

Esclarecimento e sociedade de informação

Serge Katembera

Resumo

O trabalho parte do conceito de esclarecimento de Kant e da interpretação de Foucault sobre o texto do filósofo alemão. Definido por Kant como a saída da menoridade, o esclarecimento determinou fortemente nossas ações e formas de pensar. É essa a opinião de Foucault que no entanto não acredita que a modernidade tenha resultado na emancipação dos indivíduos. Este trabalho tenta confirmar a tese de Foucault a partir da introdução de um novo paradigma que o da sociedade de informação. Mas para chegar a esse nível precisamos mostrar que a própria sociedade de informação é produto (não necessário) de um outro tipo de sociedade igualmente complexa: a sociedade política. Criamos uma ponte entre o conceito de esclarecimento e a sociedade de informação, e essa ponte é o Estado político. A nossa tese portanto é a seguinte: sociedade de informação é incompatível com a realização do projeto de esclarecimento, se este for entendido como a emancipação dos indivíduos. É evidente também que o Aufklärung de Kant não visava um extremo liberalismo da ordem política mas, certamente, uma sociedade sem autonomia não era o que ele preconizava. A incompatibilidade entre o projeto de Kant e a sociedade de informação se verifica por um fator absolutamente prático, a saber o da desigualdade na produção dos meios de comunicação. Este é o paradigma determinante desta sociedade. Mas podemos também aliar a este argumento o fato bem evidente que nem todas as sociedades se movem pelo desejo de expansão. Uma análise histórica das sociedades chamadas primitivas demonstraria esta tese. Portanto a investigação sobre a intencionalidade deve ser abordada em Ciências Sociais. Este trabalho não entra muito no fundo desta última questão, mas acreditamos que as bases para este tipo de pesquisa estejam presentes nele.

Palavras-chave: esclarecimento, rede, Estado moderno, sociedade de informação.

RESUME

Ce travail part du concept du “aufklarung” de Kant et de l'interpretation de Foucault du texte du philosophe allemand. Défini par Kant comme la sortie de la minorité, le aufklarung a fortement déterminé nos actions et notre forme de penser. Ceci est l'opinion de Foucault qui pourtant ne croit pas que la modernité ait résulté à l'emancipation des individus. Ce travail se place dans la ligne de pensées de Foucault et essaie de le démontrer à partir de l'introduction d'un nouveau paradigme qui est celui de la société de l'information. Mais pour arriver à ce point nous devons montrer que cette société de l'information est le produit (non nécessaire) d'un autre type de société également complexe: la société politique. Nous créerons un pont entre le concept des lumières (aufklarung) et la société de l'information, et ce pont sera l'Etat Moderne, tel que nous le connaissons aujourd'hui. Notre thèse est la suivante: la société de l'information est incompatible avec la réalisation du projet du “aufklarung”, entendu que celui-ci est l'emancipation des individus. Il est évident que le “aufklarung” de Kant ne visait pas un extrême libéralisme dans l'ordre politique, mais certainement, une société sans aucune sorte d'autonomie n'est pas celle qu'il préconisait. L'incompatibilité entre le projet de Kant et la société de l'information se vérifie grâce à un facteur absolument pratique, à savoir, l'inégalité de production des moyens de communication. Ceci est le paradigme déterminant de notre société. Il est possible d'allier à cet argument le fait très évident que toutes les sociétés ne sont pas guidées par leur désir d'expansion. Une analyse historique des sociétés nommées “primitives” confirmera cette thèse. C'est pourquoi l'investigation sur l'intentionnalité doit être abordée dans les sciences sociales. Ce travail n'entre pas dans le fond de cette dernière question, mais nous croyons que les bases pour ce type de recherche sont ici posées.

Mot-clés: les lumières, réseaux, Etat moderne, société de l'information

Introdução

Em novembro de 1784, o jornal alemão *Berlinische Monatschrift* publica a resposta à pergunta “O que é esclarecimento?”; seu autor é Kant. Apareceu então a definição do conceito “Aufklärung” que iria determinar toda a cultura ocidental e mundial. Dois séculos depois Foucault retoma o conceito e faz a sua releitura apresentando-o como a entrada na modernidade. Segundo Foucault, o “Aufklärung” determinou nossa forma de pensar, de filosofar, etc. Desta maneira o conceito kantiano se caracteriza como o “espitemè” do pensamento moderno, assim como o “dom Quixote” de Cervantes foi à marca da era clássica. Entretanto Foucault parece questionar a nossa época quanto à realização desse projeto de Aufklärung. Ele contesta qualquer idéia de que a educação no ocidente tenha produzido qualquer cidadão emancipado ou livre.

Portanto Foucault coloca uma nova questão que este trabalho pretende abordar; isto é, a questão da realização do Aufklärung dentro do paradigma que parece caracterizar a sociedade contemporânea. Para ser mais específico, este trabalho pretende fazer uma operacionalização do Aufklärung na sociedade da informação. Mas o que permite dizer que nossa época se assimila a uma sociedade da informação? Como se define essa sociedade? Ela abre possibilidades para a realização do projeto kantiano? Tentaremos colocar essa pergunta de forma mais incisiva, ou seja, é legítimo fundamentar nosso mundo numa base “esclarecida”? São essas perguntas deixadas de forma implícita por Kant, que Foucault considerou e que vários autores tentaram responder.

