

 **Repercussões de tecnologias digitais sobre a inteligência e o pensamento: uma análise comparativa de teorias de Pierre Lévy e Byung-Chul Han**

*Leonardo Dias Avanço\**

**Resumo:** O presente artigo reconstitui teorias filosóficas de Pierre Lévy e Byung-Chul Han por meio da articulação de determinados conceitos centrais das obras: Cibercultura; e No enxame: perspectivas do digital. O objetivo foi fomentar uma reflexão acerca de repercussões que a inteligência, o pensamento e o entendimento têm sofrido a partir da emergência do ciberespaço e da era digital. Mediante uma análise comparativa das referidas obras, o artigo debruça-se sobre perspectivas diametralmente opostas acerca dos limites, perigos e potenciais do ciberespaço e da era digital no concernente ao desenvolvimento humano. Ainda que não tenham feito referência entre si em suas obras, os referidos filósofos apresentam perspectivas de análises que manifestam, quando comparadas, intensas tensões teóricas, de modo que um exame de seus êxitos e falhas se faz necessário. Em primeiro lugar, foca-se em uma análise da teoria de Pierre Lévy. Em segundo lugar, o foco recai sobre a teoria de Byung-Chul Chan. Em terceiro lugar, são analisados pontos de tensão entre ambas as teorias, reconhecendo seus acertos e fragilidades. Por fim, são tecidas as considerações finais.

**Palavras-chave:** Ciberespaço; Espírito; Era Digital; Universalidade; Destotalização.

**Repercussions of digital technologies on intelligence and thought: a comparative analysis of theories of Pierre Lévy and Byung-Chul Han**

**Abstract:** The present article reassesses the philosophical theories of Pierre Lévy and Byung-Chul Han by articulating certain central concepts of their work:

---

\* Doutor em Educação pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). Professor em Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). E-mail: [ldavanco87@gmail.com](mailto:ldavanco87@gmail.com). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5825896008634301>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3468-3888>.

Cyberculture; and In the swarm: digital perspectives. The objective was to support a reflection on the repercussions that intelligence, thinking and comprehension have underwent since cyberspace and the digital era have emerged. By comparatively analyzing the aforementioned work by the authors, the essay reaches opposed perspectives concerning the limits, dangers and potentials of cyberspace and the digital era with regard to human development. Although the authors do not reference each other's work, they nevertheless present perspectives of analysis that manifest intense theoretical tensions when compared, thereby warranting an examination of their successes and flaws. First, we focus on analyzing Pierre Lévy's theory. Second, our focus is directed to Byung-Chul Han's theory. Third, we address tension points between the two theories, recognizing their hits and misses. Finally, we make final considerations.

**Keywords:** Cyberspace; Spirit; Digital Era; Universality; Detotalization.

### **Repercusiones de las tecnologías digitales en la inteligencia y el pensamiento: un análisis comparativo de las teorías de Pierre Lévy y Byung-Chul Han**

**Resumen:** Este artículo reconstituye las teorías filosóficas de Pierre Lévy y Byung-Chul Han a través de la articulación de ciertos conceptos centrales de las obras: Cibercultura; y En el enjambre: perspectivas digitales. El objetivo era propiciar la reflexión sobre las repercusiones que la inteligencia, el pensamiento y la comprensión han sufrido tras la irrupción del ciberespacio y la era digital. A través de un análisis comparativo de las obras antes mencionadas, el ensayo se centra en perspectivas diametralmente opuestas sobre los límites, peligros y potencialidades del ciberespacio y la era digital con respecto al desarrollo humano. Aunque no hicieron referencias entre sí en sus obras, los filósofos antes mencionados presentan perspectivas analíticas que manifiestan, al compararlas, intensas tensiones teóricas, por lo que es necesario un examen de sus éxitos y fracasos. En primer lugar, se centra en un análisis de la teoría de Pierre Lévy. En segundo lugar, la atención se centra en la teoría de Byung-Chul Chan. En tercer lugar, se analizan los puntos de tensión entre ambas teorías, reconociendo sus fortalezas y debilidades. Finalmente se hacen consideraciones finales.

**Palabras clave:** Ciberespacio; Espíritu; Era Digital; Universalidades; Destotalización.

## Introdução

O objetivo central deste artigo foi fomentar uma reflexão acerca da influência que a inteligência, o pensamento e o entendimento têm sofrido a partir da emergência do ciberespaço e da era digital. Para tanto, elaborou-se uma análise comparativa entre obras de dois filósofos, Pierre Lévy (2010a, 2010b) e Byung-Chul Han (2018, 2017), que apresentam perspectivas diametralmente opostas acerca dos limites, perigos e potenciais do ciberespaço e da era digital no que concerne ao desenvolvimento humano.

O problema da pesquisa que resultou neste artigo pode ser formulado nos seguintes termos: como podemos tensionar criticamente as referidas visões opostas acerca das tecnologias digitais de modo a desbravar novos sentidos, isto é, reconhecendo o que nessas abordagens podemos recolher de verdadeiro e quais são seus pontos de insustentabilidade teórica?

O trabalho justificou-se à medida que as tensões existentes entre as teorias de Lévy e Han, ainda que esses autores não tenham se citado nas obras aqui analisadas, é suficientemente intensa para provocar uma reflexão necessária acerca de seus êxitos e falhas. Ambos os filósofos desenvolveram investigações amplas e profundas acerca das tecnologias digitais e de sua influência sobre a vida humana, conquanto seus trabalhos apontem para caminhos radicalmente opostos. Foram consultadas as bases de dados Scopus, SciELO e Periódicos CAPES utilizando como descritor “Pierre Lévy Byung-Chul Han” sem delimitação temporal e não foram encontradas pesquisas comparativas sobre as obras neste ensaio estudadas, a saber: *Cibercultura* (Lévy, 2010b) e *No enxame: perspectivas do digital* (Han, 2018). A fim de estabelecer esclarecimentos suplementares, foram analisadas também as obras *As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática* (Lévy, 2010a) e *Sociedade da transparência* (Han, 2017).

É importante salientar que são distintos significativamente os contextos sociotécnicos em que esses autores publicaram suas obras pela

primeira vez. Enquanto Lévy (2010b) publicava sua obra em meados da década de 1990, quando as redes de internet davam seus primeiros passos e estavam se alastrando mais rapidamente sobretudo em países ricos, mas também em uma época em que os smartphones ainda não estavam amplamente difundidos, Han (2018), por sua vez, já participa de um contexto, no início da segunda década do século XXI, em que as redes de internet já estão consolidadas em diversas partes do mundo, ao passo que a difusão dos smartphones se produzia de maneira acelerada e se avizinhava aquilo que alguns autores chamam de quarta revolução industrial, levada a cabo sobretudo por tecnologias de inteligência artificial. Essa tecnologia portátil – o smartphone –, com sua infinidade de aplicativos disponíveis para download e suas respectivas funcionalidades, tem transformado profundamente o modo como trabalhamos, nos relacionamos com nós mesmos e com os outros, participamos da vida cotidiana e cidadã e, em suma, a maneira como vivemos.

Pois bem, feitas as considerações introdutórias necessárias ao desenvolvimento deste ensaio, podemos explicitar a maneira como o texto se estrutura. Em um momento inicial, buscou-se desenvolver uma caracterização da peculiaridade do ciberespaço entendido como suporte que engendraria uma nova modalidade de universalidade, suporte esse que seria privilegiado para o desenvolvimento da inteligência coletiva, abordando-se assim a teoria desenvolvida por Pierre Lévy (2010a). Posteriormente, focou-se no desenvolvimento de uma reflexão acerca do processo de erosão do pensamento, do entendimento, do espírito e da verdade na era digital, dialogando-se com o pensamento de Byung-Chul Han (2018). Em terceiro lugar, foi desenvolvida uma análise comparativa destacando-se pontos de tensão entre essas duas teorias, apontando-se seus êxitos e falhas. Por fim, foram tecidas as considerações finais, colhendo os principais resultados.

## **Ciberespaço como suporte privilegiado para o desenvolvimento da inteligência coletiva: a teoria de Pierre Lévy**

### **O ciberespaço em face da linhagem do universal totalizante**

De acordo com Lévy (2010b), para compreendermos a mutação pela qual a atual civilização vem passando, seria necessário retroceder e fazer uma reflexão acerca da primeira grande mudança na “ecologia das mídias”, isto é, “a passagem das culturas orais às culturas da escrita”. Esse caminho, do ponto de vista do autor, nos auxiliaria a melhor entender que o aparecimento do ciberespaço já tem “um efeito tão radical sobre as pragmáticas das comunicações quanto teve, em seu tempo, a invenção da escrita” (Lévy, 2010b, p. 116). Que esse efeito é radical, não há o que se questionar. O que se pode pôr em dúvida, contudo, consiste na consideração segundo a qual, com a simples emergência do ciberespaço e da cibercultura, estaríamos passando por uma espécie de evolução civilizacional generalizada.

