

3

Perspectivas teóricas

Neste capítulo serão apresentadas, em linhas gerais, as principais perspectivas teóricas a partir das quais foram consideradas as questões dessa pesquisa. Primeiramente, tratarei do imaginário tecnológico tendo por base a Sociologia do imaginário. Como desdobramento deste, estou considerando o mito que adorna a cultura digital.

3.1

Sociologia do Imaginário

Antes de discutir sobre as especificidades do mito que envolve a cultura digital, é interessante recorrer à definição de imaginário, universo que guarda os sonhos, fantasias, utopias, desejos, mitos. A sociologia do imaginário não trata deste como um objeto de contornos específicos, ao contrário, o imaginário seria uma perspectiva sobre o social e, neste sentido, atravessaria as diferentes atividades humanas. Defende-se que, por mais assépticas que estas atividades se pretendam, há sempre uma potencialidade latente para o mito. Não há civilização sem imaginário; este é coletivo e, por isso, ganha dimensões históricas, culturais e sociais, tornando-se possível, para alguns autores, falar de uma Sociologia do imaginário (LEGROS et al., 2007). Por outro lado, os impulsos imaginários têm a ver também com uma construção individual.

O imaginário advém de um pensamento mítico que, por sua vez, é concreto e se organiza a partir de analogias. Estas determinam “as percepções do espaço e do tempo, as construções materiais e institucionais, as mitologias e as ideologias, os saberes e os comportamentos coletivos” (LEGROS et al., 2007, p. 10). Isso possibilita considerar que o imaginário é passível de observação e, conseqüentemente, de cientificidade. Cabe esclarecer que, neste contexto, o pensamento mítico não é concebido como oposto ao pensamento racional, ao ocupar um lugar anterior, enquanto a racionalidade seria mais elaborada, complexa e superior.

No que tange à definição do conceito de imaginário social, pode-se depreender três principais denotações:

a) “Dimensão mítica da existência social: é ela que inspira as mitoanálises sociológicas e conduz ao esclarecimento dos mitos dominantes de uma determinada época, de uma cultura, de uma nação, de uma geração, literária ou artística, de uma classe social” (STRONNEAU, 1993, p. 47 apud LEGROS et al., 2007, p. 11).

b) “Imaginação de uma outra sociedade: ela está em marcha nas utopias, nos milenarismos, nas ideologias revolucionárias. É o imaginário da esperança” (idem:11).

c) “Imaginário mais moderno e cotidiano (recente): visto nas práticas de todos os dias: paisagem urbana, objetos familiares, encontros fortuitos, percursos usuais, distrações populares” (ibidem:11).

Há um elemento comum às três definições aqui apresentadas: a tese de que somos constituídos também de imaginário e, por isso, é interessante nos debruçarmos sobre esse aspecto de nossa existência. Por isso, pretendo fazer nesta pesquisa uma mitoanálise. Partilho da hipótese de que há um mito cercado a cultura digital que seria suscetível de análise (FELINTO, 2006). De antemão, o imaginário da digitalização seria um ponto de vista que sublinha a dimensão não tecnológica da interação entre os sujeitos e as tecnologias (RÜDIGER, 2002). Na perspectiva de empreender uma análise acerca de um imaginário ou uma mitoanálise, cabe retomar a hipótese norteadora deste trabalho de que o imaginário tecnológico dos professores pode estar interferindo na atividade docente, nas suas práticas pedagógicas, na relação com o aluno, no cotidiano escolar. Neste sentido, o imaginário tecnológico revelado pelos docentes também seria passível de observação e de análise, sob o ponto de vista de considerar as supostas incidências materiais deste na sala de aula, via práticas pedagógicas.

Um dos pontos chave da mitologia tecnológica, que será abordado mais a frente, diz respeito à crença em um mundo ideal a ser alcançado por meio da superação da condição humana. No interior do mito, as tecnologias seriam o apanágio para todas as mazelas da humanidade. Esse aspecto do mito se desdobra na educação, campo em que vem se creditando grande expectativa às supostas soluções que as tecnologias podem favorecer.

Por fim, quanto a implicação cotidiana do imaginário, ainda que a força deste se consolide no dia-a-dia, sendo o cotidiano adjacente em qualquer construção mítica e, por isso, de análise extremamente importante, não tratarei especificamente essa vertente.

Nos limites dessa linha de estudos e pesquisas e, também, para o escopo dessa dissertação, mais duas definições são apropriadas – a de imaginação e a de mito. A imaginação seria o elo entre a ação e a representação. Ela tende a corrigir ou idealizar tudo o que se propõe como modelo, incluindo a própria figura do homem. Neste sentido, o imaginário implica a revisão de uma insatisfação acerca de algo, para depois se engajar na defesa de uma necessidade de mudança, abrindo, paralelamente, os caminhos da utopia (LEGROS et al., 2007).

Em consequência, o mito seria o campo da crença na concretude de um projeto de futuro quimérico que, em primeiro plano, apresenta-se como um sonho que, geralmente, é construído coletivamente. Esse é um dos pilares mais resistentes de um mito, a incidência coletiva, na qual sua significância “deriva daquilo que o corpo sente e dispõe aos indivíduos a imagem de uma plenitude estendida à comunidade que os reúne. Satisfaz, dessa forma, uma necessidade que a práxis social separada (a política, os saberes científicos, a criação artística) não chega a satisfazer” (idem, p. 85).

