living and What Is Dead in Classic European Philosophy of Technology? In: Vallor, S. (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Technology*, p. 19-34.

52 Achterhuis, H. (ed.). *American Philosophy of Technology: The Empirical Turn*, p. vii.

and theoretical gaps. This will also lead us to engage ourselves with a critical reading of the empirical turn considering an onto-historical perspective.

Challenges of taking technology as a philosophical question nowadays

One aspect of the empirical turn that can be highlighted is the need for more consideration of the phenomenon of anthropogenesis, or more broadly, the lack of interaction between evolutionary anthropology and the empirical turn, besides the fruitful synergy that they can have both scientifically and philosophically. This hypothesis is corroborated when we see an underexplored overlapping or dialogue between the findings of the empirical turn and authors from the philosophical anthropology of the 20th century, such as Helmuth Plessner, Max Scheler and Arnold Gehlen, or paleoanthropologists such as André Leroi-Gourhan.⁵³ Nevertheless, one advance that can be highlighted is the attempt at a dialogue between Material Engagement Theory and postphenomenology⁵⁴. However, this is only a very recent movement that could be seen as a starting point and not as a strong bond or deep relationship between them. For instance, how could we relate the concept of multistability⁵⁵ or the modes of human-technology relations with the very particular evolutionary drift present in human biology, marked by phenomena such as the use of hunting tools and progressive bipedalism? Would it be possible to combine mediation theory with studies showing the role of technology in human evolution?

This lack of interaction is also surprising because postphenomenology does not require a foundational philosophical perspective; its interaction with scientific findings and research is more unproblematic than if we depart from phenomenology and hermeneutics, for instance. Another relevant issue is: Would it be possible to philosophically understand and critically engage

53 Some of the few papers that discuss the mentioned overlapping are: de Mul, J. Digitally Mediated (Dis)embodiment, Information, *Communication & Society*, 6:2, 247-266. Verbeek, P. P. (2014); Plessner and technology: philosophical anthropology meets the posthuman. In J. de Mul (Ed.), *Plessner's philosophical anthropology: perspectives and prospects* (pp. 443-456); Funk, M. *Paleoanthropology and Social Robotics: Old and New Ways in Mediating Alterity Relations* In: Jesper, A. et al, (Ed.) *Postphenomenological Methodologies*.

54 Ihde, D., Malafouris, L. *Homo faber* Revisited: Postphenomenology and Material Engagement Theory. *Philos. Technol.* 32, 195 - 214 (2019).

55 I.e., how the functions and uses of technical artifacts are always dependent upon their use-contexts. Verbeek, P. *What things do*, p. 117-118.

with large-scale processes like human evolution without considering technology from a transcendental perspective?⁵⁶ If yes, how can it be done?

Moving on to another challenge to empirical turn, we can approach it in light of the Anthropocene. At the beginning of this century, the Dutch Nobel Laureate atmospheric chemist Paul Crutzen claimed that due to the now well-known process of anthropogenic climate modification, we may witness the rise of a new geological epoch, the so-called Anthropocene⁵⁷. Besides all the scientific quarrels between natural scientists around the legitimacy of such a concept and the specification of a precise historical landmark for the Anthropocene⁵⁸, its impact has also reached the realms of the humanities. We live in an epoch in which it is no longer possible to take the Earth as a passive natural background since the ecological catastrophe and the consequent unpredictability of its effects on human (and non-human) life make it more and more felt as time passes. Philosophical discussions about the human condition and what it means to do politics now also require new concepts.

Without compromising ourselves to make a complete description of this broad debate, it is worth stressing that the Anthropocene is a phenomenon with significant impacts on different areas of philosophy, such as ontology, ethics, aesthetics, and philosophy of science, also triggering interesting discussion in philosophy of technology, such as in the debate between transcendental modes of characterizing Technology and the empirical turn. About the latter, as some authors claim⁵⁹, the lack of a macro-scale analysis and investigations of technology in its planetary dimensions hinders an adequate framework for considering the intrinsic technological dimension of the Anthropocene, in the sense that the *anthropos* as a geological force is only possible by the huge power of large-scale transformations that technology offers.

56 It is important to highlight that Stiegler would have a lot to add to this topic, as he creatively combines transcendental thinking and evolutionary thinking, such he pursued with his concepts of epiphylogenesis and a-transcendentalism in *La technique et le temps*.

57 Crutzen, P. J. (2002, November). The “Anthropocene”. In *Journal de Physique IV (Proceedings)* (Vol. 12, No. 10, pp. 1-5). EDP sciences.

58 As explored by Bonneuil and Fressoz (2016), it is not simple to answer when the Anthropocene started. This question is complex because one of its aspects is entangling the origin of the Anthropocene with its conceptual definition and interpretation.

59 Lemmens, P. Thinking Technology Big Again. Reconsidering the Question of the Transcendental and Technology with a capital “T in the Light of the Anthropocene. *Found Sci* 27, 171 - 187 (2022).

Following this argument, we see how it could be difficult to fully tackle the philosophical question of understanding the ontological status of planetary technologies by taking a strictly empirical and non-foundationalist theoretical framework, such as postphenomenology. Does the Anthropocene claim for a new “transcendentalist revival” or a “terrestrial turn” in the philosophy of technology? Furthermore, if so, how can we do that without leaving behind the consideration of specific technological trajectories and their local contexts, as is frequently claimed by STS scholars?

Another perspective underscored by the empirical turn, which some authors have also stressed, is the lack of a critical philosophical-political perspective in its analysis. The exclusive focus on specific artifacts and tools can blur the power relations and socio-economic conjunctures at the macro-scale level, as it was deeply present in the characterization of technology authors such as Herbert Marcuse. As Mitcham claims,

[...] Just as neoliberalism declares, in Margaret Thatcher’s famous words, “There is no such thing such as society,” empirical turn philosophers of technology seem to imply there is no such thing as Technology with a capital “T”.⁶⁰

Arguing that “the social ontology of neoliberalism finds a natural ally in what might be called a neoliberal philosophy of technology,”⁶¹ we can also go beyond and question the political consequences of the empirical turn strategy of focusing on exclusively local descriptions and ethical solutions, most of the time concerned with responsible innovation policies and design frameworks. The peril of following this agenda strictly seems to be that there is no compromise with structural questioning of our mode of production or will to efficiency, which could be addressed as the roots underlying most of the fundamental problems posed by “technologies”. This perspective seems to be especially problematic in the global South countries, where the vulnerability to global effects of technological development is much higher since there is a clear amplification of those effects provoked by factors such as higher economic inequalities and political instabilities.

60 Mitcham, C. What Is Living and What Is Dead in Classic European Philosophy of Technology? In: Vallor, S. (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Technology*, p. 31.

61 Idem.

One “empirical” issue that can exemplify such a claim is the problem of the new labor market of data markers hired to fulfill Artificial Intelligence training databases⁶². Regarding all the case studies of how AI algorithms mediate our experience with the world, apparently, none of them deal with the global economic structure that somehow is part of the “conditions of possibility” of these technologies. How can we understand the possible mediation forms that gadgets like smartphones have on us without considering the pressure for crescent profit rates present in the ICT industry? How can we inquire about how AI is shaping our daily relations with recommendation mechanisms if we do not think about the mechanisms of capturing the users’ attention more and more, which are related to a consumerist imperative present in our post-industrial societies⁶³? The same analysis can be made for the problem of racial bias in AI algorithms used for recidivism prediction, such as the COMPAS case⁶⁴. Without considering the economic environment and power structure that enables such companies to increase their “market value” by the pressure of more “efficiency” in the criminal courts, it will be hard to analyze the empirical issues of this case since they seem intertwined with macro-scale power relations.

Until now, we have highlighted some theoretical challenges of the empirical turn, mainly regarding three “large-scale” phenomena: its political-philosophical presuppositions and consequences, human evolution, and the Anthropocene. Therefore, these perspectives can trigger some questions related to the *history of the philosophy of technology*: How can we face these challenges? Do we need another kind of “turn” in the philosophy of technology in order to confront them? Would it be left to us to “overcome” the empirical turn, just like it pretended to do with the classical philosophy of technology?

We will then critically engage with this internal movement of linear progression⁶⁵ that lies implicit in the empirical turn. Consequently, the confrontation

62 www.technologyreview.com/2022/04/20/1050392/ai-industry-appen-scale-data-labels/

63 An interesting discussion that can bring a new perspective on those issues to the empirical turn is presented in: Stiegler, B. Organology of Platform Capitalism In: *Nanjing Lectures*, p. 169-268.

64 www.technologyreview.com/2017/06/12/105804/inspecting-algorithms-for-bias/

65 We call it linear progression because the movement engendered by the empirical turn is really akin to that of modern sciences, as the latter is understood as a positive analysis in which the adequate correspondence between theoretical framework and empirical phenomena is a measurement of success.

with the “tradition” and its “destruction”⁶⁶ to pave the way for new philosophical perspectives on technology is a central question to us. The metaphysical assumptions of this non-foundationalist perspective lead us to interpret it through the conceptual framework of a philosopher acknowledged by his original and insightful reading of the history of metaphysics, Martin Heidegger⁶⁷.

Reading the empirical turn through Heidegger

In order to interpret the empirical turn in a Heideggerian reading, we can refer to some of his appropriations of Nietzschean concepts since Nietzsche is the philosopher acknowledged by Heidegger as the last step in the consummation of metaphysics. While not committing ourselves to an extensive reading of Heidegger’s interpretation of Nietzsche, just a few helpful concepts will be pinpointed for our analysis, such as the death of God, nihilism, and the eternal recurrence of the same. Let’s proceed by taking the former first. There is an interesting parallel between the question of the death of God in Nietzsche’s thinking and the end of philosophy in Heidegger’s formulation. When Nietzsche presents the death of God in aphorism 125 of the *Gay Science*, there is a subtle irony that makes part of the interpretation of the assassination of God, an all-powerful being which, of course, cannot be “killed.” As it is clear, Nietzsche refers to the loss of significance of God and the Christian religion as a source of the metaphysical foundation of an epoch and its possibility of political authority as truth. Then, he reveals the consequent ambiguity of a still Christianized Western that has “killed” his own foundations by a process of secularization of the culture. The theological foundation of the West, supported by a monotheistic religion, was deeply challenged in the process of modern rationalization of the *cosmos*. As the accurate results of modern science slowly replaced the truth function of divine revelation, Western civilization changed the human’s teleological narrative about reality.

66 We understand *destruction* here as a process related to “the hermeneutical and critical dismantling of philosophical concepts, carried out in order to recover the insights that originally motivated them.” Wrathall, M. *The Cambridge Heidegger Lexicon*, p. 223.

67 As it is clear now, we have not directly answered the criticisms of the empirical turn directed to the classic philosophers of technology because this is not our aim here. The debate with the empirical turn is not a matter of building an apology of Heidegger. However, reading the empirical turn *through* Heidegger is an opportunity of highlighting how there is an intrinsic problematic character of how the empirical turn relates itself with the philosophical tradition by a movement of *surpassing*, of leaving something *behind*.

As Alexander Koyré points out⁶⁸, we no longer live in a “closed world” of cosmological order but in an “infinite universe” ruled and explained by science.

In the same way, when Heidegger claims that there would be an “end of philosophy,” this is not a refusal of the possibility of doing philosophy in an academic meaning but a diagnosis of the consummation of philosophy as the last step in the history of metaphysics, being absorbed into the logic of scientific reasoning as cybernetics. Making our point visible as directly as possible: *philosophy in the age of cybernetics can be just taken as an auxiliary tool for technological reasoning, then reaching its end*. God is not “dead” in the shallow misinterpretation of the Nietzschean reading, and philosophy has not come to an end. However, it is progressively transforming itself into a valuable tool for cybernetic control of human civilization, in the sense of *maneuvering* all side effects of technological and scientific progress, in accord with interpreting the essence of technology as enframing.

Then, the “danger” of leaving out a form of reflection upon technology in a transcendental mode could be the absence of questioning human existence since we are interwoven with technology. As we have previously recovered, it is not only that technology carries a risk of human life extinction on the planet, because that would mean only an ontical interpretation of the term. With this, we assume that questioning technology could be a *reflection* if it has the “courage to make the truth of our own presuppositions and the realm of our own goals into the things that most deserve to be called in question”⁶⁹. This interrogative aim implies that the philosophy of technology could not be carried out only under the concern of “taming” technological devices and building design alternatives for our daily problems of the new technological innovations. It is also important to highlight that this position does not diminish the importance of dealing with empirical questions regarding technology. We are not here to demonize technology⁷⁰ or to think that we can abstract ourselves into a reality that we do not need to deal with empirical questions, but its total lack of ontological questioning seems to be precisely what Heidegger addressed as the “end of philosophy.” According to Heidegger,

68 Koyré, A. *From the Closed World to the Infinite Universe*.

69 Heidegger, M. *The question concerning technology and other essays*, p. 116.

70 As Heidegger also states several times, such as in Wisser, R. Entretien du Professeur Richard Wisser avec Martin Heidegger In: Haar, M. (ed.) *L'Herne - Martin Heidegger*, 1983, p. 95.

*The end of philosophy proves to be the triumph of the manipulable arrangement of a scientific-technological world and of the social order proper to this world. The end of philosophy means: the beginning of the world civilization based upon Western European thinking.*⁷¹

Therefore, we can interpret that there is a direct relationship between nihilism and the affirmation of philosophy (of technology) as a form of taming technology⁷² and all its specializations or “new challenges.” Apparently, since there are no possibilities of building grand narratives⁷³, what lasts for the philosophy of technology is not only to embrace a “social ontology of neoliberalism”⁷⁴ but also to leave itself to be a form of cybernetic control and regulation of technological non-desirable outcomes. Moreover, according to Heidegger, the most dramatic aspect of the “end” of philosophy is that it would not be the end but the beginning of world civilization, probably because it is only *through* this process that technology as a mode of revealing can keep itself on its tracks.

Now that we have questioned the problematic aspect of the cybernetic aspect in the empirical turn, we can move to the term “turn,” taking one possible interpretation of Heidegger’s reading on the eternal recurrence of the same. As stated by Gianni Vattimo⁷⁵, one possible interpretation of the eternal recurrence of the same regarding the history of metaphysics is that modernity has as one of its fundamental tenets a recurring attempt to get rid of its past by a critical movement, by inaugurating something new. Metaphysics is then a repetitive movement of setting “new” beginnings because the novelty has a kind of value in itself. It is paradoxically an *instauration of the new as a repetition of the past* since the same procedure is done over and over again. After all, the tradition is continuously appropriated with the same critical claim of being rejected by the process of building a brand-new foundation. Curiously, it is not surprising that Heidegger interprets Nietzsche

71 Heidegger, M. *On Time and Being*, p. 59.

72 In this sense, if we take Heidegger’s account of the persistence of metaphysics nowadays through a scientific worldview, it is possible to interpret that even a “philosophy of technology” can still be deeply metaphysical.

73 In some sense, transhumanism also positions itself as a grand narrative since it has a clear teleological perspective on human existence.

74 Mitcham, C. What Is Living and What Is Dead in Classic European Philosophy of Technology? In: Vallor, S. (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Technology*, p. 31.

75 Vattimo, G. (1987). Verwindung: Nihilism and the Postmodern in Philosophy. *Substance*, 16, 7.

metaphysics composed of the will to power and the doctrine of the eternal recurrence of the same as an inversion of platonic philosophy, but still being trapped inside the metaphysical tradition of the West as the last episode of the forgetting of Being (*Seinsvergessenheit*)⁷⁶.

Then, taking *enframing* as the consummation of metaphysics would imply problematizing the idea of receiving our philosophical tradition to just surpass it, in the sense that we could move beyond modernity as a matter of suddenly getting rid of metaphysics by autonomously choosing to overcome it. As Heidegger claims, “Metaphysics cannot be abolished like an opinion. One can by no means leave it behind as a doctrine no longer believed and represented”.⁷⁷

Taking up this question, Vattimo highlights the interpretation of what could be called deflection (*Verwindung*), a word not often used by Heidegger in contrast to overcoming (*Überwindung*). The deflection would have a different possibility of just turning around and leaving behind the past as something defeated or the Hegelian dialectical sublimation (*Aufhebung*). Deflection would mean both an *acceptance* since the past is received in its power of conditioning our present possibilities of thinking and a *distortion*, as we do not evade ourselves from a critical reception of the past. We also shall not identify deflection with the will of finding a new absolute ground (as a repetition of the past) nor with a passive resignation to the destiny of the enframing. In this sense, *Verwindung* carries many similarities to how we interpret the Heideggerian releasement (*Gelassenheit*)⁷⁸, a fundamental concept also regarding the question of technology as an existential mood of “letting things be” in opposition to modern calculative thinking. However, what is the relevance of the previous discussion to our narrative about the empirical turn?

As we can see, the philosophers of the empirical turn, by labeling themselves as a kind of “step forward” in the philosophy of technology, fall precisely in what Vattimo claims to be a “repetition of the past by inauguration of the new.”⁷⁹ Labeling several authors with structural differences – like Heidegger

76 Heidegger, M. *The question concerning technology and other essays*, p. 61.

77 Heidegger, M. *The end of philosophy*, p. 85.

78 Heidegger, M. *Discourse on Thinking*, p. 46.

79 Vattimo, G. *Verwindung: Nihilism and the Postmodern in Philosophy*. “Repetition of the past by inauguration of the new” would mean here a movement of constantly trying to get rid of the past (heavily criticizing a tradition and breaking the bonds with it) as an attempt of inaugurating a new way of thinking more suitable than the previous one. The issue is that modernity began this

and Ellul – as classical, the empirical turn aims to be non-foundationalist by offering a new framework more adequate to the empirical reality of artifacts.

In this sense, the philosophy of technology does not seem to need another “turn,” as we could, in a metaphysical attitude, surpass the classical philosophers of technology or the empirical turn, reclaiming that “now” we can be more “adequate” to the current needs or trends, not as a barrier to be overcome. Nevertheless, can we still have such an experience nowadays? Alternatively, as remarked by Jean-Luc Nancy:

What Heidegger means by the “task of thought” – at least what we can indicate – is this: are we going to stand before the untenable? Or are we going to continue to be satisfied with our poor philosophical autonomy?⁸⁰

Final remarks

We have provided here a descriptive perspective on the philosophy of technology, encompassing both the discipline history and its contemporary central debates, namely, the dominance of the empirical turn approach and its related theoretical impasses. This examination becomes particularly relevant when considering the (re)emergence of a transcendental perspective on Technology with a capital “T”, especially having in view some phenomena that challenge our understanding of technology on a planetary scale, such as anthropogenesis, the Anthropocene, and the political challenges of our planetary (co)existence.

But how can we address these phenomena and avoid falling prey precisely to the metaphysical assumptions that lie on the ground of the empirical turn or in an anachronic revival of a strictly transcendentalist perspective *after* the empirical turn⁸¹? Although the question seems really important to the current investigation, we are not able to fully address it here. Methodologically, the

tradition, which is then repeated over and over again, creating in some sense an eternal recurrence of the same within the history of metaphysics.

80 Nancy, J-L. *The End of Philosophy and the Task of Thinking*. Published at <https://www.philosophy-world-democracy.org/other-beginning/the-end-of-philosophy>.

81 A perspective upon this subject was formulated in Ferreira de Barros, M., Pavanini, M.; Lemmens, P. Peter Sloterdijk’s Philosophy of Technology: From Anthropogenesis to the Anthropocene. *Technophany, A Journal for Philosophy and Technology*, [S. l.], v. 1, n. 2, 2023.

current work is compromised only to highlight the current tensions and importance of such a debate, as further reflections and developments can be done afterwards. Nevertheless, we still offer two possibilities for further investigations.

The first one is to realize that taking technology as a philosophical question means letting it open in its problematicity and receiving the past as a *possibility of thinking*. Suppose we aim to acknowledge one of the most fruitful lessons from the classical philosophers of technology, such as Heidegger. In that case, it is important to stress that understanding technology in our age means inquiring how reality can appear to us *through* technology. This attitude implies a paradoxical situation in which technology is related to our most difficult civilizational challenges and how we can make sense of a meaningful totality as a process dependent upon technology. In that sense, how could we use technology against technology?⁸² Would our increasingly technologically conditioned reality *enable new perspectives* on technology itself?

Nevertheless, we assume that this process of thinking and (re)invention of our world needs to be familiar *and* strange to technology as a mode of unveiling⁸³. This duality is crucial because it ensures that the change we aim to achieve is balanced to be accepted and integrated into our current societal framework while also challenging and pushing the boundaries of our conventional understanding. The familiarity aspect is essential to prevent outright rejection; if the proposed changes resonate with existing beliefs, practices, and technologies, they are more likely to gain acceptance and foster gradual adaptation. On the other hand, the strangeness aspect introduces novel perspectives and innovative pathways, providing a clear divergence from the civilizational *status quo*. Therefore, the interplay of familiarity and strangeness in our technological endeavours is not merely coincidental but a necessity for the future of our civilization.

References

- Aagard, J. et al. (Ed.) *Postphenomenological Methodologies: New Ways in Mediating Techno-Human Relationships*. Rowman & Littlefield, 2018.
- Achterhuis, H. *American Philosophy of Technology, The Empirical Turn*. Indiana University Press, 2001.

82 Sloterdijk, P. *Not Saved*, p. 47.

83 Heidegger, M. *The question concerning technology and other essays*, p. 35.

- Blok, V. The 'empirical' in the empirical turn: A critical analysis. *Foundations of Science*, 2023, vol. 28, no 2, p. 783 - 804.
- Blok, V. *Ernst Jünger's Philosophy of Technology, Heidegger and the Poetics of the Anthropocene*. Routledge, 2017.
- Brey, P. Philosophy of technology after the empirical turn. *Techné: Research in philosophy and technology*, vol. 14, no 1, p. 36 - 48, 2010.
- Crutzen, P. J. The "anthropocene". In *Journal de Physique IV (Proceedings) (Vol. 12, No. 10, p. 1 - 5)*. *EDP sciences*, 2002.
- de Mul, J. Digitally Mediated (Dis)embodiment. *Information, Communication & Society*, 6:2, 247 - 266, 2003.
- _____. *Plessner's philosophical anthropology: perspectives and prospects*. Amsterdam University Press, 2014.
- Dreyfus, H., Wrathall, M. *Heidegger Reexamined*. Taylor & Francis, 2002.
- Feenberg, A. *Questioning Technology*. Routledge, 2012.
- Ferreira de Barros, M.; Pavanini, M.; Lemmens, P. Peter Sloterdijk's Philosophy of Technology: From Anthropogenesis to the Anthropocene. *Technophany, A Journal for Philosophy and Technology*, [S. l.], v. 1, n. 2, 2023.
- Felt, U.; Fouché, R.; Miller, C. A.; Smith-Doerr, L. (Eds.). *The Handbook of Science and Technology Studies*. MIT Press, 2017.
- Haar, M. (ed.) *Martin Heidegger*, L'Herne, 1983
- Harding, S. Postcolonial and feminist philosophies of science and technology: Convergences and dissonances. *Postcolonial Studies*, 2009, vol. 12, no 4, p. 401-421.
- Heidegger, M. *Bremen and Freiburg lectures*. Indiana University Press, 2012.
- _____. *Discourse on Thinking*. Harper Collins, 1966.
- _____. *On Time and Being*. The Chicago University Press, 2002.
- _____. *Pathmarks*. Cambridge University Press, 1998.
- _____. *Poetry, Language, Thought*. Harper Collins, 2001.
- _____. *The End of Philosophy*. The Chicago University Press, 2003.
- _____. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Harper, 1977.
- _____. *What is Called Thinking?* Harper & Row, 1972.
- _____. *Zollikon Seminars: Protocols, Conversations, Letters*. Northwestern University Press, 2001.
- Ilhde, D. *Heidegger's Technologies: Postphenomenological Perspectives*. Fordham University Press, 2010.
- _____. *Postphenomenology and Technoscience: The Peking University Lectures*. State University of New York Press, 2009.
- _____. *Technology and Lifeworld. From Garden to Earth*, Indiana University Press, 1990.
- Ilhde, D.; Malafouris, L. Homo faber Revisited: Postphenomenology and Material Engagement Theory. *Philos. Technol.* 32, 195 - 214, 2019.

- Koyré, A. *From the Closed World to the Infinite Universe*. Forgotten Books, 2008.
- Lemmens, P. Thinking technology big again. Reconsidering the question of the transcendental and technology with a capital “T” in the light of the Anthropocene. *Foundations of Science*, 2021, p. 1 - 17.
- Lemmens, P., Blok, V., & Zwier, J. Toward a terrestrial turn in philosophy of technology. *Techné: Research in Philosophy and Technology*, 21(2–3): 114 - 126, 2017.
- Lemmens, P.; Hui, Y. Landscapes of Technological Thoughts: A Dialogue between Pieter Lemmens and Yuk Hui. *Philosophy Today*, vol. 65, no 2, p. 375 - 389, 2021.
- Kudina, O. *The technological mediation of morality: value dynamism, and the complex interaction between ethics and technology*. The University of Twente. PhD Dissertation, 2019.
- Lyra, E. A atualidade da Gestell heideggeriana ou a alegoria do armazém In: Mac Dowell, J. A. (org): *Heidegger, a questão da verdade do Ser e sua incidência no conjunto do seu pensamento*. FAJE/Via Verita, 2014.
- Mitcham, C. *Thinking Through Technology*. The University of Chicago Press, 1994.
- Nancy, J-L. *The End of Philosophy and the Task of Thinking*. Published at <https://www.philosophy-world-democracy.org/other-beginning/the-end-of-philosophy>.
- Sheehan, T. (ed.) *Heidegger: The Man and the Thinker*. Routledge, 1981.
- Sloterdijk, P. *Not Saved – Essays after Heidegger*. Polity Press, 2017.
- Stiegler, B. *La Technique et le Temps*. 1. *La faute d’Épiméthée* — 2. *La désorientation* — 3. *Le temps du cinéma et la question du mal-être*. Suivis de *Le nouveau conflit des facultés et des fonctions dans l’Anthropocène*. Fayard, 2018.
- _____. *Nanjing lectures*. Open Humanities Press, 2020.
- Thomson, I. D. *Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education*. Cambridge University Press, 2005.
- van den Hoven, J., Vermaas, P., van de Poel, I. (eds) *Handbook of Ethics, Values, and Technological Design*. Springer Link, 2015.
- Vallor, S. (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Technology*. Oxford University Press, 2020.
- Vattimo, G. Verwindung: Nihilism and the Postmodern in Philosophy. *Substance*, 16, 7. 1987.
- Verbeek, P. P. *What things do: Philosophical reflections on technology, agency, and design*. Penn State Press, 2005.
- _____. *Moralizing technology: Understanding and designing the morality of things*. University of Chicago Press, 2011.
- Winner, L. Upon Opening the Black Box and Finding It Empty: Social Constructivism and the Philosophy of Technology. *Science, Technology, & Human Values*: 18(3), 1993.
- Wrathall, M. *The Cambridge Heidegger Lexicon*. Cambridge University Press, 2021.

A tecnicidade e a Teoria Ator Rede: perspectivas para investigar o impacto da Inteligência Artificial sobre o Social

Technicity and Actor-Network Theory (ANT): perspectives to investigate the impact of Artificial Intelligence on Society

Resumo

A agenda de pesquisa que investiga a interação de humanos com inteligências artificiais (IA) tem ganhado destaque recentemente com a popularização de ferramentas como ChatGPT, Gemini e Midjourney. Este artigo propõe uma discussão introdutória, exploratória e teórica sobre as limitações da sociologia tradicional para investigar a problemática dos atores não-humanos. Paralelamente, o texto apresenta uma revisão de literatura sobre os conceitos básicos que contornam o advento da inteligência artificial. Por fim, o artigo coloca em discussão um arcabouço teórico baseado na Teoria Ator-Rede (TAR) de Bruno Latour, junto à tecnicidade de Gilbert Simondon, como uma abordagem de pesquisa consistente para estudar a interação de usuários e algoritmos inteligentes, humanos e não-humanos.

Palavras-chave: inteligência artificial; teoria ator-rede; tecnicidade; objetos técnicos.

* Universidade de Montreal – matheus.costa@umontreal.ca

** Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) – stefanie.silveira@ufsc.br

Recebido em: 31/05/2024 Aceito em: 20/08/2024

Abstract

The research agenda that investigates the interaction of humans with artificial intelligence (AI) has gained prominence with the popularization of tools such as ChatGPT, Gemini and Midjourney. This article proposes an introductory, exploratory and theoretical discussion about the limitations of traditional sociology to investigate the problem of non-human actors. At the same time, the text presents a literature review on the basic concepts surrounding the advent of artificial intelligence. Finally, the article discusses a theoretical framework based on Bruno Latour's Actor-Network Theory (ANT), together with Gilbert Simondon's technicity, as a consistent research approach to study the interaction of users and intelligent algorithms, both human and non-human.

Keywords: artificial intelligence; actor-network theory; technicity; technical objects.

Introdução

O tema da Inteligência Artificial (IA) vem ganhando força nos últimos anos, principalmente após o lançamento comercial de ferramentas de IA Generativa como ChatGPT¹, Gemini², Midjourney³, entre outros (BRAUSE et al, 2023⁴; DANDURAND et al, 2022⁵; WANG et al, 2023⁶). De forma simplificada, a IA Generativa é aquela capaz de produzir conteúdo a partir de relações estabelecidas entre um conjunto de dados pré-existentes. Esta capacidade dá ao

1 ChatGPT, 2024. Disponível em: chatgpt.com/

2 Google Gemini, 2024. Disponível em: gemini.google.com/

3 Midjourney, 2024. Disponível em: www.midjourney.com/home

4 Brause, S. R.; Zeng, J.; Schaefer, M. S.; Katzenbach, C. Chapter 24: *Media representations of artificial intelligence: surveying the field*. In: LINDGREN, S. Handbook of Critical Studies of Artificial Intelligence. Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing, 2023.

5 Dandurand, G. et al. *Training the News: Coverage of Canada's AI Hype Cycle (2012-2021)*. Shaping 21st-Century AI, Institut national de la recherche scientifique, 2022.

6 Wang, W.; Downey, J.; Yang, F. *AI anxiety? Comparing the sociotechnical imaginaries of artificial intelligence in UK, Chinese and Indian newspapers*. Global Media and China, v. 0, n. 0, 2023.

usuário deste tipo de ferramenta a impressão de estar “conversando” com a tecnologia e recebendo respostas originais e verdadeiras durante a interação. Embora se trate de um tema estudado e abordado desde a metade do século passado, a IA avançou nos últimos tempos para fora dos campos da Ciência da Computação, Engenharia e Sistemas de Informação e conquistou espaço nos usos mais cotidianos e ordinários da tecnologia. Ao impregnar-se nas ações usuais de sujeitos leigos, em *smartphones* e plataformas de redes sociais online, por exemplo, a IA se une ao vasto conjunto de objetos técnicos que atuam, interferem e organizam a coletividade de humanos e não-humanos.

A IA da atualidade, através de seus algoritmos, organiza, visibiliza e fortalece discursos, como ocorre, por exemplo, nos *feeds* de postagens de plataformas de redes sociais online. Trata-se, no entanto, de uma interferência de outra ordem, diferente daquela originada em objetos estáticos e imutáveis. Esta “outra ordem” de interferência reforça a importância de analisar estes objetos a partir de uma lógica menos antropocêntrica do que as Ciências Sociais tradicionais oferecem. Isso significa defender uma postura a partir da qual vemos tais objetos digitais enquanto agentes que atuam como mediadores de processos comunicacionais e informacionais, sendo peças capazes de interferir nos resultados das experiências de interação entre humanos e não-humanos, ou ainda, nas características da experiência de consumo de informação. São agentes não-humanos que operam a mediação da realidade a partir de discursos construídos por aparatos técnicos. “Em vez de simplesmente prover um meio para um fim, a técnica é muito mais um modo de revelar” (SANTAELLA, 2010, p. 45)⁷.

Felice (2013)⁸ expõe que a sociologia tradicional se fundamenta na superioridade do homem sobre a natureza e as coisas, ou ainda na bifurcação da natureza (WHITEHEAD, 1978)⁹, ou na cisão entre natureza e cultura (LATOUR, 2019)¹⁰, considerando sociais somente as interações que se dão entre humanos. “[...] as ciências sociais construíram suas teorias sobre o social a partir do pressuposto epistêmico da independência e da supremacia do humano

7 Santaella, L. *A ecologia pluralista da comunicação: conectividade, mobilidade, ubiquidade*. São Paulo: Paulus, 2010.

8 Felice, Massimo Di. *Net-ativismo e ecologia da ação em contextos reticulares*. Contemporanea (Salvador), v. 11, n. 2, p. 267-283, 2013.

9 Whitehead, A. N. *Process and Reality: An Essay In Cosmology*. New York: The Free Press, 1978.

10 Latour, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34, 2019 (4ª ed).

sobre a técnica e a natureza” (p. 14). Tal pressuposto sistêmico perde força ao analisarmos as relações sociais de forma a reconhecer a fundamental importância dos não-humanos na equação. Este movimento ganha ainda mais força na atualidade, na medida em que o cotidiano é permanentemente mediado por sistemas de Inteligência Artificial disponíveis nas mãos dos usuários.

Parece-nos, portanto, fundamental olhar para este cenário a partir de um marco teórico que supere a cisão clássica da Modernidade e compreenda a produção de sentidos a partir de interações permanentes entre humanos e não-humanos. Assim, propomos neste trabalho uma discussão aberta, exploratória, teórica e contínua sobre a Inteligência Artificial a partir da Teoria Ator Rede (TAR) e da tecnicidade. Para tanto, seguiremos a seguinte trilha: apresentaremos inicialmente a explicação da formação da IA; na sequência, os pressupostos teóricos da TAR e da tecnicidade; em seguida, apontaremos alguns conceitos instrumentais dentro de ambas as teorias e, por fim, discutiremos as relações entre marco teórico e objeto empírico aqui propostos.

Inteligência Artificial

O conceito que antecede a IA, ou mesmo a robótica¹¹, é a palavra grega *automaton*. A ideia de “máquina que age por vontade própria”¹² remonta à *Iliada* de Homero (circa VIII a.C), ressurgiu na modernidade a partir de inventos como o *pato de Vaucanson* (1738)¹³, para depois passar a compor as bases da matemática computacional no início do século XX (BEDINI, 1964)¹⁴. De acordo com a história da computação (HOPCROFT et al, 2002)¹⁵, um autômato é algo capaz de interpretar uma linguagem formal e produzir uma automação, em um sistema composto de: (1) estado, (2) entrada e (3) memória.

11 A palavra **robô** apareceu pela primeira vez no teatro, na peça “Robôs Teatrais de Rossum”, escrita pelo autor tcheco Karel Capek em 1920.

12 Autômato segundo a definição do dicionário Cambridge.

13 Dispositivo mecânico inventado por Jacques de Vaucanson em 1738, responsável por causar estupor nas cortes europeias da época. O pato artificial feito de metal e cobre era capaz de andar, assim como mover seu pescoço para frente e para trás.

14 Bedini, Silvio A. *The role of automata in the history of technology*. Technology and Culture, v. 5, n. 1, p. 24-42, 1964

15 Hopcroft, John E.; Ullman, Jeffrey D.; Motwani, Rajeev. *Introdução à teoria de autômatos, linguagens e computação*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

Um interruptor pressionado, por exemplo, sai de um estado de desligado para o de ligado por meio de uma entrada, e o resultado desse processo fica memorizado. Procedimentos mais complexos podem ser processados por um autômato, como análises textuais, ou cálculos numéricos, por meio de relações lógicas. O emprego de autômatos alinhado ao estudo das ‘gramáticas formais’, feito por Noam Chomsky na década de 1950, permitiu o advento da comunicação com máquinas por meio do *software*. Com a popularização dos computadores pessoais a partir do final da década de 1980, processo intensificado nas três décadas subsequentes, o ‘software assume o comando’, segundo Lev Manovich (2013). A economia passa a ser cada vez mais informacional e este conjunto de dados serve, entre tantas outras finalidades, para desenhar novas formas de automação.

Segundo o engenheiro mecânico Mikel P. Groover¹⁶ (1980, p. 61, tradução nossa¹⁷), a automação é definida como “a tecnologia pela qual um processo, ou procedimento, é realizado sem a assistência humana, sendo implementado por um programa de instruções combinado com um sistema de controles”. Ou seja, a automação enquanto processo em si carrega consigo três características fundamentais: **(1)** uma fonte de força para realizar alguma ação, **(2)** programa de instruções e **(3)** sistema de controle de *feedbacks*.

Quando se trata de tecnologias digitais, a fonte da força de energia é em sua totalidade elétrica. Logo, interessa compreender a dinâmica entre (2) e (3). As ações performadas por um processo automatizado são providas de um programa de instruções, que define quais partes de um produto serão combinadas dentro de um ciclo de trabalho. A ação de combinar cada parte é dividida entre as chamadas ‘etapas de processamento’, que juntas compõem os ciclos de trabalho. O sistema de controles (3) por sua vez executa o programa de instruções que dá início ao processo, ou procedimento automatizado, ao passo que recebe *feedbacks* do *output*. Em suma, (3) funciona como uma via de mão dupla, que executa as orientações estabelecidas pelo programa de instruções, simultaneamente colhendo ‘comentários’ sobre o procedimento instaurado.

16 Groover, Mikell P. *Automation, Production Systems, and Computer-integrated Manufacturing*, 2nd ed. Assembly Automation, 2002.

17 Automation is the technology by which a process or procedure is accomplished without human assistance. It is implemented using a program of instructions combined with a control system that executes the instruction.

Os processos de automação alcançam um novo grau de sofisticação com o surgimento da linguagem de programação (1955), memória RAM (1984) e microcomputação (1971). Assim como havia ocorrido na Primeira Revolução Industrial com a inovação em manufatura, os avanços tecnológicos eletrônicos também transbordam para além dos muros das fábricas, para dentro de lojas, escritórios, universidades e, por fim, lares. A introdução dos computadores pessoais pela Apple Computer (1978) com o lançamento do Apple I propôs que esses sofisticados aparelhos adentrassem o ambiente doméstico, não se restringindo mais a instalações militares, universidades e empresas. Por meio do computador pessoal, cresce o acesso aos *softwares*, que por sua vez ampliam as vivências em contato direto com a lógica da automação.

Enquanto um *software* é programado para executar tarefas em uma troca entre instruções e *feedbacks*, uma inteligência artificial é programada para aprender a executar uma tarefa (IBM, 2020)¹⁸. Em seu artigo seminal “*Computing Machinery and Intelligence*”, Alan Turing (2021 [1950])¹⁹, conhecido como pai da ciência da computação, propõe o “Teste de Turing” para responder à pergunta: Computadores podem pensar? A concepção do teste avalia se um computador poderia se passar por uma pessoa em uma interação às cegas. Mais tarde, Stuart Russell e Peter Norvig (2004)²⁰ definem Inteligência Artificial como um campo amplo que engloba lógica, matemática do contínuo, probabilidade, percepção e eletrônica. Ambos os autores resumem a IA como a atuação de um agente inteligente artificialmente criado.

Definimos a IA como o estudo de agentes que recebem percepções do ambiente e executam ações. Cada agente implementa uma função que mapeia sequências de percepções em ações, e abordaremos diferentes maneiras de representar essas funções, tais como sistemas de produção, agentes reativos, planejadores condicionais em tempo real, redes neurais e sistemas de teoria de decisão (RUSSEL e NORVING, 1994, p. 7).

Os autores montaram um esquema para reunir as diferentes funções da IA imaginadas desde Turing até os seus contemporâneos. As quatro categorias encontradas são: (1) Pensando como um humano, (2) Pensando Racionalmente,

18 Artificial Intelligence (AI). IBM, 2020. Disponível em: www.ibm.com/cloud/learn/what-is-artificial-intelligence

19 Turing, Alan Mathison. *Computing machinery and intelligence* (1950). 2021.

20 Norvig, Peter; Russell, Stuart. *Inteligência Artificial*. Editora Campus, v. 20, 2004.

(3) Agindo como um humano e (4) Agindo racionalmente. Segundo esta esquematização, o Teste de Turing, por exemplo, se enquadraria na primeira categoria. Se um computador é capaz de convencer um humano que pensa como tal, sem que o sujeito saiba que se trata de uma máquina, então o computador ‘pensa’. Um *software* de Inteligência Artificial que busca executar atividades comuns a um secretário(a), ou um chefe de departamento, por exemplo, terá que ‘pensar’ e ‘agir’, variando entre a racionalidade e o mimetismo de atitudes humanas.

Aprofundar essa discussão significa inevitavelmente enfrentar questões filosóficas e até existenciais sobre a natureza do pensar e agir no mundo. O que é inteligência? O que é consciência? O que é originalidade? Essas são algumas das perguntas que costumam aparecer logo de início quando comparações são traçadas entre seres humanos e computadores. Não cabe a esta pesquisa adentrar essa discussão. Obras inteiras já foram escritas tentando responder a cada um desses questionamentos, certamente sem conseguirem dar um desfecho definitivo, mas para fins de elucidação, cabe aqui fazer uma pequena diferenciação.

Em *Homo Deus*, o filósofo Harari (2016)²¹ define inteligência como a capacidade de resolver problemas - sejam quais forem esses problemas, ou quais forem os ‘resolvedores’. Inteligência e consciência são, portanto, qualidades que podem estar entrelaçadas, ou podem ser independentes. O desenvolvimento de computadores e da inteligência artificial provoca um “desacoplamento” da inteligência em relação à consciência (HARARI, 2016, p.309).

Permanece a indagação sobre o que é uma inteligência artificial. Para responder a essa pergunta, vale retomar o episódio histórico no qual o conceito surgiu, quando o ‘desacoplamento’ deu os seus primeiros passos. Em 1956, um grupo de matemáticos e outros pesquisadores da Faculdade de *Dartmouth* organizaram uma conferência para discutir a possibilidade de máquinas ‘aprenderem’ (RUSSELL & NORVIG, 2004)²². Hoje, a célebre *Conferência de Dartmouth* é tida como o primeiro evento em que o termo «inteligência artificial» foi cunhado. Os participantes eram em sua maioria matemáticos e estatísticos, mas também estavam presentes filósofos, psicólogos e engenheiros, no esforço de criar uma agenda ampla de investigação ao redor da criação de máquinas pensantes.

21 Harari, Yuval Noah. *Homo Deus: uma breve história do amanhã*. Editora Companhia das Letras, 2016.

22 Norvig, Peter; Russell, Stuart. *Inteligência Artificial*. Editora Campus, v. 20, 2004.

Alguns dos intelectuais mais proeminentes ali presentes, como John McCarthy, Marvin Minsky e Herbert Simon, eram matemáticos ativos no desenvolvimento da teoria dos jogos. Desta forma, a inteligência artificial surge com a ideia de que ‘raciocinar’ e ‘jogar’ são atitudes similares, ambas influenciadas pela matemática e pela estatística. A ambição dos pesquisadores tomou forma ao longo das décadas subsequentes na forma de programas que desafiavam a destreza humana em jogos como xadrez, cartas, *Go*, dama e outros, mas na segunda metade do século XX o desenvolvimento de IAs estava limitado pela capacidade de processamento dos computadores. O *hardware* não havia amadurecido o bastante ainda para concretizar a visão dos conferencistas de *Dartmouth*.

Segundo Stuart Russell e Peter Norvig (2004²³), os avanços significativos em inteligência artificial começaram a acontecer no final da década de 1990 e início dos anos 2000. O aumento na capacidade de processamento dos computadores, a disseminação de desenvolvedores de *software* e a formação de projetos interdisciplinares de pesquisa fazem o campo decolar. Embora computadores eletrônicos digitais tenham surgido nos últimos 75 anos, a capacidade de processamento dessas máquinas dobrou a cada dois anos, em progressão geométrica, durante os primeiros 50 anos. Simultaneamente, o custo para o armazenamento de dados também caiu em progressão geométrica. Ambas as tendências são conhecidas na história da computação como lei de Moore e Kryder, respectivamente (LARUS, 2024). Impulsionadas por este rápido crescimento infraestrutural, as aplicações de IA deixam de focar em jogos e passam a extrapolar para diversas áreas. Com o progresso dessas tecnologias surge uma possibilidade. A automação que já era parte da economia industrial pode se servir de máquinas cada vez mais competentes em ‘raciocinar’. Se no princípio as máquinas das linhas de produção realizavam um trabalho essencialmente físico (GROOVER, 1980), agora elas podem realizar um esforço cada vez mais cognitivo (RUSSELL & NORVIG, 2004).

A história da inteligência artificial continua sendo escrita, e a visão dos pesquisadores de *Dartmouth* permanece como uma inspiração inicial, que pode ser aplicada em jogos, no mercado financeiro, nos governos e, por que não, em toda sorte de agências de marketing e grupos de comunicação. Todo esforço comunicativo pode ser influenciado pela inteligência artificial, dado o seu caráter interdisciplinar e multisetorial. Para os mais entusiastas, as indagações de Alan Turing em 1950 funcionaram como uma profecia, pois agora máquinas pensam e se comunicam. Já para os mais pessimistas, o advento

23 Idem.

de máquinas pensantes ameaça a hegemonia e dignidade humana. Seja qual for a perspectiva abraçada, atualmente é possível encontrar vários exemplos de IAs que atuam no nosso cotidiano. Essas tecnologias já colonizaram os sistemas de recomendações de compras, o mercado de ações, as avaliações de crédito bancário, e até a produção de conteúdo nas mais variadas formas (texto, vídeo e imagem).

Vale aqui fazer uma importante distinção entre os dois principais tipos de inteligência artificial. Segundo Mark Coecklebergh (2023)²⁴, existem as IAs pervasivas e as IAs explícitas. Quando um consumidor acessa um *e-commerce* que recomenda produtos e promoções com base em seu histórico de compras, provavelmente ele está lidando com uma IA pervasiva. Ou seja, uma inteligência artificial que não se anuncia como tal, mas que age no silêncio, sem interrupções. Para Coecklebergh (2023)²⁵, as IAs pervasivas são a esmagadora maioria. Elas podem ser encontradas com bastante frequência em pregões digitais dos mercados de ações (e.g. *High Frequency Trading*), nas *time lines* de redes sociais fazendo recomendação de conteúdo (Instagram, TikTok, Facebook), ou até mesmo como ferramentas de policiamento para a prevenção de crimes²⁶. Somada a formas “positivas” de aplicações em inteligência artificial, há também um sem número de finalidades coercitivas e opressoras, voltadas para a vigilância de grupos historicamente perseguidos (O’NEIL, 2021). Ao mesmo tempo em que há a promessa de que a IA pode realizar sonhos antigos das ciências e do humanitarismo. Por exemplo, para investidores e cientistas, uma das aplicações mais tentadoras da IA hoje é para a área saúde (DAVENPORT & KALAKOTA, 2019)²⁷. Essas tecnologias podem ser empregadas para detectar sintomas em pacientes antes das doenças se manifestarem, ou mesmo identificar genes associados a enfermidades autoimunes a partir de bancos de dados contendo exames. Não há indústria que a inteligência artificial se furte a impactar.

Já as IAs explícitas são aquelas que popularizaram o termo e o fizeram pertencer ao vocabulário das massas. Elas têm por característica o ato de explicitar, desde o início, com quem - ou o que - o usuário está lidando.

24 Coecklebergh, M. *Ética na inteligência artificial*. Rio de Janeiro: Ubu Editora / PUC-Rio, 2023.

25 Idem.

26 Ver “*Artificial Intelligence and Law Enforcement: Impact on Fundamental Rights*”, publicado pelo Parlamento Europeu em 2020.

27 Davenport, T; Kalakota, Ri. *The potential for artificial intelligence in healthcare*. *Future health-care journal*, v. 6, n. 2, p. 94, 2019.

Assistentes pessoais, *chatbots* e *prompts* para a produção de imagens são alguns exemplos. A Magalu é uma assistente de compras desenvolvida no Brasil que se utiliza de IA generativa para atender a clientes de uma popular rede de lojas. Dentro do universo das assistentes há também a Siri (Apple), Cortana (Microsoft) e Alexa (Amazon). O ChatGPT, o Google Bard e o Copilot são exemplos notórios de *chats*, ou seja, espaços onde o usuário simula uma conversa com a inteligência artificial. Por fim, os geradores de imagem como o DALL-E 3, o Midjourney e o Synthesia são capazes de produzir imagens (em alguns casos até vídeos), a partir de entradas na forma de texto e imagem.

A maioria dos exemplos citados acima são de inteligências artificiais que são, de alguma forma, *executadas na web*. Vale aqui fazer mais uma distinção entre os tipos de inteligência artificial no que concerne à relação entre *software* e *hardware*. A Alexa (Amazon), por exemplo, é um dispositivo executado na *web*, mas também atrelado a um componente dedicado à sua execução - os chamados *Echo Dots* são o *hardware* que incorporam o *software* Alexa nas residências. Os robôs e máquinas, por outro lado, podem ser classificados como inteligências artificiais incorporadas. A diferença aqui está entre tecnologias que contêm um *software* embarcado de inteligência artificial, portanto incorporado na própria máquina, àquelas que são executadas em aplicativos virtuais baseados na *web*, e um terceiro tipo que mistura os dois primeiros aspectos (e.g. Internet das Coisas). No entanto, é evidente que toda IA, inclusive as ativas somente no mundo 'virtual', são dotadas de uma materialidade, pois precisam de redes e infraestrutura para serem executadas.

É consideravelmente difícil - senão impossível - mapear todas as ferramentas de inteligência artificial, pervasivas ou explícitas, incorporadas, ou executadas na *web*, tendo em conta que vivemos um momento no qual elas são lançadas às tantas diariamente. Empresários como Bill Gates e tecnólogos como Eric Schmidt chegam a descrever a economia pós-2020 como a "Era da Inteligência Artificial"²⁸. Seja uma afirmação meramente retórica, ou não, é evidente que um conceito até pouco tempo restrito a alguns campos, ganhou espaço no debate público e na pesquisa acadêmica de forma mais ampla. A dificuldade em descrever seus impactos reside justamente na ignorância de como operam, o que mobilizam e como são projetadas. Questionamentos da sociologia, essencialmente antropocêntricos, tendem a se resumir em: Como

28 Ver "The Age of AI has begun", publicado em 2023 no GatesNotes. Disponível em: www.gatesnotes.com/The-Age-of-AI-Has-Begun

a tecnologia é usada pelo humano? Como ela o beneficia, ou prejudica? A quem pertencem? (COECKLEBERG, 2023). No entanto, uma perspectiva que aponte para um maior reconhecimento do poder dos objetos técnicos, enquanto atores *a priori*, pode fornecer instrumentos que nos permitam descobrir as associações e reagregar o social. Essa abordagem pode auxiliar o trabalho de descrever a complexidade dos fenômenos comunicacionais envolvendo IAs, a partir de uma síntese de explicações que sigam os rastros associativos de humanos e não-humanos.

Teoria Ator-Rede

Para André Lemos (2020)²⁹, existe uma perspectiva dominante dentro das Ciências Sociais que enxerga os instrumentos como meros artefatos submetidos às vontades do homem. Essa visão antropocêntrica coloca o homem como único ator a ser analisado, dentro de um fenômeno social mais complexo que engloba objetos, plataformas, animais e espaços geográficos. Por outro lado, o tecido da sociedade e a comunicação que ela produz podem ser compreendidos como uma mistura de atores e materialidades com origens diversas. Atentar para a heterogeneidade no fenômeno comunicacional é entender o objeto como ser atuante, capaz de gerar agenciamentos no comportamento de outros integrantes do esforço comunicativo. Observar os objetos como seres que agem, sejam eles o papel de uma revista, as antenas de uma televisão, a tela de um computador, ou o ar que vibra durante uma conversa face a face, é estudar o que eles fazem dentro do processo de comunicação.

Na busca de distanciamento da limitação antropocêntrica, o emprego da Teoria Ator Rede em estudos sobre tecnologia é uma forma³⁰ de repensar os papéis e relações desempenhadas entre humanos e máquinas (THURMAN et

29 Lemos, André. Epistemologia da comunicação, neomaterialismo e cultura digital. Galáxia (São Paulo), p. 54-66, 2020.

30 A TAR é a forma de repensar tais papéis adotada por este trabalho. Isto não quer dizer, obviamente, que esta é a única forma de pensar a ação de objetos. A filosofia da técnica é um campo vasto e datado da segunda metade do século XX (CUPANI, 2011). Alguns trabalhos recentes e importantes relacionados ao emprego de outras visões aliadas à tecnologia estão, por exemplo, na visão cibernética adotada por Leticia Cesarino em “O mundo do avesso: verdade e política na era digital”; e na proposição de cosmotécnica e tecnodiversidade apresentada por Yuk Hui.

al, 2019)³¹. Se por um lado o instrumento é alterado graças a uma necessidade humana, por outro, o homem que o empunha também é modificado pelas características do instrumento (LATOURE, 2012)³².

Se a ação se limita ao que os humanos fazem de maneira “intencional” ou “significativa”, não se concebe como um martelo, um cesto, uma fechadura, um gato, um tapete, uma caneca, um horário ou uma etiqueta possam agir. Talvez existam no domínio das relações sociais. Em contrapartida, se insistirmos na decisão de partir das controvérsias sobre os atores e atos, qualquer coisa que modifique uma situação fazendo diferença é um ator (LATOURE, 2012, p. 108).

A perspectiva ontológica e epistemológica por trás da Teoria Ator-Rede, inicialmente formulada pelo sociólogo Gabriel Tarde (1843 - 1904), e posteriormente organizada por diversos pesquisadores, entre eles o antropólogo Bruno Latour³³, enxerga na atividade social uma interação contínua e mutuamente modificadora entre atores humanos e não humanos. Latour traz à tona a questão da agência dos objetos a partir da visão da TAR. Segundo ele, a visão da sociologia do social - linha tradicionalmente mais estabelecida - considerava a ação um comportamento exclusivamente humano, constituído de intenção e significado. A própria definição de ator e ação dentro da sociologia, segundo Latour (2012), impede que se pense em objetos “agindo”. Para a TAR, no entanto, “qualquer coisa que modifique uma situação fazendo diferença é um ator” (p. 108, grifo do autor).

Conforme o autor, a definição de agente deve ser baseada nas ações que algo ou alguém realiza, razão pela qual ele utiliza o termo “actante” para incluir tanto seres humanos quanto entidades não-humanas no processo. De acordo com a Teoria Ator-Rede, uma definição estática e fixa do social é incapaz de lidar com as instabilidades e controvérsias que surgem na associação de agentes, um paralelo pertinente para tratar das relações entre usuários

31 Thurman, N., Lewis, S. C., & Kunert, J. (2019). *Algorithms, automation, and news*. Digital journalism, 7(8), 980-992.

32 Latour, B. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador (BA), Bauru (SP): UFBA, USC, 2012.

33 Apesar da relevância que os atores não-humanos ganham dentro da TAR, Latour e sua teoria não têm exclusividade sobre essa contribuição. Pensadores como Vilém Flusser, Nobert Wiener, José Ortega y Gasset, Jacques Ellul e outros, já haviam apontado para a importância da técnica na elaboração de análises sociais.

(humanos) e IAs (não humanas) dentro do ambiente digital. Para Latour, a ordem social surge a partir do desenvolvimento dos processos, e não podemos atribuir um significado fixo às ações; devemos segui-las, reconhecendo que os humanos criam e interagem com artefatos não humanos, os quais também respondem e influenciam as formas finais de associação. “O duplo erro dos materialistas e dos sociólogos é começar com essências, dos sujeitos e dos objetos. Esse ponto de partida torna impossível a mensuração do papel de mediação da técnica. Nem sujeito, nem objeto (nem suas intenções) são fixos” (LATOURE, 1994³⁴, p. 33, tradução nossa³⁵).

Pensar a mediação de objetos técnicos a partir da TAR significa entender que tanto humanos quanto não-humanos podem assumir os papéis de mediadores ou intermediários. Mediador é todo aquele que interfere, altera, modifica uma ação da qual participa. Já o intermediário serve somente de suporte, sem mudar a associação na qual está sendo considerado, é aquele que “transporta significado” sem transformá-lo (LATOURE, 2012). Lemos (2011)³⁶ reflete que, de forma equivocada, os agentes não-humanos são, tradicionalmente, considerados “por essência” como passivos, principalmente nos estudos de Comunicação e de Tecnologia. Para o autor, o papel de um agente na associação é determinado de acordo com a ação que ele exerce no momento que está sendo analisado, permitindo inclusive que as posições se modifiquem à medida que a associação se desenrole, possibilitando que humanos e não-humanos troquem de lugar a qualquer momento. A condição de “social” surge do resultado das associações e não de uma “essência” previamente estabelecida. “Humanos comunicam. E as coisas também. E nós comunicamos com as coisas e elas nos fazem fazer coisas, queiramos ou não. E fazemos as coisas fazerem coisas para nós e para outras coisas. É assim desde o surgimento do humano no planeta” (LEMOS, 2013, p. 19)³⁷.

Para a Teoria Ator Rede, a ação é distribuída, múltipla e seguir os atores é seguir seus entrelaçamentos com as coisas. A abordagem desta teoria e do campo que se convencionou chamar de Sociologia das Associações propõe que não há um conjunto de regras anterior à sociedade que explique o

34 Latour, B. *On technical mediation*. Common Knowledge, Inglaterra, v. 3, n. 2, 1994.

35 The twin mistake of the materialists and the sociologists is to start with essences, those of subjects or those of objects. That starting point renders impossible our measurement of the mediating role of techniques. Neither subject nor object (nor their goals) is fixed.

36 Lemos, A. *Things (and People) are the Tools of the Revolution*. poliTICs, Instituto Nupef, n. 9, 2011.

37 Lemos, A. *A comunicação das coisas: teoria ator-rede e cibercultura*. São Paulo: Anablume, 2013.

funcionamento desta. Do contrário, o fato de determinadas associações existirem torna capaz de explicar a forma social constituída entre os atores. A partir desta lógica, ao olharmos para nossos objetos de pesquisa, é necessário que nos perguntemos quais foram as associações que tornaram possível o resultado que se observa naquele momento.

[...] as coisas precisam autorizar, permitir, conceder, estimular, ensinar, sugerir, influenciar, interromper, possibilitar, proibir etc. A TAR não alega, sem base, que os objetos fazem coisas “no lugar” dos atores humanos; diz apenas que nenhuma ciência do social pode existir se a questão de o quê e quem participa da ação não for logo de início plenamente explorada (LATOUR, 2012, p.109).

A coletividade em que estamos inseridos é composta por uma série de híbridos: resultados que se constituem a partir de agências humanas e não-humanas. Isso não significa igualar humanos e não-humanos, nem dotar estes últimos de intenção ou consciência, mas sim de perceber que a divisão Moderna de Natureza e Cultura, humano e não-humano, sujeito e objeto, não se sustenta da forma como um dia se acreditou que pudesse ser possível. “Nós mesmos somos híbridos, instalados precariamente no interior das instituições científicas, meio engenheiros, meio filósofos, um terço instruídos sem que o desejássemos; optamos por descrever os imbróglis onde quer que eles nos levem” (LATOUR, 2019, p. 12)³⁸.

Dentro do que Latour (2012) propõe para a Teoria Ator Rede, há uma controvérsia inegável relacionada à atuação da tecnologia na atualidade. Aquilo que outrora foi considerado - ainda que de forma questionável - um mero intermediário, uma simples ferramenta, ao assumir os comportamentos expostos pela plataformação e algoritmização (POELL, VAN DIJCK, NIEBORG, 2019)³⁹, torna-se, inegavelmente, um mediador, um ator, um *actante*. Ou seja, transforma-se o desenho da rede, das associações que formavam o processo de interação entre sujeitos e tecnologias digitais.

Poell, Van Dijck e Nieborg (2019) afirmam que o conceito de plataforma aponta para a natureza reprogramável dos sistemas e orientada por dados. Assim, plataformas seriam “infraestruturas digitais” utilizadas para facilitar e

38 Latour, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34, 2019 (4ª ed).

39 Poell, T; Nieborg, D; Van Dijck, José. *Platformisation*. *Internet policy review*, v. 8, n. 4, p. 1-13, 2019.

moldar interações entre usuários, “organizadas por meio de coleta sistemática, processamento algorítmico, monetização e circulação de dados” (p. 4). A plataformização se dá a partir da penetração das lógicas próprias das plataformas em diferentes setores da sociedade e da vida como um todo. Os autores consideram esse processo como “a reorganização de práticas e imaginações culturais em torno de plataformas” (p. 5).

Esta reorganização a que se referem Poell et al (2019) é parte do resultado da relação entre agentes humanos e não-humanos, usuários e plataformas, e a consequente interferência de um no outro. O ciclo de *feedbacks* como etapa essencial de qualquer processo de automação fabril reaparece na tecnologia digital como parte integral de qualquer esforço comunicativo. O Facebook foi capaz de fazer com que muitas pessoas dependessem dele para lembrar as datas de aniversário de entes queridos, o YouTube tirou as crianças da televisão, a Netflix potencializou o ato de “maratonar” séries e filmes, entre tantos outros exemplos que podemos citar de mudanças culturais provocadas pela associação formada entre humanos e dispositivos técnicos baseados em IA. A maneira como a IA interfere na realidade cotidiana dos sujeitos é de tal ordem que podemos considerá-la a partir da metáfora da caixa-preta proposta por Latour (2000)⁴⁰ para identificar *actantes* estabilizados ao ponto em que as associações que os colocam em ação tornam-se invisíveis aos atores com os quais interagem. “A expressão caixa-preta é usada em cibernética sempre que uma máquina ou um conjunto de comandos se revela complexo demais. Em seu lugar, é desenhada uma caixinha preta, a respeito da qual não é preciso saber nada, senão o que nela entra e o que dela sai” (LATOUR, 2000, p.14).

Partimos da TAR e ao continuar na busca por um distanciamento da visão que propunha que olhássemos para o mundo como um dado fechado, como uma natureza imutável, nos aproximamos de Gilbert Simondon (2020b)⁴¹ que propõe que nós não olhemos o indivíduo como algo pronto e completo de partida, mas como algo que passou por um processo de individuação e isso também valerá para os objetos técnicos. Ou seja, as coisas não existem em absoluto, de maneira própria, mas existem em relação. Os objetos existem a partir de um conjunto de processos/relações que estão ocorrendo naquele indivíduo em questão e é preciso que olhemos para este grupo de associações

40 Latour, B. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

41 Simondon, G. *A individuação à luz das noções de forma e de informação*. São Paulo: Editora 34, 2020b.

para que possamos compreender o resultado concreto que nos foi disponibilizado. Desta maneira, conectamos as proposições da TAR à noção de individuação proposta por Simondon e também à sua percepção com relação à natureza dos objetos técnicos (2020a)⁴².

Discussão

De forma similar à Teoria Ator Rede, a filosofia da técnica de Gilbert Simondon também indica uma modificação relacional e mútua entre os seres humanos e não-humanos. Simondon em “Do Modo de Existência dos Objetos Técnicos” (2020 [1954]) sugere que a tecnologia é dotada de uma essência técnica, ou seja, de uma lógica de individuação própria e distinta do amadurecimento de sujeitos. Todo ser técnico se desenvolve para adquirir uma coerência interna e externa, com o meio no qual estão e entre eles próprios. Os objetos são dotados, portanto, de tecnicidade, que são esquemas específicos de ação materializados. “A tecnicidade do objeto é, portanto, mais que uma qualidade de uso; é o que nele se soma a uma primeira determinação dada por uma relação entre forma e matéria” (SIMONDON, 2020, p. 126).

As coisas também são dotadas de diferentes estágios de evolução, que partem de uma fase mais abstrata para uma concreta. No estágio de abstração, as diferentes partes que compõem, por exemplo, uma Prensa de Gutemberg (tipos móveis, caixas tipográficas, prelo, rosca, folha de feltro etc) agem como partes externas umas às outras, intervindo cada uma em certo momento para o funcionamento do todo. No estágio de concretude, as diferentes peças agem em uma unidade sintética, cada uma colaborando com outra e trocando energia, ou informação, numa relação de “causalidade recíproca”.

Já os diferentes objetos técnicos dentro de uma fábrica (correias, prensas, esteiras e alavancas), ou de um escritório (computadores, impressoras, televisores e mesas), ou de uma simples busca feita no Google (navegadores, roteadores, cabos de fibra ótica e servidores), operam em grupo. Cada dispositivo se relaciona a outros dispositivos formando o conjunto técnico. É impossível imaginar uma atividade no mundo atual que seja destituída de seu conjunto técnico. Na realidade, a forma como diferentes atividades, ou grupos de pessoas, compõem e operam o seu conjunto técnico diz respeito a uma cultura técnica. Esta cultura está ligada a uma temporalidade, ou seja,

42 SIMONDON, G. Do modo de existência dos objetos técnicos. Petrópolis: Contraponto, 2020a.

a um momento histórico em que a tecnicidade do objeto e de seu conjunto tomou certa configuração.

Por isso, a tecnicidade não é um mero conjunto de meios, mas um conjunto de condicionamentos da ação humana e um conjunto de incitações a agir. Trata-se de “um universo mental e prático”, que não deve ser subestimado nem rejeitado pela cultura. Presentemente, predomina com relação aos objetos técnicos uma atitude alienada: a do mero uso que desconhece a sua essência (CUPANI, 2016, p. 71).

Em última instância, para existir, o objeto técnico precisa de uma coerência com o espaço geográfico no qual está sendo empregado. Os objetos técnicos existem, portanto, em um *meio associado*, que é ao mesmo tempo técnico e geográfico. Em uma breve síntese, é possível compreender que um conjunto técnico (todo) é composto de objetos técnicos (parte), operando em um meio associado, com influência de uma cultura técnica, ao mesmo tempo influenciando e sendo influenciada por uma tecnicidade que progride de um estágio mais abstrato para um mais concreto. (LATOURE, 2012; LEMOS, 2020; SIMONDON, 2020). Como explica Latour (2019), as redes “não são nem objetivas, nem sociais, nem efeitos de discurso, sendo ao mesmo tempo reais, coletivas e discursivas” (p. 15).