Ora, nas chamadas “sociedades orais”, segundo Lévy (2010b), as mensagens eram emitidas e recebidas sempre no mesmo tempo e lugar, ao passo que os atores da comunicação, tanto emissores quanto receptores, compartilhavam um contexto idêntico. Isso significaria que, na maior parte das vezes, eles compartilhavam de uma semelhante situação de significação, de modo que “evoluíam no mesmo universo semântico, no mesmo contexto, no mesmo fluxo vivo de interações”. Por outro lado, a escrita haveria desbravado um espaço de comunicação inaudito às sociedades orais, por meio do qual se tornava possível tomar conhecimento das mensagens criadas por pessoas que se encontravam “a milhares de quilômetros, ou mortas há séculos, ou então que se expressavam apesar de grandes diferenças culturais ou sociais” (Lévy, 2010b, p. 116).

A partir dessa ecologia de mídias inaugurada pela escrita e de sua correspondente pragmática comunicativa, emissores e receptores haveriam deixado de dividir “necessariamente a mesma situação, não estavam mais em interação direta”. Ao haverem subsistido fora das condições de recepção e de emissão, as mensagens escritas manter-se-iam fora de

contexto. Essa situação especial haveria sido legitimada, sublimada e interiorizada pela cultura, tornando-se “o centro de determinada racionalidade” e levando finalmente “à noção de universalidade”. Entretanto, diz o autor, não seria fácil compreender uma mensagem na ausência de seu vivo contexto de produção. A partir das dificuldades originadas dessa condição haveriam sido inventadas, do ponto de vista da recepção, “as artes da interpretação, da tradução, toda uma tecnologia linguística (gramáticas, dicionários etc.)”. Já do ponto de vista da emissão, haver-se-ia feito um esforço para compor mensagens que tivessem o potencial de circular em todo lugar independentemente de suas condições de criação, e que, por outro lado, contivessem em si mesmas suas chaves de interpretação. Seria a partir de uma situação como essa que surge o ideal de universalidade. Não seria necessário, em princípio, “apelar para um testemunho vivo, uma autoridade exterior, hábitos ou elementos de um ambiente cultural particular para compreender e admitir, por exemplo, as proposições enunciadas nos *Elementos* de Euclides”. Com relação a esse texto, o autor acrescentou que ele “contém em si mesmo as definições e os axiomas dos quais decorrem necessariamente os teoremas”, de modo que ele consiste em um dos “melhores exemplos do tipo de mensagem autossuficiente, autoexplicativa, abrangendo suas próprias razões, que não teria pertinência em uma sociedade oral”. Tanto a ciência quanto a filosofia, tomadas em suas formas clássicas, cada qual à sua própria maneira, visariam à universalidade. A hipótese do autor, a esse respeito, consiste em que “isso se deve ao fato de [elas] não poderem ser separadas do dispositivo de comunicação instaurado pela escrita”. Porém, a escrita não determinaria automaticamente a universalidade de um texto, embora a condicionasse essencialmente (Lévy, 2010b, p. 116-117).

E o que se poderia dizer das mídias de massa? Não teriam elas também uma vocação ao universal? Se sim, parece que essa universalização não seria transcendente do tempo e do espaço, uma vez que as mídias de massa visam a públicos específicos e geralmente concernentes ao seu próprio entorno. Na visão de Lévy (2010b), porém, as mídias de massa em sua configuração clássica – aí incluídos a imprensa, o

rádio, o cinema e a televisão – “dão continuidade à linhagem cultural do universal totalizante iniciado pela escrita”. Isso se deveria ao fato de que, ao ser lida, ouvida ou vista por milhares ou milhões de pessoas, a mensagem das mídias de massa seria composta de modo a “encontrar o ‘denominador comum’ mental de seus destinatários”. Assim sendo, as mídias de massa visariam aos receptores no mínimo grau de sua capacidade interpretativa. Ao haver destacado as semelhanças entre as mídias de massa, o autor declara que, “circulando em um espaço privado de interação, a mensagem midiática não pode explorar o contexto particular no qual o destinatário evolui, e negligencia sua singularidade, seus links sociais, sua microcultura, sua situação específica em um momento dado”. Seria esse dispositivo simultaneamente “conquistador” e “reductor” que criaria o público indiferenciado das mídias de massa. Por uma espécie de vocação universalista, as mídias de massa, ademais, reduzir-se-iam a uma atração emocional e cognitiva de caráter totalizante. E essa totalização encontraria um paralelo, em seu aspecto mais violento, nas propagandas políticas dos partidos únicos dos totalitarismos do século XX (Lévy, 2010b, p. 118).

Como se pode notar, a escrita e as mídias de massa, no pensamento de Lévy (2010b), formariam uma linhagem unificada por uma espécie de ideal de universalização totalizante. Não haveria entre elas uma ruptura significativa ao nível da pragmática da comunicação. Ambas se orientariam por espécies de “fechamento semântico” ou “identidade do sentido”. Assim como a escrita com o apoio da técnica de Gutenberg, tanto o rádio quanto a televisão, afirma o autor, funcionariam como “instrumentos de difusão em massa”, não havendo espaço para uma “verdadeira reciprocidade nem interações transversais entre os participantes”. Assim sendo, acrescenta o autor, o contexto global fundado pelas mídias, “em vez de emergir das interações vivas de uma ou mais comunidades, fica fora do alcance daqueles que dele consomem apenas a recepção passiva, isolada” (Lévy, 2010b, p. 118-119).

Grande parte das formas culturais derivadas da escrita tem vocação para a universalidade, mas cada uma

totaliza sobre um atrator diferente: as religiões universais sobre o sentido, a filosofia (incluindo a filosofia política) sobre a razão, a ciência sobre a exatidão reprodutível (os fatos), as mídias sobre uma captação em um espetáculo siderante, batizado de “comunicação”. Em todos os casos, a totalização ocorre sobre a identidade da significação. Cada uma à sua maneira, essas máquinas culturais tentam recolocar, no plano de realidade que inventam, uma forma de coincidência com elas mesmas dos coletivos que reúnem. [...] Ora, ainda que levem a uma *reunião* por meio de um aspecto de sua ação, essas máquinas de produção de universal *decompõem* de outras formas micrototalidades contextuais: paganismos, opiniões, tradições, saberes empíricos, transmissões comunitárias e artesanais. E tais destruições de locais são, por sua vez, imperfeitas, ambíguas, já que os produtos das máquinas universais são, por sua vez, quase sempre fagocitados, relocalizados, misturados com os particularismos que gostariam de transcender. Ainda que o universal e a totalização (a totalização, ou seja, o fechamento semântico, a unidade da razão, a redução ao denominador comum etc.) estejam desde sempre vinculados, sua conjunção emana tensões fortes, contradições dolorosas que a nova ecologia das mídias polarizada pelo ciberespaço talvez permita desatar. Tal desligamento, enfatizemos, não é de forma alguma garantido nem automático (Lévy, 2010b, p. 119-120).

### **Desconexão entre universalidade e totalização na cibercultura**

O ciberespaço, resultante da interconexão mundial de computadores e de mídias digitais, teria então o potencial de superar contradições relativas aos processos simultâneos de universalização e de totalização. Ter potencial não significaria se tornar necessariamente real ou atual. Os seres humanos, deliberada ou inconscientemente, estariam diante da possibilidade de novas escolhas quando se deparam com a nova ecologia de mídias engendrada no âmbito do ciberespaço. Bastaria que

ampliassem a sua percepção para fazerem essas novas escolhas, ao passo que, por outro lado, não ocorreria automática ou necessariamente, nesse processo, uma decomposição de micrototalidades contextuais. Essas micrototalidades, por sua vez, seriam revalorizadas no novo contexto cibercultural. Pois, segundo Lévy (2010b, p. 120), “o principal evento cultural anunciado pela emergência do ciberespaço é a desconexão desses dois operadores sociais ou máquinas abstratas (muito mais do que conceitos!) que são a universalidade e a totalização”.