Este trabalho tenta estabelecer um diálogo entre a filosofia, a política e as teorias da informação. O filósofo francês Luc Ferry foi muito feliz ao afirmar a necessidade de compreender nossa história a partir dos conceitos que são da filosofia. Pode-se dizer que este trabalho se inscreve nessa direção. Tomamos o conceito de Aufklärung e tentamos discuti-lo numa distância histórica que vai de Kant até Foucault. Em seguida; nós consideramos nossa sociedade enquanto ela se organiza como sociedade civil. Ou seja, estudamos a natureza da sociedade moderna. Nosso interesse aqui é discutir a noção de Estado moderno, pois, só depois disso será permitida a tentativa de operacionalizar o conceito de Aufklärung na modernidade. Ou seja, queremos mostrar que o paradigma sociedade de informação é um projeto eminentemente político e enquanto tal requiere uma análise do que é político. Faremos uma discussão entre a concepção do Estado em Maquiavel, em Hobbes para terminar com a perspectiva antropológica de Clastres. Essa discussão sobre o Estado moderno é uma tentativa de responder o dilema deixado por Rousseau, a saber: “Como garantir a liberdade dos indivíduos dentro do Estado?”. É claro que o Aufklärung de Kant foi uma resposta mais ou menos suficiente no momento da sua escrita, mas como Foucault bem colocou; ele não parece suficiente para definir nossa época. Nesse nível de análise, nos pareceu muito oportuno utilizar o conceito marxista de emancipação que de toda evidência sugere uma extrapolação da esfera teórica para a prática. Tratar-se-á de ver a emancipação permite a idéia de co-existência com o Estado. Será necessário lembrar que para Kant, o Aufklärung só era válido como projeto na medida em que ele se conforme ao Estado civil. Veremos que Marx vai muito além de Kant, e ainda mais de Rousseau; pois o que ele sugere é a emancipação da própria liberdade.

Finalmente; colocaremos em evidência a perfeita relação entre sociedade de informação e lógica da rede definida por Everett Rogers. E mais, vamos mostrar que a natureza dessa sociedade é funcionar como uma rede. Nosso trabalho será mostrar como o conceito de sociedade da rede deixa implícita a idéia de coerção, baseada numa fisiologia centralizada. Considerado o que precede, podemos dizer que o Aufklärung determinou esse modelo social na medida em que ele se caracteriza pela subordinação política. Ou seja, numa relação vertical entre estado e cidadão. Essa lógica permite entender com clareza a nossa defesa da idéia que o moderno paradigma político prefigurou a nova sociedade como sociedade de informação.

Na “questão judaica”, Marx fez esta pergunta: “Qual é a natureza de quem deve emancipar, e qual é a natureza de quem deve ser emancipado?”. Percebe-se a lógica dessa nova pergunta que é nossa: “Qual é a natureza da sociedade que produz a sociedade de informação, e qual é a natureza da sociedade de informação?”

I. Esclarecimento: De Kant a Foucault

Kant define o “Aufklärung” como a saída do homem da menoridade. Esta seria a incapacidade de fazer uso do seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. Ele também afirma que o homem é o único culpado por se encontrar neste estado; pelo simples fato de que é mais cômodo deixar os outros pensarem por ele. O lema desse “Aufklärung” é “*Sapere aude*”. Isto quer dizer que o projeto de esclarecimento é uma decisão que deve ser tomada no nível individual a fim de sair da tutela que caracterizou a humanidade. Kant quer contrapor seu Aufklärung ao humanismo clássico, tal como era. Isto é um sistema de educação livresco, plano de alfabetização que tinha o papel de manter parte da humanidade em um lugar privilegiado: de dominante. O esclarecimento que ele propõe é um projeto cultural de grande escala. Aliás, ele não se limita à ousadia de pensar, se estende ao dever de divulgar esses novos conhecimentos. O que Kant criticou também era a estrutura social de seu tempo que favorecia a escravidão, não a liberdade.

Para Kant, o esclarecimento deve cumprir uma segunda condição, a saber, o do uso público da razão. Só este uso público é capaz de realizar o Aufklärung. Ele define como uso público da razão aquele que o homem faz dele diante do grande público letrado. Isto subentende que o conhecimento precisa ser divulgado; há também aqui a idéia de uma expansão a nível global, pois para Kant o esclarecimento se realizará na espécie e não apenas no indivíduo. Esta última condição será debatida na próxima seção, no entanto podemos adiantar nossa percepção de que o esclarecimento se apresenta como um novo modelo de colonização intelectual. Numa sociedade global apenas o pensamento ocidental tem os meios para se expandir e se posicionar como dominante.

Para voltar ao uso da razão, vale salientar que Kant distingue o uso público do uso privado que seria, por exemplo, exercer um cargo público; ou seja, ser parte de um sistema. Ora, como veremos, a sociedade atual se organiza justamente de tal modo que nos sintamos partes de “uma máquina”; membros de uma sociedade mais importante, antecedente e sobrevivente a nós.

Até aqui, o esclarecimento se apresenta como um projeto individual (consiste em pensar por si mesmo) e como um projeto universal (diz respeito à responsabilidade de difusão, de educação). Trata-se, portanto, de um “querer pensar”. Kant coloca a questão de tal maneira que cada geração se sinta responsável para com as futuras. Ele também percebia sua época como já envolvida no projeto de esclarecimento; mas ele não podia prever que os meios utilizados para tal projeto só fariam regredir a humanidade aos primórdios. Principalmente os meios de comunicação. Heidegger tinha razão deste ponto de vista ao afirmar que o destino do homem era técnico, mas que esta tecnicidade os destruiria. As telecomunicações inauguram uma virada histórica, sinônimo do afastamento do projeto de esclarecimento. Esse novo paradigma ia favorecer um vasto plano de escravização das consciências.

Kant, porém, evitou no seu projeto, entrar no campo da política. Foucault o faria. O Aufklärung encoraja a liberdade no campo da “Ração”, mas obediência no espaço público: “Raciocinai tanto quanto quiserdes e sobre qualquer coisa que quiserdes; apenas obededei”.