3.2

Mito da cultura digital: o retorno do transcendente?

As pessoas obcecadas por essa ideia de separar o corpo do espírito, de se tornarem diferentes e de deixar de ser homens não passam de loucos; não se transformam em anjos e sim em feras; em lugar de se elevarem, rebaixam-se (MONTAIGNE, 1972, p. 504).

A cultura digital é um advento que, sem dúvida alguma, trouxe alterações significativas para o modo como percebemos, relacionamo-nos e nos comunicamos. Apesar de reconhecermos as evidências e dimensões assumidas por este fenômeno na sociedade corrente, como argumentam Duarte, Barros e Migliora (2011), cabe refletir sobre as razões pelas quais se confere a ele, hoje, características que nunca haviam sido associadas a nenhuma outra cultura anterior, como a cultura oral, a cultura escrita e a cultura visual, por exemplo.

Abordarei aqui especificamente alguns elementos do mito da digitalização que muitos discursos em torno da cultura digital trazem em seu interior. Esse mito

seria um dos desdobramentos do imaginário tecnológico, aquele que enseja tons de promessas e superações.

Com o estabelecimento da modernidade, tentou-se uma separação entre ciência e religião. Não caberia mais buscar respostas para além do mundo material. Para encontrar a verdade das coisas do mundo, bastaria ao sujeito apenas se distanciar dos objetos; via intuição, seria possível chegar as ideias indubitáveis. Não havia lugar para o transcendente e, em consequência, não havia espaço para a religião.

Entretanto, como afirma Rüdiger (2002), há hoje vários sinais de que estamos começando a assistir ao fim dessa época. “Derrubadas as pretensões de verdade da política, as esperanças de um futuro utópico restantes passaram a pertencer apenas às tecnociências” (p. 7). O autor defende que, quando o projeto moderno deixou de conter as respostas para o quadro ideológico a que se propôs sustentar, a objetividade pretendida pela ciência moderna, onde se acreditava que o homem ultrapassaria a epistemologia medieval, passou a ser ameaçada, possibilitando o regresso do transcendente, mais especificamente no interior do racionalismo tecnológico. Nesta mesma linha, Sfez (2000) afirma que com a tecnociência contemporânea, no exercício de interrogar a natureza das coisas e do ser, ao contrário do que os defensores da racionalidade moderna anunciavam, não nos desvinculamos dos paradigmas transcendentais.

Nesse contexto, aquilo que vem ocorrendo em relação às TIC – a ubiquidade com que elas nos rodeiam no cotidiano, a recorrência destes artefatos nos processos comunicativos, o modo como nos relacionamos com as tecnologias e, portanto, a partir delas, entre nós e com o mundo – pode ser analisado e criticado por meio de definições que, antes da sedimentação do pensamento moderno, tentavam responder as principais questões em torno da autorreferência humana. Para Rüdiger (idem), no que tange à seara digital, paradoxalmente, parece estar havendo “um retorno aos impulsos mais místicos da Idade Média” (p. 8). De acordo com Felinto (2006), “o irracional primitivo, aparentemente expulso da cultura pelo desejo de ciência da modernidade, retorna na forma de um fetichismo tecnológico” (p. 106).

A cultura digital passou a ocupar a posição outrora pertencente ao projeto moderno, na perspectiva de um novo plano de resolução dos problemas humanos. E, neste projeto tecnocientífico, os preceitos religiosos voltaram às ciências –

muito do imaginário que busca retratar o fenômeno das tecnologias digitais traz princípios religiosos associados aos aspectos científicos; traz uma combinação entre os discursos teológicos e a gramática tecnológica. Isso permite supor a existência de uma espécie de mito que acompanha a cultura digital, no qual se observa o retorno àquela acepção transcendental, no que diz respeito ao corpo, à tentativa de superação da condição humana e aos postulados de um novo mundo. Pode-se falar em uma espiritualidade contemporânea fortemente tecnológica (FELINTO, 2006) ou em uma tecnocientificidade expressivamente religiosa.

O mito da cultura digital é um ângulo de análise acerca das tecnologias; uma perspectiva que enfatiza o alcance não tecnológico da relação entre as tecnologias e os seres humanos. A constituição da tecnocultura contemporânea aponta para diversas implicações, como as econômicas, políticas, científicas que, por sua vez, não devem ser esquecidas. Entretanto, pode-se também falar de ideologia; de um imaginário tecnológico. Este não estaria a reboque de todas as outras dimensões, como um colaborador das agências políticas e econômicas vigentes. Sendo bem mais amplo, o imaginário tecnológico “é capaz de produzir efeitos tangíveis na maneira como nós pensamos, produzimos socialmente, mediamos tecnicamente e experimentamos visceralmente nossos corpos” (BERLAND, 2000, p. 238 apud RÜDIGER, 2002, p.9) e nosso mundo.