A causa da referida desconexão seria simples, segundo Lévy (2010b): “o ciberespaço dissolve a pragmática da comunicação que, desde a invenção da escrita, havia reunido o universal e a totalidade”. Esse novo espaço engendrado pela interconexão de máquinas nos levaria, de fato, a uma situação similar àquela vivida antes do aparecimento da escrita, se bem que “em outra escala e em outra órbita” à medida que “a interconexão e o dinamismo em tempo real das memórias on-line tornam novamente possível, para os parceiros da comunicação, compartilhar o mesmo contexto, o mesmo imenso hipertexto vivo”. No ciberespaço, seja qual for o texto, ele seria sempre o “fragmento talvez ignorado do hipertexto móvel que o envolve, o conecta a outros textos e serve como mediador ou meio para uma comunicação recíproca, interativa”. Enquanto, no chamado “regime clássico da escrita”, o leitor encontrar-se-ia “condenado a reatualizar o contexto a um alto custo, ou então a restabelecê-lo a serviço das Igrejas, das instituições ou escolas, empenhadas em ressuscitar e fechar o sentido”, atualmente, por sua vez, com a emergência do ciberespaço, “devido ao fato da iminente colocação em rede de todas as máquinas do planeta, quase não há mais mensagens ‘fora de contexto’, separadas de uma comunidade viva”. Assim sendo, cada uma das mensagens que se encontra ou passa a se encontrar na rede estariam, em verdade, “mergulhadas em um banho comunicacional fervilhante de vida” (Lévy, 2010b, p. 120-121).

Nesse contexto histórico, meios de comunicação tais como o telefone, o rádio, a imprensa, o correio, as editoras e a televisão, segundo Lévy (2010b), passariam a formar “a extremidade imperfeita, os apêndices

parciais e sempre diferentes de um espaço de interconexão aberto, animado por comunicações transversais, caótico, turbilhonante, fractal, movido por processos magmáticos de inteligência coletiva”. Essa interconexão aberta e cada vez mais ampla emergiria como “uma nova forma de universal”, embora radicalmente diferente do universal totalizante proveniente da “escrita estática”: “aqui, o universal não se articula mais sobre o fechamento semântico exigido pela descontextualização”, nem “totaliza mais pelo sentido”, uma vez que “ele conecta pelo contato, pela interação geral”. Tratar-se-ia, portanto, de um “universal por contato” ou “universal sem totalidade” (Lévy, 2010b, p. 121-122).

Diante da provável crítica que lhe poderia ser direcionada segundo a qual o ciberespaço não promoveria, de fato, um universal, mas sim uma espécie de ambiente virtual *planetário* ou *global*, Lévy (2010b) respondeu que “é fato que esse novo universal contém uma forte dose de global e de planetário, mas não fica limitado a isso”. Ele não deixaria de ser um universal, em sua visão, pois, em um sentido mais profundo, seria “*indissociável da ideia de humanidade*”. Defendendo-se da hipótese crítica, o autor ainda acrescenta a esse respeito que, “mesmo os mais ferozes detratores do ciberespaço homenageiam essa dimensão ao lamentar, com razão, que a maioria das pessoas se encontre excluída dele”. Perante essa postura dos críticos, o autor indaga-se: “o que nos revela essa reivindicação do ‘acesso a todos’?” Essa reivindicação revelaria, a seu ver, que “a participação nesse espaço assinala um direito, e que sua construção se parece com uma espécie de imperativo moral”. Por essa razão, ele não deixaria de ser uma nova espécie de universal (Lévy, 2010b, p. 121-122).

Segundo Lévy (2010b, p. 122), a comunicação das comunidades consigo mesmas e entre si engendraria, então, um novo universal, suprimindo “o monopólio de difusão” e permitindo “que cada um emita para quem estiver envolvido ou interessado”. Isso, porém, não garantiria que mensagens trocadas no ciberespaço fossem universais por si mesmas e não é isso que o autor defende. Ao propor uma espécie de “universal por contato”, o autor aproveita-se do prestígio do conceito e da experiência da universalidade para tecer um elogio às possibilidades de desenvolvimento

humano e da inteligência que o ciberespaço possuiria ao menos em potência. Relativamente à destotalização, ao se mostrar ciente de possíveis relações entre os conceitos de totalização e de totalitarismo, o autor buscou distinguir o seu conceito ou experiência de universalidade dos “anteriores”.

Além disso, para Lévy (2010b), com a emergência do ciberespaço, não seria mais possível promover um “fechamento semântico”, pois “estamos todos no mesmo banho, no mesmo dilúvio de comunicação”. Imersa nesse dilúvio hipertextual de informação e comunicação, toda tentativa de fechamento semântico se tornaria impossível ou claramente abusiva. Nisso, a abordagem do autor flerta em certo sentido com determinadas teorias da pós-modernidade que, por assim dizer, esfacelaram toda forma de totalização: “a multiplicidade e o entrelaçamento radical das épocas, dos pontos de vista e das legitimidades, traço distintivo do pós-moderno, encontram-se nitidamente acentuados e encorajados na cibercultura”. A diferença entre sua visão e as teorias pós-modernas, por sua vez, consistiria em que o erro de tais teorias “foi jogar fora a bacia que é o universal junto com a água suja que é a totalidade”. Enquanto a totalidade, qualquer que seja a complexidade de suas modalidades, sempre permaneceria “no horizonte do mesmo”, o ciberespaço, por sua vez, “mostra precisamente que existe uma outra forma de instaurar a presença virtual da humanidade em si mesma (o universal) que não seja por meio da identidade do sentido (a totalidade)” (Lévy, 2010b, p. 122-123).

## **Hipertexto e inteligência coletiva**

Comparando um resumo escrito em uma folha de papel e outro disposto em uma página da *web*, o Lévy (2010b) assinala que o primeiro seria uma espécie de “*pagus*, um campo demarcado, apropriado, semeado com signos enraizados”, enquanto o segundo seria uma espécie de “unidade de fluxo, submetida às restrições das taxas de transmissão das

redes”. Essa unidade de fluxo, além disso, em vez de ser “um texto localizado, fixado em um suporte de celulose”, isto é, em vez de ser “um pequeno território com um autor proprietário” com margens formando as fronteiras, seria uma espécie de “documento dinâmico, aberto, ubiquitário”, que nos reenvia “a um corpus praticamente infinito”. Enquanto a primeira página seria fechada fisicamente, a segunda, por sua vez, conecta-nos “técnica e imediatamente a páginas de outros documentos, dispersas em todas as partes do planeta, que remetem, por sua vez, indefinidamente, a outras páginas, a outras gotas do mesmo oceano mundial de signos flutuantes” (Lévy, 2010b, p. 161). Aqui, como se pode notar, está-se a falar do potencial do hipertexto, com sua infinidade de links que conectam diferentes autorias.

Para Lévy (2010b), a página da *web* constitui “um elemento, uma parte do corpus intangível composto pelo conjunto dos documentos da World Wide Web”. Contudo, ela não seria apenas isso: “pelos links que lança em direção ao restante da rede, pelos cruzamentos ou bifurcações que propõe, constitui também uma seleção organizadora, um agente estruturador, uma filtragem desse corpus”. Assim sendo, cada parte dessa “pelota que não pode ser circunscrita” seria simultaneamente um “pacote de informações” e um “instrumento de navegação”. Em outras palavras, cada elemento do ciberespaço em expansão seria “uma parte do estoque e um ponto de vista original sobre esse mesmo estoque”. Enquanto, em uma face, “a página da Web forma uma gotícula de um todo em fuga”, na outra face, “propõe um filtro singular do oceano de informação”. Nesse universo virtual, para o autor, “tudo se encontra no mesmo plano” horizontal e, no entanto, “tudo é diferenciado”. Não haveria aí uma “hierarquia absoluta, mas cada site é um agente de seleção, de bifurcação ou de hierarquização parcial”. O autor acrescenta que, “longe de ser uma massa amorfa, a Web articula uma multiplicidade aberta de pontos de vista, mas essa articulação é feita transversalmente, em rizoma, sem o ponto de vista de Deus, sem uma unificação sobrejacente”. Todos concordariam que esse estado de coisas gera grande confusão (Lévy, 2010b, p. 162). Como se pode notar, o autor resiste em considerar o ciberespaço como algo que fosse amorfo,

ainda que o tenha considerado indeterminado, não circunscrito e destotalizado. De fato, o ciberespaço não seria exatamente uma *massa*, embora pudesse ser mais bem representado pelo conceito de *hiperpelota mosaicoforme indefinida e aberta*, na qual cada peça, ou elemento, possuiria de fato duas faces, a saber: uma representando a sua dimensão de “pacote de informações” (parte do estoque hipertextual) e outra ilustrando o seu aspecto de “instrumento de navegação” (filtro do hipertexto fervilhante).