O Aufklärung parece abdicar diante da ordem civil a qual Kant não pretende renunciar. É como se o esclarecimento fosse um projeto de liberdade individual e interno, suscetível de ser universalizado. Kant estabelece uma dicotomia entre humanidade (campo onde é possível esse projeto do esclarecimento) e sociedade civil (garantida pela ordem civil). O Aufklärung é, neste caso, perfeitamente realizável na espécie, na humanidade; mas socialmente (no sentido político da palavra), ele é insustentável. Portanto ele requer limites no modo como essas liberdades devem se expressar: limites intransponíveis. Entendemos que damos neste trabalho ao conceito de “sociedade” um significado absolutamente político, que explicaremos melhor mais adiante nesta redação. Guardemos, porém na mente que o esclarecimento é um imperativo moral, não prático (o que chamamos de prático é a ação política do indivíduo antes; e da massa, depois). Essa interpretação do Aufklärung se justifica ainda mais pelo simples fato de Kant afirmar que o fim último da espécie humana é alcançar perfeita constituição política.

Foucault vai fazer uma tentativa de operacionalização do Aufklärung na modernidade. Ele parte de uma pergunta chave: O que é este esclarecimento que determinou o que somos, o que pensamos e o que fazemos? Só nesta pergunta, Foucault toca num ponto que Kant tentou evitar: “o fazer”. Para Kant, se tratava de ser esclarecido na forma de pensar sem que isso atrapalhasse a ordem civil. Foucault mostra que essa forma de pensar não pode ser dissociada da vida prática, ou seja, política. Daí esta nova pergunta que é nossa: será porque o Aufklärung separou o pensamento autônomo de uma vida política (ou civil) que ela acabou criando os meios de alienação dessa autonomia espiritual? É assim que a questão deve ser colocada num confronto do Aufklärung com a modernidade (este também é um conceito que Foucault vai redefinir). As três esferas que Foucault apresenta (sem, no entanto, chamar assim), a saber; “o ser”, “o pensar”, e “o fazer” nunca deveriam ter sido separados. Este “fazer” que Kant rejeitou, não é nada mais que a ação política que deve caracterizar o novo homem esclarecido. O que é essa ação, ou melhor, como deve ser essa ação? Não simplesmente a famosa definição obediente. Nossa opinião é que isto não se sustenta mais. A máxima de Camus deve substituir a de Hobbes. É uma passagem do “protego ergo obliquo” ao “penso, logo me revolto”. Foucault tem o mérito de introduzir o debate do Aufklärung no âmbito da política. Aliás, para ele, a percepção do Aufklärung kantiano, enquanto destino da humanidade prefigurou o drama do século XIX.

A análise que Foucault faz do uso público da razão, tal como prescrito por Kant, determina que esse uso deve se adequar a determinadas circunstâncias. O grande avanço de Foucault é ver esse Aufklärung como realizável em dois domínios. Primeiro, ao domínio espiritual e ético (como em Kant), e segundo, no domínio institucional e político. Em Kant o uso público da razão deve ser compatível com a obediência.

Foucault encontra outra complicação no texto de Kant, principalmente quando se percebe que é preciso que a razão seja livre em seu uso público, e que ela seja submissa em seu uso privado. Neste Aufklärung, a razão se caracteriza por ser universal, livre e público. “Como então assegurar esse uso público da Razão?” É a pergunta de Foucault para Kant. Nós já colocamos essa questão quando afirmamos que houve em Kant uma separação entre humanidade e sociedade. Aqui está o drama do Aufklärung. É preciso que a humanidade seja autônoma (no racio) para obedecer adequadamente. Foucault questiona a legitimidade desse uso da razão. Isto é, este uso da razão deve determinar o que podemos saber, o que devemos fazer, e o que é permitido esperar. Devemos lembrar que essas três condições devem contribuir à manutenção dessa ordem civil superior.

Considerado assim, percebe-se que o Aufklärung deve ser entendido como uma atitude, motor da modernidade. Esta modernidade também é assimilada a uma atitude na resposta de Foucault. A modernidade, para Foucault, seria então essa ética do homem esclarecido. Não se trata para ele de ser contra ou a favor, mas justamente de recusar qualquer tipo de posicionamento em relação ao Aufklärung. Foucault quer saber o que há de bom ou de ruim no esclarecimento de Kant. Vemos que seu questionamento é diferente do nosso. Para ele, é preciso saber “o que não é ou não é mais indispensável para nossa constituição enquanto sujeitos autônomos.” Seria, no entanto prematuro afirmar que ele ainda acredita na realização do Aufklärung; a questão não é simples para ele.

Por outro lado, Foucault quer estabelecer uma diferença entre humanismo e Aufklärung muitas vezes confundidos; e mais ele quer estabelecer uma tensão entre os dois conceitos. Ele concebe o humanismo como um tema, uma idéia mais ou menos variável e cíclico historicamente, enquanto que Aufklärung se refere às três esferas. Foucault ampliou demais a idéia que tinha do humanismo (não à toa); mas se devemos restringi-lo ao sentido puramente moral e humanitário; não vemos tensão entre Aufklärung e humanismo, mas consecução. Pelo menos numa interpretação de Kant. A tensão reside entre o Aufklärung e o destino político do homem; isto é, na constituição de uma sociedade civil. Ora, essas duas idéias são indissociáveis para Kant.

