



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO  
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO

EMMANOEL DE ALMEIDA RUFINO

**A RACIONALIDADE COMUNICATIVA EM TEMPOS DE CIBERCULTURA: PELA  
FORMAÇÃO DE COLETIVOS INTELIGENTES NO ESPAÇO DO SABER**

JOÃO PESSOA

2017

EMMANOEL DE ALMEIDA RUFINO

**A RACIONALIDADE COMUNICATIVA EM TEMPOS DE CIBERCULTURA: PELA  
FORMAÇÃO DE COLETIVOS INTELIGENTES NO ESPAÇO DO SABER**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal da Paraíba (PPGE/UFPB), na linha de Pesquisa “Estudos Culturais da Educação”, como requisito institucional para obtenção do título de Doutor em Educação.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Edna Gusmão de Góes  
Brennand

JOÃO PESSOA

2017

Catálogo na publicação  
Seção de Catalogação e Classificação

R927r Rufino, Emmanoel de Almeida.  
A racionalidade comunicativa em tempos de cibercultura: pela formação de coletivos inteligentes no espaço do saber / Emmanoel de Almeida Rufino. - João Pessoa, 2017.  
210 f. : il.

Orientadora: Edna Gusmão de Góes Brennand.  
Tese (Doutorado) - UFPB/CE

1. Educação. 2. Aprendizagem cooperativa. 3. Inteligência coletiva.  
4. Racionalidade comunicativa. I. Título.

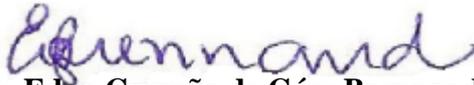
UFPB/BC

EMMANOEL DE ALMEIDA RUFINO

**A RACIONALIDADE COMUNICATIVA EM TEMPOS DE CIBERCULTURA: PELA  
FORMAÇÃO DE COLETIVOS INTELIGENTES NO ESPAÇO DO SABER**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal da Paraíba (PPGE/UFPB), na linha de Pesquisa “Estudos Culturais da Educação”, como requisito institucional para obtenção do título de Doutor em Educação.

**BANCA EXAMINADORA:**



**Profa. Dra. Edna Gusmão de Góes Brennand (UFPB)**

*Orientadora*

**Prof. Dr. Anderson de Alencar Menezes (UFAL)**

*Membro titular*

**Prof. Dr. Cláudio Cardoso de Paiva (UFPB)**

*Membro titular*

**Prof. Dr. José Francisco de Melo Neto (UFPB)**

*Membro Titular*



**Prof. Dr. José Washington de Moraes Medeiros (IFPB)**

*Membro Titular*

**Profa. Dra. Emília Maria da Trindade Prestes (UFPB)**

*Membro Suplente*

## AGRADECIMENTOS

A *Deus*, por ser tão misterioso na sua presença-ausente sempre presente, e por isso, o meu sábio mestre: por me ensinar que a beleza se esconde no complexo; que a vida é bela por ser tão confusa; que a vida não só começa no começo; que pensar é uma arte para os que não enxergam só com os olhos físicos. A Ele, que nunca me deixou vê-lo enquanto aqui existo, mantendo-me sempre discípulo da curiosidade e da saudade do seu amor.

*Aos meus pais*, Maria Elizete e Manoel Rufino Neto, “doutores” do saber meta-acadêmico de formar o humano pelas vias do amor.

A *minha esposa*, Raisia Grasielle, parceira fiel e compassiva em toda a minha trajetória de formação doutoral. Por dividir comigo, os sabores e dissabores dessa experiência de transformação. Por carregar comigo o peso diário de tecer a vida, fio por fio, sempre olhando a beleza dos detalhes mais sutis, mesmo quando as angústias quiseram neblinar meu olhar além...

*Aos meus irmãos*, Emmeliny e Eduardo, estimados por sua presença sempre fraterna. A Eduardo, um agradecimento distinto por seu auxílio valoroso nas traduções do resumo.

À *Congregação dos Padres do Sagrado Coração de Jesus (Província Setentrional)*, a quem devo muito de minha formação acadêmica e religiosa, sementes de meu especial interesse pelas questões humanas.

A *todos os meus colegas de doutorado*, em especial, a Daniel Figueiredo de Oliveira, mais do que um colega acadêmico, um amigo que tive a alegria de conquistar e que junto a mim se tornou parceiro de inquietações e sorrisos; e a Catarina Gonçalves, uma amiga do peito que muito me ensinou por ser uma doutora há muito diplomada na difícil arte humana de “ser educador” para além dos títulos acadêmicos.

*Aos professores do Doutorado em Educação* que fizeram parte de minha trajetória formativa: Ana Dorziat, por ser – para mim – um exemplo de escuta das vozes interiores do humano; Ricardo Lucena, homem cujo jeito suave de falar e agir me re-ensinou o poder pedagógico da presença dos grandes mestres do silêncio. A Maria Eulina, Aline Machado, Erenildo, Wilson Aragão e Janine, por ajudarem a (des)construir minhas percepções acadêmicas e me trazer uma “paz inquieta” diante do desafio de pensar a formação humana. Em especial a dois professores: a José Francisco de Melo Neto, que – em cada um de seus inúmeros gestos formativos – me (re)ensinou a *ser mais* e a ter mais paixão pela docência: eu sempre quis muito ter conhecido pessoalmente Paulo Freire, mas a presença de “Zé Neto” foi suficiente para tal; e a ao prof. Fernando César, que me inseriu profundamente nas inquietantes questões

do campo do Estudos Culturais e com quem (re)aprendi a beleza polissêmica de “ser humano”, por ser ele um ser humano raro.

*Ao professor José Washington de Moraes Medeiros*, uma grande pessoa que guiou muitos de meus passos com seu exemplo; sou muito grato por sua presença fraterna e também pelas valorosas dicas metodológicas à tessitura dissertativa do meu trabalho de tese.

*Aos professores Anderson Menezes, José Neto, Cláudio Cardoso de Paiva, José Washington, Emília Maria*, que me deram a honra de compor a banca de avaliação do meu trabalho e dedicaram seu tempo para ler meu escrito e contribuir com meu crescimento formativo.

*Aos funcionários do PPGE/UFPB*, de modo especial à receptividade sempre empática, ética e formativa de Samuel.

*À coordenação do PPGE/UFPB*, pela escuta dedicada a minhas constantes demandas; em especial, ao prof. Dr. Severino Bezerra da Silva, sempre acolhedor em seu sorriso de educador popular.

*Aos meus colegas professores da Coordenação de Humanas (do IFPB)*, companheiros sensíveis ao meu tempo formativo, sempre dispostos a me auxiliar no que fosse possível para que eu não completasse esse ciclo apenas “passando” por ele. Aprendi muito com cada um, em suas palavras e silêncios fraternos.

*Aos meus alunos e alunas – ou melhor, educandos e educandas – do IFPB*, sujeitos que legitimam minha condição de professor enquanto aprendiz: por me ensinarem que uma experiência formativa nunca se encerra numa sala de aula, especialmente quando colocamos nossa condição existencial em pauta. Sujeitos que, a cada novo diálogo, me fazem renascer.

Por fim, à minha orientadora de doutorado, *a profa. Dra. Edna Gusmão de Góes Brennand*, um ser humano pleno em sua expressão complexa: com ela naveguei no oceano dialético da formação acadêmica, com suas marés suaves e desafiadoras; pessoa de uma subjetividade fractal que me desafiou a construções e desconstruções, em seus erros e acertos naturalmente humanos.

“Antes mundo era pequeno  
Porque Terra era grande  
Hoje mundo é muito grande  
Porque Terra é pequena  
(...)

Antes longe era distante  
Perto, só quando dava  
Quando muito, ali defronte  
E o horizonte acabava  
Hoje lá trás dos montes, den de casa, camará  
Ê, volta do mundo, camará  
Ê-ê, mundo dá volta, camará”

(*Parabolicamará*, Gilberto Gil, 1991)

“Toda atividade, todo ato de comunicação, toda relação humana  
implica um aprendizado”.  
(LÉVY, 1999a, p. 27)

## RESUMO

Este estudo assume como *objeto* o projeto formativo de coletivos inteligentes no contemporâneo Espaço do Saber, fundamentando-se nos conceitos de razão comunicativa e inteligência coletiva. Em observância a esse referencial de racionalidade, baseia-se na Teoria do Agir Comunicativo (TAC), seguindo o lastro emancipatório iluminista projetado na teoria da inteligência coletiva. Contextualiza os horizontes virtuais de aprendizagem abertos na esteira da revolução contemporânea dos sistemas informáticos e telemáticos e do advento do ciberespaço, no ínterim dos séculos XX e XXI d. C., como também os mecanismos sistêmicos que, infiltrados nas redes interativas desse grande mundo da vida *ciber*, preterem a formação de coletivos inteligentes em favor da promoção de coletivos inteligentemente administrados. *Objetivou* compreender a formação de coletivos inteligentes a partir de aprendizagens cooperativas racionalmente motivadas, seguindo a *tese* de que *a razão comunicativa fomenta processos cooperativos de aprendizagem capazes de formar coletivos inteligentes no Espaço do Saber*. Inspirado no método hermenêutico, o olhar interpretativo do objeto deste estudo propõe uma postura compreensiva do fenômeno da aprendizagem no campo universal – mas intotalizável – do ciberespaço, *lócus* privilegiado do enredamento global dos sujeitos do Espaço do Saber. Nesse sentido, a construção da tese e suas etapas de análise reclamam a *pretensão hermenêutica* de compreender – à luz da TAC – os princípios norteadores da razão comunicativa coerentes/propícios à promoção de aprendizagens cooperativas e coletivos inteligentes, que estão na base do conceito de inteligência coletiva. Averiguando a possibilidade de fomentarmos racionalmente o desenvolvimento de uma cultura de aprendizagens cooperativas e a consequente formação de coletivos inteligentes nos ambientes cibernéticos do Espaço do Saber, *conclui* que a formação de coletivos inteligentes (capazes de otimizar o potencial de inteligência coletiva disposto no Espaço do Saber) passa pela racionalização da comunicação no contexto do mundo da vida ciberespacial. Aponta, pois, a racionalidade comunicativa como um referencial privilegiado para fomentar coletivos inteligentes no Espaço do Saber, especialmente porque ela pode transformar o universo ciberespacial num mundo da vida emancipado (livre de atuações não-interativas por parte de sujeitos e instâncias sistêmicas) e fecundo a aprendizagens cooperativas, porque enredado por sujeitos competentes para falar e agir eticamente em suas interações, desafiadora utopia cujo “não-lugar” é um distinto condicionante para nossa evolução social.

**Palavras-chave:** Aprendizagem cooperativa. Coletivos inteligentes. Espaço do Saber. Inteligência coletiva. Racionalidade comunicativa.

## ABSTRACT

This study assumes as *object* the formative project of intelligent collectives in the contemporary Space of Knowledge, based on the concepts of communicative reason and collective intelligence. In compliance with this referential of rationality, it is based on the Theory of Communicative Action (TCA), following the emancipatory illuminist standard projected in the theory of collective intelligence. It contextualizes the virtual horizons of open learning in the course of the contemporary revolution of computer and telematics systems and the advent of cyberspace in the interim of the XX and XXI centuries AD, as well as the systemic mechanisms that, infiltrated in the interactive networks of this great world cyber life, awaken the formation of intelligent collectives in favor of the promotion of intelligently managed collectives. The *objective* was to understand the formation of intelligent collectives based on rationally motivated cooperative learning, following the *thesis* that *communicative reason foments cooperative learning processes capable of forming intelligent groups in the Knowledge Space*. Inspired by the hermeneutical method, the interpretative view of the object of this study proposes a comprehensive posture of the phenomenon of learning in the universal field – but no totalizable – of cyberspace, privileged *locus* of the global entanglement of the subjects of the Knowledge Space. In this sense, the construction of the thesis and the steps of his analysis demand the *hermeneutical pretension* to understand – in the light of the TCA - the guiding principles of reason communicative consistent/propitious to promote the learning cooperatives and collective intelligent, who are at the base of the concept of collective intelligence. Ascertaining the possibility of rationality promoting the development of a culture of cooperative learning and the consequent formation of intelligent collectives in the environments of the Knowledge Space, *concludes* that the formation of intelligent collectives in cybernetic environments (capable of optimizing the potential of collective intelligence in the Space of Knowledge) passes through the rationalization of communicative in the context of the world of cyberspace life. Appears, therefore, the communicative rationality as a privileged referential to promote intelligent collectives in the Space of Knowledge, especially because its can transform the cyberspacial universe in a world of life emancipated (free of performances noninteractive by subject and systemic instances) and fruitful to the cooperative learning because entangled by competent subjects to speak and act ethically in their interactions, challenging utopia whose “non-place” is a distinct conditioner for our social evolution.

**Keywords:** Collective learning. Intelligent collectives. Knowledge Space. Collective intelligence. Collective rationality.

## RESUMEN

Este estudio asume como *objeto* el proyecto formativo de colectivos inteligentes en el contemporáneo Espacio del Saber, fundamentándose en los conceptos de razón comunicativa e inteligencia colectiva. En observancia a este referencial de racionalidad, se basa la Teoría del Actuar Comunicativo (TAC), siguiendo el lastre emancipatorio iluminista proyectado en la teoría de la inteligencia colectiva. Contextualiza los horizontes virtuales de aprendizaje abiertos en la línea de la revolución contemporánea de los sistemas informáticos y telemáticos y del advenimiento del ciberespacio, en el ínterin de los siglos XX y XXI después de Cristo, así como los mecanismos sistémicos que, infiltrados en las redes interactivas de ese gran mundo de la vida cyber, despiertan la formación de colectivos inteligentes en favor de la promoción de colectivos inteligentemente administrados. *Objetivo* comprender la formación de colectivos inteligentes a partir de aprendizajes cooperativas racionalmente motivadas, siguiendo la *tesis* de que *la razón comunicativa fomenta procesos cooperativos de aprendizaje capaces de formar colectivos inteligentes en el Espacio del Saber*. Inspirado en el método hermenéutico, la mirada interpretativa del objeto de este estudio se propone una postura comprensiva del fenómeno del aprendizaje en el campo universal – más no totalizable - del ciberespacio, *locus* privilegiado del enredamiento global de los sujetos del Espacio del Saber. En ese sentido, la construcción de la tesis y sus etapas de análisis reclaman la *pretensión hermenéutica* de comprender – a la luz del TAC – los principios orientadores de la razón comunicativa coherentes/propicios a la promoción de aprendizaje cooperativa y colectivos inteligentes, que están en la base del concepto de inteligencia colectiva. Averiguando la posibilidad de fomentarnos racionalmente el desarrollo de la cultura de aprendizaje cooperativas y la consecuente formación de colectivos inteligentes en los ambientes cibernéticos del Espacio del Saber, *concluye* que la formación de colectivos inteligentes (capaces de optimizar el potencial de inteligencia colectiva dispuesto en el Espacio del Saber) camina por la racionalización de la comunicación en el contexto del mundo de la vida ciberespacial. Apunta, pues, la racionalidad comunicativa como un referencial privilegiado para fomentar colectivos inteligentes en el Espacio del Saber, especialmente porque ella puede transformar el universo ciberespacial en el mundo de la vida emancipado (libre de actuaciones non-interactivas por la parte de los sujetos e instancias sistémicas) y fecundo a la aprendizaje cooperativas, porque enredado por los sujetos competentes para hablar y actuar éticamente en sus interacciones, desafiadora utopía cuyo “non lugar” es un distinto condicionante para nuestra evolución social.

**Palabras-chave:** Aprendizaje cooperativa. Colectivos inteligentes. Espacio del Saber. Inteligencia colectiva. Racionalidad comunicativa.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 -	Plano analítico de categorias desenvolvido a partir do modelo aberto	46
Figura 2 -	Esquema de contrapontos entre a filosofia da consciência e a filosofia da linguagem no horizonte da virada linguística	50
Figura 3 -	Esquema representativo de categorias e processos implicados num “cenário” de colonização sistêmica e racionalização do mundo da vida.	84

## **LISTA DE QUADROS**

Quadro 1- População mundial de internautas (por regiões continentais), em 2016.	166
---	-----

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

**TAC** - Teoria do Agir Comunicativo

**TIC** - Tecnologias digitais da Informação e da Comunicação

**UFPB** - Universidade Federal da Paraíba

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>CARTA DE NAVEGAÇÃO .....</b>	<b>15</b>
<b>1.1</b>	<b>PROLEGÔMENOS .....</b>	<b>15</b>
<b>1.2</b>	<b>A ORDEM DAS IDEIAS NO CAMPO “OBJETIVO” DO DISCURSO .....</b>	<b>20</b>
<b>2</b>	<b>PLANO METODOLÓGICO DE NAVEGAÇÃO .....</b>	<b>24</b>
<b>2.1</b>	<b>SOBRE O PROBLEMA, A TESE E A PRETENSÃO HERMENÊUTICA DA PESQUISA .....</b>	<b>24</b>
<b>2.2</b>	<b>COMPREENDENDO AS REGRAS DA NAVEGAÇÃO INVESTIGATIVA A PARTIR DA HERMENÊUTICA .....</b>	<b>36</b>
<b>2.3</b>	<b>SOBRE A ESCOLHA DOS AUTORES DA PESQUISA .....</b>	<b>42</b>
<b>2.4</b>	<b>COM AS BÚSSOLAS CATEGORIAIS DE PIERRE LÉVY E DE JÜRGEN HABERMAS: ESTRATÉGIAS DA ANÁLISE .....</b>	<b>44</b>
<b>3</b>	<b>JÜRGEN HABERMAS: POR UM “MUNDO” HUMANO MOTIVADO RACIONALMENTE À INTERAÇÃO <i>COMUNICATIVA</i>..</b>	<b>49</b>
<b>3.1</b>	<b>A RAZÃO COMUNICATIVA E A GUINADA HABERMASIANA PARA A LINGUAGEM .....</b>	<b>49</b>
<b>3.1.1</b>	<b>Excursão sobre a razão comunicativa no horizonte da esfera pública .....</b>	<b>54</b>
<b>3.2</b>	<b>A TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO .....</b>	<b>58</b>
<b>3.2.1</b>	<b>A coordenação do agir comunicativo pelas vias da competência comunicativa .....</b>	<b>72</b>
<b>3.3</b>	<b>A TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO COMO TEORIA DA SOCIEDADE: MUNDO SISTÊMICO E MUNDO DA VIDA .....</b>	<b>75</b>
<b>3.3.1</b>	<b>Da disjunção entre esses dois mundos do agir no horizonte social .....</b>	<b>81</b>
<b>3.3.2</b>	<b>Sobre a racionalização e a descolonização do mundo da vida .....</b>	<b>83</b>
<b>3.4</b>	<b>DAS VIAS ÉTICO-DISCURSIVAS PARA INTERAÇÕES COMUNICATIVAS E APRENDIZAGENS COOPERATIVAS .....</b>	<b>89</b>
<b>4</b>	<b>PIERRE LÉVY: DAS TRIBOS AO CIBERESPAÇO, DAS INTELIGÊNCIAS COLETIVAS AOS COLETIVOS INTELIGENTES</b>	<b>103</b>
<b>4.1</b>	<b>VIRTUALIZAÇÃO E ANTROPOGÊNESE NOS ESPAÇOS ANTROPOLÓGICOS .....</b>	<b>103</b>
<b>4.1.1</b>	<b>O que é a virtualização? .....</b>	<b>103</b>
<b>4.1.2</b>	<b>As três virtualizações fundamentais da hominização: linguagem, técnica e contrato .....</b>	<b>105</b>
<b>4.1.3</b>	<b>O desenvolvimento das tecnologias da inteligência coletiva nos Espaços Antropológicos .....</b>	<b>108</b>

<b>4.1.4</b>	<b>O ciberespaço e a virtualização da informação e da comunicação .....</b>	<b>119</b>
<b>4.1.4.1</b>	<i>Marcos do crescimento do ciberespaço: interconexão e comunidades virtuais .....</i>	<b>119</b>
<b>4.1.4.2</b>	<i>Dispositivos informacionais e comunicacionais do desenvolvimento do ciberespaço: mundos virtuais compartilhados, informações em fluxo e comunicação “todos-todos” .....</i>	<b>122</b>
<b>4.2</b>	<b>DA UNIVERSALIZAÇÃO DO SABER NA ESTEIRA DA REVOLUÇÃO INFORMÁTICA E DO ADVENTO DO CIBERESPAÇO .....</b>	<b>126</b>
<b>4.2.1</b>	<b>O ciberespaço como canal interativo de aprendizagens .....</b>	<b>126</b>
<b>4.2.2</b>	<b>O saber-fluxo e a nova economia do conhecimento no Espaço do Saber..</b>	<b>131</b>
<b>4.2.2.1</b>	<i>Tecnologias, saberes e inteligências em sinergia: as árvores do conhecimento como símbolo das aprendizagens cooperativas no Espaço do Saber .....</i>	<b>136</b>
<b>5</b>	<b>HABERMAS E LÉVY: POR UMA CULTURA INTELIGENTE DE APRENDENTES COOPERATIVOS NAS REDES DE (INTER)AÇÃO COMUNICATIVA DO MUNDO DA VIDA CIBERESPACIAL .....</b>	<b>141</b>
<b>5.1</b>	<b>O CIBERESPAÇO COMO ESFERA PÚBLICA DOS INTELIGENTES COLETIVOS DO ESPAÇO DO SABER .....</b>	<b>142</b>
<b>5.2</b>	<b>CONTRA UMA CULTURA SISTÊMICA DE TOTALITARISMOS CIBERNÉTICOS E DE COLETIVOS INTELIGENTEMENTE GERENCIADOS .....</b>	<b>155</b>
<b>5.3</b>	<b>DA PROMOÇÃO DE COLETIVOS INTELIGENTES PELAS VIAS ÉTICO-DISCURSIVAS DE APRENDIZAGENS COOPERATIVAS FUNDADAS NA RAZÃO COMUNICATIVA .....</b>	<b>168</b>
<b>6</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS: ENSAIANDO A UTOPIA FORMATIVA DE COLETIVOS INTELIGENTES NO ESPAÇO DO SABER .....</b>	<b>191</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>202</b>

# 1 CARTA DE NAVEGAÇÃO

## 1.1 PROLEGÔMENOS

Estamos vivendo a abertura de um novo espaço de comunicação, e cabe apenas a nós explorar as potencialidades mais positivas deste espaço (LÉVY, 1999b, p. 11).

Despontando num contexto cibercultural demasiado desafiador para os que pensam – e se lançam em – processos de aprendizagem, este estudo visa aclarar – à luz do conceito habermasiano de razão comunicativa e do conceito levyniano de inteligência coletiva – a possibilidade de forjarmos experiências cooperativas de aprendizagem nas redes interativas da comunicação cibernética, firmando como *objeto* o projeto formativo de coletivos inteligentes no espaço antropológico<sup>1</sup> atual (o Espaço do Saber<sup>2</sup>). Buscando aproveitar a fecundidade interativa desse contexto, nosso estudo *pressupôs* que a consecução desse projeto formativo encontra privilegiado aporte na possibilidade de racionalização do mundo da vida que se nos revela ser o ciberespaço<sup>3</sup>, propiciando a seus sujeitos um cenário otimizado ao desenvolvimento de suas capacidades de comunicação e colaboração recíproca por meio da tessitura de diálogos competentes e forjados ético-discursivamente.