Ademais, uma das principais teses encontradas em sua obra *Cibercultura*, segundo Lévy (2010b, p. 28-29), consiste naquela que afirma a inteligência coletiva como um dos “principais motores da cibercultura”. A esse respeito, em sua visão:

De fato, o estabelecimento de uma sinergia entre competências, recursos e projetos, a constituição e manutenção dinâmicas de memórias em comum, a ativação de modos de cooperação flexíveis e transversais, a distribuição coordenada dos centros de decisão, opõem-se à separação estanque entre as atividades, às compartimentalizações, à opacidade da organização social. Quanto mais os processos de inteligência coletiva se desenvolvem – o que pressupõe, obviamente, o questionamento de diversos poderes –, melhor é a apropriação, por indivíduos e por grupos, das alterações técnicas, e menores são os efeitos da exclusão ou de destruição humana resultantes da aceleração do movimento tecnossocial. O ciberespaço, dispositivo de comunicação interativo e comunitário, apresenta-se justamente como um dos instrumentos privilegiados da inteligência coletiva. É assim, por exemplo, que os organismos de formação profissional ou de ensino a distância desenvolvem sistemas de aprendizagem cooperativa em rede. Grandes empresas instalam dispositivos informatizados de auxílio à colaboração e à coordenação descentralizada (os “groupwares”). Os pesquisadores e os estudantes do mundo inteiro trocam ideias, artigos e mensagens, experiências ou observações em conferências eletrônicas organizadas

de acordo com os interesses específicos. [...] O ciberespaço como suporte da inteligência coletiva é uma das principais condições de seu próprio desenvolvimento. Toda a história da cibercultura testemunha largamente sobre esse processo de retroação positiva, a saber, sobre a automanutenção da revolução das redes digitais. Este é um fenômeno complexo e ambivalente. Em primeiro lugar, o crescimento do ciberespaço não determina automaticamente o desenvolvimento da inteligência coletiva, apenas fornece a esta inteligência um ambiente propício (Lévy, 2010b, p. 29-30).

Para Han (2018), o ciberespaço, ou o mundo digital, não teria a tendência de fomentar a inteligência, mas sim de erodi-la de certa forma. Vejamos como esse segundo autor aborda a era digital.

## **A erosão do pensamento, do entendimento, do espírito e da verdade na era digital: a teoria de Byung-Chul Han**

### **Atrofia das mãos e do pensamento na era digital**

Refletindo acerca do posicionamento de Heidegger a respeito da mão humana capaz agir, Han (2018) sinalizou que tal “mão agente” não corresponderia ao ideal de “*vida activa*”. Tratar-se-ia antes, nas palavras de Heidegger, de uma “mão que escreve”, sendo a mão “o *medium* para o ‘Ser’, que designa a fonte fundamental do sentido e da verdade”. Assim sendo, afirma Han (2018), a mão que escreve se comunicaria com o ser. A máquina de escrever, nesse sentido, nos afastaria do ser, uma vez que nela estaríamos usando apenas as pontas dos dedos e não a mão em sua completude. Conforme aponta Heidegger, essa espécie de máquina “vela a essência do escrever e da escrita. Ela afasta o ser humano do âmbito essencial da mão, sem que o ser humano experiencie e conheça devidamente essa referência, de modo que já aqui uma mudança de referência do ser à essência do ser humano aconteceu” (Heidegger, 1992 *apud* Han, 2018, p. 69-70). A máquina de escrever, então, declara Han

(2018), levaria a uma “atrofia da mão, ao declínio da mão que escreve, sim, ao *esquecimento do Ser*”. E o autor afirma ainda que, “sem dúvida, Heidegger teria dito que o aparato digital agrava ainda mais essa atrofia da mão” (Han, 2018, p. 70).

Além disso, Han (2018) afirma que “a mão de Heidegger *pensa*, em vez de agir”. Nas palavras de Heidegger (1971, p. 51 *apud* Han, 2018, p. 70), “todo movimento da mão em cada uma de suas obras se transporta pelo elemento, separa no elemento do pensamento. Toda obra da mão se baseia no pensamento”. Compreendido isso nessa perspectiva, o pensamento é interpretado por Han (2018) como um “trabalho ma-nual [*Hand-Werk*]”, ao passo que “a atrofia digital da mão faria com que o próprio pensamento atrofiasse”. Para Heidegger, segundo Han (2018), a mão é afastada decididamente do agir, aproximando-se essencialmente do pensamento. Assim, “não o *ethos*, mas sim o *logos* constitui a sua essência”. Heidegger, desta feita, estaria pensando na “mão coletora de um camponês”, afirmando que “sem esse coletar [*Versammeln*], quer dizer, sem a colheita [*Lese*] no sentido da colheita da espiga e do vinho, nunca conseguiríamos [...] ler [*lesen*] uma palavra” (Heidegger, 1971, p. 211 *apud* Han, 2018, p. 71). Segundo Han (2018, p. 71), Heidegger faria com que o logos se apresentasse “como habitus do camponês, que cuida da linguagem, a lavra e a ara como o solo, comunicando-se com a terra cerrada que se oculta e se expõe à sua incalculabilidade e ao seu velamento”. Nessa perspectiva, à medida que o camponês heideggeriano, dotado das qualidades da “paciência”, da “renúncia”, da “serenidade”, da “timidez” e do “cuidado” (Han, 2018, p. 78), obedece ao *nomos* da terra, ele tem de aprender a ouvi-la:

Se não faz parte imediatamente dos ouvidos o ouvir no sentido da aquiescência e da obediência, essa obediência [porém] tem, então, em geral imediatamente uma afinidade própria com o ouvir e com os ouvidos [...] Temos ouvidos porque podemos ouvir obedientemente e podemos, nessa obediência, ouvir a canção da terra, o seu estremecimento e o seu tremor, que, todavia, permanece intocável pelo

barulho gigantesco que o ser humano promove por vezes em sua superfície explorada e abusada (Heidegger, 1979, p. 246 *apud* Han, 2018, p. 71-72).

Como se pode notar, a ordem terrena possui características próprias, enquanto a mão capaz se comunicar com o ser, através do logos e da escrita, faz parte dessa ordem. Nesse sentido, o pensamento, ligado essencialmente à mão que escreve, também seria correlato a essa ordem, sendo dotado das qualidades da incalculabilidade e da interioridade. Conforme veremos, a ordem digital fomentaria e condicionaria, na visão de Han (2018), a instauração de uma série de novos costumes, os quais nos afastariam do Ser, do logos, da ordem terrena e, portanto, da verdade e de Deus. Como vimos, à atrofia digital das mãos corresponderiam, em sua visão, o esquecimento do Ser e a incapacidade de ouvir a “canção da terra”.

### **Oposição radical entre ordem terrena e ordem digital**

Essa terra do camponês heideggeriano, com sua própria ordem, seria diametralmente oposta, segundo Han (2018), ao mundo digital. Ao invés “daquele vento áspero no campo”, afirma o autor, atualmente, assopra “o temporal digital através do mundo como rede”, de modo que “o furação digital faz o ‘habitar’ de Heidegger impossível”. Enquanto a terra encarnaria “o ‘essencialmente inacessível’ e o ‘que se cerra essencialmente em si mesmo’ (Heidegger, 1972, p. 36 *apud* Han, 2018, p. 73), o mundo digital, por sua vez, produz “uma pressão por transparência”. Ao passo que a terra “se furta a toda e qualquer transparência”, sendo que “o seu cerramento [*Verschlossenheit*] é fundamentalmente estranho à informação”, o digital, por seu turno, bem como a informação, significaria algo que “*existe abertamente* ou que *deve existir abertamente*”. Haveria, inclusive, um imperativo da sociedade da transparência que diz o seguinte: “tudo tem de estar aberto como [a] informação, acessível a todos”, ao

passo que “a transparência é a *essência* da informação” e “é, afinal, o modo de proceder da mídia digital” (Han, 2018, p. 73-74).

De modo similar à terra, a verdade heideggeriana, de acordo com Han (2018), amaria ocultar-se. Primeiramente, essa verdade teria de “ser ‘arrancada’ de seu ‘velamento’”. A negatividade desse velamento habitaria na verdade como o seu coração (Heidegger, 1972, p. 22 *apud* Han, 2018, p. 74). A verdade seria entendida como algo que precisa ser desvelado, sendo, segundo Han (2018), metaforicamente, “envolta pelo velado como a clareira é velada pela floresta escura”. Faltaria à informação, entretanto, “o *espaço interior*, a *interioridade* que a permitiria *se retirar* ou *se velar*”. Nela não bateria, diria Heidegger, “nenhum *coração*”, pois uma “pura positividade, uma pura exterioridade caracteriza a informação”. Além disso, enquanto a informação seria aditiva e cumulativa, constituindo massas, a verdade, por seu turno, seria seletiva e exclusiva. Diferentemente da informação, a verdade não produziria nenhum monte ou massa, uma vez que “não se é confrontado com ela frequentemente”. Em outras palavras, na ausência da negatividade da terra e da verdade, chega-se atualmente a “uma massificação do positivo”, ao passo que, “por causa de sua positividade, a informação também se distingue do saber”. Não se poderia encontrar o saber simplesmente como se encontra a informação, pois, “não raramente, uma longa experiência o antecede”. O saber, que frequentemente tomaria uma forma implícita, seria dotado de uma temporalidade complementemente distinta da informação, a qual seria curta, de curto prazo e se apresentaria normalmente como explícita (Han, 2018, p. 74-75).