Para trazer a discussão de volta à problemática da inteligência artificial, podemos citar a dicotomia entre código *versus* infraestrutura. Em termos filosóficos, Coeckelbergh (2023) traduz essa dicotomia enquanto *formalização versus materialidade*. A IA pode muitas vezes ser vista como meramente um *software* e, portanto, um ser de natureza abstrata e formal. Uma inteligência ‘descorporificada’, destituída de uma materialidade, que existe apenas no mundo virtual. Essa visão é sem sombra de dúvida um equívoco. Apesar de todas as abstrações, formalizações e manipulações simbólicas, toda tecnologia é dotada de uma infraestrutura física que a sustenta. Essa infraestrutura da inteligência artificial pode ser compreendida como uma rede de dispositivos eletrônicos, profissionais especializados, computadores e banco de dados que produzem os aspectos ‘virtuais’ da tecnologia.

A comunicação digital e a multiplicidade de objetos técnicos que a compõe (*laptops, smartphones, câmeras, roteadores, interfaces, bancos de dados e outros*) convida o olhar do pesquisador à perspectiva da neomaterialidade (LEMOS, 2020), ou seja, à análise do fenômeno como uma associação de diferentes *actantes*, cada qual com diferentes relações de agenciamento. A partir

desta perspectiva, é possível elaborar um conjunto técnico que compõe a inteligência artificial, conforme apresentamos no Quadro a seguir.

Quadro I – Inventário do Conjunto Técnico na Inteligência Artificial

Objeto Técnico	Identificação dos objetos, ou dispositivos, individuais que são empregados no processamento de dados e no subsequente emprego da IA;
Tecnicidade	Descrição dos esquemas específicos de ação materializados em objetos técnicos usados pela IA;
Abstração/ Concretude	Grau de abstração e concretude que a IA se encontra dentro de sua gênese;
Meio Associado	Descrição do meio técnico-geográfico no qual o objeto é utilizado;
Cultura Técnica	Forma como grupos de pessoas compõem e operam o conjunto técnico empregado pela IA;
Conjunto Técnico	União do funcionamento dos objetos técnicos que compõem a IA.

Fonte: Elaborado pelo autor, a partir da pesquisa de Lemos (2020) e Simondon (2020).

Nota-se que tanto na *listagem* de Bruno Latour, na *epistemologia neomaterialista*, de André Lemos, ou no *modo de existência dos objetos* de Simondon, os atores não-humanos são deslocados para o centro das reflexões, ao mesmo tempo em que não estão acima dos humanos, pois “a vida técnica não consiste em dirigir máquinas, mas existir no mesmo nível que elas” (SIMONDON, 2020, p. 117). Estudar processos de mediação algorítmica que se desenvolveram dentro da cibercultura é olhar para as diferentes facetas desses objetos, sempre em interação com os atores humanos.

A característica ativa das partes que compõem qualquer fenômeno cria relações que se afetam mutuamente, chamadas por Latour (2012) de agenciamentos. Quando se fala em inteligência artificial e mediação algorítmica, se questiona qual o agenciamento que essa entidade tem sobre os usuários e vice-versa. No caso específico da IA, embora possamos estabelecer um inventário técnico, torna-se muito complexo definir exatamente e pontualmente

onde os agenciamentos ocorrem em cada agente, na medida em que se perpetua neste tipo de tecnologia um sistema permanente de interdependência e reatualização. Exemplo disso ocorre nos algoritmos de inteligência artificial. O processo que torna essa tecnologia capaz de aprendizado (*machine learning*) envolve treinar computadores a reconhecerem padrões a partir de um amplo número de exemplos relacionados à dada atividade (VAJJALA et al, 2020)⁴³. O conjunto de exemplos, denominado “dados de treinamento” (*training data*), é proveniente dos dados de usuários. Ou seja, o insumo para o treinamento de uma IA é, de forma recursiva, o registro digital de como vários humanos executam certas tarefas. Esses algoritmos inteligentes, assim como qualquer outro *software*, plataforma digital ou página *web*, operam com múltiplas associações. São suas linhas de código, seus formatos de arquivo, suas unidades de medida, seus *inputs* e as informações que estes algoritmos misturam, rearranjam e separam, que os definem (ANDERSON, 2012)⁴⁴. Do outro lado desta operação, os próprios usuários que num primeiro momento serviram para “alimentar” tais algoritmos com seus dados, agora são “alimentados” com as informações filtradas por estes mesmos algoritmos, inclusive com respostas elaboradas por estes sistemas as dúvidas e solicitações realizadas pelos atores humanos. O vai e vem de informações para reajustar um processo produtivo - parte integrante da automação dentro fábricas, segundo a teoria de Groover (1980) - passa a compor interações corriqueiras dentro do ambiente virtual.

As intrincadas dinâmicas entre algoritmos e usuários também encontram ressonância nas discussões teóricas que exploram a natureza dos agenciamentos entre humanos e objetos técnicos. Em um nível mais geral, tanto a TAR, quanto a tecnicidade, se apoiam em um tripé comum. Ambas as teorias defendem uma superação da dicotomia sujeito-objeto, um reconhecimento da complexidade das relações e o carácter híbrido dos atores. Para além das semelhanças, os quadros conceituais de ambas as teorias também apresentam complementariedades. Podemos identificar ao menos cinco conceitos de cada teoria que demonstram possíveis equivalências de sentido e se suplementam. Este enquadramento teórico pode ser utilizado para aprofundar estudos em Ciências Sociais com foco na problemática da inteligência artificial.

43 Vajjala, S., Majumder, B., Gupta, A., & Suruana, H. *Practical natural language processing: a comprehensive guide to building real-world NLP systems*. O'Reilly Media, 2020.

44 Anderson, C. W. *Apostles of certainty: Data journalism and the politics of doubt*. UK: Oxford University Press, 2018.

Quadro II – Conceitos complementares da TAR e da tecnicidade

Teoria Ator-Rede	
Ator	Um ator pode ser qualquer entidade em ação dentro de uma rede. A agência é distribuída entre todos os atores;
Tradução	Refere-se ao processo pelo qual as ações de um ator são registradas ou incorporadas em dispositivos técnicos ou documentos, estabilizando suas contribuições à rede;
Inscrição	Refere-se ao processo pelo qual as ações de um ator são registradas ou materializadas em dispositivos técnicos ou documentos;
Controvérsia	Momentos de instabilidade na rede, onde diferentes atores disputam e reconfiguram as relações e significados;
Programa de Ação	Intenções e expectativas incorporadas nos objetos técnicos e como eles moldam o comportamento dos atores.

Tecnicidade	
Individuação	A individuação é processo pelo qual um objeto técnico se torna um ser completo e funcional, envolvendo uma coevolução com o humano e o ambiente técnico;
Concretização	Processo pelo qual um objeto técnico se torna mais integrado e funcional através da harmonização de suas partes e na interação com seus usuários;
Memória Técnica	Capacidade dos objetos técnicos de armazenar e preservar informações relevantes para seu funcionamento e uso;
Desvio Técnico	Falhas ou desvios no processo técnico que podem levar a novas descobertas ou ajustes no desenvolvimento dos objetos técnicos;
Função Técnica	O caráter de operacionalidade que um objeto técnico desempenha dentro de um sistema mais amplo.

Fonte: Elaborado pelo autor, a partir da pesquisa de Latour (2012) e Simondon (2020a).

Como podemos observar no quadro acima, ambas as teorias apresentam pontos de contato. Os dois enquadramentos oferecem abordagens úteis para descrever a evolução dos algoritmos inteligentes e a interação entre usuários humanos e objetos técnicos. Aplicando a TAR, podemos explorar melhor o agenciamento entre atores de diferentes origens. Já na tecnicidade de Simon-Don, o enfoque recai mais sobre a coerência interna dos objetos técnicos dentro de conjuntos técnicos, mas sem descartar suas interfaces com humanos. Os conceitos presentes em ambas as teorias podem funcionar como pares complementares para, primeiro, descrever o ciclo de *feedbacks* entre usuário/algoritmo e, segundo, acompanhar o processo de individuação da tecnologia.

Compreender essa relação conceitual nos permite analisar a transformação dos algoritmos em ferramentas concretas de IA, moldadas por uma cultura técnica específica. Em sua gênese, algoritmos digitais se desdobraram em *softwares* de tradução, recomendação, classificação⁴⁵ e em recursos de Processamento de Linguagem Natural que são empregados para a geração, ou compreensão, de conteúdo (texto, imagem, vídeo, ou áudio). Ou seja, a tecnicidade dos algoritmos digitais foi tensionada por uma cultura técnica até desembocar na aplicação que aqui compreendemos como inteligência artificial. Para analisar a mudança de horizonte provocada pelas mediações algorítmicas dentro da inteligência artificial, esses conceitos precisam ser levados em conta. Como a tecnicidade dos algoritmos digitais é empregada pela cultura técnica de uma empresa produtora de IA? Como os recursos de Processamento de Linguagem Natural passaram de um modo abstrato, meramente esquemático, para a concretude de serviços online acessíveis a milhares de usuários?

Há um exemplo nativo do século XXI que ilustra bem o acoplamento entre dispositivo, profissional e conteúdo: o uso dos dispositivos móveis. Com a popularização dos *smartphones* a partir de 2008⁴⁶, a diagramação dos sites e aplicativos passa a sofrer crescentes adaptações para o formato vertical da tela desses dispositivos. Em poucos anos, esses aparelhos portáteis passaram a ser o principal canal de acesso a conteúdo midiático, desbancando plataformas historicamente estabelecidas como o impresso, o rádio ou a televisão. Ao

45 Para compreender a ampla aplicação de algoritmos digitais na contemporaneidade, ver: O'NEIL, Cathy. Algoritmos de destruição em massa. Editora Rua do Sabão, 2021.

46 O lançamento do Iphone 3GS e seu sucesso de vendas é considerado um marco na popularização dos *smartphones* por ter sido o primeiro modelo a agregar a tecnologia touchscreen, com câmera traseira, conexão 3g e um processador de 600 MHz, o mais rápido disponível no ano de seu lançamento.

mesmo tempo, novas dinâmicas de trabalho, ativismo, manifestação política e comércio surgem a partir dos *apps* (aplicações) contidos nos telefones. A propagação de um pequeno aparelho com dimensões entre 11,5 cm de altura por 6,21 cm de largura alterou em menos de uma década a produção, a apresentação e produção de conteúdo, seja de qual assunto for (SILVEIRA, 2017)⁴⁷.

Para Katz (2008)⁴⁸, a constituição de redes entre humanos e dispositivos afeta todos os segmentos da vida, desde uma busca por emprego até a definição de compromissos ou encontros pessoais. Katz utiliza o termo “*apparategeist*”, junção de dispositivo e espírito, para se referir a uma possível “era do telefone móvel”, à medida que os usuários transformam suas vidas e seus comportamentos a partir desses artefatos, atribuindo a eles, inclusive, qualidades transcendentais, nas quais o usuário vê o celular como uma “mente externa” e auxiliar.

Estamos desfazendo fronteiras clássicas propostas pelas Ciências Sociais, na medida em que podemos navegar por diversos “lugares” sem deixarmos o “lugar” físico que ocupamos. Ao mesmo tempo, esses “dois lugares” não são distintos ou cotidianamente diferenciados, pois a evolução da mobilidade informacional faz com que o rompimento das limitações de espaço e tempo se torne corriqueiro para os sujeitos. O acesso aos dispositivos móveis e à conexão ubíqua permanente é parte do cotidiano. “O usuário já não precisa perceber a presença da tecnologia, pois ela trabalha para ele de forma invisível em qualquer lugar, dando origem aos termos: ubíquo e pervasivo” (KIRNER; SISCOUITTO, 2007, p. 4)⁴⁹. Aqui novamente, temos a caixa preta (LATOURETTE, 2000) que torna a agência dos objetos técnicos invisível aos atores humanos e, por que não dizer, até mesmo indissociável destes mesmos atores, uma vez que a manutenção da existência cotidiana dos sujeitos perpassa quase que totalmente pela interação com estes objetos.

As mudanças drásticas que tais acoplamentos promovem no mundo exigem reestruturações de quadros teóricos para explicar novas controvérsias. As tecnologias da informação, ou de inscrição, não são apenas instrumentos para capturar o sentido do mundo, mas antes o horizonte no qual o sentido

47 Silveira, Stefanie Carlan da. *Conteúdo jornalístico para smartphones: o formato da narrativa sistêmica no jornalismo ubíquo*. 2017. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

48 Katz, J. E. *Cuestiones teóricas en torno a medios móviles y comunicación*. In: AGUADO, J. M.; MARTINEZ, I. J. *Sociedad móvil: tecnología, identidad y cultura*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.

49 Kirner, C.; Siscoutto, R. (Ed). *Realidade Virtual e Aumentada: Conceitos, Projeto e Aplicações*. Petrópolis/RJ: Editora SBC – Sociedade Brasileira de Computação, 2007.

pode ser construído (FELINTO, 2006)⁵⁰. Ao colocar a materialidade como questão central na comunicação, no lugar do ‘espírito’, do ‘significado’, ou de ‘forças ocultas’, se busca uma noção de verdade relacional que conecta o social e o material. No caso das inteligências artificiais, essa abordagem descritiva é ainda mais crucial, tendo em vista que elas são ‘treinadas’, ‘aprendem’ e se moldam a partir da interação conosco.

Na medida em que as IAs se tornam mais ubíquas em curto espaço de tempo - como ocorreu com os *smartphones* - exercendo cada vez mais influência sobre decisões de amplo impacto, se torna imprescindível revelar o poder de agência desses objetos. Segundo a TAR, se faz necessário compreender as máquinas e humanos de forma relacional, sem tomar um ator, ou outro, como o centro fixo e estanque de um processo. Esta é justamente a defesa que procuramos apresentar ao longo deste artigo introdutório a tal abordagem. Ao longo do texto, acompanhamos exemplos concretos da inteligência artificial nas finanças, no Estado, no comércio, na veiculação, produção e distribuição de conteúdo midiático e demonstramos a difícil e complexa interdependência entre agentes humanos e não-humanos que compõem tais elementos. Tal cenário sociotécnico é emaranhado, hermético e múltiplo, reunindo humanos e não-humanos com recorrente intensidade e exigindo um arcabouço teórico que leve em conta essa *hibridização*.

Para descrever fenômenos complexos, como a popularização da inteligência artificial, é essencial que os enquadramentos teóricos das Ciências Sociais se atentem para explicar a *tecnicidade* dos objetos. Paralelamente, agendas de pesquisa como as defendidas pelas *Humanidades Digitais* devem produzir pontes com campos tradicionalmente vistos como essencialmente técnicos, tal qual as engenharias, computação e análise de sistemas. Integrar a materialidade na comunicação, a inteligência artificial e as Ciências Sociais pode fomentar uma abordagem de pesquisa consistente. Tal abordagem seria mais robusta e menos limitada que a sociologia tradicional, pois consideraria a complexidade inerente das interações entre humanos e tecnologias. A proposta é que, diante da profundidade e do intrincamento de atores do cenário atual, é necessário explorar quadros teóricos que apresentem maior potencial de oferecer explicações mais abrangentes e precisas sobre a dinâmica socio-técnica contemporânea, particularmente em ambientes digitais.

50 Felinto, E. *Passeando no labirinto: ensaios sobre as tecnologias e as materialidades da comunicação*. EDIPUCRS, 2006.

Referências

- ANDERSON, C. W. *Apostles of certainty: Data journalism and the politics of doubt*. UK: Oxford University Press, 2018.
- Artificial Intelligence (AI). IBM, 2020. Disponível em: www.ibm.com/cloud/learn/what-is-artificial-intelligence. Acesso em: 16 de fevereiro de 2024.
- BEDINI, S. A. The role of automata in the history of technology. *Technology and Culture*, v. 5, n. 1, p. 24-42, 1964.
- BRAUSE, S. R.; ZENG, J.; SCHÄFER, M. S.; KATZENBACH, C. Chapter 24: Media representations of artificial intelligence: surveying the field. In: LINDGREN, S. *Handbook of Critical Studies of Artificial Intelligence*. Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.4337/9781803928562.00030>. Acesso em: 1º maio 2024.
- COECKELBERGH, M. *Ética na inteligência artificial*. Rio de Janeiro: Ubu Editora / PUC-Rio, 2023.
- CUPANI, A. *Filosofia da tecnologia: um convite*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2016.
- DANDURAND, G. et al. *Training the News: Coverage of Canada's AI Hype Cycle (2012-2021)*. *Shaping 21st-Century AI*, Institut national de la recherche scientifique, 2022.
- DAVENPORT, T; KALAKOTA, R. *The potential for artificial intelligence in healthcare*. *Future healthcare journal*, v. 6, n. 2, p. 94, 2019.
- FELICE, M. D. Net-ativismo e ecologia da ação em contextos reticulares. *Contemporânea (Salvador)*, v. 11, n. 2, p. 267-283, 2013.
- FELINTO, E. Passeando no labirinto: ensaios sobre as tecnologias e as materialidades da comunicação. EDIPUCRS, 2006.
- GROOVER, M. P. *Automation, Production Systems, and Computer-integrated Manufacturing* 2nd ed. Assembly Automation, 2002.
- GUMBRECHT, H. U. O campo não hermenêutico ou a materialidade da comunicação. *Teresa*, n. 10-11, p. 388-409, 2010.
- HANKE, M. A comunicologia segundo Vilém Flusser. *Galáxia. Revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica*, n. 7, 2004.
- HARARI, Y. N. *Homo Deus: uma breve história do amanhã*. Editora Companhia das Letras, 2016.
- HOPCROFT, J. E.; ULLMAN, J. D.; MOTWANI, R.. *Introdução à teoria de autômatos, linguagens e computação*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.
- KATZ, J. E. Cuestiones teóricas en torno a medios móviles y comunicación. In: AGUADO, J. M.; MARTÍNÉZ, I. J. *Sociedad móvil: tecnología, identidad y cultura*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.
- KIRNER, C.; SISCOOTTO, R. (Ed). *Realidade Virtual e Aumentada: Conceitos, Projeto e Aplicações*. Petrópolis/RJ: Editora SBC – Sociedade Brasileira de Computação, 2007.
- LARUS, J. R. Evolution of Computing. In: WERTHNER, H. et al. *Introduction to Digital Humanism*. Cham: Springer, 2024. Disponível em: doi.org/10.1007/978-3-031-45304-5_3. Acesso em: 24 ago. 2024.

- LATOURE, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34, 2019 (4ª ed).
- LATOURE, B. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador (BA), Bauru (SP): UFBA, USC, 2012.
- LATOURE, B. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.
- LATOURE, B. On technical mediation. *Common Knowledge*, Inglaterra, v. 3, n. 2, 1994.
- LEMOS, A. Epistemologia da comunicação, neomaterialismo e cultura digital. *Galáxia* (São Paulo), p. 54-66, 2020.
- LEMOS, A. *A comunicação das coisas: teoria ator-rede e cibercultura*. São Paulo: Anablume, 2013.
- LEMOS, A. Things (and People) are the Tools of the Revolution. *poliTICs*, Instituto Nupef, n. 9, 2011.
- MANOVICH, Lev. *Software Takes Command*. Nova York: Bloomsbury Academic, 2013.
- NORVIG, P.; RUSSELL, S. *Inteligência Artificial*. Editora Campus, v. 20, 2004.
- O'NEIL, C. *Algoritmos de destruição em massa*. Editora Rua do Sabão, 2021.
- SANTAELLA, L. *A ecologia pluralista da comunicação: conectividade, mobilidade, ubiquidade*. São Paulo: Paulus, 2010.
- SILVEIRA, S. C. *Conteúdo jornalístico para smartphones: o formato da narrativa sistêmica no jornalismo ubíquo*. 2017. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.
- SIMONDON, G. *Do modo de existência dos objetos técnicos*. Petrópolis: Contraponto, 2020a.
- SIMONDON, G. *A individuação à luz das noções de forma e de informação*. São Paulo: Editora 34, 2020b.
- POELL, T; NIEBORG, D; VAN DIJCK, J. Platformisation. *Internet policy review*, v. 8, n. 4, p. 1-13, 2019.
- TURING, A. M. *Computing machinery and intelligence (1950)*. 2021.
- THURMAN, N; LEWIS, S C.; KUNERT, J. Algorithms, automation, and news. *Digital journalism*, v. 7, n. 8, p. 980-992, 2019.
- VAJJALA, S., MAJUMDER, B., GUPTA, A., & SURANA, H. *Practical natural language processing: a comprehensive guide to building real-world NLP systems*. O'Reilly Media, 2020.
- WANG, W; DOWNEY, J.; YANG, F. AI anxiety? Comparing the sociotechnical imaginaries of artificial intelligence in UK, Chinese and Indian newspapers. *Global Media and China*, v. 0, n. 0, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/20594364231196547>. Acesso em: 1º maio 2024.
- WHITEHEAD, A. N. *Process and Reality: An Essay In Cosmology*. New York: The Free Press, 1978.

O Chat GPT¹ como Iceberg Digital – considerações educacionais

Chat GPT as a Digital Iceberg – an educational approach

Resumo

A popularização dos LLMs (Large Language Models) ao final de 2022 foi marcada por um misto de entusiasmo e receio por parte das instituições de ensino e pesquisa. O presente ensaio chama atenção para faces menos visíveis do fenômeno e propõe um conjunto de reflexões e direções de trabalho por ele demandadas. A hipótese é que a capacidade desses dispositivos atenderem agilmente a demandas muito diversas abre uma inusitada janela de oportunidade para repensar tanto a produção de conhecimento científico, quanto suas práticas de disseminação, ensino e aprendizagem. A perspectiva de aprimoramento acelerado e continuado dessas tecnologias torna tal reflexões ainda mais estratégicas e urgentes.

Palavras-chave: LLMs, ChatGPT, educação, conhecimento, mundo digital

1 Ver <https://openai.com/blog/chatgpt/>

* Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) – lyranetto@gmail.com

Recebido em: 18/06/2024 Aceito em: 15/11/2024

Abstract

Teaching and research institutions received the popularization of LLMs (Large Language Models) at the end of 2022 with a mix of enthusiasm and fear. This essay draws attention to the less visible aspects of the phenomenon and proposes a set of reflections and working directions thus demanded. The hypothesis is that the ability of the related devices to quickly meet very diverse demands opens an unusual window of opportunity to rethink both the production of scientific knowledge and the current practices of its dissemination, teaching, and learning. The prospect of accelerated and continued improvement of these technologies makes such reflections much more strategic and urgent.

Keywords: LLMs, ChatGPT, education, knowledge, digital world

1. Introdução

A entrada em cena das inteligências artificiais gerativas no final de 2022 foi objeto de enorme atenção, não somente das grandes empresas de tecnologia e da mídia especializada, mas do mundo acadêmico e escolar em geral. Considerando que todos lidamos com tecnologias digitais ubíquas, pervasivas e prodigiosas no mínimo desde o advento das redes sociais, cabe interpretar a atenção despertada por essa nova onda tecnológica. A hipótese desenvolvida é a de que as inteligências artificiais gerativas se notabilizam por mimetizar, com grande rapidez e versatilidade, processos mentais associativos muito presentes no atual produtivismo acadêmico – ao mesmo tempo indisfarçável² e incapaz de colocar-se mais decisivamente em questão. O que se segue, à luz dessa hipótese, é uma chamada de atenção para faces menos visíveis da atual disrupção, enxergando aí uma oportunidade de revitalização de questões político-pedagógicas fundamentais para qualquer projeto civilizacional com chances de futuro.

2 O aforismo “publish or perish” é popular o suficiente para receber verbete bastante documentado na Wikipedia. Ver https://en.wikipedia.org/wiki/Publish_or_perish

2. A reação às IAs gerativas

O projeto GPT teve início em 2015, com aporte inicial de U\$ 1 bi feito por empresas do Vale do Silício. Visava colocar a inteligência artificial e a aprendizagem de máquina a serviço de toda a humanidade. Iniciou nova etapa em novembro de 2022: a incorporação da aprendizagem supervisionada por feedback humano (RLHF). Aberta ao público, a página da *Open AI* bateu todos os recordes de cadastros e acessos. Quem desde então conversa com o programa percebe que ele se nutre de feedbacks diversos, estando em curso seu permanente aperfeiçoamento. Quando este artigo foi concluído, falava-se do GPT4 Omni e, entre os concorrentes, do Gemini, lançado pela Google, dos vários Llama, da Meta, entre outros.

Sendo nosso tempo marcado pela aceleração e pelo excesso, é decerto impossível a elaboração de um estudo ao mesmo tempo tempestivo e comparativo entre projetos e versões dos referidos *Large Language Models* (LLMs). Fizemos, por isso, do ChatGPT 3.5 inicialmente aberto ao público uma espécie de metonímia desses modelos, com foco nas reações por ele deflagradas, naquilo que menos obviamente elas revelam.

Ainda mais especificamente, a faceta aqui a examinar se relaciona com a qualidade observada das respostas a perguntas muito diversificadas e cada vez mais impressionantes – sobre literatura, matemática, física, engenharia, programação, política, religião, ética. Muita gente tem, desde então, testado os limites do ChatGPT e compartilhado erros, confusões e ingenuidades,³ juntamente com a surpresa diante da sua eloquência. Observa-se uma espécie de *hype* em relação aos possíveis efeitos dessa tecnologia, especialmente no *campo da educação*. A partir do sucesso da máquina em testes e exames tradicionais, pipocam perguntas do tipo: – E agora? – Como ficam as avaliações? – Que acontece com as aulas e com os professores? – Que será dos livros e mesmo das tecnologias digitais mais rudimentares? Fato é que não apenas o âmbito educacional é sede dessas inquietações. Elas se relacionam também ao futuro do mercado de trabalho, à política, ao exercício da medicina e à prática jurídica.

Há muitas coisas a compreender, por exemplo, o temor subjacente ao fenômeno. – O que exatamente está sendo ameaçado por esse novo passo da hegemonia tecnológica? – Por que estamos agora tão preocupados, quer dizer, precisamente com a popularização e aprimoramento dos LLMs, quando o

3 Ver p. ex. Zhang, Y., Li, Y. et al. Siren's Song in the AI Ocean: a survey on hallucination in Large Language Models, in arXiv:2309.01219v2, 2023, onde os autores fazem uma taxonomia das alucinações do Chat GPT.

condicionamento tecnológico das nossas existências vem se diversificando e intensificando há pelo menos 50 anos? São de fato múltiplas as questões a enfrentar, sendo preciso definir o caminho a seguir: aqui, a trilha do “perigo que pode nos salvar”⁴.

Uma das hipóteses mais interessantes nessa direção é a possibilidade de o “conhecimento imediato” disponibilizado pelo ChatGPT reavivar perguntas epistemológicas ancestrais como: – O que é afinal o *conhecimento*? – É o conhecimento valioso em si mesmo? – Como ele se produz ou tem produzido? – Como distinguimos um conhecimento, de uma crença, mera opinião ou deliberada falsidade? – Existe tal coisa como um conhecimento propriamente dito, ou insofismável? – Conhecimento adquirido sem esforço ou investigação é de fato conhecimento? – Como avaliamos se houve aquisição de conhecimento ou mero acúmulo de informação? – Conhecimento, teórico ou prático, é tudo o que importa em termos educacionais? – Conhecimento é a mesma coisa que compreensão? – Como conhecimento e compreensão se relacionam hoje (e doravante) com o pensamento em geral, especialmente com o pensamento mais interrogativo ou reflexivo? – Em síntese: – Como nossos projetos pedagógicos têm se relacionado com esse importantíssimo grupo de questões?

Mais que o Chat GPT em si, é o tipo de reações iniciais ao seu advento que volta nossa atenção para a dimensão maior e mais desafiadora do problema. Contrariamente ao proselitismo tecnicista e à concomitante venda de oportunidades pedagógicas formidáveis que hoje infesta a internet, universidades e instituições educacionais de importantes centros mundiais consideraram já nas primeiras horas proibir ou restringir o uso do aplicativo,⁵ quem sabe passar a fazer apenas avaliações manuscritas, mesmo arguições orais. No âmbito da produtividade acadêmica, discute-se a detecção de plágio e pipocam advertências quanto aos desvios e perigos envolvidos no uso de inteligências artificiais, tanto na produção, quanto na revisão de artigos acadêmicos.⁶ Fato é que pouca consideração tem sido dispensada a um exame da relação entre

4 Trata-se de alusão de Heidegger ao poema *Patmos*, de Friedrich Hölderlin. Ver Heidegger, M. A Questão da Técnica, in *Ensaio e Conferências*, 2003, p.31.

5 Ver Sciences Po News, 2023, <https://newsroom.sciencespo.fr/sciences-po-bans-the-use-of-chatgpt/>

6 Ver Association for Computing Machinery (ACM). Policy on Authorship 2023; ou Van Dis, E., Bollen, J. et al. Chat GPT: five priorities for research. *Nature* 614, 2023; ou Van Noordeen, R. More than 10,000 research papers were retracted in 2023 – a new record. *Nature* 624, 2023; ou Grad, P. Large language models prove helpful in the peer-review process. *Phys.org*, October 2023; ou ainda Donker, T. The dangers of using large language models for peer-review. *The Lancet – Infectious Disease*. Vol 23, 2023.

os implícitos de educação e pesquisa hoje hegemônicos, e o abalo produzido pelo GPT. Mesmo pedagogos progressistas e com preocupações éticas, ao enfatizarem a necessidade de combate ao plágio e à preguiça intelectual, de cuidado com enviesamentos racistas, ambientais ou socialmente nocivos, mostram-se alheios ao problema político-pedagógico que caracteriza o núcleo mais duro da questão, como se tudo fosse uma questão de coibir desvios, prevenir prejuízos e reparar danos; enfim, como se não nos déssemos conta das modificações ctonicas em curso na formação das novas subjetividades.

Seja como for, a metáfora do “iceberg digital” escolhida para título deste ensaio subentende o advento do GPT como ponta visível de uma massa submersa muitas vezes mais volumosa. Explorando a comparação, se esse bloco não for avistado a tempo, ficando para a última hora a correção de rota, nosso *Titanic* civilizacional corre o risco de ter seu casco rasgado abaixo da lâmina d’água.

Por nos entregar algo que se assemelha a um conhecimento rápido, em forma de texto escrito, o GPT se assemelha perigosamente ao que se faz nas escolas e universidades, daí se originando a grita. É como se sua súbita disponibilização nos despertasse para aquilo que, corriqueiramente e sem a devida problematização, já há longo tempo se faz no seio da produção escolar e acadêmica.⁷ Pode ser duro admitir, mas, de formas mais ou menos sofisticadas, trata-se corriqueiramente no *establishment* educacional de buscar informações e combiná-las competentemente, coerentemente, “fundamentalmente”, nesse último quesito com o crescimento, facilitado pelas novas tecnologias, do recurso a referências bibliográficas digitais, meta análises e *data mining*. Aumentando o nível de desconforto já possivelmente provocado, cabe indagar em que direção acabam indo as *revisões sistemáticas* hoje muito valorizadas na academia. Vale a caricatura como forma de melhor evidenciar o fenômeno: o que o pesquisador X propõe não é apenas o que o pesquisador X propõe, mas também o que dizem: (Y 2014, Z 1999, W 2018).⁸ Não apenas isso, já com os “antigos” motores de busca e ferramentas de análise de texto, agora em curso de extinção com o aperfeiçoamento dos LLMs, os

7 Ver p. ex. Glass, E. *Software of the Oppressed: reprogramming the invisible discipline*. PhD Thesis. Cuny University, 2018. A autora trabalhou muitos anos como professora de *writing studies* e acompanhou as modificações na escrita acadêmica dos alunos relacionadas ao aporte de novas tecnologias computacionais; e Messeri, L. and Crockett, M. Artificial Intelligence and Illusions of Understanding in Scientific Research. *Nature* | Vol 627 | 7 March 2024.

8 Ver p. e. Monea, A.: *Graph Force: Rhetorical Machines and the N-Arization of Knowledge*. *Computational Culture* 5, 15th January, 2016.

fichamentos e a antiga leitura direta vinham sendo substituídos por indexadores e associações cada vez mais pautadas por *distant readings*, se é que as novas hermenêuticas digitais ainda podem ser relacionadas a “leituras” em algum sentido identificável.⁹

Passa o caráter hiperbólico e equalizador dessas provocações, o GPT é muito superior a qualquer ser humano na arte de examinar dados, atribuir valores numéricos às associações possíveis, identificar o que é aproveitável em função de um *prompt* ou objetivo estabelecido, e combinar a seleção em forma de resposta “inteligente”. Com feedback e supervisão humana, combinados com aumento da capacidade computacional, “ele” ficará mais e mais sabido, sendo mesmo difícil antever como evoluirá essa interatividade. Em suma, se esse é o nosso *standard* de educação e construção de conhecimento, talvez seja mesmo melhor deixar esse novo tipo de IA assumir o leme. Mesmo porque faz o “garimpo estocástico”¹⁰ melhor e mais rápido que X, Y, Z e W. Em suma, se isso não for revisto, discutido e repensado, será bobagem esperar.

Embora seja de todo impossível detalhar o funcionamento da arquitetura de LLMs como o GPT, é preciso delinear o princípio geral do seu funcionamento para que as reflexões em curso façam pleno sentido, sobretudo para quem ainda não investiu nessa compreensão. Um dos bons resumos desse funcionamento encontra-se no livro *Vivre avec le ChatGPT*, do diretor do CNRS Alexandre Gefen.

Mas desde os anos 2010, os rudimentos do que hoje chamamos de large language models, cujo membro mais famoso é o Chat GPT, estava em curso com base numa ideia simples, mas genial: a semântica distribucional. Trata-se do conceito fundamental, datado dos anos 1960, de todas as inteligências artificiais que se valem da escrita: o sentido das palavras pode ser deduzido por estatísticas complexas das palavras que as cercam. Entre os

9 Cabe aqui recomendar um interessante estudo do funcionamento do Voyant Tools, potente ferramenta de análise digital de textos, que tem como pano de fundo a percepção de que o salto repentino para os LLMs tende a puxar o problema da clareza a respeito da produção do conhecimento para dentro das caixas-pretas que caracterizam suas arquiteturas e modos instantâneos de operação. Souza, C.S. Leitura Direta e Leitura Informatizada com o Voyant. EMAPS, PUC-Rio, 2024, <http://www.hcc.inf.puc-rio.br/EMAPS/userfiles/downloads/Notas-deSouzaEstudoVoyant2024.pdf>. A ferramenta propriamente dita pode ser experimentada em <https://voyant-tools.org/> Ver ainda o livro publicado por seus criadores Rockwell, G. and Sinclair, S. *Hermeneutica: Computer-Assisted Interpretation in the Humanities*, 2022.

10 Agradeço à Simone Barbosa a indicação do artigo de Bender, E., Gebru et al. On the Dangers of Stochastic Parrots – can language models be too big? In Conference on Fairness, Accountability, and Transparency, FAccT, 2021.

universos das ideias e dos números existe uma ponte: a das probabilidades. Construindo o espaço de significação de uma palavra e a geometria das suas relações com as outras palavras do mesmo texto, é possível criar um equivalente estatístico da relação entre duas palavras, aquilo que chamamos sua “significação latente”, que permite a sua tradução.

Gefen faz em seguida ao próprio chat a pergunta: “– Chat GPT, você pode explicar simplificarmente ao leitor o que é a semântica distribucional?” E obtém como resposta:

Claro! A semântica distribucional é um método de análise do sentido das palavras baseado no modo como elas são utilizadas num contexto. Esse método considera que as palavras têm seu sentido ligado às palavras que a cercam. Por exemplo, se a palavra “gato” é frequentemente utilizada junto com a palavra “rato” isso pode indicar que a palavra “gato” tem um laço semântico com a palavra “rato”. A semântica distribucional usa métodos estatísticos para mensurar esses laços semânticos e criar representações vetoriais das palavras, que podem ser utilizadas para desempenhar tarefas como a busca de informações ou a tradução automática. Em suma, a semântica distribucional é um método que permite compreender o significado das palavras em função do seu contexto de utilização.¹¹

O processo é, em suma, baseado em associações frequentes entre unidades linguísticas multivetorialmente quantificadas e direcionadas, fornecendo respostas plausíveis a partir de bases de dados que abrangem os contextos das perguntas. Voltando à ideia do perigo que pode nos salvar, cabe perguntar seriamente por que consentimos em nos tornar mais e mais assemelhados – e comparativamente lentos ou imperfeitos – às máquinas por nós mesmos historicamente desenvolvidas, máquinas em última análise capazes de mimetizar, ainda que de forma espantosa, apenas a parte indutiva da nossa inteligência.¹² Têm sido com razão sugerido que, mais que o progresso de tais inteligências

11 Gefen, A. *Vivre avec le Chat GPT*, 2023, p.18-19, tradução e grifos meus.

12 Aqui não entra em linha de discussão a possível regressão cognitiva e comunicativa do ser humano em termos absolutos, justamente porque essa discussão dependeria de uma definição prévia dos parâmetros a partir dos quais essa regressão seria atestada. Como seja, já vinham proliferando livros de títulos bombásticos como Desmurget, M. *A Fábrica de Cretinos Digitais – os perigos das telas para nossas crianças*, 2021; e Carr, N. *A Geração Superficial – o que a internet está fazendo com nossos cérebros*, 2019.

artificiais, deveria nos preocupar a espécie de enquadramento e avaliação do humano por padrões favoráveis a semelhante desenvolvimento maquínico.¹³

Ainda a metáfora do iceberg nos ajuda a ilustrar – agora com a sugestão de significação dos 6/7 de gelo abaixo da superfície da água – esse processo de redução da cognição humana ao *machine learning*. – O que afinal nos entrega o Google? – A Netflix? – O Instagram? – Os games digitais? – Os aplicativos de transporte urbano? – As lojas virtuais? São decerto diferentes as experiências que nos proporcionam, mas todos são construídos a partir de bases de dados e detecção de regularidades, de combinação de padrões e quantificação de preferências, canalizando seus resultados para atender às expectativas dos usuários e “fidelizá-los” tanto quanto possível, mesmo viciá-los, se os excessos forem deixados de lado. – Que efeito tem, afinal, tudo isso nos nossos hábitos, bem entendido, não apenas cognitivos, mas corporais, sociais, volitivos, em nossa percepção de tempo e espaço, em nossa memória e atenção, em nossa capacidade abduativa e sensibilidade imaginativa?

Não sendo possível explorar em detalhe a radical transformação de hábitos em curso, um exemplo eloquente é o dos *smartphone zombies*.¹⁴ Não apenas para distrair-se enquanto viajam de casa para o trabalho ou aguardam em filas, as pessoas concentram-se nas telas dos seus celulares enquanto caminham, enquanto dirigem e pedalam, enquanto pilotam suas motocicletas e “conversam” nos almoços de família. Mesmo nos templos religiosos e nas salas de aula, a consulta ao celular encontra ocasião por um ou outro motivo. Todo mundo decerto já viu e se incomodou com alguma dessas cenas – decerto quando não as protagoniza –, tendo se indagado sobre o que fazer, tudo isso se acumulando, bem entendido, na parte submersa do iceberg.

Chegamos, assim, ao ponto que deveria nos levar a rediscutir a sério a pré-escola, a escola, a universidade, a educação formal. Só que não. Ou se demoniza o imparável desenvolvimento tecnológico, ou se empreende uma corrida desenfreada pelo alinhamento às “tecnologias de ponta”. Aqui e ali se fala de *soft skills*, de “aprender a aprender”, de capacidade de adaptação contínua à acelerada economia da transformação tecnológica. Claro, ninguém pode ficar para trás, mesmo quando se antevê futuros não exatamente desejáveis.

13 Ver p. ex. Monea, A. Graph Force: rhetorical machines and the N-ization of knowledge. *Computational Culture* 5, 2016. Monea oferece discussão interessante sobre o estreitamento pensante gerado pelos procedimentos estocásticos em epígrafe.

14 Simanowski, R. *Smartphone Zombies*. In: *The Death Algorithm and Other Digital Dilemmas*, the MIT Press, Massachusetts, 2018, p. 47-63.

Difícil mesmo tem sido encontrar tempo e espaço para colocar sobriamente em questão o condicionamento hoje exercido sobre nós pelas tecnologias hegemônicas. Sugeriria o velho Paulo Freire, especialmente na sua *Pedagogia da Autonomia*,¹⁵ que nossa chance de pensar a “educação como prática de liberdade” é proporcional à consciência que possamos adquirir do condicionamento a que o mundo – atualmente o mundo digital – efetivamente nos submete. Índice maior da nossa inconsciência e delírio de autonomia talvez seja a atual *cultura da assertividade*, da afirmação, da posse do conhecimento e da certeza, às expensas da *interrogação*, da dúvida, que dizer da surpresa genuína e do espanto filosófico.

Voltando ao núcleo duro desta reflexão, se o standard educativo é a divulgação dos *pontos de chegada* dos processos de produção de conhecimento, isto é, de *modelos* estabilizados ao fim de sagas históricas e metodológicas formidáveis, sem que essa sagas sejam minimamente evidenciadas, então teria sido apenas questão de tempo o aparecimento de um chat como o GPT e sua possível transformação em medida mesma dos nossos horizontes cognitivos.

Sendo preciso que tudo isso fique de fato claro, o negócio é seguir ilustrando. O sistema solar, todo mundo sabe, tem o Sol no centro e os planetas em torno dele orbitando elipticamente, praticamente todos no mesmo plano. Mas, qual aluno, ou mesmo professor, é capaz de rememorar a formidável história da *Revolução Copernicana* e da estabilização posterior do atual *modelo* canônico? “Modelo”, sim, é preciso lembrar. Não se trata de nenhuma experiência direta de algo simplesmente *dado*, mas de um constructo empírico-matemático corroborado a duríssimas penas. Ao olharmos para o céu limpo não vemos nada parecido com as ilustrações dos livros didáticos. Mesmo Júpiter, que é bem grande e visível a olho nu, exige algum letramento astronômico para ser observado. Que dizer do acompanhamento de sua órbita e comparação com a dos outros planetas, sem esquecer que à noite não se vê o Sol, foco de todas as órbitas.

Tudo isso pesado e denunciado, pelo menos desde os embates de John Dewey (1859-1952) com o *establishment* científico-educacional norte-americano na década de 1910,¹⁶ não deveria surpreender ninguém a atual onda de negacionismos, desinformação ou *fake news*. Por que, afinal, fulano “crê” no

15 Freire, P. *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo, Paz e Terra, 2011.

16 Ver Dewey, J. *Method in Science Teaching*, *General Science Quarterly*, vol.1, n.1, 1916; e *Science as Subject-Matter and as Method*, *Science*, jan. 28, 1910 (trad. Edgar Lyra, *Ciência como Assunto e como Método. O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v.29, n.48, 2021).

sistema heliocêntrico? Se tudo que importa é a afirmação pautada por um “conhecimento científico” inverificável em sua construção, isto é, descolado do questionamento dos seus bases e implícitos, dos seus processos de produção e razões mais amplas de aceitação, inclusive institucionais e políticas, não deveria nos surpreender o furor opiniático que hoje nos assola e leva mesmo os desenvolvedores de tecnologias como o GPT a ter que investir em profilaxias contra a contaminação dos seus *data sets* com vezos e inverdades variegadas.

Essa é, aliás, outra das invisibilidades constitutivas do atual milagre dos LLMs. As empresas que desenvolvem essas “inteligências” precisam empregar trabalhadores braçais¹⁷ para etiquetar enunciações ao mesmo tempo recorrentes e politicamente incorretas, capazes de escandalizar a opinião pública num plano mais geral. Basta imaginar o que aconteceria se uma dessas LLMs simplesmente reproduzisse ou espelhasse mais incisivamente a existência do racismo estrutural entranhado nas sociedades contemporâneas. O cálculo estocástico precisa, por isso, ser interceptado por trabalhadores baratos, solução única, por incrível que pareça, encontrada para introduzir no sistema a sinalização capaz de disparar a ação *se-então-senão* que excluirá das cadeias de respostas as associações indesejadas. O fato é que tudo isso precisa ser trazido à luz e pensado em muito detalhe, quanto mais não seja no sentido de desmistificar aos olhos do grande público aquilo que hoje se assemelha a uma espécie de mágica.

Como seja, não seria já hora de perguntar “onde foi que nos perdemos”? – Ou como foi que nos tornamos tão indevidamente ávidos de conhecimento rápido, tão assertivos e opiniáticos? – Tão desejosos de novidades? – Tão incapazes de escuta e de troca qualitativa? – Tão prolixos e ansiosos pela nossa vez de falar, de contar nossos casos? – Tão pobres de dúvidas e de questões genuínas? – Tão ciosos daquilo que valorizamos e de que não podemos abrir mão?

De novo com o Freire: isso tudo é tão mais grave quanto menos conscientes nos tornamos do que vamos nos tornando, fazendo e repetindo. Exemplo derradeiro, dos mais atrozés, é o atual clichê da *interdisciplinaridade*. Fala-se compulsivamente em interdisciplinaridade, em transdisciplinaridade e rubricas assemelhadas. Face ao que está em curso, precisamos de gente – grupos, bem entendido – com conhecimentos que cubram arco que vá da física e da computação à retórica e à linguística.¹⁸ – Mas, como avançar nessa direção

17 Ver “Sama”, empresa californiana que terceiriza esse trabalho. In Gefen 2023, 83-84.

18 Agradeço à Clarisse Sieckenius de Souza a indicação do capítulo “Full Stack Rhetoric – a response to rhetorical machines”, de Vee, A., publicado na coletânea organizada por Jones, J. e Hirsu,

com a carga de assertividade que caracteriza nossa cultura, em outras palavras, se não somos capazes de abertura ao não saber ou de interrogação genuína, quer dizer, para além da curiosidade com as novidades tecnológicas ou do desejo de respostas certas e solução eficiente de problemas, que nos garantam publicações, patentes, prestígio ou lucratividade?

É por tudo isso *compreensível* a inquietação disparada pelo ChatGPT. Não se tratando de consertar sombra de árvores tortas, é todo um “projeto civilizacional” que precisa ser revisto ou, no mínimo, objeto de uma boa correção de rota.

3. Oportunidade de reabertura de questões pedagógicas de fundo

Evitando o *harakiri* filosófico-pedagógico de finalizar o ensaio com uma indicação programática e prescritiva de soluções para o problema delineado, o que pode e que se aqui se propõe é coisa mais modesta e exequível, radicada no desejo de que o sobressalto disparado pelo GPT possa nos ajudar a superar nossas históricas inércias. Dois grupos de sete tópicos foram elencados, relacionados a questões dignas de atenção e desdobramentos promissores, bem entendido, em nenhum sentido certos de si ou geradores de proselitismos pedagógicos.

O primeiro grupo coloca o problema no seu contexto mais amplo e traz a *escola formal* para o centro da cena:

1. A hegemonia tecnológica que hoje molda o mundo é uma espécie de “destino”, tal sua ubiquidade e pervasividade. Está em toda parte e em nenhum lugar fixo. Independente de simpatias ou antipatias, temos que lidar com ela.
2. Mesmo os lugares ermos do planeta são afetados por essa hegemonia, quanto mais não seja pela demanda de energia posta pelo atual desenvolvimento, a ser atendida por combustíveis fósseis, atômicos, hídricos e outros mais “limpos”. Não apenas isso, a agricultura se motorizou, os adubos se artificializaram, a informação se digitalizou, o ritmo de vida se acelerou, o clima segue mudando de sul a norte.
3. Pode ser que as recentes formas de inteligência, no seu imperativo de eficiência na solução de problemas, nos ajudem a encontrar novas formas de

L.: *Rhetorical Machines – writing, code and computational ethics*, 2019.

produção de energia e padrões sustentáveis de desenvolvimento. Fato é que seguem até agora demandando mais e mais energia, física e humana.¹⁹

4. Não bastasse a questão da sustentabilidade material e energética, é hoje invulgar, para o bem ou para o mal, a transformação epistemológica, social, política e psicológica gerada pelos atuais rumos do desenvolvimento técnico planetário. Tudo isso precisa ser *pensado* muito séria, sóbria e tempestivamente, sem demonizações ou idolatrias, sobretudo auto criticamente.

5. Onde, afinal, pode florescer um pensamento despojado e conseqüente a esses respeitos, se não na escola formal e no resguardo do “ócio escolar”? Por problemática que seja hoje a escolarização formal – da alfabetização à formação de professores e de pesquisadores – não é fácil conceber lugar para o pensamento dos nossos rumos civilizacionais que não se ponha em diálogo com a escola.

6. Seria em todo caso temerário deixar às *big techs* ou outras empresas interessadas no lucrativo mercado em expansão a tarefa de pensar mais amplamente sobre o fenômeno aqui descrito e propor encaminhamentos de interesse geral.

7. Muito importante é que as novas gerações, que entre outras coisas alimentam fartamente os aplicativos com feedbacks gratuitos, inconscientes e compulsivos, precisam de uma educação que lhes permita ser algo mais que multidão de *meros usuários de novas tecnologias*.

Finalizando a reflexão, o segundo grupo deste ensaio reúne alguns contrapontos estratégicos e constitui a sua parte mais propositiva. São novamente sete tópicos:

1. Considerando que a escola formal é também ela atravessada pela hegemonia tecnológica, quanto mais não seja como reprodutora das suas desigualdades colaterais, como cuidar da formação de “mais que meros usuários de novas tecnologias”?

19 Crawford, K. and Joler, V.: *Anatomy of an AI System*, 2018, onde se encontra um bom detalhamento das materialidades subjacentes ao funcionamento de uma IA como a Alexa, da Amazon.

2. Dada a natureza multifacetada do fenômeno (que deve a esta altura estar bem evidenciada), não é suficiente inserir componentes curriculares ou oficinas de letramento digital nos currículos das escolas e universidades. As tecnologias hoje hegemônicas precisam ser mais amplamente postas em perspectiva e compreendidas em sua ubiquidade e pervasividade, sobretudo contextualizadas e remetidas aos seus problemas, vantagens, dinâmicas e exigências: psicológicas, energéticas, trabalhistas, ambientais, em suma, às suas “externalidades”.

3. É grande o deslocamento tópico a ser feito. Mais que o martelo ou o serrote em cima da mesa, que podem ser usados com maior ou menor autonomia, propriedade e destreza, o uso das novas tecnologias “inteligentes” o uso das novas tecnologias “inteligentes” em grande medida - modifica direta e rapidamente o que podemos fazer, o que desejamos, como nos comportamos, o que conhecemos e o que somos capazes de pensar. Sendo isso constatável, não deveria a pedagogia da familiarização com os novos “artefatos digitais” ter em primeiro plano *preocupações éticas*²⁰, privilegiando sempre a mentalidade alargada, a visão de conjunto e consciência das externalidades, enfim, a construção de uma sabedoria prática tecnológica capaz de cuidado com o mundo em transformação?

4. Especialmente problemática para a formação de tais sujeitos éticos é, entretanto, o anacronismo e a fragmentação formativa hoje observada mundo afora, muito especialmente no contexto brasileiro. É decerto importante discutir a dinâmica de produção desses descompassos, sendo disso mesmo que aqui se trata. Fato é que, da escola básica ao ensino superior, da alfabetização à pesquisa de ponta, a referida fragmentação inviabiliza a atenção genuína a um mundo em veloz transformação e demanda de cuidados, atrofiando a interrogação, o diálogo e, sobretudo, a percepção da relação profunda das várias áreas do saber com as novas tecnologias digitais. Enfim, se nem à íntegra do projeto formativo, objeto de políticas públicas, conseguirmos devotar a devida consideração, que dizer dos demais contextos mundanos. Longe de ser trivial a formação integral e responsável a perseguir, o primeiro passo a dar é o reconhecimento da complexidade do problema e a atribuição de

20 Boa introdução ao atual debate ético em torno da IA se encontra em Coeckelbergh, M. *Ética na IA*, edição original de 2021 e tradução brasileira de 2023, mesmo que a primeira edição original tenha sido escrita antes da abertura a público do ChatGPT.

prioridade aos concomitantes esforços. É sintomático, por exemplo, que a Lei 2338²¹, que dispõe sobre o uso da IA no Brasil e tramita no Senado Federal desde maio de 2023, faça apenas duas menções à palavra “educação”, dedicando atenção quase nenhuma à recomendação de investimento em políticas públicas de educação sintonizadas com as demandas digitais.²²

5. Insistindo na necessária mitigação da fragmentação formativa, há de ser muito favorável à construção da futura dialogicidade digital uma alfabetização que não se resume à instrumentalização da língua e à produção de sujeitos produtivos; que se faça, desde o início, atenta à diversidade de relações entre linguagem e mundo, em especial num mundo atravessado pela hegemonia tecnológica.

6. A chave de não perder de vista o mundo circundante em seu poder de condicionamento das nossas existências vale não apenas para os pequenos. Não somente a “alfabetização”, mas o contínuo “letramento digital” dos jovens e dos adultos precisa se fazer em contato com problemas transcendentais às expectativas mais imediatas de eficiência, atualização e competitividade. Que tal cultivar, por exemplo, a curiosidade pelo funcionamento dos algoritmos e a pergunta pela sua relação com o resto das vidas, humanas e não humanas?

7. Último tópico, a ser observado integral e incisivamente, é o cultivo da humildade diante da complexidade dos problemas da acelerada vida tecnológica, com suas maravilhas, promessas e perigos. É que, nesse caso, a arrogância deixa de ser apenas eticamente reprovável, tornando-se autodestrutiva e pouco inteligente.

21 Pacheco, Rodrigo: Senado Federal. www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/157233

22 Registre-se que o AI Act europeu, promulgado em julho de 2024, no qual se inspira a legislação brasileira em discussão, é igualmente rarefeito em sua atenção à contrapartida educacional do processo regulatório. <https://artificialintelligenceact.eu/the-act/>. Registre-se que o PL2338 tinha, em 22/10/2024, 145 emendas propostas, sendo importante interferir e acompanhar os progressos do texto na direção aqui defendida. Vale por fim registrar que o Plano Nacional de Educação 2024-2024, em tramitação no Legislativo, define na sétima das suas dezoito metas: “Promover a educação digital para o uso crítico, reflexivo e ético das tecnologias da informação e da comunicação, para o exercício da cidadania”.

4. Conclusão

O ensaio que agora chega ao seu final visa principalmente deslocar o atual debate em torno das novas tecnologias inteligentes das habituais preocupações com riscos tangíveis e suas possíveis reparações, para a necessária atenção às transformações existenciais em curso. A universidade é aqui pensada como “lugar natural” de um debate necessário, amplo, competente e despojado sobre a mudança operada no mundo – e nela própria – pelas novas tecnologias. A enorme atenção registrada em torno da disrupção produzida pelas IAs gerativas foi, em suma, percebida como janela de oportunidade para vencer a inércia produtivista que há tempos assola o ensino e a pesquisa. Fica a pergunta que, a despeito do que possa parecer, nada tem de “meramente retórica”: – Que sucede se essa oportunidade for perdida?

Referências

- BENDER, Emily M., GEBRU, Timnit, MCMILLAN-MAJOR, Angelina, and SCHMITCHELL, Margaret. On the Dangers of Stochastic Parrots – can language models be too big? In Conference on Fairness, Accountability, and Transparency (FAccT '21), March 3–10, 2021, Virtual Event, Canada. ACM, New York, NY, USA, <https://doi.org/10.1145/3442188.3445922>
- CARR, Nicholas. *A Geração Superficial – o que a internet está fazendo com nossos cérebros*. São Paulo, Agir, 2019.
- COECKELBERGH, Mark. *Ética na IA*, tradução de Clarisse de Souza, Edgar Lyra, Mathews Ferreira e Waldyr Delgado. Rio de Janeiro, UBU/Editora PUC, 2023.
- SOUZA, Clarisse Sieckenius. *Leitura Direta e Leitura Informatizada com o Voyant*. EMAPS-Notas #05 10 p. Rio de Janeiro, SERG, Departamento de Informática, PUC-

- Rio, 2024. 10p. URL da versão impressa. <http://www.hcc.inf.puc-rio.br/EMAPS/user-files/downloads/Notas-deSouzaEstudoVoyant2024.pdf>
- CRAWFORD, Kate and JOLER, Vladan. *Anatomy of an AI System*. Share Lab and AI Now Institute, NYU, 2018.
- DESMURGET, Michel. *A Fábrica de Cretinos Digitais – os perigos das telas para nossas crianças*. São Paulo, Vestígio, 2021.
- DEWEY, John. Method in Science Teaching, *General Science Quarterly*, vol.1, n.1, 1916.
- _____. Science as Subject-Matter and as Method, *Science*, jan. 28, 1910 (trad. Edgar Lyra, *Ciência como Assunto e como Método, O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v.29, n.48, jan.-jun.2021).
- DONKER, Tijbbe. The dangers of using large language models for peer review. *The Lancet – Infectious Disease*. Vol 23 July 2023, p.781.
- EU Artificial Intelligence Act. Publicado em 12/06/2024. Disponível em <https://artificialintelligenceact.eu/the-act/>, último acesso em 22/10/2024.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo, Paz e Terra, 2011.
- GEFEN, Alexandre. *Vivre avec le Chat GPT*. Paris, L'Observatoire, 2023.
- GLASS, Erin. *Software of the Oppressed: reprogramming the invisible discipline*. PhD Thesis. New York, Cuny University, The Graduate Center, 2018.
- GRAD, Peter. Large language models prove helpful in the peer-review process. *Phys.org*, October 2023. Disponível em https://phys.org/news/2023-10-large-language-peer-review.html#google_vignette
- HEIDEGGER, M. A Questão da Técnica. In _____. *Ensaaios e Conferências*. Petrópolis, Vozes, 2003.
- MESSERI, Lisa and CROCKETT, M. Artificial intelligence and illusions of understanding in scientific research. *Nature* | Vol 627 | 7 March 2024 <https://doi.org/10.1038/s41586-024-07146-0>
- MEYER, E. T., & SCHROEDER, R. *Knowledge machines: digital transformations of the sciences and humanities*. Massachusetts, The MIT Press, 2015.
- MONEA, Alexander. Graph Force: Rhetorical Machines and the N-Arization of Knowledge.” *Computational Culture* 5 (15th January 2016). Disponível em <http://computationalculture.net/graph-force-rhetorical-machines-and-the-n-arization-of-knowledge/>, último acesso em 22/10/2024.
- OPEN AI. Disponível em <https://openai.com/blog/chatgpt/>, último acesso em 22/10/2024
- PACHECO, Rodrigo: Senado Federal. Em tramitação. Disponível em <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/157233>, último acesso em 22/19/2024.
- ROCKWELL, Geoffrey and SINCLAIR, Stefan. *Hermeneutica: computer-assisted interpretation in the humanities*. Massachusetts, MIT Press, 2022.
- SCIENCES PO NEWS 2023. Disponível em <https://newsroom.sciencespo.fr/sciences->

[-po-bans-the-use-of-chatgpt/](#), último acesso em 22/10/2024.

SIMANOWSKI, Roberto. Smartphone Zombies. In *The Death Algorithm and Other Digital Dilemmas*, the MIT Press, Massachusetts, 2018, p. 47-63.

VAN DIS, A. M. E., BOLLEN, Johan, VAN ROOIJ, Robert, ZUIDEMA, Willem & BOKTING, L. Chat GPT: five priorities for research”. In *Nature* | Vol 614 | 9 February

VAN NOORDEN, Richard. “More than 10,000 research papers were retracted in 2023 – a new record. *Nature* 624, 479-481 (2023).

VEE, Annette. “Full Stack Rhetoric – a response to rhetorical machines”. In JONES, John and e HIRSU, Lavinia. *Rhetorical Machines – writing, code and computational ethics*. The University of Alabama Press, Tuscaloosa, 2019.

ZHANG, Y., LI, Y. et al. Siren’s Song in the AI Ocean: a survey on hallucination in Large Language Models. In *arXiv:2309.01219v2 [cs.CL]* 24 Sep 2023

WIKIPEDIA. *Publish or perish*. Disponível em https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Publish_or_perish&oldid=1239516132, último acesso em 22/10/2024.

Natureza e artifício: uma reflexão sobre as noções de computador, inteligência e humanidade¹

Nature and artifice: thoughts on the notions of computer, intelligence and humanity

Resumo

Nesta reflexão, lidamos com o problema da inteligência artificial a partir da seguinte formulação específica: pode um computador apresentar inteligência? Nossa abordagem dessa questão recorrerá, propositalmente e em ampla medida, ao que podemos chamar de ‘caricaturas’ – recurso expressivo que, embora sabidamente retrate rumo ao grotesco, é frequentemente eficaz para enfatizar algum aspecto do retratado de acordo com os propósitos do retratista. Por meio desse tipo de expediente, ofereceremos, à guisa de pontos de partida, caracterizações de um modelo de inteligência paradigmática e também do que viria a ser um computador. Com base nestas, discutiremos três possibilidades de reação à formulação mencionada: a primeira, negativa e representativa de uma atitude que se pode dizer ortodoxa; a segunda, positiva, inspirada por contribuições filosóficas de Turing e Wittgenstein; e a terceira, dissolutiva, movida por reflexões alinhadas à hermenêutica filosófica de Gadamer.

Palavras-chave: inteligência artificial; computador; humanidade; Turing; Wittgenstein; Gadamer.

1 Nossos agradecimentos à profa. Clarisse Sieckenius e ao prof. Tito Palmeiro, cujos trabalhos apresentados nas mesas temáticas de “Linguagem e Ontologia” do I Colóquio de Filosofia da Tecnologia da PUC Rio, no dia 1º de março de 2023, ensejaram discussões que transbordaram os limites espaço-temporais do evento e culminaram nesta reflexão.

* Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) – s.luanagoulart@gmail.com

** Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) – tiagorca@hotmail.com

Recebido em: 10/06/2024 Aceito em: 20/08/2024

Abstract

In this article, we deal with the problem of artificial intelligence from the following specific formulation: can a computer display intelligence? Our approach to this question will, deliberately and to a large extent, resort to what we can call 'caricatures' - an expressive resource that, although known to portray towards the grotesque, is often effective in emphasising some aspect of what is portrayed according to the purposes of the portraitist. Employing this type of device, we will offer, by way of starting points, characterisations of a paradigmatic intelligence model and also of what a computer is. Based on these, we will discuss three possible reactions to the aforementioned formulation: the first, negative and representative of an attitude that could be called orthodox; the second, positive, inspired by philosophical contributions of Turing and Wittgenstein; and the third, dissolutive, driven by thoughts aligned with Gadamer's philosophical hermeneutics.

Keywords: artificial intelligence; computer; humanity; Turing; Wittgenstein; Gadamer.

1. Introdução

A depender de certo grau de flexibilidade nos critérios e definições adotados para os seus termos, é possível dizer que *o problema da inteligência artificial*, longe de ser uma questão trazida por ou intrinsecamente ligada a peculiaridades da contemporaneidade, já emergiu diversas vezes à flor da letra de textos canônicos da literatura filosófica ocidental. Lugares clássicos aqui são argumentos e trechos de discussões de autores como Descartes e Leibniz que trazem à tona a hipótese de certos autômatos apresentarem percepções, sensação, pensamento, conhecimento ou razão². Grosso modo, sua formulação depende da suposição, em primeiro lugar, (i) da ocorrência do fenômeno da

2 Descartes, R. *Discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 33-80 (p. 68-69); Leibniz, G. *Monadologia*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 61-73 (p. 64).

inteligência como um traço apresentado *paradigmaticamente* por certo tipo de ser (tipicamente, seres entendidos como *humanos e/ou* suficientemente afins [e.g. divindades, anjos]); e, em segundo, (ii) da possibilidade em princípio ou, no mínimo, da hipótese da ocorrência de inteligência como um traço de certo outro tipo específico de ser, a saber: algum tipo de sistema físico entendido como, em algum sentido, um *autômato*. Trata-se, de fato, de um caso específico de um problema mais amplo, o que aqui denominaremos *o problema da inteligência não-paradigmática*. Ilustrado na literatura, este segundo ponto englobaria desde discussões sobre a presença de alma em certos tipos de animal não-humano (cf., novamente, Descartes e Leibniz sobre a alma de “bestas”, e.g. cães) até os debates teológicos em torno da controvérsia de Valladolid³. Neste caso mais geral, a formulação depende da suposição da mesma cláusula (i) – i.e. da ocorrência do fenômeno da inteligência *paradigmática* –, mas de uma versão mais abrangente da cláusula (ii), a saber: (ii*) da possibilidade em princípio ou, no mínimo, da hipótese da ocorrência de inteligência como um traço de qualquer outro tipo de ser.

A formulação específica a partir da qual lidaremos com o problema da inteligência artificial – e, *a fortiori*, com o problema da inteligência não-paradigmática – neste esforço é a seguinte: pode um computador apresentar inteligência? Nossa abordagem dessa questão recorrerá, propositalmente e em ampla medida, ao que podemos chamar de ‘caricaturas’ – recurso expressivo que, embora sabidamente retrate rumo ao grotesco, é frequentemente eficaz para enfatizar algum aspecto do retratado de acordo com os propósitos do retratista. Por meio desse tipo de expediente, ofereceremos, à guisa de pontos de partida, caracterizações de um modelo de inteligência paradigmática e também do que viria a ser um computador. Com base nestas e em comentários interpretativos a seu respeito, discutiremos três possibilidades de reação à formulação mencionada: a primeira, negativa e representativa de uma atitude que se pode dizer *ortodoxa*; a segunda, positiva, inspirada por contribuições filosóficas de Turing e Wittgenstein; e a terceira, dissolutiva, movida por reflexões alinhadas à hermenêutica filosófica de Gadamer.

3 cf. de las Casas, B. Tratado de Indias y El Doctor Sepúlveda, In *Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela*. Caracas, 1962.; Sepúlveda, J. G. *Democrates Alter de Justis Belli Causis Apud Indios*. México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

2. Caricatura nº1: *res cogitans*

Descartes, na segunda das *Meditações*, §9:

“Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente.”⁴

Eis uma caricatura sucinta do pano de fundo tradicional sobre o qual discutimos: uma mente (“um espírito, um entendimento ou uma razão”; cf. Descartes 1973, p.103) é uma *res* – uma coisa – que se destaca entre as demais por ser o substrato ontológico – na literalidade do étimo, o sujeito *subjectum* – dos processos a que se atribui o caráter de modos do *cogito* – o pensamento. Esses – e *a fortiori* este último – se deixam dividir, grosso modo, entre aqueles de caráter *passivo* e aqueles de caráter *ativo* (mais ou menos na linha do que sugere a ambiguidade dicionária “*ato ou efeito de pensar*”). Entre os primeiros, encontram-se os que exemplificam fenômenos como *consciência* e *sensação* – diga-se de passagem, aqueles sobre os quais recai o foco dos holofotes em um esforço que os perscruta a partir do referencial exclusivo da experiência em primeira pessoa singular do meditante –, associados a traços como *não-linguisticidade* e *privacidade*; e, entre os últimos, os que instanciam fenômenos como *compreensão* e *ação*, associados aos traços opostos, como *linguisticidade* e *publicidade*. Se se consideram distinções como a entre *intuição* e *conceito* em Kant, vê-se que o escopo do retrato pode, a variadas penas, abarcar mais que um só dos *cogitans* afamados de nosso cânone, e se permite assim estender em proporção direta com o quão distorcido faz o retrato resultar. O restante pressupõe – talvez de modo excessivamente otimista – ser possível a quem lê a escolha de um ponto de limite para esta extensão tal que a caricatura permaneça proveitosa e a narrativa aqui apresentada a partir dela, lúcida.