No percurso da crítica à era tecnológica, Rüdiger (2002) define, principalmente, quais seriam os preceitos do mito que seguiria a cultura digital – para ele, com o desvanecimento da filosofia humanista, apregoa-se o apagamento do corpo físico e do sujeito. Desta maneira,

segundo os corifeus da tecnocultura, o homem se tornou obsoleto. Para que surja uma forma de organismo superior, ‘o sujeito humano tem virtualmente de morrer’. A salvação advirá do abandono do corpo real e da absorção do ser humano pela máquina. O cérebro deverá se tornar a interface da rede. Deseja-se crer que a síntese dialética entre cultura e natureza se dará com nosso ingresso no estágio da vida artificial: caberá a máquina a condição de morada do ser da qual falava Heidegger (RÜDIGER, 2002, p. 7).

Nesta perspectiva, Felinto (2006) aponta as noções de tecnognose ou technohermetismo como alternativas para o entendimento dessa espécie de religiosidade tecnológica. A Gnose e o Hermetismo (um dos seguimentos da gnose clássica) são religiões provenientes do Oriente durante o Império Romano, popularizadas nos primeiros séculos depois de Cristo. Nas duas orientações

religiosas é significativo o desejo de imortalidade e transcendência. Assim, “o real histórico e a materialidade representam um peso do qual esse imaginário gnóstico almeja incessantemente libertar-se para flutuar livremente nos sonhos ascensionais da utopia digital” (p. 53).

No imaginário da cultura digital tem ocorrido o regresso aos ideais das imaginações míticas, nas quais mais do que as pretensões modernas de progresso, o sentido escatológico do homem seria a subversão plena da materialidade humana. Diante disto, os sonhos religiosos de apagamento da materialidade corporal retornam, no interior de uma cultura secularizada que, mesmo assim, parece ansiar pela volta do sagrado e do sentido (FELINTO, 2006, p. 53). Acredita-se assistir a uma espetacular evolução da humanidade, onde as promessas de origem gnóstica ou hermética estão se efetivando.

Desta maneira, as tecnologias parecem estar prenhes de um sentido espiritual, no qual se reforça a crença na salvação. Se a promessa de sublimação da condição humana não foi cumprida no plano teocêntrico medieval, ou ainda, a partir da racionalidade moderna, as tecnologias atuais vêm investidas dessa expectativa. “A fantasia teológica medieval de abandonar o corpo, buscando salvação através da alma, parece ressuscitar no contexto cultural criado com a ajuda da informática de comunicação” (RÜDIGER, 2002, p. 10). No mito da digitalização, o corpo tende a desvanecer mesmo sendo um lugar capital de resistência da matéria (FELINTO, 2006), uma materialidade evidente da comunicação, um espaço de produção e de efeitos de presença.

Neste bojo, Sfez (2000) fala da constituição de um *self*; da construção de uma nova identidade por meio da máquina *Frankenstein*. Este *self* se efetivaria como um segundo eu através de uma “prática social total, delirante, na qual adolescentes e adultos fazem com a máquina um intercâmbio do seu corpo e do seu espírito” (2000, p. 246). Desta forma, a interação do sujeito com as máquinas assume dimensões tais que o homem se tornaria maquinizado ao passo que a máquina se humanizaria. E é aí, no interior dessa máquina *Frankenstein* que o *second self* irromperia.

Na perspectiva do mito da cultura digital, a relação entre o ser humano e a máquina é vista como tão intensa que alimentaria metáforas, como essa do *second self* ou, a seguir, a do *cyborg*. Nos dois casos, a partir da intensidade do envolvimento com o tecnológico, pensa-se na constituição de um outro, que não

seria exclusivamente humano, nem tampouco, puramente maquínico. Contra a cisão moderna entre corpo e espírito, sujeito e objeto, ciência e religião, a figura do *cyborg* propõe uma nova união (que pode ser considerada uma releitura daquela medieval, entre o corpo e o espírito inseparáveis), agora entre o homem e a máquina, de uma forma inaudita em toda a história das técnicas. Essa união não se faz no sentido de enaltecer a carne, ao contrário, no processo de virtualização, o corpo físico tende ao desaparecimento. É com o fim do corpo na sua condição carnal que se alcançaria a superação humana. Neste sentido,

os Nostradamus da era da máquina estão plantando raízes entre nós e, por toda a parte, surgem ouvidos sequiosos para escutar suas profecias, anunciadoras da supremacia da realidade artificial, da obsolescência ou necessidade de reconstrução do corpo natural e, enfim, da fusão mística entre homem e máquina, seja pela conversão do cérebro em interface de ligação das redes, seja pela sublimação do corpo na figura do *cyborg* (RÜDIGER, 2002, p. 16).

Como desdobramento das promessas do mito da digitalização para o corpo humano, a transposição dos limites impostos pela carne condicionaria, por sua vez, a formulação de um novo mundo. Esse é outro princípio do mito, que precisa ser discutido - a composição de uma realidade nova trazida pela cultura digital que, para se efetivar, precisa romper com o passado; a realidade digital. Assim, no imaginário tecnológico se almeja que sujeitos perfeitos, porque descarnados, constituam uma civilização sem máculas. “Trata-se de uma construção imaginária completa, que compreende todos os aspectos dessa nova sociedade informacional: a vida individual, as relações entre corpo e espírito, a gestão do social nos planos micro e macro, a produção e repartição das riquezas” (Patrice, 2001, p. 137 apud Rüdiger, 2002, p. 16).