Apresentando esse Aufklärung com um “*ethos*”, Foucault reconhece também a necessidade de haver limites no uso dessa razão. Nessa dialética do Aufklärung, ele procura (ao mesmo tempo em que denuncia a determinação do pensamento humano desde o advento do Aufklärung); identificar a porção de autonomia, de arbitrariedade ainda presente na ação humana. E caso ela não esteja presente, quais as chances de atingirmos no futuro? Foucault mostra um grande ceticismo quanto à possibilidade de sermos maiores; para ele tudo concorreu e ainda concorre para o contrário. Ele quer caracterizar esse *ethos* negativa e positivamente. Negativamente porque não quer abdicar de uma ordem civil superior e ideal. Positivamente porque justamente impõe limites às liberdades da razão. Ele percebe o perigo do desenvolvimento tecnológico e as relações de poder ligadas a ele. Ele lembra o paradoxo, não muito visível às vezes, entre

crescimento das capacidades (tecnologia e técnicas de comunicações) e poder. Ele quer achar um meio de desconectar esses processos contraditórios, porém muito presente em nossa época.

É a partir dessas interrogações e preocupações que discutiremos o projeto Aufklärung na sociedade da informação. Mas antes é preciso mostrar como noções de autoridade e liberdade sempre caracterizaram a vida social dos homens e como na maioria dos casos, a primeira usurpa a segunda, e como esse fato sempre foi legitimado.

II. O Estado Moderno

Aonde buscar as origens da formação do Estado? Como ele se caracteriza na modernidade? Quais as contradições que permeiam e como superá-las? São essas perguntas que tentaremos elucidar tendo como ponto de partida pensadores diversos como Hobbes, Kant, Maquiavel, Marx, Clastres, etc.

Maquiavel sistematiza desde o princípio sua teoria do Estado moderno, indicando também seu “*modus operandi*”, cujo cerne é o conflito; a adequação de meios aos fins. O Estado seria um produto da racionalização, do cálculo, como em Weber. Maquiavel concede ao Estado um papel fundamental, e até mesmo superior na manutenção da sociedade política: o de manter todos os homens sob a lei do soberano. O Estado de Maquiavel é o garantidor da coesão social, do elo, do viver em comum. Isto na medida em que a lógica de adequação dos meios aos fins os leva irremediavelmente rumo a esse destino. O que é claro é a oscilação de Maquiavel entre as idéias aristotélicas e hobbessianas (essa oscilação só pode ser conceitual ou semiológico; e não temporal ou na história). Há uma certa determinação racional da vida política dos homens, mas que só será sustentada pelo leviatã de Hobbes.

Para Hobbes, o Estado moderno é uma resposta à condição natural dos homens onde é possível garantir a primeira lei da natureza: o direito à preservação da vida. Podemos subentender como o faz Miroslav Mílović que Hobbes introduz na sua teoria política um novo binômio axiológico; ou seja, a noção do bem e do mal. É possível entender essa dualidade pela idéia de estado natural de Hobbes caracterizado como um desequilíbrio de guerra e paz. Em outras palavras Hobbes nos explica que os homens enquanto seres de cálculo percebem que esse direito natural de ter tudo porque se pode tudo é hipotético na medida em que vale para cada um. E valendo para cada um, torna-se necessário uma associação; um contrato de cada um com cada um para garantir a lei suprema da natureza que é o direito à vida. O contrato de Hobbes consiste, portanto, no abandono mútuo do direito de ter tudo porque se pode tudo.

Hobbes explica magistralmente os termos da fundação do estado; mas parece deixar de lado uma questão não menos importante: a questão da legitimidade do contrato; ou pelo menos a fragilidade dessa base legitimadora e nelas suas presunções universalistas. Dito de outra forma, o que permite conceder ao contrato um caráter universal? Não tratando dessa questão, ele também sugere seu estudo. E mais ele parece super estimar as virtudes morais do leviatã como vacina contra o estado de guerra. Hobbes relaciona à sua maneira a moral e a política, mas não mostra como essa relação pode realmente ser efetiva. Essas perguntas serão respondidas sucessivamente por vários autores. Vamos nos interessar por enquanto por dois: Kant e Clastres. Um propõe uma interpretação filosófica da legitimação do contrato, outro sugere romper com a idéia segundo o qual é preciso a todo custo realizar o modelo estadista de organização social.

Para Kant, a única maneira de completar a filosofia política de Hobbes é encontrar na origem do Estado fundamentações de ordem ética. Tais fundamentações devem ser articuladas dentro de uma estrutura mental. Ou seja, o que legitima o Estado de Hobbes como modelo universal é que ele deve ter fundamentações na lei moral; condição da universalidade. Essa resposta de Kant permanece insuficiente, pois coloca a questão da fundamentação da determinação moral da mente. Ou seja, agimos por moralidade ou por estratégias como afirmavam Maquiavel e Hobbes? Do princípio moral de Kant decorre a noção de liberdade que permeia a sociedade civil. É verdade, no entanto, que Kant tira esse conceito de liberdade do pensamento de Rousseau, que Stuart considera como fundador da teoria da liberdade. Ou que Rousseau procura além da segurança de Hobbes, da propriedade que Locke procurou, é, sobretudo a garantia da permanência da liberdade dos homens dentro do Estado moderno. Veremos mais adiante que Rousseau é o fundador da teoria da liberdade, Marx sistematiza a teoria da emancipação. E mais, não é mais uma teoria, e sim uma pragmática da emancipação; pois o que ele faz é deslocar, radicalmente, os termos do problema para a práxis; fundamental para a sua crítica política; que tem três pilares: crítica da religião, crítica do direito e crítica da economia.

Mas antes disso, voltemos ao ponto de vista de Pierre Clastres que sustenta a tese de que é possível criar sociedades que não teriam as mesmas premissas herdadas do pensamento de Hobbes. Ou seja, é possível haver sociedade sem existir estado. Com efeito, essa tese faz uma outra pergunta: O Estado é produto da cultura ocidental? Qual é a pertinência de universalizá-lo? Quais outros tipos de vida social existem?