Diante do cenário de florescimento das tecnologias digitais de informação e comunicação (TIC) no seio do século XX, vimos surgir inúmeras e revolucionárias “invenções” em campos como a cultura, a sociedade e a personalidade humana, porque elas

---

<sup>1</sup> Segundo Lévy (1999a, p. 22), *Espaço Antropológico* “é um sistema de proximidade (espaço) próprio do mundo humano (antropológico), e, portanto dependente de técnicas, de significações, da linguagem, da cultura, das convenções, das representações e das emoções humanas”. Na história humana, despontam quatro *Espaços Antropológicos* distintos: a Terra, o Território, o Espaço das Mercadorias e o Espaço do Saber. Cada um deles representa um ambiente propício para a constituição de um tipo específico de bagagem cultural produzida por um grupo humano. Nesse aspecto, sejam quais foram essas especificidades, essa “bagagem” resulta da mobilização coletiva – mais ou menos elaborada – das competências, recursos e projetos coletivamente disponíveis.

<sup>2</sup> O *Espaço do Saber* corresponde ao espaço antropológico emergente na contemporaneidade, especialmente com o despontar das revoluções tecnológicas do século XX (LÉVY, 1999a).

<sup>3</sup> Para Lévy (1999b), o *ciberespaço* é o horizonte comunicativo que surge da interconexão mundial dos computadores e de suas memórias e diz respeito não só à infraestrutura material da comunicação digital, como também ao universo de informações que abriga e aos indivíduos que navegam interativamente por esse universo. É “o espaço móvel das interações entre conhecimentos e conhecedores de coletivos inteligentes desterritorializados” (LÉVY, 1999a, p. 29). Esse conceito traduz o caráter virtualizante e desterritorializante do universo diluviano gestado no seio da revolução digital, já prefaciada por algumas obras de ficção científica do século XX. A propósito, o termo *ciberespaço* foi empregado pioneiramente em 1984, por William Gibson, em seu romance de ficção científica intitulado *Neuromancer*. Para Gibson, esse termo indica o universo das redes digitais como ambiente de encontros e aventuras, espaço virtual de novos conflitos mundiais e relações econômicas e culturais (LÉVY, 1999a).

forjaram nossa experiência de habitação no mundo em novos pressupostos de tempo e espaço, de ser e estar, de viver e conviver, de falar e agir em tempo real com um número nunca antes imaginado de pessoas (e de coisas). O ineditismo desse complexo cenário cibercultural responde ao fluxo diluviano de dados que não cessa de cobrir o universo contemporâneo da experiência humana. Como novos Noés, navegamos em arcas num espaço antropológico desterritorial, fluido e repleto de outros sujeitos à deriva do *novo* sempre latente sob o rótulo do progresso. Todavia, esse é um rótulo também a se fazer, utópico, porque o seu lugar nesse universo líquido é ainda um “não-lugar”, especialmente quando a ideia de progresso tange o horizonte das possibilidades humanas de interação e aprendizagem. Esse cenário – patrocinado pelo advento da informática – nos desvela, portanto, inéditas formas de habitar o mundo e de perspectivar progressos, todas elas especialmente associadas aos termos da comunicação.

Nesse contexto, nosso estudo assume um desafio lançado por Pierre Lévy (1999a; 1999b) no seio de suas reflexões sobre o despontar da cibercultura: otimizar o potencial de inteligência coletiva<sup>4</sup> disposto no Espaço do Saber, o que significa formar coletivos inteligentes<sup>5</sup>; afinal, para Lévy, esse espaço antropológico provê condições tecnológicas inéditas para que os sujeitos possam mobilizar o potencial de inteligência coletivamente

---

<sup>4</sup> Lévy associa a noção de *inteligência* a uma perspectiva necessariamente *coletiva*, já que, segundo ele (1996), apesar de fundamentais, não são somente as linguagens, os artefatos e as instituições sociais que pensam dentro de nós, mas todo o mundo humano, ou como sugere Habermas (2012b), todo o mundo da vida, com sua gramática intersubjetiva, suas linhas de desejo, seus polos afetivos, suas máquinas mentais híbridas, seus horizontes de sentido repletos de imagens. Nesse sentido, “a inteligência é sempre o feito de um coletivo interdependente: coletivo de ideias, de pensamentos, de módulos cognitivos, de neurônios, de células, de organismos, de espécies etc. O termo ‘inteligência coletiva’ é um pleonasma. Nossos preconceitos culturais nos inclinam a imaginar que a inteligência seria a propriedade de indivíduos. Assim, preferimos adicionar o adjetivo ‘coletivo’ a fim de qualificar corretamente a potência de autocriação, quer ela seja biológica ou cultural. Se a inteligência coletiva é largamente distribuída na natureza, a inteligência coletiva humana possui alguns traços que fazem dela uma exceção” (LE MOS; LÉVY, 2010, p. 221-222). No Espaço do Saber, a inteligência coletiva se enreda em meio a interligação virtual da inteligência humana distribuída em rede, via internet. Ela diz respeito não só à “bagagem” cultural da qual uma coletividade humana é dotada (saberes, habilidades, competências, tecnologias, etc.), mas principalmente à capacidade que os sujeitos têm de mobilizar essa bagagem na interação com outros, para corrigir, reproduzir ou criar novos conhecimentos, artefatos técnicos e etc. Especialmente “no sentido da educação, das faculdades de aprendizagem”, foco deste trabalho de tese, a *inteligência coletiva* concerne ao “aprender em conjunto e uns dos outros” (LÉVY, 1999b, p. 207), característica que faz do atual espaço antropológico o solo mais fecundo em toda história para o desenvolvimento da inteligência coletiva, pela facilidade tecnológica de aproximar os indivíduos humanos para que aprendam entre si.

<sup>5</sup> Para Lévy, *coletivos inteligentes* são “agrupamentos” de inteligentes ou “intelectuais coletivos – os sujeitos [ideais] do quarto espaço” (1999a, p. 190), o Espaço do Saber. Esses coletivos não são maciços e uniformes. Seus sujeitos possuem inteligências e identidades abertas a si, a outros sujeitos e coletivos; são aprendentes potenciais, sujeitos do pensamento e das relações em rede, predispostos a dialogar com os desafios da desterritorialização, da fluidez do tempo, das identidades e dos saberes com uma abertura dialética, indistinta e universal. No seio dos coletivos inteligentes, “as potencialidades sociais e cognitivas de cada um poderão desenvolver-se e ampliar-se de maneira recíproca” (LÉVY, 1999a, p. 25), desde que seus sujeitos tenham condições favoráveis à discussão, negociação e elaboração coletiva, suas marcas potenciais. Enfim, os coletivos inteligentes perfazem o ideal da inteligência coletiva.

disponível: nunca tivemos tantos e tão qualificados canais de informação e comunicação para intercambiar e sinergizar saberes e competências<sup>6</sup> em tempo real, para articular os sujeitos – próximos e distantes – em redes de aprendizagem. No Espaço do Saber, a inteligência coletiva se enreda em meio a interligação virtual da inteligência humana distribuída em rede, via internet.

Nesses termos, Lévy nos convida, portanto, a pensar uma maneira de otimizarmos as inteligências coletivas virtualmente disponíveis através das redes interativas do ciberespaço, perfazendo uma nova engenharia do laço social que possa valorizar a diversidade das qualidades humanas. Cômico do “momento” tecnológico propício para que os sujeitos possam intercambiar sinergicamente esses saberes e competências, ele nos provoca ao diálogo com a pluralidade e a transversalidade das identidades e inteligências<sup>7</sup> em relação; desafia-nos, portanto, a transformarmos os ambientes virtuais de comunicação em palcos onde os sujeitos sejam cada vez mais capazes de fala e ação intersubjetiva, cooperante e aprendente.

Querendo cultivar uma possibilidade responsiva válida e relevante a isso que Lévy projeta como desafio, colocamo-nos em diálogo com Jürgen Habermas, um dos pensadores contemporâneos mais competentes e prolíficos para pensar o tema da comunicação. A pertinência dessa escolha responde justamente ao fato de que os lastros do desafio supracitado tangem fundamentalmente os modos de agir dos sujeitos que se comunicam nas redes interativas do ciberespaço. Sua TAC (2012a; 2012b) se nos revelou cara à compreensão crítica das *razões* motivadoras e do *modus operandi* da comunicação cotidiana no ciberespaço, forjando vias teóricas de ação mais adequadas às exigências da formação de coletivos inteligentes nesse ambiente interacional. Na verdade, quando Lévy desvela o desafio da formação de coletivos inteligentes, oferece um diagnóstico de suas possibilidades e dificuldades, mas não se arvora a tecer uma teoria da comunicação cujos axiomas perfaçam as demandas desse projeto. Nossa opção por Habermas se justificou nesse sentido: com ele, essa projeção pode atualizar suas possibilidades.

---

<sup>6</sup> Neste estudo, ao nos referirmos ao substantivo *saber*, estaremos considerando essa expressão – junto a Jürgen Habermas (2012b, p. 327) – “num sentido amplo, capaz de abranger tudo o que pode se adquirido mediante aprendizagem e a apropriação da tradição cultural – e esta última compreende não somente os componentes cognitivos, mas também os que concernem à integração social, ou seja, os componentes expressivos e os prático-morais”. A propósito, para distinguirmos esse uso do termo “saber” do vocábulo de mesmo nome que compõe a expressão conceitual “Espaço do Saber”, usamos iniciais maiúsculas para essa expressão (correspondente ao espaço antropológico contemporâneo). Já no tocante ao termo *competência*, compreendemo-lo como a capacidade (inter)subjetiva de mobilizar saberes e resolver problemas.

<sup>7</sup> Usamos esse conceito de *inteligência* seguindo a perspectiva – atrelada ao sentido da concepção de inteligência coletiva – de Lévy (1999a), para quem sua significação transpõe o campo da cognição, compreendendo outras dimensões da experiência humana. Nisso Lévy se alinha a Habermas (2002), que – em seu veio pós-metafísico – assume essa transposição como fundamental à configuração de um sujeito ou coletivo emancipado.

De Habermas, assumimos o conceito de racionalidade comunicativa como referência possível de formação de coletivos inteligentes. Deprendida da guinada linguística que esse pensador propõe a partir de sua leitura crítica dos processos de racionalização que marcaram a modernidade, esse conceito de racionalidade foi cunhado com a pretensão de redesenhar os fundamentos racionais dos campos da cultura, da sociedade e da personalidade, sustentando-os em bases linguísticas (HABERMAS, 2012a; 2012b). Sob essa referência, partimos do pressuposto de que, ao romper com a filosofia da consciência, a razão comunicativa “intersubjetiva” as relações dos indivíduos com o seu mundo, numa perspectiva fecunda ao ideal de inteligência coletiva que, por sua vez, compreende relações humanas voltadas ao “trabalho” em comum acordo (LÉVY, 1999a).

Diante da integração que promovemos entre aspectos teóricos da TAC (racionalidade comunicativa, agir comunicativo, teoria da sociedade, ética do discurso) e o conceito levyniano de inteligência coletiva, propomo-nos a dar amplitude ao debate sobre a construção de interações comunicativas competentes como caminho para a promoção de relações aprendentes mais autônomas, solidárias, justas e dialógicas. Essa cobertura teórica nos foi importante porque, dentre os vários problemas que despontam diariamente na grande rede, não é incomum encontrarmos atores sociais que – ativa ou passivamente – atentam contra os princípios que regem tais relações aprendentes.

Atentos à pluralidade de perfis interligados nas redes do ciberespaço, não é difícil percebermos a atuação de indivíduos e instâncias sistêmicas que se dedicam a colonizar o “outro”, apoderando-se da(s) linguagem(ns) cibernética(s) para fins estratégicos e avessos à promoção de benesses coletivas. Outro fenômeno relevante é a incipiência dialógica de muitos interagentes cibernéticos que – em muitos casos – habitam a grande rede como comunicantes compulsivos: são sujeitos afeitos a monólogos, incapazes e/ou indispostos à escuta do outro, carentes de competências (cognitiva, linguística e interativa) para entender e proferir enunciados inteligíveis, éticos e bem fundamentados argumentativamente. Mas também há aqueles que não dispõem de condições materiais de acesso à internet e que habitam a grande rede como *outsiders*: abarcados pelo ciberespaço, mas sem condições de navegá-lo, esses sujeitos estão igualmente apartados das chances efetivas de poderem aproveitar as benesses da cultura de rede, de tecerem diálogos inteligentes, de ensinarem e aprenderem junto aos demais com os saberes e competências que já possuem ou que podem vir a possuir e a compartilhar.

Inquietou-nos perceber que apesar de dispormos de tecnologias cada vez mais fecundas à maturação da inteligência coletiva, parte considerável da humanidade ainda está à

deriva no mar da comunicação e da informação, aquém das condições necessárias (intelectuais e materiais) para acessar qualificadamente esses mecanismos. Destarte, nosso estudo sublinha o fato de que a referida maturação não se encerra na mera expansão do ciberespaço e na importante democratização do acesso a ele. Seguindo o lastro de reflexões de Lévy e Habermas, democratizamos a comunicação também quando tornamos os sujeitos competentes para seu uso, junto aos demais sujeitos. Por isso, lançamos – ao crivo da argumentação – o pressuposto de que a expansão do ciberespaço e de sua efetiva acessibilidade fornece *apenas* um ambiente propício à formação de coletivos inteligentes, carecendo de uma base racional-comunicativa capaz de promovê-los pragmaticamente. Considerando, pois, que não nos faltam condições tecnológicas para facilitar o estreitamento dos laços comunicativos entre os sujeitos, mas – por si só – esse cenário não é condição suficiente para um mundo humano mais dialógico, mais aberto e competente a aprendizagens cooperativas mediadas pela linguagem e, portanto, mais inteligente no âmbito coletivo, a TAC habermasiana nos forneceu condições para transpormos o umbral limitante dessas premissas, a partir do lastro crítico e propositivo da *racionalidade comunicativa*.

Em suma, a premissa que balizou esta pesquisa – à luz do acima exposto – assim se desvelou e foi ratificada conclusivamente dentre os demais indicativos resultantes de nossa análise: a racionalização da comunicação no ciberespaço permite aos indivíduos desenvolver competentemente experiências cooperativas de aprendizagem que venham a otimizar seu potencial de inteligência coletiva, transformando esse cenário cibernético numa grande rede de coletivos inteligentes.

Diante de todo o exposto, findamos nossos prolegômenos justificando um aspecto metodológico que nos foi caro como chave de leitura do objeto que analisamos: ao pensarmos a formação de coletivos inteligentes no Espaço do Saber, estamos – durante todo este estudo – com nosso olhar hermenêutico conectado/vertido às interações comunicativas que se perfazem no *ciberespaço*. Vamos às devidas razões.

Considerando a popularização da internet, o avanço das redes sociais, “a internet das coisas”<sup>8</sup> e etc., o imaginário coletivo vem consolidando um desapego ao antigo rótulo de que

---

8 A *Internet das Coisas* ou IoT (do inglês, *Internet of Things*) é uma expressão que foi criada em 1999 por Kevin Ashton, com o intuito de “ajudar os executivos da Procter & Gamble a entender esse sistema de conectar objetos como batom – e fraldas, detergente, batata frita ou qualquer outro – à internet” (ASHTON, 2016). Como lembra Ashton (2016), no ano de 2013 a referida expressão “foi incluída no dicionário Oxford, que a definiu como ‘uma proposta de desenvolvimento da internet em que os objetos cotidianos têm conectividade com a rede, permitindo que enviem e recebam dados’”. Fábio Flatschart (2017) afirma que “a ITU, agência especializada das Nações Unidas para assuntos referentes à tecnologia da informação e comunicação (TICs), define a Internet das Coisas como uma rede de objetos/dispositivos físicos, veículos, edifícios e outros itens que são dotados de sistemas eletrônicos, softwares, sensores e conectividade de rede, o que permite esses objetos obter e trocar dados”.

o virtual configura uma “anti-realidade”: nesse sentido, declina o estatuto de clandestinidade que permeava a identidade do virtual em relação à sua pertença ao mundo real. Esse cenário de nova compreensão da amplitude do real nos fez admitir um pressuposto fundamental para nosso estudo: todo o nosso espaço antropológico é permeado pelo ciberespaço que, desse modo, transcende a compreensão pregressa que – como ao conceito de virtual – também lhe possa querer imputar o estatuto de dimensão “paralela” e distinta do mundo concreto. Todos os espaços planetários são *ciber*. Não há nada e ninguém que não esteja (inter)conectado – ao menos remota e indiretamente – ao universo virtual das redes de dispositivos digitais e seus sucedâneos interativos. O mundo atual está mapeado e acessível virtualmente: mesmo os habitantes, animais e territórios mais isolados no globo possuem algum dado correspondente inserido da grande rede e aberto à consulta. O *online* e o *offline* se fundiram, neblinando a compreensão e reprodução do antigo dualismo. Por isso, tratar de interações humanas no Espaço do Saber pressupõe considerar suas manifestações como fenômenos eminentemente ciberespaciais.

## 1.2 A ORDEM DAS IDEIAS NO CAMPO “OBJETIVO” DO DISCURSO

Segundo apontam nossos prolegômenos, este estudo se arvorou ao exercício de intersecção do pensamento levyniano e habermasiano nos termos do fomento do complexo epistêmico da TAC ao projeto – a se fazer – da formação de coletivos inteligentes que, segundo defendemos, carece de uma fundamentação epistemológica que mobilize e otimize os mecanismos da inteligência coletiva desvelados por Lévy, viabilizando os prognósticos apontados por ele quanto às benesses ciberculturais de um mundo humano que possa aproveitar melhor sua potência tecnossocial de comunicação.

Em outras palavras, nosso estudo se propôs a uma espécie de exercício de complementação: Lévy anuncia os termos utópicos de realização de um mundo humano coletivamente mais inteligente em face do potencial de saberes e competências que os sujeitos colocam virtualmente em sinergia a cada vez que se interconectam nas redes do ciberespaço. Em suas obras, esse pensador descreve possibilidades e dificuldades de desenvolvimento da inteligência coletiva, mas o faz *em perspectiva*, justificando os motivos pelos quais *precisamos* aprender a aprender cooperativamente, aproveitar as tecnologias da inteligência, o ineditismo do cenário interativo aberto pela internet e etc., caso queiramos haurir as benesses desse cenário de aprendizagens e progressos coletivos latentes. Contudo, ele desenvolve esse

exercício de projeção sem necessariamente apontar uma epistemologia que enfrente essas perspectivas de realização com um suporte funcional. Mesmo em *As árvores do Conhecimento* (AUTHIER; LÉVY, 1998) não está disposta uma teoria da comunicação com o alcance pragmático-universal para responder aos desafios dos jogos linguísticos cotidianos. Para preencher essa “lacuna” e tentarmos dar densidade prática ao trabalho crítico de Lévy, mobilizamos o complexo epistemológico da TAC, em que pressupomos haver suporte teórico privilegiado para as demandas desse exercício metodológico.

Em meio aos desafios desse exercício de intersecção que propomos, elaboramos este trabalho de tese como um mecanismo possível de crítica e transformação social que, além de responder às exigências acadêmicas de adequação do discurso aos pressupostos de cientificidade, dialoga criticamente com questões atinentes ao nosso próprio mundo da vida. Afinal, o labor autoral nos faz descobrir criticamente nosso lugar no ciberespaço enquanto sujeitos de fala e ação convidados potencialmente ao exercício da inteligência coletiva latente no universo das redes.

Nesse sentido, podemos revisitarmo-nos criticamente, inquirindo a(s) racionalidade(s) que subjaz(em) nossas práticas comunicativas cotidianas e, dessa maneira, se somos partícipes de coletivos inteligentes ou de coletivos inteligentemente gerenciados. Assim orientando nosso olhar crítico às práticas comunicativas que (re)produzimos cotidianamente, estamos, portanto, em diálogo com as culturas formativas que tangem nosso mundo subjetivo, enquanto educandos e educadores formais e informais que somos: navegamos num universo ainda paralelo e pouco íntimo à realidade das redes e de seus colégios invisíveis<sup>9</sup>, a saber, as escolas, por sua vez ainda (con)formadas por práticas monológicas, conteudistas, reprodutoras de disciplinas isoladas nas suas especificidades.

Em face desse cenário, nosso discurso de análise da relação entre comunicação e aprendizagem na cibercultura é também uma autoanálise, especialmente no que tange o desafio de reorientarmos nossos modos de aprender e de ensinar; mas, como análise, esse discurso também quer provocar efeitos críticos similares noutros sujeitos, especialmente

---

<sup>9</sup> Seguindo Edna Brennan e Eládio Brennan (2013, p. 90), “fomos encontrar as origens da expressão colégios invisíveis no século XVII, nas memórias do filósofo natural britânico Robert Boyle (1627-1691), cidadão irlandês que a utilizava para se referir a um seletivo grupo de intelectuais que, trabalhavam em espaços físicos diferentes, e encontravam-se, informalmente, para discutirem ideias inovadoras e construírem caminhos diferenciados a fim de buscar informações e conhecimentos que não estivessem registrados nos livros que circulavam na academia. Esses intelectuais, à época, direcionaram a atenção para a busca de uma nova dinâmica de produção e divulgação do conhecimento que se diferenciavam dos padrões das fontes reconhecidas de informação”. A propósito, segundo os referidos autores, “mais recentemente, na década de 80, no Brasil, Santana (1981) retoma a categoria para discutir as estratégias de disseminação da informação por bibliotecas especializadas. Posteriormente o francês Le Codioc (2004) e, na última década, Moreira (2005), trazem nessa mesma perspectiva o termo colégios invisíveis para discutirem a emergência dos colégios virtuais”.

aqueles que conosco se dedicam ao exercício de pensar e (e)laborar a educação e que ainda o fazem presos aos esquemas mentais de um mundo analógico, com suas “práticas pedagógicas” fiéis a esquemas fechados de raciocínio, ainda formando sujeitos para a mera gravação e reprodução de conteúdos, ainda indiferentes – por iniciativa ou omissão – às novas tendências do pensamento que advêm com a interface cada vez mais híbrida entre humanos e máquinas.

Nessa esteira, em Lévy e Habermas, buscamos interlocutores de quem não queremos só haurir um embasamento teórico meramente voltado às expectativas de validade acadêmico-científica deste trabalho; neles desbravamos possibilidades de propor um discurso atual, no sentido de ser capaz de nos fazer pensar o presente, de nos abrir janelas de ação. Com eles aprendemos que o pensamento humano deve querer fecundar seu tempo e ousar não servir prioritariamente a fórmulas reificadas de pensamento, como as que – paradoxalmente – são cultivadas com a cultura mercadológica que coloniza a produção acadêmica, preocupadas mais com a publicação em si do que com o esforço de criticidade que subjaz o seu conteúdo.

Nosso esforço por tecer um estudo desvinculado da filosofia da consciência responde a toda essa compreensão. O nosso “objeto” é vivo e complexo, exigindo-nos abertura hermenêutica, não só pela inabarcável extensão de detalhes que configuram o contexto em que se funda, como pela volatilidade de suas (re)configurações. A propósito, foi a partir do olhar compreensivo da hermenêutica que fundamos todo o percurso analítico deste estudo, cujo fio condutor abaixo dispomos – apresentando a sequência dos capítulos da tese – a fim de dirimir possíveis incompreensões metodológicas em torno da lógica de construção do discurso:

- (a) O plano metodológico para a compreensão hermenêutica da rota de análise que assumimos em nossa “navegação” investigativa;
- (b) As perspectivas de fomento de interações sociais motivadas racionalmente ao agir comunicativo;
- (c) A(s) configuração(ões) da inteligência coletiva no Espaço do Saber e as vias de formação de coletivos inteligentes nas redes interativas do ciberespaço;
- (d) Os planos racionais de desenvolvimento coletivo de interações comunicativas aprendentes, cooperativas e fecundas, portanto, ao desenvolvimento do potencial de inteligência coletiva relativo aos sujeitos de fala e ação dispersos no ciberespaço;

No *segundo capítulo* (a), orientamos nossa investigação seguindo a perspectiva hermenêutica que – segundo Habermas (1982) – é um método equivalente a um modo científico de agir como intérprete do cotidiano. Nesse sentido, assumimos a busca de um discurso que se pretenda verdadeiro seguindo critérios objetivos sem desconsiderar que o nosso objeto nos desafia ao diálogo com um campo aberto a múltiplas vozes, exigindo-nos, assim, uma leitura com áreas diversas do conhecimento e a compreensão da impossibilidade de contemplarmos todas as particularidades do cotidiano que interpretamos. Foi com esse olhar metódico que buscamos, a partir de Habermas e Pierre Lévy, fundamentos que nos ajudassem a entender os desafios das relações aprendentes nas redes comunicativas contemporâneas.

