
SCOTT LASH
Godsmiths College,
Universidade de Londres

Crítica da Informação

13

COMO são possíveis as ciências sociais críticas, a teoria crítica ou a crítica na sociedade de informação? Vou colocar a questão dessa possibilidade tendo em consideração que é fortemente possível que ela não exista e que, na nossa ordem de informação global, o pensamento de oposição tenha de assumir uma forma diferente da da teoria crítica ou da crítica. Na Alemanha, nos anos sessenta e setenta, a teoria crítica era de uma forma geral entendida sobretudo como *Ideologiekritik*. Tratava-se de um conceito de teoria crítica suficientemente abrangente para incluir Adorno e Habermas e o marxismo. Mas o que é que acontece numa época em que o poder simbólico já não é ideológico, isto é, uma época na qual o poder simbólico já não assume a forma dos sistemas de ideias que constituem a ideologia? O que é que acontece quando, em vez disso, o poder simbólico é em grande parte um poder informacional? As ideologias expandiam-se no tempo e no espaço. Assumiam-se como universais. Expandiam-se frequentemente sob a forma de «metanarrativas». Pressupunham sistemas de crença. Incorporavam a reflexão e precisavam efectivamente de tempo para

1. Introdução

reflexão. A informação é comprimida no tempo e no espaço. Não se assume como universal, mas é contida na imediaticidade do particular. A informação comprime as metanarrativas, transformando-as num simples ponto, num sinal, num simples acontecimento no tempo.

Há na informação um carácter imediato que pouco tem em comum com sistemas de crença como o Cristianismo ou o Iluminismo. A própria velocidade e o carácter efémero da informação quase nem deixam tempo para a reflexão. A questão torna-se, assim, na seguinte: que tipo de futuro existe para a teoria crítica numa época em que há pouco tempo para a reflexão? As ciências sociais críticas desenvolveram-se numa época de *Ideologiekritik*. O que irá suceder às ciências sociais críticas numa época de *Informationskritik*? De facto, é possível algo como a crítica da informação? Será o pensamento crítico capaz de funcionar numa era de informação?

14

Informação

O que é a informação?

Comecemos então por discutir quais são os principais parâmetros da era da informação. A mudança tecnológica tem-me levado a repensar muito daquilo que fui escrevendo na área da teoria social. De tal modo que entendo agora a época contemporânea como sociedade de informação, e não como pós-modernismo ou sociedade de risco, capitalismo tardio, etc. Sociedade de informação é preferível a pós-modernismo na medida em que a primeira designação refere o princípio da sociedade e não apenas aquilo a que ela sucede. Nesse sentido, o pós-modernismo sucede basicamente ao modernismo. Em segundo lugar, o pós-modernismo tem a ver sobretudo com a desordem, a fragmentação, a irracionalidade, enquanto o conceito de informação explica tanto a (nova) ordem quanto a desordem da nossa experiência enquanto pessoas do nosso tempo. De facto, como veremos adiante, a desordem (irracionalidade) consiste em grande parte nas consequências não pretendidas da ordem (racionalidade). Em terceiro lugar, alguns arquitectos, como Venturi, entendem o pós-modernismo em termos de «complexidade» e «contradição» e, em especial, a partir da contradição inerente à justaposição de elementos de estilo e da contradição entre decoração e estrutura. A informação é preferível e tem mais força como conceito porque funciona a partir de um

princípio unificado. Assim, uma «arquitectura informacional» é uma arquitectura de fluxos, de movimento, que privilegia as relações em tempo real em detrimento das distâncias; é uma arquitectura de descontextualização. De compressão de espaço e tempo.

A ênfase nas características básicas da própria informação é o elemento chave para um entendimento da sociedade de informação (em oposição a outras ideias sobre ela como, por exemplo, as de Bell, Touraine e Castells). A informação deve aqui ser entendida de modo claro em oposição a outras categorias sócio-culturais anteriores, tais como narrativa, ou discurso, ou monumento, ou instituição. As características básicas da informação são o fluxo, a descontextualização, a compressão espacial, as relações em tempo real. Não o sendo exclusivamente, é sobretudo nesse sentido que vivemos numa época de informação. Alguns autores qualificaram algumas destas características como próprias de uma modernidade tardia (Giddens), outros, de uma pós-modernidade (Harvey), mas esses conceitos são demasiado amorfos. O conceito de informação não o é. Seja como for, em minha opinião, a fonte mais indicada para entender essas características da era da informação não é tanto Giddens, Harvey, Beck ou mesmo Castells. É antes Virilio, Deleuze, Haraway, McLuhan, Benjamin e o arquitecto Rem Koolhaas.