A perspectiva de Clastres é uma defesa antropológica do modelo organizacional das sociedades primitivas. A meta dele é antes de tudo desconstruir as teses repedidas sobre a origem da violência. Esses chamados discursos tinham como objetivo catalogar as sociedades primitivas como essencialmente sociedades violentas. E afirmando até mesmo que elas não teriam direito de ter o superlativo de sociedade; que seria exclusivamente ocidental? O primeiro discurso é o naturalista. Muito aparente às teses maquiavelianas, até em certo ponto. Ele afirma que a violência na vida primitiva é produto da constituição biológica dos homens. A fisiologia social responde a biologia humana caracterizada pela caça. E outras palavras, a guerra seria a caça para homem, como a caça para o animal é uma técnica para garantir a vida. Ora, assinalada por Clastres, a caça se faz com objetivo de comer o animal, mas não se faz a guerra para comer, literalmente, o vencido. E mesmo as práticas antropofágicas não tinham qualquer sentido econômico; nem vocação biológica. Ao contrário Clastres afirma que a guerra na vida primitiva é uma escolha cultural, por isso sua universalidade nas sociedades primitivas. Mas que cultura é essa? Responderemos a isso mais adiante. Antes Clastres faz a exposição do segundo discurso chamado econômico por ver na violência necessidades econômicas.

Essa idéia surge na Europa quando as pessoas começam a separarem a noção de felicidade da de sociedade primitiva. Ou seja, o selvagem por ser selvagem, não pode ser feliz; isso porque não tem conforto econômico. A economia primitiva é tida como economia da miséria e daí surge o cenário da guerra. A raridade dos bens materiais justifica a existência da guerra primitiva como marca da competição entre grupos primitivos. No entanto, Clastres apela às pesquisas mais recentes na antropologia da economia que mostram que o modo de produção doméstico, ou economia dos selvagens permite a total satisfação das necessidades materiais da sociedade sem que haja produção de excedente nas horas de produção.

O princípio dessas sociedades é a cada um segundo suas necessidades. Esse princípio permite logicamente a proteção contra toda idéia de propriedade primitiva. O terceiro discurso analisado por Clastres é o discurso da troca, princípio fundador da tese estruturalista de antropologia de Claude Lévi-Strauss deve ser explicada pela concepção de violência. Grosso modo, Lévi-Strauss define a violência na sociedade primitiva como um acontecimento casual. Entretanto temos de ver uma relação entre guerra e comércio. Lévi-Strauss afirma: “As trocas comerciais representam guerras potenciais pacificamente resolvidas e as guerras são saída para transações mal sucedidas”. Em outras palavras, se faz a troca somente com aquele que é um potencial adversário de guerra. Lévi-Strauss põe o comércio como um caráter antropológico do ser social. Eis uma colocação que transcende a antropologia e penetra o campo da filosofia antropológica. A explicação dessa visão pacifista da vida primitiva na obra de Lévi-Strauss é simples: Ele não quer ver fenômeno guerreiro que comprometeria sua teoria do equilíbrio estrutural na vida primitiva. Clastres faz um magistral confronto entre a tese de Hobbes que vê na sociedade primitiva o estado de guerra de todos contra todos; e a tese de Lévi-Strauss da sociedade primitiva como a da troca de todos com todos. Hobbes não via a troca, Lévi-Strauss não vê a guerra. Esta última frase resume a genial percepção de Clastres. É desses erros hobbesiano e Lévi-Straussiano que ele constrói sua tese de sociedade sem estado. Para ele, não é a guerra que é o efeito da fragmentação, mas é a fragmentação o efeito da guerra. O ser social primitivo quer a dispersão. Contudo Clastres redefine os planos de aplicação da troca e da guerra na sociedade primitiva. Ele poderia dizer o seguinte a Hobbes: a guerra de todos contra todos se faz fora do território identificado como um. E a Lévi-Strauss: a troca de todos com todos se faz dentro do território identificado como um. Parece claramente que Clastres identifica a lógica guerreira da sociedade primitiva e também sua lógica de troca. Um grupo local faz guerra contra outro porque a única forma de se reconhecer como unidade. Ao mesmo tempo troca no território porque precisa se afirmar como identidade; como uma unidade.

A característica dessas comunidades primitivas é que são sociedades sem hierarquia. Sem um ser identificado como figura da autoridade mandatária. Ou seja, o chefe não existe para mandar; mas para organizar o diálogo. Não existe nessas sociedades a divisão dos seres que mandam e os que obedecem. A liberdade primitiva não significa obedecer à lei civil como em teses de Espinoza. A lei aqui provem dos ancestrais; eles são fundadores da sociedade, seus legisladores. Dessa forma, devemos entender as sociedades primitivas como sociedades sustentadas pela possibilidade permanente de fazer a guerra. É um equilíbrio frágil. Entretanto, a sociedade primitiva se caracteriza também pela sua tendência à troca. Há simultaneamente necessidade de troca e de guerra. Aqui está a lógica social primitiva: fragmentação externa e indivisão interna. Temos a dispersão para ter concentração. Falamos brevemente do conceito de emancipação em Marx. Para retomá-lo, é muito apropriado definir o conceito de Estado. Para Clastres, Estado é esta força legal que engloba as diferenças para suprimi-las. Mas o que permite relacionar tal definição com o conceito de emancipação de Marx? Primeiro Marx só trata da emancipação em relação à expectativa do seu deslocamento do religioso. E o religioso não dá suposição de unanimidade. Portanto há lugar para uma entidade agregadora. Vale lembrar, nesta etapa que a criação do Estado moderno não responde somente a necessidades da lei da natureza ou orgânicas, mas também à resolução da questão da liberdade de religioso. E mais, historicamente toda melhoria da natureza do Estado moderno tem sido um esforço para separá-lo do religioso. Achamos muito a propósito recorrer ao conceito de emancipação de Marx. Antes de mais nada queremos lembrar que Marx escreve “A questão judaica” em resposta a Bruno Bauer que escreveu um artigo com o mesmo título. Não entraremos no texto de Bauer. O que interessa é

saber que Marx vai universalizar sua meta de emancipação depois de fazer uma discussão específica. Bruno Bauer deu uma resposta que ficou famosa à questão da emancipação dos judeus:” não podemos emancipar os judeus porque ninguém na Alemanha é emancipado”. Entretanto, Marx sugere fazer o debate num outro nível. Ele coloca uma pergunta para resolver o problema:” Qual é a natureza daquele que deve ser emancipado e qual é a natureza daquele que deve emancipar?”