Na perspectiva social do mito, as máquinas seriam substitutas mais competentes da interação social e de alguns projetos mais específicos no cumprimento da tarefa de formação política e espiritual, que estes não conseguiram concretizar. Diante desta pretensão, os arautos da cibercultura anunciam o ciberespaço como a nova praça pública, bem ao estilo da *polis* grega, mas agora aperfeiçoada digitalmente e descentralizada em cada casa. Nesta nova realidade social, em que cada lar seria uma praça pública em potencial, vinculado aos demais domicílios por meios da rede digital, o ideal da democracia estaria mais próximo da efetivação, uma vez que

O cidadão será recompensado pelos séculos de alienação

política, senão por ter esperado a concretização da democracia. As superestradas de informação que estão sendo construídas permitirão que o poder público venha se exercer de maneira direta, de baixo para cima e da periferia para o centro, pois não apenas haverá meios para tanto, como a riqueza cultural acumulada por gerações e gerações, necessária para viabilizá-lo, estará ao seu inteiro alcance dentro de casa, redimida da condição de centro da vida idiotizada que lhe haviam conferido os antigos gregos, inventores da democracia e, séculos mais tarde, haviam ratificado o rádio e a televisão, agências do poder econômico capitalista (RÜDIGER, 2002, p. 14).

Outra dimensão, ainda no aspecto social do mito, seria a extinção do sofrimento e de todas as mazelas proporcionadas pela sociedade ao indivíduo. No território sem leis do ciberespaço, não haveria lugar para o sofrimento que nos confere a vida em sociedade. Nesta terra prometida, os sujeitos imaterializados comporiam uma civilização diferente de tudo o que já fora visto.

Para Felinto (2006), o retorno do transcendente nas mitologias da cibercultura ocorre porque o que se apregoa nesses discursos é a busca por remontar o passado e o ideal de um paraíso perdido, onde se irromperia uma nova anunciação utópica dos benefícios tecnológicos. A rede informática seria esse paraíso, o paraíso virtual, “onde todos os seres humanos poderiam se encontrar em igualdade de condições, onde os conflitos de gênero, raça, religião ou classe desapareceriam magicamente” (p. 58).

Em seguimento a isto, pregadores falam da emergência de um futuro sem os constrangimentos próprios da vida humana. Se, por um lado, viu-se o regresso do transcendente, presente em muitas passagens da retórica tecnológica, por outro, pode-se citar a questão da novidade que fomenta o mito. O culto ao novo que se faz no interior da cultura digital, formulando um imaginário religioso, é um dos alicerces de sustentação do mito. De acordo com Felinto, ao tentar eliminar a história, a cibercultura reforçaria a noção de uma realidade da ordem do divino (2011, p. 45). O que não tem história e é, portanto, inteiramente novo; aquilo com que não sabemos lidar, por não haver precedentes, toca fortemente nosso ideário mítico, que inclui a crença em um mundo radicalmente novo, possível a partir da evolução digital. Se o projeto moderno de progresso falhou, Felinto afirma que a fantasia da novidade endossaria a crença religiosa nas promessas da tecnociência. No que diz respeito à condição humana, alcançar-se-ia um estado do ser ideal, livre das sujeições (modernas) de tempo e espaço.

3.2.1

A questão do novo e a desautorização nos limites da cultura digital

O novo é uma das estruturas mais significativas do mito da cultura digital, transversal a todos os outros princípios tecnoreligiosos (o do corpo, o da condição humana, o de mundo ideal), alimentando-os e, por eles, sendo alimentado. Sua precedência no interior da narrativa mítica da digitalização pode apresentar certas problemáticas para a questão da relação entre gerações, socialização e, conseqüentemente, para a educação. Pode-se considerar que as gerações anteriores estão sendo “desautorizadas” a “conduzir” no mundo as gerações recém-chegadas. Uma vez que uma realidade não tem antecedentes por ser entendida como radicalmente nova, ela não terá, conseqüentemente, sujeitos preparados (socializados) para dar continuidade ao processo de socialização das gerações mais novas. Estas estão sendo concebidas como estando, de forma inata, à frente dos seus ascendentes na era digital, como se já estivessem preparadas para viver no mundo, simplesmente, por chegarem depois.

Considerar alguma possibilidade de desautorização, em qualquer âmbito, implica falar no que seria “autoridade”. E para tanto, recorro a Hannah Arendt (2009), para quem autoridade nada tem a ver com poder da força ou violência. É a ausência de autoridade que leva à utilização de mecanismos coercitivos. Por outro lado, o exercício de autoridade também não implica o uso de argumentos persuasivos. Enquanto a persuasão requer igualdade entre as partes, a lógica autoritária se estrutura em uma hierarquia configurada no consentimento tácito entre as partes, num *continuum* entre a coerção e a persuasão. Para Arendt (idem), a autoridade, em sua forma mais basilar, é uma necessidade política, cuja principal função seria responsabilizar-se pelo mundo e assegurar “a continuidade de uma civilização estabelecida que somente pode ser garantida se os que são recém-chegados por nascimento forem guiados através de um mundo preestabelecido no qual nasceram como estrangeiros” (ARENDR, 2009, p. 128).