Diria que tenho um entendimento da sociedade de informação algo diferente da forma como os sociólogos normalmente a têm concebido (ainda não tive oportunidade de ler a nova obra de Frank Webster, *Theories of the Information Society*). A sociedade de informação (por exemplo, em Bell, Touraine e Castells) tem sido frequentemente entendida em termos de uma produção intensiva de conhecimento e de uma impressionante série pós-industrial de bens e serviços que são produzidos. É necessário aprofundar esta questão. Talvez o mais importante primeiro passo nesse sentido seja analisar o paradoxo da sociedade de informação. Ou seja, como é que essa produção altamente racional pode dar origem à incrível irracionalidade das sobrecargas de informação, informação errada, desinformação e informação incontável?¹

Para entendermos essa questão, é essencial atentarmos naquilo que é produzido no âmbito da produção de informa-

¹ É para isto que Josef Esser propõe a designação de «desinformierte Informationsgesellschaft» (sociedade de informação desinformada).

ção, não como bens e serviços ricos em informação, mas sim mais ou menos como *bytes* de informação incontroláveis. Esta é efectivamente uma teoria sobre consequências não pretendidas, embora bastante diferente da de Beck e Giddens. Em primeiro lugar, porque não é reflexiva no sentido que esses autores postulam. Há pouco tempo para reflexão. Talvez seja reflexiva num sentido etnometodológico. Mas num sentido etnometodológico no qual também os objectos adquirem as propriedades de índice.

A produção de informação implica uma compressão importante, ou, melhor, várias compressões importantes. A mais importante delas é com certo embaraço que confesso que fui buscá-la a McLuhan, lido, claro, como um pensador mais da era da informação do que da era dos *media*. De facto, neste contexto, parece-me útil entender «o meio é a mensagem» como a forma cultural paradigmática da era da informação. No passado, o meio de comunicação dominante era a narrativa, a poesia lírica, o discurso, a pintura. Agora, é a mensagem ou a «comunicação». O meio de comunicação é hoje em dia em grande medida como um *byte*. Está comprimido.

O jornal deu-nos já o modelo da era da informação. Só que ocupa agora um espaço muito mais amplo, abrangendo toda uma série de interfaces que são sobretudo máquinas. De modo diferente, por exemplo, da narrativa, ou do discurso, ou da pintura, a informação jornalística toma a forma de mensagens muito curtas. Literalmente, comprimidas. A narrativa, tal como existe nomeadamente no romance, desenvolve-se no sentido de um princípio, um meio e um fim. Existe intencionalidade por parte do protagonista e os acontecimentos seguem-se uns aos outros numa relação de causa-efeito. O discurso – por exemplo, o de textos filosóficos ou do âmbito das ciências sociais – é composto por enquadramentos conceptuais, por actos de fala sérios, por uma lógica proposicional, por actos elocutórios apoiados em argumentos que os legitimam. A informação não é nenhuma dessas coisas. Desde o momento em que o meio se torna na mensagem, ou no *bite* (extremamente curto, mas de tamanhos variados) de informação, as regras do jogo são outras. O valor de uma obra discursiva poderá perdurar por vinte ou mais anos. A mensagem informacional de um jornal terá valor por um dia. No dia seguinte, deitamo-lo para o lixo. A mensagem, como demonstrou Knorr-Cetina, um sociólogo da ciência alemão, tem uma validade (ou um valor) de meros vinte segundos para os corretores da Bolsa internacionais; passado esse

tempo, o interlocutor pode alterar a diferença entre o preço oferecido e o preço pedido relativamente ao negócio financeiro em questão.

O discurso, ou o romance narrativo, ou a pintura, é produzido com muito tempo para reflexão, digamos que três a quatro anos no que se refere a um texto discursivo do âmbito das ciências sociais. A mensagem, o *bite* de informação, o artigo que é escrito para o jornal *The Sun* depois do jogo Manchester United–Arsenal, terá que estar pronto a ser transmitido em cerca de noventa minutos. Sem tempo para reflexão. Produzido praticamente em tempo real, um tempo contíguo ao acontecimento, de facto dificilmente separável do acontecimento e, nesse sentido, funcionando como um índice. Esta é uma outra forma como o tempo se comprime na transformação em informação. É muito diferente da narrativa ou do discurso. O pedaço de informação exerce efeito em nós sem aquele tipo de argumento legitimador que nos é apresentado no discurso. Aqui, a informação situa-se fora de um enquadramento conceptual sistemático. Sem lógica proposicional. Mas com um carácter imediato de violência simbólica (Bourdieu, 1984).

17

Poder

Acabei de referir a natureza pré-consciente, ilegítima e não discursiva do poder da informação. Nesse sentido, parece-me correcto afirmar que Foucault provavelmente teve razão em determinada altura, mas neste momento já não tem. O poder já foi em grande parte discursivo, mas, agora, é sobretudo um poder informacional. O poder está ainda, como sugeria Foucault, muito ligado ao conhecimento, mas o conhecimento ligado à informação vai cada vez mais tomando o lugar do conhecimento narrativo e discursivo. O poder está efectivamente ainda muito ligado à mercadoria, numa época que é, mais do que nunca, capitalista. No entanto – o que é muito importante – talvez não seja já a transformação em mercadoria que impulsiona o processo de «informacionalização», é antes a «informacionalização» a impulsionar a transformação em mercadoria. A informação neutraliza a distinção entre valor de uso e valor de troca, como sugere Mark Poster em *The Second Media Age* (1995). Contudo, ela é recuperada pelo capital a fim de ser ainda transformada em mercadoria. Os bens de consumo de venda

rápida e os produtos de consumo de marca são também «informativos» na sua obsolescência acelerada e nos seus fluxos globais, na sua regulamentação através da propriedade intelectual, na sua natureza em grande parte imaterial e na qual o trabalho de *design* e de registo de marca são os elementos centrais, enquanto a produção propriamente dita é transferida para a Malásia ou a Tailândia.