No *terceiro capítulo* (b), buscamos no pensamento habermasiano os subsídios teóricos necessários para entendermos como fomentar interações comunicativas motivadas racionalmente ao entendimento mútuo, competentes, emancipadas de gerenciamentos sistêmicos e formadas ético-discursivamente, de tal modo que essas interações perfaçam sujeitos capazes de aprender junto a outros, no exercício cotidiano de fala e ação, pressuposto fundamental de coletivos inteligentes. Nessa direção, preparamos os caminhos para que possamos pensar a viabilidade racional de realização do projeto de formação de coletivos inteligentes que – no *capítulo quarto* (c) – decidimos apresentar, à medida em que fomos analisando os pressupostos e as implicações da teoria levyniana da inteligência coletiva, suas condições fecundas e seus desafios a transpor no contexto das novas relações comunicativas e aprendentes redefinidas com o advento das TIC.

Todo o lastro da discussão teórica em torno de Habermas e Lévy nos dirigem ao estabelecimento de correlações que nos perspectivem a possibilidade de viabilizarmos a utopia de tecermos as redes de interação comunicativa do ciberespaço com inteligentes coletivos. Nesse sentido, ao nosso *quinto capítulo* (d) convergem os conceitos de racionalidade comunicativa, inteligência coletiva e aprendizagem cooperativa, que permeados e articulados pela discussão da linguagem como medium das relações intersubjetivas, apontam-nos vias de transformação do ciberespaço num universo do agir comunicativo.

## 2 PLANO METODOLÓGICO DE NAVEGAÇÃO

### 2.1 SOBRE O PROBLEMA, A TESE E A PRETENSÃO HERMENÊUTICA DA PESQUISA

No meio do caos, Noé construiu um pequeno mundo bem organizado. Face ao desencadeamento de dados, protegeu uma seleção. (...) “E Jeová fechou a porta por fora” (Gênesis 7, 16). A arca foi fechada. Ela simboliza a totalidade reconstituída. (...) Mas o múltiplo não se deixa esquecer. O dilúvio informacional jamais cessará. A arca não repousará no topo do monte Ararat. O segundo dilúvio não terá fim. Não há nenhum fundo sólido sob o oceano de informações. Devemos aceitá-lo como nossa nova condição. Temos que ensinar nossos filhos a nadar, a flutuar, talvez a navegar. Quando Noé, ou seja, cada um de nós olha através da escotilha de sua arca, vê outras arcas, a perder de vista, no oceano agitado da comunicação digital (LÉVY, 1999b, p. 14-15).

Vivemos uma experiência antropológica inédita: somos contemporâneos de um espaço antropológico marcado pelo dilúvio universal da cibercultura, o Espaço do Saber. Nosso tempo é diluviano, marcado pelo fluxo contínuo e descontínuo de informações e comunicações. Falamos de um tempo desafiador a qualquer navegante da ciência que ouse entendê-lo em suas (im)permanências, porque somos contemporâneos de um momento *sui generis* em seus contornos e de onde emergem novos fluxos de sentido acerca do que somos e do que fazemos num mundo de navegantes digitais. Enfim, somos sujeitos lançados num novo espaço antropológico, novos Noés navegando pelo amplo e desterritorializado horizonte que está à vista, por sobre as águas de uma cultura “ciber” configurada e reconfigurada no mesmo ritmo frenético e volátil das inúmeras informações e comunicações que vão inundando o universo humano e seus mundos da vida particulares.

O advento desse cenário diluviano promove uma mutação civilizatória global de muitos contornos nos campos da informação e da comunicação humana, campos marcados pelo progresso das tecnologias digitais e pelo uso civil da internet, na esteira dos séculos XX e XXI d. C (especialmente após a década de 70). Essas tecnologias foram redefinindo tanto a forma como os indivíduos acessam e (re)produzem conhecimento, quanto o modo como usam os mecanismos de interatividade para tecer redes relacionais; neste aspecto, seu desenvolvimento se (con)funde com o das telecomunicações, da imprensa, das tecnologias audiovisuais e de outros sucedâneos da tecnociência associados, por sua vez, à evolução da

indústria multimídia, um panorama de desenvolvimento(s) importante – aliás – para entendermos as atuais configurações dos laços sociais (LÉVY, 1999a). Nos rumos de todo esse “despontar” tecnológico, os indivíduos puderam acessar vias mais eficazes de interação: viram aparecer novas possibilidades de se tornarem mais informa(tiza)dos e conectados entre si, redefinindo a própria configuração das sociedades, desde então modeladas cada vez mais sob uma lógica de *rede*.

Como bem assevera Manuel Castells (1999), o desenvolvimento de tecnologias digitais e o despontar do uso civil da internet proveram mutações significativas na configuração das dinâmicas econômicas e sociais, mudanças tão significativas quanto aquelas provocadas pela revolução industrial às sociedades modernas. Como consequência desse panorama tecnossocial, esse autor destaca a emergência de uma cultura de rede que passou a redesenhar as sociedades contemporâneas, porque abriu possibilidades mais efetivas de interconexão entre as localidades dispersas no globo, com seus interesses diversos, saberes, produtos e etc. Nos anos 80, a notável repercussão das novas tecnologias no cenário socioeconômico maturou uma redefinição da cultura global que, na década de 90, encontraria termos mais bem delineados, especialmente com a globalização e a interconexão das economias numa rede de interesses (processo, aliás, adensado com o fim da União Soviética). Nesse novo cenário, uma rede global de interação econômica expandiu o alcance de produção e concorrência das empresas, levadas a redesenhar seus modelos internos de gestão e também seus horizontes externos de atuação (a multiplicação das multinacionais revela a extensão do alcance gerencial das empresas, que podem manter atividades-padrão em muitos lugares e em tempo real).

Diante disso, também é importante sublinhar que, na sociedade em rede, o avanço das décadas foi revelando novos contornos no tocante à relação dos indivíduos com as antigas mídias de massa. Apesar de se manterem como a voz do capital (SODRÉ, 2002), ao menos desde os anos 80 essas mídias passaram a recepcionar mais diretamente o *feedback* dos seus destinatários e a tentar “adaptar-se” – estrategicamente – ao seu perfil heterogêneo e segmentado de consumo, cenário com contornos ainda mais destacados nesse início de século XXI, época onde os consumidores requerem cada vez mais produtos e serviços personalizados, *just-in-time*.

Com a atual expansão do acesso à internet, cada vez mais pessoas passam a se conectar diretamente à superfície fluida do ciberespaço e navegar as ondas informacionais e comunicacionais produzidas pelo fluxo de navegantes. As “arcas” desses internautas são principalmente os computadores, tablets e smartphones, mas não só, já que, nesse cenário

*ciber*, os objetos do mundo material também passam a ser fabricados para dar acesso à grande rede, sejam esses objetos móveis ou imóveis: em rede também estão taxis, operações aeroportuárias, supermercados, bibliotecas, televisões, geladeiras, dentre outros. Em meio a essas possibilidades materiais e virtuais, vastas redes interativas e sempre abertas a novos contatos e cooperações vão sendo tecidas; em meio a todas essas possíveis e tantas naus/arcas cibernéticas e enquanto transitam nas redes virtuais do ciberespaço, os internautas vão descobrindo chances inéditas de expandir seu alcance de/do mundo.

Nesse contexto de internet em expansão, as ilhas de nativos “não-digitais” estão sendo submersas e a “sobrevivência” humana está cada vez mais atrelada ao entendimento dos desafios dispostos pelas marés tecnossociais e à apropriação de habilidades para navegá-las, já que não há território no mundo que esteja apartado de modo pleno dos efeitos desse segundo dilúvio (informacional e comunicacional) e das tramas do ciberespaço. A interconexão<sup>10</sup> é um fenômeno universal: do ponto de vista técnico, direta ou indiretamente, todos estão virtualmente conectados (LÉVY, 1999b). O ambiente *offline* não mais significa um estado de isolamento, pois o ciberespaço mapeia e agrega os detalhes do universo humano, abraçando virtualmente suas dimensões.

No cenário polissêmico desse tempo diluviano de intensas conexões, os segredos públicos e privados estão permanentemente disponíveis à consulta – deliberadamente ou não – através dos sites de busca, dos cada vez mais populares *reality shows* televisivos, dos mapeamentos geográficos via satélite, das fotografias em redes sociais<sup>11</sup>, das imagens do Google Street View, das numerosas câmeras espalhadas nos ambientes públicos e privados, desnudando os detalhes mais recônditos da realidade. Como as tribos urbanas<sup>12</sup>, novos agrupamentos culturais levantam suas tendas quase tão rapidamente quanto os cliques – que irrompem as antigas fronteiras geográficas – em busca de novas informações, tudo isso por meio da mesma internet que contribui para os constantes tensionamentos identitários a que os indivíduos são submetidos, tão fluidas e incertas são suas conexões relacionais (transeuntes

---

<sup>10</sup> Em Lévy, o conceito de interconexão diz respeito ao movimento de conexão múltipla e em rede que toca especialmente os indivíduos humanos, mas também compromete aparelhos tecnológicos com acesso a internet. À luz desse autor podemos dizer que a interconectividade é fundamental para a tessitura do ciberespaço. “A interconexão tece o universal por contato” (LÉVY, 1999b, p. 127).

<sup>11</sup> “Rede social é uma estrutura social composta por pessoas ou organizações, conectadas por um ou vários tipos de relações, que compartilham valores e objetivos comuns. Uma das fundamentais características na definição de redes é sua abertura”. Disponível em [https://pt.m.wikipedia.org/wiki/Rede\\_social](https://pt.m.wikipedia.org/wiki/Rede_social). Acesso em 29 de Outubro de 2017.

<sup>12</sup> A concepção de *tribo urbana* advém dos estudos de Michel Maffesoli (1987) que, nos anos 80, usa esse conceito para designar a formação de pequenos grupos de indivíduos que se articulam por afinidades diversas, legitimando referenciais de pertença: gostos estéticos, princípios filosóficos, valores religiosos, dentre outros. Nessas tribos (especialmente marcantes entre adolescentes), os indivíduos vão se identificando entre si enquanto assumem particularidades que os diferenciam dos demais.

entre o *online* ou *offline*). Nesse horizonte interativo, as comunidades virtuais se diferem substancialmente das antigas comunidades humanas geridas pelos polos do *dentro* (aceitação) e do *fora* (rejeição): influenciando cada vez mais o perfil das relações *tête-à-tête*, as comunidades virtuais pressupõem pertenças mais flexíveis, já que nas suas redes ninguém está dentro e fora por completo, independente de sua condição *on* ou *off*.

Com o desenvolvimento da internet e a popularização do seu uso, não só as fronteiras geopolíticas são ressignificadas em suas definições, mas todo o próprio universo das relações humanas, já que – cada vez mais interconectados – os indivíduos são constantemente desafiados a se reconhecerem nas múltiplas imagens de si que são refletidas pelo espelho identitário que esse contexto apresenta, espelho que há não muito tempo distinguia o concreto do abstrato, o real do virtual<sup>13</sup>. No âmbito desses e outros desafios que traz em sua esteira, a internet é um importante símbolo da grande revolução informacional e comunicacional que ainda nos impele à renovação de posturas ideias e práticas; possui o potencial de agregar muitos indivíduos (e suas particularidades) no mesmo ambiente interacional. Seu uso aproxima os distantes. Para os usuários da internet, com um clique e sem passaporte oficial é possível atravessar todas as fronteiras geográficas do mundo para conhecer o que elas escondem (identidades, preferências estéticas, paisagens naturais, etc) e poder entrar em contato com seus sujeitos (apesar de nem sempre serem capazes de transpor todas as diferenças linguísticas que lhes despontam como barreiras *a priori* a esse processo).

Com o recente *boom* das redes sociais, vemos emergir uma grande quantidade de manifestações coletivas de mobilização política<sup>14</sup> (além de outras causas). Como destacado

---

<sup>13</sup> Na direção contrária do significado que costumeira e equivocadamente se atribui ao *virtual*, nos associamos a Pierre Lévy (1996, p. 15), para quem o conceito de virtual deve ser compreendido na linha filosófica da teoria aristotélica do *ato* e da *potência*: “é virtual o que existe em potência e não em ato”. Assim sendo, como a potência é uma dimensão da realidade fenomênica, “em filosofia o *virtual* não se opõe ao real, mas sim ao *atual*: virtualidade e atualidade são apenas dois modos diferentes da realidade. (...) é virtual toda entidade ‘desterritorializada’, capaz de gerar diversas manifestações concretas em diferentes momentos e locais determinados, sem, contudo, estar ela mesma presa a um lugar ou tempo em particular” (LÉVY, 1999b, p. 47). Dito isto, assumimos tal perspectiva no decorrer de todo este estudo que, a propósito, retomará e aprofundará essa questão na seção 4.1.1

<sup>14</sup> Na América do Sul, dois exemplos recentes são *sui generis*: na Argentina, por ocasião da misteriosa morte do promotor de justiça Alberto Nisman e do possível envolvimento da presidente daquele país (Cristina Kirchner) no caso, tendo em vista que ela estava sendo investigada por ele por supostamente ter acobertado iranianos acusados de um ataque terrorista contra uma associação judaica em 1994, cerca de 400 mil pessoas se reuniram em frente ao Obelisco, em Buenos Aires, naquela que ficou conhecida como a “Marcha do silêncio”; o outro exemplo aconteceu no Brasil, quando em Junho de 2013 explodiram manifestações – com grande apelo apartidário – nas ruas de várias cidades do país (e até do exterior), reivindicando, principalmente, melhorias sociais e uma reforma política. A grande quantidade de envolvidos nesse fato social (o número de manifestantes pelo Brasil passou de uma dezena de milhão) é explicada pela intensa articulação das pessoas pelas redes sociais (ciberativismo). O fenômeno das manifestações políticas também “ganha” as ruas do mundo a partir da articulação popular facilitada pelas mídias sociais, como no exemplo da Primavera Árabe. Contudo, para além de questões de política interna, temas como o terrorismo mobilizam pessoas para além das fronteiras geográficas,

mecanismo facilitador de encontros, as redes sociais (e demais ambientes integradores de comunicação da internet) estão sendo usadas para a organização dessas e de outras manifestações populares, cuja diversidade de causas só coaduna o senso democrático que nelas vislumbramos. Contudo, a mesma internet e as redes sociais também vêm sendo usados como canais privilegiados de ciber Crimes na web e na *deep web*, além da mobilização de grupos fundamentalistas (principalmente o Estado Islâmico) que, na esteira de seus ideais antidemocráticos, usam a web para propagar os fundamentos de sua atividade militante, seja fazendo apologia com o intuito de seduzir novos adeptos pelo mundo, seja divulgando seus atos terroristas. São grupos fundamentalistas que buscam colonizar os domínios da cultura, da sociedade e da personalidade, mistificar sentidos acríticos de compreensão da realidade, minar o fluxo democrático de ideias e argumentos que transitam pelas redes do ciberespaço, turvar a expressões racionais pautadas na comunicação dialógica, agindo, pois, na contramão racional daquilo que Habermas (2012b) sugere para um mundo da vida emancipado.

Esse “pequeno” recorte das inúmeras possibilidades de uso desses mecanismos cibernéticos apenas ratifica a complexidade da cibercultura e dos espaços atuais e virtuais onde ela se manifesta, principalmente porque neles os indivíduos – outrora geograficamente – distantes nunca estiveram tão próximos (já que a internet lhes possibilita acesso direto, em tempo real e não necessariamente físico e simultâneo a “outros”) e porque a voz pública nunca esteve tão acessível à coletividade em geral, aos que antes careciam de concessão do Estado e/ou do interesse da imprensa para expressar opinião. No horizonte dessa nova conjuntura interacional (aberta a informações e comunicações constantes e abertas) não só se enredam renovadas formas de relacionamentos interpessoais, como também novas possibilidades de acesso e promoção do conhecimento humano disponível e potencialmente compartilhável (contexto fecundo a questões “educacionais” como a que assinala nosso objeto de pesquisa e que aqui queremos delinear).

Vivemos, pois, num espaço antropológico privilegiado à articulação dos saberes e competências que os indivíduos possuem e colocam virtualmente à disposição uns dos outros quando se interconectam nas redes interativas do ciberespaço: o Espaço do Saber<sup>15</sup> é, pois, um ambiente profícuo ao que Lévy chama de *engenharia do laço social*, ou seja, “a arte de

---

como nas manifestações – de proporção mundial – que aconteceram a partir do dia 07 de Janeiro de 2015, por ocasião do atentado terrorista ao jornal francês Charlie Hebdo.

<sup>15</sup> “O Espaço do Saber, por exemplo, não deve ser confundido com o objeto das ciências da cognição. O estrato cognitivo está, evidentemente, presente em toda atividade humana. (...) cada ‘espécie’ antropológica desenvolve formas específicas de conhecimento. O Espaço do Saber propriamente dito só começa a se desenhar com alguma consistência no século XX. Como criação antropológica em curso, ele é um plano vivo, qualitativamente diferenciado, desenvolvido pelas metáforas e navegações dos intelectuais coletivos que o percorrem” (LÉVY, 1999a, p. 127).

suscitar coletivos inteligentes e valorizar ao máximo a diversidade das qualidades humanas” (LÉVY, 1999a, p. 32). Tal engenharia traduz o desafio de transformarmos os espaços virtuais de interação em palcos onde os sujeitos sejam cada vez mais afeitos e competentes para falar e agir em cooperação intersubjetiva, aprendendo uns com os outros diante de todos os saberes e competências que possuem e podem compartilhar intersubjetivamente: eis a marca fundamental do conceito de coletivos inteligentes, cuja formação viabiliza – para Lévy (1999a; 1999b) – os sonhos modernos mais ilustres de civilização.

Segundo indicação desse autor, os sujeitos que compõem coletivos inteligentes devem ser capazes de colocar seus saberes e competências em comum em busca de sinergizá-los dialogicamente, aprendendo uns com os outros novos conteúdos e novas habilidades relacionais, todas elas – aliás – caras a Habermas (2012a), como a negociação da ordem vigente, de sua linguagem, de um entendimento mútuo em meio a posturas/ideais conflitivas, de acordos possíveis em meio a interesses diversos. Desse modo, o desafio da formação de coletivos inteligentes nos convida a verter atenção aos estatutos do saber e da aprendizagem e os seus “problemas” no universo *ciber* do espaço antropológico atual.

A dificuldade de se chegar a assertivas conclusivas sobre como os humanos aprendem na cibercultura se revela marcante na própria existência plural e numerosa de especialistas (teóricos da educação, psicólogos, neurocientistas, etc.) que estudam e tentam compreender paradigmaticamente as aprendizagens na cultura digital. Uma marca dessa dificuldade está no próprio fato de que as formas de aprendizagem seguem o fluxo mutatório da cibercultura, especialmente por causa das constantes transformações nos designs inteligentes das TIC. Soma-se a isso a própria dificuldade de terem que partir do pantanoso solo de antigas e difíceis questões que perfilam a complexidade de facetas associadas à aprendizagem humana e que mobilizaram várias tradições do pensamento: de que modo(s) ela se processa? Como ela mobiliza o humano no seu âmbito biopsicossocial? Nesses termos, as respostas e consensos desses pesquisadores estão submetidos à obsolescência precoce e, nesse sentido, também nós estamos suscetíveis à parcialidade analítica em quaisquer assertivas com pretensões paradigmáticas sobre esse fenômeno. Por isso, em meio a necessidade – inerente às pretensões de nossa tese – de falarmos das facilidades e dificuldades que os indivíduos encontram para aprender atualmente, preferimos lançar um olhar hermenêutico sobre as pistas culturais que o fenômeno da aprendizagem humana nos apresenta.

Em meio a novos designs inteligentes dos mecanismos virtuais de interação, ao aumento substancial de interlocutores com que os sujeitos se encontram no cotidiano das redes, ao “mar” de conteúdos em que navegam em suas interconexões ciberespaciais,

compreender os desafios da aprendizagem na cibercultura é também um desafio para uma análise que se pretenda assertiva e pontual em seu diagnóstico. O que é possível afirmar com segurança é que as formas de aprender estão mudando tão rapidamente quanto os hábitos que os sujeitos desenvolvem para se informar e se comunicar. Por mais que nos seja difícil (senão impossível) compreender amplamente e em curto prazo essa conjuntura de mudanças rápidas e abertas, ao menos nos é acessível falar do presente (mesmo que ainda assim ele desafie quaisquer pretensões a descrições fechadas).

Aprender é muito diferente para os jovens de hoje do que era 30 anos atrás. A *internet* está mudando a maneira com que as crianças coletam e processam informações em todos os aspectos de suas vidas. Para os nativos digitais, “pesquisa”, muito provavelmente, significa uma busca no *Google* mais do que uma ida até a biblioteca. É mais provável que eles chequem as coisas com a comunidade da *Wikipédia* ou recorra a um amigo *online* antes de pedir ajuda a um bibliotecário de referência. Eles raramente, se é que alguma vez, compram jornal em papel; em vez disso, surfam por enormes quantidades de notícias e outras informações *online* (PALFREY; GASSER, 2011, p. 269).

Em meio à “globalização” do ciberespaço e, nesses termos, a digitalização do universo humano (e de seus produtos materiais e simbólicos), os indivíduos – especialmente os *nativos digitais*<sup>16</sup> – passaram a aprender de um modo cada vez menos “analógico”, apesar das escolas – em sua grande parte – ainda hoje insistirem em reproduzir essa lógica mecânica e “livresca” de ensino que vigorava incólume décadas atrás. Ambientadas num mundo digital, as aprendizagens cada vez mais preterem essa antiga cultura de repetição e memorização de conteúdos, focada no conhecimento especializado e disciplinar. Além disso, os espaços em que atualmente os sujeitos mais apre(e)ndem informações não mais as salas de aulas físicas, com seus ambientes e currículos seriados e isolados (até mesmo de outros dentro de uma mesma escola). Os sujeitos da cibercultura ainda vão à escola e ainda apre(e)ndem informações nela, mas para tal função encontram no ciberespaço um ambiente mais prolífico, remetendo aos sujeitos da educação escolar tradicional a tarefa – por muitos ainda não percebida – de fazer com que os educandos aprendam a aprender, tarefa mais refinada e condizente com as exigências do nosso tempo, em que colégios invisíveis se multiplicam no

---

<sup>16</sup> *Nativos digitais* são os indivíduos que nascem no mundo das tecnologias digitais, a ele têm acesso e por ele são – de súbito – aculturadas. Os que não são nativos digitais, ou seja, as pessoas para quem a informática se tornou uma novidade são chamadas de “imigrantes digitais”. Como essas tecnologias chegam a cada lugar do planeta em tempos distintos, a referência da época a partir da qual podemos chamar um sujeito de nativo digital é variável. Nos EUA, por exemplo, pode-se considerar nativo digital todo aquele nascido “depois de 1980, quando as tecnologias digitais, como a *Usenet* e os *Bulletin Board Systems*, chegaram *online*” (PALFREY; GASSER, 2011, p. 11). No Brasil, por exemplo, essa referência americana não se aplica, tendo em vista que o alcance desse cenário tecnológico foi mais tardio.

ciberespaço, em que os professores não são mais os detentores do universo de saberes humanos.