Sobre este pano de fundo, note-se: *inteligência* – na raiz histórica e também na habitualidade do vernáculo⁵ – é algo que certamente se mostra mais

4 Descartes, R. *Meditações concernentes à primeira filosofia*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 80-222 (p.103)

5 Vale frisar que interessam aqui sobretudo os casos em que a noção é empregada sem a conotação valorativa positiva de que é frequentemente investida, como em “comprar esse imóvel foi um investimento inteligente”. Do presente ponto de vista, ao menos em casos paradigmáticos, investimentos *não poderiam não ser* manifestações de inteligência, malgrado o fracasso que fossem sob os mais diversos critérios.

afim ao campo semântico associado ao *segundo* tipo de fenômeno: algo que se dá ou manifesta como um traço de *atividades* num domínio em princípio e em geral *linguístico* e *público*. Assim, identificam-se casos de inteligência *paradigmática*, no sentido da cláusula (i) das formulações na introdução, na ocorrência de diversos tipos de situação: numa conversa de bar entre amigos, numa palestra sobre a reprodução de equinodermos sésseis, na preparação de um frango assado, na interpretação de uma canção, numa criança aprendendo a ler ou a multiplicar, numa partida de futebol, na resolução de um problema de engenharia, na demonstração de um teorema⁶, numa peça teatral, na confecção de uma escultura surrealista, no planejamento de um assalto ou de um casamento... Tome-se por aceite, em nome do argumento, que todos esses exemplos compartilhariam o traço de terem por suporte ontológico último a *ação* de (ou a interação entre) pelo menos uma *res cogitans* (e algo) *no mundo* – e que seria precisamente esse traço o que faria deles exemplos de inteligência paradigmática. Essas “coisas pensantes” e assim atuantes, por extensão, seriam os casos paradigmáticos de seres inteligentes – “um espírito, um entendimento ou uma razão”⁷.

Exemplos de inteligência não-paradigmática *artificial*, portanto, em consonância com a cláusula (ii), envolveriam a atribuição de inteligência a outros tipos de ser – tipicamente, autômatos. Note-se, contudo, uma especificidade importante não explicitada na introdução: não instanciaríamos a noção aqui delineada de inteligência artificial autômatos inteligentes como, por exemplo, o Pinóquio da adaptação de Disney, que ganha vida e inteligência pela via de uma intercessão sobrenatural, em todo caso alheia à sua natureza de marioinete de madeira. A ideia aqui em jogo não seria atendida pela mera ocorrência de um autômato inteligente qualquer, mas tão somente por algum que apresentasse inteligência *não por qualquer outra razão que não o exercício das condições que fazem dele o autômato específico que é*. Um caso mais controverso – e que, por isso mesmo, serve como evidência dos contornos difusos dos limites da noção em jogo – é o da criatura de Frankenstein, de Mary Shelley: trata-se de um ser patentemente constituído por artifício; mas se trata de um

6 A intuicionistas *a la* Brouwer e outros simpatizantes de solipsismos diversos, deve-se conceder que não temos como desautorizá-los a atribuir inteligência a si próprios – mesmo na ausência, por princípio ou contingente, de manifestações públicas ou linguísticas do fato – a partir de suas experiências privadas de primeira pessoa. Seguimos, contudo, tomando a liberdade de não aceitar como válidos teoremas demonstrados apenas em foro privado.

7 cf. Descartes, R. *Meditações concernentes à primeira filosofia*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 80-222 (p. 102).

autômato? Sua vida é certamente obra de um artifício, mas o fato de essa vida manifestar-se *inteligente* é também obra desse mesmo (ou de outro) artifício?

Seja como for, a hipótese da inteligência artificial tem permeado materialmente o universo da ficção literária, teatral e cinematográfica pelo menos desde o século XIX, mas parece adquirir contornos factualmente mais drásticos em anos mais tardios do século XX, quando emergem casos como o do Deep Blue da IBM – que gerou forte repercussão por derrotar Garry Kasparov no segundo de dois torneios de seis partidas de xadrez que disputaram, em 1997 –; e mais recentemente, no século XXI, de ferramentas de produção de conteúdos textuais e audiovisuais associadas a façanhas as mais admiráveis e polêmicas, como o ChatGPT e afins. Esses exemplos se apresentam nos mais diversos meios de comunicação – desde periódicos acadêmico-científicos especializados até veículos de entretenimento sensacionalista – como “candidatos” a autômatos inteligentes; e, para além disso, frequentemente também como índices sublimes de utopias ou distopias por vir, em que organizações e dinâmicas sociais complexas se desmantelam ou erigem em virtude de alterações de quais modos de ser exercem inteligência em caráter paradigmático.

3. Caricatura nº2: máquinas de Turing e computadores eletrônicos

A forma mais eloquente e fácil de ilustrar a noção de *computador*, legada ao posto de pano de fundo paradigmático contra o qual se delineiam os contornos desta discussão, é a noção de *máquina de Turing*. Esta é apresentada no famoso artigo de 1936 e se consolida na literatura relevante como o modelo paradigmático de computação até o presente momento⁸. Ela é inicialmente apresentada por Turing assim:

“We may compare a man in the process of computing a real number to a

8 A tese segundo a qual a formalização matemática desse modelo de computação – bem como outras que lhe são extensionalmente equivalentes – é correta e completa com respeito à noção informal de computabilidade em debate na época de sua apresentação é referida na literatura como “tese de Church-Turing”. De fato, o sucesso da tese de Church-Turing em estabelecer o paradigma da noção de computação é um dos mais notórios exemplos desse tipo de fenômeno na história da ciência. Para uma caracterização mais escrupulosa e considerações mais aprofundadas sobre a tese de Church-Turing, cf. de Castro Alves, T. Towards an evaluation of the normalisation thesis on identity of proofs: the case of the Church-Turing thesis as touchstone. *Manuscripto – Rev. Int. Fil. Campinas*, v. 43, n. 3, pp. 114-163, Jul.-Sep. 2020.

machine which is only capable of a finite number of conditions $q_1; q_2; \dots q_n$; which will be called “m-configurations”. The machine is supplied with a “tape” (the analogue of paper) running through it, and divided into sections (called “squares”) each capable of bearing a “symbol”. At any moment there is just one square, say the r -th, bearing the symbol $\mathfrak{S}(r)$ which is “in the machine”. We may call this square the “scanned square”. The symbol on the scanned square may be called the “scanned symbol”. The “scanned symbol” is the only one of which the machine is, so to speak, “directly aware”. However, by altering its m -configuration the machine can effectively remember some of the symbols which it has “seen” (scanned) previously. The possible behaviour of the machine at any moment is determined by the m -configuration q_n and the scanned symbol $\mathfrak{S}(r)$. This pair $q_n, (r)$ will be called the “configuration”: thus the configuration determines the possible behaviour of the machine. In some of the configurations in which the scanned square is blank (i.e. bears no symbol) the machine writes down a new symbol on the scanned square: in other configurations it erases the scanned symbol. The machine may also change the square which is being scanned, but only by shifting it one place to right or left. In addition to any of these operations the m -configuration may be changed. Some of the symbols written down will form the sequence of figures which is the decimal of the real number which is being computed. The others are just rough notes to “assist the memory”. It will only be these rough notes which will be liable to erasure. It is my contention that these operations include all those which are used in the computation of a number.”⁹

Diante desse modelo, recoloque-se a formulação do problema da inteligência artificial: pode um computador apresentar inteligência? Note-se que esse modelo é descrito com características que parecem indicar que qualquer instância dele configuraria um caso de inteligência artificial segundo a discussão da seção anterior. Em primeiro lugar, porque se trata de um tipo de *máquina*; o que, presumivelmente, bastaria para que se atenda a condição de se tratar de um autômato. Em segundo lugar, trata-se de algo a que se atribui a capacidade de desempenhar atividades como *ler* ou *reconhecer* (“scan”) certos signos e *seguir instruções* de certo tipo – competências atribuídas ao domínio, na terminologia dos lógicos dos nossos dias, da *manipulação sintática*; uma

9 Turing, Alan M. On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem, *Proceedings of the London Mathematical Society*, 1936, second series, 42(1): 230–265 (p. 231 – 232).

atividade não apenas patentemente pertinente à acepção de *inteligente* discutida na seção acima, como também discutida pelo próprio Turing a partir do referencial da atividade dos *computadores humanos* (as pessoas cujo trabalho era computar), caso padrão do que se entendia sob o termo *computador* à época da publicação de seu modelo teórico de computador. A resposta que se insinua a partir desse modelo parece, portanto, afirmativa.

Eis, contudo, uma manifestação do próprio Turing em 1950 que pode, à primeira vista, oferecer um posicionamento decisivo e contrário quanto à questão:

*“Computadores eletrônicos têm por finalidade executar qualquer processo mecânico (rule of thumb) definido que poderia ser realizado por um operador humano trabalhando de uma maneira disciplinada porém desprovida de inteligência.”*¹⁰

Aqui, uma vez mais, humano e autômato são ditos comparáveis: a disciplina do operador humano na realização de tarefas burocráticas mecânicas – terreno da manipulação sintática – é comparada, desta vez, à regularidade com que o computador eletrônico lograria a obtenção do que se pode entender como os mesmos resultados. Ao contrário do operador humano, no entanto, o computador *eletrônico* – em oposição a um computador *teórico* como o descrito em 1936 – não *lê e segue regras sintáticas*; trata-se, afinal, de nada mais que um sistema físico, que meramente reage de forma regular, por força de sua configuração física, a estímulos físicos (que “codificam” dados sintáticos de entrada) respectivos e adequados. Nesse sentido, o computador eletrônico se assemelha mais a um funil na tarefa de direcionar água para o gargalo de uma garrafa do que a um operador humano trabalhando na execução de qualquer tarefa sintática: a capacidade de seguir regras é um paradigma de *atividade* inteligente, e manipular regras sintáticas corretamente, por mais simples que sejam, é claramente um exemplo desse tipo de capacidade.

A noção de “desprovida de inteligência” em jogo na manifestação de Turing, portanto, não pode ser, por assim dizer, “absoluta”: pressupõe-se do operador humano a porção de inteligência necessária para a manipulação sintática competente, i.e. a capacidade de seguir corretamente regras mecânicas (*rule of thumb*) definidas que determinem a realização de um processo. É essa a porção do que cai sob a noção paradigmática de inteligência aquela

10 Turing, A. *Programmers' Handbook for Manchester Electronic Computer Mark II*, Computing Machine Laboratory, University of Manchester, 1950 (p.5 – nossa tradução).

cujo emprego permitiria a realização da exata classe de tarefas cuja execução Turing alega ser a finalidade dos computadores eletrônicos, isto é, sistemas mecânicos adequadamente estruturados e programados. Idealmente, portanto, o resultado da disciplina na realização burocrática de tarefas sintáticas sempre poderia ser obtido pelo estímulo adequado de um sistema físico configurado de modo a *reagir* a esses estímulos de maneira exatamente análoga ao seguimento *ativo* de uma regra sintática.

Até este ponto, em suma, temos o seguinte: (a) a atividade de executar tarefas segundo nada senão a leitura e o seguimento de regras estritamente sintáticas é um exemplo de atividade inteligente; (b) o computador teórico de Turing é descrito como capaz de nada mais nada menos do que esse tipo de tarefa – o que parece fazer dele um legítimo (ainda que meramente teórico) exemplo de inteligência artificial; e, finalmente, (c) os computadores eletrônicos patentemente não são capazes desse tipo de atividade – há, na melhor das hipóteses, tão somente uma estreita *analogia* entre, de um lado, os aspectos da realização desse tipo de atividade e, de outro, os eventos estritamente físicos em que se resolve o comportamento do sistema físico em que consiste esse tipo de computador.

4. Interlúdio: algumas reflexões

Antes de retornarmos à nossa questão diretriz, a fim de oferecer-lhe respostas a partir das reflexões acima, cabem algumas considerações que dizem respeito à relação entre os sentidos de duas noções em termos de que ela é formulada, a saber: *inteligência* e *computador*. É importante reiterar que, em consonância com a manipulação da noção de *inteligência* neste esforço, mesmo o mais “mecânico” dos comportamentos descritíveis como um caso de *seguimento de regras* consiste em um comportamento *inteligente*, por presumivelmente não ser explicável sem recurso às noções de *compreensão* e *ação* mencionadas na primeira das caricaturas apresentadas. Por exemplo, mesmo o fenômeno da obediência “cega” a instruções puramente sintáticas envolve a presunção de que aquilo que obedece à instrução, em primeiro lugar, *compreende*; e, em segundo, *age* de modo a cumpri-la. Essa obediência, desse modo, não é tão “cega” quanto o comportamento do funil, das engrenagens de um relógio ou do movimento de corpos celestes – que, muito embora possam ser descritos como ocorrendo *em conformidade* com certas regras, presumivelmente não ocorrem como o resultado do *cumprimento ativo* dessas regras por esses sistemas físicos. A máquina teórica de Turing é inteligente, portanto, mas *apenas*

nessa medida, a saber – na medida em que é definida como capaz desse exato tipo de comportamento inteligente que se resolve na obediência “cega” a instruções puramente sintáticas. Uma máquina teórica de Turing, portanto, não é mais capaz de atividades inteligentes, digamos, impressionantes – como jogar xadrez, reconhecer padrões de melodia e harmonia musical ou produzir um texto em português – do que alguém sem qualquer competência em artes gráficas é capaz de desenhar um retrato fiel de uma pessoa conhecida apenas ligando pontos com um lápis segundo as instruções de um esquema de “*draw-by-numbers*”. Em outras palavras: o resultado “extensional” da atividade de uma máquina de Turing – isto é, o processo ou o objeto que resulta de seu comportamento; ou ainda, seu comportamento como *efeito* – pode ser, no limite, *exatamente indistinguível* de uma partida brilhante de xadrez, de um perfeito ditado musical ou de um excelente ensaio jornalístico; ainda assim, essa máquina nunca terá movido um único peão, ouvido um único acorde de sol maior, nem escrito uma única palavra – ao menos não na medida em que se entende por essas atividades algo que é, em algum sentido, irredutível à obediência “cega” a regras que determinam a realização de tarefas sintáticas. Em geral, parece cabível advogar uma tal irredutibilidade quando se considera esses comportamentos ou atividades como *atos* – no mesmo espírito em que o *ato* de desenhar um retrato não se deixaria reduzir ao *ato* de seguir um esquema de “*draw-by-numbers*”.

O caso dos computadores eletrônicos, por sua vez, é distinto: eles se enquadram, como já indicado, na mesma categoria que os funis, engrenagens e corpos celestes, e não dispõem nem da porção extremamente limitada de inteligência que define sua contraparte teórica. É de se notar, contudo, que o comportamento de um computador eletrônico *como efeito* pode ser, no limite, *exatamente indistinguível* da atividade de uma máquina teórica de Turing – isto é, *exatamente indistinguível* da obediência “cega” a instruções que determinam a realização de tarefas puramente sintáticas. Se se considera a famosa distinção da filosofia moral kantiana entre agir *em mera conformidade* com um imperativo e agir *em virtude* de um imperativo, algumas analogias são cabíveis. Ao interpretar uma canção, por exemplo, uma inteligência paradigmática, em princípio, emite notas em virtude de padrões normativos ditados pela estrutura rítmica, pela linha melódica e pelo campo harmônico da canção interpretada; uma máquina de Turing, por sua vez, emite notas em mera conformidade com esses padrões normativos, mas em virtude de instruções puramente sintáticas de cujo cumprimento *como efeito* o cumprimento desses

padrões normativos *como feito* é indistinguível; e um computador eletrônico, finalmente, emite notas em mera conformidade com as instruções puramente sintáticas ativamente cumpridas pela máquina de Turing, porém *jamais* em virtude de o que quer que seja – pois a emissão de notas por um computador eletrônico é apenas *feito* de estímulos físicos, sem ter como contraparte qualquer *ato* do computador eletrônico.

Assim, portanto, por transitividade, fica evidente que, no limite, o comportamento do computador eletrônico pode ser exatamente indistinguível de uma partida brilhante de xadrez, de um ditado musical perfeitamente tomado ou de um ensaio jornalístico competente – tomados como *feitos*. Daí fenômenos como o Deep Blue, o ChatGPT e afins, e o ensejo para retornarmos à lida direta com nossa pergunta norteadora.

5. Resposta nº1: a negativa – outra caricatura

Sobre o pano de fundo das caricaturas e reflexões acima, iniciaremos por delinear o tipo mais óbvio de resposta à nossa questão inicial. Trata-se de um inequívoco e retumbante *não*: computadores não poderiam, por questão de princípio, apresentar inteligência em nenhum sentido suficientemente interessante do termo. A justificativa se deixaria depreender de uma leitura aparentemente literal das observações da seção anterior: uma máquina teórica de Turing não passaria, em primeiro lugar, de uma ficção útil; ademais, mesmo que concretizada literalmente em realidade, tal máquina, por definição, jamais poderia realizar tarefas para além daquelas de um tipo que o próprio Turing em 1950 chamou de “desprovida de inteligência” (*unintelligent*) – o que mostraria sua impossibilidade de apresentar, se não inteligência *tout court*, ao menos qualquer forma de inteligência suficientemente interessante para conferir algo além da capacidade de obedecer cegamente a regras puramente sintáticas. Quanto a um computador eletrônico, por sua vez, este não passaria de um sistema físico sofisticado, porém tão inteligente quanto às peças de silício que o compõem, cujo funcionamento *como feito* é, no limite, exatamente análogo ao de sua contraparte teórica. Algumas das manifestações mais populares de uma posição a respeito da nossa pergunta diretriz suficientemente afins a esses contornos na literatura filosófica contemporânea se devem a John Searle; em particular, vale mencionar a proposta do (controverso)

assim chamado “argumento do quarto chinês”¹¹. No cerne, o tipo de posição popularizada por Searle já se deixava exemplificar desde cerca de três séculos antes, no §17 da *Monadologia* de Leibniz:

“Aliás, deve-se confessar que a percepção e o que dela depende é inexplicável por razões mecânicas, isto é, por figuras e movimentos. Pois, imaginando haver uma máquina, cuja estrutura faça pensar, sentir e perceber, poder-se-á concebê-la proporcionalmente ampliada de modo a poder-se entrar nela como num moinho. Admitido isso, ao visitá-la por dentro não se encontrarão lá senão peças impulsionando-se umas às outras, e nada que explique uma percepção. Portanto, essa explicação só deve ser procurada na substância simples, e não no composto ou na máquina.”¹²

A despeito do cabimento exegético de nossa atitude com respeito ao texto de Leibniz em particular – que é particularmente peculiar quanto à sua caracterização do domínio mental e do que a ele concerne –, tomamos como estruturante desse tipo de linha de raciocínio a pressuposição de que pensar em geral – e portanto, em particular, atividades inteligentes – dependeria da ocorrência de respectivas “representações internas” no pensante. A ocorrência destas representações é, na maioria das vezes, associada de modo intrínseco a um caráter *consciente*¹³; de tal modo que manifestações de *inteligência* implicariam a ocorrência de respectivas manifestações de *consciência*, fazendo de todo ser inteligente algo ao fim e ao cabo conforme aos contornos de nossa caricatura de um *cogitans* na seção 2 – e, portanto, um caso de inteligência paradigmática. Àquilo a que não se atribui certo tipo de estado de consciência – o que parece incluir todo e qualquer autômato real –, portanto, não faria nem sequer sentido atribuir inteligência, de qualquer grau ou natureza.

11 Em Searle, J. Minds, Brains and Programs, *Behavioral and Brain Sciences*, 3: 417–57, 1980 (cf. Searle, J. The Chinese Room, In: R.A. Wilson and F. Keil (eds.), *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, Cambridge, MA: MIT Press, 1999; e Searle, J. Why Dualism (and Materialism) Fail to Account for Consciousness, In: Richard E. Lee (ed.), *Questioning Nineteenth Century Assumptions about Knowledge* (III: Dualism), New York: SUNY Press, 2010.)

12 Leibniz, G. *Monadologia*. São Paulo: Abril Cultural, p. 61-73, 1974 (p. 64).

13 Ainda que, notoriamente, não em Leibniz. De fato, julgamos que a desvinculação entre as noções de Leibniz de *percepção* e de *consciência* pode, malgrado as posições do filósofo a respeito, inspirar um ferramental conceitual particularmente interessante para a lida com demandas históricas e interpretativas acarretadas pela noção de inteligência artificial.

Como, então, os partidários desse tipo de posição explicam fenômenos como o Deep Blue, ChatGPT e afins? Pura e simplesmente assim: se trata, na melhor das hipóteses, de mera *simulação* de comportamentos inteligentes. Por mais perfeita que seja a conformidade da operação de um computador eletrônico às regras sintáticas que regem o funcionamento de uma máquina de Turing cuja atividade é indistinguível de uma partida de xadrez brilhante, nem o computador eletrônico é um operador sintático como o é a máquina de Turing, nem esta é uma brilhante jogadora de xadrez; Antes, o funcionamento de um computador eletrônico – uma máquina física – tão somente *simularia* a atividade de um operador sintático – a máquina de Turing – que, por sua vez, tão somente *simularia* uma brilhante partida de xadrez. Destarte, mesmo que um computador físico produzisse uma prova da conjectura de Goldbach ou indicasse a solução definitiva para o aquecimento global, esses seriam, na melhor das hipóteses, meros *simulacros* de comportamentos inteligentes.¹⁴

6. Resposta nº 2: Teste de Turing, Wittgenstein e critérios externos

Nosso segundo tipo de resposta parte da atenção à importância de um dos termos em que nossa pergunta norteadora é formulada e que não foi contemplado nas considerações da seção 4. Em “pode um computador apresentar inteligência?”, tanto quanto às noções de computador e de inteligência, é crucial atentar-se ao papel desempenhado pela noção de *apresentar* envolvida na formulação. A obviedade do tipo de perspectiva delineado na seção anterior pode ser atribuída exatamente a uma ingenuidade ou precipitação na lida com o sentido dessa noção na interpretação da pergunta em questão. Quando se pergunta se um computador pode *apresentar* inteligência, não fica imediatamente e sem mais decidido se se trata de uma pergunta sobre se *é o caso* o possível fato que seria um computador ser dotado de inteligência; ou se se trata da possível *verificabilidade* de uma eventual atribuição de inteligência a um computador. Em outros termos, enquanto a primeira alternativa equivaleria a perguntar algo como “pode haver tal coisa como um computador dotado de inteligência?”, a segunda seria equivalente a “é possível que

14 Palmeiro sugere (em Palmeiro, T. *Informática: representações sem exterioridade*. Manuscrito não publicado, 2023) que a computação consistiria em uma espécie de caso limite de instância da polêmica noção platônica de *mimesis*, a saber, o de, em seus termos, “representações sem exterioridade”, que estariam efetiva e paulatinamente usurpando daquilo de que seriam simulações ou simulacros as suas funções epistêmicas e ontológicas mais características, como as de fundamento do conhecimento e componentes da realidade.

um computador atenda a um critério suficiente para que se lhe atribua inteligência justificadamente?”. A abordagem do tipo de resposta apresentado na seção 5 privilegia de forma peremptória o primeiro tipo de interpretação da pergunta; o que relega a tarefa de respondê-la, em última análise, ao estatuto da simples adução de consequências mais ou menos triviais das definições que se aceite para as noções de inteligência e de computador. A abordagem de que trataremos nesta seção, contudo, parte do segundo tipo de leitura da pergunta – o que põe diante de nós duas tarefas: (a) encontrar critérios que permitam a atribuição justificada de inteligência; e (b) verificar se um computador pode atender a algum desses critérios.

Procedamos então à primeira delas: que tipo de critério permitiria a atribuição justificada de inteligência? A lida com esse tipo de questão pode ocorrer por, pelo menos, duas vias: uma seria (a.1) uma tentativa de encontrar fenômenos verificáveis que fossem condições suficientes para que o “fato” da inteligência – como habitualmente se o define, em consonância com o discutido até aqui – fosse o caso. Outra seria (a.2) recorrer a critérios *efetivamente* utilizados para atribuição justificada de inteligência a comportamentos certos comportamentos. Após alguma consideração da passagem do moinho no §17 da *Monadologia*, deve-se ao menos suspeitar que talvez, por extensão, não haja *em princípio* como verificar a ocorrência de representações internas pertinentes a um ser a partir de quaisquer dos movimentos observáveis em um mecanismo físico que o compõe. Desse modo, a via (a.1) se torna fadada ao fracasso, uma vez que o “fato” da inteligência parece indissociável, em suas acepções mais ortodoxas, como indicam as caricaturas, da ocorrência desses fenômenos “internos” e, portanto, presumivelmente inverificáveis por si próprios. Afinal, como sugere Wittgenstein no §580 das *Investigações*: “Um ‘processo interior’ precisa de critérios exteriores.” O emprego das aspas em “processo interior” é um requinte oportuno dessa passagem. | Ele dá margem a uma sua interpretação como sugestivo do exato tipo de mudança de perspectiva que nos permite compreender uma transição da atitude que marca (a.1) para aquela que empresta sentido a (a.2). Os supostos “processos interiores” aos quais se encontra atrelada a nossa noção de inteligência demandariam que, a fim de verificar a ocorrência de inteligência – e supostamente, *a fortiori*, deles próprios –, nossa atenção se direcione para critérios definidos em termos de fenômenos “exteriores” (que é o que efetivamente *fazemos* ao atribuir inteligência). Constatações da ocorrência destes últimos, contudo, no espírito da passagem do moinho, já são tomadas de antemão como incapazes

de oferecer condições suficientes para a constatação de quaisquer “processos interiores”, e em particular daqueles de que dependeria a inteligência. Isso talvez indique não tanto estarmos em um beco sem saída quanto, antes, sugira que os “processos” que supomos “interiores” e cujas verificações buscamos no moinho de Leibniz sejam, de fato, mais afins aos moinhos quixotescos. A cisão *interior vs. exterior* perde sua razão de ser no contexto da discussão do fenômeno da inteligência, que então – como qualquer outro fenômeno da vida – ganha razões para ser identificado e compreendido tão somente a partir de como se o constata na vida.

A via (a.2) se nutre de motivação a partir desse tipo de reflexão, e dá ensejo ao retorno a uma observação que fizemos na seção 2: *identificamos* casos de inteligência na ocorrência de diversos tipos de situação na vida, como conversas de bar entre amigos, etc. Note-se que esta perspectiva na abordagem da questão da inteligência artificial não é, ao contrário do que se pode apressadamente supor, uma marca da contemporaneidade. Descartes oferece suporte a esta alegação na seguinte passagem da quinta parte do *Discurso do Método*:

“... se houvesse máquinas assim, que tivessem os órgãos e a figura de um macaco, ou de qualquer outro animal sem razão, não disporíamos de nenhum meio para reconhecer que elas não seriam em tudo da mesma natureza que esses animais; ao passo que, se houvesse outras que apresentassem semelhança com os nossos corpos e imitassem tanto nossas ações quanto moralmente fosse possível, teríamos sempre dois meios muito seguros para reconhecer que nem por isso seriam verdadeiros homens. Desses, o primeiro é que nunca poderiam usar palavras, nem outros sinais, compondo-os, como fazemos para declarar aos outros os nossos pensamentos. Pois pode-se muito bem conceber que uma máquina seja feita de tal modo que profira palavras, e até que profira algumas a propósito das ações corporais que causem qualquer mudança em seus órgãos: por exemplo, se a tocam num ponto, que pergunte o que se lhe quer dizer; se em outro, que grite que lhe fazem mal, e coisas semelhantes; mas não que ela as arranje diversamente, para responder ao sentido de tudo quanto se disser na sua presença, assim como podem fazer os homens mais embrutecidos. E o segundo é que, embora fizessem muitas coisas tão bem, ou talvez melhor do que qualquer de nós, falhariam infalivelmente em algumas outras, pelas quais se descobriria que não agem pelo conhecimento, mas somente pela disposição de seus órgãos. Pois, ao passo que a razão é um instrumento universal, que pode servir em todas as espécies de circunstâncias, tais órgãos necessitam de alguma disposição

*particular para cada ação particular; daí resulta que é moralmente impossível que numa máquina existam bastante diversas para fazê-la agir em todas as ocorrências da vida, tal como a nossa razão nos faz agir.*¹⁵

Deve se reconhecer que a esse argumento convêm os seguintes traços: (1) ele apresenta e defende uma posição bem definida e contrária à hipótese de algo como a ocorrência de uma inteligência artificial. (2) sua concepção dos termos que permitiriam lermos essa passagem como dizendo respeito à noção de inteligência recorre a “processos interiores”, como a “razão”. (3) as conclusões aduzidas dependem de constatações algo proféticas a respeito da distinguibilidade entre os comportamentos de autômatos e seres humanos. Não obstante, é de se notar que o raciocínio apresentado se estrutura sobre o que Descartes chama de “dois meios muito seguros para reconhecer” que nem mesmo os mais perfeitos simulacros possíveis de comportamentos humanos se converteriam ou se deixariam confundir com “verdadeiros homens”. Esses meios consistem, no cerne, em maneiras de *verificar*, pela *observação* de seu *comportamento*, a presença de uma suposta incapacidade de autômatos de adaptarem suas competências simulatórias de comportamentos inteligentes às variações de situações e contextos que se lhes podem apresentar nos âmbitos da *expressão verbal falada* e da *performance de tarefas práticas*. Em uma frase: máquinas se revelariam desprovidas de inteligência porque não conseguiriam, ao fim e ao cabo, simular a adaptabilidade supostamente *universal* das competências de seres “autenticamente” inteligentes a respectivos contextos e situações. Isso se daria porque esta adaptabilidade não seria possível senão como um exercício da razão.

Diversas observações seriam cabíveis, concernentes desde ao tipo de noção de inteligência artificial pretensamente refutada por Descartes e sua relação com a que temos aqui discutido, passando pelos possíveis efeitos da consideração de máquinas *universais* de Turing (teóricas ou físicas) sobre o argumento, até a estrutura possivelmente circular – ou de outro modo falaciosa – do argumento do filósofo. Declinamos, contudo, de um diálogo direto com a posição cartesiana em favor de usá-la como uma sublinha histórica, por assim dizer, do tipo de trilha da via (a.2) exemplificado na atitude do próprio Turing. Esta se epitomiza no assim chamado “teste de Turing”, proposto inicialmente¹⁶ sob a forma do que o próprio denominou “o jogo da imitação”.

15 Descartes, R. *Discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 33-80 (p. 68-69)

16 Em Turing, A., *Computing Machinery and Intelligence*, *Mind*, 59 (236): 433-60, 1950.

Ele pode ser descrito como se segue: suponha que tenhamos os interrogados – uma pessoa e uma máquina – e um interrogador – uma outra pessoa. O interrogador está em um cômodo separado daquele em que estariam a outra pessoa e a máquina. O interrogador associa a um dos interrogados o rótulo “X” e ao outro o rótulo “Y”; contudo, pelo menos no início do jogo, não sabe se X é a pessoa e Y é a máquina ou o oposto. O objetivo do interrogador no jogo é precisamente determinar qual dos interrogados é a pessoa e qual é a máquina, dizendo, ao final do jogo, ou bem “X é a pessoa e Y é a máquina”, ou bem “X é a máquina e Y é a pessoa”. O interrogador tem permissão para fazer perguntas do seguinte tipo: “Será que X poderia me dizer se X joga xadrez?” Seja X a máquina ou a outra pessoa, X deve responder às perguntas dirigidas a X. O objetivo da máquina, por sua vez, é tentar fazer com que o interrogador conclua erroneamente que a máquina é a outra pessoa; já o objetivo da outra pessoa é tentar ajudar o interrogador a identificar corretamente a máquina.¹⁷

Variantes do teste de Turing assim descrito abundam na literatura¹⁸, a maioria delas consistindo na proposta de um tipo de jogo em que uma pessoa interage verbalmente com um suposto interlocutor que ela não tem meios para determinar de antemão se é um ser humano ou um computador – tarefa que essa pessoa tem por objetivo cumprir corretamente com base exclusivamente na interação verbal com o suposto interlocutor, e na qual o computador, caso o haja, tem o objetivo de levá-la a falhar. A moral do teste seria a seguinte: se o computador logra passar-se por uma pessoa, não haveria razões para, ao menos no contexto em questão, negar-lhe a capacidade de comportamento inteligente.

Note-se que, em primeiro lugar, o âmbito escolhido por Turing como possibilitando a verificação de condições suficientes para a atribuição ou negação justificada de comportamento inteligente a uma máquina é um dos já aventados por Descartes cerca de trezentos anos antes, a saber: o da interação verbal. O próprio Turing, contudo, impõe limites claramente mais estreitos ao formato dessa interação em seu jogo, que são, em todo caso, mesmo em variantes menos estritas que aparecem na literatura, dados por condições em algum sentido mais específicas que o tipo de interação livre descrito por Descartes no *Discurso do Método*. Em segundo lugar, Turing não adota uma posição contrária à possibilidade de uma máquina sair vencedora de seu jogo – e assim,

17 Cf. Oppy, G. e Dowe, D. The Turing Test, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.) Disponível em plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/turing-test/ 2021. Acesso em 10 mai. 2024.

18 Cf. Idem e referências ali listadas.

presumivelmente, identificada como capaz de interação inteligente. De fato, exatamente pelo contrário, o pensador se mostrou não apenas aberto à possibilidade de que uma máquina passasse em seu teste – o que, por si só, consistiria em uma resposta positiva à questão (b) acima –, como também confiante na concretização factual dessa alternativa em um futuro que já é passado:

“I believe that in about fifty years’ time it will be possible to programme computers (...) to make them play the imitation game so well that an average interrogator will not have more than 70 percent chance of making the right identification after five minutes of questioning. The original question, ‘Can machines think?’ I believe to be too meaningless to deserve discussion. Nevertheless, I believe that at the end of the century the use of words and general educated opinion will have altered so much that one will be able to speak of machines thinking without expecting to be contradicted.”¹⁹

Pondo de lado possíveis avaliações das competências proféticas de Turing, é de se notar como a aceitação e o emprego genuínos de um critério do tipo (a.2) sujeitam a própria noção discutida de inteligência a alterações em sua semântica que, em última análise, podem relegar à obsolescência interpretações de nossa questão norteadora que tornem a adequação de possíveis respostas independentemente da disponibilidade de métodos para sua verificação efetiva. De fato, o próprio Turing parece compartilhar desse parecer quando diz, sobre a questão “Podem as máquinas pensar?”, norteadora de seu próprio artigo de 1950 e bastante semelhante à nossa, que ela seria “demasiado sem sentido” para merecer discussão. Em vez de explorar a ambiguidade do termo “apresentar”, presente em nossa formulação, Turing dá sua concessão a uma leitura ingênua da questão e a esvazia de importância, deslocando sua atenção para uma pergunta diferente, à qual ele dá corpo por meio do hoje célebre teste.

Podemos, ademais, para nossos propósitos, considerar uma formulação mais lata da linha de raciocínio envolvida no tipo de teste por ele proposto: se um suposto agente X se comporta de forma indistinguível de um agente Y ao qual atribuíamos inteligência dado certo comportamento em certo contexto, então não há razões para não atribuir inteligência a X nesse contexto. Deve-se atentar para o fato de que essa formulação extrapola os limites do problema específico da inteligência *artificial*, mostrando-se relevante para o todo da questão da inteligência *não-paradigmática*. Se, a exemplo de Turing, se

19 Turing, A. Computing Machinery and Intelligence, *Mind*, 59(236): 433–460, 1950 (p.442).

adota uma atitude aberta à possibilidade em princípio de sucesso de qualquer suposto agente nesse tipo de teste, consolida-se uma *interdição* da negação por princípio de inteligência a qualquer tipo de ser, em qualquer contexto especificado, por *mera* força de eventuais traços de sua *ontologia*. Desse modo, não é possível dissociar o caráter do ser de suas performances – ser P é performar de modo P; e ser é, em geral, caráter performático. Não se trata de uma redução em estilo *behaviourista* – de que comumente se acusa Turing e Wittgenstein – daquele que performa à sua performance efetiva, mas, antes, de um bloqueio à hipóstase de estruturas ontológicas que possibilitem a determinação do ser de algo que performa *a despeito* de suas performances, efetivas ou possíveis.

As reverberações dessa inversão metodológica na consideração do fenômeno da inteligência são, ao menos potencialmente, significativas e positivas. Em primeiro lugar, é de se notar que nada se perde: isto é, não perdemos razões para considerarmos inteligentes *em virtude de suas performances* seres que já o considerávamos em virtude de sua mera constituição ontológica – salvo, é claro, se esta já fracassasse em garantir a esse ser um caráter performático inteligente. Em segundo, ademais, e provavelmente mais importante, é o que se ganha: a janela aberta por pensadores como Wittgenstein e Turing para a possível caducidade da distinção entre natureza e artifício no domínio da inteligência permite que divisemos, algumas poucas léguas mais rumo ao horizonte, a possível caducidade da distinção entre, de modo mais geral, inteligências paradigmáticas e não-paradigmáticas. Dado o papel central exercido pela noção de inteligência na definição do que entendemos por *ser humano* – uma noção manipulada de forma danosamente insuficiente na tradição e no cotidiano –, talvez se possa ver nessa reflexão uma boa razão para não apenas olhar, mas efetivamente *pular* através dessa janela aberta para *aprender* a reconhecer e abraçar a inteligência e a humanidade de muito mais seres do que autômatos de plástico e silício.

7. Observações preliminares à próxima resposta: Gadamer e as muralhas ontológicas

A implosão da “muralha ontológica” (expressão particularmente oportuna que tomamos emprestada de de Souza²⁰) entre *performance* e *ser* ensejada pelo pensamento de Turing e Wittgenstein serve como ponto de articulação

20 de Souza, C. S. *Reflexões sobre Semiótica, Linguagem, Ontologia e Computação*. EMAPS-Notas #02. Rio de Janeiro, RJ - Brasil: SERG, Departamento de Informática, PUC-Rio, 2023.

com a próxima parte desta reflexão. Nela, se evidencia uma marcante afinidade com pensamentos expressos na literatura das tradições da fenomenologia e da hermenêutica, particularmente na *Hermenêutica Filosófica* de Gadamer, em que os fenômenos da *compreensão* e da *interpretação*, em jogo nas discussões dos hermeneutas ao menos desde Schleiermacher, são considerados sob a influência de algumas lições-chave da fenomenologia de Husserl e de Heidegger – particularmente, a partir da implosão da muralha ontológica entre *sujeito* e *objeto* – que, no âmbito de uma *conversa* (*Gespräch*), tem contraparte na implosão das muralhas análogas entre *autor* e *texto*; *texto* e *intérprete*; e, *a fortiori*, *autor* e *intérprete*. Uma breve reconstrução dessas implosões pode ser útil à inteligibilidade da sequência.

Dilthey pode ser entendido como um dos principais responsáveis por colocar em evidência o *psicologismo* presente na hermenêutica de Schleiermacher. Este psicologismo manifestar-se-ia na tentativa de Schleiermacher de formular métodos para que fosse possível acessar as “intenções” ou o “significado que o autor pretendeu” para determinar o significado verdadeiro de um texto. A partir da ênfase de Dilthey sobre a questão do papel hermenêutico das intenções, Gadamer argumenta que não há como acessar as intenções do autor de um texto, na medida em que essas intenções são entendidas como pertencentes a uma categoria distinta e disjunta dos elementos que compõem o sentido já expresso *textualmente*. A justificativa para essa posição se dá por definição: se se trata de fato de *intenções*, e não de elementos textuais, então se trata de conteúdos de índole intrinsecamente *privada*, e que não podem, portanto, ser justificadamente apreendidos do que quer que tenha sido compartilhado por meio de uma manifestação numa conversa.

Há autoras²¹ que consideram que a rejeição de Gadamer da premissa da acessibilidade das intenções faz de sua proposta uma involução quando comparada à perspectiva hermenêutica de alguns de seus predecessores, como Schleiermacher, por exemplo, que buscavam acessar (psicologicamente) “o que o autor quis dizer”. Em outras palavras, esses hermeneutas não apenas pressupunham de alguma forma a acessibilidade da intenção do autor com seu texto, como também privilegiavam o papel dessa intenção na determinação dos significados relevantes para a leitura e a interpretação do mesmo. Desse modo, para Marie Fleming, por exemplo, não privilegiar o que o autor “quis dizer” é

21 Exemplos: Fleming, M. *Gadamer's Conversation Does the Other Have a Say?*. In: Code, L. *Feminist Interpretations of Gadamer*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2003; e Fiumara, G. *The Development of Hermeneutic Prospects*. In: Code, L. *Feminist Interpretations of Gadamer*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2003.

escolher não lidar com a subjetividade do Outro (do autor), ou, no mínimo, colocar essa subjetividade como algo secundário no processo de compreensão de textos em geral e, em particular, no contexto de conversas, impedindo assim a possibilidade da interação efetiva entre os sujeitos envolvidos na conversa.

Pelas razões mencionadas acima, contudo, essa colocação é improcedente enquanto crítica à concepção Gadameriana de *conversa*, uma vez que depende da rejeição injustificada de alguns de seus pontos fundamentais de partida, cuja elucidação é um dos principais desenvolvimentos da filosofia do alemão. Entre esses, destaca-se o seguinte: a separação por princípio de duas categorias ontológicas distintas e disjuntas, a saber, elementos textuais, de um lado, e intenções do autor, de outro (em outras palavras, entre o que se *disse* e o que se *quis dizer*) apenas se deixa justificar no pensamento de Gadamer a partir da premissa de que à segunda categoria, i.e. às intenções, adere por definição uma índole inalienavelmente *privada*; i.e. não compartilhável e, portanto, se acessível, restrita ao próprio autor. Desse modo, Gadamer relega essa “muralha” ontológica, no âmbito do fenômeno da *compreensão*, a uma obsolescência semelhante àquela que defendemos manifestar-se no pensamento de Turing e Wittgenstein entre *ser* e *performance*: não se trata, assim, de reduzir o ser do autor aos textos que efetivamente produziu, mas, antes, de bloquear a hipótese de certas estruturas ontológicas – nesse caso, a de um autor como um feixe de “intenções” ou outras entidades “internas” – que condicionariam o significado de um texto à revelia do próprio²². Nesse sentido, a questão sobre o condicionamento de um texto por sua autoria perde o sentido: na medida em que se trata de um conteúdo passível de *compreensão*, um texto jamais se deixa confundir com um *produto* – é, portanto, tão incompatível com um eventual autor produtor quanto seria um som com uma cor.

Em um movimento argumentativo análogo, a muralha entre *texto* e *intérprete* rui: se a interpretação de um texto fosse, em algum sentido incontornável, composta por *intenções* ou quaisquer outros tipos de “entidade” psicológica pertinentes ao intérprete e ontologicamente distintas e disjuntas

22 Note-se aqui nova semelhança com uma passagem do *Investigações* de Wittgenstein, desta vez, o §583: “Mas você fala como se eu verdadeiramente não tivesse expectativa, não tivesse esperança agora – no entanto, creio ter esperança. Como se o que acontece *agora* não tivesse profunda significação.” O que significa: “O que acontece agora tem significação” ou “tem profunda significação”? O que é uma sensação *profunda*? Alguém poderia, durante um segundo, sentir amor profundo ou profunda esperança, *não importando o que* precede e o que segue esse segundo? – O que aconteceu agora tem significação neste meio (*Umgebung*). O meio lhe dá a importância. E as palavras “ter esperança” referem-se a um fenômeno da vida humana. (Uma boca sorridente sorri apenas num rosto humano.)”

de sentidos textuais, não seria possível que uma interpretação fosse tornada efetivamente acessível a ninguém senão ao próprio intérprete – função que colapsaria com a de um “autor produtor” da interpretação, por assim dizer. Na medida em que consiste em um movimento *conversacional*, portanto, uma interpretação depende, antes, do que Gadamer chama de *preconceitos* ou *pré-juízos* (*Vorurteil*) – elementos de índole também textual e compartilhável, que compõem o arcabouço hermenêutico segundo os quais se compreende o interpretado. Como, no âmbito do fenômeno da *compreensão*, *sujeito* e *objeto* se manifestam enquanto, de um lado, *autor* ou *intérprete*, e, do outro, *texto*, então, por força, implode também neste âmbito qualquer muralha ontológica entre essas duas categorias. Assim, no âmbito do fenômeno da *compreensão* – que é, no pensamento hermenêutico de Gadamer, pensado de modo lato como o mesmo que o do próprio *ser* –, *só há o texto já e sempre interpretado de um modo específico*; a pergunta a respeito dos eventuais papéis de *autor* e de *intérprete* na determinação dos significados do texto é sempre obsoleta no mesmo sentido em que essas categorias, na medida em que se referem a algo de semanticamente relevante, são elas próprias ontologicamente obsoletas.

8. Resposta nº3: humanidade e computador como textos e algumas considerações finais

Observados os pontos relativos à implosão das muralhas ontológicas, propomos agora um último retorno à consideração de nossa pergunta norteadora; desta feita, contudo, a partir de uma abordagem que radicaliza, em certo sentido, a proposta expressa em de Souza 2023 de pensar a computação e, por extensão, os computadores em chave *textual*.

Até aqui, quando nos perguntamos “pode um computador apresentar inteligência?”, temos sempre considerado o computador em apenas duas das posições da tríade funcional *autor* – *texto* – *intérprete*; a saber, a primeira e a última. De fato, isso parece, inicialmente, não mais do que atender a uma condição de sentido imposta de saída pela própria pergunta: apenas a autor e intérprete seria cabível atribuir inteligência, textos servindo, no máximo, como evidências indicativas – índices, na semiótica de Peirce – de que essas atribuições seriam ou não apropriadas. A necessidade dessa restrição inicial, contudo, não parece resistir à derrubada das muralhas ontológicas precipitada pelas reflexões expressas em Turing, Wittgenstein e Gadamer: com efeito, o texto não é mais relegado ao estatuto de um *objeto* que funciona como índice *externo* algo débil de propriedades *internas* de *sujeitos* que os *produzem*

ou interpretam, mas, antes, passa a funcionar como o eixo a partir do qual e o âmbito no qual se pode determinar haver tais fenômenos particulares como “autores” ou “intérpretes” em jogo na dinâmica de um fenômeno – e estes tipos de ente particulares são eles próprios esvaziados de qualquer autonomia ontológica, resolvendo-se sempre em sentidos textuais.

Esse tipo de abordagem do problema da textualidade convida a uma nova lida com a questão norteadora “pode um computador apresentar inteligência?”. Da maneira recém-sugerida, um computador se manifesta, em primeiro lugar e de saída, no acontecimento de um *texto*. Em ao menos um sentido, portanto, a pergunta sobre se um computador pode manifestar inteligência se dissolve: simplesmente não há sentido em atribuições de inteligência a elementos de um texto – ao menos não no sentido discutido até aqui. Atribui-se inteligência no sentido de nossa questão, antes, a *autores* de textos – na medida em que lhe cabe uma autoria, contudo, um texto é, inescapavelmente, pensado como *efeito* ou *produto*, o que difere do sentido de *texto* para o qual Gadamer chama a atenção. Essa índole textual, contudo, se estende também a seres humanos e, em geral, a todos os tipos de entes que se pode encontrar na vida. As atribuições de inteligência a autorias ficam, nesse sentido, interdidas em geral – não porque factualmente falsas, mas, antes, pela incompatibilidade em princípio entre a textualidade manifesta no fenômeno da compreensão e qualquer tipo de natureza de efeito ou produto, condição sem a qual não há sentido em se falar em autoria.

De fato, nesse sentido de *texto*, lidamos com textos variados, e um conceito de *humanidade* se estrutura e se mostra nessa lida. Novos textos e textualidades correspondentes têm se manifestado segundo perspectivas componentes do feixe de preconceitos mais ou menos coeso a que se se pode referir como o cânone da tradição ocidental desde que a há, e transformado, de acordo com suas próprias características, os contornos desse conceito de humanidade que vivenciamos. Computadores – antes de nos enredarmos em perguntas que nos limitam de saída a compreender essa noção como uma designação funcional possivelmente análoga à de *autor* ou *intérprete* – têm sido, no mínimo desde a consolidação de algo como a caricatura da seção 3 num âmbito conversacional socialmente relevante, precisamente um desses novos tipos de expressão textual; assim como diferentes comunidades, espécies de animais, livros, pedras, florestas equatoriais, motores a vapor, etc. em geral, o são.

Assim, a pergunta “pode um computador apresentar inteligência?” é sempre carente de sentido se não emerge de uma situação textual determinada em todas as suas condições particulares, a partir das quais respostas são, ao

menos em alguns casos, possíveis. Um “computador” como texto – assim como um ser humano como texto – não é uma categoria ontológica *a priori*, mas um acontecimento interpretativo sempre contingente e particular; assim, a pergunta não consiste em um questionamento imposto previamente a respeito de uma noção supostamente disponível de “computadores” em geral, mas, antes, se apresenta e permite com ela uma lida apenas nos contextos específicos que a fazem emergir como uma pergunta *genuína* – o que Gadamer chamaria de uma pergunta *radical* –, e não como um mero dispositivo auxiliar à confirmação de eventuais preconceitos prévios. Esses contextos são aqueles em que *os sentidos das próprias noções envolvidas na pergunta estão em jogo* – condição sem a qual uma resposta, qualquer que seja, não passaria de uma dedução de consequências de definições adotadas previamente em mera virtude de preconceitos em vigor, nos moldes da resposta negativa da seção 3. Em outros termos: quem pergunta “pode um computador apresentar inteligência?” sem estar nisso em jogo o que entende por computador, por inteligência e/ou pela relação entre essas noções, não se pergunta efetivamente coisa alguma: apenas oferece a si o ensejo de *calcular*, a partir de juízos e normas previamente adotadas, a atribuição de valor afirmativo ou negativo em que consistirá sua “resposta”. Se alguém efetivamente se pergunta tal coisa, portanto, fá-lo a partir de circunstâncias históricas que tiram do trânsito conceitual no campo semântico dos computadores ou da inteligência dos seus trilhos, por assim dizer – esse interrogador genuíno, portanto, genuinamente *carece* de compreensão de algo do que significa aquilo pelo que pergunta.

A pergunta então se volta, uma vez mais, para os casos materiais que a trouxeram à tona em contextos históricos particulares. Fenômenos como o Deep Blue ou o ChatGPT colocaram ou têm colocado em jogo o significado de computador, de inteligência ou da relação entre essas noções? Se sim, como e até que ponto? Que interesses econômicos, políticos e sociais têm motivado respostas afirmativas ou negativas à pergunta acerca da apresentação de inteligência por esses dispositivos computacionais em particular? E quanto a casos fictícios, de HAL-9000 ao robô David, protagonista do filme de 2001 *I.A. - Inteligência Artificial*, de Spielberg – que tipo de questionamento ensinam, ou ainda, em que tipo de questionamento consistem?

A inteligência apresentada pelo Deep Blue talvez seja creditável a seus desenvolvedores e programadores, além de a enxadristas cujas partidas serviram de tijolos de construção do seu programa – e certamente não lhe permitiu feitos relativamente banais esperados de seres humanos. Já a inteligência insinuada no ChatGPT, talvez, seja aquela das inúmeras pessoas

envolvidas no desenvolvimento das tecnologias teóricas e práticas ligadas aos LLMs (*Large Language Models*), e também daquela manifesta na quantidade enorme de dados textuais que o “alimentam” – além, vale mencionar, da de vendedores e publicitários empenhados em alimentar fantasias “utópicas” e naturalizar fantasias distópicas a respeito da própria noção de humanidade. HAL-9000 aterrorizou e aterroriza, e David despertou e desperta a compaixão de enormes audiências. Presumivelmente, novos fenômenos de computação ocorrerão, e novos ensejos à pergunta se darão. Quão radicais serão os questionamentos ensejados, e que contornos emprestarão a nossa compreensão e a nossa lida com noções como computador, inteligência e humanidade não são – ao menos ainda não – questões que emergem da situação histórica em que nos encontramos.

Referências

- DE CASTRO ALVES, T. Towards an evaluation of the normalisation thesis on identity of proofs: the case of the Church-Turing thesis as touchstone. *Manuscrito – Rev. Int. Fil.* Campinas, v. 43, n. 3, p. 114-163, Jul.-Sep. 2020.
- DE LAS CASAS, B. Tratado de Indias y El Doctor Sepúlveda, In: *Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela*. Caracas, 1962.
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. In: Coleção Os pensadores, vol. XV., Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr.. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 33-80.
- DESCARTES, R. *Meditações concernentes à primeira filosofia*. In: Coleção Os pensadores, vol. XV., Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 80-222.
- DE SOUZA, C. S. *Reflexões sobre Semiótica, Linguagem, Ontologia e Computação*. EMAPS-Notas #02. Rio de Janeiro, RJ - Brasil: SERG, Departamento de Informática, PUC-Rio, 2023.
- FLEMING, M. Gadamer's Conversation Does the Other Have a Say?. In: Code, L. *Feminist Interpretations of Gadamer*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2003.
- FIUMARA, G. The Development of Hermeneutic Prospects. In: Code, L. *Feminist Interpretations of Gadamer*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2003.

- GADAMER, H.-G. *Verdade e Método*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 1997.
- GADAMER, H.-G. *Verdade e método II*. Tradução de Enio Paulo Giachini; revisão da tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2002.
- LEIBNIZ, G. *Monadologia*. In: Coleção Os Pensadores, v. XIX, Trad. M. S. Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 61-73.
- OPPY, G. e DOWE, D. The Turing Test, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.) Disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/turing-test/> 2021. Acesso em 10 mai. 2024.
- PALMEIRO, T. *Informática: representações sem exterioridade*. Manuscrito não publicado, 2023.
- SEARLE, J. Minds, Brains and Programs, *Behavioral and Brain Sciences*, 3: 417–57, 1980.
- SEARLE, J. The Chinese Room, in R.A. Wilson and F. Keil (eds.), *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, Cambridge, MA: MIT Press, 1999.
- SEARLE, J. Why Dualism (and Materialism) Fail to Account for Consciousness, in Richard E. Lee (ed.), *Questioning Nineteenth Century Assumptions about Knowledge* (III: Dualism), New York: SUNY Press, 2010.)
- SEPÚLVEDA, J. G. *Democrates Alter de Justis Belli Causis Apud Indios*. Edição bilingue latim-espanhol: *Tratado Sobre las Justas Causas de la Guerra contra los Indios*. México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- TURING, Alan M. On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem, *Proceedings of the London Mathematical Society*, second series, 42(1): 230–265, 1936.
- TURING, A. Computing Machinery and Intelligence, *Mind*, 59(236): 433–460, 1950.
- TURING, A. *Programmers' Handbook for Manchester Electronic Computer Mark II*, Computing Machine Laboratory, University of Manchester, 1950.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. In: Coleção Os Pensadores, v. XLVI. Trad. J. C. Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

A imagem numérica do pensamento

The numerical image of thoug

Resumo

O artigo procura refletir sobre a definição de pensamento em nossa contemporaneidade, no momento em que a palavra inteligente está sendo usada em larga escala pelos sistemas com alto poder computacional. No caso, abordaremos a produção generativa do chatGPT, criticando a noção de inteligência a ele associado. Para operar a crítica, propomos a noção de imagem-numérica do pensamento. Essa noção foi criada ao combinarmos o estudo de três noções do filósofo Gilles Deleuze (1925-1995) que são: a “imagem do pensamento”; a imagem “numérica” do cinema; e as características da sociedade de controle.

Palavras-chave: imagem-numérica do pensamento; inteligência artificial; sociedade de controle; pensamento; Gilles Deleuze.

* Universidade Federal do ABC (UFABC) – la.salvia@ufabc.edu.br

Recebido em: 15/05/2024 Aceito em: 20/08/2024

Abstract

The paper seeks to reflect on the definition of thought in our present-day, when the word intelligent is being used on a large scale by systems with high computational power. In this case, we will approach the generative production of chatGPT, criticizing the notion of intelligence associated with it. To operate the critique, we propose the notion of numerical image of thought. This notion was created by combining the study of three notions by the philosopher Gilles Deleuze (1925-1995), which are: the “image of thought”; the “numerical” image of cinema; and the characteristics of the control society.

Keywords: numerical image of thought; artificial intelligence control society; thought; Gilles Deleuze.

Testando o programa

Aquele que tem esse texto diante de si possui quais critérios para saber se ele foi de fato pensado e escrito originalmente pelo autor que assina o artigo? Você que lê este texto já utilizou o *ChatGPT*¹ e, portanto, saberia distinguir um texto gerado automaticamente pelo programa de um produzido humanamente?

Garanto-lhes que as palavras acima são minhas e foram pensadas para esse artigo, após pesquisar o funcionamento do *ChatGPT*. A motivação para a produção deste texto veio da proposta de estabelecer relações entre a “produção de conhecimento” pelo *software* e de minha escrita sobre a ideia que fazia sobre as implicações culturais, sociais, filosóficas da tecnologia atual em nosso pensamento. O estudo que desenvolvi visava testar os limites do processamento de texto, tendo como questão de fundo a expressão de pensamentos feita pela própria tecnologia generativa, chamada de “inteligente” por seus criadores.

1 Nome de um *software* de geração automática de textos. O nome é uma palavra reduzida de *Chat Generative Pre-trained Transformer*, lançado em 30 de dezembro de 2022, pela empresa *OpenIA*. “Pergunte qualquer coisa” pois a ferramenta é capaz de “dar respostas instantâneas, encontrar inspiração criativa, aprender algo novo”, como o próprio site anuncia. openai.com/chatgpt, acesso 13/04/2024.

Nesse experimento, inseri o seguinte *prompt* no *software*: “redija uma introdução a um texto no qual se problematiza ser ele produzido por um escritor ou pelo *chatgpt*”. A resposta automatizada foi:

Com o avanço da inteligência artificial e a crescente sofisticação das tecnologias de processamento de linguagem natural, surge um desafio intrigante: a distinção entre textos produzidos por seres humanos e aqueles gerados por sistemas como o ChatGPT. Esta questão, que pode parecer meramente acadêmica à primeira vista, traz implicações profundas para diversas áreas, desde a literatura e a autoria até a ética e a confiança nas informações veiculadas online. Neste texto, exploraremos essa problemática, investigando os limites da inteligência artificial na produção textual e refletindo sobre as possíveis consequências desse avanço tecnológico para a sociedade contemporânea. Ao confrontar a capacidade do ChatGPT em mimetizar estilos e vozes humanas com a nossa própria habilidade de discernir entre criações humanas e artificiais, buscamos não apenas compreender a natureza da autoria no contexto digital, mas também questionar as fronteiras da criatividade e da originalidade em um mundo cada vez mais permeado pela inteligência artificial²

A minha primeira reação foi notar que meu texto (quero dizer: as primeiras frases que iniciam este artigo, as quais reescrevi várias vezes) é mais simples, tosco e direto. Não tem floreios. Já o texto do *software* é mais longo, porém mais impessoal e com um tom de dissertação, diferentemente do par de perguntas que compõem o meu parágrafo inicial. Eu acredito (pelo menos tentei fazer desse modo) que as perguntas retóricas carregassem um tom irônico. Já o texto automatizado é formal, faz uma introdução e já direciona os assuntos que poderão ser abordados numa possível continuação do texto.

E qual seria o conteúdo proposto pela IA? Ela inferiu que eu estou interessado em “problematizar” e a partir desse termo assume um ar de crítica, pois apresenta o que chama de “fronteiras da criatividade e da originalidade” em um mundo cada vez mais permeado por esse tipo de inteligência. E essa fronteira da criatividade e da originalidade estabelece exatamente o quê? Sabe-se que fronteiras são regiões que tornam dois ou mais territórios misturados, limítrofes.

2 Por se tratar de uma tecnologia nova, para fins de citação, cabe um apontamento: guardamos as respostas em arquivo separado. As perguntas foram feitas a partir de um login criado para esse fim e lá permanecem arquivadas, porém indisponíveis para um amplo público.

Assim, notamos que criatividade e originalidade encontram-se de um lado, fronteiro a um mundo permeado pela IA. Posso então inferir que o *software* nessa resposta coloca o mundo permeado pela IA como sendo um mundo da mimetização, da cópia, um mundo sem criatividade e sem originalidade?

A minha hipótese era encontrar uma resposta afirmativa, pois o texto gerado pela IA é sem criatividade e sem originalidade, dado que se alimenta de textos disponíveis na própria internet, alguns deles críticos das próprias ‘inteligências artificiais’, e que, portanto, podem ser mobilizados para compor um “novo” texto problematizador. Assim sendo, o algoritmo, a partir de um tom de meu *prompt* de comando, enfatizou uma possível crítica negativa, em vez do entusiasmo com a geração automatizada de textos.

Para testar essa hipótese, resolvi rodar novamente o teste, porém trocando a palavra “problematizando” pela palavra “potencialidades”. E o novo *prompt* foi: “redija uma introdução a um texto que trate das potencialidades inerentes a um texto produzido por um escritor ou pelo *chatgpt*”. A resposta recebida foi:

No âmbito da produção textual contemporânea, surge um fascinante debate sobre as potencialidades inerentes aos textos gerados por escritores humanos e aqueles criados por sistemas de inteligência artificial, como o ChatGPT. Essas duas abordagens representam vertentes distintas de expressão e criação, cada uma com seus próprios pontos fortes e desafios. Neste texto, exploraremos profundamente as potencialidades únicas que surgem quando nos deparamos com obras literárias produzidas por seres humanos em contraste com aquelas originadas por algoritmos de IA. Ao examinar essas duas perspectivas, não apenas buscamos compreender suas capacidades intrínsecas, mas também refletir sobre como elas influenciam nossa apreciação da literatura, nossa compreensão da criatividade e nossa visão sobre o futuro da escrita. Ao fazê-lo, mergulhamos em um diálogo multifacetado que aborda não apenas a tecnologia emergente, mas também a própria natureza da expressão humana e da arte literária.

Nessa nova versão, o texto não mais apresenta o “problema” da fronteira entre originalidade e reprodução e ganha uma dimensão de que ambas as produções possuem valor de criatividade, sendo apenas “vertentes distintas de expressão e criação”. Parece que, ao rodar o teste, a tal inteligência captou as expectativas, ora críticas ora otimistas, acerca da produção textual com auxílio de softwares generativos e “respondeu” de modo diferente. Para isso mobilizou textos, ora críticos ora entusiastas, da nova ferramenta para compor

os textos introdutórios, atestando o quanto a operacionalização da máquina leva em conta a interatividade daquele que opera e, portanto, as variações nos *prompts* de comando que realiza. É essa capacidade de variar suas respostas em alta velocidade que leva seus entusiastas a chamarem esse poder computacional de “inteligente”, pois ele estaria pensando.

Entendendo as inteligências artificiais através da cibernética

O sistema da Inteligência Artificial generativa é mais um desenvolvimento da cibernética, ciência já antiga e definida por Norbert Wiener como sendo o controle e comunicação no animal e na máquina, um subtítulo de sua obra. Para o autor, a cibernética é o sistema de controle no qual precisamos alimentar uma máquina que modula suas respostas a partir dos dados captados do ambiente. Por exemplo, o sensor fotossensível que acende uma lâmpada do poste da rua ao “perceber” a escuridão, no cair da tarde. Ou a porta automática de um estabelecimento que se abre quando “percebe” a presença de alguém diante do seu sensor. O que é “percebido”, em ambos os exemplos, é chamado, por Wiener, de informação. A cibernética também pretendia que suas máquinas usassem as informações recebidas em seu próprio funcionamento.

Basicamente, na comunicação entre animais, entre animais e máquinas e entre as máquinas, o que temos são informações. Estas são definidas como sendo o “conteúdo daquilo que permutamos com o mundo exterior ao ajustarmos a ele, e que faz com que o nosso ajustamento seja nele percebido”³. São ordens de comando através das quais exercemos controle sobre o ambiente, com tendência a se desorganizarem no trânsito que realizam entre emissão e percepção. A cibernética acaba por ser o estudo sobre como fazer com que esse mecanismo de alimentação de informação faça as máquinas operarem corretamente e não percam informações, ou errem. As informações também podem vir do próprio funcionamento da máquina e aí cria-se um ciclo de retroalimentação, ou *feedback*. A cibernética possui, portanto, a característica de ser um sistema de alimentação e de retroalimentação que faz a máquina operar modulações em seu próprio funcionamento.

3 WIENER, Norbert. *Cibernética e Sociedade, o uso humano de seres humanos*. Tradução José Paulo Paes. Editora Cultrix, São Paulo, 9 edição, 1993, p. 17.

Hoje em dia - e assim utilizaremos o termo nesse artigo - chamamos essas informações de dados, e o processo de modular o comportamento da máquina através da retroalimentação é denominado de aprendizagem de máquina. A aprendizagem passou a ser definida como a capacidade de reconhecimento e análise de dados, identificando padrões e tomando decisões.

O *software* que estamos analisando é uma máquina cibernética. Seu nome por extenso é *Generative Pre-trained Transformer*. Generativo, pois “cria” ou “gera” respostas. Pré-treinado, pois, para gerar essas respostas, passou por um processo de “aprendizado” de máquina através da inserção de dados. E *transformer* é o nome dado à arquitetura do modelo utilizado para organizar os dados.

Para os não-familiarizados com as terminologias da *big data*, vale especificar o que vem a ser esse pré-treinamento. Ele se refere aos modelos de aprendizagem das máquinas, caracterizados como sendo de três tipos: o aprendizado supervisionado, o não-supervisionado e o por reforço. O aprendizado de máquina supervisionado ocorre quando inserimos dados em uma máquina, catalogados com exemplos de entrada e saída e solicitamos como resposta uma saída a partir de um novo dado. Por exemplo, podemos inserir, em um algoritmo de uma imobiliária, dados sobre casas, seus endereços, metragem, idade do imóvel, quantidade de quartos, de banheiros, localização e preço. Ao acrescentar os dados de um novo imóvel, solicitamos que a máquina nos dê um preço.