Para Han (2018), Deus, Verdade e Terra pertenceriam ao mundo do camponês, ao passo que, atualmente, “não somos mais camponeses, mas sim caçadores”. Nesse novo contexto preenchido pelas mídias digitais, os caçadores de informações sempre estariam em busca de presas, rondando pela rede “como por um campo de caça digital”. De modo distinto do camponês, que seria sedentário, os caçadores digitais seriam móveis: “nenhum campo de cultivo os obriga a se assentar. Eles não *habitam*”. Na era industrial, o ser humano ainda não estaria

“completamente liberto do *habitus* [‘hábito’] do camponês na medida em que ele ainda está ligado à máquina como seu novo senhor”. A máquina, por sua vez, o obrigaria a “*funcionar* passivamente”, enquanto ela forneceria o centro de seu mundo. Já a mídia digital produziria uma nova “tipologia do trabalho”, não havendo mais aqui nenhum centro: “o usuário e o seu aparato digital formam, muito antes, uma unidade”, de modo que “os novos caçadores não funcionam mais passivamente como parte de uma máquina, mas sim *operam* ativamente com seus aparatos móveis digitais, que se chamavam, no paleolítico, de lanças, arcos e flechas”. Contudo, eles se distinguiriam dos caçadores do paleolítico pelo fato de caçarem com o mouse, sem enfrentar os perigos aos quais seus ancestrais temiam (Han, 2018, p. 75-76).

Han (2018), além disso, afirmou que, a partir da perspectiva da *Digital Turn* (Virada Digital), “deixamos definitivamente a terra, a ordem terrena”. Poderíamos nos indagar se realmente a mudança da ordem terrena é definitiva, uma vez que ela constitui, no mínimo, uma força ancestral que carregamos conosco em nossa própria natureza. Não obstante isso, o autor indaga desdobrando a sua reflexão: “somos assim libertos do peso e da imprevisibilidade da terra?” E mais: “a ausência de peso e a fluidez digital não nos fariam cair, muito antes, em uma insustentabilidade?” (Han, 2018, p. 89).

## O digital como mídia do projeto

Partindo de reflexões elaboradas por Heidegger a respeito da constituição fundamental da existência humana, Han (2018) afirmou que, enquanto “a ordem terrena produz *sujeitos*”, o que significa originalmente “ser submetido [*Unterworfensein*] (*subject to, sujet à*)”, atualmente, por sua vez, acreditar-se-ia não ser mais apenas “um sujeito submetido, mas sim um projeto que projeta e, sim, otimiza a si mesmo”. Essa transformação do sujeito em projeto certamente, diz o autor, já estaria em curso antes da emergência da mídia digital. A seguinte fórmula universal

explica esse processo de mudança: “*cada forma de ser ou de vida impõe, em suas fases críticas, modos de expressão que apenas são preenchidos em uma nova mídia*”. Haveria, com efeito, uma dependência da mídia em relação à forma de vida, ao passo que “isso significa que é primeiramente a mídia digital que completa o processo no interior do qual o sujeito se aproxima do projeto”. Por essa razão, o digital seria uma “*mídia do projeto*” (Han, 2018, p. 81-82).

Essa visão acerca da mídia digital foi extraída de um estudo crítico que Han (2018) realizou de obras de Vilém Flusser. A esse respeito, Han (2018) declara que, em vista da referida *Digital Turn*, Flusser haveria reivindicado uma “nova antropologia, uma antropologia do digital”. As palavras que seguem são de autoria do próprio Flusser, citado por Han (2018): “não somos mais sujeitos de um mundo objetivo dado, mas sim projetos de mundos alternativos. A partir da posição submissa subjetiva, nos orientamos a projetar. Tornamo-nos adultos. Sabemos que sonhamos”. De acordo com essa compreensão, o ser humano seria uma espécie de “‘artista’ que projeta mundos alternativos”, ao passo que desaparece desta feita a distinção entre a ciência e a arte, sendo ambos projetos. Com efeito, para Flusser, cientistas seriam “artistas de computador [*Computerkünstler*] *avant la lettre*” (Flusser, 1997, p. 213 *apud* Han, 2018, p. 82).

Ao haver criticado a compreensão de Flusser, que haveria reconhecido a conexão digital como uma espécie de “técnica do amor ao próximo” em sentido judaico-cristão, Han (2018) afirmou que essa modalidade de comunicação se mostraria, “muito antes, como uma máquina de ego narcisista”, uma vez que ela tenderia a destruir o espaço público e a aguçar a “individualização do ser humano”. Além disso, a transformação do sujeito em projeto forneceria uma impressão de que, no interior dessa mudança, um processo de libertação estaria em curso. Contudo, afirma Han (2018), “o *projeto* para o qual o sujeito se liberta se mostra hoje ele mesmo como figura de coação”. Tal projeto desdobraria a coação nas formas da auto-otimização, do desempenho e da autoexploração. Estaríamos, portanto, vivendo uma época histórica muito especial, “na qual a liberdade, ela mesma, provoca coações”, ainda que ela

seja a figura oposta da coação: “mais liberdade significa, assim, mais coação” e esse seria “o fim da liberdade”. A época histórica na qual vivemos seria então caracterizada como um “beco sem saída”, de modo que “não podemos nem avançar nem retroceder”. O autor acrescenta a esse respeito que essa dialética da liberdade, que a transforma fatalmente em seu oposto, “foge inteiramente a Flusser”, ao passo que a atual sociedade em processo de digitalização não seria uma sociedade do “‘amor ao próximo’, na qual nos realizaríamos reciprocamente” (Han, 2018, p. 86-87).

Além disso, Han (2018) insiste que, no contexto da *Digital Turn*, “a ordem digital se despede definitivamente do *nomos* da Terra”. Na sequência, citando Carl Schmitt, Han (2018) afirma que esse autor “louva a Terra antes de tudo por causa de sua firmeza, que permite demarcações e distinções claras”. Enquanto a ordem da terra consistiria em “muros, fronteiras e fortes”, a ordem digital, por sua vez, igualar-se-ia “àquele ‘mar’, no qual não se pode ‘traçar nenhuma linha firme’”. Não apenas esse tipo de firmeza é elogiado, como “também o ‘caráter firme’, que escapa inteiramente ao *homo digitalis*” (Schmitt, 1950, p. 13 *apud* Han, 2018, p. 90). Nesse contexto, Han (2018) declara que as seguintes categorias têm seu lugar na ordem terrena: [1] ação, [2] pensamento, [3] espírito e [4] verdade. E na ordem digital elas seriam, uma a uma, substituídas (Han, 2018, p. 90). Vejamos como ocorreriam essas alterações.

### **Mudanças de categorias: do *nomos* da terra à era digital**

Em lugar da ação, entraria, segundo Han (2018), a operação. Em sentido enfático, nenhuma decisão precederia a operação, pois a vacilação ou a hesitação, próprias do domínio da ação, seriam percebidas “como distúrbio operativo”, prejudicando a aceleração e a eficiência concernentes à ordem digital. Operações, declara o autor, seriam “ações atomizadas no interior de um processo amplamente automático, ao qual falta a amplitude temporal e existencial”. Também em sentido enfático, o pensamento não

constituiria uma categoria do mundo digital, uma vez que “ele dá lugar ao calcular”: “os passos aritméticos apontam para um modo de proceder inteiramente diferente do pensar”. Tais passos seriam protegidos por assim dizer das rupturas, das surpresas ou dos acontecimentos, que seriam qualidades próprias do pensamento (Han, 2018, p. 90-91).

Já no lugar da verdade, de acordo com Han (2018), a apareceria a transparência. Na ordem digital, a verdade “soa anacrônica”, uma vez que “ela vive na negatividade da exclusão”. No mesmo movimento da verdade, se *poria* a falsidade: “uma decisão produz o verdadeiro e o falso ao mesmo tempo”. A dicotomia do bem e do mal, ao lado do verdadeiro e do falso, também se basearia em uma “estrutura narrativa”. De modo distinto da verdade, a transparência não seria narrativa. Embora tornasse, de fato, “translúcido”, ela não seria *esclarecedora*. Em contrapartida, a *luz* seria um “*medium* narrativo”, pois seria “*direcionada*” ao mesmo tempo que “*direciona*”. Ela apontaria *caminhos*, ao passo que a transparência seria uma forma de “*radiação sem luz*” (Han, 2018, p. 91).

A sociedade da transparência não padece apenas com a falta de verdade, mas também com a falta de aparência. Nem a verdade nem a aparência são transparentes; somente o *vazio* é totalmente transparente. Para exorcizar esse vazio coloca-se em circulação uma grande massa de informações, sendo que a massa de informações e de imagens é um enchimento onde ainda se faz sentir o vazio. Assim, mais informações e mais comunicação não *clarificam* o mundo; a transparência tampouco o torna clarividente. A massa de informações não gera *verdade*, e quanto mais se liberam informações tanto mais intransparente torna-se o mundo. Por isso, a hiperinformação e a hipercomunicação não trazem *luz* à escuridão (Han, 2017, p. 95-96).