Essa responsabilidade por aquele que vem e, ao mesmo tempo, pelo mundo que o precede, não significa preservação do *status quo*, ou seja, não diz respeito simplesmente a garantir a imutabilidade da vida social. Significa atuar na confluência entre conservar e transformar, isto é, preservar o patrimônio social que a humanidade construiu e assumir a responsabilidade pela mudança, ao invés

de atribuí-la exclusivamente aos mais jovens. Essas considerações estão associadas à concepção que a autora tem do papel a ser desempenhado pela educação e pela escola. Para Arendt (ibidem), a crise da autoridade que vivenciamos é subjacente ao estabelecimento do mundo moderno; sua gênese, bem como, sua natureza é política e está relacionada à progressiva desresponsabilização dos que já estão no mundo por aqueles que virão. Entretanto, ela assume dimensões tais que incide em campos pré-políticos, como o da família e o da escola.

Diante da perda da autoridade na educação, pode-se supor uma crise da educação. Segundo Arendt, “a essência da educação é a natalidade, o fato de que seres *nascem* para o mundo” (idem, p. 223, grifo da autora) e compete aos adultos, aos que já se encontram no mundo, receber os mais novos, cuidando destes, ao mesmo tempo que, do próprio mundo; da preservação do mundo diante da ameaça do novo e da criação das condições para que haja transformação. “Na educação, essa responsabilidade pelo mundo assume a forma de autoridade” (ibidem, p. 239), lembrando que esta não é imposta, mas sim, reconhecida.

A autoridade de quem educa diz respeito a essa responsabilidade assumida pelo mundo diante daquele a ser conduzido em um território por ele ainda desconhecido. A qualificação do professor é relativa ao conhecimento que ele tem de sua área de estudos e do mundo; tem a ver com o fato de ter mais experiência em comparação aos estudantes a quem deve receber e formar, o que faz dele um mediador entre o espaço privado (a casa e a escola) e a esfera pública, a pólis.

De acordo com Arendt (2009), na tentativa de desvincular a autoridade da coerção e da violência, Aristóteles a associou à distinção entre aquele que sabe e aqueles que não sabem no que se refere à atuação na arena política. Neste quesito que o filósofo foi o primeiro a estabelecer a diferença entre os mais velhos e os mais jovens, cabendo aos primeiros, na esfera política, governarem os segundos. Para a autora, na crise da educação, a hierarquia entre as gerações está ameaçada; a posição dos recém chegados ao mundo, que necessitavam ser inseridos no *ethos* da vida social, parece ter se invertido e o saber destes assume posição hierarquicamente superior ao saber dos que os antecederam.

Nos limites da realidade digital, a suposta desautorização pela qual vêm passando as gerações mais velhas ganha contornos mais visíveis, condição que se reflete também no contexto escolar. Muito se fala de certa distinção em relação ao

envolvimento com as mídias digitais que coloca de um lado os jovens, sujeitos da denominada *geração pós-internet* (Lara & Quartiero, 2011) e, de outro, os nascidos antes da ampla difusão das TIC, grupo onde se encontra hoje a maior parte dos docentes. Recupero, aqui, uma das hipóteses que norteia o desenvolvimento deste trabalho – os professores estariam, por conta de um suposto pouco conhecimento das tecnologias, se “desautorizando” frente a um suposto alto uso e/ou conhecimento das mídias pelos alunos – questionamento para o qual, vale ressaltar, foco a relação entre docentes e estudantes, tendo em vista o suposto conflito entre gerações no contexto da utilização escolar das tecnologias.

3.3

Supostas materialidades do imaginário tecnológico

Neste item, serão apresentados os principais preceitos da epistemologia metafísica, cuja tentativa de superação partilho. No contexto de orientações filosóficas pós-metafísicas estão alocados os estudos em torno da cultura digital, no que diz respeito à vertente do mito da digitalização.

3.3.1

Breve referência à tradição metafísica

Essa pesquisa traz proposições relacionadas ao imaginário tecnológico e ao mito que adorna a cultura tecnológica contemporânea, definições inscritas numa linha filosófica pós-metafísica. Essas teorias são oriundas de estudos filosóficos em associação com o domínio da comunicação e cujos objetos são as interpretações em torno das tecnologias e a interação dessas com o homem. Neste sentido, é importante apresentar alguns dos princípios da epistemologia moderna que contribuíram para a consolidação da prevalência do método cartesiano no entendimento dos acontecimentos humanos, para uma melhor compreensão dos argumentos que pretendem superar essa lógica.

Na Idade Média, a cisão entre espírito e matéria não era uma alternativa epistemológica viável, uma vez que o indivíduo estava alocado no mundo, como parte integrante deste; o ente não se desvinculava do corpo. Ele era seu corpo. E

ainda, a validade do conhecimento passava por preceitos teocêntricos, ou seja, o homem não era reconhecido como um produtor legítimo de saberes.