Na era industrial, o poder encontrava-se ligado à propriedade enquanto meio de produção mecânico. Na era da informação, encontra-se ligado à propriedade intelectual. É a propriedade intelectual, especialmente sob a forma de patente, direitos de autor e marca registada que ordena os vórtices descontrolados de *bits* e *bytes* de informação para que possam ser valorizados por forma a gerar lucro. Por exemplo, na biotecnologia, as patentes de técnicas de genomas e de formas de alteração genética concedem a determinadas companhias direitos exclusivos relativos à valorização de informação genética (Lury, 1993). No próprio sector da tecnologia da informação, o direito de autor (mais uma vez, o direito de excluir todos os outros), por exemplo no tocante ao *software* de sistemas operativos, permite às companhias a obtenção de lucros excepcionais. No âmbito dos produtos de venda rápida e de produtos de autor, o registo das marcas que se encontram já no domínio público como a Macdonald's, a Nike, e também a Versace e a Boss, estabelece outros monopólios e reconfigurações de poder em torno daquilo que, sem elas, seria uma anarquia de informação.

Para sintetizar, diríamos que existe na sociedade de informação uma dialéctica intrincada que se desloca no sentido ordem — desordem — nova ordem. Uma produção extremamente racional e com grande intensidade de conhecimento resulta numa quase anarquia de proliferação da informação e de fluxos de informação. Essa desordem da imediaticidade da informação gera as suas próprias relações de poder no poder/conhecimento imediato dos *bytes* da informação, por um lado, e no reordenamento da informação segundo categorias de propriedade intelectual, a fim de acumular capital a uma escala mundial na era da informação.

Desigualdade: da exploração à exclusão

Na ordem da informação, a desigualdade define-se cada vez menos pelas relações de produção entre, por exemplo,

uma firma alemã e os trabalhadores de uma fábrica nesse mesmo país ou entre um industrial indiano e o trabalhador da sua fábrica. É esse o paradigma da desigualdade na ordem industrial. Na ordem da informação, a exploração é menos central do que a *exclusão*. E a exclusão é, antes de mais, algo que se define em conjunção com os fluxos de informação e de comunicação, com estruturas de informação e comunicação. O que surge aqui é um «círculo» de elites relativamente descontextualizadas (e, por isso, cada vez mais globais). A ordem da informação é uma sociedade «do e» ligada por redes. Essas redes possuem interfaces móveis humano-máquina para terminais conectados por linhas de comunicação. São relativamente descontextualizadas ou desenraizadas. É nessas interfaces que passam os fluxos da finança, da tecnologia, dos *media*, da cultura, da informação, das comunicações e assim por diante. Há algo genérico (isto é, não nacional, sem contexto e sem identidade) na forma de estar no vórtice dessas redes. As principais interfaces-máquina que aqui nos interessam são as interfaces de comunicação, incluindo talvez sobretudo as viagens aéreas regulares, que facilitam a comunicação face-a-face necessária para que haja confiança e reconhecimento. E a ocupação do espaço caro das áreas centrais das cidades globais cada vez mais genéricas, abrindo novamente toda a panóplia de comunicações e transações face-a-face. A cidade global permite estar-se face-a-face sem ter que viajar de avião. E participar de uma rede genérica que mantém interfaces regulares com as outras (Koolhaas e Mau, 1996).

As consequências disso são o surgimento de uma elite global genérica cujo ponto de identificação é a elite global de outras cidades idênticas. Assim, a investigação que fazemos em Goldsmiths College sobre as indústrias da cultura globais revela que a elite de jornalistas, de apresentadores de televisão, conservadores de museus, arquitectos, distribuidores cinematográficos, produtores de televisão de acesso pago, de publicidade, do sector da música pop, etc., de São Paulo têm muito mais em comum com os seus pares de Tóquio, Nova Iorque, Londres, Paris, Milão e Los Angeles do que com os seus compatriotas brasileiros. A identificação dessas elites tende a dirigir-se para o exterior e elas competem cada vez mais no âmbito dos mercados de trabalho internacionais ou transnacionais. Ora, a auto-inclusão e a auto-identificação no contexto dos fluxos de informação e comunicação *globais* não pode deixar de representar a auto-*exclusão* e a *desiden-*

tificação relativamente aos fluxos *nacionais*. E o resultado, por exemplo, na Grã-Bretanha é aquilo a que Will Hutton (1998) chama auto-exclusão das classes altas. Onde havia um sistema social de cuidados de saúde, educação, pensões de reforma e segurança, há agora uma presença esmagadora de recurso a contratos privados para acesso a escolas particulares, seguros de saúde, de pensões e de segurança e policiamento. Ulrich Beck chama a este processo «brasilianização». E, salvo circunstâncias excepcionais, quanto mais perto o país estiver do centro, digamos, da Alemanha, França, Japão, menos auto-exclusão haverá. Menos levará a enormes desigualdades. As maiores desigualdades são produzidas na periferia.