Contudo, se a forma como os indivíduos se inserem na rede ciberespacial e se relacionam com todos os sujeitos e objetos que a tecem constitui um novo panorama crítico para o qual os estudiosos devem verter seu olhar (como aqui o fazemos), ao custo de reduzirem ainda mais suas chances de entender os desafios da aprendizagem contemporânea e (re)projetar tópicos educacionais correspondentes, não podemos desconsiderar o fato de que ainda há muitos sujeitos que habitam esse universo como *outsiders*, como estrangeiros/estranhos no próprio Espaço do Saber do qual são parte. São sujeitos que ainda vivem desconectados das novas tecnologias e que estão mais vulneráveis do que outros em relação a capacidade de suas respostas às atuais demandas sociais, políticas, econômicas, dentre outras. São “desconectados”, aliás, mesmo quando possuem conexão remota, já que estão limitados a acessos profusos da rede, seja pela precariedade infraestrutural da conexão à internet, seja pelo déficit de competência para trafegar de modo aprendente nas teias do ciberespaço.

Nesse cenário, o espectro da racionalidade instrumental volta a se interpor, como também o faz no universo – supramencionado – das escolas que conservam a tradição de uma cultura do saber fechada em técnicas de transmissão e repetição de saberes, encaixotados em disciplinas e seriações curriculares. Os desconectados do acesso qualificado aos colégios invisíveis do ciberespaço sofrem os entraves instrumentais de um mundo sistêmico que não encontra na comunicação entre os sujeitos o caminho para um mundo mais rico, em todos os sentidos do termo. Nesse sentido, nosso estudo tanto quis pensar uma racionalidade que possa descortinar as camuflagens colonizadoras da razão instrumental e os limites que elas impõem ao *upgrade* das possibilidades humanas de qualificar seus próprios saberes e competências no acesso às redes abertas do ciberespaço, quanto projeta possibilidades de redefinição das práticas aprendentes atuais e dos horizontes possíveis de aprendizagem.

A referência da racionalidade comunicativa nos serve à compreensão e à redefinição crítica do cenário contemporâneo de práticas interativas e além de sua repercussão no horizonte das aprendizagens que podem ou não se processar, ou seja, que perfazem ou não o potencial de inteligência coletiva que se enreda tão logo os sujeitos se colocam em comunicação.

Do cenário paradoxal que marca o fato de que as redes de interação do ciberespaço podem ser habitadas por iniciativas emancipatórias, mas também colonizadoras, por ações de

solidariedade (como as que marcaram as manifestações “Je suis Charlie”<sup>17</sup>), mas também por atitudes egocêntricas (como as que motivam atentados terroristas como o que vitimou os jornalistas do Charlie Hebdo), podemos depreender que tão somente dispor de mais meios de comunicação não nos levará necessariamente a um mundo humano mais civilizado. As interações desenvolvidas nos ambiente virtuais do ciberespaço não necessariamente perfazem comunicações mediadas racionalmente pela linguagem e vertidas à promoção de benesses comuns. Se é fato que todos os avanços tecnológicos que modelaram a sociedade em rede repercutem decisivamente nos modos pelos quais a comunicação humana pode ser tecida, esses avanços não culminam num cenário de inevitável evolução social.

A comunicação humana processada nos espaços virtuais de interação ciberespacial é projeção de *razões* e práticas que há muito reproduzimos em nossas relações “offline”. Nas comunidades virtuais de comunicação, os mecanismos de interação humana continuam respondendo, por exemplo, aos ditames do dinheiro e do poder (HABERMAS, 2012a); muitos dos laços comunicativos que articulamos reproduzem os esquemas monológicos das mídias de massa e de outras instâncias sistêmicas que preterem os laços intersubjetivos do agir comunicativo, em favor da mera transmissão de conteúdos travestida da ideia da democratização do acesso à palavra e ao universo do saber (HABERMAS, 2003).

Nesse sentido, erige-se uma perigosa ação colonizadora travestida pela mística do progresso social; por isso, urge buscarmos outra racionalidade, uma que desconstrua essa narrativa de progresso encenada num palco que não admite a participação efetiva de todos os sujeitos implicados e capazes de fala e ação. Nesse contexto, a razão comunicativa se revela uma perspectiva relevante para reescrevermos a narrativa do desenvolvimento social numa lógica de racionalização compatível com a emancipação humana: afinal, ela assume a linguagem como medium da ação social, como referência onde os sujeitos podem se encontrar (HABERMAS, 2012a; 2002) e a partir da qual eles podem criar laços solidários<sup>18</sup>, justos, cooperativos e aprendentes.

---

<sup>17</sup> “Utilizada primeiro nas redes sociais, a hashtag #JeSuisCharlie (#EuSouCharlie) se espalhou rapidamente pela internet e pelas ruas de diferentes cidades da Europa após o atentado à sede do jornal satírico francês ‘Charlie Hebdo’, que matou 12 pessoas nesta quarta-feira (7), em Paris, se tornando um símbolo de solidariedade à publicação e aos familiares das vítimas”. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2015/01/1571762-frase-em-solidariedade-ao-charlie-se-espalha-pela-internet-e-ganha-as-ruas.shtml>. Acesso em 07 de Janeiro de 2017.

<sup>18</sup> A *solidariedade* se configura como um mecanismo de interação comunicativa que segue na via oposta de atuação dos médiums não-interativos *dinheiro* e *poder* (adotados pelo mundo sistêmico): “as sociedades complexas contemporâneas se integram até certo ponto através de três veículos ou mecanismos. O ‘dinheiro’ enquanto veículo está, por assim dizer, institucionalizado no mercado; o ‘poder’ enquanto veículo está institucionalizado nas organizações; e a ‘solidariedade’ é gerada pelas normas, pelos valores e pela comunicação” (HABERMAS, 2007a, p. 38).

Essa referência de racionalidade é importante especialmente para pensarmos e buscarmos sinalizar possibilidades resolutivas aos “problemas” que as pessoas encontram para aprender umas com as outras, já que o aumento substancial de interlocutores traz consigo dificuldades/desafios cruciais à efetivação do contato, como a falta de competência ou a indisposição ético-discursiva para aprender intersubjetivamente. Diante disso, também se nos revelou importante considerar possíveis ruídos comunicativos providos pela relação que os sujeitos travam entre si quando se referem às esferas estruturais do mundo da vida. Pensamos que o próprio aumento das interlocuções – e, por sua vez, das exigências para que as aprendizagens se perfaçam – demanda uma análise racional dos pressupostos pragmáticos da comunicação, caso queiramos superar os ruídos providos, por exemplo, por posturas interativas egocêntricas e avessas à tessitura e ao seguimento de ordenamentos normativos.

De fato, todo esse problemático lastro conjuntural anuncia que, se estamos diante de um potencial inédito de inteligência coletiva (porque nunca tivemos tamanha quantidade e qualidade de meios técnicos para estabelecermos contato com pessoas próximas e distantes, de forjarmos diálogos, de compartilharmos saberes e competências), ainda há muito a se fazer para que esse potencial seja otimizado, especialmente no campo das aprendizagens humanas. Isso nos tensionou a pensar – junto a Pierre Lévy (1996) – algum modo racional de otimização dos recursos intelectuais das coletividades contemporâneas em função de um projeto de civilização centrado no estabelecimento de novos vínculos sociais nas trocas de saber, projeto a partir do qual as competências singulares sejam reconhecidas e os sujeitos se escutem e se comprometam entre si em vista da valorização coletiva.

Desenvolver, pois, um horizonte propício à otimização do potencial de inteligência coletiva disposto no Espaço do Saber é um desafio que transpõe, no entanto, a mera exigência de suportes tecnológicos de interação em tempo real. Mesmo usufruindo das TIC e nos inserindo (direta ou indiretamente) em redes interativas ciberespaciais cada vez mais complexas em sua riqueza de conteúdos e possibilidades de estreitamento de laços e de ações comunicativas, o ineditismo – e a célere expansão<sup>19</sup> – desse cenário não traz necessariamente em seu bojo a garantia de que os sujeitos nele inseridos (como atores sociais) sejam mais qualificados/competentes – individual e coletivamente – no uso *inteligente* da informação e dos mecanismos comunicativos que lhes são acessíveis (quando lhes comparamos com sujeitos que viveram em épocas anteriores ao referido advento tecnológico): para ser

---

<sup>19</sup> Segundo Pierre Lévy (1999b), a expansão do ciberespaço se deve ao desenvolvimento de três princípios básicos (especialmente “patrocinados” pelo suporte técnico da Internet), a saber: a *interconexão*, a criação de *comunidades virtuais* e a *inteligência coletiva* (que aponta à interligação virtual da inteligência humana distribuída em rede, via internet).

inteligente, esse uso não depende apenas de mais interconexão global (como a que nos provém a internet); tecnicamente entrelaçados na virtualidade da grande rede (web), os sujeitos podem se fazer solitários e pouco aproveitar a riqueza plural que a tece; mas se vínculos comunicativos parecem imprescindíveis, eles não bastam se não forem promovidos de modo inteligente, já que nem toda comunicação é dialógica, competente, autônoma, cooperativa (HABERMAS, 2009b) e capaz de abraçar sinergicamente todo potencial de inteligência do Espaço do Saber.

Se os termos ideais da inteligência coletiva (que está na base de coletivos inteligentes) já encontram certa evidência de realização no cotidiano do ciberespaço, essa é uma ideia que *ainda está por se fazer*, porque as inteligências distribuídas por toda parte precisam de incessante valorização e coordenação em tempo real, a fim de que os saberes e competências humanos possam ser efetivamente mobilizados em sua potência criadora de um “mundo humano” mais aprendente e, portanto, mais propenso à evolução social. A realização desse ideal exige dos sujeitos o refinamento de seus pressupostos de sociabilidade como, por exemplo, a disposição ao entendimento mútuo e a competência comunicativa, dentre outras disposições que demandam um tipo adequado de *racionalidade*, exigência, aliás, capital e mais difícil de ser alçada do que a mera posse de tecnologias de comunicação

Nesse sentido, a problemática deste estudo nos lançou a esse “não-lugar” (utopia) a se fazer, a se desbravar (LÉVY, 1999a): ela nos desafiou a procurarmos um modo racional de fomento dessa experiência antropológica “ciber” – marcada pela interatividade comunicativa – para que o potencial de inteligência coletiva que lhe subjaz seja otimizado. Afinal, a existência de um grande número de sujeitos interagindo no ciberespaço associada à progressão amplificada desse cenário não revela necessariamente a qualidade da comunicação que eles desenvolvem entre si, muito menos a conversão disso em processos cooperativos de aprendizagem em que os saberes e competências disponíveis possam ser sinergizados, otimizando a inteligência dos coletivos humanos.

Diante do exposto, as percepções que desenvolvemos em torno da presente problemática direcionaram nosso olhar a cenários onde a comunicação e a aprendizagem se encontram no ciberespaço; em meio a plural manifestação dos mesmos, notamos a carência de uma racionalidade que motive críticas transformadoras, consolide boas práticas sociais e reverta as direções equivocadas que costumam nos afastar de horizontes emancipatórios. Desse modo, compreendemos ser preciso buscar uma “razão” que responda e supra as carências desse cenário prolífico em meios tecnológicos para o estabelecimento de comunicações e aprendizagens, para a promoção de coletivos inteligentes. Nessa perspectiva,

é na disposição em colaborar com o debate acerca de uma racionalidade fecunda à otimização do potencial de inteligência coletiva inerente aos sujeitos que povoam o ciberespaço que nos propomos, portanto, a erigir pretensões de validade para a respectiva *tese*:

- *A razão comunicativa fomenta processos cooperativos de aprendizagem capazes de formar coletivos inteligentes no Espaço do Saber.*

A disposição hipotética supracitada está conectada às bases conceituais da TAC habermasiana e dialoga com os pressupostos teóricos do conceito levyniano de inteligência coletiva, de onde dimana o ideal de coletivos inteligentes. Nesse sentido, sugerimos que a racionalidade comunicativa – que subjaz e fecunda o agir comunicativo – é uma das referências conceituais mais prolíficas de que dispomos atualmente para suprir as exigências que o referido ideal reclama para sua consecução, como a transformação de laços interativos em experiências dialógicas e cooperativas de aprendizagem. Destarte, seguindo o lastro de exigências científicas para uma investigação científica válida e as perspectivas do alcance interpretativo do objeto à luz do problema exposto, como também a tese anteriormente constituída, desvela-se-nos sinteticamente a consequente *pretensão hermenêutica* (nos termos do *objetivo* geral que lhe está implicada):

- *Compreender – à luz da TAC – a formação de coletivos inteligentes a partir de aprendizagens cooperativas racionalmente motivadas.*

Ao definirmos esse escopo investigativo, fundando-o nas bases da TAC, partimos de um horizonte hipotético de caminhos responsivos possíveis para o objeto da análise, tão logo ele se nos revelou como problema. Para fins de organização do pensamento, elegemos *questões norteadoras* que orientaram nosso olhar hermenêutico à amplitude teórico-prática da razão comunicativa enquanto referência para um diálogo com os desafios da formação de coletivos inteligentes no mundo da vida ciberespacial. São elas:

- Por se perfazer no campo do diálogo, a racionalidade comunicativa pode prover o mundo da vida ciberespacial de condições para que seus sujeitos possam se comunicar entre si com autonomia, em simetria de condições argumentativas e com responsabilidade com o crescimento coletivo? Nesses termos, pode ela otimizar as interações comunicativas enredadas nas teias do ciberespaço, de modo que os sujeitos

envolvidos nesse processo sejam capazes de sinergizar os saberes e competências que possuem e que colocam potencialmente à disposição enquanto se interconectam e interagem?

- Por seu veio crítico às dinâmicas patológicas do desenvolvimento social, a racionalidade comunicativa pode prover condições à descolonização do mundo da vida ciberespacial de instâncias sistêmicas ocupadas em reproduzir uma cultura de coletivos inteligentemente gerenciados em detrimento de coletivos inteligentes?
- A racionalidade comunicativa se constitui um referencial profícuo à fundamentação de possibilidades de ação que transformem as comunidades virtuais de interação em comunidades ideais de comunicação e aprendizagem.

Apresentadas, portanto, a problemática a partir da qual lançamos nosso estudo, a tese que propomos validar argumentativamente, nossa pretensão de análise e as questões norteadoras supracitadas, seguimos com a apresentação dos pressupostos teórico-metodológicos que explicitam as razões para a opção hermenêutica supracitada.

## 2.2 COMPREENDENDO AS REGRAS DA NAVEGAÇÃO INVESTIGATIVA À LUZ DA HERMENÊUTICA

Porque a realidade escapa a descrições e análises fechadas e objetivas (ainda mais quando por si só ela se revela constituída de virtualidades, como ocorre com o campo focal desse estudo), toda pesquisa científica transita inevitavelmente pela complexidade do real, por mais que não perceba e/ou assuma um método que dialogue coerentemente com essa configuração. Nossa pesquisa se abre a esse panorama, cômico de que cada fenômeno existente não se revela isolado dos demais, mas em relação sempre aberta a possíveis reconfigurações. Tal motivo sugere que a pertinência do método deve responder à capacidade de interpretar o “objeto” sem isolá-lo de sua dinâmica aberta.

Por tais razões, nosso *modus operandi* científico se nega à manipulação cartesiana do mundo da vida e de quaisquer “objetos” de pesquisa dele emergentes, mas quer habitá-los hermeneuticamente num diálogo compreensivo com suas múltiplas vozes e, nesse sentido, acompanhamos Habermas (1982, p. 185) em sua perspectiva hermenêutica, já que porque

“equivale à maneira científica do agir interpretativo do cotidiano”, a hermenêutica nos convida a observar e tentar compreender a realidade atual e virtual do ciberespaço (em suas dimensões objetiva, subjetiva e social) de maneira similar a que esse pensador adota quando toma para si o conceito husserliano de mundo da vida. Aqui interpretamos o ciberespaço como um grande mundo da vida<sup>20</sup>, tecido principalmente pela linguagem hipertextual<sup>21</sup>/hipermidiática da *web* que, por sua vez, enreda uma complexa multiplicidade de modelos culturais, de normatividades formais e informais, de personalidades em constante movimento de identificação, tudo isso interconectado via internet. É um mundo da vida de referência universal em meio a tantos outros mundos da vida particulares que a ele estão entrelaçados pela globalização do ciberespaço.

Essa postura de análise se nos revela ainda mais pertinente em face do fluido cenário cibercultural em que se funda nosso olhar para as relações comunicativas no ciberespaço e em que nós mesmos estamos inseridos enquanto pesquisadores que nele habitam/navegam como nômades. Assim sendo, inabilitamo-nos – por circunstância e por opção hermenêutica – a uma análise que pressuponha nosso afastamento reflexivo do objeto<sup>22</sup>. A circunstância – reiteramos – diz respeito ao fato do fenômeno que estudamos estar submetido à ideografia dinâmica (LÉVY, 1998) do universo ciberespacial, marcado pelo fluxo célere e amplificado de (re)configurações.

Nesse cenário, as experiências interativas humanas vão ganhando novos contornos a cada novo acesso à internet e novas redes comunicativas vão sendo tecidas dentro e a partir da grande rede, sem que os fios condutores desse processo sigam uma lógica de começo, meio e fim; isso é – aliás – desafiador para qualquer olhar científico fechado à busca de leis universais que regem os fenômenos, como o que matizou o mecanicismo do método

---

<sup>20</sup> Pelas razões aqui expressas acerca da interface de sentido entre os conceitos de *mundo da vida* e de *ciberespaço*, faremos uso do termo “mundo da vida ciberespacial” sempre quando estivermos lendo o ciberespaço sob a referência do referido conceito habermasiano. Neste processo – meramente didático – de justaposição de conceitos, cremos não haver qualquer perda de significado dos mesmos em face àquilo que os configuram distintamente em seus horizontes teóricos específicos.

<sup>21</sup> Quando Theodore Nelson inventou o termo hipertexto quis manifestar a ideia de uma escrita/leitura não linear em um sistema informático. Ora, o hipertexto é naturalmente reconfigurável e fluido porque, tecnicamente, “é um conjunto de nós ligados por conexões. Os nós podem ser palavras, páginas, imagens, gráficos ou partes de gráficos, sequências sonoras, documentos complexos que podem eles mesmos ser hipertextos. Os itens de informação não são ligados linearmente, como em uma corda com nós, mas cada um deles, ou a maioria, estende suas conexões em estrela, de modo reticular. Navegar em um hipertexto significa portanto desenhar um percurso em uma rede que pode ser tão complicada quanto possível. Porque cada nó pode, por sua vez, conter uma rede inteira” (LÉVY, 1993, p. 33).

<sup>22</sup> “o problema de compreender nas ciências humanas e sociais ganhou importância metodológica sobretudo porque o cientista não consegue acesso à realidade simbolicamente pré-estruturada somente por meio da observação, e porque a compreensão de sentido não se deixa controlar metodicamente da mesma maneira que a observação em experimentos científicos” (HABERMAS, 2012a, p. 207).

cartesiano (DESCARTES, 2006) e o determinismo da física newtoniana (ainda muito influentes no *modus operandi* científico das pesquisas acadêmicas).

Por sua complexidade intotalizável e cartesianamente inabarcável, o ciberespaço nos desafia a um olhar aberto às suas diversas redes sociais, hipermídias, relações de poder, “razões” comunicativas, etc. As circunstâncias movediças da tessitura ciberespacial também nos levaram a seguir o *insight* “hermenêutico” de Lévy (1999b), para o qual qualquer disposição de análise do mundo *ciber* em que estamos deve partir da compreensão de que esse cenário constitui um universal sem totalidade, uma unidade não homogênea, plural. Para tanto, como o deus grego Hermes (transeunte de mundos distintos, intérprete das mensagens e mensageiro de interpretações), nosso estudo quis abrir possibilidades de diálogo com os sujeitos e seus mundos da vida, apesar de considerarmos a impossibilidade de abarcarmos todas as suas particulares neste trabalho. Para tanto, adotamos a perspectiva hermenêutica de que um olhar coerente desse cenário complexo de convergências e hibridizações deve partir

de um prisma interdisciplinar atento ao diálogo com a filosofia clássica e moderna, a filosofia espontânea dos cientistas, o empirismo dos especialistas e a sabedoria da praça pública informatizada, em que a *doxa* (o saber comum), a *episteme* (o saber filosófico-científico), a *techné* (artes e práticas do saber-fazer) se equivalem na arborescência do conhecimento (PAIVA, 2013, p. 36).

No contexto complexo dessa era de relações (MORAES, 1997) lançadas no universo diluviano da cibercultura, desafiamo-nos ao cultivo de uma visão de rede em nossas interpretações, a um pensar aberto. Estudamos as nuances do projeto levyniano de inteligência coletiva no Espaço do Saber como quem busca seguir as tramas interdisciplinares de uma árvore de conhecimentos, sempre aberta a novas ramificações e facetas. E por mais que tenhamos fundado esse estudo em bases axiomáticas portadoras de expectativas universais de validade, como o fazemos com o conceito de razão comunicativa, assumimo-lo como “um” – e não como “o” – referencial possível de compreensão e interpretação fenomênica. Por mais válida e relevante que seja a opção de nosso método, abtemo-nos da tentação cientificista de querer validar a autoridade de seu empreendimento buscando desvelar a totalidade em seus detalhes mais recônditos. Assim quisemos escapar dos termos soberbos dessa postura (ainda muito vigorosa no mundo da pesquisa acadêmica), que ao desejar tudo compreender e explicar, certamente pouco ou nada teria a dizer de coerente sobre o contexto fenomênico que apresentamos como campo de nossa análise.

Na perspectiva do desenvolvimento de nossa análise categorial, assumimos a busca de um discurso que se pretenda verdadeiro seguindo critérios objetivos, mas fora do

cientificismo e do rigor objetivista das ciências empírico-analíticas (para quem a *razão de ser* de uma ciência válida é a busca de verdades precisas, cujas certezas se submetam clara e distintamente às regras da observação e dos experimentos), por cremos – junto a Habermas (2006) – tanto na inexistência de *conhecimentos* desvinculados a *interesses* (e, portanto, da neutralidade axiológica das ciências), quanto em verdades centradas no(s) sujeito(s) do conhecimento.

A hermenêutica habermasiana nos desafiou a transpormos os procedimentos cartesianos e positivistas de validação universal do conhecimento científico, já que nosso “objeto” é polissêmico e metamórfico. O horizonte cibercultural em que lançamos esta tese é demasiado complexo para ser explicado a partir de padrões rijos de comportamento; e nesses termos, mesmo que fosse possível sintetizar fidedignamente as características individuais de todos os seus atores, facilmente nos perderíamos no imprevisível e intotalizável campo das relações que por eles são travadas. Somando-se a isso, ainda há o fato de que – enquanto pesquisadores desse mérito – somos sujeitos imbricados no processo, o que nos abstém do empirismo puro em sua defesa por um fazer científico afeito à busca de neutralidade analítica junto ao “objeto” pesquisado. Nos termos dessa ideia de neutralidade pretendida/assumida por alguns extratos científicos, Habermas (1982) vai defender que ela não condiz com as condições factuais que envolvem o conhecimento, sempre vinculado a interesses que funcionam como seus *a priori*s, tanto no âmbito das ciências naturais, quanto no das ciências histórico-hermenêuticas<sup>23</sup> (apesar dessas serem pautadas pelo interesse da comunicação, e não pelo interesse técnico e supostamente neutro das ciências naturais).

Nesses termos da hermenêutica habermasiana, nosso discurso não se dispõe a crivar certezas interpretativas que se erijam indelévels para futuras investigações (como sedimentos de um legado científico indiferente a novos contextos históricos), muito menos se dispõe a sustentar-se na neutralidade. Por isso, abrimo-nos às repercussões do corte hermenêutico habermasiano (proeminente no âmbito teórico da guinada linguística) que, distinguindo a observação (experiência empírica) da compreensão (experiência comunicativa), articula a verdade e o método, o conhecer e o viver, o sujeito e o objeto (MENEZES, 2006).