Pertencentes à ordem terrena também seriam a proximidade e a distância: “o digital aniquila a ambos a favor de uma ausência de afastamento [*Abstandlosigkeit*], que significa uma supressão simples da distância”. Essa supressão caracterizaria uma espécie de “grandeza

positiva”, faltando a ela a negatividade da proximidade (Han, 2018, p. 91-92). A ausência de distância provocada pela conexão digital, segundo Han (2018), gera uma erosão do respeito, que consiste no “alicerce da esfera pública”. Essa esfera desmorona à medida que o respeito desaparece, de modo que “a decadência da esfera pública e a crescente ausência de respeito se condicionam reciprocamente”. Um distanciamento é constitutivo do espaço público, enquanto, atualmente, “domina uma total falta de distância, na qual a intimidade é exposta publicamente e o privado se torna público”. Mas a esfera pública pressuporia, entre outras coisas, “um não olhar para a vida privada”. Por essa razão, a esfera pública entraria em crise com emergência da era digital. Ademais, sem “afastamento [*Ab-Stand*]” não seria possível qualquer “bom comportamento [*An-Stand*]” e “também o entendimento [*Ver-Stand*]” pressupõe um olhar distanciado”. Enquanto a comunicação digital tenderia a desconstruir de modo generalizado a distância, a desconstrução da distância espacial, por seu turno, acompanharia a “erosão da distância mental” (Han, 2018, p 12).

Também o espírito, segundo Han (2018), perderia o seu lugar na ordem digital, visto que ele apenas “desperta em vista do *outro*”, ao passo que, “quem se refere apenas a si mesmo, quem persiste em si mesmo é sem espírito”. Essa persistência em si seria um costume derivado da era digital. Seria a “*negatividade do outro*” que mantém o espírito vivo, de modo que, segundo Hegel, o espírito “designa a capacidade ‘de suportar a negação de sua imediatez individual, a dor infinita” (Hegel, 1970, p. 25 *apud* Han, 2018, p. 92). A positividade, segundo Han (2018), removeria toda a negatividade do outro, enquanto apenas o espírito, através da eclosão de sua “relação simples a si”, teria efetivas experiências: “sem dor, sem negatividade do outro, no excesso de positividade, nenhuma *experiência* é possível”. Na perspectiva do excesso de positividade, poder-se-ia viajar para diversos lugares “sem se chegar a uma experiência”, além de se poder contar “sem parar, sem poder se narrar”. Além disso, na ausência do espírito, poder-se-ia tomar conhecimento [*Kenntnis*] de todas as coisas “sem chegar a um reconhecimento [*Erkenntnis*]”. Nessa perspectiva, a dor,

vista como um “sentimento ondulante”, seria também “o *medium* do espírito”. Enquanto a fenomenologia do espírito de Hegel descreveria uma “*via dolorosa*”, a fenomenologia do digital, por sua vez, seria “livre da dialética do espírito”, visto que ela seria, em realidade, uma “*fenomenologia do curtir*” (Han, 2018, p. 93).

### **Análise comparativa de pontos de tensão entre as teorias**

Antes de partirmos para a efetiva análise comparativa acerca dos pontos de tensão entre as duas teorias que aqui expusemos com enfoque sobre repercussões das tecnologias digitais sobre o pensamento e a inteligência, faz-se necessário ressaltar uma vez mais que são distintos os contextos sociotécnicos em que esses autores publicaram suas obras pela primeira vez.

Lévy (2010a, 2010b) publica sua obra *Cibercultura* em 1997 e sua obra *Tecnologia da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática* em 1990. No que se refere ao contexto de publicação da principal obra que aqui analisamos, as redes de internet estavam se alastrando aceleradamente sobretudo em países ricos. Contudo, trata-se de uma época em que a inteligência artificial ainda engatinhava e em que os smartphones ainda não estavam amplamente difundidos.

Han (2018), por sua vez, publica sua obra *No enxame: perspectiva do digital* em 2013 e a obra *Sociedade da transparência* em 2012. Nesse contexto, as redes de internet já estão consolidadas em diversas partes do mundo, ao passo que a difusão dos smartphones se produzia de maneira acelerada e se avizinhava aquilo que alguns autores chamam de quarta revolução industrial. Levada a cabo sobretudo por tecnologias de inteligência artificial, essa quarta substancial alteração do cenário sociotécnico conta com tecnologias como a internet das coisas (IoT), impressora 3D, Big Data, computação na nuvem, robótica avançada, realidades virtual e aumentada, entre outras.

No que se refere aos smartphones, essa tecnologia portátil cada vez mais difundida em todos os lugares do planeta e conectada às redes de internet, com sua infinidade de aplicativos disponíveis para download e suas respectivas funcionalidades, tem transformado profundamente o modo como nos relacionamos com os outros e com nós mesmos, participamos da vida cidadã e cotidiana, trabalhamos e, em suma, a maneira como vivemos. Essas considerações alertam para diferenças substanciais de contextos em que as obras neste ensaio analisadas foram desenvolvidas, não obstante as diferenças axiológicas presentes em suas análises. Dito isso, passemos à análise dos pontos de tensão entre as duas teorias neste ensaio abordadas.

### **Escrita e pensamento na era das tecnologias digitais**

Um primeiro ponto de tensão entre as teorias aqui analisadas consiste na apreciação que os autores fazem da escrita. Como foi visto, o aparecimento da escrita haveria inaugurado uma nova era marcada, pelo menos em parte importante, por um ideal de universalização totalizante. Pode-se dizer que ela consistiu no estabelecimento das condições de desenvolvimento da ciência e da técnica e, portanto, de um aspecto do avanço civilizacional moderno, sobretudo a partir da emergência da possibilidade de sua reprodução em larga escala com a técnica de Gutenberg. A ampla divulgação de obras filosóficas e científicas permitiu que mais pessoas pudessem se dedicar ao conhecimento e, nesse sentido, mais pessoas puderam cultivar o pensamento e o espírito a partir de novas possibilidades abertas pela mão que escreve.

O referido ponto de tensão consiste nas formas de apreciação da escrita. Enquanto, para Lévy (2010b), antes do aparecimento do ciberespaço, a escrita teria contribuído, pelo menos em algumas de suas modalidades, para engendrar e difundir contradições relativas à união entre a universalidade e a totalização, Han (2018), por sua vez, considerou-a como pertencente a um *nomos* distinto da ordem digital. Esse *nomos*, no

entendimento desse último autor, propiciaria de maneira especial o desenvolvimento do pensamento, uma vez que a mão ainda poderia se expressar em sua completude e porquanto não estaríamos imersos ainda nas redes digitais. A mão ainda não havia se adequado às técnicas de digitação da máquina de escrever e de dispositivos digitais, a partir dos quais se engendraria uma espécie de atrofia da mão e, por conseguinte, do pensamento, bem como cessaria a comunicação com o ser, ocasionando o seu esquecimento. Em outra obra, de certa forma, Lévy (2010a) soluciona esse suposto problema, uma vez que reconhece que, com o advento do ciberespaço, o potencial da escrita não cessaria de existir necessariamente:

Vivemos hoje uma redistribuição da configuração do saber que se havia estabilizado no século XVII com a generalização da impressão. Ao desfazer e refazer as ecologias cognitivas, as tecnologias intelectuais contribuem para fazer derivar as funções culturais que comandam nossa apreensão do real. Mostrarei que as categorias usuais da filosofia do conhecimento, tais como o mito, a ciência, a teoria, a interpretação ou a objetividade dependem intimamente do uso histórico, datado e localizado de certas tecnologias intelectuais. Que isto fique claro: a sucessão da oralidade, da escrita e da informática como modos fundamentais de gestão social do conhecimento não se dá por simples substituição, mas antes por complexificação e deslocamento de centros de gravidade. O saber oral e os gêneros de conhecimento fundados sobre a escrita ainda existem, é claro, e sem dúvida irão continuar existindo sempre. Não se trata aqui, portanto, de profetizar uma catástrofe cultural causada pela informatização, mas sim de utilizar os trabalhos da psicologia cognitiva e da história dos processos de inscrição para analisar precisamente a articulação entre gêneros de conhecimento e tecnologias intelectuais. Isso não nos conduzirá a qualquer versão do *determinismo* tecnológico, mas sim à ideia de que certas técnicas de armazenamento e de processamento das representações tornam possíveis ou condicionam certas evoluções culturais, ao mesmo tempo em que

deixam uma grande margem de iniciativa e interpretação para os protagonistas da história (Lévy, 2010a, p. 10).