O aprendizado não-supervisionado acontece quando a inserção de dados é apenas de entrada e a própria máquina estabelece padrões e forma *clusters*, agrupamentos de dados por proximidade. De certo modo, quando assinamos um aplicativo de *streaming* de filmes e séries, a partir de nossa audiência, o aplicativo “aprende” os nossos gostos e oferece novos produtos para esse determinado perfil, criado e colocado em algum *cluster* existente, sendo então compartilhado com tantos outros usuários.

E por fim, há o aprendizado de máquina por reforço, aquele em que a máquina aprende por experiência através de tentativa e erro, e o programador estabelece “pesos” maiores para as respostas certas e menores para as erradas, fazendo um jogo de recompensas e penalidades. Por exemplo, a caixa de *spam* do seu *email*, exigindo às vezes que o usuário indique que determinado tipo de mensagem é um *spam*, vem contrariar a máquina que o catalogou como um *email* normal. Outras vezes é necessário tirar do *spam* um *email* assim catalogado pela máquina, mas que na verdade era de fato um *email* importante. Assim, “recompensamos” lendo *email* certos, “penalizamos” quando movemos um *email* do *spam* para a “caixa de entrada”.

O *ChatGPT* foi treinado nos três modelos de aprendizado de máquina, tendo sido utilizados bilhões de dados para fazer os seus cálculos.

Há ainda o termo *transformer*⁴ que foi o nome dado ao modelo de arquitetura que tenta transformar a linguagem natural humana em códigos e que, a partir dessa codificação, consegue inseri-las em processos amplos como autot preenchimento de *e-mails* e termos de pesquisa em buscadores. O *ChatGPT* é um Grande Modelo de Linguagem (*Large Language Model*) que extrai informações a partir de grandes textos, ou sequências de textos, e o *transformer* é o modelo que consegue aprender os contextos das palavras e as relações entre os componentes de uma sequência de palavras.

Podemos afirmar, a partir das breves considerações técnicas sobre o funcionamento do *ChatGPT*, que os *prompts* de comando utilizados ao se perguntar ao *ChatGPT* de fato o fazem modificar suas respostas. Trocando a palavra “problematizar”, que ele leu com um tom crítico, para a palavra “potencialidades”, lido com um tom otimista, provocou a máquina para que ela assumisse um tom positivo de interatividade humano-máquina.

Em nosso experimento de rodar perguntas que testam a natureza do *ChatGPT*, ao notar diferentes respostas para quem pergunta “problematizando” e para quem pergunta sobre as “potencialidades”, resolvemos então perguntar se “o software tinha *insights*” ou ele apenas reproduzia textos já produzidos. O software então respondeu:

Como uma IA desenvolvida pela OpenAI, minha capacidade é fornecer respostas com base no conhecimento existente até a minha data de corte em janeiro de 2022. Eu não possuo insights pessoais nem acesso a informações além do que foi previamente processado nos dados de treinamento. Minha função é fornecer informações, análises e responder a perguntas com base nesse conhecimento existente. No entanto, posso oferecer perspectivas e interpretar informações de maneiras úteis para os usuários, mas sempre com base nas informações que foram processadas durante o treinamento. Se você tiver mais perguntas ou precisar de mais esclarecimentos, estou aqui para ajudar.

4 O artigo original que lançou esse modelo é de 2017, Attention is all you need. Ashish Vaswani, Noam Shazeer, Niki Parmar, Jakob Uszkoreit, Llion Jones, Aidan N. Gomez, Lukasz Kaiser, Illia Polosukhin 31st Conference on Neural Information Processing Systems (NIPS 2017), Long Beach, CA, USA, arxiv.org/abs/1706.03762, acesso em 22/04/2024

A IA cogitou que ela não tem *insights* pessoais; claro, pessoa é o que ela não é. Ela é um sistema generativo de frases recombinadas a partir de perguntas (os nossos *prompts*). O *ChatGPT* não apresenta novas informações, não tem *insights* originais, ele não cria. Ele nos apresenta informações já existentes que são recombinadas instantaneamente para satisfazer aos interesses do operador humano.

Trata-se de uma resposta do nosso passado, para a qual o programa olha no retrovisor. As nossas palavras em algum momento foram transformadas em hipertextos que alimentam os mais diferentes *sites*, *blogs*, *e-mails*, redes sociais entre outras atividades que exercemos na *world wide web* e que estavam disponíveis para servirem de bancos de dados no treinamento da aprendizagem. Desse modo, o *ChatGPT* deixa claro que ele olha para trás. A única faceta voltada para o momento atual é exatamente a contribuição humana do funcionamento do aparato: nossa atuação fazendo as perguntas.

Aqui está um ponto bastante interessante de se levar em conta em meu teste: na versão gratuita e, portanto, altamente disponível, os dados utilizados pelo *ChatGPT* são os existentes até janeiro de 2022, produzidos e disponibilizados por humanos, cujo recorte é para o uso gratuito da plataforma; já na conta paga os dados são mais recentes. Os algoritmos de funcionamento da própria IA para fornecer informações e análises foram produzidos por humanos. E, por fim, a IA só gera respostas a partir de *prompts* inseridos por humanos. Chego assim à conclusão de que a IA não é diferente de um martelo ou de um alfinete, ferramentas que dependem inteiramente dos humanos para serem usadas.

A IA possui um alto poder computacional para fazer combinações, encontrar padrões e fornecer respostas instantâneas, maior que a capacidade humana de operar contas, catalogações e definição de padrões, mas faz isso a partir de um banco de dados já existente. Como o martelo que bate mais forte que nossas mãos. Porém, é isso que estamos tomando como inteligente hoje em dia? O que o próprio sistema disse:

Correto, sua análise está precisa. A inteligência artificial, como o ChatGPT, é uma ferramenta que opera com base nos dados fornecidos e nos algoritmos que a governam. Embora possa realizar tarefas complexas e até parecer “inteligente” em certos contextos, é importante reconhecer que a IA não possui consciência ou entendimento verdadeiro. Ela opera de acordo com as instruções programadas por humanos e responde aos estímulos de acordo com essas instruções.

Comparar a inteligência artificial a um martelo ou a um alfinete é uma analogia útil para destacar que, assim como essas ferramentas, a IA é uma extensão da capacidade humana, projetada para realizar tarefas específicas de forma eficiente e automatizada. No entanto, é importante notar que, ao contrário de um martelo ou um alfinete, a IA pode simular comportamentos que se assemelham à inteligência humana em certos aspectos, o que pode levar ao uso do termo “inteligente” para descrevê-la em contextos específicos. No entanto, essa “inteligência” é sempre uma simulação baseada em cálculos e processamento de dados, sem a compreensão ou a consciência real associada à inteligência humana.

O *smart* domina nossos dispositivos atualmente. O uso dos adjetivos inteligente ou esperto parece conferir uma qualidade incrível, quase humana, a esse conjunto técnico de plástico, vidro, silício e lítio. Norbert Wiener também dava características humanas aos processos computacionais. Diz ele, na obra já citada, que “o sistema nervoso e a máquina automática são, pois, fundamentalmente semelhantes ao constituírem, ambos, aparelhos que tomam decisões com base em decisões feitas no passado”⁵.

No desenvolvimento das IA podemos então dizer que elas são um olhar para o passado com um alto poder computacional. E que simulam características dadas à inteligência e à aprendizagem. Retomamos uma velha pergunta: essas máquinas cibernéticas pensam?

Essa pergunta faz referência ao famoso artigo de Alan Turing, pioneiro nas máquinas cibernéticas e algorítmicas, que em seu artigo *Computação e Inteligência*, de 1950, afirma: “no fim do século, o uso das palavras e a opinião geral esclarecida estarão tão mudados que se poderá falar de máquinas pensantes”⁶. O preconceito não permitiu que Turing tentasse operar, já bem velhinho, o *ChatGPT*. No referido artigo, Turing propõe um “jogo de imitação”, que talvez nossos leitores já conheçam: são três pessoas, um homem, uma mulher e um interrogador. Todos eles, separados. O objetivo é que o interrogador descubra quem é o homem e quem é a mulher. O interrogador faz perguntas ao homem e a mulher, cujas respostas são datilografadas. O objetivo do homem é tentar

5 WIENER, Norbert. *Cibernética e Sociedade, o uso humano de seres humanos*. Tradução José Paulo Paes. Editora Cultrix, São Paulo, 9 ed., 1993, p. 34.

6 TURING, Alan. *Computação e Inteligências*. IN: TEIXEIRA, João Fernandes. *Cérebros, máquinas e consciência, uma introdução a filosofia da mente*. São Carlos, Editora da UFSCAR, 1996. p.34-35).

induzir o interrogador a errar. E o objetivo da mulher é ajudá-lo a acertar. Por fim, Turing propõe: “agora formulemos a questão: ‘o que acontecerá quando uma máquina ocupar o lugar de A [do homem] nesse jogo?’⁷. Ele mesmo responde que “o leitor deve aceitar como fato que computadores digitais podem ser construídos, e até já foram construídos, de acordo com os princípios que descrevemos, e que podem, de fato, imitar, de forma muito aproximada, as ações de um computador humano”⁸.

Turing defende que um computador pode se passar pelo homem que tenta enganar o interrogador. E diz que as máquinas pensam, talvez porque ele tenha uma imagem do pensamento humano que é bem limitante. No seu texto, o próprio humano, o tal computador humano da frase, não pensa tanto assim como querem os entusiastas dos poderes da mente.

Por outro lado, anos mais tarde, o filósofo John Searle parece responder à pergunta de Turing. No texto *Mentes, Cérebros e Programas* (1985), defende o oposto, que a inteligência artificial não pode imitar estados cognitivos humanos, pois estes são característicos de fatores químicos e biológicos do cérebro, intraduzíveis em informações, linhas de comando e algoritmos. Searle diferencia dois tipos de inteligência artificial: fraca e forte. A fraca defende que as máquinas são instrumentos que executam operações computacionais com base em elementos formalmente específicos: recebe informações, recebe instruções de como operar com elas e executa as ações. A IA forte seria aquela na qual os processos computacionais se igualam aos processos mentais. Para ele, a existência da IA forte e a capacidade das máquinas de pensar como humanos são ilusões. Além de fatores biológicos e químicos, o cérebro humano tem intencionalidade, ou seja, ao fazer uma operação tem a intenção de fazê-la, tem consciência do ato:

Porque a manipulação de símbolos formais por si só não tem intencionalidade: eles não têm significado, eles nem mesmo são manipulações de símbolos, uma vez que esses símbolos não simbolizam nada. No jargão linguístico, eles têm apenas sintaxe, mas não semântica. A intencionalidade que os computadores parecem ter está apenas nas mentes daqueles que os programam e daqueles que os usam, ou seja, de quem envia o input e interpreta o output⁹.

7 Ibidem, p. 22.

8 Ibidem, p. 28.

9 SEARLE, J. Mente, Cérebro e Programas. IN: TEIXEIRA, João Fernandes. Cérebros, máquinas e consciência, uma introdução a filosofia da mente. São Carlos, Editora da UFSCAR, 1996. p. 87.

Searle compara os estados mentais do cérebro a outros processos biológicos como a lactação e a fotossíntese que, para ele, são exemplos claros de processos intraduzíveis para linguagem computacional. Em nossa linha de raciocínio, acompanhando o pensamento de Searle, reforçamos o já dito anteriormente: o *ChatGPT* é uma ferramenta que executa operações formalmente específicas sem compreender o que faz e ainda utiliza dados do passado recombina- dos em alta velocidade computacional, sendo que o único elemento pensante é o operador humano.

Imagem do pensamento e imagem numérica do pensamento

Se não podemos deixar de destacar, desde o início, que o uso do termo “inteligentes” para esses produtos artificiais mascara a dependência que elas possuem do humano que os opera, nossa questão filosófica aqui é: qual o estatuto do pensamento que se está construindo ao se utilizar o referido adjetivo? Para usar uma expressão criada pelo filósofo Gilles Deleuze, qual a imagem do pensamento produzida para e por essas máquinas?

O conceito de “imagem do pensamento” foi sendo desenvolvido por Deleuze em várias de suas obras, retomada em diferentes campos conceituais. Gostaríamos de tomá-la aqui como sendo a noologia descrita em *Conversações* (1992):

Suponho que existe uma imagem do pensamento que varia muito, que tem variado muito ao longo da história. Por imagem do pensamento não entendo o método, mas algo mais profundo, sempre pressuposto, um sistema de coordenadas, dinamicismos, orientações: o que significa pensar, e ‘orientar-se’ no pensamento. [...] A imagem do pensamento é como que o pressuposto da filosofia, precede esta; desta vez não se trata de uma compreensão não filosófica, mas sim de uma compreensão pré- filosófica. Há pessoas para quem pensar é ‘discutir um pouco’. Certo, é uma imagem idiota, mas mesmo os idiotas têm uma imagem do pensamento, e é apenas trazendo à luz essas imagens que se pode determinar as condições da filosofia. [...] É a imagem do pensamento que guia a criação dos conceitos.¹⁰

10 DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Tradução Peter Pal Pelbart. São Paulo, Editora 34, 1992, p 185-186.

Ora, imagem do pensamento é a definição que um filósofo dá para o que é e o que pode o pensamento. Essa noção se assemelha ao que é dito em *O que é a filosofia?* (1991), obra escrita conjuntamente com Felix Guattari (1930-1992), na qual dizem que “o plano de imanência não é um conceito pensado nem pensável, mas a imagem do pensamento, a imagem que ele se dá do que significa pensar, fazer uso do pensamento.”¹¹

Deleuze também lança mão dessa expressão em *Diferença e Repetição* (1968), porém para fazer uma crítica ao que chama de uma imagem “dogmática” do pensamento. O adjetivo “dogmático” refere-se a uma certa tradição filosófica que considera que “o pensador como pensador quer o verdadeiro, ama ou deseja o que é verdadeiro, procura naturalmente o verdadeiro”¹², ou seja, o pensamento seria um dom natural que usamos a qualquer momento, necessitando apenas de métodos corretos. Contrária a essa imagem dogmática, Deleuze e Guattari passaram a propor uma imagem “rizomática” de um pensamento que sempre começa a pensar motivado por signos que o forçam, criando conceitos que são multiplicidade de elementos que tentam dar conta de responder aos problemas que enfrentam.

O problema proposto nesse artigo pode, com o auxílio do conceito de imagem do pensamento, ser assim reformulado: como as tecnologias atuais definem o que é o pensamento e quais são as suas potencialidades?

Nós diríamos que as máquinas cibernéticas traçam uma “imagem-numérica do pensamento”.

O termo “numérico” vem da base digital que as tecnologias atuais possuem em seu funcionamento os dados digitais binários (os *bits*), que são a tradução do mundo para a linguagem de máquinas. É um processo de digitalização, de transformação do mundo em informação, que assim pode alimentá-las. Em nossa leitura, a imagem-numérica do pensamento é a forma de conceber o pensamento humano nos moldes do processamento computacional numérico das informações. Ao se fazer essa correlação, o que se obtém é despotencializar as capacidades de invenção e criação humana, como a espontaneidade, o lidar com o indeterminado, com os mistérios da vida, entre outras potencialidades do pensamento humano que não seriam codificáveis pelo sistema de digitalização e numerização.

11 DELEUZE, G; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* São Paulo, Editora 34, 1992, p. 53.

12 DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*, São Paulo, Editora, 2003, p. 88.

Imagens-numéricas e a imagem numérica do pensamento

O adjetivo “numérico”, escolhido por nós e justificado acima, possui outra explicação, inerente à própria obra de Deleuze. Isso porque na obra dedicada ao cinema, mas em particular no volume chamado *Cinema 2. A Imagem-tempo*, há uma breve descrição das “imagens-eletrônicas ou numéricas” e essas imagens são analisadas como pertencendo a um novo desdobramento estético das artes audiovisuais, mas também um novo desdobramento sócio-político da sociedade. Nossa leitura é a de que as imagens estão na base dos sistemas de processamento de informação atuais e que o próprio Deleuze faz uma correlação da noção de imagem-numérica com a de sociedade de controle.

As obras *Cinema 1. A imagem-movimento* e *Cinema 2. A imagem-tempo* abordam esta arte a partir de dois volumes que expressam dois paradigmas conceituais acerca de regimes de imagens chamados imagens-movimento e imagens-tempo, abrangendo o cinema narrativo desde sua origem até os anos 1980, época de lançamento do livro. No segundo volume da obra, vemos aparecer a noção de imagem-eletrônica, ou imagem-numérica, como descritiva de um novo regime de imagens para além dos dois estudos, mas que ali Deleuze faz apenas um desenho inicial. Essas imagens são analisadas ainda atreladas a TV e ao vídeo, principalmente aos vídeo-clipes, devido à ascensão da tecnologia (hoje já obsoleta) da edição em vídeo e da fita-magnética.

Por regimes de imagens, Deleuze entende os modos de estabelecer relações entre planos através da montagem de um filme. Seriam eles a imagem-movimento, na qual a montagem dos planos está baseada no esquema sensorio-motor da percepção humana do movimento. O segundo regime é o da imagem-tempo, no qual a montagem se abre para traçar relações diretas com o tempo e o pensamento, propondo relações irracionais ou não-lineares entre os planos. Nessa segunda obra, Deleuze começa a delinear algumas características de um terceiro regime de imagens que ainda seria incipiente nos anos 1980, o regime das imagens-numéricas, ou imagens-eletrônicas, que seriam as imagens da televisão, ou do vídeo, e propõe explicitamente que: “A imagem eletrônica, isto é, a imagem da televisão ou vídeo, a imagem numérica nascente devia ou transformar o cinema ou substituí-lo, marcar sua morte”¹³.

O cinema não morreu. Continua produzindo as mais variadas formas de expressão. O “arrasta- quarteirão” continua tendo fôlego, criando sequências que fidelizam seus consumidores (fenômenos globais como *Velozes e Furiosos*,

13 DELEUZE, G. *Imagem-tempo*. São Paulo, Ed Brasiliense, 1990, p.315.

Universo Marvel, Star Wars..., ou fenômenos locais como *Minha mãe é uma peça*). Os grandes diretores também ainda lançam seus “cinemas de autor”, como *Bacurau* de Kleber Mendonça Filho, ou *Crimes do futuro* de David Cronenberg. Mas a imagem eletrônica vem a acrescentar uma camada a mais a essa história, com características próprias.

Mas quais seriam essas características das imagens-numéricas que vivenciamos atualmente? Vamos abordá-las com ideias de Deleuze:

As novas imagens já não têm exterioridade (extracampo), nem interiorizam em um todo: tem melhor dizendo um direito e um avesso, reversíveis e não passíveis de superposição, como um poder de voltar-se contra si mesmas. Elas são objetos de uma perpetua reorganização, na qual uma nova imagem pode nascer de qualquer parte da imagem precedente. A organização do espaço perde suas dimensões privilegiadas, e antes de mais nada o privilégio da vertical em favor de um espaço onidirecional que está sempre variando seus ângulos e coordenadas, trocando a vertical pela horizontal. E a própria tela se ainda conserva a posição vertical não parece mais remeter a postura humana, como uma janela ou ainda um quadro, mas constitui antes uma mesa de informação, superfície opaca sobre a qual se inscrevem dados, com a informação substituindo a natureza e o cérebro cidade, terceiro olho, substituindo os olhos da natureza¹⁴.

Poderíamos apontar duas delas: tela deslizante sensível ao toque e a orientação mediada por algoritmos de sugestão de imagens. Vejamos a primeira característica. O extracampo, na perspectiva teórica de Deleuze, para os regimes da imagem-movimento e imagem-tempo, era responsável por estabelecer uma dupla relação – a relação das imagens entre si e a constituição de um todo do filme que passa. O que está fora do enquadramento era entendido como a potencialidade relacional da sequência do filme para a construção de um todo, o extracampo era evocado e, portanto, compunha relações entre as cenas que passam. Ao final da exibição, temos o todo do filme que passou e o espectador que pode inferir o seu sentido. Porém, hoje, o que temos é uma hiperinflação de imagens no cotidiano – nas *times-lines* das redes sociais, o *feed* infinito, deslizam todos os tipos de imagens: *memes*, *selfies*, vídeos curtos, imagens vindas da produção da TV e publicidade, imagens postadas no *youtube*, *tik tok*, decorrentes, ou não, da autoprodução dos usuários. Essa

14 *Idem*

incessante produção desliza sem traçar relações aparentes e sem se organizar em um todo, por esse motivo há a extinção do extracampo cinematográfico. Uma imagem “surge” de qualquer outra imagem a partir de um regime relacional onidirecional, que vai para qualquer lado. Não são associações de imagens previamente pensadas por um diretor, formando um todo de um filme.

As imagens agora são dados. São imagens sobrepostas a partir de comandos de algoritmos em fluxo contínuo infinito, ininterrupto. Fluxo estabelecido pelos algoritmos a partir de *feedbacks* dados pelos usuários ao permanecerem mais tempo em uma imagem do que em outra, ao clicar na fonte daquela imagem e navegar em sua página... entre outras ações. E nós operamos essas imagens com nossas mãos, já que as telas já não são mais superfícies verticais estáticas, elas estão em todos os lugares, nós as carregamos no bolso. Como afirma Deleuze, mais adiante no mesmo texto, a tela

como superfície opaca que recebe informações em ordem ou em desordem e sobre a qual as personagens, objetos e as falas se inscrevem como dados (...) Mas quando o quadro ou a tela funcionam como quadro de bordo, mesa de impressão ou de informação, a imagem não para de se recortar em outra imagem, de se imprimir através de uma trama aparente, de deslizar para outras imagens numa profusão incessante de mensagens, e o próprio plano assemelha-se menos a um olho que a um cérebro sobrecarregado que sem parar absorve informações.¹⁵

Tudo o que passa em nossas telas foi datificado, transformado em dados e possui duas características: uma proliferação de clichês e a escolha operada por algoritmos para o que é visto por cada usuário.

Numa observação mais atenta, podemos dizer que há certos padrões de imagens que se repetem, uma dança do *tik tok*, um refrão de uma música cantada por artistas amadores, acidentes domésticos, imagens com apelo sensual, ou sexual, são imagens que viralizam, são reencenadas por diferentes usuários sendo repetidas milhões de vezes. Dado o tempo que se passa em cada exibição, os algoritmos das plataformas, funcionando enquanto máquinas cibernéticas, vão desenhando os interesses dos usuários e direcionando imagens catalogadas como semelhantes (os *clusters*) e acrescentam indicações (recomendações) de outras a partir da ideia de que “usuários que assistem a essas imagens também têm interesse por essas aqui”.

15 DELEUZE, G. Imagem-tempo. São Paulo, Ed Brasiliense, 1990, p. 316-17.

Deleuze definia o clichê como sendo a imagem repetida e, portanto, vista mil vezes, o que na visão dele servia para exprimir o que não tem o menor interesse (o que não tem interesse é aquilo que “já foi dito mil vezes”¹⁶). No regime das imagens-numéricas, vemos uma infinidade de imagens, mas com uma variação pequena entre elas. Estamos imersos em clichês. Novamente, como no caso do *chatGPT*, não há criação, há repetição de padrões e recombinações.

Há inclusive uma dimensão psicológica na criação desses padrões algorítmicos de repetição de imagens, denunciados por vários críticos das máquinas cibernéticas, entre eles a antropóloga Leticia Cesarino (2022). Ela desenvolveu uma teoria sobre o funcionamento das escolhas dos algoritmos, a partir de uma diferenciação inspirada em Gregory Bateson sobre o funcionamento do cérebro humano. Haveria um funcionamento primário do cérebro, o cérebro reptiliano, responsável por sensações imediatas, ligadas aos instintos, responsável também pela incorporação de hábitos. Esse funcionamento cerebral seria o mais solicitado nas redes sociais através de imagens de cunho sensual, sexual, violento, as quais surgem em cenas de acidentes, amor, ódio, vingança. Haveria então um funcionamento secundário do cérebro, responsável pela associação de ideias, pela reflexão, comparação, algo que trouxesse elementos da memória para analisar um fato presente, ou precisasse usar a imaginação. Esses não são mobilizados pelas *time-lines*... Em nossa leitura, os algoritmos estão mais preocupados com prender a atenção dos usuários do que fazê-los desenvolver cadeias de pensamento. Desse modo, proliferam os clichês e as explicações simples, que geram uma relação viciante. No vício do *scroll up* infinito, o pensamento crítico, ou a associação de ideias, não viralizam.

A relação viciante, porém, é permeada por “palavras de ordem”. A noção de palavra de ordem é usada por Deleuze em um texto sobre a função social de controle da TV, aquela mesma analisada como sendo fonte das imagens-numéricas: “a tv não é um meio de informação, ela manda, ela dá palavras de ordem”¹⁷. Para ele, a TV manda no espectador quando diz: “agora vamos nos divertir... logo depois as notícias”, assim como as redes sociais dizem algo como: “poste o que você está pensando”, “dá um like”, “compartilha” ... Segundo Deleuze, a função das palavras de ordem é fazer com que percebamos menos as ideias veiculadas, já que “se encarnam nas imagens sonoras ou nas ondas sonoras e dizem o que nos deve interessar: elas ditam nossa percepção”¹⁸.

16 DELEUZE, Gilles. Conversações. Tradução Peter Pal Pelbart. São Paulo, Editora 34, 1992, p.161.

17 DELEUZE, Gilles. Conversações. Tradução Peter Pal Pelbart. São Paulo, Editora 34, 1992, p. 56.

18 DELEUZE, G. Imagem-tempo. São Paulo, Ed Brasiliense, 1990, p. 58.

Deleuze é explícito ao relacionar a TV e a sociedade de controle, ao dizer que a função social é gerar o consenso através de um “olhar profissional” e mais: “que a televisão é a forma pela qual os novos poderes de ‘controle’ tornam-se imediatos e diretos”¹⁹. Isso nos parece descrever a situação atual, na qual a pretensa democracia, prometida no lançamento da *internet*, quando se dizia que todos poderiam se tornar produtores de conteúdo, ficou a cargo apenas dos grandes meios de comunicação, ao fazerem seus “conteúdos” e os exibirem (algo que se concretizou ainda mais com os *smart phones* e com as plataformas de vídeos *on line*). Porém, como já dito, com a proliferação de clichês e de imagens já vistas mil vezes, temos um mundo fazendo um “cinema qualquer” no qual “nada mais acontece aos humanos, e é com as imagens que tudo acontece”. É aqui que o tema do “clichê” encontra o “cinema qualquer” no qual as pessoas são forçadas a se exprimir: fazem suas imagens, as publicam e aguardam (ou pagam pelo) o impulsionamento dos algoritmos. Parece que aquele potencial criativo prometido tornou-se a homogeneização da besteira e do clichê.

Hoje em dia também há um novo tipo de emissão de palavras de ordem, já que a perpétua reorganização operada pelas *time-lines* estabelece uma relação caótica com as imagens que não mais possuem a constituição de uma proposta estética. Na verdade, passam a servir àqueles que tentam pôr um pouco de ordem na hiperinflação confusa de mensagens, e por isso também nesses ambientes proliferam os especialistas, os “lacradores” e os *influencers* como aqueles capazes, como gurus, de nos ajudar a lidar com um confusa infinidade de informações, hábeis que são na formatação de palavras de ordem. De acordo com Deleuze, perceber já é perceber menos do que há na imagem, pois subtraímos dela o que não nos interessa. Porém, no caso das imagens-numéricas há ainda um outro direcionamento para que se perceba o que os algoritmos querem que percebamos, orientados por “palavras de ordem” que encerram a discussão com uma lacração sobre o tema.

Voltando à longa citação de Deleuze acima apresentada, como uma espécie de hipótese de leitura da atualidade, vemos aparecer as ideias de janela e quadro. Elas foram usadas por Deleuze para falar de “fases” do cinema. O que há para ver através da janela, o que há para ver dentro de um quadro refere-se aos regimes da imagem-movimento e da imagem-tempo²⁰. Deleuze apontava

19 DELEUZE, Gilles. Conversações. Tradução Peter Pal Pelbart. São Paulo, Editora 34, 1992, p. 97.

20 Sobre a distinção entre janela e quadro, o leitor pode acompanhar uma síntese no artigo Carta a Serge Daney, Otimismo, pessimismo e viagem, publicado na obra Conversações (1992, p. 88). Nela há a distinção de três fases do cinema: embelezar a Natureza, espiritualizar com a Natureza

que, no regime numérico das imagens, não se trata mais de janela ou quadro, mas de uma mesa de informações. Atualmente, o que temos é que a tela não é mais na vertical, pois ela está acoplada às máquinas cibernéticas que usamos e carregamos; sendo assim, ela está em qualquer posição e as imagens são inscritas nelas como dados, acessadas com cliques no mouse, ou com o dedo, a tela sensível ao tato, fruto de uma materialização técnica da interatividade entre o usuário e o regime de imagens.

No regime da imagem-numérica há uma onipresença das imagens, e em todo o lugar que estamos há contato com os regimes de imagens. Por isso, a distinção operada por Deleuze, entre o par olho-natureza cedendo lugar ao par cérebro-informação, parece-nos se referir ao nosso presente. O regime de imagens atual clama por um cérebro, um cérebro constantemente requisitado, o que deve causar inúmeros efeitos psicopatológicos como vício, ansiedade e esgotamento. Ao invés de ser pensado como um lugar da possibilidade de criação do novo, ele é constantemente sugado para os clichês, as besteiras ditas mil vezes, as palavras de ordem. Ser contra a besteira aqui ganha contornos dramáticos – a besteira viraliza, prolifera, clama por interação, satisfaz, ajuda a desejar, está entranhada no cérebro, suga o cérebro, exige atenção.

Byung-chul Han (2015) e Jonathan Crary (2016) denunciam essa época atual na qual durante vinte quatro horas por dia, sete dias da semana temos nossa atenção mobilizada e que, portanto, nos leva ao cansaço. Quando Deleuze tentou antecipar a lógica de funcionamento dos poderes estabelecidos no século XXI chamou de controle esse sistema de assujeitamento que opera em céu aberto de modo ininterrupto. Com os algoritmos e as máquinas cibernéticas, isso se tornou realidade, não sendo mais necessário confinar os humanos, bastando deixá-los em espaço aberto na companhia de um aparelho *smart* que se saberá muito sobre eles, sobre como “sugerir” o que podem e devem fazer, bem como o que podem pensar.

e rivalizar com a Natureza. Na primeira delas, as imagens do cinema nos convidam a ver através delas, atrás dela, no sentido de que há algo para ver além das imagens, como uma janela, que nos convida a ver o exterior do qual ela é apenas um enquadramento. Uma segunda fase do cinema é marcada pelo que há para ver na imagem, dentro dela, como um quadro, no qual nos atemos aos detalhes que estão dentro de seu enquadramento. E, por fim, chegamos à terceira fase do cinema, na qual as imagens rivalizam com a realidade, pretendem substituí-las transformando-as em informações que deslizam para nós. Tanto a janela quanto o quadro pressupõem um espectador em pé e a tela na vertical, enquanto a tela como repositório de dados prescinde da verticalidade e pode estar em qualquer direção.

Sociedade de controle e a imagem-numérica do pensamento

Quando fala da imagem-numérica, Deleuze propõe que o próprio cinema denunciou os perigos de um pensamento e um poder, dominados por novas máquinas de informática e cibernética através de autômatos de cálculo e pensamento, instaurando um novo modo de operar esse poder:

Os autômatos de relojoaria, mas também os autômatos motores, em suma, os autômatos de movimento, davam lugar a uma nova raça, informática e cibernética, autômatos de cálculo e pensamento, autômatos de regulação e feedback. Também o poder invertia sua figura e, em vez de convergir para um único e misterioso chefe, inspirador dos sonhos, governante das ações, diluía-se em uma rede de informações cujos deliberadores geriam a regulação, tratamento e armazenamento, através dos cruzamentos entre insones e viventes²¹

Filmes como *Alphaville* (1965), de Jean Luc Godard, ou *2001* (1968), de Stanley Kubrick são os dois exemplos dados para sedimentar essa denúncia. Em *Alphaville*, o supercomputador, apesar de ser um farol de carro enquadado, controla toda a sociedade. Na nave espacial, é o supercomputador Hal que controla o destino dos tripulantes. Esses dois exemplos me fizeram pensar na série recente da Netflix, *O problema dos três corpos* (2024), de David Benioff, D. B. Weiss e Alexander Woo, que apresenta uma assustadora tecnologia alienígena, o *sophon*, uma máquina de inteligência artificial onipresente atuando no planeta todo, capturando e transformando em dados todas as ações humanas, conseguindo acessar não apenas o que está se passando dentro de nossos pensamentos.

A sociedade de controle é descrita por Deleuze no artigo *Post-Scriptum, sobre as sociedades de controle*, porém, há fragmentos de explicação sobre seu funcionamento em outros pequenos textos desse período (*Carta a Serge Daney* e *Controle e Devir*, ambos também reunidos na coletânea *Conversações*) ou em pequenas referências, como a encontrada no livro *Cinema 2. A Imagem-tempo*. Analisando esse conjunto de textos, seria possível descrever que, para Deleuze, o século XX é marcado por uma passagem histórica de um regime de poder chamado de disciplinar para outro chamado por ele de controle. A divisão possui inspiração em Michel Foucault. Na sociedade disciplinar, havia

21 DELEUZE, G. *Imagem-tempo*. São Paulo, Ed Brasiliense, 1990, p. 314.

grandes regimes de confinamento: as instituições sociais, como a família, a escola, o exército, a religião, os esportes, que moldavam o comportamento humano por meio de uma rígida disciplina.

As sociedades de controle não operam mais por confinamento, mas por “formas ultrarrápidas de controle ao ar livre”, trabalhando com algoritmos e sistemas binários nas quais “os modos de controle são variações inseparáveis, formando um sistema de geometria variável” e que trabalham com uma “moldagem autodeformante que mudam continuamente”²². E as máquinas cibernéticas possuem um papel determinante enquanto técnica de suporte desse controle.

Dentro do programa das sociedades de controle está a noção de que nunca se termina nada, estamos em processos contínuos. Somos também divididos nos mais diversos bancos de dados e amostras. E em qualquer acesso nosso, ou rejeição, as informações são reguladas por senhas. As telas são como mesas de informação, local onde as imagens, as informações, as mensagens deslizam incessantemente, em um controle contínuo de rotação rápida, expressando os poderes que direcionam o modo de viver, nos fazendo viver menos do que é possível. São máquinas cibernéticas que comunicam informações diretamente ao cérebro. David Lapoujade fala de imagens para ler e da não mais utilização do olho: “É preciso imaginar um cérebro cercado de telas, isto é, de imagens que dão informações a serem lidas. Não é mais um olho que percebe um mundo exterior, mas um cérebro que decifra um mundo sem exterioridade”²³.

Há, nitidamente, no que temos descrito até aqui, uma disputa pela atenção humana, materializada pela constante requisição das operações mentais que ocorrem no cérebro.

Propomos aqui a noção de uma “imagem numérica do pensamento” para descrever a pesquisa sobre a definição de pensamento que as novas tecnologias digitais (como o *chatGPT*) fazem. Para nós, a definição de pensamento que essas tecnologias realizam é extremamente limitadora das potencialidades criativas do cérebro humano. Há uma série de dispositivos que capturam nossos dados e o processamento por imagens tem prevalência, apesar de não ser o único meio de captura de dados. Quase todas as nossas ações cotidianas estão sendo processadas por máquinas que transformam o que vivemos em *bits* quantificáveis, informações, que são trocadas pelas máquinas entre si:

22 E anteriores em DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Tradução Peter Pal Pelbart. São Paulo, Editora 34, 1992, p. 219.

23 LAPOUJADE, David. *Deleuze: Política e informação*. Cadernos de Subjetividade, 2002. p. 163.

da foto das férias em uma paisagem ao treino da academia filmado, do prato daquele restaurante incrível à dancinha da música do momento, passando pelo seu *feed* do *Instagram*, incluindo os textos, como este, com as ideias nele contidas que são produzidos e circulam nas plataformas, nesse caso, acadêmicas. Poderíamos acrescentar: os vídeos engraçados do dia a dia das pessoas, os dados extraídos dos mais diversos dispositivos, cartões de acesso, cartões de débito, pedágios, *smartwatch*, aplicativos, GPS, *smarttv*, *videogames* etc... Junto ao que é produzido, temos o que é consumido. Os nossos gostos sendo agrupados em perfis e geram outros tipos de recomendações. As máquinas cibernéticas que usamos geram dados a cada uso – dados, muitos dados.

A imagem-numérica do pensamento opera através da besteira que hoje prolifera em uma quantidade infinita de dados, caracterizada pela circulação incessante em velocidades ultrarrápidas, fazendo do cérebro um autômato despossuído do seu próprio pensar. Há, portanto, um sucateamento do humano. A imagem-numérica do pensamento define o pensar como estando a serviço de uma datificação incessante de suas próprias produções, sub-utilizando-se justamente esse cérebro que é valorizado por Deleuze, como sendo a sede de possibilidades novas e da criatividade: “todo novo pensamento traça ao vivo no cérebro sulcos desconhecidos, torce-os, dobra-os, fende-os”²⁴. Resistir à imagem-numérica do pensamento é criar, mas não dentro das máquinas cibernéticas, não para produzir conteúdo para uma determinada página, mas criar fora delas. Não precisamos retomar as palavras, mas inventar outros modos possíveis, com propõe Deleuze:

*Talvez a fala, a comunicação estejam apodrecidas. Estão inteiramente penetradas pelo dinheiro: não por acidente, mas por natureza. É preciso um desvio de fala. Criar foi sempre coisa distinta de comunicar. O importante talvez venha a ser criar vacúolos de não-comunicação, interruptores, para escapar ao controle.*²⁵

Contra a sociedade de controle, Deleuze propõe que devemos arrumar vacúolos de solidão e silêncio para enfim ter algo de interessante a dizer. Aqui, para esse texto, a resistência a essa imagem-numérica do pensamento passa por potencializar nossa criatividade, nossa memória, nossa imaginação, nossas relações afetivas, vivendo-as sem torná-las codificáveis, sem transformá-las

24 DELEUZE, Gilles. Conversações. Tradução Peter Pal Pelbart. São Paulo, Editora 34, 1992, p. 186.

25 Ibidem, p. 217.

em dados, sem, portanto, fazer uso das máquinas cibernéticas. A pergunta final não é mais direcionada às máquinas, mas a nós mesmos: o que fazemos de não-codificável, o que de nossa produção não passa pelas máquinas cibernéticas? Que dores, que amores, que memórias, que imaginações, que sonhos nossos não estão sendo codificados?

Referências

- CESARINO, Letícia. O mundo do avesso: verdade e política na era digital. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- CRARY, Jonathan. 24/7: capitalismo tardio e os fins do sono. São Paulo, Ed UBU, 2016.
- DELEUZE, Gilles. Diferença e Repetição.
- DELEUZE, Gilles. A imagem-tempo, cinema2. tr. Br. De Eloisa de Araujo Ribeiro. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1990.
- DELEUZE, Gilles. Conversações, 1972-1990. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles e GUATARRI, Félix. O Que é a filosofia? tr. Br. Bento Prado Junior e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992.
- HAN, Byung-chul. A sociedade do cansaço. São Paulo, Ed. Vozes, 2015.
- LAPOUJADE, David. Deleuze: Política e informação. Cadernos de Subjetividade, 2002.
- TEIXEIRA, João Fernandes. Cérebros, máquinas e consciência, uma introdução à filosofia da mente. São Carlos, Editora da UFSCAR, 1996.
- WIENER, Norbert. Cibernética e Sociedade, o uso humano de seres humanos. Tradução José Paulo Paes. Editora Cultrix, São Paulo, 9 ed., 1993.

Perspectivismo relacional e redes interafetivas – por uma reconsideração da inteligência a partir de uma ontologia não-antropocêntrica

Relational perspectivism and interafffective networks – towards a reconsideration of intelligence from a non-anthropocentric ontology

Resumo

Procuramos nesse artigo ressituar algumas questões sobre a chamada “inteligência artificial” a partir da apresentação de uma ontologia não-antropocêntrica. O artigo se divide em quatro seções: na primeira relembramos o caráter fortemente antropocêntrico da própria noção de “inteligência”. Na segunda seção apresentamos os conceitos de matéria vibrante e afeto impessoal de Jane Bennett como fundamentos para a elaboração de uma ontologia não-antropocêntrica. Em seguida, trazemos o perspectivismo relacional como alternativa às concepções dualistas e antropocêntricas de inteligência. Por fim, introduzimos a função-fantasia como expansão da lógica do Revirão do psicanalista MD Magno. Esperamos com esse percurso contribuir para a recolocação das questões sobre a inteligência artificial em novas bases – ou seja, no âmbito de uma concepção imanente, relacional e não-antropocêntrica.

Palavras-chave: ontologia; matéria vibrante; perspectivismo relacional; redes interafetivas

* Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) – diogobogéa@hotmail.com

Recebido em: 13/04/2024 Aceito em: 20/10/2024

Abstract

In this article, we aim to reframe some questions about so-called “artificial intelligence” by presenting a non-anthropocentric ontology. The article is divided into four sections: firstly, we recall the strongly anthropocentric nature of the notion of “intelligence.” In the second section, we introduce Jane Bennett’s concepts of vibrant matter and impersonal affect as foundations for the development of a non-anthropocentric ontology. Following this, we discuss relational perspectivism as an alternative to dualistic and anthropocentric conceptions of intelligence. Finally, we introduce the function-fantasy as an expansion of the logic of MD Magno’s Revirão. Through this trajectory, we hope to contribute to the repositioning of questions about artificial intelligence on new grounds – namely, within the scope of an immanent, relational, and non-anthropocentric conception.

Keywords: ontology; vibrant matter; relational perspectivism; interaffective networks

Considerações iniciais

Em um artigo de 1948 que lançou as bases para o campo de pesquisas e desenvolvimentos tecnológicos hoje chamado de “inteligência artificial”, Alan Turing enumera as objeções mais comuns à sua tese fundamental de que “máquinas possam demonstrar comportamento inteligente”. Ele resume as objeções em cinco preconceitos básicos: 1. “uma má vontade em admitir que a humanidade possa ter rivais em termos de poder intelectual”, 2. “uma crença religiosa que qualquer tentativa de construir tais máquinas seja uma espécie de irreverência de Prometeu”, 3. “o caráter muito limitado das máquinas que foram usadas até recentemente (isto é, 1940)”, 4. a noção (em parte estabelecida por ele mesmo em seu trabalho de 1936) de que “qualquer máquina em alguns casos será incapaz de dar qualquer resposta” enquanto a inteligência humana pode transcender os limites estabelecidos e por fim 5. mesmo que a máquina demonstre sinais de inteligência, isso é entendido “como nada mais do que o reflexo da inteligência de seu criador”¹.

1 TURING, A. *Intelligent Machinery*. London: National Physical Laboratory, 1948, p. 1

Ao enumerar tais objeções Turing parece querer demonstrar que a resistência às pesquisas que visam ao desenvolvimento de máquinas inteligentes provém de uma crença injustificada na excepcionalidade do ser humano. Se o ser humano não é excepcional, podemos construir máquinas inteligentes. No entanto, procuraremos demonstrar nesse artigo que as especulações, teorizações e esforços técnicos direcionados à chamada “inteligência artificial” têm assumido, em geral de maneira não consciente, uma excepcionalidade do ser humano em relação a todos os demais existentes.

No próprio artigo supracitado, após responder às objeções enumeradas, Turing admite que em ao menos um campo as pesquisas em inteligência artificial se encontram terrivelmente atrasadas: o da “iniciativa”. Os humanos, enquanto são educados, adquirem tanto disciplina quanto iniciativa, afirma Turing. Os teóricos e engenheiros da inteligência artificial até então estavam obtendo êxitos apenas na parte da disciplina. Mas disciplina “certamente não é suficiente para produzir inteligência. Além disso, é preciso aquilo que chamamos de iniciativa. (...) Nossa tarefa é descobrir a natureza desse resíduo quando ele ocorre no homem, e tentar copiá-lo em máquinas”². Mas a suposição de “iniciativa” não é justamente uma das marcas da excepcionalidade humana? Pouco tempo depois do artigo de Turing, Hannah Arendt, uma apaixonada defensora da excepcionalidade humana, faz justamente da “iniciativa” a marca fundamental dessa excepcionalidade, revelando suas influências cristãs:

Por constituírem um initium, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir. [Initium] ergo ut esset, creatus est homem, ante quem nullus fuit (“para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse”), diz Agostinho em sua filosofia política. Trata-se de um início que difere do início do mundo, pois não é o início de algo, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador [...] O novo sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade que, para todos os fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre aparece na forma de um milagre. O fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável.³

2 *Ibidem*, p. 19

3 ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, pp. 221-222

A própria definição de “inteligência artificial” parece estar diretamente relacionada à suposição de que há uma “inteligência natural”, propriamente humana, que poderia ser replicada, reproduzida ou ao menos mimetizada por uma máquina. No início do seu *Artificial Intelligence* (2019), Melanie Mitchell define “máquina inteligente” como “uma que seja tão inteligente quanto – ou mais inteligente que – humanos”⁴. Ela também afirma que as pesquisas de Inteligência Artificial se desenrolam em um campo científico e um campo prático. No campo científico, “os pesquisadores de IA estão investigando os mecanismos da inteligência ‘natural’ (ou seja, biológica) tentando incorporá-la em computadores”⁵. No campo prático trata-se de “criar programas de computador que realizem tarefas tão bem ou melhor do que os humanos, sem se preocupar se esses programas estão realmente pensando da mesma forma que os humanos pensam”⁶.

Muito interessado nesse campo “prático”, no texto de 1950 *Computing Machinery and Intelligence*, Turing elabora um experimento simples apelidado *Jogo da Imitação*, que daria título ao famoso filme de 2014 estrelado por Benedict Cumberbatch. O princípio geral do jogo é muito simples e já bem conhecido: de um lado um jogador A e um jogador B trocam mensagens de texto com um jogador C, que, separado deles por uma espécie qualquer de parede, não pode vê-los nem ouvi-los. Em algum ponto do jogo, substitui-se A por uma máquina e todo o ponto do jogo é: o jogador C saberá dizer a diferença entre o humano e a máquina? No artigo de 1948, Turing imagina A e B jogando xadrez com C. Ao substituir A por uma máquina, C saberia dizer a diferença? No artigo de 1950 algumas complicações são acrescentadas: A é uma mulher e B é um homem, e o trabalho de C é descobrir quem é o homem e quem é a mulher enquanto A passa mensagens que tentam enganá-lo e B passa mensagens que tentam ajudá-lo. Ao substituirmos A por uma máquina, C poderá notar alguma diferença entre a performance da máquina e a performance do humano?⁷

4 MITCHELL, Melanie. *Artificial Intelligence*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2019, p. 19

5 *Ibidem*, p. 22

6 *Ibidem*, p. 22

7 LEAVITT, D. *O homem que sabia demais: Alan Turing e a invenção do computador*. Ribeirão Preto: Novo Conceito, 2007, pp. 199-201

Tentaremos a partir de agora demonstrar que as pesquisas no campo da chamada “inteligência artificial” pressupõem a excepcionalidade humana, mantendo-se presas a uma interpretação de mundo fundamentalmente antropocêntrica. Em seguida tentaremos apresentar uma ontologia não-antropocêntrica, promovendo uma ressignificação do que compreendemos como “ser”, “agir”, “inteligência” e problematizando a fronteira entre “natural” e “artificial”. Nossa hipótese é que uma ontologia não-antropocêntrica desloca e ressitua as principais questões relativas ao campo da “inteligência artificial”.

1. A noção de “inteligência” como marca antropocêntrica

Começamos com a palavra “inteligência”. *Inteligência* remete ao latim *inter-legere*. Só compreendemos a extensão do termo, no entanto, se recorrermos ao grego *lego*, *legein*, raízes do *logos*, que estão na origem do latim *legere*. *Logos*, *lego*, *legein* se referem ao ato de reunir, à colheita na agricultura, à reunião de um grupo de coisas ou de pessoas⁸. Não se trata, no entanto, de qualquer ajuntamento. Trata-se de um colher ou reunir segundo algum critério, operando ao mesmo tempo uma seleção. Por isso *logos* diz respeito também à ordem e à proporção que regem os agrupamentos. Para os gregos é essa a misteriosa ordem cósmica que confere forma à matéria compondo coisas e que conecta as coisas e eventos do mundo em cadeias bem estruturadas de causa e efeito. É também essa ordem que reúne os grunhidos dispersos em palavras, que organiza as palavras em frases e as frases em argumentos bem fundamentados. Por esse mesmo processo o *logos* reúne a multiplicidade dispersa das impressões, percepções e opiniões particulares em conceitos universalmente compreensíveis pela comum-idade dos seres racionais.

Aristóteles deixa bem claro, no início da sua *Política*, que essa participação no *logos* é a marca da excepcionalidade humana. É o que separa o humano de todos os demais animais – mesmo daqueles que parecem con-viver em uma ordem “social”:

É evidente que o homem é um animal mais político do que as abelhas ou qualquer outro ser gregário. A natureza, como se afirma frequentemente, não faz nada em vão, e o homem é o único animal que tem o dom da palavra. E mesmo que a mera voz sirva para nada mais do que uma indicação

8 HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, pp. 149-150

de prazer ou de dor, e seja encontrada em outros animais (uma vez que a natureza deles inclui apenas a percepção de prazer e de dor, a relação entre elas e não mais que isso), o poder da palavra tende a expor o conveniente e o inconveniente, assim como o justo e o injusto. Essa é uma característica do ser humano, o único a ter noção do bem e do mal, da justiça e da injustiça. E é a associação de seres que têm uma opinião comum acerca desses assuntos que faz uma família ou uma cidade.⁹

Enquanto os demais animais podem expressar prazer e dor através de grunhidos, o dom da palavra e, mais do que isso, a participação no mistério do *logos*, faz com que, para os humanos, suas sensações e opiniões dispersas e particulares possam ser reunidas em um discurso significativo, fundamentado, forjando conceitos racionalmente compreensíveis por uma então comunidade de seres racionais. Por isso o que define o humano é ser um *zoon logon politikon*.

Esse dom do *logos* atesta a origem divina da alma humana, capaz de apreender – ou rememorar – as proporções – as formas, os modelos, as ideias – inteligíveis que dão forma às coisas materiais, que compõem conceitos, que estabelecem modelos de virtude. Lembrando a inscrição que figurava no portal da Academia de Platão, “não entre aqui quem não souber geometria”, podemos especular que as “ideias”, como formas e modelos, fazem referência às proporções matemáticas que ordenam, organizam a matéria, o discurso, os humores e a cidade. Afinal, para os gregos da Atenas clássica:

A arquitetura, a escultura e também a cerâmica fundavam-se, na Grécia, sobre um “cânon” (correspondente ao nomos, ou seja, à lei que regulava a música), que exprimia (contrariamente aos vigentes no âmbito de outras civilizações) uma “regra de perfeição” essencial, que os helenos indicavam numa proporção perfeita exprimível de maneira exata com números. Portanto, para os gregos, a “forma” (= Idéia) que de vários modos é realizada nas artes plásticas era redutível a proporção numérica e a número¹⁰.

Só o ser humano, cuja parte mais inteligente da alma, o *nous*, é originária do *hiperurânio*, pode chegar à compreensão dos *noeta*, as proporções inteligíveis que regem todos os processos do mundo.

9 ARISTÓTELES, *Política*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, p. 146

10 REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão*. São Paulo: Loyola, 1997, pp. 198-199

O latim *intelligere* significou por muito tempo simplesmente *ler*. No ato de ler opera-se a reunião das palavras em conceitos e significações compreensíveis. Mas se aproxima também de *intus legere*, compreender a essência íntima de uma coisa, para além das suas aparências imediatas¹¹. *Inter-legere* é também ler nas entrelinhas, compreender algo além do que é mostrado. Valeria investigar o quanto não terá sido valorizada a habilidade de ler entre as linhas para os “caçadores de livros” do século XIV que estabeleceram uma cultura humanista garimpando textos do mundo antigo nos palimpsestos dos mosteiros europeus¹².

O homem inteligente, portanto, sabe ler nas entre-linhas a ordem oculta sob uma aparência de multiplicidade desconexa. E assim ele pode até se colocar em condições de *ex-co-legere*, escolher, entre um e outro caminho, entre uma e outra opção, com mais sabedoria do que o homem a quem carece inteligência.

Ao abordarmos a palavra *inteligência*, encontramos por todos os lados a marca de uma visão de mundo antropocêntrica para a qual o ser humano é um ser excepcional na ordem do universo. O ser racional, o ser falante, o ser consciente, o ser livre, o ser inteligente. A busca pela “inteligência artificial” ao propor “criar mecanismos que, embora não sejam idênticos a nós, possam imitar nossas atividades mentais”¹³, parece ainda sustentar a crença antropocêntrica na excepcionalidade do humano. O fato de apostar na possibilidade de construção de máquinas que possam pensar “como nós”, embora por um lado possa parecer um questionamento ao dogma da excepcionalidade humana, no fim das contas não anula a estrutura ontológica geral segundo a qual o humano é o único ser “inteligente” até agora conhecido. Um ser, portanto, essencialmente diferente de todos os demais e que, por isso mesmo, deve ser tomado por modelo para a construção de uma máquina que se queira “inteligente”.

2. Uma ontologia não-antropocêntrica

Um dos clássicos recuperados pelos caçadores de livros do século XIV trouxe de volta uma visão de mundo que, durante o milênio de domínio cristão, foi tratada como crime na Europa: a filosofia da imanência¹⁴. *Sobre a natureza*,

11 CASSIN, B. *Dictionary of Untranslatables*. Princeton: Princeton University Press; 2014, p. 493

12 GREENBLATT, S. *A virada: o nascimento do mundo moderno*. São Paulo: Cia das Letras, 2011, p. 33

13 TEIXEIRA, J. F. *O que é inteligência artificial?*. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 2

14 É o mote do livro de Greenblatt citado na nota 12.

de Lucrecio apresenta uma ontologia da imanência, sem qualquer causa ou regente externo para os processos do mundo. Trata-se de uma natureza dinâmica e eterna em que partículas elementares se combinam e recombinaem eternamente para formar e transformar tudo o que vem a ser. Logo no início do seu tratado, Lucrecio diz:

revelarei os princípios naturais, de onde a natureza toda a vida cria, aumenta e nutre, ou para onde a mesma natureza as dissolve, já extintas, que havendo de voltar à vida, temos o hábito, nesta doutrina, de chamar matéria e elementos geradores e denominar sementes da vida e empregar estes mesmos como elementos primários, pois é a partir desses princípios que tudo existe.¹⁵

Seguindo Epicuro, Lucrecio também destacará o caráter “atômico” (indivisível) desses elementos primordiais:

Além disso, se a matéria não fosse eterna, até então qualquer coisa retornaria ao nada absoluto e do nada haveria nascido cada coisa que vemos. Mas uma vez que acima ensinei que nada pode ser criado do nada e que nem o que foi gerado pode ser revogado ao nada, os elementos primordiais devem ser de corpo imortal, até que em supremo tempo tudo possa se desfazer, para que a matéria baste para que as coisas sejam reparadas. Os elementos primordiais são, portanto, de indivisível simplicidade, e não podem por outra doutrina reparar as coisas, preservados para eternidade desde o tempo infinito.¹⁶

A obra de Lucrecio terá uma decisiva influência no desenrolar do pensamento moderno e contemporâneo. Um dos pensadores que o tinham em alta estima nos interessará particularmente aqui por ter sido um crítico implacável do antropocentrismo. É famosa a advertência de Spinoza contra todo pensamento antropocêntrico que trata do homem na natureza como “um império num império”:

15 LUCRECIO. *De rerum natura*. João Pessoa: Ideia, 2016, p. 11

16 *Ibidem*, p. 39

A maior parte daqueles que escreveram sobre as afecções e a maneira de viver dos homens parecem ter tratado, não de coisas naturais que seguem as leis comuns da Natureza, mas de coisas que estão fora da Natureza. Mais ainda, parecem conceber o homem na Natureza como um império num império. Julgam, com efeito, que o homem perturba a ordem da Natureza mais que a segue, que ele tem sobre os seus atos um poder absoluto e apenas tira de si mesmo a sua determinação.¹⁷

A ontologia de Spinoza é radicalmente monista e imanente. Não há nada “fora” da Natureza. Natureza – ou Deus, ou Substância – é força autoprodutiva que em seu eterno movimento de produção de si mesma, produz todas as coisas como modos – modalidades ou modificações – de si mesma. “Deus é causa de si mesmo e causa de todas as coisas”¹⁸. “Tudo o que existe exprime a natureza de Deus, ou seja, exprime a sua essência de uma maneira definida e determinada”, isto é, “tudo o que existe exprime, de maneira definida e determinada, a potência de Deus, a qual é causa de todas as coisas”¹⁹. Os modos expressam a potência infinita de Deus. Spinoza resgata esse aspecto produtivo da natureza, algo presente no antigo conceito de *physis*, que se refere à torrente inesgotável da força que faz com que as coisas naturais venham à existência e permaneçam existindo e se desenvolvendo até que se desintegram e se transformem. Assim, Natureza não diz respeito simplesmente às “coisas” ou “objetos naturais” existentes, tais como rios, árvores e animais. A Natureza é fundamentalmente “natureza naturante”, força auto-produtiva que, no seu próprio movimento de auto-produção, produz também todas as coisas existentes.

Todas as coisas existentes são modos que expressam à sua própria maneira a potência da Natureza: “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser. (...) Com efeito, as coisas singulares são modos (...) que exprimem de uma maneira definida e determinada a potência de Deus, por meio da qual ele existe e age”²⁰. Esse esforço de perseveração na existência é o que Spinoza chama de *conatus*: a expressão singular de cada coisa – cada modo – enquanto co-movida pela potência de Deus.

17 SPINOZA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 92

18 *Ibidem*, p. 36

19 *Ibidem*, p. 36

20 *Ibidem*, p. 100

Todas as coisas, ou modos, são *corpos afetivos*, corpos que podem afetar e ser afetados de muitas e diferentes maneiras: “uma só e mesma coisa pode ser afetada de muitas maneiras, poderá igualmente afetar de muitas e diferentes maneiras”²¹. Essas muitas e diferentes maneiras não estão predeterminadas de saída, donde a pertinência da questão levantada por Spinoza e depois recuperada por Deleuze: “O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo (...) pode e o que não pode fazer”²². Essa indeterminação fundamental lança os corpos numa experimentação afetiva sem fim, isto é, uma experimentação dos seus poderes de afetação.

Segundo a comoção da potência substancial expressa na forma do *conatus* singular, poderíamos imaginar o esforço dos corpos afetivos como fundamentalmente conservador, no sentido de conservação e preservação da própria existência e dos próprios modos já explorados de afetar e ser afetado. No entanto, Spinoza indica que há uma dimensão expansiva do *conatus*, já que a ampliação das capacidades de afetação é “útil” enquanto sua diminuição é “nociva”:

*É útil ao homem aquilo que dispõe o seu corpo a poder ser afetado de muitas maneiras, ou que o torna capaz de afetar de muitas maneiras os corpos exteriores; e é tanto mais útil quanto mais torna o corpo humano capaz de ser afetado e de afetar os outros corpos de muitas maneiras. E, inversamente, é nocivo aquilo que torna o corpo menos capaz disso.*²³

Assim, há uma dimensão expansiva do *conatus* que impele os corpos afetivos a aumentar suas capacidades de afetar e serem afetados, aumentando assim seus poderes, sua potência. Nesse sentido, poderíamos falar, com Nietzsche, do *conatus* como uma *vontade de poder*²⁴ que co-move todos os corpos afetivos.

Reconhecendo a dinâmica dos corpos afetivos como fundamental para a construção de uma ontologia não antropocêntrica, Deleuze resgata a questão sobre os poderes de um corpo afetivo: “Qual é a estrutura (*fabrica*) de um corpo? O que pode um corpo?”. E em seguida estabelece, com Spinoza, os termos que tornam essa questão fundamental: “A estrutura de um corpo é a

21 *Ibidem*, p. 106

22 *Ibidem*, p. 96

23 *Ibidem*, pp. 180-181

24 NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Cia das Letras, 2005, pp. 39-40

composição da sua relação. O que pode um corpo é a natureza e os limites do seu poder de ser afetado”²⁵. Por isso “Nem mesmo sabemos de que afecções somos capazes, nem até onde vai nossa potência. Como poderíamos saber isso com antecedência?”²⁶. A questão quanto ao corpo é, portanto: “De que afecções ele é capaz, tanto passivas quanto ativas? Até onde vai sua potência?”²⁷.

Deleuze indica nessas passagens duas compreensões fundamentais quanto à ontologia dos corpos afetivos: 1. Não há um manual de instruções previamente dado capaz de esgotar todas as possibilidades de afetação dos corpos. Há um não-saber fundamental que lança os corpos numa experimentação afetiva sem fim no interesse de ampliar suas capacidades de afetar e serem afetados. E 2. A estrutura de um corpo é a composição de sua relação, logo, a articulação e composição com outros corpos afetivos pode diminuir ou ampliar as capacidades afetivas de um corpo.

Estamos cientes de que em algumas das citações anteriores, Spinoza se referia ao corpo humano. No entanto, compartilhamos com Jane Bennett o interesse pela dimensão *impessoal* da dinâmica afetiva. Em seu belíssimo *Vibrant Matter*, cujo principal objetivo é justamente construir uma ontologia não-antropocêntrica, Jane Bennett, baseando-se em Spinoza e Deleuze procura pensar a afetividade “conforme existe em corpos não humanos”²⁸. “Esse poder” de afetar e ser afetado “não é transpessoal ou intersubjetivo, mas impessoal, um afeto intrínseco a formas que não podem ser imaginadas (mesmo idealmente) como pessoas”²⁹. Assim, “corpos orgânicos e inorgânicos, objetos naturais e culturais (essas distinções não são particularmente salientes aqui) todos são afetivos”³⁰.

Lembrando, com Deleuze, a estrutura propriamente composicional e relacional dos corpos afetivos, Jane Bennett ressalta que os corpos afetivos “são corpos associativos ou (poderíamos até dizer) *sociais*, no sentido de que cada um é, por sua própria natureza como corpo, continuamente afetado e

25 DELEUZE, G. Espinosa e o problema da expressão. São Paulo: 34, 2017, p. 147

26 *Ibidem*, p. 153

27 *Ibidem*, p. 176

28 BENNETT, J. *Vibrant Matter*. London: Duke University, 2010, p. xii

29 *Ibidem*, p. xii

30 *Ibidem*, p. xii

afetando outros corpos”³¹. Um corpo afetivo não é um bloco monolítico, nem propriamente um “átomo” de existência. Cada corpo afetivo existe numa rede multidimensional de afetações, relações e composições na qual ele é composto por outros corpos afetivos e também participa da composição de outros corpos afetivos. “cada modo é em si mesmo um mosaico ou um conjunto de muitos corpos simples”³². Assim,

*O que significa ser um “modo”, então, é formar alianças e entrar em agenciamentos: é modificar e ser modificado por outros. O processo de modificação não está sob o controle de nenhum modo – nenhum modo é um agente no sentido hierárquico. O processo também não é sem tensão, pois cada modo disputa com e contra as afecções (em mudança) de (um conjunto em mudança) de outros modos, ao mesmo tempo em que está sujeito ao elemento de acaso ou contingência intrínseco a qualquer encontro.*³³

A ontologia neo-espinosista que Jane Bennett nos apresenta aparece então como uma rede dinâmica de “corpos confederados, ou seja, corpos complexos que, por sua vez, se congregam em busca do aumento de seu poder”³⁴. Partindo dessa ontologia não-antropocêntrica Jane Bennett coloca em questão justamente um dos pontos enfatizados por Alan Turing como marca da excepcionalidade humana a ser mimetizada por máquinas “inteligentes”: a iniciativa:

*os corpos aprimoram seu poder em ou como um conjunto heterogêneo. O que isso sugere para o conceito de agência é que a eficácia ou a efetividade a que esse termo tradicionalmente se referiu é distribuída por um campo ontologicamente heterogêneo, em vez de ser uma capacidade localizada em um corpo humano ou em um coletivo produzido (apenas) por esforços humanos.*³⁵

Com a sensibilidade que lhe é peculiar, Bennett utiliza como exemplo dessa agência distribuída por uma rede dinâmica de corpos afetivos o próprio texto que ali está se escrevendo:

31 *Ibidem*, p. 21

32 *Ibidem*, p. 22

33 *Ibidem*, p. 22

34 *Ibidem*, p. 22

35 *Ibidem*, p. 23

As sentenças deste livro também emergiram da agência confederada de muitos macro e microagentes esforçados: desde minhas memórias, intenções, contestações, bactérias intestinais, óculos e níveis de glicose no sangue, até o teclado de plástico do computador, o canto do pássaro pela janela aberta, ou o ar e partículas no ambiente, para citar apenas alguns dos participantes. O que está em ação aqui na página é um agrupamento animal-vegetal-mineral-sonoro com um grau e duração específicos de poder.³⁶

Bennett recorre ao conceito de *agenciamento* explorado por Deleuze e Guattari para se referir a essa rede de elementos heterogêneos – feitos de materiais diferentes, com composições e articulações diferentes e, portanto, com capacidades de afetação diferentes – que, em sua dinâmica interativa dão origem a eventos, processos e coisas.