Fiel a sua lógica historicista Marx afirma que a liberdade, ou melhor, a emancipação obedece a uma “marcha histórica” que segue essas fases: Estado - emancipação política – emancipação civil – emancipação humana. Isso significa que para resolver a questão colocada por Rousseau que diz respeito à garantia da preservação da liberdade dentro do Estado civil; Marx responde com paradigmas exteriores a tese de Rousseau. Como? Segundo Marx, o princípio de toda emancipação deve começar pela emancipação daquele que deve emancipar. Quem deve emancipar? O Estado. Ele deve se emancipar de que? Da religião. Em termos mais claros, não há emancipação humana que não passe pela emancipação do Estado religioso. Aparece a grande diferença entre Marx e Hobbes. “Este fazia a apologia do Leviatã que decidiria a religião do Estado, Marx quer um Estado laico como premissa de homens emancipados:” Toda crítica começa pela crítica da religião”.

É preciso entender que um Estado laico é resultado de um processo endógeno de emancipação política. Ou seja, o próprio Estado deve produzir os meios da sua separação com o religioso. A emancipação política deve suceder à emancipação do religioso, mas ele não é a garantia da emancipação humana; diz Marx. De que tipo de emancipação se trata? Marx ultrapassa a questão de Bauer, não só é preciso uma emancipação política, isto é, um Estado laico com súditos sem direitos. Para entender a preocupação de Marx, é preciso se deparar com algo que Hobbes não considerou, a saber, a usurpação dentro do próprio Estado. Daí, que Marx afirma que o Estado pode se libertar de uma barreira sem que o homem se liberte dela. É o cenário de um Estado livre sem homens livres. Cumpre frisar que para Marx o Estado é uma invenção humana, para erradicar sua coerção é preciso erradicá-lo; como sugere Clastres. De modo similar, nem o Aufklärung de Kant resiste ao projeto marxista. Sabe-se que o objetivo do Aufklärung é a realização da liberdade, seja metafisicamente, seja transcendendo o mundo ideal através da revolução como pensou Hegel; contanto que não se sobreponha à manutenção do Estado civil. Mas a questão da emancipação colocada por Marx é mais importante e mais difícil de realizar. A emancipação humana seria então a realização de uma liberdade isento de qualquer sujeição de ordem religiosa ou civil.

Em outras palavras, se a emancipação humana sucede uma emancipação política, significa que essa mesma emancipação deve se emancipar da própria liberdade. É neste específico ponto que Marx resolve o dilema de Rousseau de garantir a liberdade no Estado. Só que Marx deslocou o debate da esfera do Estado.

Em última análise, deve se fazer a seguinte pergunta: A instituição democrática do social pode existir ou não sem Estado? Miguel Abensour responde: não só ela pode, mas ela deve, tendo como impulsor fundamental a recusa de toda forma de ordem política. A emancipação humana deve produzir uma comunidade política onde os homens se juntam contra toda forma de poder. Ou seja, se a política é a adequação dos meios aos fins; o fim deve ser a recusa permanente do Estado. Em resumo, criamos o Estado para nos libertar dele, e todo nosso esforço deve nos guiar rumo a esse fim

III. Sociedade de informação e lógica de rede

O conceito de rede pode ser encontrado já no pensamento de Saint- Simon na medida em que ele preconizava um pensamento do “organismo de rede”. A perspectiva fisiológica que ele tinha da sociedade devia se materializar dessa maneira. Ele já não dissociava essa idéia de um modelo de governo dos homens. Cumpre frisar que Saint- Simon pensa numa analogia do social com o mundo orgânico. Ele quer uma interdependência. São esses conceitos que queremos discutir aqui; verificar suas implicações políticas e democráticas. Fica evidenciado que a comunicação seria o meio necessário à manutenção dessa rede social, que na verdade só pode ter um destino global. Porque como, iremos demonstrar, a visão de um mundo unido numa sociedade de informação não pode agir de outro modo que expansionista. Aqui ainda não se discute a motivação de tal expansionismo; mas antes admitir que isso é uma característica de tal sistema. Segundo Everett Rogers, a rede implica um centro que deve propagar sua influência. Esse centro age duplamente como distribuidor e regulador (mídias, correios, etc.). Essa rede funciona analogicamente como uma grande família humana (idéia Saint-simoniana) além das clivagens sociais e racionais. Mas nossa tese é (queremos afirmá-la desde já) que ela só poderia funcionar como vasto sistema de dominação. A definição de Rogers indica que essa rede seria o lugar onde uma informação é comunicada, por certos canais, num tempo determinado entre os membros de um sistema social. A inovação, segundo ele, consiste em transmitir um dado de cuja utilidade era de que era preciso persuadir os futuros usuários. Assim sendo, podemos investigar o que significa “persuadir o futuro usuário”. As mais clássicas teorias lingüísticas ou da argumentação apontam a persuasão como uma prática eminentemente ofensiva (para não dizer agressiva) que se insere num paradigma instrumental da comunicação cujo objetivo é sem dúvida a dominação. Não pretendemos demorar numa apresentação das funções das ações comunicativas; mas apenas lembraremos que de forma geral elas são ou instrumental ou comunicativa (no sentido habermasiano do conceito. Com efeito, é preciso admitir que a sutileza desse conceito de “futuro usuário” é admirável. Se fizermos o esforço de captar o “espírito” dessa definição de Rogers, percebemos que a entrada nessa sociedade não é voluntária. Ela é profetizada; antecipada pelos idealizadores do próprio modelo em questão. Há uma grande analogia com o mercado de Smith e Ricardo; pois a informação passa a ser considerada uma mercadoria. E nesse “negócio”, o mais importante é vender; e vender mais que os outros. Hezzenberger já havia apontado, numa crítica da indústria cultural esse modelo. Ele avisou que no novo contexto de “vilarejo global”, os Estados Unidos só podem agir, e aliás só agem como vendedor global. Voltemos à definição do Rogers que nos interessa muito. Ele afirma que a rede compõe-se de indivíduos conectados entre si por fluxos estruturados de comunicação. Esse difusionismo retroativo das informações sugere, a priori, uma horizontalidade do processo de comunicação entre os interactantes. Estaríamos, dessa forma, inseridos numa comunidade harmônica. O pressuposto aqui é que haja uma ética da comunicação. Seria um tipo de equivalente ao “novo igualitarismo pela comunicação” de Mattelart. Mas isso seria no caso de uma abstração da discussão da relação poder/conhecimento. Paremos um instante neste ponto. Tal modelo comunicativo é possível? Habermas dirá que sim. Ele propõe uma ética do discurso onde dizer igual, prometer é igual a fazer. Ou seja, ele tenta superar Kant que não conseguiu expandir sua moral num discurso prático. Em outras palavras, é possível haver uma racionalidade fora da esfera metafísica. É nisso que consiste seu agir comunicativo; uma