Nesse contexto fluido de investigação, quisemos pensar através de conceitos, o que nos significou estar atentos às possibilidades de leitura das categoriais que elegemos. A propósito, se o olhar conceitual deste estudo oferece indicativos, eles não se pretendem

---

<sup>23</sup> Em *A lógica das ciências sociais* (2009a), Habermas critica o empirismo puro, por enviesar o conhecimento ao parâmetro da objetivação a partir do qual se funda a crença científica de neutralidade entre o observador e seu “objeto”. Do horizonte dessa crítica pensada no âmbito metodológico, Habermas transpõe as implicações desse debate ao nível epistemológico na obra *Conhecimento e interesse* (1982).

fechados às ressignificações dos próprios sujeitos que o revisarão, em seus tempos e espaços específicos, muito menos às variações do próprio contexto. Desse modo, se não podemos definir formas perenes de sermos – coletivamente – inteligentes no mutável ambiente antropológico atual, podemos ao menos aprender formas mais qualificadas para dialogarmos com suas dinâmicas, demandas e (re)arranjos conjunturais, de modo que esse cenário não nos seja tão estranho ao ponto de nos isolar numa ignorância que atente contra o nosso protagonismo de *ser mais*.

Tais razões nos fizeram assumir o crivo pós-metafísico de Habermas (2002), tanto por não nos arvorarmos a um discurso que petrifique nosso “objeto” em diagnósticos e prognósticos ontologizantes que inviabilizem releituras pela pragmática da linguagem, quanto por nos abstermos ao relativismo epistêmico de um contextualismo radical que dilui a validade dos discursos num puro subjetivismo. Assim, se não nos parece correto – mesmo que fosse possível – buscar definições fechadas sobre os rumos de enredamento da cibercultura, submeter nossas leituras a um crivo subjetivista se revelaria um movimento – ao menos – reducionista de compreensão da realidade, algo que – de certo modo e guardadas as devidas distâncias – flerta com o solipsismo da filosofia da consciência que, junto a Habermas, queremos abandonar, como o fizemos desde o início deste estudo.

Esses são os motivos que justificam estudarmos o desenvolvimento da inteligência coletiva (e a conseqüente promoção do ideal de coletivos inteligentes no Espaço do Saber) através da racionalização de processos comunicativos e cooperativos de aprendizagem no ciberespaço. Nesses termos, compreender o fenômeno da aprendizagem humana significa – por si só – caminhar por um terreno pantanoso, o que se revela ainda mais desafiador se considerarmos que, nos dias atuais, essas aprendizagens não se processam de todo isoladas da influência das inteligências artificiais e se também percebemos que os próprios humanos se hibridizam com as máquinas, “ciborguianamente” (OLIVEIRA, 2017).

Esse cenário desafiador justifica, portanto, a abertura epistêmica interdisciplinar que adotamos em nossa postura hermenêutica: não nos fechando a um campo estrito de uma área do conhecimento, buscamos o diálogo com outras áreas, para além da sociologia e da filosofia (áreas em que mais se concentram os estudos de Habermas e Lévy), como a psicologia, a história, as ciências da informação e da comunicação. Nesse sentido, cremos não ser impertinente submeter o debate educacional ao rigor científico e esperar que sua interface com outras disciplinas preservem semelhante expectativa de validade como a que lhes é exigida. Na verdade, é justamente por admitir a contribuição dessas múltiplas vozes disciplinares que as questões educacionais (como “aprendizagem”) se revelam mais propensas

a respostas mais diversificadas e relevantes às expectativas de sentido dos que buscam entender seu(s) complexo(s) horizonte(s) fenomênico(s). Esse motivo nos pareceu justificar os riscos inerentes à crítica dessas áreas especializadas.

Tudo o que até aqui expomos nos dispôs a adotar – para esta pesquisa – o cuidado para escaparmos de caminhos estreitos e unilaterais de conhecimento do objeto investigado, o que nos fez assumir uma lógica de análise iluminada por conceitos crivados pelas razões de sua pertinência formal no tocante ao contexto da análise. Buscamos submeter os conceitos – e as suas expectativas de validade – ao crivo da tradição acadêmica e de sua capacidade de perfazer um consenso racional quanto ao seu uso, no desenvolvimento de nossas argumentações e em consonância com o critério de pertinência metódica que aqui arrogamos.

Em suma, para além da abertura que promove para a validação das pretensões científicas de nosso discurso analítico, o referencial hermenêutico de matriz habermasiana faz com que esse discurso investigativo possa ser comunicado de modo compreensível e potencialmente transformador aos sujeitos do mundo da vida ciberespacial, que a cada dia acessam uma série de “janelas” virtuais de possibilidades práticas de se tornarem coletivamente mais inteligentes. Seguimos a indicação habermasiana (HABERMAS, 1982) em favor de uma reflexão sobre e para a *prática*, no sentido da busca por entendimento intersubjetivo no mundo da vida concreto (que – no caso deste estudo – é o ciberespaço, teia aberta de cultural, normas e personalidades atuais e virtuais).

Os caminhos do entendimento fomentam práticas inteligentes de cooperação e perfazem fecundos cenários de aprendizagem, consolidando as muitas possibilidades que o próprio ciberespaço desvela em suas entranhas virtuais (como uma espécie de Biblioteca de Alexandria acessível a todos e em qualquer tempo). Com isso, buscamos reorientar os modos de falar e agir nas diversas redes virtuais de interação comunicativa à luz de fundamentos teóricos mais coerentes com uma proposta intersubjetiva de comunicação para a otimização da atual potência humana de inteligência coletiva.

Nessa esteira, em vista dos intentos do presente estudo, lançamos nossa investigação nas águas desafiadoras do exercício argumentativo, marca basilar de uma pesquisa de tipologia teórica, coerente, aliás, com o pressuposto habermasiano da comunicação (2012a), que funda sua base procedimental e encontra possibilidades privilegiadas de um diálogo hermenêutico com fenômenos interativos, como a comunicação humana. Desse modo, a estruturação da dinâmica argumentativa responde a uma escolha categorial alinhada aos pressupostos teóricos da racionalidade comunicativa e da inteligência coletiva, conceitos-chave para nossa análise do objeto. Por tal motivo, logo após apresentarmos mais

acuradamente detalhes implicados em nossa escolha de Habermas e Lévy à investigação do nosso objeto, teceremos explicações metodológicas que justifiquem a organização categorial que acima mencionamos.

### 2.3 SOBRE A ESCOLHA DOS AUTORES DA PESQUISA

Pierre Lévy e Jürgen Habermas são pensadores cujas reflexões sobre a contemporaneidade renovam sua atualidade, mesmo com o passar dos anos e com o advento célere de tantas novidades no campo da informação e da comunicação, novidades que dia a dia vão ressignificando decisivamente as dimensões objetiva, subjetiva e social do grande mundo da vida ciberespacial em que estamos enredados.

Como um pensador inquieto com o seu tempo, especialmente com a face complexa do mundo em que vive, Lévy escreveu intensamente ao menos desde o início dos anos 90, quando o fenômeno da cibercultura começou a tomar proporções globalizantes. Desde o alvorecer de seus textos sobre esse fenômeno, ele vem sendo convidado intensamente a palestra e mesas de debates, tornando-se um dos mais importantes expoentes atuais sobre o assunto. Todavia, vemos nele mais do que um descritor fenomênico do presente, apesar dessa lhe ser uma destacada marca: sua obra se projeta à articulação de postulados teóricos que nos proporcionam horizontes críticos fundamentais para ressignificarmos nosso lugar no mundo contemporâneo, seja enquanto sujeitos que fazem política, seja como sujeitos que educam e são educados, que se organizam econômica, estética e eticamente, e etc. Assim, temos nele um interlocutor privilegiado que nos provoca constantemente tanto à compreensão das nuances do nosso tempo, tão fluido e complexo, quanto à proposição de ideias que respondam às suas problemáticas. Mais especificamente no que toca o presente estudo, apesar de não ter em seu amplo lastro de publicações uma obra dedicada especificamente à educação, Lévy nos subsidia várias chaves de leitura para refletirmos seu papel na contemporaneidade.

Já Habermas é um acadêmico de trajetória eminente, muito devido ao seu empenho em dialogar incansavelmente com seus pares, buscando refinar suas concepções teóricas quanto ao intento de fomentar o potencial emancipatório da razão moderna pela via pragmática da linguagem. Sua dedicação acadêmica e a profundidade de sua TAC certamente o credenciam como um dos mais importantes pensadores da atualidade. Ele é um grande conhecedor da tradição e destacado sistematizador do pensamento ocidental. Seu pioneirismo se constitui justamente no intenso debate que articula com vários pensadores, dedicando-se ao diálogo

com a tradição do iluminismo e com todos os seus críticos e credores. Tendo florescido no seio do pessimismo racional da Escola de Frankfurt, transpôs seus esforços críticos para a proposição de caminhos possíveis e necessários de reformulação das bases de legitimação da racionalidade, para que não assumamos os custos do ceticismo civilizatório (que nos pode afundar no fosso profundo e movediço da indiferença coletiva), ou as expensas do ativismo bárbaro das ideologias instrumentais (que reproduziria o espectro de dominação e destruição do mundo da vida).

Habermas é um pensador comprometido com os desafios cotidianos da vida humana em sociedade. Como confessor de seu tempo, escuta atentamente as vozes da sociedade e da academia, dispondo-se ao diálogo constante, seja por meio de seus escritos, seja nos muitos debates aos quais é convidado a participar, como, por exemplo, o que travou junto a Jacques Derrida, sobre os efeitos do 11 de Setembro (BORRADORI; DERRIDA; HABERMAS, 2004).

Considerando que a problemática deste estudo margeia o *boom* comunicativo e informacional manifesto nas últimas décadas com o desenvolvimento das tecnologias digitais, Habermas desponta como relevante referência epistêmica, já que a comunicação é a pedra angular do seu construto teórico. Contudo, apesar de sua TAC ter sido publicada em 1981 e ter sido revisitada posteriormente, seja em obras próprias, seja em diálogos acadêmicos, Habermas nunca escreveu uma obra estritamente dedicada à interpretação do fenômeno comunicativo emergente com a revolução digital e o advento do ciberespaço. Nenhuma de suas obras aponta diretamente para o lugar da comunicação – e, portanto, de sua TAC – nos espaços interativos do ciberespaço. Todavia, já que é contemporâneo do fenômeno adventício da cibercultura, o que pode parecer uma lacuna em sua trajetória acadêmica assim não se justifica, considerando que sua TAC se projeta como referência epistêmica universalista, dispondo-se ao diálogo com qualquer experiência comunicativa envolvendo seres humanos. Essa teoria nos desafia, portanto, à reflexão do nosso tempo, em qualquer perspectiva.

Dito tudo isso, articulamos Lévy e Habermas, cômicos de que suas contribuições teóricas são demasiado profícuas para investigarmos os caminhos possíveis para a formação de coletivos inteligentes na contemporaneidade (Espaço do Saber), objeto deste estudo. Cremos também que a articulação entre eles gesta neste trabalho algumas contribuições ímpares ao pensamento contemporâneo, especialmente porque nos provoca a acompanhar as tendências da evolução em curso em vista da consecução de caminhos férteis ao desenvolvimento de uma (ciber)cultura civilizatória projetada por coletivos inteligentes. Nesse sentido, assumindo os desafios do referido objeto, lançamo-nos – junto a Lévy e

Habermas – ao diálogo com um cenário de mudanças aceleradas e difusas, de saberes em fluxo, de pertenças identitárias transfronteiriças, de uma estética ciborguiana, de relações econômicas flexíveis e conectadas em rede, de uma política cibernética emergente, tanto quando o ideário de uma cidadania cosmopolita<sup>24</sup>, ao menos no espaço público do ciberespaço: falamos, pois, de um espaço antropológico marcado por uma (ciber)cultura diluviana de informações e comunicações, entorno fundamental que a seguir ousamos desvelar – propedêutica e sinteticamente – para que se torne mais compreensível o problema em que se concentra nosso trabalho de tese e seus sucedâneos metodológicos.

#### 2.4 COM AS BÚSSOLAS CATEGORIAIS DE PIERRE LÉVY E DE JÜRGEN HABERMAS: ESTRATÉGIAS DA ANÁLISE

Orientamo-nos na direção de um método de escolha de categorias que respondesse coerentemente aos supramencionados pressupostos hermenêuticos que adotamos para este estudo, especialmente no sentido da posição habermasiana (1982) pela associabilidade entre objetividade e subjetividade no âmbito do pensar científico que, por ser eminentemente humano e relacional, segue, por sua vez, na contramão de pressupostos típicos das modernas ciências naturais como o objetivismo e a neutralidade da análise.

Retomando, pois, as justificativas anteriormente dissertadas acerca do olhar hermenêutico a partir do qual fundamentamos esse estudo, sublinhamos a integração entre âmbitos constituintes do mundo da vida que conferem significado à experiência vivencial dos sujeitos e estão no âmago da estrutura discursiva da ciência, a saber, a subjetividade, a cultura e a sociedade. Afinal, para Habermas, os mundos da vida e da ciência são articuláveis pela mediação da hermenêutica.

No sentido dessa diretriz metodológica de matriz hermenêutica, fizemos a opção paralela por um *método aberto* para a seleção de categorias: não decidimo-la, pois, no *a priori* da pesquisa. Sua modelagem aberta (LAVILLE; DIONNE, 1999) advoga a ideia de que podemos classificar elementos teóricos baseados na leitura e no entendimento dos

---

<sup>24</sup> Essas predicções descritivas das configurações do Espaço do Saber respondem – neste caso – aos referenciais axiomáticos weberianos (que desvelam a modernidade como fruto do processo de racionalização ocidental que culminou na modernização de duas instâncias civilizatórias, a cultura e a sociedade): no campo cultural, a ciência, a moral e a arte; no campo social, o cotidiano, a economia e o Estado. Seguimos essa referência tanto por cremos – junto a Lévy (1999b) e Habermas (2000; 2012a) – que ainda vivemos na esteira da modernidade, quanto por entendermos que os atuais processos de modernização da cultura e da sociedade são influenciados pelo desenvolvimento das tecnologias digitais da informação e da comunicação.

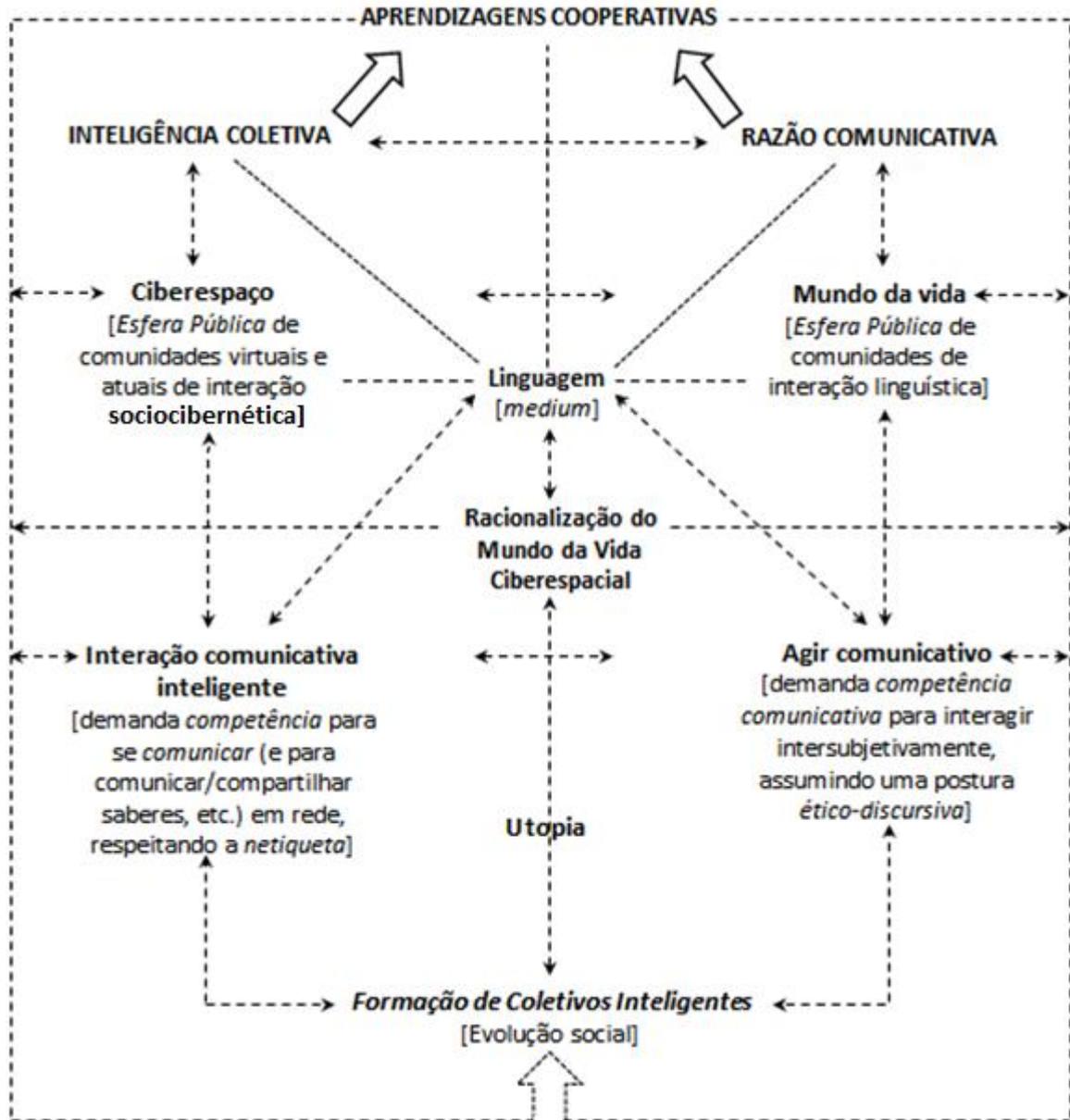
conceitos/unidades centrais de análise, dispendo essa classificação numa ordem que, no decorrer da investigação, vai sendo tecida aglutinando categorias que demonstrem correlações lógicas à luz dessas unidades, de modo que o discurso emitido acerca do objeto seja satisfatoriamente confiável (perspectiva – aliás – inerente à base universalista dos construtos teóricos que mobilizamos para este estudo, tanto em Lévy, quanto em Habermas).

No processo de categorização final das unidades de análise (racionalidade comunicativa e inteligência coletiva), depois de reunidos todos os conceitos que foram despontando enquanto explorávamos as obras de Lévy e Habermas, adotamos duas regras para qualificarmos o conjunto de categorias dentro do método aberto que escolhemos: primeiramente, privilegiamos as categorias cuja pertinência conceitual fosse imprescindível no âmbito das unidades de análise; em seguida, diante do aparecimento eventual de categorias sinonímicas, ou seja, daquelas que compartilham igual significado (ou cuja distinção seja pequena e irrelevante para ser destacada) no contexto das unidades de análise, fizemos a opção por apenas um dos conceitos, resguardando aquele cuja terminologia fosse mais comum no léxico de termos das obras de Lévy e Habermas. Isso evitou, pois, o acúmulo de categorias indistintas no horizonte do complexo teórico fundante.

Seguindo, pois, esse modelo aberto, pudemos ir inserindo e (re)alocando tanto as categorias diretamente mapeadas durante o processo de leitura dos textos, quanto aquelas coerentemente associáveis às primeiras (mas externas ao seu complexo teórico), costurando-as a partir de nosso entendimento de seu(s) *hiperlink(s)*, ou seja, de suas conexões entre si e dentro da amplitude conjuntural das teorias de base, organizando-as, enfim, numa sequência que concebíamos cada vez mais coerente com o objeto do trabalho investigativo.

Dessa maneira, assumindo uma tipologia teórico-bibliográfica, orientado pela filosofia hermenêutica habermasiana e seguindo o princípio do método aberto (que nos ajudou a explorar as nuances veladas/inéditas do nosso objeto), este estudo reclamou categorias – estratégicas à fundação da análise do nosso objeto – que, dispostas na intersecção do pensamento levyniano e habermasiano, se manifestam no quadro a seguir:

FIGURA 1: Plano analítico de categorias desenvolvido a partir do modelo aberto.



Referenciando a seleção aberta e o encadeamento dos conceitos que estruturam o referido quadro categorial e nortearam nossa investigação estão duas categorias-chave (unidades de análise): *racionalidade comunicativa* e *inteligência coletiva*. Essas categorias basilares nos reclamaram obras fundantes através das quais pudemos direcionar nossas primeiras leituras teóricas, modular nosso objeto (e fazendo-o, influenciar a teoria) e desenvolver as concatenações conceituais coerentes com o método que escolhemos. As obras principais em que as referidas categorias-chave despontam preeminentemente são: de Habermas, *Teoria do Agir Comunicativo* (2012a; 2012b) e *Pensamento pós-metafísico*

(2002); de Lévy, *Inteligência Coletiva* (1999a), *Cibercultura* (1999b) e *O que é Virtual?* (1996).

Ao seguirmos a lógica aberta do método que fundou nosso quadro categorial, encontramos indícios discursivos que nos associaram a outras obras para as quais convergimos, tanto na expectativa de depreendermos uma maior compreensão dos conceitos e temáticas que dimanam de cada uma das supracitadas categorias-chave de Lévy e Habermas (respeitando o critério da pertinência das respectivas obras no âmbito da discussão dos conceitos), quanto para alargarmos nosso lastro interpretativo da problemática e de suas repercussões específicas no decorrer da análise do objeto. A propósito, esse critério lógico de categorização do estudo responde à própria densidade dos complexos teóricos que subjazem os referidos conceitos-chave, de onde dimanam as demais categorias teóricas que se ramificam – de modo aberto – para fundar um sentido coeso e objetivo de análise (que respondesse às pretensões científicas de validade do trabalho), mas sem “cair” no âmbito puramente objetivista que a nossa opção hermenêutica quis evitar.

As discussões que desenvolvemos no decorrer dos capítulos de análise (e que acompanham a referência fundante das categorias-chave) estão em conexão – de modo aberto – com os conceitos que vertem nosso olhar à concepção de *aprendizagem cooperativa* que, segundo supomos em consonância a Lévy, atualiza a potência de sujeitos capazes de sinergizar seus saberes e competências no sentido da construção da utopia dos coletivos inteligentes<sup>25</sup>.

Compartilhado nas obras dos dois autores (HABERMAS, 1989, 2009b, 2012a, 2012b; LÉVY<sup>26</sup>, 1999a, 1999b) e visto por ambos como prisma de fortalecimento da dinâmica de evolução social, o conceito de *aprendizagem* assinala sobre si o predicado da cooperatividade. Nesse sentido, a perspectiva de cooperação que adotamos nessa articulação entre Lévy e Habermas pode ser devidamente traduzida pela seguinte assertiva conceitual desenvolvida por Débora Maçada e Ana Tijiboy (1998): "o conceito de cooperação (...) pressupõe a *interação* e a *colaboração*, além de relações de *respeito mútuo* e *não hierárquicas* entre os envolvidos,

<sup>25</sup> “A direção mais promissora, que por sinal traduz a perspectiva da inteligência coletiva no domínio educativo, é a da *aprendizagem cooperativa*” (LÉVY, 1999b, p. 171).