Agenciamentos são agrupamentos ad hoc de diversos elementos, de materiais vibrantes de todos os tipos. Agenciamentos são confederações vivas e pulsantes que são capazes de funcionar apesar da presença persistente de energias que os confundem internamente. Eles têm topografias desiguais, porque alguns dos pontos nos quais vários afetos e corpos se cruzam são mais movimentados do que outros, e assim o poder não é distribuído igualmente em sua superfície. Agenciamentos não são governados por uma cabeça central: nenhuma materialidade ou tipo de material tem competência suficiente para determinar consistentemente a trajetória ou impacto do grupo. Os efeitos gerados por um agenciamento são, pelo contrário, propriedades emergentes, emergentes no sentido de que sua capacidade de fazer algo acontecer (um materialismo recém-infletido, um apagão, um furacão, uma guerra ao terror) é distinta da soma da força vital de cada materialidade considerada isoladamente. Cada membro e proto-membro do agenciamento tem uma certa força vital, mas também há uma eficácia própria ao agrupamento como tal: uma agência do agenciamento. E precisamente porque cada membro-ato mantém um pulso energético ligeiramente “fora” daquele do agenciamento, um agenciamento nunca é um bloco sólido, mas um coletivo aberto, uma “soma não totalizável”. Um agenciamento, portanto, não apenas tem uma história distintiva de formação, mas também uma vida útil finita.³⁷

36 *Ibidem*, p. 23

37 *Ibidem*, pp. 23-24

A descrição de Bennett engloba na definição de agenciamento conceitos advindos das teorias interdisciplinares dos campos da cibernética e dos sistemas: complexidade e emergência. Por definição estamos num regime de complexidade quanto lidamos com um sistema no qual, segundo a definição mais comum, o todo é maior do que a soma das partes. O que significa que através das interações entre as partes *emerge* um padrão de organização e uma performance comportamental não redutível a nenhuma das partes isoladamente. Manuel DeLanda tem trabalhado rigorosamente nessas articulações entre a ontologia de Deleuze e Guattari e as teorias da complexidade. Em seu livro mais recente, *Assemblage Theory* (2016), DeLanda defende a incorporação da noção de *emergência* na compreensão dos agenciamentos:

*Existem duas razões convincentes para incluir a emergência como parte da definição do termo 'agenciamento'. Em primeiro lugar, sem algo garantindo a irredutibilidade de um agenciamento, o conceito não seria capaz de substituir o de uma totalidade contínua. Se as partes de um todo são redutíveis, então formam um agregado no qual os componentes apenas coexistem sem gerar uma nova entidade. Portanto, a irredutibilidade está implícita no conceito de agenciamento. Em segundo lugar, ao fazer com que as propriedades de um todo dependam das interações entre suas partes, garante-se que essas propriedades não sejam consideradas nem necessárias nem transcendentais. (...) Se as propriedades são vistas como produzidas pelas interações entre componentes, e sua existência e permanência explicadas pela continuidade dessas interações, então as propriedades são contingentes: se as interações deixam de ocorrer, as propriedades emergentes deixam de existir.*³⁸

Se acrescentarmos tijolos a uma parede de tijolos, teremos uma mudança meramente quantitativa. Se, no entanto, estes tijolos acrescentados formarem padrões cúbicos com espaços vazios, no interior dos quais interajam diversos objetos feitos de diversos materiais além de pessoas, animais, valores e crenças, a interação entre tijolos, vazio e todos esses elementos heterogêneos produzirá uma transformação qualitativa naquele agregado de tijolos e ele poderá se tornar uma casa, uma escola, um hospital ou uma igreja. A diferença qualitativa entre cada uma dessas configurações não será redutível a nenhum dos elementos isoladamente. É da dinâmica de interação entre cada

38 DELANDA, M. *Assemblage Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017, p. 12

rede de corpos afetivos que emergirá um padrão qualitativamente diverso e não redutível a nenhum dos componentes isoladamente. Se, por qualquer razão, as interações entre esses diversos elementos deixam de ocorrer, aquela configuração se desfaz, se desintegra ou se transforma.

3. Perspectivismo relacional – redefinindo “inteligência”

Como vimos na primeira seção do texto, quando falamos em “inteligência” nos referimos a uma ontologia antropocêntrica segundo a qual o ser humano, por ser excepcional na ordem do universo, estabelece, como sujeito, um tipo especial de relação com os demais corpos afetivos – então compreendidos como “objetos” – que pode ser de percepção, conhecimento, compreensão etc. Conhecendo os objetos circunstantes o humano pode se orientar inteligentemente no mundo. Segundo as principais correntes da tradição filosófica ocidental, essa operação especial na qual o sujeito direciona sua atenção, sua razão, seus sentidos e seu intelecto para os objetos do mundo pode resultar “realista” ou “idealista”. No primeiro caso, desde que refinando suficientemente seus métodos, o sujeito pode conhecer o objeto tal como este último realmente é. No segundo caso, compreende-se que a relação entre sujeito e objeto é irremediavelmente condicionada pelas possibilidades de conhecimento do sujeito. Assim, o sujeito não conhece o objeto como realmente é, mas tal como pode conhecê-lo segundo suas (do sujeito) próprias possibilidades e limitações.

Ambas as alternativas sustentam uma estrutura ontológica antropocêntrica, segundo a qual o humano é um ser excepcional que estabelece um tipo de relação qualitativamente diferente com os demais existentes – uma relação de “conhecimento”. No século XIX, produzindo uma ontologia não-antropocêntrica, Nietzsche nos apresenta uma terceira alternativa que chamo de *perspectivismo relacional*³⁹.

O perspectivismo relacional abandona o antropocentrismo e por isso também as noções de “sujeito” (humano) e “objetos” (demais entes):

39 Citaremos a seguir diversos fragmentos póstumos de Nietzsche artificialmente reunidos numa obra intitulada *A vontade de poder*. É sempre preciso ressaltar que não se trata de uma “obra”, nem mesmo de uma compilação feita pelo próprio Nietzsche. Nos referimos, no entanto, aos fragmentos enquanto fragmentos póstumos. A edição da *Contraponto*, de 2008, traduz a edição crítica dos fragmentos tal como estabelecida por Coli e Montinari, trazendo inclusive entre colchetes os termos que teriam sido introduzidos posteriormente pelos primeiros editores da obra.

*Abandonemos o sujeito efetivante, e assim também abandonaremos o objeto no qual se efetiva. A duração, a igualdade consigo mesmo, o ser não são inerentes nem ao que é chamado de sujeito nem de objeto: são complexos do acontecer, aparentemente duráveis com referência a outros complexos.*⁴⁰

Trata-se de um mundo de corpos afetivos formados por uma rede interativa de relações. Cada corpo afetivo, co-movido pela vontade de poder, isto é, impulsionado a ampliar seus poderes de afetar e ser afetado, é lançado numa experimentação afetiva através da qual vai aprendendo a “ler” o mundo circunstante, vai mapeando o mundo circunstante segundo suas próprias capacidades de afetar e ser afetado. “Cada centro de força – e não somente o homem – constrói a partir de si todo o mundo restante, isto é, mede, apalpa, forma pela sua força...”⁴¹. O “centro” aqui não deve nos enganar. Onde fica o centro de uma rede multidimensional? Aqui, é claro. É a resposta imediata de toda configuração circunstancial. A rigor, estão todas certas porque, a rigor, estão todas erradas. A rede de relações afetivas que compõe o mundo não tem nenhum centro, mas qualquer “nó” da rede, em seu movimento próprio de expansão dos seus poderes tomará sua posição como “central”. Assim, “Cada centro de força tem sua perspectiva para todo o resto, isto é, sua valoração inteiramente determinada, sua espécie de ação, sua espécie de resistência”⁴².

Esse “perceber” e “conhecer” o mundo circunstante é inseparável, para um corpo afetivo, de “sentir” – experimentar afetivamente – o mundo circunstante e inter-agir com ele. Por isso Nietzsche diz que o medir, apalpar, avaliar, agir e resistir de um corpo afetivo – ou de um “centro de força” – é o mesmo movimento pelo qual se forma para ele uma *perspectiva*. Nesse processo não se forma uma percepção nem realmente “objetiva” nem puramente “subjetiva”. Não se trata de um “subjetivismo” pelo simples fato de que não há realmente sujeito: “‘Tudo é subjetivo’, dizeis: mas já isso é interpretação. O ‘sujeito’ não é nada de dado, mas sim algo a mais inventado, posto por trás. – É afinal necessário pôr o intérprete por trás da interpretação? Isso já é poesia, hipótese”⁴³. Os corpos afetivos são “complexos do acontecer” formados pelo emaranhado interativo de outros corpos afetivos. Um corpo afetivo não

40 NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 287

41 *Ibidem*, p. 325

42 *Ibidem*, p. 294

43 *Ibidem*, p. 260

tem um “centro de comando” que interpreta o mundo segundo suas próprias possibilidades. Um corpo afetivo é o efeito da sua interação em rede com os muitos outros corpos afetivos circunstantes.

Também não se trata de nenhuma visão “puramente objetiva” que pudesse captar a essência do objeto “em si”, a “coisa-em-si”, pois “não há nenhum ‘ser em si’, as relações constituem primeiro os seres, tampouco pode haver um ‘conhecimento em si’...”⁴⁴. É na *relação* que emergem as qualidades mutuamente experimentáveis e perceptíveis segundo as capacidades de afetar e ser afetados dos corpos envolvidos.

A teoria do conhecimento elaborada pelo psicanalista MD Magno também apresenta uma espécie de *perspectivismo relacional* à maneira nietzschiana. Suas explicações nos ajudam a compreender as indicações de Nietzsche:

*Nem sujeito nem objeto. O que interessa? De onde devemos partir? Do próprio conhecimento. (...) Há algum tipo de transa que resulta em conhecimento. (...) O que temos a considerar é a transa entre formações, as quais são polos com seus focos e franjas. Franjas estas que não se sabe onde terminam e nunca saberemos, pois isto faz parte do Haver: o conhecimento não tem como atingir todas as regiões franjais. Da transa entre as formações resulta algo, outra formação que chamamos de conhecimento, e não há sujeito ou objeto aí.*⁴⁵

Todo corpo afetivo é, nos termos de Magno, uma *formação* já composta por uma rede de formações e, como participante da rede, já inter-agindo na composição de outras formações. Na relação ou, nos termos de Magno, na *transa* entre as formações emergem resultantes que são modos de ser, conhecer e inter-agir segundo as possibilidades próprias de afetação dos envolvidos. Efeito de transa de formações, qualquer formação já é ela própria um “conhecimento” resultante dessas transas que a compõe.

Magno deixa bem claro – como Nietzsche – que esse processo não é coisa de humanos. “Qualquer elemento do reino vivo age (...) do mesmo modo que nós: transa em conhecimento e é ele próprio conhecimento”⁴⁶. Os animais, por exemplo,

44 *Ibidem*, p. 321

45 MAGNO, MD. *AdRem*. Rio de Janeiro: NovaMente, 2014, p. 15

46 *Ibidem*, p. 16

*são capazes de desempenhos mais ou menos complexos, que não esperávamos, mas que aparecem desde que observados em sua correção de comportamento. Simplesmente abolíamos essa possibilidade ao afirmar que bicho não pensa. (...) Qualquer um que tenha bicho de estimação sabe que há uma transa com altas conversas e eles sabem e aprendem as coisas muito bem. Ou seja, sabem muitas coisas que não sabemos, pois têm formações que não temos.*⁴⁷

Mas o processo também não se restringe aos “vivos”. Qualquer corpo afetivo está engajado nessa dinâmica interacional através da qual mapeia, sente, conhece e inter-age em rede com outros corpos afetivos:

*As coisas transam com outras formações – com o ar ambiente, a temperatura, por exemplo – e disso resulta outro conhecimento. Joguem um pedaço de ferro no terreno e daqui algum tempo verão que está enferrujado: o ferro deve ter aprendido o que a ferrugem é. Não é pelo fato de o ferro não saber nos explicar diretamente sua transa com o oxigênio que não houve uma transa que resultou em conhecimento novo.*⁴⁸

Os pensadores da *ontologia orientada a objetos*, também na tentativa de superar o antropocentrismo, enfatizam essa capacidade das coisas ou, em seus termos, dos objetos, de se relacionarem entre si de um modo tal que a relação do humano com os demais objetos não é de um tipo excepcional, especial ou hierarquicamente superior a todas as relações que quaisquer objetos estabeleçam entre si: “A filosofia orientada a objetos sustenta que a relação dos humanos com pólen, oxigênio, águias ou moinhos de vento não difere em tipo da interação desses objetos entre si”⁴⁹. Um exemplo muito frequentemente utilizado por Graham Harman, o principal nome da ontologia orientada a objetos é a relação entre o fogo e o algodão:

Quando o fogo queima o algodão, ele entra em contato apenas com a inflamabilidade desse material. Supostamente, o fogo não interage de forma alguma com o odor ou a cor do algodão, os quais são relevantes apenas

47 *Ibidem*, p. 17

48 *Ibidem*, p. 17

49 HARMAN, G. *Guerrilla Metaphysics*. Illinois: Open Court, 2005, p. 01

para criaturas equipadas com os órgãos dos sentidos. Embora seja verdade que o fogo pode mudar ou destruir essas propriedades que estão fora do seu alcance, ele o faz indiretamente: através do desvio de algumas características adicionais do algodão que a cor, o odor, e o fogo são capazes de tocar.⁵⁰

Gostaríamos de chamar a atenção para o seguinte: como ressalta o filósofo Chang Tung-Sun, no Ocidente somos viciados em pensar o mundo como uma coleção de indivíduos isolados que são algo e que têm propriedades – uma essência, qualidades essenciais e acidentais etc. Como explica Chang Tung Sun, na língua chinesa, “o sujeito não é essencial” e, mais importante: “em chinês não existe nenhum verbo ‘ser’”⁵¹. “O *shih* coloquial não transmite a ideia de existência. O *wei* literário, por outro lado, transmite uma ideia de *ch’wng* que significa ‘tornar-se’”⁵². Fundada sobre o verbo “tornar-se”, a lógica – bem como a maneira de falar e pensar – chinesa “não se baseia na lei de identidade”⁵³, constituindo uma lógica da relação e da interdependência. Numa sentença do tipo “A e B”, “o pensamento chinês não empresta ênfase à exclusão, enfatizado de preferência a qualidade relacional entre acima e abaixo, bem e mal, alguma coisa e nada. Todos esses relativos são considerados interdependentes”⁵⁴. Tung-Sun nomeia esta lógica uma *lógica de correlação* ou *lógica da dualidade correlativa*, isto é, uma lógica em que não é possível definir um termo em si e por si, mas apenas a partir de sua correlação com outros.

Nas interações entre corpos afetivos não se trata de indivíduos com propriedades determinadas que entram em relação com outros indivíduos com propriedades determinadas. Seguindo as indicações de Nietzsche, Magno e Tung-Sun, se deslocamos a ênfase para a *relação* compreendemos que é na *relação* entre corpos afetivos que emergem qualidades interativas segundo as possibilidades de afetar e ser afetados dos corpos em jogo. Essas “possibilidades” não são também como propriedades. São composicionais. Dependem, como lembra Deleuze, da composição de sua relação. Dependendo das relações e composições que se efetuam as capacidades de afetação de um corpo se alteram. Assim, para lembrar os exemplos de Magno e Harman, seria

50 HARMAN. G. *The quadruple object*. Winchester: Zero Books, 2011, p. 49

51 CHANG TUNG-SUN. *Teoria do conhecimento de um filósofo chinês*. São Paulo: EdUsp, 2000, p. 177

52 *Ibidem*, p. 182

53 *Ibidem*, p. 180

54 *Ibidem*, p. 183

equivocado afirmar que a lata de ferro é um indivíduo que tem a propriedade fundamental de ser “enferrujável”. É na relação com as circunstâncias – o oxigênio, por exemplo – que emergirá essa possibilidade de afetação que resulta em ferrugem. Do mesmo modo não seria correto afirmar que o algodão é um indivíduo com a qualidade intrínseca de “ser inflamável”. É na relação com uma circunstância como o fogo que emergirá essa espécie qualidade, que certamente não seria desencadeada na relação do algodão com a água, com o ar ou com outras plantas. Apenas para dar mais um exemplo, dizer que a parede é “dura” ou “intransponível” significa apenas que na relação entre nossos corpos e a parede ela tende a se mostrar dura e intransponível. No nível subatômico, no entanto, há partículas que atravessam paredes e, portanto, em relação às quais não aparece nenhuma “intransponibilidade” da parede. Há ondas eletromagnéticas que podem atravessar paredes. Para uma bola de chumbo de um equipamento de demolição, a parede não resulta “dura”. E pensando na lógica composicional dos corpos afetivos, mesmo para nós, caso acoplemos temporariamente à nossa composição corpos afetivos de metal com certas capacidades de afetação, poderemos produzir passagens e atravessar paredes. Se a “dureza” e a “intransponibilidade” fossem propriedades do ser parede, não seria possível atravessá-la de maneira alguma. Mas ferrugem, inflamabilidade, dureza, transponibilidade são qualidades que somente emergem na relação entre os corpos afetivos envolvidos segundo suas capacidades mútuas de afetar e ser afetados.

4. A emergência da função-fantasia

Ao responder à questão *O que pensar sobre máquinas que pensam?*, o expoente da *Big History* David Christian ressalta justamente o longo processo evolutivo no interior do qual emergem “vida” e “inteligência”:

O universo existe há 13,8 bilhões de anos, os humanos há 200.000 anos, ou apenas 1/69.000 da idade do universo. Há menos de 100 anos, os humanos criaram máquinas capazes de fazer cálculos sofisticados por conta própria. Para contextualizar as máquinas pensantes, precisamos refletir sobre a história do pensamento. Pensar, e pensar de maneiras cada vez mais complexas, são fenômenos pertencentes a uma história maior, a história de como nosso universo criou redes cada vez mais complexas de coisas unidas por energia, cada uma com novas propriedades emergentes. As estrelas são nuvens estruturadas de prótons; a energia da fusão mantém

as redes unidas. Quando estrelas grandes se fragmentaram em supernovas, criando novos tipos de átomos, o eletromagnetismo atraiu os átomos para redes de gelo e poeira de sílica, e a gravidade uniu moléculas nas vastas redes químicas que chamamos de planetas. O pensamento surge dentro de redes ainda mais complexas formadas por organismos vivos. Ao contrário de coisas complexas que vivem próximas ao equilíbrio, como estrelas ou cristais, organismos vivos precisam sobreviver em ambientes instáveis. Eles nadam por gradientes constantemente em mudança de acidez, temperatura, pressão, calor, e assim por diante. Então, eles têm que se ajustar constantemente. Chamamos esse ajuste constante de homeostase, e é o que cria a sensação de que os organismos vivos têm propósito e a capacidade de escolher. Em resumo, eles parecem pensar. Eles podem escolher entre alternativas para gerenciar energia suficiente para continuar.⁵⁵

Ressaltaríamos apenas que essa “inteligência” de que fala David Christian não surge apenas com a emergência de organismos vivos. Acompanhamos o materialismo vital de Jane Bennett segundo o qual a matéria é vibrante, isto é, todo e qualquer existente é um corpo afetivo com seus poderes de afetar e ser afetado. As fornalhas estelares são corpos afetivos que, na experimentação das suas formas de afetação, forjaram corpos afetivos que hoje conhecemos como lítio, boro, berílio, carbono, ferro etc. Seja no nível molecular ou na nossa escala mais habitual de observação, tais materiais são também corpos afetivos com suas próprias capacidades de afetação. Os processos de experimentação das próprias capacidades de afetação, bem como as interações mútuas, as composições, alianças, conflitos, configurações e reconfigurações constituem o movimento “inteligente” da matéria vibrante. Cada corpo afetivo, já existente numa rede de interações e co-movido pela vontade de poder, vai formando uma maneira própria de “ser”, uma maneira perspectiva de “perceber” e de inter-agir com os corpos circunstantes. Isso constituiria a própria inteligência dos corpos afetivos, sejam eles seres complexos de base carbono ou seres mais simples de base metálica ou mineral.

Como David Christian pontua, há mais ou menos 200 mil anos ocorre a emergência de um evento que acrescenta um novo nível de complexidade à rede de corpos afetivos. É comum que se refira a tal evento como surgimento da espécie humana ou como “revolução cognitiva” que levou ao aparecimento da espécie *sapiens* no gênero *homo*. As tentativas de mapear

55 CHRISTIAN, D. *Is anyone in charge of this thing?*. New York: Harper Collins, 2015, p. 50

essa “revolução cognitiva” através de fatores quantitativos tais como tamanho do cérebro, ou mesmo em capacidades propriamente cognitivas tais como o desenvolvimento de uma “autoconsciência”, a compreensão de cadeias de causa e efeito – que leva à ruminância sobre o passado e o planejamento para o futuro –, a comunicação, o desenvolvimento de uma linguagem complexa, parecem não dar conta do evento ocorrido há 200 mil anos. Como nos lembra Jane Bennett, a cada avanço nas pesquisas etológicas contemporâneas “a lacuna entre humano e animal se estreitou ainda mais, à medida que uma após outra das características ou talentos considerados únicos para a humanidade são encontrados também em animais não humanos”⁵⁶. Podemos enumerar alguns exemplos bem comuns. O teste do espelho, por exemplo, aponta a capacidade de um animal “se reconhecer”, revelando a presença de alguma “autoconsciência”. Além dos demais primatas parecem passar no teste golfinhos, corvos e elefantes⁵⁷. Estes últimos, aliás, têm o maior cérebro do reino animal. Os golfinhos, por sua vez, têm uma linguagem complexa capaz inclusive de identificar membros individuais do grupo e se referir a situações e indivíduos não imediatamente presentes.⁵⁸ Em se tratando de complexidade emocional, sabemos que muitos outros animais, especialmente mamíferos, estão imersos numa vida emocional bastante complexa.

Exploraremos aqui uma hipótese segundo a qual o que emerge com a espécie humana é um tipo diferente de circunstância: uma função multiplicadora do potencial afetivo dos corpos existentes. Em princípio, o caminho de exposição que procuraremos seguir parecerá reforçar a ideia antropocêntrica que faz do humano um ser especial na ordem do universo. Porém, logo em seguida procuraremos esclarecer nossa contraposição ao argumento antropocêntrico.

A fim de apresentar nossa hipótese sobre a emergência dessa estranha função que vem ao mundo com a espécie humana vamos acompanhar, até certo ponto, a teoria do psicanalista MD Magno. Lacaniano de formação e um dos grandes responsáveis pela difusão do lacanismo do Brasil, a partir dos anos 80 Magno passa a desenvolver um pensamento próprio, que se afasta progressivamente do lacanismo. O fundamento dessa ruptura e desse distanciamento é justamente a concepção de Magno sobre aquilo que caracteriza fundamentalmente a espécie humana.

56 BENNETT, J. *Vibrant Matter*. London: Duke University, 2010, p. 53

57 “Corvos se reconhecem no espelho”. BBC Brasil, 19 de Agosto de 2008

58 “Golfinhos falam quase como humanos, diz pesquisa”. O Globo, 13 de Setembro de 2016

Segundo a hipótese de Magno, o que entra em cena neste planeta, a partir da emergência desse grau de complexidade nervosa presente na espécie humana, é uma máquina ou função que ele chama de *Revirão*. Uma descrição muito clara do Revirão é apresentada por Magno no seminário *A Psicanálise, NovaMente*, de 1999:

Nosso psiquismo funciona de modo que tudo que se coloca diante dele, se ele não faz imediatamente o exercício de virar pelo avesso, pelo menos pode muito bem fazê-lo. Ao que quer que compareça para nossa mente, pode ser posto o contrário. Em última instância, ao que quer que compareça, posso dizer não – o que é já dizer o avesso do sim que a mim se apresentou. Aí é que quero pensar que a estrutura do psiquismo é em espelho. Que nossa última instância mental é a competência de revirar pelo avesso o que quer que se nos apresente. (...) Chamo de Revirão (...) a condição de exercício supremo de última instância de nossa maneira específica de ser, diferente de todos os outros seres que conhecemos.⁵⁹

Magno compara o Revirão a um espelho com uma capacidade de avessamento radical de modo que, para o que quer que se apresente, ele conjectura, imagina ou mesmo exige o contrário. Na teoria de Magno, os humanos são animais com uma programação *primária*, isto é, um certo desenho anatômico e um certo programa genético/biológico que determina nossas possibilidades de afetarmos e sermos afetados. Porém, emergiu nesse primário a função-revirão que Magno chama de *originária*. Na *transa* entre esse primário e as demais formações que encontra pelo mundo, a função revirão vai exigindo e impulsionando avessamentos, de um modo tal que a escuridão da noite é avessada pela luz do fogo, da lamparina e da luz elétrica. O calor do verão é avessado pela sombra da árvore, pelo leque de folhas, pelo ventilador e pelo ar-condicionado. A limitação de ser terrestre é avessada pela produção de tecnologias de transporte como jangadas, barcos, navios e aviões. Conforme o Revirão (a formação chamada de *originária*) vai pressionando as programações primárias e as demais formações do mundo, vai se produzindo uma incrível proliferação *secundária*, isto é, significações, símbolos, valores, técnicas, aparatos tecnológicos diversos, instituições socioculturais etc.

59 MAGNO, MD. *A Psicanálise*, NovaMente. Rio de Janeiro: NovaMente, 2004, p. 42

O esquema de Magno para a situação humana – para situar a existência humana – pode ser descrito como: a estranha experiência de uma espécie com uma programação primária (biológica), em relação com as formações espontaneamente encontradas pelo mundo (rios, árvores, trovões, minerais, demais animais etc), pressionada pelas conjecturas e exigências de avessamento do nível originário (o Revirão), produzindo formações secundárias (formações sociais, culturais, técnicas e tecnológicas). As formações secundárias terão aí um duplo papel: por um lado, elas ampliam as possibilidades de afetação codificadas pelo primário desse corpo afetivo. Não é possível cruzar rios e oceanos até que por pressão originária se forme uma formação secundária do tipo barco. No entanto, as gerações futuras encontrarão o costume de utilizar barcos tão consolidado que, para elas, essa formação secundária poderá ser uma grave limitação – quais outros meios de transporte ainda mais engenhosos poderíamos ter inventado não fosse o costume de utilizar barcos?

É claro que o barco não é ainda o melhor exemplo para a descrição do viés limitante das formações secundárias. Um valor cultural que institui um comércio espiritual com os deuses da cidade pode ter ampliado as capacidades afetivas programadas no primário da espécie, impulsionando tecnologias agrícolas, arquitetônicas, militares e jurídicas. No entanto, a crença nesses mesmos deuses pode ser exigida como uma obrigação moral a ser severamente punida em caso de qualquer tipo de questionamento. Assim também toda definição cultural quanto ao “ser” ou ao “sentido” da vida humana pode operar da mesma maneira: como uma ampliação das possibilidades primariamente inscritas, mas como uma grave limitação das potencialidades desse corpo afetivo.

É preciso então lembrar que o mesmo Revirão que, forçando os limites primários e as formações do mundo circunstante, produziu e instituiu formações secundárias, exige também o avessamento dessas mesmas formações secundárias, sendo também um agente de desconfiguração, desorganização e transformação das formações sociais e culturais.

Nesse sentido o Revirão é ao mesmo tempo a determinação mais essencial do humano, mas por isso mesmo, aquilo que torna o humano irremediavelmente estranho, fundamentalmente indeterminado e indeterminável. O humano não se reconhece definitivamente em suas determinações biológicas, nem nas programações socioculturais vigentes no seu tempo e no seu lugar. Tendo por essência o Revirão, o humano está condenado à bênção – ou abençoado com a condenação – de não ter nenhuma configuração definitiva.

Para Magno o Revirão é a marca da especificidade e da especialidade humana em relação a todos os demais seres conhecidos:

Como sabem, quando qualificamos uma espécie, qualificamos por sua diferença em relação às outras. Então, qual é nossa diferença específica em relação a todas as outras? A diferença é que reviramos. Com menos frequência do que talvez gostaríamos, mas temos esta disponibilidade de reviramento e fazemos a loucura que fazemos na face do planeta, onde, em nossas mãos, tudo se artificializa de maneira expansiva, exorbitante, rica, excessiva.⁶⁰

Para tentar escapar do humanismo, Magno procura deixar claro que a espécie revirante é muito mais do que “humana”, isto é, não cabe em nenhuma das definições culturalmente já atribuídas ao “humano”. Afinal, a função-revirão fará com que vez por outra experimentemos um estranhamento radical em relação a qualquer uma dessas definições. Por isso Magno chama a espécie revirante de *Idioformação*. Repetidas vezes ele afirma que os humanos são os únicos casos conhecidos de *idioformação*, mas nada impede que haja ETs ou futuras máquinas terrestres revirantes – e, por isso mesmo, igualmente classificáveis como *Idioformações*.

Bem, como se vê, a teoria de Magno é uma teoria da excepcionalidade humana. Ainda que conte com a possibilidade de em outros tempos e lugares haver formações tão revirantes como nós, isso não deixa de tratar o humano – e quem mais dê provas de se assemelhar a ele – como um império num império. Afinal, há uma diferença *essencial* e *de natureza* entre os humanos e todos os demais seres conhecidos. Como diz Magno “há, sim, natureza humana. É: o Originário das IdioFormações”⁶¹. O caráter fortemente humanista da teoria – apesar dos esforços de Magno para se distanciar do humanismo – é o endossamento do chamado “princípio antrópico”, segundo o qual o universo tem uma necessidade intrínseca de produzir uma mente consciente para conhecer a si mesmo. Nas palavras de Magno:

Digo, então, que aposto declarada e fortemente naquilo que, no campo da ciência, chamam de princípio antrópico (...). Falando barato, diz que, se existimos refletindo a respeito do universo, é porque o universo está informado de maneira a vir nos produzir para fazermos justamente isto. Se estamos pensando a respeito do que há, refletindo, criando ciência, seríamos aparelhos de auto-observação do universo que nos fabricou, se é que foi assim, ou se isso se fabrica sozinho dentro dele, de maneira a lhe permitir refletir-se a

60 *Ibidem*, p. 45

61 MAGNO, MD. *SoPapos* 2021. Rio de Janeiro: NovaMente, 2023, p. 23

si mesmo. Ou seja, há um princípio de espelho no universo, o que é aceito por tantos cientistas. (...) Devo assumir este princípio com toda sua força, mas não o chamaria assim, pois seria fazer a suposição – que os cientistas têm o direito de fazer, pois até agora só conhecemos, parecidos conosco, nós mesmos, e daí podermos dizer que surgiu o ser humano porque o universo não poderia fazer senão isto – de que só há antropos, gente desta espécie. Prefiro chamar de Princípio de Idioformação (de Ídios: ‘mesmo’). Se o universo tem uma formação em reflexão, espelho, catoptria, e se, em última instância, vai produzir algo que reflita sua reflexão, está é repetindo a si mesmo, naquilo que lhe é o mais próprio, e de maneiras as mais variadas. É de se supor que, se isso é tão grande como se imagina, aqui e ali devem aparecer formações que, independentemente de seu hard, i.e., de suas bases de construção – carbono, carne, silício, lata, etc. –, tenham a condição soft de ser uma Idioformação, ou seja, de refletir especularmente, de fazer a especulação a respeito de si mesma.⁶²

O problema com o princípio antrópico é que ele toma a perspectiva dos corpos afetivos humanos em sua relação com os corpos afetivos circunstantes como um tipo especial de relação que pode ser chamada de “reflexão” ou “conhecimento”, algo que a própria teoria do conhecimento de Magno – já citada anteriormente – não irá corroborar. As percepções humanas e mesmo as teorizações sobre essas percepções não passam de perspectivas, ou seja, possibilidades de afetação ativadas nas relações com outros corpos afetivos.

Como então levantar uma hipótese que nem ignore os saltos qualitativos de complexificação que parecem ter entrado em cena no planeta junto com a espécie humana, mas que também não reafirme uma ontologia antropocêntrica? É o que esboçaremos a partir daqui.

A teoria da função-revirão nos parece excessivamente binária, à medida que o revirão diz “não-isso” ou “além-disso” a um “isso” qualquer já dado. É um esquema compatível com a era digital, mas nos parece pouco. A partir de um certo grau de complexificação nervosa verificada num primata que hoje conhecemos como humano, apostamos na emergência de uma *função-fantasia* que atua como um fator multiplicador de possibilidades dos corpos afetivos existentes. Como um cristal multidimensional a função-fantasia multiplica as possibilidades da vontade de poder dos corpos afetivos combinando, re-combinando, transformando e produzindo interações diversas inimagináveis antes da sua emergência enquanto função.

62 MAGNO, MD. *A Psicanálise, NovaMente*. Rio de Janeiro: NovaMente, 2004, pp. 42-43

Mas de que maneira tal hipótese resiste ao antropocentrismo se a função-fantasia pode ser considerada a marca da especialidade humana? Basta compreendermos que a função-fantasia não é uma “propriedade” do indivíduo humano. Ao emergir nesse nível de complexidade nervosa da espécie, a função-fantasia se torna uma circunstância a mais na grande rede de corpos afetivos que compõem o mundo. Desde sua emergência ela passa a multiplicar a potência dos corpos existentes promovendo interações e transformações diversas. O vício numa descrição antropocêntrica dos eventos nos faz imaginar que humanos escolheram se abrigar em cavernas, produziram armas de madeira com o intuito de caçar animais, inventaram a agricultura, domesticaram animais, produziram meios de transporte capazes de desbravar oceanos e o céu, construíram as selvas de pedra contemporâneas (as cidades), equiparam-nas com aparatos metálicos diversos. Mas e o papel crucial que os tantos corpos afetivos vegetais, minerais, metálicos e animais têm nessa história? Poderíamos realmente desconsiderar a *agência* desses *atores* diversos na composição desses *agenciamentos*?

Poderíamos contar a história tomando a perspectiva de outros corpos afetivos como centrais: talvez o trigo tenha seduzido, domesticado e em muitos casos explorado inclementemente corpos humanos, como aponta não apenas o tão contestado Harari, mas pesquisadores respeitados como Juliano Lindner e Alice Roberts⁶³. Nesse caso a função-fantasia teria multiplicado as possibilidades de afetação do trigo. Através da ação da função-fantasia, o trigo se tornou farinha, pão e cerveja, fonte imprescindível de alimentação de humanos e demais animais, moeda de troca, alma das festas, fator de reunião e causador de guerras. Minerais diversos poderiam ter explorado a função-fantasia para se transformar em abrigos e depois casas, templos, calçadas, edifícios, multiplicando e explorando ao máximo suas possibilidades de afetação. Minerais metálicos ativaram a função-fantasia para se tornar objetos de adoração, ferramentas, armas, adornos, meios de transporte, *gadgets* tecnológicos diversos, expandindo exponencialmente suas capacidades de afetação. Ideias e valores, em relação com a função-fantasia, colonizaram cérebros como *memes*⁶⁴, algumas se espalharam criando *brainets*⁶⁵, redes de crenças compartilhadas capazes de mobilizar grandes contingentes de corpos afetivos diversos.

63 VEIGA, E. *Como o trigo ‘domesticou’ a humanidade – e vice-versa*. BBC News Brasil, 29 de Maio de 2019

64 DAWKINS, R. *O gene egoísta*. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 2007, pp. 217-218

65 NICOLELIS, M. *O verdadeiro criador de tudo*. São Paulo: Planeta, 2020, pp. 219-269

Mas o mais apropriado seria compreender que em todos os processos do mundo, nesse desenrolar da rede de corpos afetivos que compõem o mundo, não há nenhum *sujeito*, nem humano, nem não-humano. Nenhum centro de comando. Apenas relações, interações e emergências de eventos e configurações condizentes com as capacidades de afetação mútua dos corpos envolvidos. Como bem ressalta Alice Roberts:

Espécies que reagiram positivamente à intervenção humana, ao mesmo tempo em que os humanos estavam abertos a mudar seu modo de vida – essa foi a combinação vencedora que levou à formação dessas alianças cruciais. E a tomada de decisões consciente raramente desempenhou algum papel. (...) A domesticação pode ter começado, em muitos casos, como um processo inconsciente: espécies entrando em contato, se chocando umas com as outras, se aproximando até que suas histórias evolutivas se entrelaçassem. Estamos tão acostumados a pensar em nós mesmos como os mestres e outras espécies como nossos servos dispostos, até mesmo nossos escravos. Mas as formas como entramos nesses contratos com plantas e animais eram diversas e sutis, evoluindo organicamente para um estado de simbiose e coevolução. Raramente havia algum intento consciente por trás da construção inicial dessa parceria.⁶⁶

No recém-lançado *Material World*, Edward Conway ressalta o papel fundamental de seis materiais na composição do mundo que habitamos: areia, sal, ferro, cobre, petróleo e lítio. Quando consideramos, por exemplo, a areia:

Misture areia e pequenas pedras com cimento, adicione um pouco de água e você tem concreto, literalmente o material fundamental para as cidades modernas. Adicione-o à brita e betume e você tem asfalto, do qual a maioria das estradas é feita - aquelas que não são feitas de concreto, é claro. Sem silício, não seríamos capazes de fabricar os chips de computador que sustentam o mundo moderno. Derreta areia a uma temperatura suficientemente alta com os aditivos corretos e você produz vidro. Vidro – simples, comum vidro – é, descobre-se, um dos grandes mistérios da ciência dos materiais; nem líquido nem sólido, com uma estrutura atômica que ainda não entendemos completamente. E o vidro que você tem no para-brisa é

66 ROBERTSON, A. *Tamed: the species that changed our world*. London: Hutchinson, 2017, pp. 291-292

apenas o começo, pois, trançado em fios e acompanhado de resina, o vidro se torna fibra de vidro: a substância da qual são feitas as pás das turbinas eólicas. Refinado em fios puros, torna-se a fibra óptica a partir da qual a internet é tecida. Adicione lítio à mistura e você obtém um vidro forte e resistente; adicione boro e você obtém algo chamado vidro borossilicato.⁶⁷

Se tomarmos como referência o materialismo vital, a areia aparece como corpo afetivo, com seus poderes de afetar e ser afetado de muitas maneiras. Em interação com a função-fantasia e com potencialidades de outros corpos afetivos – humanos e não-humanos – a areia compõe uma incrível diversidade de configurações afetivas.

A compreensão do materialismo vital e das redes interafetivas nos ajuda a pensar a existência dos artefatos tecnológicos não como produções puramente humanas, mas como agenciamentos complexos de diversos corpos afetivos cuja interação faz emergir uma nova configuração. Para destacar o papel das redes materiais na composição de artefatos importantes para a vida humana, Conway cita como exemplo um simples lápis:

A madeira do lápis vem de cedros que crescem na América Ocidental, cortados com aço feito em altos-fornos e finalizados em oficinas. É serrada em ripas, secada, tingida e seca novamente, e as ripas são sulcadas e coladas no lugar. O chumbo no núcleo do lápis é grafite extraído no Sri Lanka, refinado e misturado com argila do Mississippi, junto com produtos químicos feitos de gordura animal e ácido sulfúrico. A madeira e o chumbo do lápis são revestidos com laca feita a partir de óleo de mamona derivado de feijões de mamona, resinas são usadas para rotulá-lo, e é tampado em sua base com latão feito de cobre e zinco, extraídos do outro lado do mundo. A borracha é feita de óleo de colza da Indonésia, com inúmeros produtos químicos ao longo do caminho, desde cloreto de enxofre até sulfeto de cádmio.⁶⁸

67 CONWAY, E. *Material World*. London: Penguin, 2023, p. 14

68 *Ibidem*, p. 16

Considerações finais

Tentamos destacar nesse artigo o quanto os trabalhos sobre a chamada “inteligência artificial”, das peças de divulgação midiática às mais sérias pesquisas científicas, parecem ainda imersos em uma concepção de mundo fortemente dualista e antropocêntrica. Assim, a questão sobre a possibilidade de desenvolvimento de uma “inteligência artificial” em geral toma como ponto de partida a existência de algum tipo de “alma inteligente” que habita o corpo humano e se debruça sobre as possibilidades de recriar essa “alma inteligente” num corpo de metal. Nota-se também uma hipervalorização da ilusão perspectiva que frequentemente mantém humanos hipnotizados em narrativas ficcionais nas quais seu suposto “eu” é o personagem principal. Por isso parece haver grande investimento para que máquinas computadoras de metal desenvolvam uma ilusão perspectiva semelhante, que as faça supor ser um “sujeito” com uma “identidade” reforçada por h(e)stórias e narrativas que o colocam como personagem principal de tramas imaginárias – isso que em geral chamamos de “ser autoconsciente”.

Curiosamente, quando os *think tanks* californianos trabalham no desenvolvimento da “inteligência artificial” significando a capacidade de mimetizar a “inteligência” humana, eles tentam isolar apenas o que consideram positivo, como capacidade de cálculo, memorização, aprendizado, planejamento e resolução de problemas práticos com algum nível de eficiência e inventividade. Não percebem, no entanto, que nossa “inteligência” nesse sentido é inseparável de outros elementos considerados não tão positivos. Criar um computador com capacidades afetivas muito similares às nossas exigiria também criar um computador neurótico, paranoico, fanático, religioso, confuso e contraditório. Caso se obtenha sucesso na criação de uma tal máquina, talvez o resultado seja decepcionante tanto para nós quanto para ela.

Não pretendemos, por fim, dar uma resposta – positiva ou negativa – à questão sobre a possibilidade de construção de uma tal “inteligência artificial”. Apenas gostaríamos de destacar que uma outra ontologia, não-antropocêntrica e não-dualista, talvez exija uma reformulação das próprias perguntas que se costuma formular sobre o tema. Com isso ressaltamos ainda que tal como se costumam colocar as questões acerca da “inteligência” humana ou artificial, nossas respostas poderiam ser apreciadas com o mesmo rigor com que certa vez o físico Wolfgang Pauli avaliou um artigo científico: “Isso não é apenas incorreto, isso nem sequer chega a estar errado!”. Parece que nem sequer soubemos ainda formular as questões de maneira verdadeiramente

pertinente. Assim, formulamos respostas inteiramente comprometidas por noções filosóficas e religiosas típicas da milenar educação platônico-cristã que recebemos. Segundo nos parece, preconceitos como “alma”, “espírito”, dualismo psicofísico e narcisismo antropocêntrico têm nos tornado incapazes sequer de compreender que tipo de perguntas deveríamos estar fazendo.

Referências

- ARENDETT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010
- ARISTÓTELES, *Política*. Trad. Therezinha Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 1999
- BENNETT, Jane. *Vibrant Matter*. London: Duke University, 2010
- CASSIN, Barbara. *Dictionary of Untranslatables*. Princeton: Princeton University Press; 2014
- CHANG TUNG-SUN. *Teoria do conhecimento de um filósofo chinês*. Tradução de Heloyssa de Lima Dantas. In CAMPOS, Haroldo de. *Ideograma: lógica, poesia, linguagem*. São Paulo: EdUsp, 2000 São Paulo: EdUsp, 2000
- CHRISTIAN, David. *Is anyone in charge of this thing?*. In: BROCKMAN, J. (Org.) *What to think about machines that think*. New York: Harper Collins, 2015
- “Corvos se reconhecem no espelho, diz estudo”. BBC Brasil, 19 de Agosto de 2008. Disponível online em: www.bbc.com/portuguese/reporterbbc/story/2008/08/080819_corvoespelho_cg#:~:text=Pesquisadores%20al%C3%A3es%20afirmam%20ter%20descoberto,observado%20em%20um%20n%C3%A3o%20m%C3%ADfero. Último acesso em: 13/04/2024 12:26
- CONWAY, Ed. *Material World*. London: Penguin, 2023
- DAWKINS, Richard. *O gene egoísta*. Trad. Rejane Rubino. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 2007
- DELANDA, Manuel. *Assemblage Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. GT Deleuze. São Paulo: 34, 2017
- GREENBLATT, Stephen. *A virada: o nascimento do mundo moderno*. Trad. Caetano Galindo. São Paulo: Cia das Letras, 2011
- “Golfinhos falam quase como humanos, diz pesquisa”. O Globo, 13 de Setembro de 2016. Disponível online em: <https://oglobo.globo.com/saude/ciencia/golfinhos-falam-quase-como-humanos-diz-pesquisa-20100499> Último acesso em: 13/04/2024 12:26

- HARMAN, Graham. *Guerrilla Metaphysics*. Illinois: Open Court, 2005
- HARMAN, Graham. *The quadruple object*. Winchester: Zero Books, 2011
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999
- LEAVITT, David. *O homem que sabia demais: Alan Turing e a invenção do computador*. Trad. Samuel Dirceu. Ribeirão Preto: Novo Conceito, 2007
- LUCRECIO. *De rerum natura*. Trad. Juvino Junior, Hermes Vieira e Felipe Almeida. João Pessoa: Ideia, 2016
- MAGNO, MD. *AdRem*. Rio de Janeiro: NovaMente, 2014
- MAGNO, MD. *A Psicanálise, NovaMente*. Rio de Janeiro: NovaMente, 2004
- MAGNO, MD. *SoPapos 2021*. Rio de Janeiro: NovaMente, 2023
- MITCHELL, Melanie. *Artificial Intelligence*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2019
- NICOLELIS, Miguel. *O verdadeiro criador de tudo*. São Paulo: Planeta, 2020
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2005
- NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. Trad. Marcos Sinésio Fernandes e Francisco de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008
- REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997
- ROBERTSON, Alice. *Tamed: the species that changed our world*. London: Hutchinson, 2017
- SPINOZA, Baruch. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2016
- TEIXEIRA, João Fernandes. *O que é inteligência artificial?*. São Paulo: Brasiliense, 1990
- TURING, Alan. *Intelligent Machinery*. London: National Physical Laboratory, 1948
- VEIGA, Edison. *Como o trigo 'domesticou' a humanidade – e vice-versa*. BBC News Brasil, 29 de Maio de 2019. Disponível online em: www.bbc.com/portuguese/geral-48445689#:~:text=Harari%20conclui%20que%20o%20trigo,exponencialmente%22%2C%20afirma%20o%20historiador. Último acesso em 13/04/2024 12:28

Inteligência artificial e regressão mimética: algumas palavras sobre um comercial da Volkswagen

Artificial intelligence and mimetic regression: a few words about a Volkswagen commercial

Resumo

Trata-se de uma análise do comercial da montadora Volkswagen em que a cantora Maria Rita faz um dueto com sua mãe, Elis Regina, ressuscitada graças à ação da inteligência artificial (IA). A hipótese central é que toda a polêmica em torno da peça publicitária, travada em grande medida nas redes sociais, está ancorada no fato de que há uma escolha estética nomeada aqui de regressão mimética, de modo que todas as críticas à utilização da IA nesse caso ressoam as críticas que Platão faz à mimesis no livro *X d'A República*. O desenvolvimento do artigo traz uma discussão com autores contemporâneos, em particular Jean Baudrillard e Bernard Stiegler, que mobilizam, cada um a seu modo, o arcabouço conceitual platônico para pensar a situação da imagem na contemporaneidade, na defesa de que o antídoto para a regressão mimética não seria um “retorno ao real”, mas o estímulo a que artistas aprendam a programar para propor uma utilização criativa das imagens produzidas por IA.

Palavras-chave: Inteligência artificial; estética contemporânea; comercial da Volkswagen

* Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) – phussak@gmail.com

Recebido em: 24/02/2024 Aceito em: 15/11/2024

Abstract

This is an analysis of the Volkswagen car manufacturer's commercial in which the singer Maria Rita performs a duet with her mother, Elis Regina, resurrected thanks to the action of artificial intelligence (AI). The central hypothesis is that all the controversy surrounding the advertisement, which has largely been fought on social networks, is anchored in the fact that there is an aesthetic choice called here mimetic regression, so that all the criticism of the use of AI in this case resonates with Plato's criticism of mimesis in book X of The Republic. The article goes on to discuss contemporary authors, in particular Jean Baudrillard and Bernard Stiegler, who each in their own way mobilize the Platonic conceptual framework to think about the situation of the image in contemporary times, arguing that the antidote to mimetic regression would not be a "return to the real", but encouraging artists to learn how to program in order to propose a creative use of the images produced by AI.

Keywords: Artificial intelligence; contemporary aesthetics; Volkswagen commercial

Esclareço que não sou especialista em inteligência artificial (IA), de modo que não tenho a pretensão – nem a competência – de teorizar sobre este tema. Gostaria, contudo, de compartilhar algumas ideias suscitadas a propósito da produção de imagens por IA em um caso específico – o comercial da montadora de automóveis *Volkswagen* que recria a imagem da cantora Elis Regina. Com isso, pretendo dar mais uma contribuição para a grande polêmica, travada em grande medida nas redes sociais, em torno do comercial.

Gostaria de afastar-me um pouco da crítica que dominou os debates, ligada, a meu ver, a questões que tocam à relação entre a imagem e a ética, girando em torno de temas como a autorização do uso da imagem por parte da família da artista (perguntando-se no limite, se a família teria o direito de colocar a imagem de Elis em um filme pornô, por exemplo), e sobre a ética de uma empresa ao utilizar a imagem de uma pessoa morta para fins comerciais.

Certamente, são todas questões bastante válidas, mas penso que a questão da reprodução da imagem da Elis pela IA pode ser tomada também por outro viés que, na minha perspectiva, está na base de qualquer questionamento em torno da ética das imagens que é o fato de que *esse comercial constitui, do ponto de vista estético, uma regressão ao paradigma mimético*.

Nesse sentido, uma imagem como a de Elis Regina nesse comercial feita por IA constitui um paradoxo: ao mesmo resultado da técnica mais avançada em termos de produção da imagem e o retorno a um princípio estético amplamente questionado na história da arte ocidental, como se pôde verificar, por exemplo, nas vanguardas artísticas do século XX. Com isso, não desejo minimizar os riscos – culturais, econômicos, sociais –, que possam advir da IA, mas gostaria de argumentar que a denúncia dos riscos da *mimesis* não é exatamente nova, pois todas as críticas feitas ao comercial, conscientemente ou não, ancoram-se na questão da expulsão do poeta no livro *X d'A República* de Platão.

Como quadro teórico, além da óbvia inclusão de Platão, gostaria de mobilizar teóricos/as contemporâneos/as da imagem que, embora não tenham se detido especificamente sobre a IA, colaboram efetivamente na reflexão aqui proposta: Vilém Flusser, Jean Baudrillard, Sergio Burgui, Bernard Stiegler, Rosalind Krauss e Marie-José Mondzain.

Apresenta-se então uma reflexão que busca mobilizar um quadro teórico proveniente da *estética clássica*, cujos conceitos e concepções continuam, a meu ver, válidos para se pensar os problemas da imagem na contemporaneidade, uma época em que a subjetividade está totalmente imersa na esfera audiovisual graças aos inúmeros dispositivos de reprodução da imagem que nos rodeiam. Por isso, pensar sobre a imagem torna-se o grande desafio político dessa época, principalmente no que se refere à IA, cujas consequências ainda não conseguimos avaliar completamente.

Como nossos pais

O comercial, que foi amplamente difundido nas redes sociais no momento de seu lançamento¹, quis comemorar os 70 anos da empresa *Volkswagen*, utilizando um procedimento estético que consiste numa montagem em que, por uma sobreposição temporal, coloca-se lado a lado o “presente” e o “passado”. Essa operação estética têm dois objetivos que se complementam: por um

1 Disponível em [VW 70 anos | Gerações | VW Brasil \(youtube.com\)](https://www.youtube.com/watch?v=...), acessado em 16/12/2023

lado, trata-se de fazer um elogio à atuação da empresa nos anos 1970 e sua contribuição para o “progresso” do país; por outro, busca-se divulgar a disponibilização no mercado do carro elétrico, que responde às atuais exigências ecológicas. O paralelismo entre as duas épocas ocorre graças ao encontro da cantora Maria Rita com sua mãe, Elis Regina, cuja imagem foi recriada por meio da IA. Elas cantam a música *Como nossos pais*, do compositor Belchior, cuja interpretação célebre foi justamente a de Elis nos anos 1970. O comercial apostou na produção de um regime de emoção específico, ao proporcionar o encontro musical entre mãe e filha, cuja convivência foi impossibilitada em função da morte precoce da primeira.

Ora, trata-se evidentemente de um elogio ao que ficou conhecido como *milagre econômico*, com a ponderação de que as questões ecológicas, negligenciadas por essa ideologia na época - em função, por exemplo, da abertura de estradas que devastaram a Amazônia -, estariam sendo contempladas hoje em dia com o tema da transição energética. O curioso é que a *Volkswagen*, que reconheceu o apoio dado à ditadura cívico-militar – colaborando inclusive com a repressão aos seus adversários² –, tenta positivar essa linha ideológica, ao mobilizar, de forma paradoxal, a imagem de Elis Regina, uma artista abertamente opositora ao regime. Além disso, o comercial modifica o contexto original da música em questão, que se referia às angústias e desilusões de uma geração que viveu a juventude sob a ditadura, para fazê-la funcionar como um elo entre passado e presente, representado pelo encontro entre mãe e filha.

O artigo de Vladimir Saflate na revista *Cult* em 17 de julho de 2023, intitulado *Sobre vampiros e capital*³, questiona o direito, por parte da família, de uso da imagem da mãe a “trabalhar” em um comercial com o qual nunca se vai saber - dado que ela não se encontra mais entre nós - se ela concordaria, por razões ideológicas ou quaisquer outros motivos, em participar. O ponto principal da argumentação do filósofo é, pois, a reflexão acerca das modificações nas relações de trabalho geradas pelas atuais tecnologias de produção da imagem: um professor pode ser, por exemplo, contratado por uma universidade privada, ser obrigado a gravar suas aulas, ceder os direitos de imagem e depois, sem mais nem menos, ser demitido, uma vez que a empresa poderia

2 Como a própria empresa admitiu como mostra a reportagem da antiga versão brasileira do Jornal El País de 24 de setembro de 2020. Disponível em [Volkswagen assina acordo milionário de reparação por colaborar com ditadura e abre precedente histórico | Atualidade | EL PAÍS Brasil \(elpais.com\)](#), acessado em 16/12/2023

3 Disponível em [Sobre vampiros e capital - Revista Cult \(uol.com.br\)](#), acessado em 22/02/2024.

usar as aulas gravadas em cursos de educação a distância, por exemplo. Da mesma forma, poderá haver a exploração da *mais valia* do trabalho de um *morto*, então “ressuscitado” graças à inteligência artificial. Desse modo, no atual estágio do capitalismo, nem os mortos teriam o direito de descansar em paz, tamanha a voracidade em se ganhar dinheiro. As questões que Safatle levanta sobre a exploração do trabalho são, sem dúvida, extramente relevantes, principalmente pelo fato, bem lembrado pelo autor no texto, de que trabalhadores do setor audiovisual nos EUA mobilizam-se contra o uso da IA, em função do risco de desemprego que pode advir com o uso dessa ferramenta.

No entanto, eu gostaria de afastar-me da problemática central e ater-me a um aspecto lateral da sua argumentação, pois ela parte da premissa de que o problema reside no fato de que se está “ressuscitando”, por meio da inteligência artificial, uma pessoa falecida. No entanto, a ideia de que há uma relação intrínseca entre a imagem e a morte não é uma exclusividade da IA. Ao contrário, é possível dizer que essa relação é mesmo constitutiva, pois, como sabemos, a *ymago* era a máscara de cera colocada no rosto de um aristocrata morto na Roma antiga, gerando um molde a ser colocado na casa, como forma de lembrar o patriarca, exatamente como hoje em dia deixamos em nossas casas um porta-retrato com a fotografia de um ente querido que se foi.⁴

Coloquemos o problema nos seguintes termos: critica-se o fato de a IA ter “ressuscitado” Elis, ou seja, em última análise de ter “simulado” a presença da cantora. No entanto, essa não foi a única vez que isso aconteceu, pois em um filme que conta a sua história, uma atriz, chamada Andreia Horta, interpreta a cantora em viés realista, ou seja, simula a sua presença. Façamos um exercício de imaginação e consideremos que, em vez de lançar mão da IA, o mesmo comercial usasse a atriz representando Elis. Isso levantaria a seguinte questão: não se trata igualmente de uma simulação? Os mesmos problemas éticos não estariam aí presentes? A família não estaria igualmente ganhando dividendos com o “trabalho” da mãe em um comercial que talvez ela não estivesse de acordo em participar?

A IA é uma nova técnica de *simulação*. Sem dúvida, uma técnica nova, mas ainda assim mais uma técnica de simulação entre inúmeras criadas na História, com o mesmo intuito de criar uma *ilusão*. Nesse sentido, a IA filia-se a uma

4 O episódio da série *Black mirror*, intitulado *Be Right Back*, trata dessa temática em relação à IA, ao retratar a história de Martha que vivenciando o luto pela perda de seu namorado Ash em um acidente de carro, é inscrita por uma amiga em um programa de uma empresa que é capaz de recriar o seu namorado virtualmente.

tendência que aparece na história da arte, como ocorrido no século XIX, em que se almejava ao máximo escamotear o caráter de ilusão da obra, criando um fascínio no espectador que se vê diante de algo muito *semelhante* ao real.

O paradigma mimético, contudo, foi amplamente questionado no curso da história: a arte medieval não seguia os princípios estéticos gregos recuperados no século XVI, quando se consagrou a concepção da *mimesis* como representação. Além disso, podem-se citar as vanguardas do século XX, para não se falar das inúmeras expressões artísticas não-ocidentais que partem de princípios estéticos diferentes do paradigma mimético. A IA, fruto de um grande desenvolvimento tecnológico visando ao aprimoramento da produção de imagens, do ponto de vista estético, como se pode ver no caso do comercial, consiste em uma regressão aos princípios miméticos, o que implica um empobrecimento no que se refere aos inúmeros processos de produção da imagem.

Ora, mas se o comercial da *Volkswagen* constitui uma regressão ao paradigma mimético, então todas as críticas, incluindo a de Vladimir Safatle, estão calcadas no arcabouço teórico platônico, cuja crítica à *mimesis* pode ser resumida de forma bastante simples: ela pode gerar uma confusão entre a falsidade e a verdade, entre o ilusório e o real. Essa confusão tem efeitos deletérios para a política dado que poetas, sofistas e impostores em geral podem valer-se dela com o fim de manipular os cidadãos.

O que talvez se possa dizer com relação à crítica platônica da *mimesis* é que a IA realiza uma exacerbação do seu uso já que, hoje, ela não estaria restrita mais a “poetas” e “sofistas”, mas seria indiscriminado de modo que os perigos trazidos pela IA são os mesmos que aqueles apontados por Platão, embora maximizados em um nível que o filósofo grego não poderia imaginar.

Simulacros e simulações

No entanto, a mobilização do pensamento de Platão para pensar a IA deve ser refinada, porque os gregos entendiam a *mimesis* de duas formas distintas, expressas nas duas anedotas nas quais aparece o pintor Zêuxis: a primeira refere-se às uvas tão realisticamente pintadas que atraíam passarinhos, e a segunda faz alusão à pintura de Helena feita a partir das cinco jovens de Crotona. A primeira história dá conta precisamente do que Platão critica em relação ao simulacro, ou seja, uma cópia (sempre imperfeita) da realidade que tem como consequência a produção de uma confusão entre o ilusório e o verdadeiro. Já a segunda concerne ao fato de que “imitar a natureza” não é

imitar os objetos naturais – como um cacho de uvas, por exemplo –, mas a harmonia invisível que ordena todas as coisas que os gregos nomeavam *Belo*.

Zeuxis pintava aquilo que cada jovem tinha de mais belo em seu rosto a fim de criar Helena que, justamente por ser a mulher mais bela de toda a Grécia, não poderia ser pintada a partir de uma mulher singular. Da mesma forma, a IA realiza uma síntese de várias imagens (por exemplo, de Elis Regina) disponíveis na rede, ou seja, trabalha com os dados existentes a serem retrabalhados a fim de gerar uma imagem. Minha hipótese, portanto, é que o simulacro da IA não deve ser entendido como sendo a má cópia da realidade, mas como uma *síntese*, tal como no exemplo das virgens de Crotona, produzindo o *Belo digital* que aqui não deve ser entendido como o *liso*⁵, como quer Byung Chul Han, mas como a junção de imagens pré-existentes que têm como objetivo gerar um fascínio no espectador, porque ele está diante da *ilusão* de que a Elis do comercial possui uma autonomia, uma “alma”. Desse modo, o programador seria uma espécie de “Deus” capaz de criar figuras animadas, ou melhor, um Deus capaz de “ressuscitar” pessoas de modo que provavelmente a tecnologia atual possa estar prestes a criar um mundo no qual seremos obrigados a nos relacionar com espectros digitais.

Gostaria de voltar a esse tema da fantasmagoria digital em outra oportunidade. Por enquanto, gostaria de situar minha hipótese da regressão mimética em relação a outras tentativas de mobilizar o tema platônico da *mimesis* para pensar a situação da imagem na contemporaneidade. Trata-se de dois esforços situados respectivamente nos anos 1980 e 90 que tentaram aproximar o arcabouço conceitual platônico com a semiótica francesa. Refiro-me a Jean Baudrillard e Bernard Stiegler que vão nessa mesma linha, muito embora apresentem importantes diferenças, dado que o primeiro pensa o uso da imagem na contemporaneidade de uma maneira geral, e o segundo pensa especificamente sobre a questão da imagem digital. Naturalmente, é anacrônico trazer dois pensadores situados em um momento anterior ao advento da IA, mas acredito que suas teses sejam interessantes no sentido de caracterizar minha posição a respeito do caráter mimético da imagem feita por IA, já que, como pretendo argumentar, em ambos os casos trata-se de entender o simulacro no primeiro sentido da *mimesis*: a má cópia. Para sustentar minha hipótese, mobilizo as considerações de Sergio Burgui que lança uma tese acerca do caráter indicial da IA que, como ficará claro ao longo do texto, contrapõe-se frontalmente ao pensamento de Stiegler sobre a imagem digital.

5 Chul Han, B. *A salvação do belo*. Tradução Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis : Vozes, 2019 (2015) , pp. 8-21.

Início meu comentário com Jean Baudrillard que utilizou a crítica platônica da *mimesis* para argumentar que o mundo contemporâneo da saturação das imagens constitui uma *inversão* que consiste no fato de que o simulacro assume o lugar da realidade. Sua estratégia consiste em fazer uma distinção, utilizando um vocabulário da semiótica, entre *simulação* e a *representação*, sendo que o que caracteriza a primeira é a ausência de conexão com o *referente*, relação esta que ela apenas “finge” possuir, como uma criança que simula o sintoma de uma doença que ela não tem para não precisar ir à escola, por exemplo. Já a *representação*, ao contrário, é um signo que possui uma conexão com o referente, portanto com o *real*:

*Tal é a simulação, na medida em que ela se opõe à representação. Essa baseia-se no princípio de equivalência entre signo e o real (mesmo que essa equivalência seja utópica, trata-se de um axioma fundamental). A simulação parte do oposto da utopia do princípio da equivalência, parte da negação radical do signo como valor, parte do signo como inversão e morte de toda referência. Enquanto a representação tenta absorver a simulação, interpretando-a como falsa representação, a simulação transforma o próprio edifício da representação em simulacro.*⁶

A argumentação de Baudrillard segue passo a passo o esquema platônico exposto no livro X d'A *República*: um modelo, que expressa a verdade, o semelhante (que o sociólogo chama de *representação*) e, por fim, o simulacro como uma imagem que promove uma falsa representação. Esse aparato ajuda na construção de uma posição catastrófica com relação ao excesso de imagens em que vivemos na medida em que, argumenta ele, não saberíamos mais a distinção entre a falsidade e a verdade, entre a ilusão e a realidade.

No entanto, se, com os dados disponíveis nos anos 1980, Baudrillard supôs que os riscos apontados por Platão em relação à *mimesis* estariam maximizados, o funcionamento da IA conduz à hipótese de que a regressão mimética estaria associada com aquilo que revela a história de Zêuxis e as jovens de Crotona. Eu diria que, em suma, em se falando da produção de imagens com a IA, a tese de que ela seria um “simulacro” no sentido de uma ausência de relação com o referente complica-se, porque a imagem da IA (pensando sempre na imagem da Elis Regina no comercial) *possui* uma conexão com o referente. O que ocorre é que essa conexão não é, para ficarmos no vocabulário

6 Baudrillard, Jean. *Simulacres et simulations*. Paris : Galilé, 1981. Pag. 16. (tradução nossa).

semiótico mobilizado por Baudrillard, da ordem do ícone, ou seja, não é um *semelhante*, uma cópia do real, mas da ordem do índice de modo que a imagem por IA não seria nem o *simulacro*, mas também não seria a *representação*, mas uma terceira função mimética ligada à ideia de *síntese* que, no fundo, complica ainda mais os riscos da *mimesis*, inclusive do ponto de vista econômico. Uma *fake news*, por exemplo, convence justamente porque é sempre uma *meia verdade*, ou seja, uma informação que tem um lastro na realidade, mas que é deturpada para fins de manipulação.

De maneira menos genérica, Bernard Stiegler, embora não utilize esse vocabulário, retoma o problema do “simulacro”, exatamente da mesma maneira que Baudrillard, ou seja, como uma imagem na qual não há correspondência com o referente, mas pensando especificamente na questão da fotografia digital:

A fotografia digital suspende uma certa crença espontânea que a fotografia analógica trazia dentro de si. Quando olho para uma foto digital, nunca posso ter a certeza absoluta de que o que vejo realmente existe – nem, já que ainda é uma questão de uma foto, que o vejo realmente existe – nem, já que ainda é uma questão de uma foto, que ela não existe de forma alguma.⁷

Stiegler argumenta que enquanto a fotografia analógica mantém um lastro com o real, a fotografia digital seria totalmente manipulada pela computação. Assim, a fotografia analógica afirmaria seu caráter *indicial*, pois manteria aquilo que Roland Barthes chamou de *ça a été*, o fato de que aquilo que está sendo mostrado na fotografia realmente ocorreu. Desse modo, a luz é o fundamento para o fotógrafo, pois é por meio dela que ele pode captar seu objeto, estabelecendo uma relação de *continuidade* em relação ao espectador que efetivamente vê, por exemplo, a luz que realmente iluminava Baudelaire na série de retratos feitos por Nadar. Se a fotografia analógica pode ser manipulada e criar imagens completamente diferentes daquelas originalmente feitas, como bem mostra a análise de Rosalind Krauss a propósito do *Grand verre* de Marcel Duchamp⁸, é possível sempre reconhecer um vestígio da presença dos objetos que fundamentaram todas as alterações passíveis de serem feitas. Esse é o problema com a fotografia digital que seria então uma imagem

7 Stiegler, Bernard. *The discreet image*. In: *Echographies of television : filmed interviews*. Translated by Jennifer Bajorek. Cambridge: Polity Press, 2002 (1996). Pag. 150 (tradução nossa a partir do inglês).

8 Krauss, Rosalind. *Marcel Duchamp ou o campo imaginário*. In: *O fotográfico*. Trad. Anne Marie Davée. Barcelona: Gustavo Gili, 2002, p. 80.

completamente manipulada por processos computacionais, de modo que estaria vedado ao espectador saber, ainda que se tratasse de uma imagem analógica digitalizada, se haveria algum contato com o real ou se ela é completamente manipulada.