Em contrapartida, no período moderno, quando corpo e espírito se separaram, e o primeiro foi concebido como mero invólucro do segundo, o sujeito passou a possuir um corpo, como uma materialidade a ser descartada facilmente (FELINTO, 2006). Em decorrência disto, o homem se tornou o centro de um processo de “produção ativa de conhecimento acerca do mundo” (GUMBRECHT, 2010, p. 48). Deste modo, o paradigma metafísico se confirmou como o viés hegemônico de compreensão das coisas do mundo. O auge dessa nova condição de conhecer se deu quando a atividade humana passou a ser entendida não apenas como um acesso válido à produção de saberes, mas como a única via. Neste sentido, “o Iluminismo foi uma época em que a atividade humana na produção de conhecimento se transformou em condição para a aceitabilidade do conhecimento” (idem, p. 57). Todas as demais formas de saber que não colocavam o indivíduo no cerne da racionalidade foram invalidadas na epistemologia moderna.

Na estabilização da tradição moderna, a metafísica ocidental se inscreveu e ganhou espaço. Neste contexto, configurou-se a distância entre sujeito e objeto como um movimento de autorreferência humana, ou seja, a tentativa do homem de conhecer a si e as coisas do ambiente onde estava situado – o mundo onde vive – foi tributária dessa distância. Nesse instante, o indivíduo se dispôs como observador externo do mundo, desfrutando a condição de ente intelectual e imaterial, ao passo que o mundo, passível de ser observado, tornou-se uma entidade material. Esse novo modelo de conhecimento, no qual parecem “ser suficientes faculdades exclusivamente cognitivas” (ibidem, p. 46), trouxe a dicotomia racional e material, fundamento da composição epistemológica do axioma sujeito/objeto. Nesse paradigma, no qual vai se pautar a filosofia ocidental, o mundo seria a superfície a ser explorada, com vias ao alcance de sua profundidade.

Segundo o método cartesiano, com a centralidade do ente cognoscente no processo de racionalidade, cabe a ele descobrir a essência das coisas do mundo, uma espécie de ideia irrefutável, a partir do afastamento dessas coisas (DESCARTES, 2006). A dúvida é o ponto nevrálgico desse método, porque Descartes acredita que se deve duvidar até o alcance de algo evidente e

indubitável. No contexto desse método, a razão tem a ver com intuição. A intuição, nesta acepção, não depende do exercício de interpretação; intuição seria uma capacidade intelectual que permitiria ao homem apreender as características de um objeto ou ser, sem mesmo depender do contato com tais objetos, uma vez que, para Descartes, os sentidos nos enganam. A razão, e não os sentidos, permitir-nos-ia julgar e diferenciar o verdadeiro do falso. Estas características se dariam imediatamente à razão com vias ao alcance de ideias incontestáveis porque exclusivamente racionais; as ideias inatas.

Com a proposição da autonomia do pensamento, a partir da separação entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível, René Descartes foi o primeiro a propor a ontologia da existência humana como *res cogitans*, unicamente subordinada ao pensamento; em decorrência disso, o corpo humano e todas as coisas do mundo foram submetidas como *res extensae* ao cogito. Desta maneira, a capacidade do pensamento foi concebida na distinção entre a substância pensante (cogito) e o corpo. O corpo seria o lócus das ideias adventícias, aquelas que não são claras e distintas, porque advêm da experiência sensível. Caberia somente ao cogito, portanto, atingir as ideias inatas, aí sim, aquelas que seriam claras, distintas e, conseqüentemente, verdadeiras.

3.3.2 Traços do paradigma metafísico nas ciências humanas

Na perspectiva pós-metafísica, lanço mão de Gumbrecht, um dos autores afiliados à geração de humanistas alemães que continuaram, na década de 1980, a rever o cenário das ciências humanas no que diz respeito à primazia da orientação metafísica. Ainda que essa revisão já tenha sido iniciada bem antes desse período, o que se propunha nesse momento era estabelecer uma interface com o campo da comunicação. Nesse programa intelectual, bem como, na vertente da Hermenêutica e da Fenomenologia, o axioma metafísico também foi questionado enquanto um acesso ao conhecimento na relação com as coisas do mundo, como um exercício de descoberta da verdade das coisas; uma verdade que seria uma espécie de tese irrefutável.

Para Gumbrecht (2010), a inclinação metafísica na nossa tradição epistemológica teve início na modernidade, período no qual a sedimentação do

cogito cartesiano produziu diversas dicotomias – “espírito e matéria, mente e corpo, profundidade e superfície, significado e significante” (p. 8) – nas quais a dimensão racional da intuição era entendida como superior à corporeidade e à materialidade das coisas. Juntamente a esses binômios, estabeleceu-se aquele entre o plano aparente e a profundidade.