Ora, parece que, para Han (2018), ou os “protagonistas da história” não existem no contexto da era digital, ou são reduzidos demais em número para serem considerados pela análise, pois sua investigação parece recair apenas sobre amplas parcelas da população cuja mentalidade, imersa nas redes digitais, parece estar em um processo de inércia. Lévy (2010b, p. 30) não nega que, com o advento das redes digitais interativas, novos processos de dominação, de exploração e de estupidez coletiva têm emergido. Seu foco, contudo, não foi analisar mais profundamente esses processos, mas sim essa “margem de iniciativa” que nos permitira fazer um bom e crítico uso das novas tecnologias da inteligência e isso para o benefício coletivo. Seu intento foi justamente não reduzir sua análise ao ponto de engendrar uma representação catastrófica no plano da cultura, pois isso tenderia a afastar seus leitores de outras possibilidades relativas às mutações técnicas. Ao nos lançarmos à leitura da obra de Han (2017, 2018), é justamente com uma radical e talvez trágica decadência cultural que nos deparamos, de modo que uma fragilidade de sua teoria foi justamente não considerar outras possibilidades de usos de dispositivos digitais, os quais fossem benéficos para a inteligência, o pensamento e o saber.

Por outro lado, seu otimismo em relação ao desenvolvimento da chamada inteligência coletiva fez com que Lévy (2010b) não focasse sua investigação a respeito de prejuízos que tais tecnologias digitais estariam trazendo ao desenvolvimento humano. Ao haver elogiado as possibilidades de comunicações transversais, a reciprocidade, trocas de experiências, colaboração e cooperação estratégica, articulação e sinergia de competências, Lévy (2010b) não suspeitou de determinadas tendências associadas ao uso generalizado de tecnologias digitais. Esse, por seu turno, parece ser um ponto frágil de sua teoria. O autor não haveria percebido aquilo que Han (2017, p. 35-36) apreendeu a respeito das redes interativas de comunicação digital, a saber:

Hoje, a comunicação visual se realiza como contágio, ab-reação ou reflexo. Falta-lhe qualquer *reflexão* estética. Sua estetização é, em última instância, anestésica. Por exemplo, para o julgamento de gostar – *I like* (eu gosto) – não se faz necessário qualquer consideração mais vagarosa. As imagens preenchidas pelo valor expositivo não demonstram qualquer complexidade; são univocamente claras, i. é, pornográficas. Falta-lhes qualquer tipo de fragilidade que pudesse desencadear uma reflexão, um reconsiderar, um repensar. A complexidade retarda a velocidade da comunicação, e a hipercomunicação anestésica, para acelerar-se, reduz a complexidade. Ela é essencialmente mais rápida do que a comunicação sensorial; os sentidos são *morosos*, sendo um empecilho para o circuito veloz da informação e da comunicação. Assim, a transparência caminha passo a passo com um *vazio de sentido*. A massa de informações e de comunicação surge de um *horror vacui*.

### **Mundo digital: espaço comunitário ou atomizante?**

Outro ponto de tensão entre as duas teorias consiste em que, segundo parece, há que se decidir se o mundo digital constitui um espaço comunitário, como pensava Lévy (2010b), ou atomizante, como propunha Han (2018). A esse respeito, poderíamos indagar: essas perspectivas realmente se excluem? Ou elas de alguma forma se complementam e, em um esforço de síntese, podemos desbravar novos sentidos sobre as questões relacionadas à técnica e à cultura contemporâneas?

Ora, para Lévy (2010a), a cibercultura habita um espaço de interconexão aberto de caráter comunitário, o qual abriga projetos que não necessariamente se integram com facilidade, mas que convivem apesar de suas significativas diferenças. Dois dos mais importantes projetos destacados pelo autor são aqueles relacionados ao mundo [1] do mercado e [2] das utopias da conexão humana e da inteligência coletiva.

Conforme aponta Lévy (2010a), o objetivo da inteligência coletiva “é colocar os recursos de grandes coletividades a serviço das pessoas e dos pequenos grupos – e não o contrário”. Tratar-se-ia, portanto, de um projeto humanístico em fundamento, “que retoma para si, com os instrumentos atuais, os grandes ideais de emancipação da filosofia das luzes”. Além disso, foi visto que o ciberespaço, entendido como suporte da inteligência coletiva, consiste em uma das principais condições atuais de seu próprio desenvolvimento, de modo que toda a história da cibercultura testemunha largamente sobre esse processo de automanutenção da revolução das redes digitais. Porém, esse projeto produz uma eficácia que contribui com a aceleração da mutação em andamento, de modo que tende a “isolar ou excluir ainda mais aqueles que dela não participarem”. Assim sendo, ele se trata de um projeto ambivalente, ainda que a inteligência coletiva visasse a sanar os referidos problemas de exclusão digital. Além do mais, esse projeto permaneceria, todavia, “como o único programa geral visando explicitamente ao bem público e ao desenvolvimento humano que esteja à altura das questões colocadas pela cibercultura nascente” (Lévy, 2010a, p. 206).

Por outro lado, outros atores sociais entendem e interpretam o ciberespaço “como um shopping center em escala mundial”. O interesse do projeto vinculado ao mercado consistiria, ademais, em vender “ferramentas de acesso ao supermercado virtual bem como os instrumento de transação correspondentes”. Nesse sentido, o ciberespaço deveria tornar-se “um imenso mercado planetário e transparente de bens e serviços”, constituindo um projeto que concretiza “o advento do ‘verdadeiro liberalismo’, tal como foi imaginado pelos pais da economia política”. Isso ocorreria porque, a partir do ciberespaço, tornar-se-ia possível explorar “a possibilidade técnica de suprimir os intermediários e de tornar a informação sobre os produtos e os preços quase perfeita para o conjunto dos atores do mercado, produtores e consumidores” (Lévy, 2010a, p. 207-208).

Esse espaço comunitário ambíguo cuja infraestrutura são as redes digitais não seria exatamente ordenado, conforme foi visto. Ele seria,

segundo Lévy (2010a), animado por “comunicações transversais, caótico, turbilhante, fractal, movido por processos magmáticos de inteligência coletiva”. Han (2018), como vimos, também destacou a característica “líquida” e pouco afeita a conformações e demarcações firmes do mundo digital. Contudo, para esse último autor, as redes digitais interativas são frutos do mercado e, como tais, tendem a reproduzir a lógica do mercado nos âmbitos da cultura e da política.

No contexto cultural, por exemplo, os indivíduos digitais tenderiam a se isolar para si, sendo “singularizados”, seres que “se sentam diante da tela”. Nesse sentido, enquanto as mídias eletrônicas como o rádio e televisão reuniriam as pessoas, as mídias digitais, por seu turno, as singularizariam (Han, 2018, p. 29-30). Como foi dito, “o usuário e o seu aparato digital formam, muito antes, uma unidade”, de modo que a vida humana ficaria destituída, dessa forma, de qualquer centralidade (Han, 2018, p. 76). O paradigma coletivo dessa cultura não seria mais a *massa*, mas sim o *enxame*, que melhor representa imagetivamente o aglomerado dos indivíduos digitais separados entre si: “o smartphone funciona como um espelho digital” que “abre um espaço narcísico, uma esfera do imaginário na qual eu me tranco” (Han, 2018, p. 44-45). Já do ponto de vista político, ao corroerem a esfera pública, segundo Han (2018), as mídias digitais contribuiriam com a transformação do cidadão em mero consumidor. Esse consumidor “compra aquilo que lhe apraz. Ele segue as suas inclinações individuais. O *Curtir* é o seu lema. Ele não é um cidadão” (Han, 2018, p. 118).

Pois bem, como indagamos, essas visões de Lévy (2010b) – a respeito do caráter comunitário do ciberespaço – e de Han (2018) – sobre a atomização dos indivíduos digitais – se contrapõem radicalmente ou podem se complementar? À primeira vista, elas parecem estabelecer uma contraposição radical, mas examinando com mais minúcia a questão podemos perceber que, na realidade, elas são complementares. Ora, enquanto Lévy (2010b) está a se referir, nesse ponto, a uma oposição entre, de um lado, a inteligência coletiva imersa nas redes digitais, a sinergia de competências, e, de outro, a separação estanque entre atividades, as

compartimentalizações anteriores à emergência da cibercultura, Han (2018), por sua vez, faz referência a usos indiscriminados e acríticos das redes digitais, os quais são conduzidos por uma mentalidade em inércia de quantidade significativa da população.