racionalidade comunicativa. Habermas estuda, de fato, o modo como as pessoas se comunicam; mas é absolutamente legítimo perguntar se os indivíduos estão em situação de igualdade quando procuram uma compreensão mútua. Ou seja, há consenso sobre a forma e o conteúdo da comunicação? E mais, esse consenso é compatível com a intencionalidade do ato comunicativo? Ora, essa questão da intenção do ato comunicativo é intrinsecamente ligada a não menos importante de desequilíbrio do fluxo de informação; e antes a esta, relativa ao desequilíbrio da produção dos meios de comunicação. Como falar de sociedade de informação se o lugar de expressão dos interesses não é igual? Nesse sentido é preciso dizer que esse conceito de sociedade de informação tende, em si, a idealizar o fenômeno da comunicação, que na realidade se tornou essencialmente técnico. O esquema cibernético da comunicação, no princípio era absolutamente físico, pois envolvia um emissor, um receptor e até um canal físico; isto é, feito de matéria. Com o advento da sociedade de informação a tendência é crer que se trata de um fenômeno além da sensibilidade. A comunicação parece ser apenas ideal (idéel); suas conseqüências, ficcionais. A própria formulação de Bateson segundo a qual a comunicação deve se desenvolver absolutamente em inteiro; passa essa conotação de abstração. Segundo o mesmo, é preciso “entrar na comunicação”. Esse ideal presume que o ato de comunicação sempre é voluntário e livre. Ora, mostramos que não é. Principalmente com o advento das comunicações das massas cuja principal mercadoria é o fluxo cultural, conseqüência lógica da rede financeira. Essa idealização da comunicação rende seus riscos ainda mais difíceis de prever ou combater. Vemos, portanto a dificuldade da instauração de uma comunidade de paz e confiança, onde prometer é agir. Uma sociedade sem quebra de palavra, do contrato (nos termos de Nietzsche). Nossa tendência é nos aproximar do conceito de imperialismo cultural de Thompson:

Conjunto dos processos pelos quais uma sociedade é introduzida no sistema moderno mundial, e maneira pela qual sua camada dirigente é levada, por fascínio, pressão, força ou corrupção, a moldar as instituições sociais para que correspondam aos valores e estruturas do centro dominante do sistema, ou ainda para lhes servir de promotor dos mesmos. (Mattelart, 2009)

Em última análise, vamos tentar discutir a questão do fluxo desigual de informações, da desigual produção dos meios de comunicação e também da natureza expansionista da sociedade de informação. Sem entrar muito nos detalhes vamos comentar a repartição da internet a nível global e sua evolução nos últimos anos. (O livro verde da sociedade de informação no Brasil contém mais detalhes). Dados apontam a desigualdade na repartição da internet e da conectividade internacional de 1991 a 1997. Em 1991, a América do norte (Estados Unidos e Canadá), assim como no México, estavam totalmente cobertos pelo serviço de internet. Na América Central havia apenas o Bitnet. A situação da América do Sul era um pouco diferente certamente por razões econômicas. Brasil, Argentina e Chile tinham cobertura total da internet; e o resto do continente tinha acesso a e-mails e Bitnet. Logicamente o continente Europeu estava totalmente servido e beneficiado por uma cobertura total. O continente asiático é o que apresenta maior heterogeneidade. A Índia, que até hoje tem uma das maiores empresas de computação do mundo, já tinha cobertura total. A Rússia e a China tinham acesso a e-mail apenas; o resto do continente estava totalmente fora da rede global. A Austrália e a Nova- Zelândia tinha internet também. Já a África apresentava 80% de seu território sem conectividade. Em 1997; ou seja, seis anos depois, o mapa digital do mundo se transformou de uma forma

sem precedente. Nenhum outro setor da economia se expandiu tão rapidamente. Na América do norte, Central e do Sul estavam todos conectados. A Europa também, a Ásia, Oceania e até 90% do território africano estava “on-line”. Essa expansão foi tão rápida porque apresentou temas atrativos como trabalho, mercado, oportunidade, universalização de serviço para a cidadania, educação na sociedade da informação, e, sobretudo o que nos interessa conteúdos e identidade cultural; governo ao alcance de tudo, integração e regionalização. Paralelamente, a produção e o comércio eletrônico era monopólio dos Estados Unidos, China, Reino Unido, Alemanha, França, Turquia, Austrália e poucos outros países da Europa.