Se aquilo a que Samir Amin chamou acumulação à escala mundial teve como consequência uma sobre-exploração, então a «informatização» a uma escala mundial leva a uma enorme sobre-exclusão. No centro, nos EUA, Reino Unido, Japão, Alemanha, Holanda, especialmente em companhias de grandes marcas altamente «informatizadas», o trabalho de concepção é feito localmente e o trabalho de produção é cada vez realizado no exterior, por sub-contratação com a Indonésia e a Tailândia. No centro, as minorias étnicas anteriormente exploradas, mas sindicalizadas, e as classes trabalhadoras brancas tornam-se cada vez mais irrelevantes no que diz respeito à acumulação «informativa», que é feita agora já não às suas custas e sim nas suas costas. A classe de elite que se auto-exclui leva à existência de uma classe desfavorecida forçosamente excluída. É assim que funciona a ordem global de informação. O poder e a desigualdade são piores e mais violentos na ordem global de informação e a crítica da informação terá que debruçar-se sobre esse fenómeno.

No entanto, na era da informação, uma teoria crítica tem também que ser afirmativa e não apenas negativa. É esse o ponto chave da teoria pós-colonial. O pós-colonialismo ultrapassa o dualismo simples de conceitos anteriores do sistema mundial e do desenvolvimento. O que está em questão não são nunca simplesmente «as raízes», de um lado, em oposição à dominação, do outro. Em vez disso, essas raízes (*roots*) são simultaneamente «rotas» (*routes*) (Gilroy, Cliford). O que está em questão na teoria pós-colonial são «espaços terceiros» (Bhabha, Spivak, Soja) que são diásporas, espaços de performatividade e não de pedagogia, seja ela uma pedagogia de dominação simples ou uma contrape-

dagogia de resistência. Há, no entanto, algo que se fixa a estas noções de um terceiro espaço, algo que tem demasiado a ver com uma cultura talvez sem origens, mas que é de qualquer modo ainda uma espécie de estratificação estática. É esse tipo de «estratificação», implicado na estratificação de etnicidades, que o multiculturalismo dos EUA nos oferece (Stuart Hall). Mesmo que essas etnicidades ocupem uma terceira fronteira ou um espaço marginal de hibridez e configurem esse espaço, teremos ainda uma estratificação de etnicidades híbridas. O problema é o carácter fixo e estático, a imobilidade. Isso é muito mais representativo do terceiro espaço de crítica da teoria crítica mais antiga, da crítica da ideologia, e não da crítica da informação.

A crítica da informação baseia-se muito mais no movimento, na diáspora e não na hibridez, uma vez que aquela implica movimento. Mas uma diáspora radicalizada cujo término não é fixo, atravessada pela contingência, pelo acidente, pelos espaços para a «desidentificação» e também para a re-identificação, para o multiculturalismo enquanto individualismo radical. É esse o pós-colonialismo da crítica da informação. É um pós-colonialismo de movimento, de contingência, de fluxos (Appadurai, 1996), disjunções e junções, de objectos tanto quanto de sujeitos, de comunicações. Daí a explosão de vendas de cartões telefónicos em Londres em zonas de imigração recente oriunda da África negra, da Turquia e do Norte de África. Trata-se de uma ordem de informação que é, ao mesmo tempo, desordenadora, uma dialéctica crónica de desordenação, reordenação e outra vez desordenação. Da violência no Kosovo, mas também dos novos regimes de direitos humanos (e também não humanos) (Santos, 1998) – cf. Pinochet, Bósnia e outros. Regimes que não só são cada vez mais convencionalizados, mas também legitimados por um grande público numa escala mundial.

O universal ou o transcendental?

Crítica

A crítica é certamente algo que acontece no pensamento. Integra a teoria e a prática, mas é algo que tem sobretudo e basicamente a ver com a dimensão do pensamento. De uma forma geral, a crítica tem assumido duas formas. Uma é a crítica do particular através do universal. Trata-se do tipo de crítica da *Crítica da razão pura*, de Kant. Ou da que podemos encontrar no Marx da última fase, que vê o capitalismo como

um particular criticado a partir do universalismo da crítica marxista. É também o conceito de crítica que encontramos na última fase de Habermas, em que o particularismo da «racionalidade estratégica» é criticado a partir do universalismo da racionalidade comunicativa. Habermas propõe a crítica através do discurso. Através da legitimação dos actos de fala que são simultaneamente reivindicações de validade, através de um conjunto de argumentos legitimadores. Isto é difícil na era da informação, parece-me, devido à própria velocidade e carácter imediato dos processos sócio-culturais. O universalismo está muito ligado ao oposto da compressão temporal e espacial da era da informação. Em vez dessa compressão de espaço e tempo, o universalismo tem a ver com a sua *extensão*, assumindo a forma, entre outras, de metanarrativas. A era da informação comprime até as narrativas, que têm um certo grau de extensão temporal, quanto mais as metanarrativas.