Para Arendt (2010), nossos arquétipos basilares de julgamento estão fortemente fundamentados nos princípios metafísicos. Foi nessa ordem de pensamento que se formulou a hierarquia entre a essência e a aparência das coisas, onde a primeira seria mais relevante. Problematizando essa ordem, a autora discute o valor da superfície e, nessa empreitada, conclui que:

nossos padrões comuns de julgamento, tão firmemente enraizados em pressupostos e preconceitos metafísicos – segundo os quais o essencial encontra-se sob a superfície e a superfície é o ‘superficial’ -, estão errados; e a nossa convicção corrente de que o que está dentro de nós, nossa ‘vida interior’, é mais relevante para o que nós ‘somos’ do que o que aparece exteriormente não passa de uma ilusão (p. 46, grifos da autora).

Na ciência moderna, a superfície das coisas foi entendida não somente como produtora de ilusões, mas também, como produtora de erros. Um dos projetos dessa ciência era então dissipar qualquer possibilidade de ilusão ou equívoco. Para tanto, era necessário transpor a superfície. Porém, de acordo Arendt (2010), nesse movimento de busca sob a superfície, outra superfície seria encontrada, tendo em conta inclusive que a ciência moderna se sustenta no mundo das coisas tangíveis. Ou seja, mesmo na perspectiva de transposição do senso comum, tudo, para existir, deve ser dado ao órgão da visão. Por isso, quando se atravessa a primeira superfície, na tentativa de eliminação dos erros, uma segunda superfície irromperia:

Pois quando se dissipa uma ilusão, quando se rompe subitamente uma aparência, é sempre em proveito de uma nova aparência que retoma, por sua própria conta, a função ontológica da primeira (...). A de-ilusão é a perda de uma evidência unicamente porque é a aquisição de outra evidência (SNELL, 1960, p. 182 apud ARENDT, 2010, p. 42).

Com a modernidade, embora a superfície tenha sido vilipendiada em proveito do que ela guarda, o que estaria sob o plano aparente, segundo Arendt (idem), também seria superfície. Diante disso, a autora questiona: “já que vivemos em um mundo *que aparece*, não é muito mais plausível que o relevante e o significativo, nesse nosso mundo, estejam localizados precisamente na

superfície?” (p. 43, grifos da autora). Esse questionamento acompanha significativamente a vertente de crítica à metafísica.

Essas considerações de Hannah Arendt sobre a superfície no contexto da epistemologia metafísica são caras para pensar também a noção de profundidade, como tentativa de ir além das coisas aparentes. Tais premissas são também tratadas por Gumbrecht (2010), não somente quanto à orientação metafísica, mas também, quanto à concepção que ele elabora sobre interpretação. Para o autor, o ato de interpretar o mundo possibilita ao sujeito penetrar “na superfície do mundo para extrair dele conhecimento e verdade, um sentido subjacente” (GUMBRECHT, 2010, p. 50). Ou seja, em oposição à superfície, interpretar seria um exercício que envolve a profundidade das coisas.

A partir dessa concepção de interpretação, Gumbrecht (2010) intenta se opor a metafísica ocidental. Para ele, no paradigma da metafísica estaria inscrita a “configuração epistemológica contemporânea fundada no estatuto central da interpretação derivado do paradigma sujeito/objeto” (p. 11). É neste sentido também que, mais do que uma escola filosófica específica, o autor defende que a metafísica se tornou um modo de relação com o mundo extremamente arraigado em nossa tradição de pensamento. Assim, para Gumbrecht, a metafísica

refere-se a uma atitude, quer cotidiana, quer acadêmica, que atribui ao sentido dos fenômenos um valor mais elevado do que à sua presença material; a palavra aponta, por isso, para uma perspectiva do mundo que pretende sempre ‘ir além’ (ou ‘ficar aquém’) daquilo que é ‘físico’ (2010, p. 14).

Gumbrecht associa a metafísica à hermenêutica e em seu programa reflexivo busca superar os aportes metafísicos da hermenêutica no campo das Humanidades, na tentativa de formular uma arena epistemológica não-metafísica e não-hermenêutica.

A tradição hermenêutica é também pós-metafísica. A interpretação, no contexto da hermenêutica, não apregoa o distanciamento das coisas do mundo, nem tampouco, exclui a dimensão da materialidade dessas mesmas coisas no movimento do significado.

Entretanto, o autor propõe que a visão de mundo pautada no paradigma moderno seja denominada campo hermenêutico. Na visão de Gumbrecht, o campo hermenêutico seria responsável pela dicotomia entre as dimensões: o sentido espiritual, a interpretação versus a corporeidade, a materialidade. O autor diferencia essa concepção de campo hermenêutico da Hermenêutica enquanto

“subcampo filosófico que se concentra nas técnicas e nas condições da interpretação” (2010, p. 50) e, no sentido desse campo hermenêutico e não da Hermenêutica, concebe a interpretação como uma atividade meramente cognitiva, ainda resultante dos preceitos metafísicos, que vai partilhar com a metafísica da exclusão dos efeitos de presença das coisas do mundo. A interpretação, ainda como afluyente das oposições sujeito e objeto, ente racional e material, superfície e profundidade, vai ser compreendida por Gumbrecht como a atividade de desvelar ou conferir sentido aos acontecimentos, ou seja, “interpretar o mundo quer dizer ir além da superfície material ou penetrar nessa superfície para identificar um sentido (isto é, algo espiritual) que deve estar atrás ou por baixo dela”. (2010, p. 48).