<sup>26</sup> É possível encontrar nas obras de Lévy termos similares ao de *aprendizagem cooperativa*, mas mantendo significado idêntico: aprendizagem recíproca (1999a, p. 26; 1999b, p. 196), aprendizado coletivo (1999a, p. 74, 80, 82, 203), aprendizado mútuo (1999a, p. 80; 1998, p. 62), são as principais referências. Fizemos nossa opção pelo termo *aprendizagem cooperativa* não só por aparecer mais vezes nos seus textos do que as demais (1999a, p. 60; 1999b, p. 29, 101, 104, 130, 158, 170, 171, 172, 174, 177), mas por explicitar melhor o sentido do termo em sua relação com o conceito de inteligência coletiva que, no campo das aprendizagens, sugere o esforço sinérgico para cultivar e compartilhar intersubjetivamente os saberes e competências humanas, e não apenas uma troca conjunta deles.

uma postura de tolerância e *convivência com as diferenças* e um processo de *negociação constante*" (Grifos nossos).

Todos os termos que grifamos são valorosos para Lévy, no tocante à construção de coletivos inteligentes, ou seja, de aprendentes coletivos. Do mesmo modo, interação, colaboração, respeito mútuo, relações comunicativas não hierarquizadas (porque pautadas na isonomia normativa de um jogo linguístico regido ético-discursivamente pela solidariedade e justiça<sup>27</sup>), a convivência com as diferenças (pressuposta especialmente pelas bases ético-discursivas supracitadas), além da negociação constante (elemento fundamental na pragmática do agir comunicativo), todos esses são conceitos caros a Habermas e ao projeto de coletivos inteligentes, como ousamos justificar no decorrer deste estudo.

Interpretada, pois, à luz dos pressupostos racionais da TAC e do complexo teórico da inteligência coletiva, a concepção de aprendizagem cooperativa que assumimos nos foi levando tanto a dimensionar os desafios fáceis e complexos da formação de coletivos inteligentes, quanto a entender o lastro “pedagógico” e emancipatório do ideal habermasiano de racionalização da comunicação no contexto do mundo da vida ciberespacial, como também a relevância da utopia da formação de coletivos inteligentes que aponta à evolução social no seio do Espaço do Saber.

Em suma, toda essa perspectiva teórico-metodológica nos permitiu reler os conceitos-chave de nossa análise numa perspectiva nova e ousada, em função da possibilidade de vislumbrarmos um *upgrade* no modo humano de estar no mundo, tornando-o cada vez mais propício à consecução do antigo sonho iluminista de bem-estar universal.

---

<sup>27</sup> À luz da ética do discurso habermasiano, aqui abordamos – em linhas gerais – a *justiça* como um postulado atinente ao “igual respeito e a igualdade de direitos para cada indivíduo”, e a *solidariedade* como a postulado que “se refere ao bem dos outros, ligados no sentido de um mundo da vida intersubjetivamente partilhado” (HABERMAS, 1992a, p. 21).

### 3 JÜRGEN HABERMAS: POR UM “MUNDO” HUMANO MOTIVADO RACIONALMENTE À INTERAÇÃO COMUNICATIVA

#### 3.1 A RAZÃO COMUNICATIVA E A GUINADA HABERMASIANA PARA A LINGUAGEM

Na contemporaneidade, o projeto da modernidade vive uma crise paradigmática sem precedentes, recebendo de muitos (especialmente dos que se intitulam *pós-modernos*) o atestado de falência de seus estatutos. Dentre os muitos motivos que prefaciam essa postura, podemos destacar os problemas gerados pela preeminência da racionalidade instrumental no desenvolvimento da ciência e da técnica (baluartes do progresso moderno) e, por seu turno, no seio dos processos de modernização da cultura e da sociedade.

Se o que marca esse cenário de crise é a notória “transformação incessante das energias emancipatórias em energias regulatórias” (SANTOS, 1995, p. 93), Habermas (2000; 2012a) nos chama a atenção para o fato de que, apesar das distorções racionais que malograram o ideário iluminista de civilização, há aspectos positivos que podem ser hauridos desse ideário, desde que se reinvestam esforços para resgatar/atualizar a potência emancipatória da razão, arraigada em sua dimensão comunicativa, por sua vez preterida pela dinâmica do desenvolvimento moderno.

No horizonte de sua crítica ao *modus operandi* instrumental da razão moderna, Habermas destaca a necessidade de se superar o modelo cognitivista, monológico e objetificador de compreensão da realidade que floresceu sobre o rótulo de *filosofia da consciência*. Contrapondo-se à excessiva centralidade dada à subjetividade no processo de conhecimento e controle do real e, portanto, preterindo qualquer redução do mundo à intuição racional do sujeito cognoscente, Habermas vai pensar um modelo de racionalidade já presente nas bases da modernidade: a razão comunicativa. Ao fazê-lo, esse pensador se posiciona na contramão do pessimismo derrotista que tipificou a primeira geração dos integrantes da Escola de Frankfurt (da qual foi membro).

Anunciando, portanto, uma razão crítica e emancipatória, porque comunicativa, Habermas vai se dedicar à justificação dos benefícios da substituição do paradigma da *consciência* pelo da *linguagem* (medium privilegiado da racionalidade comunicativa). Afirmando a linguagem como mediadora do laço entre conhecimento e (rel)ação, esse pensador firma um contraponto decisivo ao pendore autoritário da razão instrumental: nisso se

constitui o movimento de virada/guinada da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem, tal como expressa o quadro a seguir (que põe em relevo o efeito dessa “virada” no campo do agir humano):

**FIGURA 2:** Esquema de contrapontos entre a filosofia da consciência e a filosofia da linguagem no horizonte da virada linguística



A filosofia da consciência e a filosofia da linguagem revelam uma *assimetria* em seus modos de conceber o acesso ao sentido da realidade (HABERMAS, 2002): a primeira assume uma referência solipsista, centrada, pois, num sujeito que reduz o mundo a suas representações mentais objetivas e que o manipula como um objeto do conhecimento; já numa teoria da linguagem, as expressões gramaticais são assumidas como fontes de sentido do real, tangendo os sujeitos a buscarem formas de compreendê-las, já que elas não estão fechadas no campo da consciência, mas vivas no mundo das relações.

Habermas substitui o paradigma da consciência pelo paradigma da linguagem, assumindo, portanto, dois pontos fundamentais de ruptura, um metodológico, outro hermenêutico (MENEZES, 2006). O primeiro se manifesta diante dos limites que se impõem em se conceber a consciência como produtora do conhecimento, como reflexo da proposição cartesiana (que alcança a tradição até Kant) de que a autoconsciência do sujeito é a fonte unitária da razão. Já o segundo ponto se orienta à análise objetiva da razão em sua manifestação moderna, nulificando o protagonismo que a consciência exerceu no campo da racionalidade.

Hermenêutico, o segundo ponto criva a preeminência da compreensão intersubjetiva em relação ao prisma da observação individual de um sujeito cuja experiência do mundo não se afasta do horizonte solipsista do “eu”, tornando a compreensão um ato comunicativo. Nesses termos, a razão que se revela nos atos do sujeito cognoscente é tipificada por Habermas como instrumental por caracterizar a manipulação de tudo o que não pertence naturalmente ao cogito subjetivo. Em vista disso, a guinada linguística extirpa da razão o caráter logocêntrico que a ela foi atribuída na modernidade, colocando o filosofar sobre uma base metódica livre dos limites do paradigma da consciência. Destarte, quando Habermas confere um substrato comunicativo à racionalidade moderna a partir da passagem paradigmática da consciência para a linguagem, motiva algumas transformações importantes no modo de compreender e mobilizar a razão:

os sinais linguísticos que serviam apenas como instrumento e equipamento das representações, adquirem, como reino intermediário dos significados linguísticos, uma dignidade própria. As relações entre linguagem e mundo, entre proposição e estados de coisas, substituem as relações sujeito-objeto. O trabalho de constituição do mundo deixa de ser uma tarefa da subjetividade transcendental para se transformar em estruturas gramaticais (HABERMAS, 2002, p. 15).

Numa perspectiva de abandono do centralismo e do objetivismo epistêmico do cogito autoconsciente, Habermas credita à linguagem o potencial de prover a razão de vias emancipatórias de realização. Para tanto, ele verte sua atenção à linguagem cotidiana prospectando a reconstrução de suas bases gramaticais, considerando as muitas motivações racionais que podem subjazer enunciados linguísticos e o intento de evitar que a linguagem se torne mecanismo de dominação<sup>28</sup> dos atos cotidianos de fala e ação. De tal modo, esse autor se projeta à “superação pragmático-linguística do estreitamento logocentrismo de uma tradição que se fixa ontologicamente na questão do ser do ente, epistemologicamente nas condições do conhecimento objetivador e semanticamente no valor de verdade de enunciados assertóricos” (2002, p. 29), considerando, portanto, que tanto os interesses dos sujeitos da comunicação, quanto as regras do jogo linguístico devem passar pelo crivo avaliativo de uma pragmática

---

<sup>28</sup> Ora, como lembra o mesmo autor em sua crítica à hermenêutica de Gadamer, a “linguagem também é medium de dominação e de poder social. Ela serve à legitimação de relações de violência organizada” (HABERMAS, 1987, p. 21). Nesse sentido, Habermas se afasta de Gadamer para quem não há um além (um alter-ego) da linguagem humana, já que “ser que pode ser compreendido é linguagem” (GADAMER, 1999, p. 687). Considerando essa crítica à hermenêutica gadameriana (que não considera fatores possíveis de encobrimento da linguagem por meio de instâncias de dominação alocadas em seu contexto), assumimos – na seção de discussão 5.2 – a referência “profunda” da hermenêutica habermasiana (HABERMAS, 1987, p. 62), quando afirmamos que o ciberespaço também é *locus* virtual de instâncias comunicativas que podem distorcer a linguagem para fins avessos à interação emancipatória dos sujeitos e comunidades.

intersubjetiva marcada pela busca de consensos. A esse propósito, na perspectiva comunicativa, Habermas não reduz a razão a uma faculdade puramente mental, muito menos a descola do campo prático-moral.

Diante do perfil logocêntrico da racionalidade moderna, a razão comunicativa desponta valorizando a linguagem para além de sua mera função de transmitir dados e conhecimentos, promovendo-a, desse modo, como instância interativa cara à (re)construção engajada do mundo que é vivido por cada sujeito junto aos demais. Habermas considera a linguagem um importante elemento mediador na interação<sup>29</sup> entre integrantes de um agrupamento social humano. Por sua grande relevância na constituição do indivíduo humano como ser subjetivo, social e cultural, esse *medium interativo* confere aos indivíduos uma marca identitária que lhes faz compartilhar de estruturas de consciência coletiva. Essa concepção está na base da proposta habermasiana de virada linguística que – como já anunciamos – quer refundar os axiomas racionais da modernidade, assinalando o uso da linguagem como meio de interações dialógicas e promoção de sociedades por sujeitos capazes de falar e agir, ou seja, por atores sociais que redirecionem suas práticas interativas à busca de benesses coletivas por meio de acordos<sup>30</sup> orientados comunicativamente através do entendimento mútuo.

Nenhum desses caminhos propostos por Habermas pela via da racionalidade comunicativa e chancelados pela virada linguística é concebível sem que os sujeitos assumam uma postura descentrada de mundo e rompam, portanto, com a orientação egocêntrica/solipsista, monológica, autoritária e instrumental de fala e ação que tipifica a filosofia da consciência. Em Habermas, a razão comunicativa nos remete a uma pragmática da fala vertida ao *télos* da intercompreensão, o que obviamente só é conseguido se os sujeitos comunicarem seus enunciados admitindo a presença e reciprocidade comunicativa do outro,

---

<sup>29</sup> “[Habermas] considera que a forma de interação fornecida pela linguagem permite aos homens assumir um duplo papel na sociedade: falantes e atores. A linguagem, como forma de comunicação, vai permitir aos atores sociais processos de interação onde o conhecimento cultural é testado em relação com o mundo. Habermas vai compreender a interação como ‘o agir social’ mediado pela linguagem e que não pode ser analisado sem os conceitos auxiliares do agir e do falar, que se constituem como dois tipos de ação ligados um ao outro no jogo de possibilidades de escolhas contingentes e conflituais” (BRENNAND, 1999, p. 49). A propósito desta citação, sua tradução – do seu original em francês para a língua portuguesa – ficou a nosso cargo.

<sup>30</sup> Vale ressaltar que, para Habermas (2012a; 2012b), entendimento (*Verständigung*) e acordo (*Einverständnis*) são conceitos com especificidades. O *entendimento* diz respeito ao compartilhamento de sentido do mundo da vida em que os sujeitos se inserem e a partir do qual se comunicam, correspondendo, portanto, à união dos partícipes da comunicação acerca da validade de uma exteriorização. Todavia, seu alcance independe de uma concordância dos partícipes do ato comunicativo quanto à validade das pretensões que sugerem normativamente pelos atos de fala, bastando que reconheçam uma razão plausível no que o outro pretende. Essa é a forma fraca do agir comunicativo. Sua forma forte se orienta por um *acordo* que exige dos interlocutores o reconhecimento das expectativas de validade nos mesmos termos racionais, tanto pelo falante, quanto pelo ouvinte (HABERMAS, 1996). Nesses termos, “processos de entendimento visam a um comum acordo que satisfaça as condições de um assentimento racionalmente motivado quanto ao conteúdo de uma exteriorização” (HABERMAS, 2012a, p. 498).

ou seja, se se orientarem discursivamente para o diálogo (legitimando o próprio sentido etimológico do termo, *discurso de dois*). Processual, intersubjetivo, dialógico, cooperativo: todos esses atributos do conceito de razão comunicativa revelam, portanto, suas exigências em torno de uma postura descentrada de mundo, já que esse conceito traz consigo

conotações que, no fundo, retrocedem à experiência central da força espontaneamente unitiva e geradora de consenso própria à fala argumentativa, em que diversos participantes superam suas concepções inicialmente subjetivas para então, graças à concordância de convicções racionalmente motivadas, assegurar-se ao mesmo tempo da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade de seu contexto vital (HABERMAS, 2012a, p. 35-36).

Com esse conceito de racionalidade, Habermas pensa mundos da vida articulados linguisticamente como espaços de interação e aprendizagem mais sólidos, que necessariamente sublinha a necessária articulação comunicativa dos sujeitos, cujos interesses possam ser refletidos intersubjetivamente em vista de uma sociedade mais solidária e justa. Aliás, a menção ao conceito de solidariedade nos remete à mesma defesa da descentração que Habermas dedica em face da filosofia de consciência<sup>31</sup>, só que a partir de pressupostos diferentes, especialmente derivada da leitura durkheiminiana do conceito (HABERMAS, 2012b), por ele concebido em duas perspectivas: como solidariedade mecânica e solidariedade orgânica.

O perfil mecânico da ideia de *solidariedade* é típico das sociedades primitivas, organizadas a partir do poder normativo do sagrado, cuja autoridade moral imprimia no grupo de sujeitos o sentido da vida e a obrigatoriedade de suas ações. Aí o consenso é mecânico, centralizado no sagrado, reproduzido pelos ritos religiosos. Num cenário orgânico de solidariedade, os sujeitos podem questionar normas e valores estabelecidas, propor sugestões para a vida em sociedade, desde que validadas intersubjetivamente a partir de critérios razoáveis. A passagem do conceito de solidariedade mecânica para orgânica assinala, portanto, a disposição descentrada de uma razão pautada na linguagem, mecanismo de entendimento e consentimento intersubjetivo.

Os termos dessa “passagem” ilustram um papel fundamental da filosofia da linguagem no âmbito da guinada racional habermasiana: viabilizar um tipo mais sofisticado e valoroso de solidariedade social. Para isso, esse pensador se concentra nas exigências do reconhecimento intersubjetivo racionalmente motivado das normas. Nessa esteira, como a marca da virada

---

<sup>31</sup> Retomaremos essa discussão (sobre descentração e filosofia da consciência) no âmbito da seção 3.4, repercutindo suas implicações no âmbito da ética do discurso.

paradigmática da consciência para a linguagem é a qualificação comunicativa – e, portanto, *intersubjetiva* – da razão, Habermas orienta sua teoria da comunicação à construção de comunidades linguísticas livres que se guiem pela busca de consensos forjados sem a influência coercitiva de instâncias externas/estranhas ao próprio diálogo. Para isso, ele reivindica uma referência transcendental e universalmente válida (INGRAM, 1987, p. 30) à comunicação, uma referência que possa garantir uma discursividade emancipatória, na medida em que possa revelar quaisquer distorções<sup>32</sup> nos processos comunicativos de um coletivo humano.

Pensando um novo horizonte racional de discursividade às comunidades linguísticas e seguindo o lastro utópico que marcou o moderno ideário iluminista de civilização, Habermas confere à virada linguística uma importância crucial: ela representa o caminho privilegiado de revisão e reforma do projeto racional de modernidade e assume as expectativas emancipatórias do iluminismo. Para tanto, essa virada paradigmática encontra na experiência da esfera pública burguesa um referencial ímpar de inspiração: esse fenômeno burguês abarca pressupostos caros ao perfil conceitual da racionalidade comunicativa que Habermas coloca na base de sua TAC. Não por acaso, essa obra publicada originalmente em 1981 encontra no texto *Mudança estrutural da esfera pública* (lançada em 1962) um ponto de partida demasiado relevante. Por tal motivo, antes de adentrarmos na discussão acerca da TAC, propomos – a seguir – um excuro que dê visibilidade a essa relação de influência que aqui anunciamos.

### 3.1.1 Excuro sobre a razão comunicativa no horizonte da esfera pública

Conforme indicação de Hanna Arendt (2001), ao menos no Ocidente as raízes da ideia de *esfera pública*<sup>33</sup> já despontam desde as antigas *pólis* gregas. Especialmente na cidade-estado ateniense do período democrático (séc. V-IV a. C.), por sua vez forjada na dinâmica do *ágon* discursivo entre iguais (*homoioi*), os limites de sentido da política eram marcados pela separação entre o que é próprio da vida privada (como, por exemplo, os assuntos de família

<sup>32</sup> Nesse sentido e consciente de que a linguagem pode ser distorcida para fins estranhos à emancipação, a “hermenêutica profunda” assumida por Habermas é fortemente influenciada pelo marxismo e pela psicanálise. O marxismo desenvolve o conceito de ideologia como a dominação de uma instância sistêmica (classe) a partir de ideias que se querem validar universalmente a partir de referências apriorísticas que fogem ao campo microscópico da comunicação intersubjetiva. Já a teoria psicanalítica do inconsciente desnuda as possíveis distorções de consciência/comunicação e sua fragilidade à dominação de discursos/impulsos velados.

<sup>33</sup> Segundo Habermas, a categorização da esfera pública (ou espaço público) pressupõe uma abordagem sociológica dos processos históricos onde se manifesta a interação entre Estado e sociedade, público e privado.

no âmbito do *óikos*) e o que diz respeito à vida pública, ou seja, à vida coletiva do Estado (como o exercício da política).

As raízes racionais dessa concepção de uma esfera pública crivada pela discursividade coletiva permaneceram fincadas no imaginário político ocidental, podendo ser novamente percebidas com tamanha ressonância (preservadas as devidas diferenças de comparação) ao menos no contexto que prefaciou a ascensão da burguesia na Europa moderna. Antes mesmo do advento da ideia burguesa de esfera pública, a tensão entre público e privado já havia figurado noutros importantes debates, como os que pensavam os espaços de legitimação do poder divino/eterno (Igreja) e do poder temporal (Estado), querela marcante entre os filósofos e teólogos da Baixa Idade Média. Todavia, foi – de fato – na modernidade iluminista que, segundo Habermas (2003), a ideia de esfera pública (*Öffentlichkeit*) foi concebida, enquanto projeto racional<sup>34</sup>.

Manifesto especialmente na Inglaterra, na França e na Alemanha do século XVIII a meados do século XIX, o fenômeno de consolidação da ideia burguesa de esfera pública – em relação, inclusive, a outros ideários classistas da sociedade europeia<sup>35</sup> – veio acompanhado de um esforço de legitimação política e econômica frente a qualquer tipo de experiência de centralização de poder sobre os temas de interesse coletivo (HABERMAS, 2003), como era típico aos Estados que ainda guardavam influente lastro feudal.

Ao amadurecimento da ideia burguesa de esfera pública, Habermas destaca a influência de uma publicidade literária, que despontou já na primeira década do século XVIII e ganhou assento simbólico nos cafés (*coffee-houses*), nos salões (*saloons*) e noutros pontos de convergência cultural. Apesar de se manifestar em classes sociais diversas, de passar ao lado de preocupações políticas ordinárias e de manter traços de uma publicidade principesca de caráter pré-moderno, cada um desses espaços públicos literários marcou a intelectualidade burguesa, por lhe exigir o confronto de ideias, tensionando o pensamento aristocrático típico das cortes feudais face ao ideário “democrático” em emergência com as revoluções liberais. Em outras palavras, os movimentos intelectuais que despontaram nesses espaços literários (*saloons* e *coffee-houses*) sinalizavam para uma tendência cultural de contraposição ao ideário de esfera pública tipificado no imaginário medieval, em especial, na figura dos senhores

---

<sup>34</sup> Para Habermas, essa concepção moderna de *esfera pública* resguarda pressupostos de uma racionalidade comunicativa que esse pensador irá propor como fundantes de sua TAC.

<sup>35</sup> A esse propósito, o caráter burguês da concepção habermasiana de espaço público não é fortuito: justifica-se sobremaneira pela preeminência dessa classe social face às demais quanto ao uso público da razão (*öffentliches rasonnement*) e a própria orientação dos demais espaços (“plebeus”) pelos intentos da burguesia (HABERMAS, 2003).

feudais, que por sua vez, personificavam um poderio transcendental diante do público que eles mesmos representavam (HABERMAS, 2003).

O tensionamento entre o ideário medieval de publicidade e o pensamento burguês – forjado, por sua vez, nas variantes literária e política – marca duas das três manifestações sociohistóricas do conceito de publicidade que Habermas imputa aos entornos da modernidade<sup>36</sup>, a saber: a concepção medieval de publicidade subordinada à figura monárquica do representante (para quem o público e o privado se coadunam sem polarização distintiva) e a concepção burguesa de uma publicidade crítica que não se imiscui ao foro privado e é forjada no uso da razão tipificada pela modernidade iluminista (HABERMAS, 2003).

Para Habermas, a experiência dos debates críticos e abertos (públicos) nos salões e cafés literários marca um padrão de funcionamento caro à ideia burguesa de publicidade (que, aliás, esse autor advogará para o conceito de agir comunicativo): não o status socioeconômico, mas o argumento melhor abalizado deve ser o critério decisório de um debate (princípio que impele a própria razão discursiva a se dispor à crítica, no movimento mesmo do criticar). Esse pendor crítico veio a suscitar a articulação de críticas racionais a todo e qualquer tema de interesse geral, mesmo aqueles antes reservados ao Estado e à Igreja, encarnando princípios como a criticidade, a transparência e a participação livre e igualitária, tão relevantes – no século XVIII – aos filósofos franceses e a Immanuel Kant (de quem especialmente se lê, em 1783, um manifesto pela autonomia do pensamento individual contra a dominação de instâncias acríicas de poder: *Resposta à pergunta: o que é o iluminismo?*). Em paralelo ao entendimento kantiano acerca da *Aufklärung*, a concepção burguesa de esfera pública criva para si um espírito de autonomia sociopolítica.

A experiência crítico-discursiva que floresceu nos salões e cafés literários e reverberou na política teve no *jornalismo* um suporte importante. Para além do simples noticiário público (carregado de tematizações banais e inflado de dramatização) de outrora, a imprensa literária do século XVIII assumiu um formato jornalístico mais propenso à discussão crítica do cotidiano (HABERMAS, 2003), de modo que a opinião passou a ser crivada pela têmpera racional do diálogo *tête-à-tête*. Os próprios leitores passaram a articular textos para a

---

<sup>36</sup> A terceira manifestação sociohistórica da concepção de publicidade é a “refeudalização” do espaço público na esteira do fortalecimento do capitalismo industrial do século XIX e do progressivo aparecimento da ideia de democracia das massas, pela fetichização dos interesses discursivos da coletividade.

socialização entre pares, buscando um padrão de entendimento deslocado da mediação crítica do jornalista, alargando o espaço público do diálogo<sup>37</sup>.