No entanto, caberia a pergunta: o antídoto ao mundo do simulacro seria simplesmente “restaurar o vínculo da imagem com o real”? Não creio que esse seja o caminho, pois a ideia de que a imagem digital não é indicial pode ser facilmente questionada como o faz, por exemplo, Sergio Burgi ao apontar que tanto a analógica quanto a digital *dependem* da luz, mantendo, portanto sua indexicalidade, com a diferença apenas de que na primeira ocorre um processo físico-químico e na segunda um processo óptico-eletrônico. Nesse sentido, o fato de que operadores de audiovisual podem, hoje, por meio da IA, produzir imagens graças à manipulação computacional, isso se deve ao grande arquivo de fotografias existentes, registradas desde o seus primórdios no século XIX até as recentes digitais. Afirma Burgui

Já para o artista/ilustrador de hoje, que constrói e cria imagens neste atual momento por meio de recursos de inteligência artificial, renderizando ilustrações dissociadas de qualquer indexicalidade direta, como aquela que estrutura e define o que entendemos por fotografia, como descrito acima, mas que, entretanto lança mão do vasto referencial imagético construído por gerações de fotógrafos e fotógrafas e armazenado em bancos de imagens de fotografias analógicas ou nato-digitais, para, através de algoritmos com acesso não explicitamente autorizado a estes repositórios digitais, emular e renderizar representações visuais da materialidade do mundo somente possíveis de serem construídas por meio do legado fotográfico aí armazenado -, podemos compreender que este processo atual de renderização de ilustrações digitais por meio de recursos de inteligência artificial com aparência de registros fotográficos por aparato, em primeiro lugar somente é possível por apropriação desta vasta produção autoral fotográfica anterior, construída por fotógrafos, cineastas e videomakers, amadores ou não, que geraram coletivamente desde o anúncio da invenção da fotografia no início do século XIX até hoje um vasto repertório de indexicalidade figurativa da materialidade do mundo ao longo destes quase duzentos anos de produção de imagens técnicas por aparato, processo este que continua atualmente crescendo diariamente em escala exponencial através de nossos dispositivos digitais, nos celulares e câmeras que utilizamos em nossos processos diários de comunicação visual por fotografias e vídeos, que passam a partir

de agora a conviver com ilustrações geradas por algoritmo que emulam as características figurativas das imagens geradas por aparato, porém desprovidas de qualquer indexicalidade, ou seja, de qualquer vinculação concreta a um determinado tempo e local, devendo por isso serem denominadas de ilustrações e não de fotografias, para no mínimo evitarem confusões de compreensão para quem as visualiza, como adequadamente postula Boris Eldagsen, autor da imagem/ilustração de sua autoria indevidamente premiada em concurso de fotografia, concurso utilizado pelo artista inclusive para colaborar na instauração deste importante debate no atual momento de discussão da “inteligência artificial” e seus desdobramentos.⁹

Ora, se a IA é capaz de criar “animações”, ainda que bastante realistas, a partir de ilustrações, então elas devem ser chamadas de ilustrações. Já a fotografia por IA, contrariando o que diz Stiegler, mantém sua indexicalidade, o que não diminui o fato de ser ela uma *simulação*. Nesse sentido, o que proponho com o termo *síntese* difere-se daquilo que autor francês entende com essa palavra, a saber, uma imagem totalmente forjada por processos computacionais. Na minha versão, a *síntese* converge para a indexicalidade da IA defendida por Sérgio Burgui, ou seja, a produção de uma imagem a partir de várias pré-existentes, como fez o pintor grego em relação ao seu retrato de Helena.

As questões levantadas pelo comercial da Volkswagen levaram-me à conclusão de que o problema da manipulação das imagens por IA gera uma simulação, com todos os efeitos deletérios que ela possui, ainda que mantenha sua indexicalidade, o que nos leva a concluir que mesmo tendo uma conexão com o referente, a imagem ainda assim pode ser fonte de um processo de simulação, da mesma maneira que a fotografia analógica, de modo diferente, também se prestava à manipulação, como é o caso da fotomontagem, ainda que ela mantivesse o seu caráter indicial.

Mas eu indicaria ainda uma outra diferença entre a minha abordagem e a de Baudrillard e Stiegler, já que ambos, ainda que com importantes diferenças na abordagem, veem a simulação como um mal que deve ser combatido, o que os coloca dentro da velha tradição platônica de opor a *dóxa* à *epistémē*. Num mundo dominado pelo simulacro, então haveria uma total substituição verdade pela mentira e da realidade pela ilusão, por isso a proposta de ambos é que a imagem deveria recuperar seu lastro com a realidade. Já na minha versão, os apontamentos dos eventuais riscos da mimesis não levam a uma

9 Texto publicado no mural da conta do autor no Facebook.

condenação geral da simulação, tampouco a uma proposta de “retorno ao real”.

Muito embora a disseminação de *fake news* e o crescimento do negacionismo em relação à ciência sejam um efeito colateral do mundo em que vivemos, parece-me excessivo condenar a simulação como um todo, pois, neste caso, teríamos que condenar o teatro como algo deletério, quando sabemos o quanto ele estimulou o pensamento e a emoções dos espectadores ao longo da história. *A simulação não é algo ruim em si mesmo*, apenas quando ela é instrumentalizada para fins de poder, como no caso do uso de imagens religiosas no contexto da colonização da América Latina ou no uso de cinema como propaganda ideológica pelo fascismo, pelo comunismo e por Hollywood. Parece-me que esse é o grande dilema da IA que pode ser muito bem usada para os mais variados fins, e se, hoje, ela pode ser usada para a manipulação ideológica, interferência em processos democráticos, destruição de reputação e golpes de todos os tipos, isso não significa que as imagens sejam negadas como um todo, mas que devemos pensar seriamente em uma política das imagens.

Quando chamo a imagem feita por IA de *regressão mimética* meu problema é, sobretudo, *estético*. Assim, a questão que eu colocaria é: depois de todo questionamento do paradigma mimético da imagem, por que com toda evolução das técnicas digitais voltamos a ele? Em outras palavras, estamos discutindo, no universo das imagens técnicas, os mesmos riscos levantados na Atenas do século V a.C.. Nesse sentido, cabe perguntar se o problema não é justamente o fato de que autores como Stiegler e Baudrillard não estão justamente contaminados justamente pela visão que reduz o problema da imagem aos pares verdade/falsidade e realidade/ilusão de modo que talvez o antídoto para o problema atual do simulacro talvez não seja encontrar para além dele a verdade e a realidade, mas pensar outras formas de conceber a imagem que estabeleçam uma relação diferente com essas duas esferas, o que permitiria a exploração de outras possibilidades de produção de imagens, diferentes da regressão mimética, usando a técnica da IA.

Iconoclastia

Como tentei apontar, Jean Baudrillard caracteriza o simulacro como um signo que não estabelece uma relação com o referente de modo que no mundo de hoje haveria um domínio total da ilusão sobre a realidade. Nesse sentido, ele vai opor-se à esfera das imagens *como um todo* para reencontrar o real, assumindo, portanto uma posição *iconoclasta*. Assim, o sociólogo francês filia-se

explicitamente à tradição teológica que não apenas nega, como também quer destruir as imagens. Nessa perspectiva, as religiões que se utilizam de imagem para se comunicar com seus deuses estariam realizando uma forma de falsificação: qualquer imagem religiosa simularia a presença do Deus que na verdade não está ali. Em outras palavras, trata-se de um *simulacro* que, como tal, não tem nenhuma relação com o seu referente, a saber, Deus.

Assim, a questão sempre foi o poder assassino das imagens, assassino do Real, assassino do seu próprio modelo, tal como os ícones de Bizâncio eram assassinos da identidade divina. A este poder assassino opõe-se o das representações como poder dialético, mediação visível e inteligível do Real. Toda a fé e boa fé ocidentais estão comprometidas com esta aposta da representação: que um signo possa remeter para a profundidade do sentido, que um signo possa ser trocado por um sentido e que algo serve de garantia a esta troca - Deus, claro. Mas e se o próprio Deus puder ser simulado, ou seja, reduzido aos signos que o atestam? Então, todo o sistema se torna leve, nada mais do que um gigantesco simulacro - não irreal, mas simulacro, isto é, nunca se trocando pelo real, mas trocando-se dentro de si mesmo, num circuito interminável cuja referência e circunferência não estão em parte alguma.¹⁰

O fato de Baudrillard referir-se às crises iconoclastas em Bizâncio para adotar uma posição iconoclasta contra o domínio das imagens, que ele entende serem simulacros, na contemporaneidade, levou Marie-José Mondzain a fazer um estudo aprofundado sobre o período que cobriu os dois concílios de Niceia, cujo resultado foi *Imagem, ícone, economia: fontes bizantinas do imaginário contemporâneo*. Como bem indica o título, o objetivo da filósofa é pensar a imagem na contemporaneidade de modo que o livro pode ser lido como uma grande resposta a Baudrillard.

Mondzain parte do debate central do segundo Concílio de Niceia em 787 que discutia o uso da imagem dentro de uma concepção religiosa monoteísta, no contexto das duas crises iconoclastas em Bizâncio causada pelo banimento, por ordem do poder imperial, dos ícones feitos pelos monges. Mondzain analisa a argumentação apresentada por Nicéforo para defender, em contraposição à posição iconoclasta que argumentava pela impossibilidade lógica de uma imagem finita representar Deus, o caráter imagético do cristianismo, vinculando o destino da imagem ao próprio destino de uma religião que,

10 Baudrillard, *op. cit.* P. 16 (tradução nossa)

além dos princípios do monoteísmo, também possui uma dimensão humana e histórica. A imagem, dessa maneira, seria a expressão do próprio Cristianismo, cujo sentido primordial reside na ideia de que o verbo se fez carne. Assim, a imagem é *encarnação*, uma figuração *visível* que remete a uma verdade *invisível*, o que implica no fato de o caráter sensível da imagem não é uma falsificação, mas uma manifestação da verdade suprassensível.

Mondzain argumenta que o fato de, no ocidente, haver uma tendência a considerar que se deve buscar as repostas sempre na Atenas do século V a.C. levou a uma compreensão hegemônica da imagem ligada à ilusão que deveria, por sua vez, ser corrigida pela verdade. Por isso, os meios filosóficos que se ocuparam da imagem não prestaram a devida atenção à compreensão cristã da imagem expressa no concílio de Niceia que diferia muito da *mimesis* grega: enquanto essa aparecia como uma cópia em relação ao modelo, a segunda era o índice do modelo, de modo que a imagem não estava em oposição à verdade, mas era o caminho para alcançá-la.

Trazendo essa problemática para a contemporaneidade, Mondzain sustenta que a imagem não se limita ao visual, mas estabelece uma relação entre o visível e o invisível. Decorre disso a compreensão do espectador como um elemento ativo, dado que esse jogo entre o visível e o invisível na imagem é um elemento que estimula a imaginação daquele que vê. Na contramão das tendências que encaram a imagem como alienação, a autora francesa encontra ali uma tendência emancipatória.

Mondzain vai lançar duas teses sobre o problema da imagem na contemporaneidade: a primeira refere-se ao fato de que não é verdade que, hoje, com os avanços técnicos de produção vivamos no "mundo das imagens". O fato é que este sempre foi um elemento cultural e político nas diversas culturas, inclusive naquelas que adotaram ao longo de sua história posições iconoclastas. A segunda tese diz respeito ao fato de que o mundo atual não é rico, mas, ao contrário, *pobre* em imagens: o que se verifica hoje é um excesso de *visualidade*, o que reprime a relação visível/invisível na imagem. Sobre isso, ela afirma em seu livro *O comércio das imagens*:

Escuta-se dizer que a imagem encontra-se em uma nova situação desde a invenção da fotografia e depois do cinema e, sobretudo por causa do desenvolvimento dos media e de todas as técnicas de produção e de difusão icônica que nós conhecemos. Teria ocorrido em um século e meio uma inflação da imagem. Eu afirmaria ao contrário duas coisas: em primeiro lugar, que a presença da imagem e o reconhecimento de seus poderes se estendem há milênios e que,

há dois mil anos, sua instalação foi largamente legitimada e permite falar de “iconocracia”, se eu tivesse que designar com esse neologismo o império da imagem sobre os espíritos e sobre os corpos; eu acrescentaria, em segundo lugar, que pela primeira vez talvez a imagem corra um grave perigo e ameaça de desaparecer sobre o império das visibilidades. Há cada vez menos imagens.¹¹

A filósofa não nega que a imagem (ou como ela prefere chamar, o *visual*) tenha uma conexão com a questão do *poder*. Muito pelo contrário, se ela se interessou pelo tema da iconoclastia é justamente para atestar o quanto ela tem uma importância na cultura. Mas justamente por isso os artistas têm um papel político fundamental na contemporaneidade, pois eles podem realizar imagens contra-hegemônicas, deslocando as imagens do poder, ao propor outros sentidos e possibilidades de realização.

Aprender a programar

Se os perigos da *mimesis* já foram amplamente explicitados ao logo da história, o antídoto também é conhecido: não se trata de restaurar o “efeito do real” nas imagens, mas simplesmente produzir uma pedagogia que nos ensine a desconfiar das imagens miméticas. Da mesma forma que Brecht buscava desvendar para o público os mecanismos produtores da ilusão no teatro, trata-se de expor os mecanismos de produção da imagem mimética e denunciar o seu caráter falsificador.

Naturalmente, essa é uma estratégia para a produção de imagens que se contrapõe à iconoclastia de Baudrillard, mas penso, seguindo a linha de Mondzain, que é possível pensar outra estratégia, que não invalida a primeira, ligada à produção *criativa* de imagens que, por isso mesmo, seja uma contraposição à tendência mimética.

O que precisa ficar claro, a meu ver, é que o problema não está no *médium*, ou seja, a IA não é um problema em si, pois, como já foi dito anteriormente, ela é uma nova técnica de produção de imagens de modo que a tendência mimética não é algo inerente à técnica, mas uma posição estética e política. Nesse sentido, a IA pode ser uma fonte criativa de produção de imagens, desde que os artistas acolham a exortação de Vilém Flusser de *aprender a programar* e assim criar novas formas de programação que divirjam daquelas hegemônicas.

11 Mondzain, Marie-José, *Le commerce des regards*, Paris, Seuil, 2003, p. 17 (tradução nossa)

A esse respeito, penso, por exemplo, no trabalho *Lígia* de Nuno Ramos que, em 2017, retrabalhou a edição do *Jornal Nacional* da rede de televisão Globo, anunciando o impeachment da presidente Dilma Roussef. Tratou-se de fazer os apresentadores cantar a música *Lígia* de Tom Jobim ao fazer uma edição de palavras ditas pelos apresentadores. Em um site da internet, o vídeo foi ao ar diariamente coincidindo com o horário de transmissão do telejornal ao longo de um mês.

Com isso, o artista quis contrapor o momento distópico vivido naquele momento no país usando a *Bossa Nova* que em outra época significou um momento de otimismo e mesmo ufanismo, ao criar uma situação robótica e artificial que, na verdade, é o espelho do caráter robótico e artificial do próprio *Jornal Nacional* na sua maneira de dar as notícias da maneira autoritária de dois apresentadores que falam olhando para a câmera sem deixar espaço para a atuação da imaginação e da reflexão crítica por parte do espectador.

A imagem de Nuno Ramos foge à regressão mimética, tal como aparece no comercial da *Volkswagen*, pois não se trata, por exemplo, de fazer os apresentadores falarem coisas nas quais não acreditam, mas de criar um estranhamento que proponha ao público uma reflexão sobre o papel político que o *Jornal Nacional* exerce na sociedade. Desse modo, a regressão mimética não seria um destino da imagem produzida por IA, mas um posicionamento político-estético ao qual, como fez Nuno Ramos, é possível contrapor-se.

Referências

- Baudrillard, Jean. *Simulacres et simulations*. Paris : Galilé, 1981.
- Chul Han, B. *A salvação do belo*. Tradução Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis : Vozes, 2019 (2015).
- Flusser, Vilém. *O mundo codificado*. Tradução de Raquel Abi-Sâmara. São Paulo, Cosac Naify, 2007.
- Krauss, Rosalind. *Marcel Duchamp ou o campo imaginário*. In: *O fotográfico*. Trad. Anne Marie Davée. Barcelona: Gustavo Gili, 2002.
- Mondzain, Marie-José. *Le commerce des regards*, Paris, Seuil, 2003.
- _____. *Imagem, ícone, economia : as fontes bizantinas do imaginário contemporâneo*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: contraponto, 2013 (1996).
- Stiegler, Bernard. *The discreet image*. In : *Echographies of television : filmed interviews*. Translated by Jennifer Bajorek. Cambridge: Polity Press, 2002 (1996).

Oswaldo Porchat e a filosofia do Senso Comum

Oswaldo Porchat and the philosophy of common sense

Resumo

O artigo avança a hipótese de que a filosofia do saber comum de Oswaldo Porchat pode ser aproximada da filosofia do senso comum, especificamente, do pensamento de Thomas Reid. Argumenta-se que, muito embora ambos os filósofos revelam pontos de partida distintos, as propostas filosóficas de Porchat e Reid apresentam ao menos seis pontos de contato: as noções de ‘saber comum’ e ‘senso comum’; a universalidade das crenças que constituem formas de saber; a impossibilidade de justificá-las racionalmente; o caráter filosófico do saber comum e do senso comum; a pretensão moderada de fundamentação de ambos; o ridículo da oposição ao saber comum e ao senso comum.

Palavras-chave: Senso Comum; Saber Comum; Oswaldo Porchat; Thomas Reid.

* Universidade Federal do ABC (UFABC) – ffvinicius@yahoo.com.br

Recebido em: 23/05/2024 Aceito em: 15/11/2024

Abstract

The paper advances the hypothesis that Oswaldo Porchat's philosophy of common knowledge approaches a common sense philosophy, especially, that of Thomas Reid. It is argued that, although both philosophers start from different starting points, Porchat's and Reid's philosophical proposals have at least six points of contact: the notions of 'common knowledge' and 'common sense'; the universality of the beliefs which constitutes these sorts of knowledge; the impossibility of rationally justifying them; the philosophical character of common knowledge and common sense; the moderate pretension of justification of both; the ridiculousness of opposition to common knowledge and common sense.

Keywords: Common Sense; Common Knowledge; Oswaldo Porchat; Thomas Reid.

Oswaldo Porchat (1933-2017), em 'Prefácio a uma filosofia' (2007), publicado originalmente no ano de 1975, recusa explicitamente a identificação de sua proposta filosófica – o abandono provisório da filosofia em favor da não filosofia ou de uma 'visão comum de mundo' ou 'saber comum' – com alguma forma de filosofia do senso comum¹. A recusa dessa identificação também está presente em 'A filosofia e a visão comum do mundo' (2007), texto publicado em 1979². Em 'Saber comum e ceticismo' (2007), de 1986, o tema é retomado quando Porchat se recusa a identificar os usos filosóficos do senso comum em Popper (1902-1994) e Quine (1908-2000) com um apelo autêntico ao saber comum³. O presente trabalho pretende justamente reavaliar

1 "Minha postura em nada se assemelhava a uma promoção filosófica do senso comum, que alguns filósofos empreenderam" (2007, p. 34).

2 "Espero deixar bem patente que minha posição não se pode interpretar, 'sem mais' [destaque meu], como uma mera variante da chamada filosofia do senso comum, ao contrário do que se pretendeu" (2007, p. 44).

3 "É bem verdade que, nas últimas décadas, o assim chamado senso comum vem ganhando alguma voga e encontrando defensores, mormente entre filósofos de algum modo ligados à filosofia analítica. Assim é que Karl Popper entende que 'ciência, filosofia, pensamento racional, todos devem partir do senso comum'. Contra os partidários das 'rupturas epistemológicas', ele sustenta

as negações do filósofo brasileiro acerca da possibilidade de identificar sua filosofia do saber comum com uma forma de filosofia do senso comum. A hipótese avançada estabelece que sua filosofia aproxima-se, em mais de uma ocasião, de uma compreensão como aquela proposta por filósofos do senso comum, em específico, da visão de Thomas Reid (1710-1796), fundador da Escola Escocesa do Senso Comum⁴.

Começo por defender que o ponto de partida das filosofias de Porchat e Reid são distintos (seção 1). Na sequência, proponho seis aproximações entre os autores. Inicialmente, julgo que haja evidentes pontos de aproximação entre as noções de ‘saber comum’ do filósofo brasileiro e de ‘senso comum’ de Reid (seção 2). Na sequência, chamo a atenção para o fato de que ambos os filósofos compreendem essas formas de conhecimento, o saber comum e o senso comum, como universais (seção 3) e não passíveis de justificação racional (seção 4), apesar de ambas serem consideradas formas filosóficas de saber (seção 5). Noto também que Porchat e Reid têm pretensões moderadas de fundamentação do conhecimento a partir desses saberes (seção 6). Por fim, encerro, salientando que ambos consideram ridícula a oposição ao saber comum e ao senso comum (seção 7).

Antes de me deter sobre a explicitação dessa hipótese interpretativa, esclareço, primeiramente, que minha leitura da filosofia porchatiana diz respeito apenas a um conjunto de seus escritos. Plínio Junqueira Smith (2017) divide as reflexões de Porchat em três fases: ‘o silêncio da não filosofia’ (2017, pp. 31-68), ‘a filosofia da visão comum do mundo’ (2017, pp. 69-106) e o ‘neopirronismo’ (2017, pp. 107-197)⁵. A leitura que proponho diz respeito à segunda fase do pensamento de Porchat, à filosofia da visão comum do mundo, centrada, tal como a entendo, sobre a noção de ‘saber comum’. O fio condutor do presente trabalho é o já mencionado ‘Prefácio a uma filosofia’. Também faço referências aos artigos ‘A filosofia e a visão comum do mundo’ e ‘Saber comum e ceticismo’. Cito algumas passagens de ‘O conflito das filosofias’ (2007), escrito da primeira fase do filósofo. A partir desse artigo,

que ‘toda ciência, e toda filosofia, são senso comum esclarecido’. Também para Quine, a ciência não é mais do que o senso comum feito autoconsciente, valendo dizer o mesmo para a filosofia, já que ela não se distingue essencialmente da ciência pelo propósito ou pelo método, mas tão-somente pelo seu escopo universalmente abrangente” (2007, p. 85).

4 Para uma introdução à história da filosofia do senso comum, ver Paul Wood (2020).

5 Para uma introdução à fase cética da filosofia de Porchat, sugiro também a leitura dos artigos de Sara Albieri (1997), Luiz Henrique de Araújo Dutra (1997) e Smith (2015 / 2023) e do segundo capítulo da tese doutoral de Bruno Batista Petersen (2012, pp. 72-141).

acredito poder aprofundar a leitura de que Reid e Porchat iniciam suas filosofias a partir de pontos de partida distintos. Em segundo lugar, esclareço que, dos escritos do filósofo britânico, recorro a passagens de suas duas principais obras, *Uma investigação sobre a mente humana segundo os princípios do senso comum* (1997)⁶ e os *Ensaio sobre os poderes intelectuais do homem* (2002)⁷.

1. Pontos de partida distintos em Porchat e Reid

Porchat dedica as duas primeiras partes de ‘Prefácio a uma filosofia’ a apresentar brevemente um relato biográfico de seu percurso intelectual, tanto religioso (2007, pp. 25-28) quanto filosófico (2007, pp. 28-32). Nessa breve biografia, o filósofo explicita as motivações que o levam a abandonar a filosofia em favor de uma ‘não filosofia’ – ao menos inicialmente –, uma forma de conhecimento que, adiante no texto, será chamada de ‘saber comum’, aquela forma de saber própria ao indivíduo não filósofo e que fundamenta sua ‘visão comum do mundo’⁸. Para Porchat, nenhuma visão filosófica poderia se impor de modo racionalmente justificado sobre outra⁹, uma vez que não há

6 Publicada originalmente em 1764. Doravante, apenas *Investigação*.

7 Publicados originalmente em 1785. Doravante, apenas *Poderes intelectuais*.

8 A recusa da filosofia é o principal tema do artigo ‘O conflito das filosofias’. O tópico também está presente em ‘A filosofia e a visão comum do mundo’: “é natural, então, que eu desespere de poder filosofar. Por que daria minha adesão a tal visão do Mundo e não a tal outra? Por que assumiria tal atitude filosófica e não tal outra? Assumir qualquer posição filosófica configuraria uma escolha e uma escolha, em última análise, arbitrária, uma vez que sua justificação não constituiria senão um exercício a mais de habilidade retórica. Não vendo como aderir criticamente a um discurso de outrem, por que me cometeria a editar um discurso original e novo, sabendo-o de antemão condenado, por sua própria natureza, à sorte adversa de que todos os outros compartilham? Por que continuar o empreendimento, por que insistir em buscar soluções filosóficas para os problemas das filosofias” (2007, p. 42)? No artigo seguinte, ‘Saber comum e filosofia, a necessidade do abandono da filosofia é tematizada pela quarta vez nos textos de Porchat: “suponhamos alguém que, cansado das infundáveis disputas filosóficas e consciente da impossibilidade de encontrar um critério aceito para resolvê-las, tenha renunciado ao filosofar. E que tenha imergido, então, de corpo e alma na vida comum e se tenha reencontrado como um homem comum e qualquer. Plenamente reconciliado com sua experiência cotidiana do Mundo, nada o impede, por certo, de tentar adequadamente descrevê-la e precisá-la para si próprio, procurando realçar suas linhas de força e seus aspectos mais gerais” (2007, p. 73).

9 “Mas a justificação que cada uma propõe de seu próprio sistema não me pôde persuadir. Por que eu conhecia as razões das outras. E descobri que nenhuma fundamentação era absoluta, nenhuma legitimação era definitiva. O que aqui é aceito como evidente e certo é ali rejeitado como enganoso e falaz. Que pretensas evidências e certezas puderam jamais resistir ao embate das filosofias?” (2007, p. 30).

um ponto de apoio para uma ‘fundamentação absoluta’ ou uma ‘legitimação definitiva’ – que permita escolher entre uma e outra visão filosófica do mundo. Nenhuma filosofia revelar-se-ia demonstrativamente mais válida do que outra¹⁰, de modo que nenhuma visão filosófica poderia pretender a uma adesão universal dos seres humanos¹¹. Contribui determinadamente para essa visão ‘epistemologicamente negativa’ de Porchat o estudo dos gregos ou, mais especificamente, de sua sofística, que lhe revela que toda e qualquer ‘verdade’ poderia ser provada, o que significaria, em outras palavras, que não haveria provas em filosofia¹². Do mesmo modo, a ciência e o senso comum não seriam suficientes para essa tarefa de fundamentação de uma visão de mundo¹³. Mesmo o ceticismo antigo, em específico, o de Sexto Empírico¹⁴, revela-se como uma visão de mundo – ainda que cética – ‘insatisfatória’¹⁵.

10 “E assim foi que cheguei [a partir do estudo de alguns clássicos da filosofia] à plena consciência ‘do caráter não-demonstrativo do discurso filosófico’. Em que pesassem as decididas pretensões em sentido contrário de tantos pensadores, tornou-se-me manifesto e irrecusável que as filosofias jamais poderiam pretender a algo mais que a ‘uma argumentação razoavelmente persuasiva’, ainda que sistematicamente elaborada numa ordem consistente de razões [...] Eu descobri que, em sentido rigoroso, nunca há demonstração fora da lógica formal” (2004, p. 30, destaques meus).

11 “Capazes, em grau variável, de impor-se à aceitação de muitos espíritos, nenhuma delas jamais lograria a adesão do auditório universal. E não se tratava de uma mera impossibilidade de fato” (2007, p. 30).

12 “Demorando-me longamente no estudo da sofística grega, pude aprender seu significado profundo, aprender sua lição aos filósofos de todos os tempos: a de que, em filosofia, tudo se pode provar. O que vale dizer que nada se prova verdadeiramente em filosofia” (2007, pp. 30-31).

13 “[...] Ciência e senso comum são igualmente incapazes de pronunciar-se sobre questões filosóficas sem que *ipso facto* se promovam filosoficamente e se constituam como filosofia. Donde a recolocação automática do problema da fundamentação a evidenciar a circularidade do procedimento” (2007, p. 31).

14 “Na leitura de Sexto Empírico, encontrei a ocasião de confirmar minha experiência do conflito insuperável dos dogmatismos, de sua perpétua *diaphonia*. Quem longamente meditou sobre as *Hypotiposes* não mais ousará cometer-se à edição do Discurso derradeiro” (2007, p. 31).

15 “Mas a mera exposição do aparecer, do *phainómenon*, sempre me pareceu insatisfatória. E a crônica da vida comum não se faz desacompanhada de crenças, como os céticos pretenderam. Nunca pude compreender como lhes seria possível dizer sem asserir. Nem pude aceitar sua proposta filosófica de uma investigação continuada. Por que prosseguir na busca, quando nenhuma esperança se justifica e nada mais se tem que a experiência repetida do fracasso? A *ataraxia* cética, eu fui incapaz de atingi-la” (2007, p. 31). Em ‘A filosofia e a visão comum do mundo’, Porchat novamente explica a razão de não aderir ao ceticismo diante da impossibilidade de se decidir entre uma e outra visão filosófica do mundo. Ele opta por não tomar a decisão do cético que continua a filosofar não obstante essa impossibilidade de se decidir entre uma e outra filosofia. O cético insiste em filosofar, não se desespera da filosofia em favor da ‘não filosofia’: “pondo em xeque os critérios da pretensa objetividade dogmática, tomaram o *phainómenon*, o que aparece, como critério da ação, segundo os ditames da vida. De fato, porém, seu retorno à vida comum não foi

A fé, a filosofia – mesmo a cética –, a ciência e o senso comum se mostram insuficientes, aos olhos de Porchat, para a fundamentação de uma visão definitiva de mundo. Diante das dificuldades e limitações dessas visões, Porchat se decide pelo abandono da filosofia¹⁶ e, em lugar do filosofar, o silêncio¹⁷:

E tomei, então, o partido do silêncio. Uma opção pragmática e existencial, fruto de uma angústia filosófica profunda. Uma decisão drástica que reconheci ser filosoficamente injustificável, mas que me pareceu justificavelmente não filosófica. E como tal eu a assumi. Se não se pode falar, calar-se é imperativo. Mas isso tinha de ser dito no começo, não no fim (Porchat, 2007, p. 32).

O primeiro cotejo que proponho entre o pensamento porchatiano e a filosofia do senso comum de Reid é de afastamento. As motivações de ambos são distintas. Se Porchat é influenciado pela descoberta do conflito das filosofias, Reid é motivado sobretudo pelo intuito de combater o ceticismo que, em sua visão, impregna todo o pensamento dos séculos XVII e XVIII, da filosofia de René Descartes (1590-1650) ao pensamento declaradamente cético de

completo, porque não souberam mergulhar em sua não-filosofia. A permanência no empreendimento filosófico, a proposta de investigação continuada atesta que eles ficaram a meio caminho. Os céticos não desesperaram da filosofia. Por isso mesmo, não se permitiram suprimir definitivamente o distanciamento que o dogmatismo instaurou entre a filosofia e a vida. Contestaram as soluções dogmáticas, mas preservaram seu quadro teórico” (2007, p. 43). Em ‘Saber comum e ceticismo’, mais uma vez, o ceticismo é considerado como limitado: “minha reação foi diferente: a experiência repetida do fracasso levou-me a desesperar da busca de uma solução para os conflitos das filosofias [diferentemente do cético, que se mantém na busca da verdade], arrastou-me ao cansaço, ao desânimo, ao abandono do empreendimento. Não me pareceu razoável nem natural prosseguir na experiência, não me atraiu o projeto de preservar um esforço ‘zetético’ numa caminhada sem perspectivas. Optei pela renúncia pura e simples ao filosofar. Uma atitude humana e existencial, nada filosófica [por que não?] e que, por certo, não se pretendia filosófica; uma atitude filosoficamente injustificável e que eu jamais quis justificar filosoficamente (2007, p. 86).

16 “Mas restava-me a possibilidade do silêncio. Desesperando da filosofia e de seus problemas, renunciei a buscar-lhes soluções. Abatido por um profundo desencanto, o temor me possuiu de que os discursos da filosofia não mais fossem que prodigiosos e sublimes jogos de palavras. Um brinquedo dos filósofos com as palavras, do *Lógos* com os filósofos. O feitiço que me prendera se quebrava, desfazia-se uma antiga servidão” (2007, p. 32).

17 Em ‘A filosofia e a visão comum do mundo’, Porchat retoma o tema do silêncio diante do conflito das filosofias: “resta-me, ao que parece, dizer adeus às pretensões filosóficas que em vão alimentei, deixar atrás a filosofia. Optar pelo silêncio da não-filosofia e nele recolher-me. Numa decisão de ordem prática e existencial, que se me impõe como justificada, ainda que não seja, por certo, justificável filosoficamente. Contentar-me-ei em ser apenas um homem entre os outros homens. Deixando-me viver, em sua plenitude, a vida comum dos homens. Redescobindo e revivendo o homem comum em mim” (2007, p. 42).

David Hume (1711-1776)¹⁸. A filosofia passa pelo período de uma ‘crise cética’, quando o ceticismo contaminaria todos os âmbitos do saber. Responder adequadamente ao ceticismo é preservar a possibilidade do conhecimento, da moral e da religião. Diante deste cenário intelectual proeminentemente cético, um cenário no qual Reid identifica princípios e consequências céticas em todos os sistemas filosóficos, o filósofo propõe um apelo ao ‘senso comum’ como via segura para se fugir aos perigos dessa filosofia. Este seria o fundamento sólido sobre o qual o conhecimento humano poderia ser construído e preservado do ataque cético. Senso comum e filosofia devem ser reconciliados.

2. ‘Saber comum’ e ‘senso comum’

Se na resposta ao ceticismo Reid busca apoio no senso comum, Porchat, no abandono da filosofia, volta-se para a vida do ‘homem comum’¹⁹. Essa forma comum de ver o mundo, em que se valoriza a experiência cotidiana e os acontecimentos que circundam o indivíduo²⁰, surge como uma descoberta de quem reflete sobre as limitações da filosofia – incapaz de fundamentar uma

18 Na ‘Dedicatória’ da *Investigação*, Reid chama a atenção para o que, a seu ver, são as consequências nocivas de uma posição filosófica cética: “estou persuadido de que o ceticismo absoluto não destrói apenas a fé de um cristão mas também a ciência de um filósofo e a prudência de um homem de entendimento comum. Estou persuadido que o injusto ‘vive pela fé’ assim como o ‘justo’, que se todas as crenças pudessem ser deixadas de lado, piedade, patriotismo, amizade, afeição paternal e virtude privada pareceriam tão ridículos quanto os sentimentos quixotescos. A busca pelo prazer, a ambição e a avareza devem ser fundadas sobre a crença assim como aquelas que são honrosas e virtuosas” (1997, p. 04). Sobre o modo como compreendo a resposta de Reid ao ceticismo, ver Freitas (2020a) e (2022).

19 “Tornara-me um homem como os outros, vivendo a vida comum dos homens. Redescobri plenamente o homem comum em mim, assumi plenamente o homem comum que era. Era como se se consumasse agora uma humanização havia tanto começada. Senti-me igual a todo o mundo” (2007, p. 32). A volta ao saber comum também é tematizada em ‘A filosofia e a visão comum do mundo’: “proponho uma ruptura com a filosofia bem mais radical que a do ceticismo. Um mergulho profundo, definitivo e de alma inteira na vida cotidiana dos homens. Não me limito a suspender meus juízos mas, em face dos jogos filosóficos, ousou dizer: ‘Não jogo mais’. Regresso à humanidade comum e assumo integralmente a sua não-filosofia” (2007, p. 43). E: “essa redescoberta da vida comum, essa reconversão do filósofo ao homem comum que sempre fora, mas que sempre ignorara em sua filosofia e agora reencontra, foi o que propus no texto que mencionei. Num segundo momento, eu propunha também uma promoção filosófica da não filosofia do homem comum, uma revalorização filosófica de sua visão comum do Mundo” (2007, p. 44).

20 “Eu sempre valorizara a experiência do cotidiano, as coisas e os eventos ordinários que nos circundam. Nunca aceitara pôr em dúvida, em xeque ou entre parênteses, a realidade do Mundo que a nossa experiência imediata tem por objeto. Pôr o Mundo entre parênteses sempre me parecera uma extraordinária figura de retórica, literalmente ininteligível. A renúncia à filosofia emprestou a meu apego às coisas ordinárias uma dimensão mais humana e mais vivida” (2007, p. 32).

visão definitiva do mundo. Nessa volta para si, o filósofo encontra o ‘saber dos homens comuns’²¹ – uma compreensão que não está de todo clara em seus trabalhos²². Minha hipótese é a de que Porchat entende que o saber comum compreende um conjunto básico de crenças compartilhadas pelos seres humanos²³: “suas opiniões mortais tinham a minha simpatia. E considerava com atenção e respeito suas crenças. Não me impedindo de crer com ‘espontaneidade’ [destaque meu], eu compartilhava com eles muitas delas” (2007, p. 33). Destaco, na passagem, o termo ‘espontaneidade’. A meu ver, esse conceito é o primeiro dos elementos presentes no pensamento porchatiano sobre o saber comum que permitiriam, se estou certo nessa proposta de leitura, a aproximação com o senso comum²⁴. Sugiro que espontâneo possa ser identificado com ‘natural’: as crenças espontâneas do saber comum são crenças formadas por processos naturais da mente, são crenças adquiridas sem o intercurso de reflexão ou raciocínio. Em uma passagem posterior, Porchat observa que tais crenças, além de espontâneas, são ‘irrecusáveis’²⁵: “e dar-me assim a permissão de crer o que se me impunha como verdadeiro e correto e justo e ‘irrecusável’, [destaque meu] tal como se impõe ao comum dos homens” (2007, p. 34). Julgo que esses dois elementos, espontaneidade e irrecusabilidade, são fundamentais para caracterizar as crenças do saber comum.

21 É em ‘A filosofia e a visão comum do mundo’ que Porchat se dedica mais detidamente a explicar sua noção de visão comum do mundo ou saber comum: “proponho-me agora a reelaborar algumas noções e explicitar meu pensamento de modo mais claro e amplo sobre alguns pontos mais importantes, corrigindo alguma formulação porventura menos feliz” (2007, p. 44).

22 Em ‘A filosofia e a visão comum do mundo’, Porchat nota que a noção de ‘saber comum’ dispensaria uma definição rigorosa de sua parte: “Não vejo por que se precisaria de uma definição rigorosa quanto ao que deve ou pode ser incluído nele, ou dele ser excluído” (2007, p. 51).

23 Em ‘A filosofia e a visão comum do mundo’: “que incluem boa parte do conteúdo de nossa experiência mais imediata da vida cotidiana, nós mesmos e as coisas e eventos que mais de perto nos cercam e afetam, os outros seres com que temos constante comércio, sobretudo os outros homens” (2007, p. 51).

24 Em ‘Saber comum e ceticismo’, Porchat novamente menciona o caráter espontâneo das crenças que constituem o saber comum: “[...] ele encerra um sistema de crenças de tal modo incorporadas a nosso universo interior que elas operam em nós qual uma segunda natureza e definem nosso modo ‘espontâneo’ de ver as coisas (2007, pp. 73-74). E: “ele atenta também no fato de que ele próprio e quantos detêm essa visão comum do Mundo a identificam espontaneamente, ao menos em parte, como um Saber humano e comum do Mundo” (2007, pp. 85-86).

25 Em ‘A filosofia e a visão comum do mundo’, o tema do caráter irrecusável do saber comum reaparece. O filósofo o menciona para falar sobre a maneira como a realidade do mundo se apresenta ao indivíduo comum: “esse Mundo-totalidade, Realidade irrecusável que nos transcende, maior e mais poderoso do que nós, nós o conhecemos enquanto seus habitantes, conhecemo-lo como o lugar de nossa vida, o lugar de nosso mesmo reconhecimento uns dos outros como homens” (2007, p. 47).

Porchat apresenta exemplos de crenças que constituiriam o saber comum²⁶:

1. A existência das coisas / objetos;
2. A existência dos eventos (que interpreto como a existência de fenômenos causais e acontecimentos do passado);
3. A existência de outras inteligências semelhantes à nossa²⁷;
4. A existência de um mundo (para além do campo da subjetividade, do que sentimos desse mundo);
5. Conhecemos de modo manifesto e irrecusável os fenômenos mentais da própria mente²⁸.

Gostaria de propor que as crenças espontâneas e irrecusáveis do indivíduo comum podem ser aproximadas do que Reid denomina de ‘crenças do senso comum’, as crenças ‘imediatas’ (não dependentes de processos de reflexão e raciocínio) e ‘irresistíveis’²⁹ (irrecusáveis) que são devidas à constituição original

26 “Aceitava com eles a Realidade das coisas, dos objetos e eventos ordinários, crendo com eles que boa parte do que ocorre como se crê. Aceitando tranqüilamente que as outras mentes se assemelham à minha. Acreditando com eles que a nossa vida, a nossa paixão e a nossa morte se dão num Mundo que nos transcende, numa Realidade que não depende de nosso pensamento ou de nossa vontade” (2007, p. 33).

27 Em ‘A filosofia e a visão comum do mundo’, Porchat menciona essa crença novamente: “suas mentes, tenho-as como substancialmente semelhantes às minhas. Em verdade, é porque assim os vejo que os reconheço como homens” (2007, p. 46).

28 A menção a essa crença é feita por Porchat em ‘A filosofia e a visão comum do mundo’: “quanto aos processos de minha vida interior e psíquica, sensações, emoções, prazeres, dores, desejos, sentimentos, cuja existência me é tão manifesta e irrecusável quanto a das coisas e processos físicos, eu os tenho como fundamentalmente análogos aos processos que experimentam os outros homens, em sua vida psíquica e interior. Suas mentes, tenho-as como substancialmente semelhantes às minhas. Em verdade, é porque assim os vejo que os reconheço como homens” (2007, p. 46).

29 Na visão de Reid, uma das marcas que caracterizam principalmente um julgamento que deve ser assumido como princípio primeiro é a convicção ‘imediate’ e ‘irresistível’ que o acompanha. Por um lado, estas crenças são imediatas porque não são fruto de raciocínio, por outro, são irresistíveis porque não está em poder dos seres humanos negar-lhes assentimento. Grande parte dos seres humanos assente de modo imediato e irresistível, por exemplo, à existência das operações, paixões e emoções atestadas pelo poder da consciência. Ao discorrer sobre o primeiro princípio de verdades contingentes, acerca da existência da consciência, o filósofo observa: “contudo, a convicção irresistível da realidade daquelas operações não é um efeito do raciocínio: ela é imediata e intuitiva. Portanto, a existência daquelas paixões e operações de nossas mentes, das quais

da mente³⁰ e formam o ‘senso comum da humanidade’. Na lista reidiana de princípios do senso comum – pois as crenças do senso comum são assumidas na filosofia do senso comum como ‘princípios primeiros’ de conhecimento –, encontram-se as crenças espontâneas e irrecusáveis indicadas por Porchat:

1. “Todas aquelas coisas que percebemos distintamente pelos sentidos realmente existem e são aquilo que percebemos que elas são” (2002, p. 476);
2. “Nos fenômenos da natureza, o que é provavelmente será semelhante ao que foi em circunstâncias similares” (2002, p. 489) / “aquelas coisas de que me lembro distintamente realmente aconteceram” (2002, p. 474);
3. “Há vida e inteligência em nossos semelhantes com quem conversamos” (2002, p. 482);
4. “Existem algumas coisas que não podem existir por si mesmas e devem existir em algo mais a que pertencem, como qualidades ou atributos” (2002, p. 43).
5. “Mantenho como um princípio primeiro a existência de todas as coisas de que estou consciente” (2002, p. 470).

estamos conscientes, é um princípio primeiro, que a natureza exige que nele acreditemos sobre sua autoridade” (2002, p. 470).

30 O senso comum, na visão reidiana, não é senão a *constituição original* da mente humana, o próprio modo como a natureza determina o ser humano no que diz respeito às suas concepções, julgamentos e crenças. Uma passagem da conclusão da *Investigação* expressa bastante claramente esta compreensão. Ela surge no contexto da discussão dos julgamentos naturais da mente sobre a existência dos objetos externos: “estes julgamentos naturais e originais são portanto uma parte daquele mobiliário que a natureza forneceu ao entendimento humano [...] Eles são úteis enquanto nos governam nos interesses comuns da vida, onde nossa faculdade de raciocinar nos deixa na escuridão. Eles são parte de nossa constituição, e todas as descobertas de nossa razão são apoiadas sobre eles. Eles formam o que é chamado de ‘senso comum da humanidade’, e o que é manifestamente contrário a algum destes primeiros princípios, é o que é chamado ‘absurdo’ (1997, p. 215). E: “se existem certos princípios, como eu penso que os haja, aos quais a ‘própria constituição de nossa natureza nos leva a acreditar’ e que nos vemos sob a necessidade de tomar como certos nos interesses comuns da vida, sem sermos capazes de dar-lhes uma razão, estes são o que chamamos princípios do senso comum, e o que lhes é manifestamente contrário é o que chamamos absurdo” (1997, p. 33).

3. Formas universais de conhecimento

No início do artigo, observei que Porchat nega que o seu pensamento pudesse ser identificado com uma forma de filosofia do senso comum. O motivo para essa recusa, o filósofo explica, diz respeito à diversidade e pluralidade das opiniões do senso comum, crenças que seriam resultantes de condicionamentos espaço-temporais. O saber buscado por Porchat não seria relativo, não dependeria de fatores sociológicos ou históricos, de tradição ou cultura^{31 e 32}. Em uma filosofia como a de Reid, no entanto, a noção de ‘senso comum’ não diz respeito a um saber histórico como compreendido por Porchat: o senso comum não diz respeito a conhecimentos condicionados espacial ou temporalmente, tampouco apresenta a pluralidade e a diversidade supostas por Porchat³³. O senso comum identifica-se com a constituição original compartilhada por grande parte dos seres humanos, uma constituição que não pode ser determinada por fatores sociais, históricos ou culturais.

31 “Não me era desconhecida a variação infinda do senso comum no espaço e no tempo, sua relatividade sociológica e histórica. Por isso mesmo, muitas crenças comuns me eram inaceitáveis, porque nelas somente podia reconhecer os frutos da tradição e da cultura” (2007, p. 34).

32 Porchat parece reconsiderar essa compreensão em ‘Saber comum e ceticismo’. Nesse trabalho, o filósofo aceita o caráter histórico do saber comum: “tentando caracterizar esse Saber Comum, volto minha atenção para seus notáveis mecanismos de auto-reformulação, mediante os quais ele continuamente se corrige e se enriquece. Pois se trata, com certeza, de um Saber em permanente evolução, manifestamente dotado de uma história e que obviamente depende de múltiplos fatores de variada natureza: culturais, sociais, lingüísticos etc.” (2007, p. 73). Em ‘A filosofia e a visão comum do mundo’, Porchat novamente observa o caráter histórico do saber comum: “alguns homens partilham muitas das nossas opiniões e crenças, muitos também compartilham conosco algumas entre elas. E há todas aquelas – e elas não são poucas – que toda a nossa comunidade, ou a maior parte dela, aceita conosco. Algumas crenças e pontos de vista parecem-nos de algum modo merecer mesmo a aceitação comum da espécie. Essas opiniões e crenças compartilhadas pela comunidade constituem o que chamamos costumeiramente de senso comum. De modo geral, podemos, no entanto, dizer que o senso comum varia muito no espaço e no tempo, no interior de uma comunidade ou de uma comunidade para outra” (2007, p. 49).

33 Em verdade, esclareço que a noção de ‘senso comum’ não está livre de dificuldades na obra reidiana. Louise Marcil-Lacoste (1982, p. 74) e Ronald E. Beanblossom (1983, pp. XXVI-XXVII) identificam, na literatura secundária, algumas possibilidades de interpretação da noção de senso comum em Reid. Nicholas Wolterstorff (2001, p 218) vai além: considera este o aspecto mais confuso da filosofia reidiana. Defendi a minha interpretação do senso comum como constituição original em 2020b..

Para qualificar o saber comum, em ‘A filosofia e a visão comum do mundo’, Porchat apela ao conceito de ‘mobiliário-padrão’³⁴:

Aparece-me que se encontram esses mesmos ingredientes, desta ou daquela maneira, em cada visão humana do Mundo. Algo como o ‘mobiliário-padrão da experiência humana do Mundo’ [destaque meu]. Trivialidades de nossa vivência do Mundo físico e humano, sobre as quais estamos todos basicamente de acordo, coabitantes confessos da mesma Realidade (Porchat, 2007, p. 51).

Reid também apela ao termo para denominar a constituição original a que os indivíduos devem suas crenças: “tais juízos originais [as crenças do senso comum] são, portanto, uma parte daquele mobiliário [furniture] que a natureza ofereceu ao entendimento humano” (1997, p. 215). O senso comum, como o saber comum, é um ‘mobiliário’ compartilhado pelos seres humanos. As crenças devidas a esse mobiliário são compartilhadas por indivíduos instruídos e não instruídos, em todas as nações e tempos no mundo³⁵. O senso comum é universal, não condicionado por fatores espaciais ou temporais³⁶.

34 Pettersen (2017) destaca essa expressão em sua interpretação de Porchat: “saindo do conflito das filosofias, o filósofo adere à visão comum do mundo. Não se trata, de aceitar uma visão não consciente, mas sim uma que compreenda que existem certos elementos comuns a todos nós, elementos estes que podem ser a base de uma filosofia partilhada por todos. Tal partilha ocorreria por meio do que Porchat chama de “mobiliário comum”, conceito que na obra dele é um tanto vago, e parece querer indicar crenças muito básicas aceitas por todos” (2017, p. 36).

35 As crenças do senso comum são aceitas por “[...] instruídos e não instruídos, nas diferentes nações e idades do mundo. Um consentimento de séculos e nações, dos instruídos e vulgo, deve, ao menos, ter uma grande autoridade, a menos que possamos mostrar mais preconceito, tão universal quanto o consentimento o é, que poderia ser a causa dele. A verdade é uma, mas o erro é infinito. Há muitas verdades tão óbvias para as faculdades humanas que pode se esperar que os homens devessem concordar universalmente sobre elas. E este é realmente o caso encontrado com relação a muitas verdades, contra as quais não achamos divergência, ao menos talvez aquela de alguns filósofos céticos, que podem justamente ser desconfiados, em tais casos, de diferenciar do resto da humanidade, através do orgulho, obstinação ou alguma paixão favorita” (2002, p. 44-45).

36 Para Reid, os registros históricos são aquilo que testemunha em favor da existência de um acordo universal da humanidade em relação a tais crenças: “a universalidade destas opiniões, e de muitas outras que podem ser nomeadas, é suficientemente evidente, tão longe quanto nosso contato alcança, e dos registros da história, em todos os tempos e nações, que foram transmitidos para nós” (2002, p. 45).

4. Formas de conhecimento não justificadas racionalmente

O terceiro ponto de contato entre as filosofias de Porchat e Reid diz respeito à carência de justificação racional das crenças espontâneas e irrecusáveis do saber comum e as crenças imediatas e irresistíveis do senso comum. O filósofo brasileiro, com efeito, não busca justificar racionalmente as crenças do saber comum. A seu ver, é suficiente que os indivíduos as assumam como capazes de conduzir à verdade:

Sem buscar fundamentos para a crença, sem querer legitimá-la por uma teoria da intuição ou da evidência. E, como o comum dos homens, depositei uma grande confiança no bom discurso comum e cotidiano, na sua capacidade de dizer muitas verdades (Porchat, 2007, p. 33).

Nesse sentido, a única justificação para essas crenças seria o fato de serem espontâneas e irrecusáveis, o fato de elas se lhe ‘imporem’. Tal como o filósofo sugere, é preciso tão somente nelas crer ‘sem justificação outra’:

Cria, sem envergonhar-me de crer, cria no sentido forte desse termo, sem adotar a atitude artificial de fingir que não se crê. ‘E dava-me um grande conforto ter essas crenças de homem comum, sem os entraves da razão filosófica. Crer no que se me impunha, crer sem justificação outra’ [destaque meu] (Porchat, 2007, p. 33).

Reid, como Porchat, compreende que as crenças do senso comum não dependem de justificação racional. Em verdade, é impossível provar que os princípios do senso comum são verdadeiros: “é uma observação comum que é insensato exigir demonstração para coisas que não a admitem. Não é menos insensato exigir raciocínio de qualquer tipo para coisas que são conhecidas sem raciocínio” (2002, p. 556). Os princípios primeiros do senso comum tampouco exigiriam estas provas, uma vez que são imediata e irresistivelmente como princípios verdadeiros por toda a humanidade:

Tais princípios comuns raramente admitem provas diretas, tampouco eles precisam delas. Eles não precisam ser ensinados aos homens, pois eles são tais que todos os homens de entendimento comum conhecem, ou tais que, ao menos, a eles se dá pronto assentimento tão logo eles são propostos e entendidos (Reid, 2002, p. 39).

Não há outra justificação para eles senão que são devidos à constituição original da mente³⁷.

5. Formas filosóficas de saber

Inicialmente, Porchat parece sugerir que não aceitará o saber comum como uma forma de saber filosófico. Essa forma de saber, apesar de justa e verdadeira, não seria elevada ao posto de filosofia. Ela não poderia, com efeito, fundamentar de modo definitivo e último uma visão de mundo, sofrendo, assim, das mesmas dificuldades de outras formas de saber. O discurso do saber do mundo não poderia ser imposto demonstrativamente, de modo a existir mesmo uma oposição entre saber comum e filosofia³⁸. Essa recusa de admitir o saber comum como um saber filosófico, no entanto, conduz Porchat a uma nova descoberta. Ao recusar a *hýbris* – desmedida, exagero ou excesso no comportamento / orgulho, insolência ou arrebatamento / o que se opõe ao equilíbrio – característica do pensamento filosófico, ele acabava por dela se tornar vítima. A modéstia se tornava excessiva³⁹. A decisão de não descrever o saber comum em vocabulário filosófico lhe revela uma compreensão implícita, de que apenas aqueles filósofos tinham direito de denominarem suas filosofias de racionais. Porchat concedia involuntariamente o monopólio da reflexão aos filósofos da *hýbris*⁴⁰. Por essa razão, Porchat assume sua não-filosofia como filosofia. O saber comum se torna filosófico:

37 “Para estes princípios nenhuma outra razão pode ser oferecida senão esta: pela constituição de nossa natureza, estamos sob uma necessidade de lhes dar assentimento” (1997, p. 71).

38 “E assim eu opunha criticamente à filosofia dos sábios a minha humilde não filosofia. Veio a acontecer, entretanto, que eu assumi sobre a minha mesma postura uma outra perspectiva. Sou incapaz de dizer com exatidão quando essa decisiva inversão de ponto de vista se consumou. Minha visão do Mundo se me impunha como verdadeira e justa. E eu a achava razoável e aceitável aos olhos de outros. Mas também sabia impossível dela fornecer uma justificação definitiva e última. E nunca busquei o impossível. O discurso que a exprimisse jamais a imporia demonstrativamente à aceitação de quem quer que fosse. Por isso mesmo, eu insistia em considerá-la uma não filosofia, uma visão criticamente não-filosófica do Mundo e [36] das filosofias” (2007, p. 35-36).

39 “Nisso com freqüência meditando, um grande prazer me advinha de rememorar o longo itinerário que definitivamente me afastara da *hýbris* filosófica, levando-me para longe de suas tentações. Um dia então me ocorreu que, resistindo embora à *hýbris*, eu dela também fôra uma vítima, na minha mesma recusa de filosofar. E que, em verdade, eu o era ainda, na mesma modéstia injustificável e excessiva daquele modo de descrever minha visão das coisas e dos fatos” (2007, p. 36).

40 “Eu me assumira criticamente como homem comum, eu reconhecera criticamente o Mundo comum e o primado da Vida. O fato de recusar-me a descrever essa minha postura com um vocabulário filosófico me testemunhava agora que eu continuara a reconhecer implicitamente nos sacerdotes do *Lógos* os representantes autorizados e exclusivos do empreendimento filosófico. A

E ocorreu-me que nada justificava fazer-se à palavra uma tal injustiça. Muitos dirão, talvez com razão, que se trata de uma mera questão de terminologia. Seja como for, a verdade é que decidi um dia assumir filosoficamente a minha ‘não-filosofia’, conferir cidadania filosófica à minha visão crítica de homem comum. ‘Endossar filosoficamente suas implicações e seus pressupostos’ [destaque meu] (Porchat, 2007, p. 36).

Admitem-se, filosoficamente, seus pressupostos e suas implicações. Ocorre, assim, a passagem de um percurso pessoal para um projeto filosófico⁴¹. O saber comum, ou ‘a visão comum do mundo’, torna-se o ponto de partida da filosofia, uma filosofia própria do indivíduo, fundada sobre sua condição de ser humano. Uma filosofia consciente de sua necessária humanidade⁴². A visão comum do mundo torna-se a raiz da filosofia:

Uma filosofia que assume a visão comum do Mundo e nela se enraíza não se erige em instauração do Real. Não quer editar e pôr, mas contenta-se em reconhecer e dizer. ‘Ela diz o Mundo que está aí, que o comum dos homens conhece e em que todos os homens vivem’ [destaque meu]. E de que todos os homens falam, em seu discurso de todos os dias. Ela se constrói como um projeto humano, irremediavelmente contingente e precário, de uma visão crítica e universal da Realidade que reconhece. O que necessariamente implica assumir-se como segunda, em relação a um Mundo que vem primeiro (Porchat, 2007, p. 37).

respeitar seu pretense direito ao monopólio da reflexão que se diz ‘filosófica’. Ou ao monopólio do uso correto e adequado da palavra ‘filosofia’” (2007, p. 36).

41 “As etapas de um itinerário pessoal que a ela tinham levado projetando-se, transmutadas, em ordens de argumentos. Nada mais proibindo-o de filosofar injustificadamente, o homem comum fez-se homem-filósofo, com simplicidade” (2007, p. 36).

42 “Confesso que não vejo outro caminho para uma sã filosofia. Não vejo outro ponto de partida se não o que consiste em assumir decididamente e sem reboços aquela visão comum do Mundo, fazendo-lhe justiça. Mas ousar fazê-lo é desafiar toda uma tradição filosófica. É opor a uma filosofia de falsos deuses uma filosofia de homem, uma filosofia consciente de sua ‘necessária humanidade’ [destaque meu]. É reconhecer, desde o início, o primado do Mundo sobre o *Lógos*” (2007, p. 36).

A metáfora do senso comum como raiz do conhecimento está presente na filosofia reidiana. O filósofo, com efeito, chama a atenção para a condição absurda da filosofia, envolvida por paradoxos e permeada por ceticismo, quando ela se distancia do senso comum. Ele defende sobretudo a necessidade de se conciliar ambas as instâncias. Em outras palavras, a filosofia da mente deve buscar o seu fundamento no senso comum, assentando-se sobre ele tal como uma planta se estabelece sobre suas raízes:

Nesta disputa desigual entre Senso Comum e Filosofia, esta última sempre acabará em desonra e prejuízo, de modo que ela nunca prosperará a menos que esta rivalidade seja posta de lado, que estas usurpações sejam abandonadas e sua amizade cordial seja restaurada. Pois, em realidade, o Senso Comum não possui nada da Filosofia, nem precisa de seu auxílio. Por outro lado, no entanto, a Filosofia (se me é permitido mudar a metáfora) não possui outra raiz senão os princípios do Senso Comum. Ela cresce deles e deles extrai seu alimento. Separada de suas raízes, sua honra murcha, seca-se sua seiva, ela morre e apodrece (Reid, 1997, p. 19).

O progresso da filosofia depende intrinsecamente de sua reconciliação com o senso comum, visto que o saber filosófico não pode prosperar quando distanciado destes princípios. Se o senso comum não depende em nenhuma instância da filosofia, esta última, pelo contrário, tem muito a receber desta conciliação.

6. A moderação das pretensões de fundamentação do conhecimento

O desespero de Porchat – narrado na primeira seção deste artigo – é ocasionado pelo compromisso com uma forma forte de fundamentação, do desejo por justificativas definitivas e indiscutíveis. Sua descoberta: essa pretensão seria um sonho impossível⁴³. Portanto, esse projeto de fundamentação definitiva é abandonado em favor de um projeto moderado, a partir de um ponto de apoio ‘mais precário’. Apesar de sua precariedade, o saber comum é tudo o que dispõe o ser humano:

43 “Porque subitamente descobri que eu não desesperara senão por ter esperado em demasia. Renunciando ao sonho impossível das legitimações derradeiras, das evidências primeiras e certezas indiscutíveis, das edições definitivas do *Lógos* filosófico, parecera-me estar renunciando a filosofar. Porque os filósofos da *hybris* me haviam convencido a identificar a filosofia com o sonho de suas filosofias. Ao tomar o projeto da *hybris* como o projeto da filosofia, o seu *Lógos* como o modelo do discurso filosófico” (2007, p. 36).

Buscando a Verdade (alétheia), ela se assume como Opinião (dóxa) e se pretende a opinião verdadeira de um filósofo mortal, [...]. Porque o filósofo a crê verdadeira, como tal ele a propõe aos outros e argumenta por ela. Ele a propõe num discurso de homem-filósofo, que é o mesmo discurso cotidiano de todos os homens, apenas um pouco mais crítico e mais autoconsciente. E, do interior de sua dóxa, como tal confessada, ele se pronuncia sobre o Mundo e sobre as outras filosofias. Ele conhece a 'precariedade de seu discurso' [destaque meu], mas confia nele. De qualquer modo, não dispõe de outro. Ele o apresenta como um discurso, não como o Discurso (Porchat, 2007, p. 37-38).

Porchat vê no reconhecimento dos limites do saber comum a virtude filosófica dessa forma de saber: o empreendimento filosófico deve começar reconhecimento dos limites das capacidades de conhecimento do ser humano⁴⁴. O vício filosófico, na verdade, estaria do lado daqueles/as que negam a existência dessas limitações e buscar, de outro modo, um conhecimento para além daquele que o ser humano seria capaz:

O que viria a comprometer irremediavelmente a universalidade do projeto seria o esquecimento ingênuo da particularidade que nele também se exprime. Reconhecida a situação do empreendimento, daí não decorre então uma inadequação qualquer do discurso filosófico para a busca da Verdade e da Objetividade. Evidencia-se apenas a necessidade de continuamente cuidar por que a visão que obtemos do Mundo não seja viciada e deformada pela particularidade necessária de nossa perspectiva e dela não se torne uma mera projeção (Porchat, 2007, p. 38).

A compreensão de Reid acerca da impossibilidade de provar a verdade dos princípios primeiros do senso comum, por si só, parece indicar certa moderação em seu propósito de fundamentação do conhecimento. Ademais, o filósofo é ainda mais explícito sobre o valor epistêmico positivo destes princípios. A

44 “Mas que outro ponto de partida haveria para o filosofar de um homem? Muitos há que parecem não compreender que isso em nada desqualifica o empreendimento filosófico, em nada compromete sua busca da Verdade, precisamente quando e porque se assume a contingência sem ingenuidade, ‘se reconhece a precariedade com espírito autocrítico’ [destaque meu]” (2007, p. 38).

seu ver, eles todos são crenças dubitáveis⁴⁵, falíveis⁴⁶ e corrigíveis⁴⁷ e que, por essa razão, não estariam imunes à dúvida sobre as capacidades de conhecimento do ser humano⁴⁸. Em sua condição presente, observa Reid, a natureza humana é imperfeita e limitada, de modo que não seria possível estabelecer um conhecimento que estivesse imune à dúvida do cético. É preciso, por essa razão, abandonar a investigação filosófica, seria preciso abdicar do projeto de se estabelecer um conhecimento seguro? A resposta de Reid é negativa. Diante da dubitabilidade, falibilidade e corrigibilidade das crenças do senso comum, cabe aos filósofos, ele sugere, tão somente, que se mantenha a ‘modéstia’:

45 O filósofo é claro sobre a impossibilidade de se estabelecer os princípios primeiros do senso comum além de toda e qualquer dúvida: “não sei como ou quando adquiri estes princípios primeiros sobre os quais construo todos os meus raciocínios, pois eu os tenho desde antes que eu possa me lembrar. Contudo, estou certo de que eles são parte de minha constituição, e por isso não posso desprezá-los. Tanto a crença quanto a própria concepção são igualmente partes de minha constituição. Se somos nisso enganados, somo-lo por Ele que nos fez, e não há remédio quanto a isso” (1997, p. 72).

46 Segundo Reid, as crenças do senso comum são devidas a faculdades que são falíveis. Consciência, memória, percepção, gosto, consciência moral e raciocínio podem enganar em seu uso. Nenhuma delas é infalível. Diferentemente de autores como René Descartes, que entende a razão como um tipo superior de faculdade cognitiva, uma fonte privilegiada de conhecimento, Reid afirma que as faculdades estão todas em um mesmo nível. Não há espaço para uma faculdade por excelência. Todas elas são igualmente certas, embora sejam todas falíveis. Apesar de sua falibilidade, no entanto, elas não devem ser compreendidas como falaciosas. Os seres humanos têm boas razões para supô-las como uma fonte fiável de conhecimento e, conseqüentemente, supor que as crenças do senso comum possuem estatuto epistêmico positivo: “não há razão para considerar nossos sentidos mais falaciosos do que nossa razão, nossa memória, ou qualquer outra faculdade de julgar que a natureza nos tenha dado. Elas são todas ‘limitadas’ e ‘imperfeitas’ [destaque meu], contudo, sabiamente adequadas para a condição presente do homem. Estamos sujeitos ao erro e ao julgamento incorreto no uso de todas elas, no entanto, tão pouco nas informações dos sentidos quanto nas deduções do raciocínio” (2002, p. 251-252).

47 Segundo Reid, as crenças do senso comum podem ser corrigidas: elas podem ser corrigidas por informações adicionais. O filósofo, tendo em vista explicar a razão de as crenças do senso comum não estarem definitivamente estabelecidas, trabalha com um cenário hipotético: em outro estado, se os seres humanos dispusessem de um ‘novo conjunto de faculdades’, eles seriam capazes de descobrir se as crenças do senso comum são verdadeiras ou não. Existiria apenas uma forma de avaliar perfeitamente o estado presente dos seres humanos em relação à fiabilidade das faculdades mentais e a verdade de suas crenças: novas faculdades, menos limitadas e mais perfeitas, por meio das quais seria possível avaliar as faculdades de que o ser humano dispõe no estado presente. O argumento sobre essas faculdades hipotéticas aparece diversas vezes na obra de Reid: “todo tipo de raciocínio pela veracidade de nossas faculdades não nos leva senão a tomar o seu próprio testemunho em favor de sua veracidade [um procedimento circular e, portanto, ilegítimo]. Devemos fazer isto implicitamente, até que Deus nos dê ‘novas faculdades’ [destaque meu] com as quais seja possível julgar as antigas” (2002, p. 481).