O conceito mais comum de crítica não é o da crítica do particular através do universal. É a crítica do próprio par universal-particular. Aí, a razão ou o pensamento tornam-se algo que foge à lógica do universal e do particular, ou seja, sai do âmbito da lógica proposicional. Rejeita a lógica proposicional enquanto espaço do «mesmo», funcionando, em vez disso, a partir de um espaço crítico do «outro». Assim, a crítica kantiana estabelece principalmente limites à operação da razão pura. A esfera da razão pura, da lógica, é a esfera da necessidade. É aí que possuímos o entendimento da natureza. Fora dos limites deste domínio e da condição da sua possibilidade fica o reino da razão prática, a esfera da liberdade. As suas regras não são, de todo, as regras da lógica. No interior da esfera da razão pura, funcionam as leis da natureza, da necessidade – causa, efeito, silogismo, identidade. Fora dela, temos a incognoscibilidade da lei moral, da liberdade, de Deus, do infinito e das coisas em si mesmas. Podemos conhecer as coisas, afirmou Kant, de acordo com as leis da natureza referidas, mas não podemos conhecê-las como elas são em si mesmas. Não podemos conhecer as coisas segundo as suas estruturas ontológicas. Tudo isto sucede, não na esfera do entendimento, mas sim da praxis, da razão prática (Caygill, 1989).

É este o conceito dominante de crítica em que têm origem as ciências sociais e humanas. A lógica da necessidade, da razão pura, é também para Kant, como depois para Hegel, a lógica da razão instrumental, nos termos da qual a natureza se torna um meio, não um fim. É também o positivismo,

donde os perturbadores ecos positivistas do Marx tardio e do Habermas da última fase, algo que não está presente no Habermas de *Teoria e prática* nem nos primeiros escritos de Marx. Assim, para Hegel, a razão só nos seus primórdios é identificada com o tipo de conhecimentos da matemática e da física próprio da razão pura kantiana. Para Kant, os conceitos do entendimento (*Verstand*) tinham a ver com esse conhecimento da natureza da matemática e da física, enquanto as ideias da razão (*Vernunft*) eram inacessíveis à lógica da liberdade, do infinito e das coisas em si. Assim, Hegel iniciou a sua *Enciclopédia* com a natureza (isto é, o entendimento e a razão pura) antes de passar à mente, que necessita de ser explorada de um outro modo, e, por fim, ao Estado, à religião, à arte e à filosofia. Em última análise, a razão dirige-se, assim, menos à ciência do que à crítica da ciência.

Descartes legou-nos – em lugar da religião e do *ancien régime* – a centralidade do sujeito, do pensamento sujeito-objecto. O Iluminismo alargou esses conceitos ao âmbito moral e político em que a ciência – num modelo de ciência natural – seria o motor universalista da história a caminho da boa sociedade em termos morais e políticos. Por seu turno, Kant, um *Aufklärer*, foi também um crítico importante do Iluminismo. Ele desejava preservar um espaço muito importante para a razão. A crítica kantiana é uma crítica em primeira instância do *ancien régime*, da razão especulativa e do cepticismo humiano, visando estabelecer uma esfera de razão enquanto conhecimento regido pelo modelo da física, da matemática e da lógica. Mas, o que é mais importante, a crítica estabeleceu a crítica da razão instrumental. A moralidade e a política em questão neste contexto, ao contrário do Iluminismo (e do Marx tardio, de Durkheim, etc.) não têm a ver com a aplicação da ciência aos particulares que existem. Têm, sim, a ver com a lei moral, algo que se encontra fora dos limites do cognoscível, do entendimento, totalmente fora da relação entre o universal e o particular.

A aporética e a dialéctica

Tivemos depois duas tradições críticas. Uma, a da dialéctica, e a segunda, a da aporética. A dialéctica engloba a maior parte da tradição alemã, de Hegel até ao jovem Marx, a Lukács, a Adorno, Marcuse e o jovem Habermas e agora, por exemplo, Seyla Benhabib. A aporética tem a sua origem em

Kant e manifesta-se em Heidegger e na maior parte da tradição pós-estruturalista francesa. A aporética fala de uma «aporía da razão», que se refere à distinção kantiana entre dois tipos de razão. Um é o da razão pura, que significa o entendimento, a ciência e a lógica. O outro é o da «razão pura prática», que se concentra na lei moral, a condição de possibilidade de acção moral. A primeira esfera é a esfera do «mesmo» e da racionalidade instrumental. A segunda, o «exterior», embora comande a esfera da prática e das relações entre os humanos, é mais do que isso. Inclui Deus (religião), os *noumena* (o conhecimento das coisas não de acordo com os princípios da ciência – natureza – mas em si mesmas, segundo as suas próprias estruturas ontológicas, a infinidade – incluindo a morte – e, finalmente, o estético. Alguns defensores da teoria crítica entenderam esta «esfera da liberdade» em termos não da racionalidade instrumental e sim da racionalidade substantiva. Seja como for, não só o interior é razão, também o exterior o é. O exterior, o domínio da razão prática/substantiva é de algum modo mais fundamental (mais «primordial») do que o interior (Heidegger, Levinas). É a condição de possibilidade do interior. A crítica começou, assim, a ser basicamente identificada com esse «exterior». Estes dois tipos de razão estão na base das batalhas subsequentes entre o positivismo e a hermenêutica (a ciência social interpretativa) no âmbito da sociologia, sendo a sociologia crítica sempre uma espécie de «hermenêutica de esquerda».