Na esteira dessa experiência de publicidade manifesta no horizonte interativo dos centros liberais de cultura (*coffee-houses* e *saloons*) e, posteriormente, nas mídias impressas de pequena circulação (jornais de convicção), Habermas forjará seu conceito de esfera pública influenciado fundamentalmente por alguns *princípios* presentes nessas experiências interativas: o uso aberto, intersubjetivo e racional da linguagem, a autonomia crítica e o senso de compromisso mútuo dos interlocutores. Nesse sentido, tal esfera até pode ser tomada como *locus* de atuações dramáticas por parte dos sujeitos que lhe compõe, mas ela não se perfaz idealmente nessas performances monológicas. Para Habermas (1997), a esfera pública se revela um arcabouço comunicacional privilegiado do agir guiado pelo prisma do entendimento mútuo. É uma rede propícia a experiências dialógicas, conectando os sujeitos – que se expressam discursivamente – às referências das esferas de mundo (objetivo, social e subjetivo) e impelindo-os à adoção de uma postura ética de reconhecimento mútuo, ou seja, à construção de uma discursividade intersubjetivamente engajada e fundada no agir comunicativo, na possibilidade de uma cidadania mediada pela linguagem e descentralizada de qualquer centro de poder que monopolize o uso da palavra.

Esfera ou espaço público é um fenômeno social elementar, do mesmo modo que a ação, o ator, o grupo ou a coletividade; porém, ele não é arrolado entre os conceitos tradicionais elaborados para descrever a ordem social. A esfera pública não pode ser entendida como uma instituição, nem como uma organização, pois, ela não constitui uma estrutura normativa capaz de diferenciar entre competências e papéis, nem regula o modo de pertença a uma organização, etc. Tampouco ela constitui um sistema, pois, mesmo que seja possível delinear seus limites internos, exteriormente ela se caracteriza através de horizontes abertos, permeáveis e deslocáveis. A esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas específicos. Do mesmo modo que o mundo da vida tomado globalmente, a esfera pública se reproduz através do agir comunicativo, implicando apenas o domínio de uma linguagem natural; ela está em sintonia com a compreensibilidade geral da prática comunicativa cotidiana. (...) A esfera pública constitui principalmente uma estrutura comunicacional do agir orientado pelo entendimento, a qual tem a ver com o espaço social gerado no agir comunicativo, não com as funções nem com os conteúdos da comunicação cotidiana (HABERMAS, 1997, p. 92).

---

<sup>37</sup> Na base desse movimento jornalístico, despontam os ideais de liberdade de expressão, compromisso fraterno de classe e esclarecimento que, típicos do espírito patriarcal da família burguesa, sinalizam para a configuração de uma subjetividade específica, moderna, que em si mesma – e transposta aos indivíduos – traduz os ideais de civilidade e humanidade.

Na esteira do ideal burguês de esfera pública, os princípios do uso aberto, intersubjetivo e racional da linguagem, da autonomia crítica e do senso de compromisso mútuo dos interlocutores são constitutivos implícitos do conceito (acima) cunhado por Habermas. Esses princípios marcam um privilegiado “ambiente” racional de comunicação que, segundo Habermas (2003), vai sofrer um forte abalo com a emergência das mídias de massa (*mass media*) que, a partir da segunda metade do século XIX, padronizam a comunicação pública sob a lógica industrial da “produção” em massa, transformando, pois, a cultura em mercadoria.

Na esteira de sua crítica à “re-feudalização” da esfera pública ocorrida a partir da segunda metade do século XIX, diante da industrialização dos *media*, do advento da democracia das massas, da transformação da cultura em mercadoria, da fetichização dos interesses discursivos da coletividade (HABERMAS, 2003), Habermas se aproxima do pessimismo adorniano frente à indústria cultural, mas se desafia<sup>38</sup> a pensar um medium comunicativo que transponha suficientemente os limites da crítica desse e de outros colegas da Escola de Frankfurt. A leitura crítica que Habermas verte à decadência do fenômeno da discursividade pública dos espaços liberais de cultura o influencia a forjar um projeto de racionalidade capaz de fundar novos cenários emancipatórios de agir comunicativo, preservando princípios racionais que marcaram o referido fenômeno no que tange o uso público da linguagem, dentre os quais, a livre discussão, a busca por interações simétricas, a autonomia crítica, a busca de consensos, etc.

### 3.2 A TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO

A teoria do agir comunicativo (TAC) é a pedra angular do pensamento habermasiano. Nela, a linguagem assume o papel de mediadora discursiva, prática e normativa de um agir social orientado para o entendimento intersubjetivo, por meio de processos de argumentação que – para Habermas – se revelam mecanismos fundamentais de aprendizagem. Antes, pois, de aprofundarmo-nos na compreensão dessa forma de agir, faz-se-nos necessário distingui-la de outros modos de ação que figuram no âmbito das relações sociais, visto que, de um modo

---

<sup>38</sup> “Meu diagnóstico de uma evolução linear de um público politicamente ativo a público ‘privatista’, de ‘um raciocínio sobre a cultura ao consumo da cultura’, é redutor demais. Avaliei de maneira demais pessimista a capacidade de resistência e, sobretudo, o potencial crítico de um público de massa pluralista e amplamente diferenciado” (HABERMAS, 1992b, p. 174). A tradução deste trecho – a partir de sua versão francesa – foi realizada por André Berten (2006, p. 16).

geral, as ações humanas possuem certas distinções tipificadoras que balizam aspectos próprios de racionalidade: elas podem manifestar um caráter *normativo* (ação regulada segundo normas), *dramatúrgico* (ação encenada), *teleológico* (de viés estratégico e instrumental) e *comunicativo*.

Quando assume um caráter *normativo*, o *agir* pressupõe dois mundos de atuação: ele impele o sujeito a se relacionar tanto com o horizonte dos estados de coisas existentes (mundo objetivo), quanto com o contexto normativo constituído com os demais sujeitos junto aos quais integra o mesmo cenário de relações interpessoais justificadas (mundo social), ou seja, os processos comuns de estabelecimento e acolhimento mútuo da validade de normas. Por tal motivo, explicita Habermas (2012a, p. 164-165):

o conceito de *agir regulado por normas* não se refere ao comportamento de um ator, em princípio solitário, que encontra outros atores no entorno, mas a membros de um grupo social que orientam seu agir segundo valores em comum. O ator individual segue uma norma (ou colide com ela), tão logo as condições se apresentem em uma dada situação na qual se possa empregá-las. As normas expressam o comum acordo subsistente em um grupo social. Todos os membros de um grupo em que vale determinada norma podem esperar uns dos outros que cada um execute ou omita as ações preceituadas de acordo com determinadas situações. O conceito central de *cumprimento da norma* significa a satisfação de uma expectativa de comportamento não tem o sentido cognitivo da expectativa de um acontecimento prognosticado, mas o sentido normativo de que o partícipe goze do direito à expectativa de um comportamento.

Considerando essa relação entre o ator e os mundos objetivo e social, Habermas (2012a, p. 174) afirma que “o agir adequado à norma pressupõe que o ator possa distinguir em sua situação acional os componentes fáticos dos componentes normativos, ou seja, distinguir condições e meios, de um lado, e valores, de outro”, admitindo que, no mundo social, cada sujeito integra um complexo interativo normativa e intersubjetivamente estabelecido. No horizonte social, é possível compreender a racionalidade que move o agir normativo se atendo a dois condicionantes: se as motivações e atitudes dos sujeitos se adequam às normas vigentes; e se essas normas traduzem a vontade geral desses sujeitos enquanto comunidade, justificando assim, tanto o assentimento, quanto a chancela de legitimidade que deles dimana.

Na perspectiva do *agir dramatúrgico*, os sujeitos em interação social se portam como público visível entre si, na perspectiva de um ator de espetáculo que, em meio a sua performance e a busca de aceitação dos espectadores, vai revelando sua subjetividade no mesmo sentido em que orienta seu agir ao fim almejado, o que para Habermas constitui uma qualidade parasitária do agir, que até pode assumir traços estratégicos “na medida em que o

ator não trate os espectadores como público mas como adversários” (HABERMAS, 2012a, p. 181). O agente da autoencenação mobiliza sua subjetividade para atrair a atenção do público aos adornos do que é expresso discursivamente, sem que isso gere *feedbacks* argumentativos, mas apenas o debate do êxtase sentido perante os efeitos da dramatização. O experiente dramaturgicó é muito utilizado, por exemplo, por atores da política que – com discursos autorreferenciais e fortemente expressivos – criam simulacros interpretativos na imagem que seu público tem a seu respeito.

Em outras palavras, no âmbito interacional constituído pelo agir dramaturgicó, as manifestações de valor podem ser expressas e ajuizadas conjuntamente pelos sujeitos, já que nesse processo, os participantes da interação social constituem – uns para os outros – um público visível que quer ver e ser visto, porque se apresentam reciprocamente trazendo à cena sua subjetividade, tal como ocorre em espetáculos artísticos. Contudo, se podemos afirmar que o agir dramaturgicó “abre” o agente da exteriorização ao olhar de julgamento do outro (diferenciando-o – como veremos adiante – do agir instrumental), Habermas (2012a, p. 175) nos lembra que “as qualidades dramaturgicó do agir são de certo modo parasitárias; ficam sujeitas à estrutura de um agir que se orienta segundo fins determinados” e pode manipular o olhar daquele que expecta a ação.

Quando o sujeito programa a finalidade que quer alcançar a partir da seleção interior dos meios mais adequados para sua consecução, ele age a partir de uma racionalidade *teleológica*. O conceito de agir teleológico pressupõe “um mundo objetivo em que o ator pode intervir orientado por um fim” (2012a, p. 196-197), ou seja, implica relações entre um agente e um mundo de estados de coisas “que subsistem ou passam a existir, ou que podem ser criados por meio de intervenções voltadas a esse fim” (2012a, p. 167). Os termos supracitados desse prisma racional de ação fecunda perspectivas de utilidade e eficácia na execução dos fins definidos pelo sujeito-agente. Por tal motivo, essa perspectiva teleológica desvela duas variantes – interligadas – de ação: uma *estratégica* e uma *instrumental*.

Sua variante estratégica tange o planejamento de procedimentos intencionais que desenvolvam da melhor maneira aquilo que é impelido teleologicamente por um sujeito que, orientado para certos fins e dedicado a aproveitá-los ao máximo, se mostra capaz de integrar as suas expectativas de decisões ao cálculo de êxito. Acerca do agir estratégico, diz Habermas (2012a, p. 168-170):

[Nele] tomamos como ponto de partida ao menos dois sujeitos que estejam agindo voltados a um fim e concretizem seus propósitos pela via da orientação segundo decisões de outros atores, e pela via da influência de

outros atores. O êxito da ação também é dependente de outros atores que se orienta cada qual segundo seu próprio êxito e se comportam cooperativamente apenas na medida em que isso corresponda a seu cálculo egocêntrico das vantagens. Sujeitos que agem de maneira estratégica, portanto, têm de estar muito bem equipados cognitivamente, a ponto de que para eles não possa haver somente objetos físicos no mundo, mas também sistemas ocupados em tomar decisões.

Outra característica do agir estratégico está no fato de que os seus protagonistas preservam o mundo da vida como pano de fundo de sua atuação, especialmente ante aqueles que dele também são integrantes (indivíduos, instituições, etc.). Contudo, essa “preservação” assume um caráter egocêntrico e objetivador, nos termos que Habermas (2002, p. 97) delinea no seguinte trecho:

O mundo da vida que serve de pano de fundo é curiosamente neutralizado quando se trata de vencer situações que caíram sob imperativos do agir orientado pelo sucesso; o mundo da vida perde sua força coordenadora em relação à ação, deixando de ser a fonte garantidora do consenso. E como todos os outros dados do mundo da vida (que nesse momento não é mais compartilhado intersubjetivamente), também os participantes da ação aparecem apenas como fatos sociais – como objetos que o ator pode influenciar (eventualmente com o auxílio de efeitos perlocucionários), ou induzir para que apresentem determinadas reações. Entretanto, o enfoque objetivador e estratégico impede que o agente se entenda com eles no nível de uma segunda pessoa.

Quando o sujeito promove uma intervenção monológica em um “integrante” qualquer do mundo objetivo e social a partir do uso de técnicas que manipulam sua configuração “natural” para responder a determinado fim definido pelo sujeito, temos a manifestação de um agir instrumental. Por esse caráter instrumental, a ação prescinde de qualquer substrato intersubjetivo, como o que se anuncia, por exemplo, nas bases da filosofia do método de René Descartes (2006), para a qual o sujeito do conhecimento deve seguir regras técnicas de análise do mundo objetivo a fim de poder manipular/prever seus padrões de comportamento. O sujeito que conhece a natureza detém um poder sobre ela, podendo reger seu uso, manipulando-a.

Em linhas gerais, o agir se revela instrumental quando é assumido pelo ser humano de um modo racional com relação a fins, a saber, quando ele subjuga o mundo exterior a si (como a natureza), colocando-a a serviço de seus interesses<sup>39</sup>, concepção contraposta a uma

---

<sup>39</sup> À luz do debate em torno dos fundamentos da ação em contextos decisórios, Habermas (1980) pensará o conceito de interesse como um pendor de ação firmado numa demanda que desponta num cenário conflitivo que exige certa tomada de posição, mas que ou não se dirige intencionalmente à promoção de acordos racionais junto a outros, ou não se revelam devidamente prontos para tal. Assim, o alicerce para atender as expectativas do sujeito se desengaja do esforço de discernir os fatos pelo âmbito ético-moral da legitimação intersubjetiva, em

defesa da existência de uma dimensão sociocomunicativa possível no interior da relação do humano com a natureza (especialmente quando a linguagem assume uma motivação interativa). A esses referenciais do agir<sup>40</sup>, Habermas associa dois elementos representativos, a saber, trabalho e linguagem: o primeiro, instrumental, vertido a metas perlocucionárias; o segundo, medium interativo vertido ao alcance de metas ilocucionárias, marco de compreensão teórica do agir comunicativo.

Na contramão, portanto, da faceta teleológica do agir instrumental, o *agir comunicativo* se constitui na relação intersubjetiva, assume a linguagem como medium fundante da coordenação da ação e, a partir dessa mediação, possibilita que os interagentes possam se comunicar em referência simultânea aos três mundos, conforme esclarece Habermas (2012a, p. 183-184):

O modelo teleológico de ação aborda a linguagem como um entre muitos *media* com os quais falantes orientados pelo próprio êxito atuam uns sobre os outros; determinados falantes têm, assim, o intuito de ensejar que seus adversários formem ou apreendam opiniões ou intenções que eles mesmos, os falantes, tenham almejado de acordo com interesses próprios. (...) O modelo normativo de ação pressupõe a linguagem como um *medium* que transmite valores culturais e sustenta um consenso que simplesmente se reproduz com qualquer ato adicional de entendimento. (...). O modelo dramatúrgico de ação pressupõe a linguagem como *medium* da autoencenação; aí se deprecia o significado cognitivo dos componentes proposicionais e o significado interpessoal dos componentes ilocucionários em prol de suas funções expressivas. A linguagem é assimilada a partir de formas de expressão estilísticas e estéticas. Somente o modelo comunicativo de ação pressupõe a linguagem como um *medium de entendimento não abreviado*, em que falantes e ouvintes, a partir do horizonte de seu mundo da vida previamente interpretado, referem-se simultaneamente a algo no mundo objetivo, social e subjetivo a fim de negociar definições em comum para as situações.

Esse conceito “refere-se à interação de pelo menos dois sujeitos capazes de falar e agir que estabeleçam uma relação interpessoal (seja com meios verbais ou extraverbais)” (HABERMAS, 2012a, p. 166), de modo que esses “atores buscam um entendimento sobre a situação da ação para, de maneira concordante, coordenar seus planos de ação e, com isso,

---

favor de uma postura centrada a iniciativas constituídas fora do campo coletivo de interesses. Nesse horizonte, abre-se margem para a emergência de relações de força que assumem uma atuação orientada a fins (interesses) em detrimento à orientação para o entendimento mútuo (acordo), ou seja, consolida-se um terreno fecundo ao agir estratégico que se nutre do conflito numa faceta não dialética, deslocada da justiça e da solidariedade que marcam, por sua vez, o agir comunicativo.

<sup>40</sup> Todos os referenciais do agir corresponde a algum tipo de *ato de fala*, quais sejam: *locucionário*, quando o ato revela orações enunciativas, ou seja, orações que apresentam características inerentes a estados de coisas; *ilocucionário*, quando o ato é promotor potencial de assertivas, ordens, promessas, ou seja, quando o falante executa uma ação enquanto diz algo; *perlocucionário*, quando o conteúdo do ato de fala visa induzir aquele que o recebe no sentido da realização de uma ação específica (HABERMAS, 2012a).

suas ações”, perseguindo metas tão somente à luz de um acordo existente ou negociável acerca das consequências esperadas (HABERMAS, 1989). Todos os tipos de “agir” citados anteriormente compartilham um sentido unilateral e diretivo na perspectiva de ação entre os sujeitos, privilegiando um agente e suas escolhas em detrimento do outro (mesmo quando os agentes consensuam), anulando assim, *feedbacks* possíveis. Nesse sentido, diz Habermas (2012a, p. 182; 184):

Também o modelo estratégico de ação *pode* ser entendido de tal modo que as ações dos participantes da ação direcionadas segundo cálculos egocêntricos de proveito e coordenadas por condições de interesse sejam *mediadas* por atos de fala. Para o agir regulado por normas, assim como para o agir dramático, *tem-se* mesmo de supor uma formação de consenso (de natureza linguística, em princípio) entre os participantes da comunicação. Nesses três modelos de ação, porém, a linguagem, sob pontos de vista diversos, é concebida de maneira *unilateral*. (...) A unilateralidade das três outras concepções de linguagem revela-se no fato de os três tipos de comunicação assinalados por cada uma delas constituírem casos-limite do agir comunicativo, a saber: *primeiro* [o agir teleológico], o entendimento indireto dos que têm em vista somente a realização de seus próprios propósitos; *segundo* [o agir normativo], o agir consensual dos que apenas tratam de atualizar uma concordância normativa já subsistente; e, *terceiro* [o agir dramático], a autoencenação direcionada a espectadores. Com isso, tematiza-se apenas uma função da linguagem a cada vez: o desencadeamento de efeitos perlocutórios, a criação de relações interpessoais e a expressão de vivências.

A referida unilateralidade dessas orientações linguísticas não encontra o mesmo termo com o modelo comunicativo de ação. Nele, todas as funcionalidades da linguagem recebem a mesma atenção. Para esse modelo de agir, o valor da linguagem se perfaz quando, na pragmática da comunicação e firmando referências *reflexivas* ao mundo (de modo distinto à maneira das outras formas de agir), sujeitos capazes de fala e ação fazem uso de sentenças proferidas com o intuito de produzir entendimento mútuo. Nesse sentido, os sujeitos do agir comunicativo não recorrem aos três mundos com referências pontuais, abrindo margem para que a validação dos seus atos de fala passe pelo juízo contestatório de outros atores implicados nesse processo linguístico, ou seja, pelo crivo de pretensões de validade (conceito que discutiremos mais adiante).

Por hora, queremos sublinhar o fato de que, à luz do exposto, o agir comunicativo advoga a superação de todo e qualquer pendor monológico subjacente a interações linguísticas, ao passo que desenvolve condições racionais propícias para o protagonismo

dialogal dos sujeitos<sup>41</sup>. Assim, a iniciativa de cada sujeito de articular atos de fala se faz *com* o outro e não *sobre* o outro, viabilizando uma forma de agir propícia à reunião dos saberes intersubjetivamente partilhados e à conseqüente construção coletiva e dialógica de um saber comum, numa dinâmica tipicamente cooperativa de aprendizagens.

Tudo isso assim se perfila justamente porque – conforme dissemos anteriormente – o agir comunicativo encontra lugar privilegiado no viés ilocucionário dos atos de fala que é (HABERMAS, 1996), por sua vez, o horizonte interativo através do qual os sujeitos mobilizam uma ação através de expressões constativas (referentes ao mundo objetivo e ligadas a pretensões de verdade), regulativas (referente ao mundo social e associadas a pretensões de correção normativa) e expressivas (referente ao mundo subjetivo e ligadas a pretensões de veracidade) da sua linguagem (mecanismo de coordenação das ações entre os sujeitos). Nesse sentido, apesar de especialmente marcado pela importância da interpretação das razões que justificam o ato de fala, esse viés do agir exige a interação, sem a qual não se faz possível – segundo Habermas (2002) – chegar a um entendimento e à coordenação intersubjetiva do agir. Ora, admitindo a existência de duas importantes dimensões envolvendo um ato comunicativo, a saber, o que é enunciado (conteúdo) e o modo como o enunciado é proferido (forma) no horizonte contextual de um mundo da vida, esse pensador sugere que, no âmbito do agir comunicativo, a formalização do proferimento linguístico responde às demandas pragmáticas do reconhecimento intersubjetivo, sem as quais o sentido racional inerente ao ato de fala se esvazia.

Para tornar essa assertiva mais compreensível, Habermas (2002) nos convida a pensar a distinção entre duas manifestações do agir humano: os atos não-linguísticos e os linguísticos. Os primeiros são por ele caracterizados como ações/atividades orientadas para um fim (*zwecktätigkeiten*) determinado e que não reverberam – a partir de si mesmas – as intenções que lhes motivam, a razão do seu planejamento e realização. Já os atos linguísticos verbalizam essas intenções conferindo aos sujeitos a possibilidade de acessarem-nas e compreendê-las.

Uma ação não-linguística pode abrir várias possibilidades interpretativas a um observador: alguém que chora sentado numa calçada pode estar a fazê-lo porque acabou de sofrer um assalto, ou porque sentiu alguma dor, ou por ter discutido com uma pessoa amada,

---

<sup>41</sup> “A ação comunicativa está, portanto, baseada num processo de cooperação, conduzida pela argumentação, com vistas ao entendimento último quando ouvintes e falantes se referem a algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo. A comunicação indica que em cada situação definida, os participantes podem modificar sua definição inicial da situação, tornando-se parte de novas interpretações que os demais atores deram a ela, instalando a possibilidade do diálogo ilimitado” (MELO NETO, 2011, p. 97).

por ter rememorado um problema traumático ou, num outro sentido, por ter se emocionado com o emprego que conquistou e para onde se dirige pela primeira vez, ou por uma cena comovente com que acabou de se deparar. Do mesmo modo, há outras várias interpretações possíveis para uma postagem – numa rede social – de um *emoji*<sup>42</sup> com cara de choro, ou um “self” com mesma expressão. Para quem observa esse fenômeno, a identificação do ato de chorar é prontamente inteligível, mesmo que o sujeito dessa ação de chorar (física ou virtualmente) não enuncie uma palavra sequer a respeito. Contudo, escapa ao observador a mesma capacidade de descrever fidedignamente o que motiva o referido choro, ou seja, as *intenções* subjacentes a essa ação expressa de modo não-linguístico. Por isso, Habermas afirma que a compreensão da intenção alheia exige a enunciação linguística do protagonista da ação, já que somente os atos de fala comunicam significados auto-explicativos, capazes, portanto, de serem traduzidos/entendidos por outro com correção (evitando possíveis animosidades interpretativas<sup>43</sup>), desde que esse outro (o observador) seja capaz de assumir a perspectiva do falante.