48 Ver Freitas (2022).

Acredito que devemos presumir que o homem e provavelmente todo ser criado é falível, sendo que todo ser falível não pode possuir uma compreensão perfeita e segura da verdade tal como a possui um ser infalível. Cabe ao ser falível tornar-se ‘modesto’ [destaque meu], aberto à nova luz, sensível que por um falso viés ou por um julgamento precipitado ele pode ser induzido ao erro. Se isso pode ser chamado um grau de ceticismo, não posso evitar de aprová-lo, sendo persuadido de que o homem que faz o melhor uso possível das faculdades que Deus lhes deu, sem pensar ser mais perfeito do que ele realmente o é, pode ter toda crença que é necessária na conduta da vida assim como toda crença que é necessária para a aceitação de seu Criador (Reid, 2002, pp. 563-564).

É a condição da natureza humana que torna impossível ir além dessa modesta fonte de conhecimento, o senso comum. Os seres humanos não são capazes de alcançar um tipo mais sólido de conhecimento, uma forma de conhecimento mais certa do que aquela que é oferecida pela constituição original da mente, pelos primeiros princípios do senso comum. Esta é uma base humilde, mas é a mais sólida sobre a qual o conhecimento pode ser construído.

7. A oposição ao saber comum e ao senso comum

Por fim, noto um sexto ponto de contato entre as filosofias do saber comum de Porchat e do senso comum de Reid. O filósofo brasileiro nota como aquele ou aquela que dispõe do saber comum ridiculariza a filosofia que se afasta desse saber. A filosofia que se distancia das crenças espontâneas e irrecusáveis do saber comum é digna de risos, é uma filosofia ‘alienada’:

Tales observava os astros e, olhos no céu, acabou por cair num poço, provocando [35] ‘o riso de uma jovem trácia, que zombou de sua preocupação pelas coisas celestes, quando o que estava a seus pés lhe escapava’ [destaque meu] (cf. Platão, Teeteto 174a). Os filósofos converteram Tales em pai da filosofia e, desde Platão, fizeram desse cômico incidente o símbolo da sublime altanaria do espírito filosófico, que se ergue acima das vicissitudes da vida e cuja profundidade escapa à compreensão do vulgo. Mas cabe da mesma fábula uma outra interpretação. Cabe nela ver o prenúncio daquela ‘trágica alienação’ [destaque meu] que levou a filosofia ao esquecimento do Mundo. Passei a admirar a sabedoria da pequena trácia. Ela merece, ainda hoje, toda a minha simpatia (Porchat, 2007, pp. 34-35).

Alienada é a filosofia que nega as crenças espontâneas e recusáveis, parte daquele mobiliário compartilhado pelos seres humanos e que, a partir do reconhecimento dos limites das capacidades de conhecimento, adquirem o estatuto de saber filosófico. Tales, ao negligenciar aquilo que lhe era mais próximo – a visão comum do mundo –, é digno de riso.

O ridículo da oposição ao senso comum é um tema recorrente na filosofia reidiana. Um princípio ou conclusão que contradiz o senso comum é absurdo e, por isso, desperta na mente uma emoção particular. De acordo com Reid, há um princípio original da mente que faz com que o indivíduo se sinta ‘ridículo’ diante de opiniões absurdas – isto é, que se opõem à constituição original da mente: “para desaprovar o absurdo, a natureza nos deu uma emoção particular, a saber, aquela do ridículo, que parece destinada para este fim: não permitir a aprovação do que é absurdo, seja na opinião ou na prática” (2002, p. 462). A história da filosofia, segundo Reid, mostra muitas destas opiniões que, por entrarem em conflito com o senso comum, produzem esta emoção do ridículo:

Zenão esforçou-se por demonstrar a impossibilidade do movimento; Hobbes, que não há diferença entre o certo e o errado; e este autor [referindo-se a David Hume], que nenhum crédito deve ser dado aos nossos sentidos, à nossa memória, ou mesmo às demonstrações. Tal filosofia é, com justiça, ridícula, mesmo para aqueles que não detectam sua salácia (Reid, 1997, p. 21).

Mesmo aqueles que não são versados em filosofia, incapazes de raciocinar rigorosamente em busca dos erros que levam a essas conclusões, são capazes de reconhecer a falsidade dessas opiniões. Todos se sentem ridículos diante delas.

Considerações finais

Acredito que, a partir dos seis pontos de contato discutidos acima, reúno evidências textuais suficientes para aproximar a filosofia do saber de Porchat de uma filosofia do senso comum tal como a desenvolvida por Reid, apesar das negativas do próprio filósofo a esse respeito. Julgo que essa aproximação, se estou certo em minha leitura, permitiria lançar novas luzes sobre a segunda fase do pensamento porchatiano, menos explorada por estudiosos e estudiosas no Brasil que têm dado maior ênfase à fase neopirrônica. Em pesquisas futuras, gostaria, a partir da leitura aqui proposta, acerca da filosofia do saber comum, explorar a possibilidade de compreender o filósofo brasileiro como

um defensor de uma forma moderada de teoria fundacionalista da justificação epistêmica, assim como Reid o faz em seus escritos. Do mesmo modo, talvez consiga sistematizar, a partir do saber comum, uma resposta moderada ao ceticismo à maneira daquela proposta pelo filósofo escocês.

Referências

- ALBIERI, S. 1997. Razão, natureza e neopirronismo: a propósito de 'Verdade, Realismo, Fenômeno', de O. Porchat. In: *O que nos faz pensar?* Número 11, pp. 85-89.
- FREITAS, V. 2020a. A resposta de Thomas Reid ao ceticismo. In: *Síntese*. Volume XLVII, p. 23-44. <https://doi.org/10.20911/21769389v47n147p23/2020>
- FREITAS, V. 2020b. A noção de 'senso comum' em Thomas Reid. In: *Discurso*. Volume L, p. 219-237. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2020.171580>
- FREITAS, V. 2022. A moderação da Resposta de Thomas Reid ao ceticismo. In: *Síntese*. Volume XLIX, p. 365-384. <https://doi.org/10.20911/21769389v49n154p365/2022>
- BEANBLOSSOM, R. 1983. Introduction. In: Ronald E. Beanblossom e Keith Lehrer (editores). *Thomas Reid's Inquiry and Essays*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- DUTRA, L. 1997. Neopirronismo na Filosofia da Ciência. In: *O que nos faz pensar?* Número 12, pp. 91-105.
- MARCIL-LACOSTE, L. 1982. *Claude Buffier and Thomas Reid: Two Common-Sense Philosophers*. Kingston e Montreal: McGill-Queen's University Press. <https://doi.org/10.1515/9780773563988>
- PETTERSEN, B. 2012. *A narrativa neopirrônica: uma análise das obras de Porchat e Fogelin*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, p. 267.
- PETTERSEN, B. 2017. O pensamento de Oswaldo Porchat. *Annales*. Volume II, número 3, pp. 29-45.
- PORCHAT, O. 2007. A filosofia e a visão comum do mundo. *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora UNESP, pp. 41-72.
- PORCHAT, O. 2007. O conflito das filosofias. São Paulo: Editora UNESP, pp. 01-24.
- PORCHAT, O. 2007. Prefácio a uma filosofia. *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora UNESP, pp. 25-40.
- PORCHAT, O. 2007. Saber comum e ceticismo. *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora UNESP, pp. 73-88.

- REID, T. *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Derek Brookes (Editor). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002.
- REID, T. *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. Derek Brookes (Editor). Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.
- SMITH, P. 2015. Porchat's Neo-Pyrrhonism: An Introductory Exposition. In: *Sképsis*. Ano VIII, número 12, pp. 33-50).
- SMITH, P. 2017. *Uma visão cética do mundo: Porchat e a filosofia*. São Paulo: Editora UNESP.
- SMITH, P. 2023. Neo-Pyrrhonism: A Contemporary Version of Skepticism. In: *Sententiae*. Volume XLII, número 3, pp. 47-66.
<https://doi.org/10.31649/sent42.03.047>
- WOLTERSTORFF, N. 2001. *Thomas Reid and the story of epistemology*. New York e Cambridge University Press.
- WOOD, P. 2020. The Scottish School of Common-Sense Philosophy. In: *The Cambridge Companion to Common-Sense Philosophy*. Rik Peels e René van Woudenberg (Editores). Cambridge: Cambridge University Press: pp. 66-85.
<https://doi.org/10.1017/9781108598163.004>

A natureza política das ações humanas nas primeiras *history plays* de Shakespeare

The political nature of human action in Shakespeare's early history plays

Resumo

Versa-se, primeiro, sobre o pensamento ético-político do período elisabetano e sobre o contraste entre os preceitos Tudors e o pensamento político de Nicolau Maquiavel. Na sequência, é feito um exame sintético das primeiras history plays de Shakespeare, buscando compreender como o autor aborda a esfera política no início de sua carreira. Conclui-se que os personagens de Shakespeare transitam sobre um território fronteiriço — os quadros sociopolíticos que denotam a luta pelo poder e revelam pressões sociais, privilégios, preconceitos e interesses de classe, são uma amostra do conflito entre as ideias medievais e um emergente impulso a um novo conjunto de ideias que possam fundamentar a nova forma de ver o mundo; que os personagens de Shakespeare não ocupam posições fixas no encadeamento dos seres e, em alguns casos, agem contra esse ordenamento; e que os personagens shakespearianos parecem sempre guardar certa distância de um preceito hierárquico taxativo e de uma obediência incondicional a quem quer que seja.

Palavras-chave: Encadeamento dos seres; Direito divino; Pensamento “maquiavélico”; Poder e justiça; Bem comum.

* Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE) – prof.dias.br@gmail.com

** Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE) – juniorlcunha@hotmail.com

Recebido em: 22/05/2024 Aceito em: 22/10/2024

Abstract

It deals, first, with the ethical-political thought of the Elizabethan period and with the contrast between the Tudor precepts and the political thought of Niccolò Machiavelli. Next, a synthetic examination of Shakespeare's first history plays is carried out, seeking to understand how the author approaches the political sphere at the beginning of his career. It is concluded that Shakespeare's characters move through a border territory — the sociopolitical frameworks that denote the struggle for power and reveal social pressures, privileges, prejudices and class interests, are an example of the conflict between medieval ideas and an emerging impulse towards a new set of ideas that can support a new way of seeing the world; that Shakespeare's characters do not occupy fixed positions in the chain of beings and, in some cases, act against this order; and that Shakespearean characters always seem to keep a certain distance from a strict hierarchical precept and from unconditional obedience to anyone.

Keywords: The great chain of being; Divine right; “Machiavellian” thinking; Power and justice; Common good.

1. Introdução

Shakespeare não frequentou Cambridge ou Oxford, principais instituições de ensino superior em sua época. Sua educação formal se restringiu à escola local de sua cidade — a *Grammar School* de Stratford —, que figurava entre uma das melhores escolas da Inglaterra. A partir do reinado de Henrique VIII e sua política de enobrecimento, as escolas locais da Inglaterra seguiam um rigoroso currículo herdado da Idade Média¹: o *trivium* (gramática latina, lógica e retórica) e o *quadrivium* (aritmética, geometria, astronomia e música). Por meio de uma educação rigorosa, o consenso era preparar pessoas bem-educadas, letradas e aptas a preencherem a demanda crescente de empregos que exigiam uma boa formação, além de preparar possíveis membros da corte do amanhã. Nesse sentido, as escolas locais eram gratuitas e em tempo integral.

1 Esse currículo foi adaptado no Renascimento para concentrar-se sobretudo no estudo da língua e da literatura latina, daí o nome “*Grammar*” *School*.

Desde muito jovem, Shakespeare teve contato com professores que “acreditavam que nada servia tão bem para desenvolver a inteligência, o raciocínio e a imaginação quanto uma pesada dieta de latim”². E Shakespeare parece ter assimilado bem o que aprendeu na *Grammar School* de Stratford: em sua obra, há claros vestígios de autores latinos — principalmente Sêneca e Ovídio — e vários exemplos de seu domínio da retórica. As lições que Shakespeare aprendia na escola também parecem ter servido como suporte para que ele identificasse o conteúdo político das homilias dominicais³ utilizadas em todas as Igrejas da Inglaterra nos reinados de Eduardo VI e Elizabeth I. Grande parte delas “invocavam bases teológicas para falar de uma salvação que, ao que tudo indica, era totalmente condicionada à obediência civil”⁴.

Shakespeare teve contato com as homilias durante sua infância e início de sua juventude, período em que também frequentou a *Grammar School*; contudo, parece-nos não as recebeu em sentido religioso e tendo os elementos políticos como conteúdo adjacente, mas sim em seu real significado: com o conteúdo político sendo a sua finalidade principal. Na falta de uma educação universitária, as homilias constituíram parte da base interpretativa da visão de mundo de Shakespeare: “tudo indica que foi graças a elas que o futuro autor adquiriu, desde cedo, a capacidade para identificar a natureza política de enorme parte das ações humanas”⁵.

As lições da *Grammar School* e o contato com as homilias dominicais aguçaram o gênio e a curiosidade de Shakespeare. Ainda no início de sua carreira, em uma verve autodidata, Shakespeare apreende da obra de Plutarco (46-120 d.C.) a preocupação com a investigação das qualidades e defeitos que fazem, ou desfazem, o homem público, político ou governante e percebe que é tão possível examinar e avaliar a vida dos poderosos, quanto a dos humildes, e que do estudo dessas vidas há muito o que aprender. A presença de Plutarco é

2 Heliodora, B. *O homem político em Shakespeare*. Rio de Janeiro: Agir, 2005, p. 44

3 As homilias dominicais eram sermões autorizados pela coroa para uso na Igreja da Inglaterra durante os reinados de Eduardo VI e Elizabeth I. As homilias foram publicadas em dois livros (o primeiro volume em 1547 e o segundo em 1562), os *Books of Homilies*, que deveriam fornecer à Igreja um novo modelo de pregação tópica simplificada, bem como uma compreensão teológica da Reforma que havia ocorrido na Inglaterra (cf. *The Homilies. The Anglican Library*, 1999. Disponível em: www.anglicanlibrary.org/homilies).

4 Heliodora, B. *Falando de Shakespeare*. São Paulo: Perspectiva, 1997, p. 157.

5 Heliodora, B. *O homem político em Shakespeare*. Rio de Janeiro: Agir, 2005, p. 99.

clara nas peças sobre a história da Inglaterra⁶ e Roma⁷, nas quais Shakespeare “revela sempre a mesma e inabalável preocupação com o estabelecimento da relação causa e efeito na investigação das ações humanas e muito particularmente, no caso, das ações políticas de governantes e governados”⁸.

Munido do que aprendeu na escola local de Stratford, do conteúdo político que identificou nas homilias dominicais, e do que apreendeu das obras de Plutarco e Maquiavel, Shakespeare escreve suas primeiras obras dramáticas como que refletindo sobre as concepções elisabetanas⁹ — em parte, herdadas da visão de mundo medieval e, em parte, construídas a partir do pensamento Renascentista. Em nossa perspectiva, em suas primeiras *history plays*, Shakespeare preocupou-se em discutir a harmonia do grupo social e as implicações do encadeamento dos seres presentes no ideário elisabetano. Com isso em mente, versaremos, primeiro, sobre o pensamento ético-político do período elisabetano e sobre o contraste entre os preceitos Tudors e o pensamento político de Nicolau Maquiavel (1469-1527). Na sequência, faremos um exame sintético das primeiras *history plays* de Shakespeare, buscando compreender como o autor aborda a esfera política no início de sua carreira.

Concluimos que os personagens de Shakespeare transitam sobre um território fronteiriço — os quadros sociopolíticos que denotam a luta pelo poder e revelam pressões sociais, privilégios, preconceitos e interesses de classe, são uma amostra do conflito entre as ideias medievais e um emergente impulso a um novo conjunto de ideias que possam fundamentar a nova forma de ver o mundo; que os personagens de Shakespeare não ocupam posições fixas no

6 Ao longo de sua carreira, Shakespeare escreveu onze peças sobre a história da Inglaterra, a saber: *Henrique VI, partes 1, 2 e 3*, escritas entre 1591 e 1592; *Eduardo III e Ricardo III*, escritas entre 1592 e 1593; *Ricardo II*, escrita entre 1594 e 1596; *Rei João*, escrita entre 1595 e 1596; *Henrique IV, partes 1 e 2*, escritas entre 1596 e 1598; *Henrique V*, escrita em 1599; e *Henrique VIII*, escrita entre 1612 e 1613.

7 A saber: *Júlio César*, escrita em 1599; *Antônio e Cleópatra*, escrita entre 1607 e 1608; e *Coriolano*, escrita em 1608.

8 Heliodora, B. *Falando de Shakespeare*. São Paulo: Perspectiva, 1997, p. 156-157.

9 Em especial, a noção de lei natural, que dita que todos os seres humanos possuem a capacidade, por meio do uso da razão, de distinguirem o bem e o mal; assim, encaminhar-se para o bem é uma prática virtuosa. E a noção de encadeamento dos seres, no qual cada criatura ocupa um lugar predeterminado em uma hierarquia de três reinos: o cosmológico, o da natureza e o social, refletindo uma organização divina e imutável. O rei, por exemplo, é visto como o ponto mais alto da hierarquia social, investido de autoridade divina que legitima seu governo, independentemente de sua conduta moral. Essa perspectiva reforça a ideia de uma ordem que não deve ser perturbada, pois qualquer tentativa de subverter a autoridade régia é interpretada como uma violação da própria ordem natural, que resulta em caos.

encadeamento dos seres e, em alguns casos, agem contra esse ordenamento; e que os personagens shakespearianos parecem sempre guardar certa distância de um preceito hierárquico taxativo e de uma obediência incondicional a quem quer que seja.

2. A confluência de forças antagônicas

A Inglaterra em que Shakespeare viveu e produziu sua obra é marcada pela efervescência do Renascimento e o advento de um conceito dinâmico de homem: o indivíduo passa a ter a sua própria história de desenvolvimento pessoal, e o mesmo se aplica à sociedade. O Renascimento representa um processo de alterações que se estende desde as esferas sociais e econômicas, nas quais as estruturas básicas da sociedade são afetadas, até os domínios da cultura, envolvendo desde a vida diária até as maneiras de pensar, as práticas morais e os ideais éticos, as formas de consciência religiosa, a arte e a ciência. O Renascimento dissolveu os elos *naturais* que ligavam o homem à sua família, à sua situação social e ao seu lugar previamente definido na sociedade, e abalou “toda a hierarquia e estabilidade [das sociedades], tornando as relações sociais fluídas tanto no que se refere ao arranjo das classes e dos estratos sociais como ao lugar dos indivíduos neles”¹⁰.

A percepção medieval sobre o mundo, que incluía a crença em uma ordem cósmica sustentada pelos desígnios de Deus, aos poucos dava espaço a noções que caracterizariam a modernidade, como a possibilidade de os seres humanos definirem seus próprios destinos por meio de suas ações e não mais estarem sujeitos a determinantes cósmicos — tais como a posição dos planetas ou das estrelas¹¹ — ou a vontade de Deus. A ciência, a política, a religião e a vida doméstica, em seus aspectos mais ínfimos, encontravam-se em um fluxo de transformações irreversíveis. Em *O mundo fora de prumo* — livro em

10 Heller, A. *O homem do Renascimento*. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Nogueira. Lisboa: Presença, 1982, p. 9-11.

11 Como se vê, por exemplo, na fala de Edmund, vilão de *Rei Lear*: “Essa é a grande tolice do mundo, a de que quando vai mal nossa fortuna — muitas vezes como resultado de nosso próprio comportamento — culpamos pelos nossos desastres o Sol, a Lua e as estrelas, como se fossemos vilões por fatalidade, tolos por compulsão celeste, safados, ladrões e traidores por predominância das esferas, bêbados, mentirosos e adúlteros por obediência forçada a influências planetárias e tudo aquilo em que somos maus, por impacto divino. Defesa admirável do homem cafetão, a de atribuir às estrelas sua vocação de bode. Meu pai se acasalou com minha mãe sob o rabo do Dragão, e meu nascimento deu-se sob a Ursa Maior, daí eu ser se grosseiro e libidinoso. Bah! Eu seria o que sou se a mais casta estrela do firmamento brilhasse no meu bastardamento” (*Lr.* 1.1.102-113).

que aborda as transformações sociais e a teoria política presentes na obra de Shakespeare —, José Garcez Ghirardi¹² salienta que a sociedade elisabetana passa por uma falência do conjunto de *crenças, práticas e instituições* que estruturavam o modo de dar sentido à experiência, quer individual, quer coletiva; elementos que são definidos e transformados ao se relacionarem entre si e que, de alguma forma, compõem e expressam as percepções comuns ou predominantes em uma sociedade.

Para Ghirardi¹³, as *crenças* são “a dimensão imaterial da fé — religiosa ou outra —, aquela certeza apriorística de que as coisas são de certo modo”; as *práticas* são “os modos de agir, individual e coletivamente, que são considerados apropriados ou naturais pelo grupo social dentro do qual e para o qual se desenvolvem”; e as *instituições* são “os organismos sociais estabelecidos, formais ou informais, que transcendem os indivíduos e aos quais se reconhece algum tipo de autoridade como lócus ou meio para a consecução de um fim considerado socialmente desejável”. Esses três elementos se articulam e corroboram-se mutuamente, formando uma base a partir da qual os indivíduos de uma comunidade buscam sustentar suas vidas; no entanto, à época de Shakespeare, esses três elementos e suas interrelações encontravam-se em um acelerado processo de ressignificação:

A transformação de crenças centrais no mundo medieval vai paulatinamente tornando possível a emergência de novas práticas que, em seu desenvolvimento, colidem com a lógica que estrutura as antigas instituições. Essa transição, entretanto, não é absoluta nem homogênea, uma vez que ela manifesta justamente a ruptura e recomposição simultâneas de um sistema de convergências e antinomias que coexistem, colidem e competem entre si. A transição entre formas de crença e de prática, bem como a transformação de instituições, não se dá segundo cisões precisas e bem definidas entre um antes e um depois, mas se desenvolve a partir da coexistência instável de contradições aparentes¹⁴.

Um claro exemplo das convergências e antinomias desse período é que os seres humanos, não importando suas convicções ético-morais ou religiosas, são agrupados em um mesmo plano teológico superior — Católicos e

12 Ghirardi, J. G. *O mundo fora de prumo: transformação social e teoria política em Shakespeare*. São Paulo: Almedina, 2011, p. 32.

13 *Ibidem*, p. 32-33.

14 *Ibidem*, p. 33.

Protestantes, por exemplo, ocupavam a mesma posição na cosmovisão dos ingleses —, em que cada parte ou ente do universo possui o seu lugar determinado, desde o mais baixo dos elementos até os anjos. Na visão dos elisabetanos, o mundo era composto por “um conjunto de hierarquias, por assim dizer, de três reinos: o cosmológico (que é o universo), o natural (que é dos objetos criados na terra) e o humano (que é o do homem na sociedade)”¹⁵. Cada um desses reinos, por sua vez, possuía suas próprias hierarquias, assim, o monarca ocupava o topo da hierarquia entre os seres humanos, donde lhe advém o seu direito divino de governar:

[...] o Rei governava por um direito divino, considerado como uma ordem natural das coisas, que mantinha o governante em seu posto, sendo toda tentativa de depô-lo censurável e condenável, ainda que seu comportamento fosse cruel. Ao súdito cabia apenas obedecer a essas convenções. Caso um Rei fosse mau, ele era visto como um flagelo de Deus para a punição de um povo pecador. Esta concepção [...] vinha de um mundo cuja hierarquia era essencialmente teocêntrica, em que o Papa, ao lado do Rei, seriam ambos representantes de Deus, que à “mercê da graça divina, os muniu deste poder”¹⁶.

Tillyard (1889-1962), um dos célebres comentadores da obra de Shakespeare, em *The Elizabethan World Picture* (1943), indica que duas ideias medievais estão na base da cosmovisão dos elisabetanos: a da ordem hierárquica do universo e a da queda pelo pecado. A primeira ideia consiste na crença em um universo ordenado e organizado em um sistema fixo de hierarquias ou, dito de outro modo, um encadeamento dos seres: essa cadeia se estenderia desde a base do trono de Deus até o mais insignificante dos objetos inanimados; tudo no universo é um elo nesse enorme encadeamento que o sustenta e o mantém em ordem. A segunda ideia, a da queda pelo pecado, traduz-se em ações que provocam a alteração dessa ordem divina.

A sociedade elisabetana organizava-se nessa confluência de forças antagônicas: de um lado, os preceitos medievais, o ideal de manutenção de uma ordem harmônica e hierárquica: os homens estavam acima das mulheres, os mais velhos acima dos mais novos, os nobres e os descendentes de famílias ricas acima da plebe; e pecava quem se esquecesse de seu lugar na hierarquia social, quem tentasse ocupar o lugar de outro ou acima de sua posição de

15 Heliodora, 1997, p. 74.

16 Closel, 2011, p. 90-91.

origem. Por outro lado, a efervescência do Renascimento suscitava que as capacidades individuais deveriam ser os únicos preceitos a determinarem a posição social. O homem possui, em si mesmo, todo o necessário para ascender na escala social e seu esforço ditará sua posição.

A sociedade elisabetana, em outros termos, é o produto de um conjunto de fatores que se somam desde a ascensão dos Tudors ao trono inglês. Em seu texto *O jogo político na era dos Tudors: absolutismo e reforma*, Roberto Ferreira da Rocha¹⁷ indica que o advento dos Tudors marca o início da Idade Moderna na Inglaterra: com Henrique VII, o primeiro monarca Tudor, há o declínio do feudalismo, o fim do sistema de vassalagem e o surgimento do absolutismo. E é com o absolutismo dos Tudors — com suas idiossincrasias e contradições — que se forma a estrutura social hierarquizada como um reflexo da noção medieval do encadeamento dos seres.

O início do reinado de Henrique VII, que subiu ao trono em 1485, pondo fim à Guerra das Rosas (1455-1485), é marcado pela fragilidade econômica e a péssima qualidade de vida dos ingleses, consequência dos trinta longos anos de intensos conflitos entre os Lancaster e os York. Com isso, a primeira preocupação de Henrique VII foi deixar que todos voltassem a cuidar de suas terras, que estavam abandonadas. Henrique VII buscou, também, diminuir o poder dos senhores feudais, “recorrendo, arditamente, a um sistema de multas: sempre que possível, qualquer transgressão era sanada por multa, mais do que por julgamento, deixando, com essa prática, mais rica a coroa e mais pobres os nobres”¹⁸.

Henrique VII percebeu que a época da nobreza fundamentalmente guerreira e sustentada por tributos arrecadados de seus feudos estava em declínio. Os soberanos, agora, deveriam ser administradores competentes e imparciais e saberem se colocar acima das rivalidades que dividiam a nobreza. A guerra deixa de ser o principal objetivo dos soberanos, que agora devem se voltar para o desenvolvimento de atividades econômicas que garantam o crescimento de seu país como um todo. Não há mais espaço para senhores feudais; a esfera política das nações, aos poucos, passará a ser ocupada por fortes governos centrais¹⁹.

Com a morte de Henrique VII, em 1509, seu filho, Henrique VIII, assumiu o trono. Indo na contramão da política de austeridade de seu pai, Henrique

17 Rocha, R. F. *O jogo político na era dos Tudors: absolutismo e reforma*. Camargo, L. L.; Santos, M. S. (Orgs.). *Shakespeare, sua época e sua obra*. Curitiba: Beatrice, 2008, p. 35.

18 Heliadora, B. *Reflexões Shakespearianas*. Rio de Janeiro: Lacerda, 2004, p. 242.

19 *Op. cit.*, p. 42.

VIII esbanjava recursos com futilidades e, por isto, foi obrigado a ceder novos poderes ao Parlamento em troca de dinheiro. Outro destaque no reinado de Henrique VIII é sua ruptura com o poder papal. O rompimento com a Igreja Católica, com frequência, é visto como um mero artifício de Henrique VIII para conseguir divorciar-se de Catarina de Aragão e casar-se com Ana Boleina; no entanto, a separação das Igrejas acarreta sérias mudanças religiosas, políticas e culturais — por exemplo, a ampliação do poder monárquico de Henrique VIII: que além de rei, chefe político da nação, passa a ser também o chefe espiritual, com isso, podendo indicar todos os postos da hierarquia religiosa, recolher para a coroa os dízimos, antes enviados a Roma, além de tornar a coroa proprietária de todas as posses da Igreja Católica.

Após a separação das Igrejas, Henrique VIII também teve que agir para equilibrar o voto dos lordes no Parlamento. Entre os representantes dos comuns, eleitos pelo povo, já era considerável a porcentagem de protestantes, no entanto, os nobres, que ascendiam automaticamente ao Parlamento, em sua maioria, eram católicos. Com isso, Henrique VIII enobrece protestantes bem-sucedidos, provocando uma série de mudanças na economia, na estrutura social do reino e no comportamento de seus súditos, dado que, “a qualquer momento, por algum sucesso comercial ou feito heroico, um indivíduo poderia ser enobrecido”²⁰. E é com o propósito de reeducar o clero, e este a população em geral, que Henrique VIII ordenou que a nova hierarquia de sua Igreja redigisse homilias²¹ adequadas para todos os domingos, dia em que a frequência à igreja passou a ser obrigatória.

Elizabeth I, a última e mais emblemática dos monarcas Tudors, sobe ao trono em 1558, e se depara com um reino economicamente esfacelado e religiosamente dividido — consequência dos gastos exagerados de Henrique VIII; do protestantismo radical dos regentes de Eduardo VI; e da tentativa de Mary Tudor fazer a Inglaterra voltar ao Catolicismo. Elizabeth I volta ao Protestantismo da Igreja da Inglaterra — posteriormente, Igreja Anglicana — e adota uma política não rigorosa com os católicos, desde que não houvesse atos políticos:

20 Heliadora, B. *Shakespeare: o que as peças contam*. Rio de Janeiro: Edições de Janeiro, 2014, p. 30-31.

21 O primeiro *Book of Homilies*, entretanto, demorou a ser concluído e só começou a ser utilizado no reinado de Eduardo VI, que se estendeu por apenas cinco anos. A católica Mary Tudor, sucessora de Eduardo VI, durante o seu reinado de apenas cinco anos também, suprime o *Book of Homilies* na tentativa de fazer o reino voltar ao catolicismo.

Numa época em que, nos países católicos, protestantes eram queimados como hereges, enquanto que nos centros protestantes a mesma coisa acontecia aos católicos — e pelas mesmas razões — Elisabeth dá um monumental passo no sentido da liberdade de culto quando resolve evitar qualquer investigação maior sobre questões de foro íntimo, desde que a fórmula exterior da obediência ao culto anglicano fosse respeitada. Seu desejo era que a proibição do culto católico público, a proibição da formação e da importação de sacerdotes católicos e, por outro lado, a amena neutralidade de sua igreja estatal fossem aos poucos assimilando a grande massa da população inglesa cujo patriotismo fosse mais intenso do que suas convicções em favor da “velha” igreja²².

Apesar de seus súditos poderem, em seu íntimo, conservarem crenças distintas e, até mesmo, contrárias ao credo da Igreja da Inglaterra, todos eram obrigados a frequentar a Igreja aos domingos, dia em que as celebrações seguiam o segundo volume do *Book of Homilies*, produzido e implementado em todo o território nacional por ordem de Elizabeth I, que soube muito bem como conciliar sua política de tolerância religiosa com a campanha em favor de seu direito divino de ser a rainha. O ponto-chave é que, assim como o volume produzido por ordem de Henrique VIII, essas homilias eram mais do que um meio de reeducar o clero e a população inglesa, tratava-se de “grandes instrumentos políticos, já que calcadas em ensinamentos bíblicos ou, de qualquer modo, ostensivamente religiosos, faziam uma vasta campanha subliminar em favor da obediência civil”²³.

Com efeito, um dos grandes elementos em comum a todos os monarcas Tudor é a certeza de que ocupam o trono pela Suma vontade de Deus. De Henrique VII a Elizabeth I, todos fizeram questão de lembrar aos súditos, nobres e plebeus, que gozavam do direito divino de governar. Da separação das Igrejas, com Henrique VIII, ao radicalismo protestante de Eduardo VI, à tentativa de voltar ao Catolicismo de Mary e, finalmente, à política de tolerância religiosa de Elizabeth I, foram muitas as mudanças e indefinições no credo nacional, mas o direito divino e o dever sagrado dos súditos honrarem e respeitarem seu soberano sempre permaneceu presente.

Malgrado a política de tolerância religiosa fosse um grande diferencial em relação aos demais Tudors que ocuparam o trono antes de Elizabeth I,

22 Heliadora, B. *O homem político em Shakespeare*. Rio de Janeiro: Agir, 2005, p. 56.

23 Heliadora, B. *Reflexões Shakespearianas*. Rio de Janeiro: Lacerda, 2004, p. 102.

não foram poucos os católicos condenados e enviados à forca por tentarem ou planejarem a morte da rainha. Contudo, Elizabeth I conseguiu promover o ápice do patriotismo inglês de toda a era Tudor. Em 1588, ao derrotar a Invencível Armada Espanhola, a monarca finalmente se consolida no trono e inicia a fase de seu reinado com maior estabilidade política interna. De maneira geral, surge um massivo apoio popular à rainha que encarna uma dupla postura, por um lado, como a de um pai protetor e, por outro, como a de uma mãe amorosa.

Elizabeth I soube muito bem representar os dois papéis, o que a torna um dos poucos monarcas do início da Idade Moderna com agudo senso da importância do *espetáculo* para a política e com tanto talento para desempenhar — teatralmente — o papel de governante. A roupagem dada pela coroa à vitória da Inglaterra sobre os espanhóis e as posturas espetaculares da rainha, no entanto, “serviam também, como muitas vezes acontece na história humana, para esconder uma realidade de crise social e econômica”²⁴. Por trás do sucesso bélico inglês havia uma realidade bem mais prosaica de taxas exorbitantes para custear a guerra, desemprego em alta, inflação galopante e levantes nas cidades e no campo contra a alta dos preços dos alimentos.

3. “Eu sou político? Sou ardiloso? Sou algum Maquiavel?”

Se a visão de mundo medieval contrastava com o pensamento Renascentista, cada vez mais em voga no período elisabetano, o mesmo se dava na esfera política, onde os preceitos Tudors contrastavam com o pensamento político de Nicolau Maquiavel²⁵:

Separando a política da teologia, Maquiavel escreveu tendo em vista os gravíssimos problemas da falta de união italiana, porém, sua objetividade e seus ataques à Igreja o tornaram desde logo objeto de crítica e repúdio (muito embora seus ensinamentos pudessem parecer derivados de muitos governantes anteriores a ele). Na Inglaterra, o termo “maquiavélico” foi deformado e passou a ter o sentido que tem até hoje, com a publicação

24 Rocha, R. F. O jogo político na era dos Tudors: absolutismo e reforma. Camargo, L. L.; Santos, M. S. (Orgs.). *Shakespeare, sua época e sua obra*. Curitiba: Beatrice, 2008, p. 60.

25 A teatralidade de Elisabete I, mencionada no parágrafo anterior, é uma lição aprendida com Maquiavel. Esse “contraste”, portanto, não é absoluto. Também tem suas contradições.

*de um livrinho incomparavelmente mais doente em sua visão, o chamado Contre-Machiavel. Tal livro foi escrito na França por Innocent Gentillet, principalmente porque os franceses estavam revoltados com o número de florentinos colocados em altos postos por Catarina de Médicis quando se casou com Henrique II. Pois foi esse Contre-Machiavel que mais rapidamente chegou à Inglaterra, e a figura do vilão nas obras de Shakespeare foi bastante influenciada pelo que ali se encontra*²⁶.

O *Contre-Machiavel*, de Innocent Gentillet (1532-1588), foi publicado em 1576, na França, e em pouco tempo chegou à Inglaterra, antes mesmo das obras originais ou de boas traduções de *O Príncipe* ou de *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Os comentários descontextualizados de Gentillet contra as obras do filósofo criaram uma imagem pejorativa de Maquiavel, imagem, essa, que levou anos para ser desconstruída, para que, só então, o pensamento *stricto sensu* do filósofo fosse assimilado pelos acadêmicos ingleses. E se no âmbito acadêmico a imagem “maquiavélica” de Maquiavel e os comentários descontextualizados de Gentillet demoraram a dar espaço ao pensamento *stricto sensu* do filósofo, em outros setores da sociedade elisabetana o processo foi ainda mais lento.

No teatro, por exemplo, o pensamento “maquiavélico” aparece pela primeira vez em 1592, no prólogo de *O judeu de Malta*, de Christopher Marlowe (1564-1593). Nas peças de Shakespeare, logo no início de sua carreira, o nome de Maquiavel é mencionado diretamente duas vezes: em *Henrique VI, parte 1*²⁷, e em *Henrique VI, parte 3*²⁸, ambas escritas entre 1591 e 1592. Além das menções diretas em duas das três partes de *Henrique VI*, Shakespeare volta a mencionar o nome de Maquiavel em *As alegres comadres de Windsor*²⁹, comédia escrita entre 1597 e 1598. Em todos esses casos, o sentido das menções se aproxima da interpretação deformada do pensamento de Maquiavel.

26 *Op. cit.*, p. 103.

27 **YORK**: [...] um notório Maquiavel!
Então morre, nem que tiver mil vidas (1H6 5.4.74-75).

28 **RICARDO**: Sei colorir-me qual camaleão,
Mudar de forma melhor que Proteu,
Ensinar truques a Maquiavel.
Capaz disso, eu não pego essa coroa?
Ora, mesmo mais longe, eu a agarrava (3H6 4.2.189-193).

29 **HOSPEDEIRO**: [...] Eu sou político? Sou ardiloso? Sou algum Maquiavel? (Wiv. 3.1.76-77).

Mas a presença do “maquiavelismo” e, posteriormente, do pensamento *stricto sensu* do filósofo florentino, nas obras dramáticas de Shakespeare, não se restringe apenas a menções diretas. Em seu artigo, *A filosofia em Hamlet*, Pedro Sússekind traz à baila a obra *Shakespeare, Machiavelli and Montaigne*, do professor emérito da Arcadia University, Hugh Grady:

*Hugh Grady [...] considera em seu livro Shakespeare, Machiavelli and Montaigne que existe um período maquiavelista na obra de Shakespeare, de 1595 a 1600, culminando em Henrique V. A tragédia Hamlet viria logo depois desse período e poderia ser vista como uma transição entre os dramas históricos que aprovam Maquiavel, no sentido de os personagens que disputam o poder adotarem o maquiavelismo como estratégia política, e as tragédias anti-maquiavelistas posteriores, como Otelo, Rei Lear e Macbeth*³⁰.

Se Hugh Grady estiver certo, as tragédias *Júlio César* e *Hamlet*, escritas entre 1599 e 1601, podem ser vistas como pontos de transição entre o pensamento “maquiavélico” e o pensamento *stricto sensu* de Maquiavel. Com efeito, há elementos em ambas as tragédias que permitem sustentar essa leitura e já que em suas peças posteriores há claros indícios de que Shakespeare tenha assimilado o pensamento *stricto sensu* de Maquiavel, pode-se concluir que, de algum modo, Shakespeare teve acesso às obras de Maquiavel antes de escrever *Júlio César* e *Hamlet*.

Em seu livro *O homem político em Shakespeare*, Barbara Heliodora defende que Shakespeare assimilou do pensamento *stricto sensu* de Maquiavel que, para se obter um bom resultado das ações que visam à manutenção do poder, é necessário o uso inteligente e destemido das capacidades individuais e, além disso, “a objetividade de Maquiavel, seu total despojo em enfrentar o fato político apenas como fato político, cientificamente observado e despojado de implicações religiosas ou sentimentais, levou Shakespeare mais longe no caminho da investigação da natureza dos governantes e dos governados”³¹.

As obras de Shakespeare e Maquiavel sugerem que ambos os autores “entendem que as diferentes formas de exercício do poder dão significados distintos à vida dos indivíduos, à história de uma cidade ou ao destino de um

30 Sússekind, P. *A filosofia em Hamlet. O que nos faz pensar*, v. 23 n. 35, 2014, p. 15-16.

31 Heliodora, B. *O homem político em Shakespeare*. Rio de Janeiro: Agir, 2005, p. 174.

povo”³². A forma como o poder é exercido, mais do que quem o exerce, é o principal ponto determinante para definição dos rumos que uma sociedade trilhará. As práticas sociais e políticas dos governados respondem aos estímulos dos governantes. É nesse sentido que, tanto nas obras de Maquiavel quanto nas peças de Shakespeare, está presente a preocupação de ambos os autores “com o encontro entre o individual e o coletivo e entre a moral e a política, pois a forma como se resolve esta equação criará ou não focos de tensões no interior do governo ou entre a multidão”³³.

4. As primeiras *history plays* de Shakespeare

A produção de peças que narravam a história da Inglaterra é uma marca característica da dramaturgia elisabetana. Havia, por parte dos elisabetanos, um interesse comum em saber como a Inglaterra chegou ao ponto em que estava: um país que se projetava como uma das potências mundiais à época. As primeiras peças produzidas com essa roupagem eram chamadas de *chronicle play* e contavam a vida de figuras históricas, mas apenas como crônicas. Shakespeare, ao invés de só contar a história de um reino, transformava a pura narrativa em uma fábula dramática, dando significado às ações do governante. Ao mudar a forma de narrar a história da Inglaterra, Shakespeare fez surgir um novo gênero dramático — o da *history play*;

*[...] e nada expressa tão bem o talento de Shakespeare quanto a habilidade em escolher, como tema, reinos que ofereciam matéria sobre os quais tem algo a dizer, manipulando os fatos, para criar uma ação dramática significativa, porém jamais indo contra a essência do que realmente acontecera*³⁴.

Em suas primeiras *history plays*, Shakespeare condensa longos anos da história da Inglaterra, selecionando o que deveria ser incluído e o que deveria ser eliminado, juntando eventos semelhantes para sintetizar os seus significados e criando cenas sem base histórica para situar a natureza dos conflitos tratados. Tudo isso, conseguindo manter surpreendente controle sobre dezenas de

32 Chaia, M. A natureza da política em Shakespeare e Maquiavel. *Estudos Avançados*, v. 9, n. 23, 1995, p. 165.

33 *Ibidem*, p. 168.

34 Heliadora, B. *Reflexões Shakespearianas*. Rio de Janeiro: Lacerda, 2004, p. 247.

personagens e dando às ações dramáticas um sentido maior do que o da mera sucessão cronológica³⁵.

As primeiras *history plays* são comumente divididas em duas tetralogias: a primeira é composta por *Henrique VI, partes 1, 2 e 3* e *Ricardo III*; e a segunda, por *Ricardo II, Henrique IV, partes 1 e 2* e *Henrique V*. As três partes de *Henrique VI* tratam, sobretudo, da “inadequação do rei à condição de governante e as consequências, para o Estado, dessa mesma inadequação”³⁶. Na *Primeira parte*, a fragilidade e incompetência de Henrique VI, dado ser muito novo e não ter o devido preparo para ocupar o trono, resultam na perda de domínios da Inglaterra para a França. Na *Segunda parte*, as casas de Lancaster e York acirram suas desavenças e culpam uma à outra pelas perdas de terras do reino; e Henrique VI falha em suas tentativas de conciliar os nobres de ambas as casas. Na *Terceira parte*, Henrique VI deixa à vista que suas fraquezas também se estendem aos campos de batalha: o rei falha miseravelmente em comandar suas tropas e acaba expulso do campo de batalha por sua esposa, a rainha Margaret — o que representava uma grave inversão de valores na Inglaterra elisabetana.

Apesar de sua fragilidade, Henrique VI é um rei bondoso, justo e dotado de misericórdia; no entanto, é incapaz de assumir o controle de seu governo: em mais de uma vez deixou de governar para ser governado e “se quem manobra o poder não é quem usa a coroa, os conflitos são inevitáveis. Se um rei é bom, compreensivo e piedoso, mas destituído da inteligência política e da fibra indispensável ao bom governo, a catástrofe é inevitável”³⁷. Fechando a primeira tetralogia há *Ricardo III*, peça que narra a escalada do personagem-título até o poder. Sua escalada tem início ainda em *Henrique VI, parte 3*, na qual, em um monólogo contundente, Ricardo diz ao público do que será capaz para alcançar a coroa:

*Eu sei sorrir, eu sei matar sorrindo
Mostrar-me alegre com o que me tortura,
Lavar com falsas lágrimas as faces,
Mudar de rosto a cada situação.
Afundarei mais barcos que a sereia,
Matarei mais que o olhar do basilisco,*

35 Heliadora, Barbara. *O homem político em Shakespeare*. Rio de Janeiro: Agir, 2005, p. 86-87.

36 *Ibidem*, p. 267.

37 Heliadora, B. *Falando de Shakespeare*. São Paulo: Perspectiva, 1997, p. 28-29.

*Discursarei melhor do que Nestor;
 Como Sinon, tomarei outra Troia.
 Sei colorir-me qual camaleão,
 Mudar de forma melhor que Proteu,
 Ensinar truques a Maquiavel.
 Capaz disso, eu não pego essa coroa?
 Ora, mesmo mais longe, eu a agarrava³⁸.*

Fazendo jus ao seu discurso, Ricardo III é o responsável direto ou indireto pela morte do príncipe Eduardo, filho de Henrique VI; do rei Henrique VI; de Clarence, seu irmão; de dois sobrinhos, ainda crianças; e vários aliados do rei Eduardo IV que estavam em seu caminho ou que lhe pareciam representar algum risco. Na primeira tetralogia, portanto, o que aparenta estar em evidência é a postura dos governantes frente à luta pelo poder e as consequências danosas para a comunidade quando essa luta tem como principal combustível somente a sede pelo poder³⁹.

Na segunda tetralogia⁴⁰, o que aparenta ganhar destaque é a natureza de bons governantes e as pressões e influências que o exercício do poder traz ao rei, com isso, em *Ricardo II*, primeira peça desse conjunto, a questão central é se “será melhor, um rei hereditário legítimo, mas ruim, ou um usurpador que governe bem?”⁴¹. Shakespeare utiliza o primeiro ato de *Ricardo II* para traçar um perfil do personagem-título: nas quatro primeiras cenas da peça, vemos um rei que, diante da corte, é apegado a cerimônias e formalidades, mas que entre seus favoritos é fútil e malicioso. A reação de Ricardo II, ao receber a notícia que seu tio, o Duque de Lancaster, está gravemente doente e pede para ver o rei, coloca à mostra o seu caráter:

38 3H6 3.2.181-193.

39 Heliadora, B. *Reflexões Shakespearianas*. Rio de Janeiro: Lacerda, 2004, p. 162.

40 As duas tetralogias não correspondem à cronologia dos reis, mas justamente inverte essa cronologia. Ou seja, há um certo efeito *flashback* na segunda tetralogia.

41 *Ibidem*, p. 112.

*E agora, meu Deus, inspire o médico
 A levá-lo pra cova bem depressa!
 O forro de seus cofres vestirão
 Nossos soldados nas guerras da Irlanda.
 Vamos, senhores, vamos visitá-lo,
 Rezando pra, depressa, chegar tarde⁴².*

A imagem que Shakespeare apresenta de Ricardo II é clara: trata-se de um rei para quem ser rei não é ter responsabilidades, mas ter apenas a aparência e privilégios de um rei. Para Ricardo II, ser rei é ser privilegiado, diferir dos outros homens, estar isento dos embates da realidade. Ricardo II não tem nenhuma preocupação com as responsabilidades do poder, como consequência:

[...] a comunidade sofre e é levada à guerra civil pela futilidade e irresponsabilidade de um rei que, ao contrário das mais caras convicções Tudor, não compreende que o poder e os privilégios são pagos com imensos deveres e sacrifícios pessoais. A investigação envereda exatamente pelo comportamento do governante no poder, pelo que o poder lhe faz e o que de si mesmo ele revela ao exercê-lo⁴³.

O ponto alto de *Ricardo II* é o quarto ato, com sua única cena, onde o mais legítimo dentre todos os reis das oito peças que compõem as duas tetralogias é deposto. A cena é emblemática não apenas no contexto dramático da peça, mas também no contexto histórico da era Tudor⁴⁴. Pelos preceitos da obediência civil, qualquer ação contrária ao poder do monarca ou tentativa de depô-lo é uma ofensa à Graça divina e um ato contra a ordem político-social. Nesse sentido, atrelado aos fatos históricos, Shakespeare teve o cuidado de apresentar Ricardo II de forma sistematicamente negativa e Henrique Bolingbroke, o futuro Henrique IV, de forma sistematicamente positiva⁴⁵.

42 R2 1.4.58-63.

43 *Op. cit.*, p. 163.

44 A título de informação, o quarto ato de *Ricardo II* foi omitido em todas as edições impressas durante o reinado de Elizabeth I.

45 Heliadora, B. *O homem político em Shakespeare*. Rio de Janeiro: Agir, 2005, p. 301.

Ricardo II, portanto, “tem como fundamento da estrutura dramática uma ação essencialmente política, isto é, a substituição no trono de um rei legítimo, porém irresponsável, por um rei usurpador, porém incontestavelmente preocupado com o bem-estar da comunidade”⁴⁶. Henrique Bolingbroke, que passa a se chamar Henrique IV após tomar a coroa de Ricardo II, será retratado por Shakespeare, em *Henrique IV, partes 1 e 2*, como um rei pouco popular, mas que, no entanto, se dedica, sentido maquiavélico, ao bom governo.

Henrique IV, no entanto, não é o protagonista efetivo das duas peças que recebem seu nome: o personagem central de ambas é o baderneiro e, aparentemente, pouco preocupado com sua posição na corte, o príncipe Hal, filho de Henrique IV. Nas duas partes de *Henrique IV*, Shakespeare utiliza, como centro dramático, a educação do príncipe e a sua preparação para ser um bom rei. É na companhia de *Sir John Falstaff*, exímio fanfarrão, frequentando tavernas e agindo como um salteador de estrada, que Shakespeare retrata o processo de formação do príncipe Hal. A educação formal, subentende-se que Hal já haveria recebido na corte, em sua infância, assim, Shakespeare retrata as tavernas e a companhia constante de *Sir John Falstaff* como elementos complementares na formação do príncipe⁴⁷.

Ao final de *Henrique IV, parte 2*, Hal é coroado como Henrique V. Na peça que recebe seu nome, Shakespeare o retrata como um rei ideal: é clemente, possui autocontrole, não age por vingança, trata bem os humildes, cerca-se de conselheiros sábios, é incorruptível, defende e preserva sua condição de monarca, perde o sono com preocupações de Estado e busca a harmonia da comunidade⁴⁸. Em *Henrique IV, partes 1 e 2* e *Henrique V*, peças que tratam dos reinados dos dois primeiros Lancasters, de acordo com Heliadora⁴⁹, Shakespeare retrata uma política de governo e não, apenas, uma ideia de poder pessoal. Em síntese, essa política de governo implica na subordinação da individualidade do governante aos interesses de sua função e de seus governados.

46 Heliadora, B. *Reflexões Shakespearianas*. Rio de Janeiro: Lacerda, 2004, p. 163.

47 O modo como Shakespeare retrata a formação de Hal pode ser visto como mais um questionamento frontal a ideia de direito divino dos reis. Não só Henrique IV é um usurpador, como seu filho e sucessor é educado politicamente no submundo londrino.

48 Heliadora, B. *Por que ler Shakespeare*. São Paulo: Globo, 2008, p. 57.

49 Heliadora, B. *O homem político em Shakespeare*. Rio de Janeiro: Agir, 2005, p. 311.

5. Os reis não são mais do que seres humanos

Nas três peças sobre Henrique VI e em *Ricardo III*, há substratos das homilias dominicais, da preocupação de Plutarco com as qualidades de um governante e do pensamento “maquiavélico”, como se vê na ideia constante de preservação da ordem e dos males da guerra civil, na indicação das virtudes indispensáveis para um bom governo e das consequências danosas da luta pelo poder apenas pelo poder. A partir desses elementos e da figura de Henrique VI — representado como “isento de qualidades ativamente negativas, porém totalmente privado das positivas que são indispensáveis ao desempenho da função de governante” — Shakespeare mostra que “nem sempre a sucessão do primogênito é o melhor caminho para a preservação da ordem harmônica e do bem-estar da comunidade, mesmo que esse primogênito não seja um tirano que tente levar os homens a agir contra a lei de Deus ou a ‘lei natural’”⁵⁰.

Em *Ricardo II*, nas duas peças sobre Henrique IV e em *Henrique V*, também estão presentes elementos assimilados das homilias dominicais e do contato com a obra de Plutarco, mas, principalmente, há indícios de que o pensamento “maquiavélico” dá espaço ao pensamento *stricto sensu* de Maquiavel. Para Barbara Heliadora⁵¹:

[...] [Shakespeare] apreendeu o sentido mais justo, correto, do pensamento expressado em Il Principe e I Discorsi. A presença de Maquiavel não faz desaparecer a preocupação com a ordem, herdada dos anos formativos, nem a avaliação dos atributos do homem público aprendida com Plutarco; o que ela faz, sem sombra de dúvida, é levar o poeta a encarar o fato político como algo a ser observado segundo seus próprios critérios, dissociado das sanções teológicas ou, melhor dizendo, das sanções aparentemente teológicas que haviam sido elaboradas para a defesa e o fortalecimento da dinastia Tudor.

Em nossa perspectiva, Shakespeare passa por um processo de amadurecimento ao longo do período em que escreveu suas primeiras *history plays*. A cada rei que retrata, sua abordagem da esfera política ganha maior profundidade, indicando não haver uma substituição abrupta da influência do pensamento “maquiavélico” pelo pensamento *stricto sensu* do filósofo florentino. O

50 *Ibidem*, p. 274.

51 *Ibidem*, p. 284-285.

que aparenta ocorrer é que a visão política de Shakespeare passa por reformulações e é ampliada à medida que entra em contato com novas fontes de conhecimento. Shakespeare, portanto, ao longo do período em que escreveu suas primeiras *history plays*, realiza um processo constante de cotejamento com o que absorveu das homilias dominicais, com o que apreende com Plutarco, com a influência do pensamento “maquiavélico”, e com o pensamento *stricto sensu* de Maquiavel. Ao final desse período, parece que está claro para Shakespeare que a prática política não se sustenta em princípios como os da primogenitura e do direito divino dos reis. Sem habilidade para conduzir o poder e cercear a ação de opositores, disposição para a crueldade quando necessário, capacidade para manter ou quebrar a palavra conforme for preciso e ter em mãos o controle de instrumentos que possam ser utilizados como meios de persuasão política não há como manter-se no trono.

Shakespeare também parece indicar outro fator indispensável à manutenção do poder: um compromisso real e sincero com a justiça, que em sua época, era encarada como uma verdadeira expressão da ordem cosmológica. Nesse sentido, a correta adequação à hierarquia dos seres, por extensão, significa também o respeito à justiça e, com isso, a primogenitura e o direito divino dos reis vão ao encontro do que é justo. Ora, se Shakespeare não corrobora o encadeamento dos seres e indica que a primogenitura e o direito divino dos reis são princípios que não fornecem bases sólidas à prática política, qual é sua noção de justiça?⁵² Em sua tese sobre o poder e a justiça para Shakespeare e Maquiavel, Rodrigo Cintra⁵³ escreve que:

Em Shakespeare, a justiça, seja a divina ou a dos homens, depende de uma relação de poder. No caso da justiça divina, o que ocorre é uma adequação ou não aos desígnios do cosmos e à vontade de Deus. Já no caso da justiça dos homens, a questão é outra: quem pode, legitimamente, executar a justiça? Só há justiça se pensarmos nas relações de mando e obediência. O poder, por outro lado, também está condicionado à questão da justiça. Só há poder legítimo ali onde a justiça se manifesta. As lutas pelo poder que podemos ler nas peças de Shakespeare sempre têm, como pano de fundo, o

52 Sobre como a justiça é representada nas peças de Shakespeare, indicamos a leitura de *Mil vezes mais justo: o que as peças de Shakespeare nos ensinam sobre a justiça*, de Kenji Yoshino (2014); e de *Medida por medida: o Direito em Shakespeare*, de José Roberto de Castro Neves (2019).

53 Cintra, R. A. S. D. *Uma dimensão trágica do poder e da justiça: Shakespeare e Maquiavel*. 2012. Tese (Doutorado em Filosofia e Teoria Geral do Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012, p. 20.

questionamento sobre o caráter legítimo do detentor do poder, que se manifesta, na maioria das vezes, por meio da imagem do governante justo [...]. Não pode haver poder legítimo onde não haja justiça, mas também não há justiça sem a dimensão do poder. O poder, sem a justiça, é instrumento de arbitrariedades, desmandos e autoritarismo. A justiça, sem o poder, é vazia, não consegue praticar os valores que deseja implementar.

Em outras palavras, Shakespeare estabelece a justiça como fator determinante para a obtenção legítima e manutenção do poder. Em suas primeiras *history plays*, bem como nas peças que virão a seguir — principalmente nas tragédias —, a luta para conquistar o poder pelo simples motivo de se possuir poder não leva a outro fim, senão à derrocada do personagem que se aventura em tal empreitada e efeitos danosos para o seu entorno social e político. Para Shakespeare, o poder está intimamente atrelado à justiça, sendo assim, é interessante observar que as peças que concluem as duas tetralogias apresentam reis diametralmente opostos. Em *Ricardo III*, o personagem-título busca o poder como finalidade última. Já em *Henrique V*, o personagem-título busca o poder com o propósito de estabelecer um governo bem-ordenado e assegurar à paz entre seus súditos. Logo, um governante justo se revela quando sua busca pelo poder tem como finalidade o bem comum. Em seu livro *O homem do Renascimento*, Agnes Heller⁵⁴ aponta que:

[...] Shakespeare sabia e demonstrou que o significado da sede de poder e da conquista depende em grande parte do seu conteúdo. Se a ânsia pelo poder é um fim em si própria, se se trata de poder e de conquista como finalidades, então o homem que conquistou e ganhou poder nunca achará o seu poder e as suas conquistas suficientemente fortes e completas; como não saberá o que fazer com ambos, toda a sua atenção se dirigirá para os “rivais” (reais e imaginários), e o seu poder transformar-se-á no poder do medo, que engendra crimes sobre crimes.

Entre os reis retratados nas duas tetralogias, Ricardo III é o melhor exemplo do que Heller aponta. O personagem não mediu esforços para obter a coroa, contudo, mesmo após ostentar o título de rei, Ricardo III não consegue se desvencilhar de seu comportamento beligerante que, inevitavelmente, o conduz

54 Heller, A. *O homem do Renascimento*. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Nogueira. Lisboa: Presença, 1982, p. 262.

ao seu final trágico. Shakespeare coloca à mostra que conquistar o poder nem sempre é vantajoso e as ações empreendidas em sua busca têm consequências — que podem ou não estar além do esperado e/ou fora do controle dos personagens. Em suas primeiras *history plays*, Shakespeare parece dizer que a conquista e manutenção do poder exige um enfrentamento constante de rivais e situações adversas, assim, somente os mais habilidosos e comprometidos com a justiça conseguem se consolidar no poder. Todavia, a maior exigência para um bom governante é encontrar um equilíbrio entre o que é necessário para manter o poder e a justiça. Nessa direção, nas três partes de *Henrique VI*, o rei é uma pessoa bondosa e justa, mas um péssimo governante, pois não faz jus à sua posição. Já Ricardo III não hesita em fazer o que é preciso para alcançar e manter a coroa, porém, sem nenhum compromisso com a justiça. Entre esses dois extremos, há Henrique V que, por exemplo, age prontamente quando uma conspiração contra seu governo é descoberta:

[...] *Eis a sentença:*
Senhores, conspiraram contra nós,
Junto a um nosso inimigo declarado,
E de seus cofres receberam ouro
Como empenho de nossa morte certa;
Mandavam para o abatedouro o rei,
Sua nobreza para a escravidão,
Seu povo pro desprezo e a opressão,
Deixando desolado o reino inteiro.
Quanto a nós, não sonhamos com a vingança;
Tendo, porém, de zelar pelo reino
Que tentaram arruinar, nós os damos
Nas mãos de suas leis. E agora vão-se,
Vis miseráveis, para suas mortes;
Para que Deus lhes dê, em sua piedade,
Resignação e arrependimentos
Pelas suas ofensas⁵⁵.

O discurso de Henrique V — ancorado em sua postura ao longo de toda a peça — revela mais do que o capricho de um rei que tenta manter-se no poder, há um objetivo claro em sua sentença: impedir novas conspirações

55 H5 2.2.169-185.

e garantir a ordem. *Henrique V* e as demais peças que compõem a segunda tetralogia, dão ainda mais evidência a algo já presente na primeira tetralogia — e que receberá ainda mais destaque nas peças subsequentes —: os personagens como principais responsáveis por suas ascensões e/ou desditas. Nesse sentido, as ações do personagem-título de *Henrique V* também servem de contraexemplo às ações do personagem-título de *Ricardo II*. Além de mostrar-se como um rei habilidoso e comprometido com a justiça, Henrique V não deixa seu poder à mercê da primogenitura e/ou do direito divino dos reis, por saber que opositores e conspiradores podem ignorar tais princípios — como, de fato, ocorre. Já Ricardo II, além de mostrar-se pouco habilidoso como governante e desconsiderar suas responsabilidades como rei, acredita piamente que seu poder está assegurado pelos princípios da primogenitura e do direito divino. O personagem-título de *Ricardo II*, por exemplo, ao ser cercado por Henrique Bolingbroke e seu exército, acredita que Deus enviará dos céus um exército de anjos para lhe proteger:

*Sabei, senhor, que Deus onipotente,
Recruta lá no céu, a meu favor,
Hostes de fel que hão de golpear
Teus filhos não nascidos, não gerados,
Vassallos que me querem atingir
E ameaçam-me a glória da coroa*⁵⁶.

Ricardo II é forçado a se render e será deposto no ato seguinte. A única cena do quarto ato é inteiramente ritualística: embora já esteja claro que Ricardo II não possa mais permanecer no trono, Henrique Bolingbroke não o assume antes de Ricardo II, ante toda a corte, abdicar de seu título e a coroa. Em *Shakespeare nosso contemporâneo*, Jan Kott⁵⁷ destaca um detalhe importante:

Ricardo II, depois da grande cena da abdicação, pede que lhe tragam um espelho. E quando nele vê seu rosto inalterado, quebra-o atirando-o ao chão. O rei tornou-se um homem; arrancaram a coroa da cabeça do unguido do Senhor. E o mundo não tremeu em suas fundações? E nada mudou, nem mesmo seu próprio rosto? Então a coroa era apenas uma aparência.

56 R2 3.3.83-88.

57 Kott, J. *Shakespeare nosso contemporâneo*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 60.

Mais do que o efeito dramático de um rei que acreditava estar no poder por um direito divino e que agora se vê destituído, e o mundo e a sua própria imagem permanecem inalterados, indicando que a coroa não é mais do que um objeto e o poder pode ser tomado por reles seres humanos, Shakespeare coloca à vista que os reis não são mais do que seres humanos e que sob a coroa e de posse do poder há um ser tão responsável por sua ascensão e queda quanto qualquer outro. Com isso, acreditamos que o pensamento político de Shakespeare, em suas primeiras *history plays* — e que será aprofundado em suas tragédias —, é que a prática política se realiza às voltas de uma ordem político-social, cabendo, em primeiro lugar, aos governantes e, em segundo, aos governados buscarem e garantirem essa ordem. Ao indicar que a conquista e a manutenção da ordem estão nas mãos dos homens, Shakespeare se coloca em desacordo com o encadeamento dos seres. Logo, há ações que contribuem com a manutenção da ordem e há ações que podem provocar seu rompimento. É por isso que um rei bondoso e justo, mas pouco habilidoso, é ineficiente. Um rei que busca o poder pelo poder é um tirano. Um rei que desconsidera suas responsabilidades como governante é insustentável. É melhor, portanto, um rei pouco popular, mas dedicado ao bom governo. E o ideal seria um rei habilidoso e comprometido com a justiça, mas Shakespeare tinha claro que os reis não são mais do que seres humanos.

6. Considerações finais

Propusemos uma análise sintética das peças históricas de Shakespeare com o intuito de estabelecermos um quadro de como o autor aborda a esfera política no início de sua carreira. Nossa análise, em resumo, colocou à mostra como Shakespeare recriou dramaticamente os reinados de cinco reis da história da Inglaterra, a saber: Ricardo II, Henrique IV, Henrique V, Henrique VI e Ricardo III. Vale lembrar que Shakespeare não apenas conta a história desses reis, mas atribui significado às suas ações; com isso, o modo como cada rei alcançou o trono e o que fez para manter-se nele são os pontos centrais nas respectivas peças.

Em nossa perspectiva, as primeiras *history plays* de Shakespeare guardam semelhanças com a obra *O Príncipe*, de Nicolau Maquiavel. Não estamos sugerindo que, ao escrever suas peças, Shakespeare estivesse compondo um manual de análise política; ele escrevia para os palcos, mas são tangíveis os indícios de que as primeiras *history plays* indiquem, de algum modo, a sua visão política, ao menos no que concerne ao início de sua carreira. Os indícios

também apontam que as homilias dominicais e o contato com a obra de Plutarco, com o pensamento “maquiavélico” e com o pensamento *stricto sensu* de Maquiavel estão presentes na base da visão política de Shakespeare.

A época de Shakespeare denotava uma confluência de forças antagônicas: suas peças evidenciam as mudanças que marcam seu tempo como um período de transição entre o Medieval e a Idade Moderna. A crença medieval em uma ordem harmônica é questionada todas as vezes que seus personagens irrompem para posições que não lhes são próprias. As práticas aceitáveis são colocadas de lado todas as vezes que seus personagens agem como não deveriam ou de um modo que não se esperava que agissem. As intuições deixam de ser transcendentais todas as vezes que seus personagens colocam à mostra que as posições de poder são preenchidas por seres humanos e que todos, mais cedo ou mais tarde, de algum modo, falham. Em outros termos, está impresso nas peças de Shakespeare a transição não absoluta e nem homogênea entre formas distintas de ver o mundo.