A distinção kantiana entre as duas esferas da razão, das quais a segunda se define por uma dimensão principal de incognoscibilidade, está na base das tradições dialéctica e aporética da crítica. A tradição «aporética» fala de irreconciliáveis, ao passo que na «dialéctica» há uma resolução, ou, pelo menos, uma interpenetração das duas esferas. O melhor da dialéctica tem pouco a ver com a *resolução* do particular no absoluto, seja este o Estado prussiano ou a Filosofia, tem muito mais a ver com uma correcção da infeliz abstracção da aporética (Lash, 1999). O melhor da dialéctica não tem a ver com reconciliação ou com absolutos, mas com o reconhecimento de que a forma como vivemos – a experiência cultural, as actividades éticas, as relações sociais, as relações com o lugar, o modo como vivemos o corpo – não pode ser abordada por meio dessa abstracção. Desse modo, grande parte da *Filosofia do Direito* de Hegel se refere não à resolução no absoluto, mas ao aparecimento necessário da lei moral (ou seja, a esfera do «outro», da liberdade, da razão substantiva)

na estrutura da vida social, no «mesmo». Não se trata de uma relação entre o universal e o particular, e sim de uma relação entre o *transcendental* e o particular. O modo como o Outro (ou o Ser) se manifesta no particular.

A aporética kantiana distinguiria a ontologia, por um lado, das coisas, por outro, enquanto antinomias irreconciliáveis. Se Husserl e Heidegger são capazes de falar da estrutura ontológica das coisas, estão então, nesse sentido, do lado da dialéctica. Heidegger não possui um conceito de resolução última. Do mesmo modo, a dialéctica negativa de Adorno pretende entender a estética de uma forma muito mais fundamentada do que a estética kantiana, partindo da materialidade da arte. No entanto, também para Adorno, este momento transcendente ancorado no particular não conduz a qualquer tipo de reconciliação. Assim deverão também ser entendidas as excursões de Gillian Rose e de Seyla Benhabib ao território da teoria crítica. Também aqui não há uma reconciliação necessária. Mas o momento transcendente da razão ou do «ser» manifesta-se nas convenções da moral prática do dia-a-dia (Benhabib) ou na lei, no amor e na religião (Rose, 1992).

25

O que pretendo dizer é que tanto a dialéctica alemã como o pós-estruturalismo francês são herdeiros legítimos da teoria crítica. Tanto a dialéctica como a aporética constituem crítica legítima. O que é claro é que tanto a dialéctica como a aporética, ambas formas de teoria crítica, se baseiam num *dualismo* fundamental, num binário fundamental, dos dois tipos de razão. Uma fala de fundamentação e reconciliação, a outra do irreconciliável. Mas ambas se baseiam nesse dualismo fundamental. Ambas pressupõem uma esfera de transcendência. Ora, como sociólogos, precisamos de ser capazes de situar esses filósofos. Precisamos de compreender esse dualismo enquanto constituído socialmente ou sócio-culturalmente. Precisamos de notar que ele tem a ver com a ascensão, a questionação (pelas classes trabalhadoras e pelos intelectuais) e, depois, o declínio da sociedade industrial nacional.

O que é interessante na crítica é o facto de que se trata de *pensamento*, seja ele filosófico, sociológico/hermenêutico, quer se manifeste na arte, no cinema, no romance, é o pensamento que ocupa este domínio transcendental. Porém, enquanto tivermos um domínio transcendental de pensa-

Crítica da informação

mento e enquanto ele for identificado com a verdade, o ser, o primordial, e assim por diante, estaremos ainda (e isto refere-se tanto a Heidegger como a Marx, tanto a Gadamer como a Habermas) no domínio da *Ideologiekritik*. Derrida, por seu turno, trabalha também no meio de um espaço transcendental de «différance» (Beardsworth, 1996). Esta crítica da ideologia tem-se revelado extremamente eficaz, embora seja muito mais adequada aos dualismos constitutivos da era da sociedade industrial nacional. O problema é que a cultura de informação global vai provavelmente destruir esses dualismos e neutralizar a possibilidade de um domínio do transcendente. *A crítica da informação terá que ser crítica sem transcendentais*. A tendência é para a destruição da fibra do solo ao sermos arrancados à textura das relações sociais e inseridos em redes. A tendência é para o apagar das diferenças principais entre o mesmo e o outro, ao serem postas em questão as fronteiras nacionais e desafiadas as fronteiras entre humanos e não humanos (Latour, 1992), numa era de «informatização» geral não só da cultura, mas da natureza.