Para o autor, a materialidade das coisas não está embutida na tarefa de interpretar e, neste sentido, os axiomas metafísicos precisam ser superados: “na direção de ultrapassar a polaridade entre significante puramente material e significado puramente espiritual, Gumbrecht afirma a possibilidade de se restabelecer contato com as coisas do mundo fora do paradigma sujeito/objeto” (idem, p. 11).

Entendo que tais considerações colocam o autor no rol de uma direção pós-metafísica; e aí, o que ele propõe são alternativas para o resgate da presença das coisas do mundo. Também compreendo que essas propostas já foram desenvolvidas pela orientação Hermenêutica e por outras vertentes do pensamento. Neste sentido, o último dos metafísicos, Edward Husserl é citado por Gumbrecht. Para ele, “Husserl sugeriu que os objetos exteriores ao pensamento humano eram pura e simplesmente inacessíveis. Era um dos finais do paradigma sujeito/objeto, do campo hermenêutico e da metafísica ocidental” (p. 65).

Assim também, Gumbrecht e seus pares reconhecem o trabalho de Derrida na questão do destaque às materialidades das coisas. Este já havia sinalizado que “a indiferença sistemática da exterioridade do significante era uma das principais razões do predomínio devastador do logo-fonocentrismo na cultura ocidental” (p. 30). Nesse mesmo campo, Lyotard foi uma inspiração mais recente, com considerações sobre a desmaterialização característica dos meios eletrônicos que o filósofo associava a descorporalização das coisas do mundo.

Por fim, além de afinidades variadas sobre a materialidade das coisas no entendimento do mundo, que resvalam para diferentes campos das Humanidades,

Gumbrecht é tributário de Martin Heidegger. De acordo com o autor, na tentativa de superação da perspectiva metafísica, “Heidegger substituiu o paradigma sujeito/objeto pelo novo conceito de ‘ser-no-mundo’, que, por assim dizer, deveria devolver à autorreferência humana o contato com as coisas do mundo. Contra o paradigma cartesiano, Heidegger reafirmava a substancialidade corpórea e as dimensões espaciais da existência humana” (2010, p. 70).

Gumbrecht, assim como tantos outros autores, partilha da mesma busca por subverter o paradigma metafísico. Segundo este intento, ele desenvolve reflexões em torno das materialidades da comunicação e da produção de presença. Na esfera desses conceitos, reconhece-se que há algo no contato direto com os objetos, há algo na superfície das coisas, que daria conta de uma experiência não conceitual, que não deve ser ignorado. O que se almeja nessa instância teórica é a defesa do componente da presença no espaço da vivência com as materialidades. Isto não significa negar os efeitos de sentido que estão presentes na interação entre o homem e o entorno – uma vez que a interpretação é condição irrefutável do estar no mundo – nem, tampouco, propor uma nova hierarquia na qual a presença passaria a ocupar uma posição privilegiada.

Entretanto, segundo a proposição gumbrechtiana, os efeitos de sentido presentes no contato com o entorno, não justificariam a crença de que a única via de relação com os acontecimentos mundanos seja através da busca por significados encobertos sob a superfície, o que, para o autor, dificultaria a capacidade de se reconhecer o próprio plano aparente ante aos olhos e na interação com o corpo. Em contrapartida, como Gumbrecht assevera, é preciso atentar para o elemento da presença nesta condição do estar no mundo, uma vez que este foi elidido no pensamento moderno. Considerar os efeitos de presença pode ser um caminho interessante para a formulação de alternativas não metafísicas frente aos resíduos metafísicos ainda presentes nas ciências humanas.

Cabe ressaltar que mesmo considerando a relevância das acepções das materialidades da comunicação e da produção de presença para pensar as relações entre o indivíduo e as tecnologias, recorro antes ao contexto de discussões pós-metafísicas propriamente dito, de onde também emergem reflexões sobre o imaginário tecnológico e o mito da cultura digital. Se, para Gumbrecht, as materialidades das coisas precisam ganhar mais espaço no cenário das ciências humanas, uma vez que a interpretação, de acordo com a perspectiva do autor, não

vem considerando os efeitos de presença na interface homem/coisas, acredito que, no caso das tecnologias, é possível a associação entre as significações que estabelecemos em torno desse fenômeno e as incidências materiais deste. Por isso, quando busco focar as possíveis influências materiais do imaginário tecnológico de professores, isso tem a ver com interpretação. Tendo em vista que um dos enfoques deste trabalho tem como mote a pressuposição do quanto esse imaginário experimentado pelos docentes adquire uma materialidade na atuação pedagógica, principalmente, no tocante às práticas em sala de aula que recorrem às tecnologias, cabe esclarecer que essa materialidade tem uma dimensão interpretativa, relacionada aos efeitos de sentido gerados na interação com os meios, ou seja, uma das principais perspectivas de análise aqui consideradas tem a ver com a maneira como os docentes percebem o advento das tecnologias e como estes significados incidem nas relações e práticas em sala de aula.