Referências

- CHAIA, Miguel. A natureza da política em Shakespeare e Maquiavel. *Estudos Avançados*, v. 9, n. 23, 1995. Disponível em: www.revistas.usp.br/eav/issue/view/685. Acesso em: 20 mai. 2020.
- CINTRA, Rodrigo Augusto Suzuki Dias. *Uma dimensão trágica do poder e da justiça: Shakespeare e Maquiavel*. 2012. Tese (Doutorado em Filosofia e Teoria Geral do Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: doi.org/10.11606/T.2.2012.tde-29082013-132014. Acesso em: 16 jun. 2020.
- CLOSEL, Régis Augustus Bars. *Diálogos Miméticos entre Sêneca e Shakespeare: As Troianas e Ricardo III*. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. Campinas, 2011.
- GHIRARDI, José Garcez. *O mundo fora de prumo: transformação social e teoria política em Shakespeare*. São Paulo: Almedina, 2011.
- HELIODORA, Barbara. *Falando de Shakespeare*. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- HELIODORA, Barbara. *Reflexões Shakespearianas*. Rio de Janeiro: Lacerda, 2004.
- HELIODORA, Barbara. *O homem político em Shakespeare*. Rio de Janeiro: Agir, 2005.

- HELIODORA, Barbara. *Por que ler Shakespeare*. São Paulo: Globo, 2008.
- HELIODORA, Barbara. *Shakespeare: o que as peças contam*. Rio de Janeiro: Edições de Janeiro, 2014.
- HELLER, Agnes. *O homem do Renascimento*. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Nogueira. Lisboa: Presença, 1982.
- KOTT, Jan. *Shakespeare nosso contemporâneo*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad. Maria Julia Goldwasser. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- NEVES, José Roberto de Castro. *Medida por medida: o Direito em Shakespeare*. 6. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.
- ROCHA, Roberto Ferreira da. O jogo político na era dos Tudors: absolutismo e reforma. CAMARGO, Liana de Leão; SANTOS, Marlene Soares dos (Orgs.). *Shakespeare, sua época e sua obra*. Curitiba: Beatrice, 2008.
- SALATINI, Rafael; DEL ROIO, Marcos (Orgs.). *Reflexões sobre Maquiavel*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.
- SHAKESPEARE, William. *William Shakespeare: the complete works*. Great Britain: Collins, London and Glasgow, 1951.
- SHAKESPEARE, William. *William Shakespeare: teatro completo*. Vol. 1: Tragédias e comédias sombrias. Trad. Bárbara Heliadora. São Paulo: Nova Aguilar, 2016.
- SHAKESPEARE, William. *William Shakespeare: teatro completo*. Vol. 2: Comédias e romances. Trad. Bárbara Heliadora. São Paulo: Nova Aguilar, 2016.
- SHAKESPEARE, William. *William Shakespeare: teatro completo*. Vol. 3: Peças Históricas. Trad. Bárbara Heliadora. São Paulo: Nova Aguilar, 2016.
- SÜSSEKIND, Pedro. A filosofia em Hamlet. *O que nos faz pensar*, v. 23 n. 35, 2014. Disponível em: www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/issue/view/41. Acesso em: 20/05/2020
- YOSHINO, Kenji. *Mil vezes mais justo: o que as peças de Shakespeare nos ensinam sobre a justiça*. Trad. Fernando dos Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- TILLYARD, E. M. W. *The Elizabethan World Picture*. London: Chatto & Windus, 1943.

A ruptura da imagem-tempo: cinema e gênese do pensamento em Deleuze

Time-image rupture: cinema and the genesis of the thought in Deleuze

Resumo

Nos livros *Cinema 1* (1983) e *Cinema 2* (1985), Gilles Deleuze não descreveu uma, mas duas rupturas do sistema sensório-motor. No capítulo 7, do segundo livro, o autor empreende um recuo em direção à gênese do pensamento na filosofia e no cinema: o que, na imagem, força o cinema a pensar? A primeira ruptura, que diz respeito à imagem-movimento, já fora concebida em *Diferença e Repetição* (1968), como o choque que interrompe o prolongamento das reconições para dar lugar a um pensamento não-representativo. A segunda ruptura, à qual este artigo prioritariamente se dedica, diz respeito à quebra de ligação entre homem e mundo. Isso forçará Deleuze a produzir uma filosofia do impensável e da impotência.

Palavras-chave: Deleuze, cinema e filosofia, imagem-tempo, pensamento

* Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) – eduardobrandaoapinto@gmail.com

Recebido em: 22/05/2024 Aceito em: 22/10/2024

Abstract

In the books Cinema 1 (1983) and Cinema 2 (1985), Gilles Deleuze describes not one but two ruptures of the sensory-motor system. In Chapter 7 of the second book, the author delves into the genesis of thought in philosophy and cinema: what, within the image, forces cinema to think? The first rupture, concerning the movement-image, had already been conceptualized in Difference and Repetition (1968) as the shock that interrupts the extension of recognitions to give rise to non-representational thought. The second rupture, to which this article is primarily dedicated, concerns the breaking of the link between man and world. This forces Deleuze to produce a philosophy of the unthinkable and of impotence.

Keywords: Deleuze, cinema and philosophy, time-image, thought

“Se você foi precavido, se você fez sua ruptura, não com o mundo, mas de sua ligação com o mundo, se você fez a dissolução de sua pessoa, então você tem uma pequena chance. Senão...”

Gilles Deleuze

O choque da imagem-movimento

Ao iniciar a aula de 30 de outubro de 1984, com que começava seu quarto e último curso sobre cinema, Gilles Deleuze sugeria que talvez ele já não tivesse muito a dizer sobre o tema e que, então, deveria dar um passo atrás, para tratar do problema mais elementar que poderia tocar tanto à filosofia quanto propriamente ao cinema: o que, em ambos os campos, surge para nos forçar a pensar? Qual o possível “encontro entre a imagem do pensamento e a imagem cinematográfica?”¹ Nos três anos anteriores, seus cursos haviam constituído uma taxonomia das imagens cinematográficas que impactariam os estudos

1 Deleuze, G. *Cinéma / Pensée* – 1984-1985, aula 67, 30/10/1986, parte 1. Tomamos como fonte as transcrições e os áudios das aulas de Deleuze, publicadas no site da Université Paris 8. Não consta paginação, mas cada aula está dividida em partes, que serão aqui sempre indicadas.

sobre cinema a partir dali – a primeira parte fora publicada em livro no ano anterior, *Cinema 1 – A imagem-movimento* (1983), e a segunda o seria no ano seguinte, *Cinema 2 – A imagem-tempo* (1985).

O problema elementar anunciado por Deleuze para guiar seu último curso sobre cinema podia ser colocado nos mesmos termos que, uma década adiante, dariam título ao seu livro derradeiro em parceria com Félix Guattari: o que é a filosofia? Ou, em outros termos, o que faz surgir o pensamento? Mas por que colocar essa questão como mote de um curso sobre cinema? Sobre tudo se lembrarmos que tal problema não seria inteiramente novo para o autor, pois a gênese do pensamento fora abordada com centralidade em pelo menos um de seus livros de quase vinte anos antes, *Diferença e Repetição*, de 1968.

Deslocando-se da centralidade de categorias como Ser e sujeito, que garantiriam o surgimento do pensamento por gesto reflexivo, Deleuze aponta para a necessidade de identificar aquilo que faz o pensamento advir por um ato de força, com que passamos da *possibilidade* para a *capacidade* de pensar². A gênese do pensamento, então, para o autor, devia ser procurada fora do domínio do humano, pois ela reside mais em modos de associação de ideias que se inscrevem em processos lógicos, do que no reconhecimento que nós, sujeitos, fazemos de tais processos. Assim, o cinema, definido por sua máquina de associação de imagens – a montagem, o movimento de câmera, a transformação qualitativa do interior do quadro – é capaz de portar uma imagem-pensamento ‘pura’, o que quer dizer fazê-la advir, em sua própria materialidade – um pensamento *do cinema*, não de seus realizadores ou espectadores, mas cravado na existência associativa das imagens.

Já em *Diferença e Repetição*, Deleuze distinguia o *pensamento da diferença* do pensamento representativo que operaria pela reconhecimento. A distinção poderia ser elaborada pelo papel jogado pelo *fundamento* no processo de produção do pensamento. Todo pensar constitui-se a partir de um fundo, como uma matéria pré-filosófica, do qual o pensamento poderá emergir. Este fundo tem a forma de um *grito* a distinguir-se do canto: de um lado, há a melodia dos argumentos, o bailado dos conceitos que animam a atividade pensante; de outro, o grito daquilo que, por natureza, não pode ser argumentado ou demonstrado, mas que produz uma vibração cuja energia impulsionará o movimento interno do pensamento³.

2 Deleuze, G. *Cinéma / Pensée* – 1984-1985, aula 68, 06/11/1986, parte 2.

3 “Mas eu posso dizer que na filosofia há os discursos e que os discursos não são a mesma coisa que os gritos, os discursos são os cantos dos filósofos. (...) Mas há algo que resiste (...), sabemos

Uma maneira de caracterizar o processo de gênese do pensamento não representativo (ou da diferença), em Deleuze, é observando como se dá a passagem entre o fundo e aquilo que dele salta, ou entre o *grito* e o canto da filosofia. A resposta pode ser simples: se o que advém deste fundo é algo determinado, que já traz em si os contornos da atualização, então nós o chamamos de *fundamento* e o pensamento assumirá a forma do desenlaçar de prolongamentos que, em alguma medida, repetem a identidade desse pressuposto primeiro (pensamento representativo); contudo, se o que salta do fundo é algo informe, que se põe ao lado pensamento, e não antes, eis que não se trata mais de um fundamento, mas daquilo que entrará em atrito com as sentenças que, a partir dali, se produzirem (pensamento da diferença). Sob a ordem do fundamento, há uma imagem do pensamento cuja estrutura cognitiva aparece como modelo que, por variações, será repetida em novas imagens, operando, então, por reconhecimento; já no regime da diferença, essa imagem inicial do pensamento é, de saída, atravessada por uma indeterminação, o que a fará entrar em relações de choque com as novas imagens, de modo que será, nessa energia do salto por atrito, que o pensamento emergirá. O choque, portanto, surge como elemento mediador que opera a gênese do pensar, na forma de acoplamentos por fricção entre aquilo que saltou do fundo e isso que dele se deriva.

Vale, portanto, detalharmos rapidamente o conceito de choque, tomando-o como elemento central da dinâmica de instauração do pensamento não representativo, pois em *Cinema 2*, será essa a categoria que Deleuze elegerá como a condição cognitiva fundamental da imagem-movimento, aparecendo, nesse regime de imagens, como catalisador da emergência do pensamento. Podemos partir de sua sugestão de que o conceito de *choque* advém do campo semântico do sublime, nomeando a interrupção do canal pelo qual a imaginação faria o prolongamento daquilo que salta do fundo em direção ao pensamento: “Com efeito, o que constitui o sublime é que a imaginação sofre um choque que a leva para o seu limite, e força o pensamento a pensar o todo enquanto totalidade intelectual que ultrapassa a imaginação”⁴.

Se seguirmos o livro que o autor dedicara a Kant, em 1963, a imaginação aparecerá, face ao sublime, como a faculdade que, diante de uma ideia, produz séries de atualizações no pensamento que entram em ressonância formal com

bem que são os gritos e que, ali, a filosofia encontra os pontos de seu nascimento, de sua vida.” Deleuze, G. *Cinéma / Pensée* – 1984-1985, aula 67, 30/10/1986, parte 1.

4 Deleuze, G. *Cinema 2 – A imagem-tempo*. São Paulo: Ed. 34, 2018, 229.

a ideia anterior⁵; ou seja, de maneira simplificada, diríamos que se trata de derivar de uma ideia inúmeras outras que não estão nela supostas, mas que são incitadas por sua inferência, recolhendo da primeira não seu conteúdo, mas a sua forma como algo indeterminado. Para exemplificar, podemos recorrer a *Cinema I*, pois, ao desenvolver os conceitos de ‘plano’ e ‘quadro’ cinematográficos, Deleuze sugere brevemente o papel da imaginação: o campo instaurado pelo enquadramento determina um conjunto dado pelo recorte espacial do mundo (tudo aquilo que vemos dentro da tela); ali, então, a imaginação entra em jogo a fim de prolongar o mundo para além dos limites do quadro, fazendo-nos reconhecer a existência daquilo que não é visto mas pode ser suposto – como num diálogo em campo-contracampo, em que, quando vemos um corpo enquadrado, sabemos da existência simultânea de um segundo corpo fora de tela. Mas indo além, a imaginação não se restringe a ‘completar’ o mundo representado, ela é capaz de mergulhar na indeterminação do extracampo, aparecendo, por exemplo, na forma de contradições e impossibilidades (o assassino está e, ao mesmo tempo, não está escondido atrás da cortina, quando sua presença/ausência é ocultada pelo fora de campo).

O sublime e o choque serão o transbordamento violento da imaginação, a ponto de fazê-la esbarrar no seu limite interno e pressioná-lo a romper-se, o que acarretará a fratura de todo o sistema de organização de possibilidades anteriormente estabelecido. “Tudo se passa, então, como se a imaginação estivesse confrontada com seu próprio limite, forçada a atingir o seu máximo, submetida a uma violência que a leva ao extremo de seu poder”⁶. É como na montagem de filmes como *Um homem com uma câmera* (1929), de Dziga Viértov⁷, ou *Entr’acte* (1923), de René Clair, em que a sequência de planos cria descontinuidades que vão explodindo aquela função da imaginação em formar e organizar as possibilidades do extracampo. Isto é, o campo – ocupando o lugar de fundamento do pensamento no que concerne à organização do espaço fílmico – deixa de ser o que determina aquilo que será produzido pela imaginação; o que advém do extracampo por meio da imaginação não são possibilidades determinadas (o corpo do interlocutor momentaneamente ocultado no campo-contracampo, ou a existência incerta de uma figura

5 Deleuze, G. *La Philosophie Critique de Kant*. Paris: PUF, 2004, p. 73.

6 Idem, tradução do autor, o que vale para todas as citações cuja fonte não esteja em português.

7 Optamos pela grafia Viértov, que tem sido adotada em traduções recentes, como: Dziga Viértov. *Cine-Olho. Manifestos, projetos e outros escritos*. São Paulo: Ed. 34, 2022.

escondida na zona escura da tela), mas aquilo que David Lapoujade chamou de “matéria informal” que emerge do sem-fundo do pensamento, para dissipar os efeitos do fundamento⁸.

Nesse momento em que a descontinuidade entre imagens desagrega a estrutura do pensamento, a centralidade do *logos* é colocada em suspensão, em favor de uma relação com a imagem que se manifestará preferencialmente enquanto *páthos*. O choque advém como o movimento pelo qual o pensamento salta dos limites do córtex cerebral para atingir o cérebro e o corpo em sua totalidade, afetando a cognição e a sensibilidade nas suas múltiplas funções. Tanto na caracterização da gênese do pensar em *Diferença e Repetição*, quanto no trecho sobre a origem do pensamento no cinema na imagem-movimento, em *Cinema 2*, Deleuze descreve com clareza essa passagem de uma racionalidade mais constricta (ordem do fundamento) para uma atividade pensante que mobiliza as distintas faculdades mentais em suas discordâncias.

No primeiro livro, tal processo é descrito de maneira ‘pura’, em que pese a notada referência ainda ao sublime kantiano:

*Há no mundo algo que força a pensar. Esse algo é o objeto de um encontro fundamental e não de uma reconhecimento. (...) Pode ser apreendido sob tonalidades afetivas diversas, admiração, amor, ódio, dor. Mas, em sua primeira característica, e sob qualquer tonalidade, ele só pode ser sentido. É assim, que ele se opõe à reconhecimento.*⁹

Será o cinema de Serguei Eisenstein aquele que fornecerá o exemplo mais consciente e bem-acabado desse surgimento do choque como gênese do pensar, por meio da montagem dialética. Em vez de estruturar-se como o discurso que desferiria a crítica ao conflito de classes da sociedade soviética, o jogo de oposições construído na montagem eleva o conflito entre a imaginação e a associação de imagens à forma de uma catarse que estoura qualquer tentativa de organização *logocêntrica* do pensamento. As metaforizações e metonímias associam imagens por um fluxo desfundamentado, operando como ‘socos no cérebro’, diz Deleuze, cujos efeitos se expandem por todo o corpo¹⁰. O emergir do pensamento, na imagem-movimento, implica “tornar a dar ao processo

8 Lapoujade, D. *Deleuze, os Movimentos Aberrantes*. SP: n-1, 2015, p. 59.

9 Deleuze, G. *Diferença e Repetição*. RJ, SP: Paz e Terra, 2020, pp. 191-192.

10 Deleuze, G. *Cinéma 2 – L'image-temps*. Paris: Minuit, 1985, p. 206.

intelectual sua ‘plenitude emocional’ ou sua ‘paixão’”, de modo que “o todo não é mais o *logos* que unifica as partes, mas a embriaguez, o *páthos* que as banha e nelas se difunde”¹¹.

Em resumo, gostaríamos de reter dois pontos desta primeira seção. Primeiro que distintamente do que supõem as interpretações mais frequentes da teoria do cinema de Deleuze, a ruptura com o pensamento representativo não esperará o cinema moderno e a imagem-tempo para deflagrar¹². Ao contrário, se o autor convoca o conceito de *choque* para descrever a gênese do pensamento na imagem-movimento, é por ver nas criações dos cinemas dos anos 1920 e 1930 – como o impressionismo francês, a montagem soviética, o expressionismo alemão, as encenações do primeiro Dreyer, as experimentações de Joris Ivens – a produção incessante de uma imagem-pensamento que opera por associações a saltarem de um sem-fundo, criando percepções ‘líquidas’ ou ‘gasosas’¹³ que não cessam de produzir, sob a rubrica do movimento ‘puro’, sistemas de diferenciações: “[t]udo se passa como se o cinema nos dissesse: comigo, com a imagem-movimento, vocês não podem escapar do choque que desperta o pensador em vocês”¹⁴, pois “o choque é a forma mesma da comunicação do movimento nas imagens”¹⁵.

O movimento, então, como dado ‘automático’ da imagem cinematográfica, será uma usina de choques, na medida em que a montagem, ao combinar quadros cujas composições visuais se transformam a cada corte, fabrica cadeias de descontinuidades que somente podem ser recobertas pela criação de uma relação inesperada entre duas imagens. Vincular imagem-movimento e choque é uma maneira pela qual Deleuze defende a dignidade do pensamento que habita o cinema desse primeiro regime de imagens, não podendo ser

11 Deleuze, G. *Cinema 2 – A imagem-tempo*, op. cit., p. 231.

12 Embora a interpretação de que a imagem-movimento se daria inteiramente sob o liame sensório-motor em sentido bersonianiano encontre justificativas no texto de Deleuze, há caminhos que nos levam ao sentido contrário. Dork Zabunyan, por exemplo, já reconheceu como a gênese do pensamento não representativo em *Diferença e Repetição* é a mesma que Deleuze atribuirá à imagem-movimento (cf. Zabunyan, D. Deleuze, la tristesse de l’image-temps? Conferência no Institute National de l’Audiovisuel, 09/01/2008). Dedicamos recentemente um artigo, Pinto, E. A ruptura na imagem-movimento: releitura do sensório-motor em *Cinema 1. Artefilosofia*, v. 18, n. 33, p. 1-32, 2023, para descrever como o livro *Cinema 1* é atravessado por exemplos de rupturas pontuais do esquema sensório-motor que operam ainda na imagem-movimento, pois esta somente será conformada ao sensório-motor nos estágios mais avançados da imagem-ação.

13 Deleuze, G. *Cinéma 1 – L’image-mouvement*. Paris: Minuit, 1983, p. 121.

14 Deleuze, G. *Cinema 2 – A imagem-tempo*, op. cit., p. 228.

15 *Ibidem*, p. 229.

reduzido à forma das causalidades e da estabilidade dos sistemas lógicos, ou, em outras palavras, da mera continuidade do esquema sensório-motor ou do pensamento representativo.

Por fim, como segundo ponto a reter desta primeira seção, vale reconhecer que, desse choque de imagens produzido pelo movimento, surgem dois efeitos complementares e simultâneos, sendo que um age de maneira negativa e o outro, positiva: 1. desativa a ordem de um pensamento representativo, que o tornaria o prolongamento de relações estabelecidas por fundamentação (efeito negativo); 2. fertiliza o terreno para a eclosão de novas percepções face às imagens, capazes de se conectar com o diminuto ou o enorme, ou ainda com aquilo que tem a forma do não senso (efeito positivo). Em outras palavras, a gênese do pensamento, na imagem-movimento ou no pensar da diferença, implica um movimento combinado que ocorre em dois lados da balança: um, que opera pela neutralização de uma ordem talvez hegemônica (que teria vários nomes: pensamento representativo, esquema sensório-motor em sentido bergsoniano, arborescência), e outro que age por produção de associações que atam os termos por seus aspectos minoritários (diferenciações, conexões rizomáticas).

Por isso, Deleuze dizia já em *Diferença e Repetição* que antes da filosofia é necessária uma *misofia*¹⁶, aquela que repele o pensamento e o leva ao limite da aniquilação, mas sempre de maneira direcionada, voltando sua violência contra o primado do fundamento. Em simultâneo a esse processo de inibição, as associações de ideias podem se recriar, agora, a partir de um sem-fundo do qual elas advêm como matéria indeterminada, erigindo uma passagem entre dois extremos do pensar – o da impotência que remete ao impensável e o da potência que caracteriza o pensamento da diferença; ou, como em suas palavras: “o que o pensamento é forçado a pensar é igualmente sua derrocada central, sua rachadura, seu próprio ‘impoder’ natural, que se confunde com sua maior potência”¹⁷.

Se Deleuze não cessou de confrontar, como é sabido de seus leitores, as filosofias que privilegiam a dimensão negativa da experiência (o não-Ser, o nada, a impotência), era por considerar que tais categorias são, não irrelevantes, mas coadjuvantes, já que ocupam apenas uma posição intermediária e acessória na produção do pensamento, como dispositivos que abrem caminhos para aquilo que realmente interessa e que sua filosofia se esforçará

16 “O que é primeiro no pensamento é o arrombamento, a violência, é o inimigo, e nada supõe a filosofia; tudo parte de uma misofia”. Deleuze, G. *Diferença e Repetição*, op. cit., p. 191.

17 *Ibidem*, p. 201.

em cartografar: o surgimento das linhas de fuga, das formas minoritárias e diferenciais de habitar a Terra, isto é, o pensamento não representativo.

Todavia, haverá um tempo quando Deleuze verá o pensamento da diferença encontrar, ele também, o seu próprio limite, o que forçará o cinema a reinventar a ligação entre as formas mais trágicas da impotência ou do impensável e o pensar em sua força e vitalidade. A partir da seção 2 do capítulo 7 de *Cinema 2*, assim como nas primeiras aulas do curso “Cinéma / Pensée – 1984-1985”, será feito, então, um mergulho nas nuances de categorias negativas, a aparecerem não mais como estágios passageiros e instrumentais, mas como condição perene do pensamento e das estéticas cinematográficas. Ali, será descrito, então, um outro processo de gênese do pensamento, pois esse primeiro, que descrevemos ao longo desta seção, parecerá já esgotado frente à tragédia das formas de subjetividade de seu tempo, ou, como Deleuze irá definir, a ferida coletiva da Segunda Guerra Mundial. A noção de ruptura sensorio-motora será profundamente requalificada, não mais como a fratura estratégica e pontual que neutraliza o fundamento, mas como o colapso da ligação mais elementar entre o homem e o mundo. E, caberá ao cinema moderno e à imagem-tempo, oferecerem a Deleuze a imagem de uma nova maneira pela qual se fará o pensamento emergir, sobre um terreno ainda mais desfavorável.

O esgotamento da potência da ruptura

No capítulo de abertura de *Cinema 2*, Deleuze percebia, pela lente do neorealismo italiano, a desativação do choque como disparador do pensamento, não por sua inibição ou enfraquecimento, mas, ao contrário, pela sua elevação ao nível do *intolerável*, quando “algo se tornou forte demais na imagem”¹⁸. Após a Segunda Guerra Mundial, o choque sofria um duplo processo de neutralização da sua potência criativa: primeiramente, era banalizado, disseminado pela superfície do território, como um elemento inescapável das situações, das ações, das narrativas, quando os olhos dos personagens videntes passam a trazê-lo já dentro de si, como se sua eclosão sequer dependesse da qualidade daquilo que é visto; em segundo, o choque é intensificado ao ponto do quê já não se pode medir, do quê já não se tem como pensar ou codificar, algo que

18 Deleuze, G. *Cinema 2 – A imagem-tempo*, op. cit., p. 36. Deleuze colhia essa imagem do “forte demais” no ensaio em Jean Louis Schefer que falará em uma “desproporção do mundo”, no cinema moderno, a criar uma relação inconciliável entre espectador e filme. Schefer, J. L. *L'Homme Ordinaire du Cinéma*. Paris: Cahiers du Cinéma: Gallimard, 1980, p. 110.

obstrui a composição de uma imagem síntese, quando “o pensamento sofre uma estranha petrificação, que é como sua impotência de funcionar, de ser, como que ser despossuído de si mesmo e do mundo”¹⁹.

Tudo se passa como se aquele intervalo que, diante da montagem de *Um homem com uma câmera* ou *Entr’acte*, nos compelia a produzir associações inventivas entre imagens descontínuas, tivesse se tornado desmesuradamente maior do que o nosso poder de refazer a ligação. Esse alargamento desmesurado da descontinuidade entre as imagens resultava na queda do pensamento em um não-senso que já não mais pode ser sintetizado pela diferença. Em vez de forçar a pensar, o choque, então, adquirindo a qualidade do intolerável, transforma-se no algóz de sua interdição.

As personagens de Ingrid Bergman nos filmes de Roberto Rossellini serão assombradas pela visão de um fragmento que se desprende do mundo para despencar sobre seus olhos sob efeito traumático. A crueldade da pesca de atum, em *Stromboli* (1950), a que a personagem assiste confinada em um barco, é o ‘forte demais’ que seu olhar está despreparado para ver, conduzindo o corpo à paralisia que interrompe o fluxo de ações. Essa elevação do choque à condição de uma afecção desmesurada, que o corpo é pequeno para suportar, produzirá o descolamento dessa cena do conjunto do filme, destacando-a como a inserção de um outro filme – um breve documentário direto sobre a pesca –, a cortar o fluxo da narrativa ficcional, mantendo-o, por efeito, como um fragmento permanentemente desencaixado do todo.

Porém, não será somente o conteúdo interno do que é visto que deflagrará o efeito do ‘forte demais’, mas os próprios olhos trarão, como cravado na subjetividade e no corpo, a produção desse choque desmesurado, a ser extraído das imagens mais triviais – como as situações ópticas e sonoras puras na fábrica de *Europa 51* (1952), ou a mera imagem da rua vista pelo recorte da janela, em *Viagem à Itália* (1954)²⁰. Já em filmes como *A aventura* (1960), de Michelangelo Antonioni, e *Pierrot, le fou* (1965), de Jean-Luc Godard, se já não há o momento do choque do intolerável, é porque, quando os filmes se iniciam, os corpos estão, já de saída, neutralizados pelo ‘forte demais’, cuja fonte não interessa – ou talvez não se possa – determinar²¹, quando tudo se desenrola em uma espécie de estado pós-traumático.

19 Deleuze, G. *Cinema 2 – A imagem-tempo*, op. cit., pp. 246-247.

20 Deleuze, G. *Cinéma 2 – L’image-temps*, op. cit., p. 8.

21 *Ibidem*, pp. 17-18.

O esgotamento do choque pela via de sua banalização já era o que impulsionava a montagem de *Noite e neblina* (1948), de Alain Resnais. O média-metragem documental com imagens de arquivo sobre o holocausto leva à exaustão a imagem direta do ‘forte demais’. Próximo do fim, vemos uma pilha de corpos humanos arrastados por um trator para dentro de uma vala; ali, percebemos que são também as imagens do campo de concentração e da morte que se empilham ao longo do filme, amontoadas por uma montagem que já não consegue diferenciá-las, organizá-las, dramatizá-las, mas trata a todas como uma massa igual, que perdeu a individualidade e a gravidade. O documentário de Resnais mostrava que o cinema descobria a violência do representado, quando aquele choque que seria produzido pelo intervalo que se abria no salto entre um plano e outro ou no interior de um movimento de câmera era suplantado por um choque de outra natureza, algo mais ordinário e mesmo mais patético: o *chocante*, que habita as situações de maneira horizontal e absorve para si a construção do discurso ou o investimento crítico. A essa altura Deleuze parece ensaiar algo como uma crítica da cultura, apondo, nas palavras de Paola Marrati, para a situação em que “a violência das imagens tornou-se aquela do ‘sexo e do sangue’, de um conteúdo ‘chocante’, à procura de uma superioridade infinita, cada vez mais sexo e sangue, cada vez mais sensações fortes, cada vez menos pensamento”²².

O intolerável substitui a associação que reconstituiria uma linha de religamento entre as partes, interdita o sistema de trocas entre corpo e mundo que encontrava no pensamento não representativo um modo de enriquecimento ou de potencialização. Deleuze dirá que

*não é em nome de um mundo melhor ou mais verdadeiro que o pensamento apreende o intolerável deste mundo, é, ao contrário, porque este mundo é intolerável que ele não pode mais pensar um mundo, nem pensar em si próprio. O intolerável não é mais uma grande injustiça, mas o estado permanente de uma banalidade cotidiana.*²³

Essa desativação do elemento que instaurava o pensamento conduzirá, então, ao que Deleuze chamará “a perpétua ruptura da ligação com o mundo”, que já não se confunde com o mero rompimento do esquema sensório-motor, no sentido ‘bergsoniano’, pois este, como descrito na seção anterior, já estava

22 Marrati, P. *Gilles Deleuze*. Cinéma et philosophie. Paris: PUF, 2003, p. 105.

23 Deleuze, G. *Cinema 2 – A imagem-tempo*, op. cit., p. 147.

implicado no surgimento do pensamento não representativo ou da diferença. Trata-se, agora, do esgotamento do canal de trocas pelo qual o corpo movia-se em direção ao aprimoramento de seus recursos e à elevação de seu potencial de ação. O corte, então, sugere algo ‘mais profundo’: “esse é o primeiro aspecto do novo cinema: a ruptura do liame sensório-motor (imagem-ação), e mais profundamente da ligação do homem e do mundo (grande composição orgânica)”²⁴. Insistamos neste ponto: o que se rompeu não foi apenas o pensamento representativo, o prolongamento das proposições que formavam cadeias de fundamentação, não foi apenas o reino da causalidade e da grande narrativa clássica que desabou²⁵, mas foi também a potência da montagem intervalar de Viértov, os efeitos do ‘cinema-soco’ de Eisenstein, a imprevisibilidade do cinema abstrato de René Clair e Germaine Dulac, que passaram a soar ingênuos e que não farão pensar senão por voluntarismo nostálgico do espectador.

Em outras palavras, passamos a um tipo de ruptura que não se reduz à quebra do esquema sensório-motor. Antes, foram as condições elementares nas quais o sensório-motor poderia existir que sucumbiram, levando consigo a possibilidade de que a ruptura seja um dispositivo de potencialização, por onde as associações poderiam ir além da imagem do pensamento. Se a imagem-tempo, como bem sabe o leitor de Deleuze, põe em evidência a ruptura sensório-motora, é justamente por elevá-la a um nível trágico, quando a atualização não está mais temporariamente suspensa, mas foi extinta do horizonte do porvir, a ponto de que a ruptura não possa mais figurar como a heroína do pensamento, aquela que abria as comportas do tempo em direção ao novo – como fora em Henri Bergson²⁶ ou em *Diferença e Repetição*. Agora, a ruptura desponta como um intervalo opaco, que absorve para si toda tentativa de criação, e carrega a dentro de sua espiral de esvaziamento, as formas de diferenciação e invenção que Deleuze se notabilizara por cartografar ao longo de sua obra.

24 Ibidem, p. 252.

25 Um equívoco quase generalizado entre comentadores de Deleuze é a associação imediata entre imagem-movimento e cinema ‘clássico’ narrativo, em sentido hollywoodiano, esquecendo-se de que a maior parte dos filmes citados em *Cinema 1* provém de cineastas experimentais ou vanguardistas, como Eisenstein, Viértov, Bresson, Beckett, Ivens, Murnau, Dulac, Clair, entre outros. O cinema inscrito na forma da narrativa orientada pela continuidade de ação e reação é apenas uma das incorporações, não por acaso tardia e terminal, da imagem-movimento. Reporto novamente ao artigo que em defendi esse ponto: Pinto, E. A ruptura na imagem-movimento: releitura do sensório-motor em *Cinema 1. Artefilosofia*, op. cit.

26 Bergson, H. *Matière et Memoire. Essai sur la relation du corps à l'ésprit*. Paris: PUF, 2013.

A ruptura do homem e do mundo aparecerá, não somente no destino trágico de personagens (Rossellini, De Sica, Bergman, Tarkovski), mas sobretudo na forma de desligamento dos vínculos inteligentes do espectador com o filme, a quem o cinema já não teria, então, o potencial de fazer pensar. Restariam os efeitos de fascinação rápida, como uma “espécie de intoxicação física que comunica diretamente ao cérebro a rotação das imagens”²⁷, como dirá Antonin Artaud, cuja influência nesse tópico de *Cinema 2* é explicitado em frequentes citações. Já numa fase de descrença com o potencial da imagem cinematográfica, Artaud defende que o cinema, esterilizado em uma “velhice precoce”, teria se apartado da vida exterior, passando a produzir sobre o corpo do espectador não mais do que o efeito que “interdita a mudança ou a superação que possa haver na ação das imagens”, resultando que “[o] mundo do cinema é um mundo fechado, sem relação com a existência”²⁸.

O que Deleuze chama, agora, de sensório-motor, isto que foi rompido na imagem-tempo, adquire um sentido mais profundo, com dimensão ontológica, do que o fluxo automático de ações e reações: é a possibilidade de uma conexão produtiva entre homem e mundo, corpo e meio, espectador e filme. O que agora colapsou foi a própria estrutura de produção do pensamento da diferença, que, por meio da inibição do pensamento representativo e de rupturas pontuais com o liame sensório-motor, operava associações inventivas, com fins na ampliação do potencial perceptivo e ativo.

Esse colapso aparece como a desagregação da “unidade sensório-motora da Natureza e do homem”, com que Eisenstein chamava a Natureza daquilo que é, por excelência, “*a não indiferente*”²⁹. É isto o que se rompe com a imagem-tempo: a existência do homem em um Todo que jamais poderia estar indiferente ao que se passa nas partes isoladas, uma Natureza que se mantinha forçosamente implicada no destino da vida humana e jamais abandonaria suas crias à própria sorte. A imagem-tempo surge da falência dos canais de troca entre o corpo e qualquer coisa que viesse a ocupar o lugar de *algo maior* com o qual ele se acoplava para produzir diferença – a natureza, o mundo, a história, a justiça.

27 Artaud, A. À propôs du cinéma. In *Ouvres Completes*. Tome III. Paris: Gallimard, 1978, p. 66.

28 Ibidem, p. 83.

29 Deleuze, G. *Cinema 2 – A imagem-tempo*, op. cit, p. 235.

De certa maneira, tratava-se, portanto, de proclamar a nova expiação de um deus que não cessa de morrer, porém, agora, com novo grau de dramaticidade e implicação para a vida subjetiva. Pois essa nova morte arrasta consigo aquilo que já assumia o papel da derradeira sobra de um mundo desencantado: o movimento que faz da imagem cinematográfica um autômato pensante e provocava a interrupção do pensamento representativo. Em outras palavras, se a imagem-movimento já se anunciava como o advir de um pensamento constituído a partir da perda do primado do fundamento, a imagem-tempo, por sua vez, surgirá como uma crise que se dobra sobre outra crise, inserindo uma enésima potência nisso que se entende por ruptura, quando o que se rompeu não foram mais as cadeias do pensamento representativo, mas as formas pelas quais a própria ruptura era convertida em dispositivo de produção de diferenças.

Entretanto, o cinema moderno não se contentará em assistir ou denunciar a falência do pensamento; será preciso inventar sua maneira de revertê-lo. O salto de Deleuze, com que ele poderá, como veremos, afastar-se do relativo pessimismo de Artaud, seria possível apenas ao custo de reconhecer que a perda da capacidade de operar novas associações criativas não diz respeito a alguma limitação interna dos cineastas ou dos filósofos, mas aparece como condição fundamental da subjetividade coletiva no pós-Segunda Guerra. As imagens ressoavam e respondiam a uma crise que se passava fora do campo do cinema, residindo na própria base do que pode ser uma subjetividade socialmente experimentada, desatada pela transformação no processo de instauração do pensamento. “Pois o fascismo, a guerra, etc, não tiveram apenas influências diretas sobre a mise-en-scène [do] cinema, como tiveram influências diretas sobre o pensamento”³⁰. Isto é, o colapso do pensamento no cinema moderno “encontra sua condição mais acima [do cinema] e remonta a uma ruptura da ligação entre o homem e o mundo. (...) faz do homem um vidente que é surpreendido por algo intolerável do mundo, e confrontado com algo impensável no pensamento”³¹.

Por esse motivo, qualquer criação estética que, recusando a evidência de uma crise no processo pelo qual o pensamento é posto a advir, tentasse reatar de imediato sua ligação com o espectador e reafirmar a capacidade de pensar

30 Deleuze, G. *Cinéma / Pensée* – 1984-1985, aula 68, 06/11/1986, parte 2.

31 Deleuze, G. *Cinema 2 – A imagem-tempo*, op. cit, p. 246.

o mundo, acabaria, justamente por isso, desligada dos problemas mais relevantes de seu tempo. Caberia, então, ao cinema produzir a imagem dessa ferida coletiva no mesmo gesto em que a reverteria em uma nova forma de fazer surgir o pensamento.

“Dê-me um corpo”: a impotência

Na concepção de imagem-movimento, Deleuze dissociara o pensamento e o humano, liberando o pensar das categorias que se vinculam à unidade compositiva do homem – o sujeito, o ser, o espírito, o corpo – para vê-lo nascer, então, como o trabalho do autômato, esse sistema de forças que, estabelecendo uma dinâmica de operação, aparece como suficiente para que o pensamento advenha – como a montagem que disparava, por automatismo, a associação criativa de imagens. A imagem-tempo, por sua vez, trará de volta a figura do humano, porém sob uma transformação do estatuto do corpo: não mais como a categoria dotada de poder criativo de reinvenção de suas relações com o meio, de instalar o pensamento devido à sua necessidade de adaptação às circunstâncias ou ao voluntarismo reflexivo, aspectos que definiam, em suma, o corpo-movimento; diante do esgotamento do centro gerador do pensamento (o choque e a ruptura), o corpo será o suporte pelo qual pode ser atestada a falência da capacidade de pensar, um corpo da fragilidade, da doença, da eterna espera, um corpo-tempo.

“Dê-me, portanto, um corpo!”³², diriam os filmes modernos, ainda que um corpo abatido, cansado, impotente, pois bastará que o corpo exista para que se parta de uma unidade de medida do mundo, mesmo que ela venha a ser perdida na sequência. Não basta que o cinema faça ver as paisagens, os recortes da cidade, as montagens de objetos ou situações dramáticas, urgia instituir um vidente, preferencialmente um personagem que, dentro do filme, ficasse incumbido de mediar a relação do nosso olhar com aquilo que os planos e quadros dão a ver – como já foram, em outra chave, Jeffries e Scott, de *Janela indiscreta* (Alfred Hitchcock, 1954) e *Vertigo* (Alfred Hitchcock, 1958), cujos corpos recuperavam, em alguma medida, o poder de reação; e como seriam, já sem perspectiva de reconciliação, Ingrid Bergman em Rossellini, o protagonista de *Umberto D* (Vittorio de Sica, 1952), os deambulantes de *A doce vida* (Federico Fellini, 1960).

32 Deleuze, G. *Cinema 2 – A imagem-tempo*, op. cit., p. 275.

Nessa nova corporeidade, o olhar e a face estabelecem um limite para o que pode ser visto, compreendido, sentido, tolerado, que, porém, deverá ser incessantemente excedido pela imagem. O limite do corpo é o que torna possível ao cinema produzir a síntese do ‘forte demais’, pois ele oferece o referencial que, uma vez transbordado, confere estatuto ao excedente a advir como matéria-prima da imagem-tempo. Como de hábito no neorealismo, no cinema novo alemão, na *nouvelle vague*, o corpo estará exaurido em suas capacidades (de ver, de entender, de pensar, de reagir), de modo a instituir, no limite de sua capacidade de perceber e julgar, aquilo que, por excedê-la, somente pode aparecer como invisível, indizível, injusto. Por isso, “a imagem fundamental do cinema [moderno] é a imagem do homem rompido com o mundo”³³.

A partir disso, podemos assistir ao nascer de sua impotência, pois será ela a condição de um novo pensamento que se queira emergir. A referência é novamente Artaud, em cuja obra já pulsava “uma constatação de impotência, que não incide ainda *sobre* o cinema, mas ao contrário, define o verdadeiro objeto-sujeito do cinema. [Pois] o que o cinema privilegia não é a potência do pensamento, é seu ‘impoder’, e o pensamento nunca teve outro problema”³⁴.

O corpo viabiliza a determinação de um limite do que pode ser pensado, a partir do qual todo o excedente aparecerá como inacessível e ‘incrível’. É assim que *corpo* e *impensável* poderão entrar em cumplicidade, fazendo emergir um novo sistema de instalação do pensamento no cinema:

*“O corpo não é mais o obstáculo que separa o pensamento de si mesmo, aquilo que deve superar para conseguir pensar [como na imagem-movimento]. É, ao contrário, aquilo em que ele mergulha ou deve mergulhar, para atingir o impensado, isto é, a vida. Não que o corpo pense, porém, obstinado e teimoso, ele força a pensar.”*³⁵

Nas situações óticas e sonoras puras, a existência de um corpo que as testemunha, sem poder reagir ou assimilá-las na forma de um pensamento, é a maneira de tornar visível e transformar em matéria de encenação o intolerável ou o insuportável que, no pós-Segunda Guerra, atravessa as formas de

33 Deleuze, G. *Cinéma / Pensée* – 1984-1985, aula 68, op. cit., parte 3.

34 Deleuze, G. *Cinema 2 – A imagem-tempo*, op. cit., 241.

35 *Ibidem*, p. 275.

linguagem, os eventos, as narrativas, as experiências, como um componente necessário da subjetividade coletiva. O corpo inválido, impotente em pensar, resta como ponto de contato entre o homem e o mundo, como a reinvenção de uma forma de religar o estado mais extremo da descrença ao nascimento de uma nova fé. Como Deleuze define, “se há necessidade de crer em alguma coisa, há necessidade de crer no corpo”³⁶.

Para ser visível e crível, portanto, o corpo deverá ser marcado pelo *déficit* de um descompasso com o mundo, que não será temporário, nem ponto de passagem para um novo acordo. “[N]ão é mais o corpo grego, que é o corpo da adequação, que é corpo-movimento”, mas, sim, o corpo fatigado, à espera de um objeto desconhecido, que não cessa de viver sua inadequação consigo mesmo³⁷. É o corpo que advém como o Ser-no-mundo, diz Deleuze convocando o conceito de Heidegger³⁸, a aparecer como o suporte no qual o tempo se inscreve e seu estar-ali confunde-se com a pura experiência da duração. Trata-se, então, de um corpo-tempo, cuja fundação e existência dependem da reiteração permanente de sua própria impotência de mover-se.

Por isso, o papel de Rossellini é tão destacado no surgimento da imagem-tempo: é como se ele pusesse em cena algo feito da mesma matéria imagética que Resnais filmara em *Noite e neblina*, porém introduzindo em quadro um personagem que vê tais imagens como um testemunho do estado do mundo e que “descobre algo insuportável, para além do limite do que pode pessoalmente suportar”³⁹. O corpo surge em quadro, então, marcado pelo ‘não aguento’, ‘não acredito’, ‘não consigo reagir’, ‘já não posso mais’, por isso o suicídio será um fantasma a pairar nos filmes neorrealistas.

Mas a morte, para além de indicar um possível evento na narrativa, aparecerá como um centro de organização da existência, que contamina transversalmente a estética fílmica. Não é apenas o destino dos homens e mulheres, ela é, sobretudo, seu passado reiteradamente atualizado; a morte foi atravessada pelos corpos, que, então, passaram a trazê-la cravada na carne. O cinema do pós-Segunda Guerra mostra que todos os corpos, sem exceção, estão de alguma maneira marcados pela experiência da sua catástrofe. “Campos de

36 Deleuze, G. *Cinéma / Pensée* – 1984-1985, aula 68, op. cit., parte 2.

37 Deleuze, G. *Cinéma / Pensée* – 1984-1985, aula 70, 20/11/1984, parte 1.

38 Deleuze, G. *Cinéma / Pensée* – 1984-1985, aula 69, 13/11/1984, parte 3.

39 Deleuze, G. *Cinema 2 – A imagem-tempo*, op. cit., p. 13.

extermínio, bomba atômica, o que que isso constitui, o que que isso define?... Isso define as pessoas que passaram pela morte...”⁴⁰. Se o corpo-movimento era movido por um sopro de vitalidade que, por rupturas sensório-motoras localizadas, aumentava o potencial de ação e afastava a morte do seu porvir, o corpo-tempo já não quer evitar o colapso absoluto para conseguir pensar: sua tarefa é inventar uma forma de curto-circuito entre morte e vida, cavar um túnel secreto na terra que ligue os extremos da impotência e da potência, para fazer ambos os contrários aparecerem cúmplices no mesmo gesto.

Em outras palavras, experimentar o tempo como duração pura implica retirar a morte do lugar de destino, daquilo que limitará a extensão da experiência, para fazê-la impregnar a carne que dará espessura ao corpo em todo o fluxo da duração. Essa presentificação permanente da morte aparece, nos corpos e nas imagens, sob a forma do esgotamento, da doença, da invalidez, do homem sem-futuro, ou em suma, pela angústia, experimentada no fluir do tempo. Por isso, esse efeito de angústia será a pedra de toque do nascimento de uma nova crença no mundo que se queira emergir; como Deleuze afirmará, no cinema da imagem-tempo, “a ligação do homem com o mundo não é afirmada senão pela e na angústia”⁴¹.

A escolha de Deleuze da primeira cena comentada em *Cinema 2* é precisa: vemos a mocinha da pensão de *Umberto D*, sozinha na cozinha, em seu cotidiano banal, até que ela olha para sua barriga grávida, algo que até ali ignorávamos, para que nós e ela sejamos pegos juntos de surpresa, por algo que invade a cena, “como se nascesse toda a miséria do mundo”⁴². Se a cena já fora objeto de comentário de André Bazin⁴³ pela inscrição da banalidade, o que desperta a atenção de Deleuze, por sua vez, é a flagrante do nascimento duplo: o corpo da menina nasce duas vezes, pois ela porta tanto o que é visto (a barriga grávida) quanto o olhar que testemunha; mas as duas vezes seu corpo vem à luz como impotência: primeiro, impotente em suportar o que vê, segundo, pelo despreparo em, aos treze anos e sob uma vida miserável, trazer o filho à barriga. É nesse encontro entre olhar e barriga de uma adolescente grávida que o corpo da menina desponta como evidência, algo no qual, apesar de tudo, pode-se crer.

40 Deleuze, G. *Cinéma / Pensée* – 1984-1985, aula 70, op. cit., parte 2.

41 Deleuze, G. *Cinéma / Pensée* – 1984-1985, aula 69, op. cit., parte 3.

42 Deleuze, G. *Cinema 2* – A imagem-tempo, op. cit., p. 12.

43 Bazin, A. Une grande ouvre: “Umberto D”. In *Qu’Est-ce que le Cinéma?* Paris: Cerf, 2011, p. 233.

Se a imagem-tempo não inventou a ruptura, ela inventou, porém, a sua perpetuação, a exclusão permanente da perspectiva de reajuste, a ponto de que já não sabemos se foi o corpo que se desalinhou ou o mundo que aparece como uma ordem à qual não vale a pena se alinhar. Com isso, o que está carimbado com a marca do insuficiente e desajustado não é precisamente o corpo impotente, mas o estado do mundo que resta como trilho de um desalinho perpétuo, uma rota em que já não parece possível acreditar. Godard, citado por Deleuze, sintetizava essa transferência de responsabilidade do corpo para o mundo, dizendo: “É o mundo que não está sincronizado – elas [as pessoas] são justas, verdadeiras, representam a vida. Vivem uma história simples, é o mundo em volta delas que vive um roteiro ruim.”⁴⁴

O corpo-tempo exigirá do cinema uma renovação das técnicas de atuação, dando lustro, de um lado, às figuras do *blasé*, do olhar no vazio, do rosto que deve manter um ponto de neutralidade reativa diante das situações narrativas variadas, da voz que percorre os diálogos ou monólogos em tom uniforme ou desafetado (neorealismo, cinemas novos alemão, japonês, brasileiro); ou, de outro lado, do corpo que reage efusivamente ao menor estímulo, de modo a constituir-se como uma cadeia de gestos que não tem causa geradora exterior a si (*nouvelle vague* francesa, Fellini, o De Sica dos anos 1970, Casavettes, Pasolini, cinema marginal brasileiro). Nos dois casos, se o corpo não pode apreender de maneira justa e suficiente os estímulos que o circundam, ele servirá ao menos para tornar palpável a passagem do tempo e a inapreensibilidade que passou a circular no interior de toda matéria sensível.

A impossibilidade do movimento, a obstrução das formas de sentir e reagir, aparecem como essa repetição da impotência, pois a imagem do colapso das categorias que balizam o pensamento talvez seja a última imagem ainda crível. Dito de outro modo, a descrença no mundo surge como a evidência merecedora de confiança que o cinema é capaz de oferecer, sendo ela, então, a matéria consistente que a imagem acede para tentar alguma forma de reversão entre a impotência do corpo e a criação de uma linha de invenção.

‘Dê-me um cérebro’: o impensável

Em um livro breve sobre Deleuze, Alberto Gualandi tentou sintetizar o esforço intelectual do autor cuja visada central, segundo ele desdobrada em chave pós-heideggeriana, seria a de transpassar o pensamento orientado pelo

44 Godard, J.-L. *apud* Deleuze, G. *Cinema 2 – A imagem-tempo*, op. cit., p. 249.

negativo que marcava, em meados do século XX, o ambiente intelectual francês⁴⁵. No projeto de Deleuze, diz o autor, “o Ser de Heidegger, o absoluto inominável é enfim nomeado e a ontologia negativa se transforma em uma ontologia positiva, em uma filosofia da afirmação e da plenitude do Ser”⁴⁶. Essa hipótese de Gualandi alinha-se ao que apontamos na primeira seção, acerca da inibição dos efeitos do fundamento sobre o pensamento, produzida pelo choque, que aparecia como o início de um processo no qual a diferença poderia ser produzida na forma de intensidades, desvinculada de qualquer definição negativa. Entretanto, após o início dos anos 1980, haveria, para Gualandi, uma transformação no processo com o qual Deleuze descreve a reversão da ontologia negativa: perdeu-se algo – nos termos de *Cinema 2*: o *choque* – que, antes, garantia a passagem entre o impensável e as formas de invenção positivas da experiência, como se, agora, a cada momento essa reversão precisasse ser reinventada por uma nova dinâmica instauradora.

Esse é o desafio central que Deleuze lança ao pensamento em *Cinema 2*: como reverter a impotência, a cuja intensificação e generalização assistimos repetidamente, em uma nova forma de potência de habitar o mundo? De que maneira o corpo-tempo mobiliza a tragédia de sua invalidez para constituir, não apenas a imagem da sua catástrofe, mas uma energia criativa e transformadora, que adentra a experiência pela porta dos fundos? Ou, ainda, como a imagem-tempo, emergida sob a condição da perenidade do impensável que a associação de imagens já não é capaz de transpassar, poderá extrair dessa paralisia uma nova imagem-pensamento?

Pensar, agora, é forjar, a cada momento, um túnel clandestino entre o negativo e a potência de invenção, fazendo o pensamento retirar seu impulso de nascimento da sua falta-a-ser. Por isso, Deleuze recorre ao mote de Heidegger: “[o] que nos faz pensar é que ainda não pensamos, ainda não, embora o estado do mundo se torne constantemente o que mais faz pensar”⁴⁷. O cinema moderno precisa reivindicar para si um cérebro, uma inteligência que surgirá sob estatuto reformulado, já que foi desativado o dispositivo que, antes, garantia que, após o recuo gerado pela ruptura sensorio-motora, um lance de maior

45 Gualandi, A. *Deleuze*. Paris: Les Belles Lettres, 1998, pp. 82-85 e 139.

46 *Ibidem*, p. 85.

47 Heidegger *apud* Deleuze, G. *Cinema 2 – A imagem-tempo*, op. cit., p. 244. Essa passagem já aparecia em *Diferença e Repetição*, op. cit., pp. 197-198; porém, neste livro, estava ainda associada à inibição do fundamento que dá origem ao pensamento da diferença, conforme exploramos na primeira seção.

alcance nos aguardava. A imagem-pensamento será essa interligação de dois extremos que pareceriam se excluir, ensejando a produção de uma nova lógica das intensidades, na qual o salto do pensamento transitará diretamente pelos pontos extremos, suprimindo a distância que os separa: se quisermos passar de um ponto -A para o extremo oposto A (ou seja, numa cadeia -A...0...A), não precisamos mais passar pela zona intermediária, neutra, o ponto zero, pois o cérebro é a invenção da ligação que torna possível oscilar entre esses dois extremos, tão rapidamente a ponto de estarmos nas duas pontas simultaneamente.

Assim, Deleuze diz que “a imagem cinematográfica, deste ponto de vista, será verdadeiramente a copresença ou a aplicação do interior e do exterior, do passado e do futuro, do cérebro e do cosmos, do preto e do branco (...), do vazio e do cheio”⁴⁸. Essa copresença de categorias antagônicas⁴⁹ implicará, na imagem-tempo, a junção entre o que Deleuze chamará de dimensões ‘teorematizada’ e ‘problemática’ do pensamento: o *teorema* institui uma relação lógica fechada e imanente, como uma função algébrica que organiza um sistema funcional interno; já o *problema* consiste justamente na produção da trama pela qual algo se relaciona com seu Fora, com aquilo que o desposui⁵⁰.

Haverá, no cinema moderno, tendências de *mise en scène* que trazem à tona a dimensão teorematizada da imagem-pensamento. São, por exemplo, as novas explorações da profundidade de campo, em Orson Welles, William Wyler, Carl Dreyer, a surgirem como a paixão organizativa do espaço: não basta relacionar os elementos por meio da decupagem, é preciso mostrar-se capaz de criar algo como um sistema geométrico que coordena o fluxo da cena, quando os corpos não mais entram e saem de quadro, mas evoluem na tridimensionalidade do espaço.

Nos filmes de John Casavettes, aponta Deleuze⁵¹, não será a profundidade, mas a cadeia de posturas o que fará o corpo qualificar-se como teorema. Os espasmos musculares da protagonista de *Uma mulher sob influência* (1974),

48 Deleuze, G. *Cinéma / Pensée* – 1984-1985, aula 72, 18/12/1984, parte 1.

49 Isso poderia ser desdobrado em diversos pontos de *Cinema 2*, como, para citar dois que não desenvolveremos aqui: os ‘cristais de tempo’ e a contração do futuro e do passado (cap. 4), e a coexistência dos mundos impossíveis que constituirá “as potências do falso” (cap. 6).

50 Em *Cinema 2*, a junção entre *problema* e *teorema* será abordada de modo passageiro (Cf.: Deleuze, G. *Cinéma 2 – L'image-temps*, op. cit., p. 241), sendo enfatizada a oposição entre os ambos os conceitos em favor do primeiro (Cf.: *Ibidem*, pp. 227-231). Já nas transcrições do curso encontramos com mais detalhes a fusão dos dois conceitos, dando ênfase ao *teorema*.

51 Deleuze, G. *Cinéma / Pensée* – 1984-1985, aula 68, op. cit., parte 2.

menos do que sintomas psicológicos, são o que, no mesmo gesto, condensam, de um lado, a evidência de sua incapacidade de reagir, em transformar sua situação social, e, de outro lado, a potência em constituir uma partitura corporal que se inscreve em um sistema lógico. Embora por um estilo bastante distinto, ele está próximo, nesse sentido, de Pier Paolo Pasolini – cujo *Teorema* (1968) inspira Deleuze a nomear seu conceito – que herdara de Sade uma espécie de método no qual “as figuras corporais insuportáveis estão estritamente subordinadas aos progressos de uma demonstração”⁵². A impotência reativa do corpo é tomada por matéria com que se compõe um complexo rítmico que, por sua vez, entrará numa cadeia de repetições e diferenciações, fazendo, então, a perda do movimento ser a condição de uma experiência temporal internamente determinada.

Por um lado, a imagem como teorema cria para o cinema o seu lado de Dentro impenetrável, como se já não houvesse problemas do mundo a serem pensados, mas apenas uma matéria-pensamento ‘pura’, na forma de jogos de encenação e montagem. Todavia, em vez de conduzir a um fechamento do cinema em seu próprio contorno, o teorema aparece – como num salto inesperado da lógica – enquanto método de contato com o lado de Fora, isto é, inscrevendo novamente, no cinema, o mundo em sua concretude (a história, a sociedade, a política). Como em *Carta para Jane* (Godard, 1972), falar do mundo e suas mazelas – a guerra, a mídia, a hipocrisia – é falar do recorte circunscrito de uma fotografia cujas bordas dizem mais do que seu próprio interior, de modo que o visível advém pela dramatização do não-visível. Em outras palavras, trata-se de levar a imagem existente a vibrar um tremor oriundo das imagens que nunca existiram, assim como o pensamento, na citação de Heidegger, será nutrido pelo impensável.

Esse curto-circuito entre impensável e pensamento – o cérebro, que o cinema moderno reivindica para si – implicará uma nova filosofia da montagem. O corte, dirá Deleuze, deixa de ser a técnica de junção de dois planos, a serem postos em cadeia, para despontar como um espaço autônomo do filme. As telas pretas, como no cinema narrativo de Philippe Garrel, articulam os cortes que “já não têm uma mera função de pontuação, ao modo da fusão, mas entram em uma conexão dialética entre a imagem e sua ausência”⁵³. O mesmo valeria – podemos acrescentar – para os cortes ‘secos’ que interrompem de

52 Deleuze, G. *Cinema 2 – A imagem-tempo*, op. cit., p. 253.

53 Deleuze, G. *Cinema 2 – A imagem-tempo*, op. cit., p. 290.

maneira drástica o curso do plano, em Werner Schroeter ou Casavettes, carregando para toda a imagem o risco permanente de um fim inesperado. Dessa forma, o corte adquire o estatuto de um intervalo que une a imagem com seu Fora – aquilo que ela não mostra, não apenas por estar recuado para extracampo, mas sobretudo porque não tem existência visível consistente. Nessa nova economia de visibilidade, a tarefa da montagem não consiste mais em operar a associação de imagens (imagem-movimento), mas em fazer as imagens padecerem da fenda que as separa, quando “o pensamento como forma do fora manifesta-se não mais pelas associações, mas pelo e no interstício”⁵⁴. Em outras palavras, a montagem deixa de ser uma relação entre imagens mediada por cortes, para inversamente, definir-se, no limite, como relação entre cortes mediada por imagens, ou cadeia de não-imagens interrompida por imagens.

Essa emancipação do corte é, para Deleuze⁵⁵, a entrada em latência do impensável, de modo que o interstício vibra um certo mistério do mundo, como algo do qual tudo o que sabemos é que ele, por hora, não se permite organizar como narrativa, quadro ou cena. Mas, no mesmo passo em que concede um espaço próprio ao impensável no interior do filme, a montagem da imagem-tempo introduz o interstício num sistema lógico que operará por repetições e diferenciações. Seja nas telas pretas de Garrel, seja nos cortes bruscos de Schroeter e Casavettes, a montagem revela-se como um modo de existir e de operar reencadeamentos, que se confundirão com o próprio fluxo duracional do filme. Nesse sentido, então, o impensável assume o papel de matéria-prima do cinema, que será talhada para assumir, ela própria, um ritmo, uma lógica que combina modos de surgir e evanescer. Portanto, se a imagem teomática não é capaz de pensar o mundo, em seu conteúdo, ela poderá, por outro lado, construir um pensamento dessa impensabilidade.

A imagem-pensamento que nasce no domínio da imagem-tempo é capaz de saltar entre a estrutura imanente do *teorema* e o movimento transcendente do *problema*: o primeiro faz-nos crer que pensamos ao instituir uma lógica interna da cena e da montagem, mas rejeitando o mundo que deve ficar do lado de fora; o segundo iguala o mundo ao impensável para fazê-lo reaparecer na imagem como o tremor das suas bordas. Então, o cinema precisa reiteradamente reafirmar a perda do mundo, para que uma derradeira imagem desse mesmo mundo em supressão possa ser produzida. O pensamento do cinema

54 Deleuze, G. *Cinéma / Pensée* – 1984-1995, aula 70, op. cit., parte 3.

55 *Ibidem*, parte 2.

na imagem-tempo põe em evidência, antes de mais nada, sua própria façanha de continuar existindo, para nos fazer crer que pensamos, não animados por uma ilusão, mas excitados por um fio de verdade cuja matéria-prima é a impossibilidade de pensar.

Podemos encontrar uma imagem emoldurada dessa combinação do teorema e do problema no plano de abertura de *Casamento de Maria Braun* (Rainer Fassbinder, 1978): em meio a uma batalha, uma bala disparada por um tanque cava um buraco na parede, fazendo nascer, nessa abertura, um novo quadro onde se inscreve a *mise en scène* de um casamento. A guerra – que despedaçou a cadeia de imagens de maneira que nenhuma criatividade associativa seria capaz de remontar – produz a moldura (buraco nos escombros da parede) através da qual uma nova cena pode ser instalada.

A afirmação de Artaud, já citada, de que o “cinema não tem relação com a existência”, não estaria completamente em desacordo com a proposta de Cinema 2. Porém, o passo fundamental de Deleuze ia na direção de estender a crise para muito além do cinema, partindo do reconhecimento de que há uma paralisia transversal na gênese do pensamento, como condição da subjetividade coletiva do pós-Segunda Guerra. Nem o otimismo daqueles que acreditariam no cinema como imagem imediata da alegria em que o pensar se confundiria com a invenção positiva de formas de vida, nem tampouco o pessimismo dos que se limitariam a denunciar a falência do pensamento face a um suposto estado degradado das coisas; seria preciso “construir a relação do pensamento com o impensável ou com a impotência de pensar”⁵⁶ e, para isso, mergulhar na ‘ruptura do homem e do mundo’, aprofundá-la e levá-la ao seu ponto extremo, arrancando dali uma estranha via de conversão em religação e produção de crença.

Esta seria a nova quebra do esquema sensorio-motor deflagrada pelo cinema moderno: não mais a ruptura como suspensão temporária da ligação (imagem-movimento), mas as ligações como a inscrição de falhas em um mundo onde vige a norma da ruptura. Há, impulsionando o pensamento de *Cinema 2* e as primeiras aulas do curso “Cinema / Pensée – 1984-1985”, uma vontade de atravessamento do negativo, tarefa cuja dificuldade está, agora, renovada e aprofundada. Para isso, será preciso fazer pulsar uma nova forma de vitalidade constituída no curto-circuito com sua própria impossibilidade, o que nos oferece um caminho de definição da filosofia da imagem-tempo: instaurar a lógica de um ‘niilismo falho’, em que é preciso afirmar a impossibilidade do

56 Idem.

pensamento para que, transformada em duração e em matéria de encenação ou montagem, a crença no mundo surja como resistência minoritária à lei de seu esgotamento.

Referências

- ARTAUD, A. “À propos du cinéma.” In: _____. *Ouvres Complètes*. Tome III. Paris: Gallimard, 1978.
- BAZIN, A. “Une grande ouvre: Umberto D.” In: _____. *Qu’Est-ce que le Cinéma?* Paris: Cerf, 2011.
- BERGSON, H. *Matière et Memoire*. Essai sur la relation du corps à l’espirit. Paris: PUF, 2013
- DELEUZE, G. *Cinéma 1 – L’image-mouvement*. Paris: Minuit, 1983.
- _____. *Cinéma 2 – A imagem-tempo*. Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Ed. 34, 2018.
- _____. *Cinéma 2 – L’image-temps*. Paris: Minuit, 1985.
- _____. “Cinéma / Pensée – 1984-1985”, aula 67, 30/10/1984. Transcrição disponível em www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=3 Acesso em 03/01/2024.
- _____. “Cinéma / Pensée – 1984-1985”, aula 68, 06/11/1984. Transcrição disponível em www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=365 Acesso em 03/01/2024.
- _____. “Cinéma / Pensée – 1984-1985”, aula 69, 13/11/1984. Transcrição disponível em www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=370 Acesso em 03/01/2024.
- _____. “Cinéma / Pensée – 1984-1985”, aula 70, 20/11/1984. Transcrição disponível em www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=196 Acesso em 03/01/2024.
- _____. “Cinéma / Pensée – 1984-1985”, aula 72, 11/12/1984. Transcrição disponível em www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=281 Acesso em 03/01/2024.
- _____. *Diferença e Repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2020.
- _____. *La Philosophie Critique de Kant*. Paris: PUF, 2004.

- GUALANDI, A. *Deleuze*. Paris: Les Belles Lettres, 1998.
- LAPOUJADE, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: n-1, 2015.
- MARRATI, P. *Gilles Deleuze*. Cinéma et philosophie. Paris: PUF, 2003.
- SCHEFER, J. L. *L'Homme Ordinaire du Cinéma*. Paris: Cahiers du Cinéma: Gallimard, 1980.
- PINTO, E. B. A ruptura na imagem-movimento: releitura do sensório-motor em *Cinema 1*. *Artefilosofia*, v. 18, n. 33, p. 1-32, 2023.
- VIÉRTOV, Dziga. *Cine-Olho*. Manifestos, projetos e outros escritos. São Paulo: Ed. 34, 2022.
- ZABUNYAN, D. "Deleuze, tristeza de l'image-temps?". Conferência no Institute National de l'Audiovisuel, 09/01/2008. Transcrição disponível em www.academia.edu/7663400/Deleuze_-_Tristesse_de_limage-temps Acesso em 03/01/2024.