A crítica da ideologia e a crítica da informação são ambas, antes de mais, questões de pensamento. E o que é que acontece ao pensamento na sociedade de informação? Com o desaparecimento dos transcendentais, o pensamento é relegado para o plano geral da *imanência*, com tudo o resto. Na era da informação, a experiência cultural é transformada a partir dos dualismos transcendentais previamente existentes, como o do leitor e o livro, o concerto e o público, a pintura e o espectador. O cultural é desalojado e remetido para um plano imanente de actores ligados a máquinas ou em interface com elas. As coisas culturais são agora, na nossa experiência, não representações transcendentais e sim coisas imanentes: objectos, tecnologias. Nesta imanência generalizada, a «culturalização» e a «informatização» da economia fazem ruir as superestruturas (Virilio, 1994).

O velho capitalismo industrial era dinamizado pelas contradições existentes entre o valor de uso e o valor de troca, relação na qual o valor de uso ocupava o espaço do «transcendental» (a razão prática/substantiva) e o valor de troca o espaço do «empírico» (a racionalidade instrumental). O par valor de uso/valor de troca é a exemplificação do par transcendente/empírico ao nível dos bens de consumo. O capitalismo industrial era impulsionado pela lógica da transformação em mercadoria (valor de troca) e da sua crítica (valor de uso). Parecia por vezes que a transformação em mercadoria

subsumiria completamente a crítica (Marcuse) e, por vezes, parecia que não. Mas a lógica da transformação em informação é completamente diferente. Ao contrário da lógica de transformação em mercadoria, não é dualista. Trata-se de uma lógica imanentista. Neutraliza e marginaliza parcialmente o par valor de troca/valor de uso. Em seu lugar, há um plano imanente de redes de actores: de humanos e não humanos, de objectos culturais e objectos materiais, que, em geral, são descontextualizados e não necessariamente re-contextualizados. Os actores, as redes, os não-humanos, a interface entre humanos e máquinas são descontextualizados. A informação é descontextualizada. Trata-se de uma sociedade do «e», não de uma sociedade do «ali». Uma sociedade da «conjunção», não do «advérbio». A crítica da ideologia, tal como a crítica cartesiana do *ancien régime*, punha em primeiro plano a problemática do «eu», do substantivo, do sujeito, por um lado, e do objecto, por outro. Tratava-se de uma problemática de seres, do substantivo, do nome. A crítica da ideologia, enquanto crítica não do *ancien régime* e sim da razão instrumental, postula uma problemática do «ali» (o mundo ou o mundo da vida), do adverbial. Mas agora temos a sociedade de rede, a sociedade do «e», definida, como fez notar Deleuze, nem pelo substantivo, nem pelo advérbio, mas pela conjunção. Como é que a teoria crítica pode funcionar aqui?

Como é que a teoria crítica funciona nesta imanência geral de informação, na qual já não existe um exterior? Na qual nada é a condição primordial ou transcendente de possibilidade de outra coisa? Esta imanência geral de «informatização» não é o velho «mesmo» da racionalidade instrumental e da mercadoria. Ao provocar a erosão do transcendente, ela leva também à erosão do instrumental (empírico). É qualquer coisa de completamente diferente. O velho «mesmo» pressupunha o «outro» da crítica e da razão prática. Tudo isso desaparece agora. Sem um outro, não existe o mesmo. Tudo quanto antes estava no outro é agora parte integrante desta imanência geral «informatizada» e em rede. Mesmo a morte. Mesmo aquilo a que Max Weber chamava a teodiceia. E, por isso, também a «vida».

Que caminho se oferece então à crítica da informação, às ciências sociais críticas na era da informação? Em primeiro lugar, somos apenas nós, isto é, as ciências sociais críticas, quem vai sequer *pensar* a era da informação, enquanto os filósofos, os antropólogos e os filósofos da estética falarão

em absolutos, ignorando a centralidade da mudança sócio-cultural. O entendimento da mudança social e a transição para a cultura de informação global é o terreno de estudo próprio dos sociólogos. Em segundo lugar, precisamos de romper com os conceitos dualistas de crítica. Nesse aspecto, talvez Nietzsche nos possa inspirar. A ideia nietzschiana de *amor fati*, que quer dizer abraçar o próprio destino, significa não funcionar mais na base do dualismo de necessidade e liberdade, e sim na base do destino, que é um conceito muito mais primordial. Não é viver o destino como um hábito, mas agarrá-lo e ir com ele. Do ponto de vista de Nietzsche, todos os dualismos (desde Platão ao dualismo cristão do espírito e da matéria, à aporia kantiana e, logicamente, à dialéctica de Adorno, Hegel e Marx, bem ainda como à irreconciliável «diferença ontológica» heideggeriana dos seres e do ser) são, constitutivamente, «moralidades de escravos». A verdade, por outro lado, é imanente. A verdade nem está «lá fora» nem «cá dentro», mas o «lá fora» e o «cá dentro» já não fazem sentido nessa problemática nietzschiana de imanência. De imanência generalizada da sociedade como rede de actores da era da informação.