Os interesses dos autores, preocupados em desvelar repercussões das tecnologias digitais sobre a inteligência e o pensamento, os levaram, por caminhos diversos, a conclusões distintas. Em síntese, podemos dizer que, ao mesmo tempo que tendem a criar um espaço realmente comunitário em que as trocas não necessariamente assumem um caráter de consumo, embora também o possam assumir, as tecnologias digitais foram em grande medida influenciadas pelo mercado, que coordenou e dinamizou consideravelmente a revolução digital. Assim sendo, em certa medida, a comunidade cultivada pelo ciberespaço tende à atomização de boa parte de seus membros, de modo que, do ponto de vista da aglomeração que ele pode engendrar, pode-se dizer que tende assumir, de fato, formas de enxames ruidosos. Há, contudo, exceções que não participam ou se recusam a participar de tais tendências.

### **A desconexão entre universalização e totalização e a aceleração da comunicação como forma de constituição de uma sociedade da opinião e da informação**

Um terceiro ponto de tensão é a forma como ambos os autores avaliaram o processo de planificação e de horizontalização das relações sociais presentes no mundo digital. De um lado, Lévy (2010b) aponta que o ciberespaço desata os operadores sociais da universalização e da totalização e isso em parte confirma algumas teorias pós-modernas que aludem ao esgotamento das grandes narrativas acerca da história e da humanidade. O resultado desse processo de desconexão, como vimos, é a emergência de uma nova forma de universalidade, legitimada pelo direito de acesso a todos, universalidade que se daria não mais por descontextualização ou transcendência do tempo e do espaço, mas sim por

contato e sem totalidade. Han (2018) também alude ao direito de todos ao acesso aberto à informação, mas sua análise é conotada de maior pessimismo e tragicidade. Conforme afirma Han (2018, p. 36-37):

Hoje não somos mais destinatários e consumidores passivos de informação, mas sim remetentes e produtores ativos. Não nos contentamos mais em consumir informações passivamente, mas queremos produzi-las e comunicá-las ativamente nós mesmos. Somos simultaneamente consumidores e produtores. Esse duplo papel aumenta enormemente a quantidade de informação. A mídia digital não oferece apenas uma janela para o assistir passivo, mas sim também portas através das quais passamos informações produzidas por nós mesmos. *Windows* são *janelas com portas*, que se comunicam com outras *Windows* sem espaços ou instâncias intermediárias. Por meio de *Windows* não lançamos o olhar apenas a um espaço público, mas sim a outras *Windows*. Nisso as mídias digitais se distinguem das mídias de massa como o rádio ou a televisão. Mídias como blogs, Twitter ou Facebook desmediatizam (*entmediatisieren*) a comunicação. A sociedade da opinião e de informação de hoje se apoia nessa comunicação desmediatizada.

Como vimos, a verdade, o pensamento e o espírito possuem uma temporalidade e uma negatividade distintas da aceleração positiva relativa aos processos de transformação tecnológica presentes no mundo digital. Eles não se confundem com a transparência, cujo ideal a sociedade da informação tem sabido eficientemente concretizar. Lévy (2010b) não se apercebeu dessas importantes distinções e esse constitui um ponto frágil de sua teoria. A perspectiva de Han (2018), por sua vez, (auto)embotou sua percepção acerca das possibilidades engendradas pela destotalização da universalidade promovida pelas tecnologias digitais. Ao tão-somente haver descrito e explicado um novo processo de dominação pelo qual a sociedade digitalizada vem passando, o autor deixou de perceber que as atuais transformações digitais são parcialmente indeterminadas, de modo que seria possível experimentar uma liberdade que não necessariamente

coagisse no mundo digital, desde que houvesse discernimento, conforme já apontava Lévy (2010b).

Sobre as possibilidades abertas pelo atual contexto histórico, diz Lévy (2010a), “vivemos hoje em uma destas épocas limítrofes na qual toda a antiga ordem das representações e dos saberes oscila para dar lugar a imaginários, modos de conhecimento e estilos de regulação social ainda pouco estabilizados”. Além disso, estaríamos vivendo “um destes raros momentos em que, a partir de uma nova configuração técnica, quer dizer, de uma nova relação com o cosmos, um novo estilo de humanidade é inventado” (Lévy, 2010a, p. 17). Essa inventividade, é preciso frisar, não se despede definitivamente do *nomos* da terra se arvorando em uma espécie de era do projeto, uma vez que a ordem terrena continua e continuará a fazer parte enraizada de nossa natureza.

## **Considerações finais**

Neste artigo, foram tensionadas criticamente duas visões filosóficas opostas acerca das tecnologias digitais. Nesse sentido, reconheceram-se aspectos verdadeiros e pontos de fragilidade ou de insustentabilidade teórica presentes em ambas as abordagens.

Após a introdução, no segundo tópico deste artigo, analisou-se o ciberespaço entendido como suporte privilegiado para o desenvolvimento da inteligência coletiva, de acordo com a visão de Pierre Lévy (2010b). Em primeiro lugar, examinou-se a relação de oposição entre o ciberespaço (redes digitais interativas abertas) e a linhagem do universal totalizante, entendida como a continuidade de determinadas formas de descontextualização e de fechamento de sentido semântico de mensagens. Nesse sentido, compreenderam-se sucintamente alterações das ecologias de mídias ao longo da história. Em segundo lugar, explicou-se o processo de desconexão entre os operadores sociais (máquinas abstratas) da universalidade e da totalização no ciberespaço, bem como algumas de suas consequências no âmbito cultural. Por fim, desenvolveu-se uma reflexão

sobre o caráter hipertextual da cibercultura, bem como sobre a inteligência coletiva como ideal potencialmente concretizável nesse contexto.

No terceiro tópico, foi examinado o processo de erosão da inteligência, do pensamento, do espírito e da verdade no contexto da era digital, segundo a abordagem de Byung-Chul Han (2018). Assim, em primeiro lugar, foi abordado um suposto processo de atrofia das mãos engendrado, inicialmente, pela emergência da máquina de escrever, mas que se estenderia e se agravaria com as mídias digitais. Considerando a íntima relação entre a mão que escreve, em sua completude, e a atividade de pensamento, foi considerado, por consequência, um processo de atrofia dessa faculdade mental. Em segundo lugar, explicou-se a radicalidade da oposição entre a ordem terrena, na qual pertence o pensamento, a verdade e Deus, e a ordem digital, caracterizada antes de tudo como líquida e carente de firmeza. Em terceiro lugar, o digital foi examinado como uma mídia do projeto, compreendendo-o como relacionado a uma forma de vida que visaria a uma “libertação” da obediência própria do *nomos* da terra. Por fim, foram analisadas mudanças de categorias da ordem terrena a partir das mutações técnicas e culturais ocorridas no âmbito da era digital. Assim, foi visto como o pensamento, a ação, a verdade e o espírito foram substituídos por outras categorias afins à ordem digital.

Na quarta etapa do artigo, foi elaborada uma análise comparativa de pontos de tensão entre ambas as teorias abordadas anteriormente. Um primeiro ponto de tensão destacado foi a questão da escrita e do pensamento na era das tecnologias digitais. Nesse ínterim, foram apontadas fragilidades teóricas de ambas as teorias, atingindo-se o resultado segundo o qual se considerou correto que a atividade de escrita não define necessariamente a partir da emergência das mídias digitais, embora ela seja deslocada, como centro de gravidade, pelo advento das novas comunicações transversais realizadas no âmbito da cibercultura nascente.

O segundo ponto de tensão foi a oposição entre o caráter comunitário e atomizante concernente ao tipo de conexão humana propiciado pelas mídias digitais. Destaca-se aqui a adição e a relação entre

os adjetivos. À primeira vista, a oposição pareceria resultar em uma impossibilidade de síntese. Contudo, a partir de uma análise mais minuciosa, percebeu-se que as visões dos filósofos a esse respeito admitem uma complementaridade.

Por fim, foram destacadas algumas limitações em ambas as teorias analisadas neste artigo. Por parte de Lévy (2010a, 2010b), não se considerou, devido à sua perspectiva, a aceleração da comunicação como forma de constituição de uma sociedade da opinião e da informação, com todas as suas implicações culturais prejudiciais ao desenvolvimento humano. Não foram considerados, por parte de Han (2017, 2018), os potenciais comunicativo e de suporte à inteligência coletiva concernentes à desconexão entre universalização e totalização na cibercultura.

Em síntese, este artigo atinge o objetivo de fomentar uma reflexão acerca de repercussões que a inteligência, o pensamento e o entendimento têm sofrido a partir da emergência de tecnologias digitais. Ao haver elaborado uma análise comparativa entre duas perspectivas filosóficas diametralmente opostas acerca de técnicas contemporâneas, o artigo desbravou novos sentidos, contribuindo com a elaboração de uma representação condizente dos limites, perigos e potencialidades de desenvolvimento humano a partir do uso de tecnologias digitais.

## Referências

HAN, Byung-Chul. *No exame: perspectivas do digital*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade da transparência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

LÉVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2010a.

LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2010b.

Data de registro: 09/06/2024

Data de aceite: 30/10/2024