Quando Nobert Weiner inventara a cibernética ele também anunciara uma nova matéria-prima que iria se tornar a informação, cujo mercado seria a sociedade da informação. Esta era sustentável apenas sob a condição de troca sem barreira, sem embargo, desigualdade de acesso à informação (não de produção dos meios) e sua transformação em mercadoria. Como se pôde ver o progresso digital, assim como o desenvolvimento do sistema financeiro tem fases. Primeiro havia o monopólio de produção dos meios tecnológica, e se expandir o acesso à informação. Esse próprio mercado da informação. Convém agora ressaltar os riscos que proporciona esse novo modelo social. Weiner aponta para o fenômeno da entropia, ou seja, essa tendência que tem a natureza de destruir o ordenado e precipitar a degradação biológica e a desordem social. Ele parece aplicar esse processo à sociedade de informação ao afirmar que as informações, as máquinas que tratam e as redes que ela tece são as únicas capazes de lutar contra essa tendência à entropia. Ele continua: a soma da informação em um sistema é a medida de seu grau de organização; a entropia é a medida de seu grau de desorganização. Presume-se que a destruição desse sistema está nele mesmo, portanto. Para entender melhor esse conceito de rede, talvez seja adequado utilizar a “metáfora da orquestra” de Bateson. Para ele, comunicar é entrar na orquestra. A orquestra necessita de um maestro. Contudo, vale admitir que grande parte dos teóricos da comunicação viam esse modelo com uma espécie de predeterminação. Zbigniew Brzezinski falou da revolução tecnocrônica: aquela que combina o computador, a televisão, e as telecomunicações. Essas são as fontes da nova sociedade global. Trata-se de uma revolução das comunicações. Manuel Castells também assinala para esse paradigma e mais; vê a internet como um sistema que impõe a lógica da rede em todas as relações humanas, sejam elas políticas, sociais, ou culturais. Mas talvez uma das maiores críticas à revolução das comunicações seja a de Baudrillard:

As mídias não são coeficientes, mas efetivadores de ideologias. O que as caracteriza é que elas são anti-mediáticas, intransitivas; elas fabricam a não-comunicação. Interditam para sempre, a resposta. Em outras palavras, o poder da mídia, já é o poder. (Ekambo, J.C, 2001)

Discutimos as questões de desigualdades na produção dos meios de comunicação, a desigualdade de interesses, a compatibilidade entre consenso no ato comunicativo e intencionalidade. Mas esta última pergunta parece mais complexa e polêmica ao mesmo tempo. Ela supõe uma investigação com base numa crítica histórica das civilizações mundiais para conferir se a tendência expansionista ocidental poderia ter caracterizado as culturas não ocidentais, caso estas tivessem atingido um desenvolvimento técnico similar. Ou, talvez seja necessário, se focar numa análise do tipo weberiano em busca das raízes de um espírito expansionista ocidental. Se é que ele existe.

CONCLUSÃO

Mostramos neste trabalho a relação que pode ser estabelecida entre o esclarecimento pregado por Kant e a atual sociedade. Nossa tese desde o princípio foi de afirmar a não-realização desse projeto na modernidade. Para entender essa lógica é preciso considerar esse trabalho como um conjunto lógico, no sentido positivista mesmo. Tal posição parece sempre equivocada pois apresenta o raciocínio como sendo evolucionista. No entanto, isto pode ser o modo mais adequado para perceber a ligação entre vários conceitos. Sustentamos claramente a posição segundo qual a sociedade de informação não criou cidadãos emancipados, pelo contrário a sua tendência é criar pessoas cada vez mais dependentes. Não procuramos também os aspectos positivos da revolução tecnocrônica embora eles existam de fato como bem o mostrou Thompson, mas o motivo dessa omissão foi a de assegurar a lógica de nosso raciocínio. Talvez se entenda melhor nossa posição pela simples razão que a crítica pode, melhor que o consenso, proporcionar o conhecimento de nossa época.

BIBLIOGRAFIA

- EKAMBO, J. C. **Auteurs étrangers**, l'hamattant, Paris, 2006.
- FOUCAULT, M. Qu'est-ce que les lumières? In: **MAGAZINE LITTERAIRE, Kant et la modernité**, n.309, Paris, avril 1993.
- KANT, I. **Textos selectos**, Ed. Vozes, p. 181, Petrópolis, 1974.
- MAQUIAVEL, N. **Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio**, Universidade de Brasília, p. 440, Brasília, 2000.
- MARX, K. **Question Juive**, Union Générale d'editions, col. le monde, n.412, Paris, 1968.
- MATTELART, A e M. **História das teorias da comunicação**. Loyata, Ed.12, São Paulo, 2009.
- MÍLOVIC, M. **Filosofia da Comunicação: para uma crítica da modernidade**. Editora Plano, Brasília, 2002.
- ROUSSEAU, J-J. **O contrato social**. Editora Cultrix, São Paulo, 2001
- TAKAHASHI, T. (org). **Livro verde**. Ministério da Ciência e Tecnologia/Governo Federal, Brasília, set. 2000.
- SLOTERDIJK, P. **Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo**. Editora Liberdade, Trad. José Oscar de Almeida Marques, São Paulo, 2000.
- WEBER, M. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Editora Universidade de Brasília, p. 584, Brasília, 1999.