A era da informação introduz uma nova problemática de poder e de desigualdade, a que me referi acima. Mas também abre possibilidades infinitas a toda uma série de inovações e criatividade. Na era da informação, qualquer teoria crítica, que terá muito mais em comum com o *amor fati* do que com os conceitos tradicionais da crítica, terá que ter em conta estas constelações de poder e de desigualdade que agora começam a surgir. Mas talvez o mais importante seja que *na era da transformação geral em informação, a própria crítica tem que se tornar informacional*. Terá necessariamente que haver uma «informatização» da crítica. Isso é muito diferente da anterior *Ideologiekritik*. A crítica da ideologia tinha que se manter de algum modo fora da ideologia. Com o desaparecimento de um «exterior» constitutivo, a crítica da informação terá que situar-se dentro da informação. Daí que seja necessariamente uma questão de *amor fati*. Já não existe um exterior. A crítica e os textos da teoria crítica terão que ser parte integrante desta «informatização». Aqui, o texto da teoria crítica torna-se em apenas mais um objecto, apenas mais um objecto cultural, consumido de forma menos reflectida do que no passado, escrito (e muitas vezes não apenas escrito, com a crescente predominância do CD-ROM, da instalação, da apresentação na Web) sob con-

dições de tempo e de limitação orçamental muito mais do que no passado.

A própria crítica da informação tem marca, é mais um objecto de propriedade intelectual, mediado por máquinas. Mediado através do computador portátil, do controlo remoto, da passagem de uma interface com o automóvel e o telemóvel para uma interface com o avião, a televisão e o *pager*, indo até às experiências com as novas tecnologias, ao comércio electrónico feito através do equipamento acessório da nossa televisão digital e ao frigorífico micro-electrónico. Os textos da crítica da informação são parte integrante dos fluxos, das «economias de signos e espaço». Talvez com um pouco mais de duração, um pouco mais tempo para reflectir, mas nem por isso deixam de fazer parte dos cenários da informação global e dos *media*. Ser menos do que isso tornaria a crítica da informação demasiado irrelevante na era da informação.

Um aviso final. Um aviso que nos faz regressar àquele que foi o teórico crítico mais influente nos nossos dias; não se trata de Adorno ou Marcuse, e certamente também não de Habermas, e nem mesmo de Foucault, mas sim, é claro, de Walter Benjamin. A obra de Benjamin teve sempre dois lados. Aceitou (*amor fati*) a era da reprodução mecânica. Discerniu o lado vivo da cultura feita mercadoria e da cultura popular, a importância da era da informação nos jornais. Sabia que não se podia voltar atrás. Que não existia um espaço separado para a crítica. Porém, o anjo da história benjaminiano não deixava de olhar para trás enquanto era impelido para a frente a um ritmo alucinante. Ao olhar para o passado, ele era sempre e necessariamente um melancólico. De igual modo, parece-me que a crítica da informação tem ela própria que ser melancólica. Ao mesmo tempo que se dá conta de que não pode escapar aos fluxos de informação e de comunicação, não poderá também esquecer-se de enterrear os seus mortos. Terá que viver com os fantasmas de Kant, Hegel, Marx, Adorno, Heidegger e também, já agora, Max Weber. Terá que viver também com os fantasmas da crítica da ideologia, fazer luto por eles e não os esquecer. Embora a crítica da informação não possa deixar de ocupar os novos cenários e fluxos da propriedade intelectual, dos direitos pós-nacionais, da arte objectual e de instalações, dos multimedia, da proliferação de interfaces e afins, não poderá esquecer-se de que tem os pés assentes nos ombros de gigantes. ■

Referências Bibliográficas

- Appadurai, Arjun 1996 *Modernity at Large*. Chicago: University of Chicago Press.
- Beardsworth, Richard 1996 *Derrida and the Political*. London: Routledge.
- Bourdieu, Pierre 1984 *Distinction*. London: Routledge.
- Caygill, Howard 1989 *The Art of Judgement*. Oxford: Blackwell.
- Hutton, Will 1999 *The Stakeholding Society: Writings on Politics and Economics*. Cambridge: Polity.
- Knorr Cetina, K. 1999 «The Language of International Currency Traders», conferência no Goldsmiths College, Universidade de Londres, Março de 1999.
- Koolhaas, R.; Mau, B. 1995 *S, M, L, XL*. Rotterdam: 010 Publishers.
- Lash, Scott 1999 *Another Modernity, A Different Rationality*. Oxford: Blackwell.
- Latour, Bruno 1993 *We Have Never Been Modern*. Hemel Hempstead: Harvester.
- Lury, Celia 1993 *Cultural Rights*. London: Routledge.
- McLuhan, Marshall 1995 *The Essential McLuhan*. London: Routledge.
- Poster, Mark 1995 *The Second Media Age*. Cambridge: Polity.
- Rose, Gillian 1992 *The Broken Middle: Out of Our Ancient Society*. Oxford: Blackwell.
- Santos, Boaventura 1998 «The Fall of the *Angelus Novus*: Beyond the Modern Game of Roots and Options», *Current Sociology*, 46 (2), 81-118.
- Virilio, Paul 1994 *The Vision Machine*. London: British Film Institute.