Quando eu capto a ordem que minha amiga me dá (ou a outrem), ao dizer eu devo (ou ele deve) deixar cair a arma, então eu sei com bastante certeza, qual foi a ação que ela realizou: ela proferiu esta determinada ordem. (...) no caso exemplar do significado verbal, um ato de fala revela a intenção do falante; um ouvinte pode deduzir do conteúdo semântico do proferimento o modo como a sentença proferida é utilizada, ou seja, pode saber qual é o tipo de ação realizado através dele. As ações linguísticas interpretam-se por si mesmas, uma vez que possuem uma estrutura auto-referencial. O componente ilocucionário determina o sentido de aplicação do que é dito, através de uma espécie de conteúdo pragmático. A ideia de Austin, segundo a qual nós, ao dizermos algo, fazemos algo<sup>44</sup>. (...) Esse sentido performativo de uma ação de fala só é captado por um ouvinte potencial do observador e adotando a do participante. É preciso falar a mesma linguagem e como que entrar no mundo da vida compartilhado intersubjetivamente por uma comunidade linguística, a fim de poder apoiar a descrição de uma ação executada por palavras sobre a compreensão do auto-comentário implícito nessa ação verbal (HABERMAS, 2002, p. 67).

<sup>42</sup> Segundo a Wikipédia, “Emoji (絵文字, *lit. pictograma*) é uma palavra derivada da junção dos seguintes termos em japonês: *e* (絵, ‘imagem’) + *moji* (文字, ‘letra’). Com origem no Japão, os *emojis* são ideogramas e *smileys* usados em mensagens eletrônicas e páginas *web*, cujo uso está se popularizando para além do país. Eles existem em diversos gêneros, incluindo: expressões faciais, objetos, lugares, animais e tipos de clima. Sua popularização se dá principalmente pela inclusão internacional em *iPhones*, que foi seguida pela adoção em sistemas *Android*, e por sua vez, nos demais sistemas operacionais”. Disponível em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Emoji>. Acesso em 14 de outubro de 2017.

<sup>43</sup> Nesse sentido, se os sujeitos fossem mais competentes para comunicar suas mensagens de modo claro (atos linguísticos) nas experiências interativas que desenvolvem cotidianamente, muitos ruídos comunicativos poderiam ser evitados, impedindo também os imbróglis relacionais que muitas vezes lhes são consequentes.

<sup>44</sup> Habermas (2002) lembra que, quando distingue os atos de fala em ilocucionários (o que se faz ao comunicar algo) e perlocucionários (o agir que se realiza por decorrência e efeito do comunicado), J. L. Austin sinaliza às especificidades do agir e de suas consequências.

Nesse sentido, Habermas (2002, p. 65) descreve as enunciações linguísticas como atos a partir dos quais um falante anseia alcançar um entendimento com outro falante acerca de algo no mundo.

O falante não pode visar o fim do entendimento como algo a ser produzido de modo causal, porque o sucesso ilocucionário (que ultrapassa a simples compreensão do que é dito) depende do assentimento racionalmente motivado do ouvinte. Para que possa haver acordo na coisa é preciso que um ouvinte o sele, de certo modo, voluntariamente, através do reconhecimento de uma pretensão de validade criticável. Fins ilocucionários não podem ser atingidos por outro caminho que não seja o da cooperação, pois eles não se encontram à disposição do participante individual da comunicação, do mesmo modo que os efeitos produzíveis de modo causal. Um falante não pode atribuir *a si mesmo* um efeito ilocucionário como se fosse o agente que situa sua atividade na linha de um fim, adscrevendo a si mesmo o resultado de sua intervenção no conjunto de processos do mundo objetivo (HABERMAS, 2002, p. 68).

Por tais motivos, Habermas nos faz ver que é da interação entre os sujeitos que se torna possível depreender se um ato de fala realizou o fim que almejava quando foi concebido; dela emana uma força regeneradora que – no seio do agir comunicativo – compele os interlocutores a acolherem os conteúdos compartilhados nos proferimentos linguísticos e buscarem um entendimento<sup>45</sup> mútuo a seu respeito, realizando algum acordo racionalmente motivado pelos mesmos conteúdos proferidos e livre de imposições e manipulações manifestas por intervenção externa (HABERMAS, 1989).

O agir comunicativo revela ser imprescindível que, num jogo linguístico, os interlocutores tenham disposição para se entender mutuamente e prover embates dialógicos motivados racionalmente na direção de um consenso configurado pelo reconhecimento intersubjetivo do alcance do melhor argumento que, legitimado pela relação horizontal e crítica de sujeitos, repele posturas de verticalização dogmática de interesses costumeiramente vertidos à coação estratégico-instrumental dos envolvidos. O agir comunicativo se propõe emancipatório justamente por se contrapor ao desenvolvimento dessas “posturas” que servem à colonização do mundo da vida e impedem o protagonismo dos sujeitos, heteronomizando sua(s) linguagem(ns) e pensamento(s).

A linguagem possui o potencial de mediatizar interações comunicativas e de viabilizar a fala e a ação dos sujeitos sociais. Contudo, como o falar e o agir dispõem de muitas formas

---

<sup>45</sup> Em contrapartida ao agir teleológico, em que se consagra a ideia da racionalidade orientada para um fim (*Zweckrationalität*) e o consequente uso não-comunicativo do saber proposicional, no agir comunicativo o uso do saber proposicional se efetiva em atos de fala racionalmente vertidos ao entendimento (*Verständigungsrationaltät*) (HABERMAS, 2002).

de realização no seio contingente da experiência sociohistórica dos sujeitos, a linguagem – que pode atuar como fonte de integração social (concernente ao agir comunicativo) – também pode ter seu uso reduzido à transferência monológica de informações e interesses (HABERMAS, 2002). Nesse horizonte linguístico, duas perspectivas de atos de fala despontam como possibilidades de realização por parte dos sujeitos: segundo o ponto de vista dos partícipes do agir estratégico, um ou vários sujeitos induzem o comportamento alheio ao acolhimento de qualquer fim, a depender da conveniência de seu(s) interesse(s) e do peso de influência que mobiliza(m) para a ocasião; de modo distinto, o agir comunicativo exige dos sujeitos a busca racional por acordos através da coordenação de ações mediadas pela linguagem orientada ao entendimento mútuo<sup>46</sup>.

Destarte, essa forma de racionalidade que nutre o agir comunicativo se revela um vetor de ressignificação dos campos autoconservadores da tradição, por abrir os sujeitos inseridos num mundo da vida à desintegração e desnaturalização das estruturas cognitivo-instrumentais que podem minar a socialização comunicativa dos mesmos (HABERMAS, 2012a) e a reprodução de suas competências. Por isso, Habermas sugere a normatização dos jogos linguísticos a partir de princípios pragmáticos tecidos através de situações de fala acordadas intersubjetivamente<sup>47</sup>, diante da garantia do entendimento mútuo.

No âmbito do agir comunicativo, o uso da linguagem é orientado para a tessitura de acordos e os sujeitos do jogo linguístico planejam seu horizonte de ação de modo cooperativo, respeitando a posição de cada um no contexto do compartilhamento de mundo e de interpretações alinhadas ao referido horizonte de ação. Em outras palavras, nesse âmbito do agir, os sujeitos constituem laços com o mundo a partir de procedimentos cooperativos de interpretações, capacitando-se à coordenação de seus planos de ação e à obtenção de suas metas.

Por sua força como mediadora de acordos entre sujeitos sociais, essa visão da linguagem nutre um efeito relevante no âmbito social: isentar os processos comunicativos de vetores de coerção, como os produzidos pela “retórica” instrumental dos mediuns sistêmicos. Nestes termos, o diálogo desponta como uma potência distintiva do agir comunicativo contra os vetores instrumentais de ação. Todavia, enquanto potência (seguindo o sentido aristotélico do termo), ou seja, sem condicionantes pragmáticos que modulem os atos de fala para que se

---

<sup>46</sup> Diferentemente do agir comunicativo, o agir estratégico assume a linguagem como mero meio de informação, funcionalidade que lhe resta por retirar do entendimento linguístico a formação do consenso (HABERMAS, 2002).

<sup>47</sup> Nesse sentido, vale lembrar – como o faz Medeiros (2008, p. 187) – que “na inter-relação entre estruturas linguísticas construídas pelos atos de fala, o substrato dos conteúdos é partilhado por contextos de mundo diferentes e traz para a intersubjetividade múltiplas formas de entendimento”.

realizem em circunstâncias ideais (especialmente a de simetria entre os participantes no/do discurso), o diálogo pode apenas configurar um simulacro de agir comunicativo.

Tendo em vista que o diálogo e o saber coletivo (compartilhado) que dele culmina necessitam dessa condição de simetria, para que o agir comunicativo se realize em situações ideais, os discursos devem se erigir a partir de um sustentáculo normativo comum frente aos objetivos acordados e almejados coletivamente: as *pretensões* (ou expectativas) *de validade* (*Geltungsansprüche*). Segundo Habermas (2012a), essas pretensões refletem o compromisso que os interlocutores assumem – no processo de entendimento e em referência reflexiva ao mundo<sup>48</sup> – de proferir enunciados inteligíveis (compreensíveis) que se manifestem *verdadeiros* (garantia de que os interlocutores se utilizarão da verdade para estabelecer relação), *verazes* (os conteúdos proposicionais transmitidos devem se pretender verdadeiros) e *normativamente corretos* (garantia de que, ao praticar o ato linguístico, o falante possui motivações suficientes para fazê-lo de acordo com normas que lhe pareçam justificadas). Em outras palavras, as referidas pretensões podem assim ser explicadas no contexto teórico do agir comunicativo:

O conceito de agir comunicativo pressupõe a linguagem como *médium* de uma espécie de processos de entendimento ao longo dos quais os participantes, quando se referem a um mundo, manifestam de parte a parte pretensões de validade que podem ser aceitas ou contestadas. Com esse modelo de ação supõe-se que os participantes da interação mobilizam expressamente o potencial de racionalidade presente nas três referências do ator ao mundo (como analisadas até aqui) em prol do objetivo almejado cooperativamente de chegar ao entendimento. Quando deixamos de lado a boa conformação da expressão simbólica utilizada, um ator orientado nesse sentido em favor do entendimento tem de manifestar com sua exteriorização, de maneira implícita, exatamente três pretensões de validade, a saber: - a pretensão de que o enunciado feito seja verdadeiro (ou de que os pressupostos existenciais de um teor proposicional mencionado sejam realmente cumpridos); - a pretensão de que a ação de fala esteja correta com referência a um contexto normativo que ela deve cumprir seja legítimo); e - a pretensão de que a intenção expressa do falante corresponda ao que ele pensa. O falante, portanto, reivindica: verdade para enunciados ou pressuposições existenciais, correção para ações reguladas de maneira legítima e para seu contexto normativo, e veracidade para a manifestação de vivências subjetivas (HABERMAS, 2012a, p. 191-192).

---

<sup>48</sup> “Para fazer valer uma pretensão criticável, um falante tem de se referir com sua exteriorização a pelo menos um ‘mundo’; e para conclamar seu interlocutor a um posicionamento racionalmente motivado tem de recorrer à circunstância de que essa relação entre ator e mundo é fundamentalmente acessível a um julgamento objetivo” (HABERMAS, 2012a, p. 191). Assim, as pretensões de validade “pressupõem um só mundo idêntico para *todos os possíveis observadores*, ou um mundo intersubjetivamente partilhado *pelos participantes* sob uma forma abstrata, ou seja, sob uma forma desprendida de todos os conteúdos determinados” (HABERMAS, 2012a, p. 106).

Vertidas à promoção do entendimento mútuo e de acordos coletivos, essas pretensões de validade funcionam como regras pragmáticas que os sujeitos de fala e ação devem respeitar no âmbito das enunciações linguísticas que venham a proferir junto aos demais, garantindo especialmente que esses enunciados tenham vinculação com o mundo objetivo, subjetivo e social, ou seja, com o “conjunto de todas as entidades sobre as quais é possível haver enunciados verdadeiros”, com o “conjunto de vivências do falante privilegiadamente acessíveis” e com o “conjunto de todas as relações interpessoais legitimamente reguladas” (HABERMAS, 2012a, p. 193), respectivamente.

Nesse solo pragmático, os interlocutores devem se portar racionalmente de um modo tal que eles não profiram julgamentos prévios a quaisquer atos de fala sem “ouvir” as razões que são veiculadas no seu conteúdo. Precavendo-se dessa impulsividade ajuizadora, falantes e ouvintes podem ter a garantia de um solo fecundo à possibilidade de alcançarem algum consenso, revisando intersubjetivamente a valia de suas pretensões de verdade, correção e veracidade.

Ações comunicativas sempre exigem uma interpretação que seja racional desde o início. Em princípio, as relações de quem age ante o mundo objetivo, o mundo social ou o mundo subjetivo, seja de maneira estratégica, seja segundo a regulação por normas, seja dramaturgicamente, estão acessíveis a um julgamento objetivo – tanto para o ator quanto para um observador, em igual medida. No agir comunicativo, até mesmo o ponto de partida da interação torna-se dependente de que os envolvidos tenham sido capazes entre si de entrar em acordos sobre um julgamento *intersubjetivamente válido* de suas referências ao mundo. Segundo esse modelo de ação, uma interação só pode lograr êxito à medida que os envolvidos cheguem a um consenso uns com os outros; e esse consenso, por sua vez, depende de posicionamentos do tipo sim/não em face de pretensões potencialmente baseadas em razões (HABERMAS, 2012a, p. 203).

Ao orientar o agir comunicativo na direção de uma conduta ideal dos procedimentos dialógicos, essas pretensões pragmatizam a busca da verdade que, por sua vez, não é concebida por Habermas como um *a priori* ao jogo linguístico, por não estar ligada a conteúdos acabados, mas a um consenso forjado por procedimentos argumentativos<sup>49</sup> paritários e livres de intervenções – como gratificações ou ameaças – que firam as condições

---

<sup>49</sup> “Denominamos argumentação o tipo de discurso em que os participantes tematizam pretensões de validade controversas e procuram resolvê-las ou criticá-las com argumentos. Um *argumento* contém razões que se ligam sistematicamente à *pretensão de validade* de uma exteriorização problemática. A ‘força’ de um argumento mede-se, em dado contexto, pela acuidade das razões; esta se revela, entre outras coisas, pelo fato de o argumento convencer ou não os participantes de um discurso, ou seja, de o argumento ser capaz de motivá-los, ou não, a dar assentimento à respectiva pretensão de validade. Em face disso, também podemos julgar a racionalidade de um sujeito capaz de falar e agir segundo sua maneira de se comportar em cada caso enquanto participante da argumentação” (HABERMAS, 2012a, p. 47-48).

através das quais as forças ilocucionárias despertam convicções e promovem contatos. À luz dessa conduta pragmática, os participantes da comunicação são suscitados a se organizarem em vista da definição cooperativa de seus planos de ação (atentos a cada um dos interessados naquilo que compartilham no horizonte de um mundo da vida), o que vêm a realizar relacionando-se entre si através de processos de entendimento que, mediados pela linguagem, funcionam de tal modo que os participantes da interação ou entram em acordo quanto à validade que reivindicam para seus atos de fala, ou passam a considerar os dissensos por ventura constatados. Nesse sentido, através dos atos de fala, pretensões de validade criticáveis são erigidas em função de um reconhecimento intersubjetivo possível, especialmente porque, em vista da consecução do entendimento mútuo, “o significado de sentenças e a compreensão do significado sintático não pode separar-se da referência à validade de enunciados, inerente à linguagem” (HABERMAS, 2012a, p. 481). Dessa maneira, a oferta contida num ato de fala adquire a força de engajar outros sujeitos, na medida em que, por sua pretensão de validade, o falante assume a garantia de estar em condições – sempre que preciso – de honrar tal pretensão, resgatando suas razões através do emprego adequado de argumentos (HABERMAS, 2002).

Dito de outro modo, no agir comunicativo os sujeitos se inter-relacionam através de atos de fala mediados por normas linguisticamente articuladas e validadas consensualmente, em vista do entendimento mútuo. Nesse processo, o consenso só é possível quando, por meio de uma argumentação em que pretensões de validade<sup>50</sup> sejam tematizadas, reconhecidas e ajuizadas racionalmente, os sujeitos submetam os fundamentos de seus enunciados ao crivo crítico desses padrões de validação acordados e compartilhados intersubjetivamente<sup>51</sup> em vista de uma meta comum. Assim, qualquer que seja o melhor argumento, sua verdade terá o amparo dos pares do discurso, já que a efetividade do consenso também se encerra num ambiente comunicativo racionalmente motivado, livre de violência e manipulação heteronômica. Outro detalhe relevante a esse respeito é o efeito – outrora já anunciado – do referido processo argumentativo no campo das aprendizagens, visto que a prática

---

<sup>50</sup> Na contramão do viés instrumental da racionalidade moderna (que submete pretensões de validade a *mediuns não-interativos* como dinheiro e poder), Habermas funda pretensões de validade no seio do diálogo, sob a mediação da linguagem, fomentando, assim, a possibilidade de que cada sujeito possa distinguir autonomamente a (in)validade dos enunciados e reconhecer-se neles (HABERMAS, 2000).

<sup>51</sup> “O falante não pode visar o fim do entendimento como algo a ser produzido de modo causal, porque o sucesso ilocucionário (que ultrapassa a simples compreensão do que é dito) depende do assentimento racionalmente motivado do ouvinte. Para que possa haver acordo na coisa é preciso que um ouvinte o sele, de certo modo, voluntariamente, através do reconhecimento de uma pretensão de validade criticável. Fins ilocucionários não podem ser atingidos por outro caminho que não seja o da *cooperação*, pois eles não se encontram à disposição do participante individual da comunicação, do mesmo modo que os efeitos produzíveis de modo causal” (HABERMAS, 2002, p. 68).

argumentativa tende a conduzir os sujeitos à postura atenta de criticidade em face dos enunciados alheios, com suas respectivas hipóteses, erros e acertos.

Diante de tudo o que dissemos até aqui, ainda nos cabe discutir mais acuradamente um pressuposto conceitual importante para o “efetivo” desenvolvimento do agir comunicativo (o que faremos na seção a seguir, a 3.2.1): a competência comunicativa. Nesse conceito, veremos subsídios importantes para entendermos a defesa habermasiana de que, quando todos os participantes do jogo linguístico tanto são competentes argumentativamente, quanto têm as mesmas oportunidades de enunciar e criticar argumentos no *ágon* discursivo – somando-se à garantia de que todos esses sujeitos consigam agir autonomamente (sem coerção), instituindo e respeitando as pretensões de validade vigentes –, faz-se possível realizar o que Habermas chama de *situação linguística ideal*, condição *sine qua non* à consecução do agir comunicativo no seu sentido forte (quando o agir é orientado ao acordo). Notamos, dentre outras coisas, que para que os integrantes de uma comunidade de fala e ação possam se entender mutuamente e buscar acordos (guiando seus objetivos comuns a partir de razões normativas intersubjetivamente valoradas e partilhadas), a comunicação não deve sofrer interferências de instâncias externas, nem mesmo coações derivadas da própria estrutura comunicativa, já que a condição ideal do consenso pressupõe a garantia de que as instâncias mediadoras da comunicação não sejam repressoras (o avesso do que Habermas critica nas instituições modernas).

Por tal motivo, Habermas associará seu construto teórico em torno do agir comunicativo à fundamentação de uma teoria da sociedade a partir da qual ele vai apresentar as razões motivadoras, o *modus operandi*, os efeitos nocivos à emancipação dos sujeitos sociais, como também os pontos fracos dos sucedâneos do mundo sistêmico que instanciam ações estratégicas e instrumentais no mundo da vida, erigindo-se como contraponto limitante ao *télos* emancipatório anunciado pelo conceito de agir comunicativo.

Essa perspectiva explica, por sua vez, as razões pelas quais desenvolvemos – após a seção seguinte sobre competência comunicativa – uma reflexão acerca de compreensões da teoria habermasiana da sociedade sem a qual nossa leitura do agir comunicativo ficaria comprometida e sem a qual não poderíamos conceber a formação de coletivos inteligentes na trama ciberespacial que enreda o Espaço do Saber: a discussão acerca dos horizontes de aprendizagem abertos e fechados no ciberespaço em meio aos processos sistêmicos de apropriação do saber que inviabilizam a formação de coletivos inteligentes em função de coletivos inteligentemente administrados.

Atentos, pois, a essas chamadas reflexivas penderes, sigamos nosso estudo na esteira da TAC.

### **3.2.1 A coordenação do agir comunicativo pelas vias da competência comunicativa**

A teoria da competência comunicativa está na base da virada linguística habermasiana. Sua referência à teoria homônima desenvolvida por Noam Chomsky traz consigo a importância de diferenciar o que é competência do que é performance/execução linguística. Habermas recebe a noção chomskyniana de competência, entendida como a aptidão de um sujeito inserido numa situação ideal de fala de fazer uso de um sistema abstrato de normas linguísticas gerais. Todavia, enquanto Chomsky busca dar novos alicerces a esse construto abstrato, Habermas lança as bases de uma pragmática linguística sustentada por condições universais de proferimento de enunciados, a fim de que interlocutores possam se entender mutuamente acerca dos conteúdos particulares que compartilham (especialmente porque cada sentença pode assumir um sentido gramatical e pragmático específico, a depender da forma como for proferida no campo intersubjetivo). Para isso, Habermas verte atenção às condições de engendramento dos atos de fala.

Integrados ao mundo da vida e forjados a partir das estruturas fundantes de seus saberes pré-teóricos, o engendramento dos atos de fala se antecipa à comunicação, associando-se ao contexto cultural partilhado por falantes e ouvinte. Por tal razão, Habermas nos convida a analisar o agir comunicativo nos termos das competências universais que subjazem as experiências interativas específicas. Destarte, como um horizonte discursivo demanda o *posicionamento de argumentos*, os sujeitos se revelam competentes para tal quando são capazes de mobilizar os saberes pré-teóricos do mundo da vida satisfazendo as demandas argumentativas exigidas para que a comunicação seja inteligível e válida em suas referências aos mundos objetivo e social, podendo viabilizar acordos consensuados intersubjetivamente.

Por tal desenvoltura, a competência argumentativa torna os sujeitos sociais hábeis no trato reconstitutivo dos esquemas simbólicos de regulação na perspectiva de dar compreensibilidade a seus proferimentos linguísticos, seja por responderem devidamente ao rigor pragmático vigente nas pretensões/expectativas de todos os implicados no processo comunicativo, seja por estarem gramaticalmente bem apresentados. A propósito, pela disposição supramencionada, a competência argumentativa se associa a um complexo de

outras competências das quais integra algumas características: a exigência da capacidade de fazer uso das regras vigentes para interagir com outros partícipes do jogo linguístico (competência interativa); a capacidade de entender e fazer uso da própria lógica de funcionamento da linguagem (competência cognitiva); a exigência de conhecer e saber mobilizar a gramática linguística em função da confecção de assertivas (competência linguística).

Destacando, pois, a linguagem como mecanismo estrutural das comunicações cotidianas (à luz da supracitada referência chomskyniana), Habermas nos sugere que a estruturação de experiências efetivamente comunicativas (emancipadas e emancipatórias) nos horizontes intersubjetivos dos mundos da vida depende de uma premissa fundamental: que todos os falantes e ouvintes sejam capazes de traduzir suas pretensões discursivas em argumentos e de se entenderem reciprocamente, ou seja, de *falar a mesma língua*<sup>52</sup>. Na esteira dessa premissa, o conceito de competência comunicativa advoga, assim, uma necessária *simetria* entre todos os sujeitos do agir comunicativo quanto ao que se exige gramatical e pragmaticamente para processos de entendimento linguístico que se desvelam em torno dos conteúdos/temas de interesse coletivo. Atento a isso, Habermas (1994, p. 153-154) apresenta uma série de requisitos para que os sujeitos sejam capazes de modular seus atos de fala em condições ideais, no âmbito do agir comunicativo:

- 1) Todos os potenciais participantes em um discurso devem ter as mesmas oportunidades de empregar atos de fala, tendo condição de, em qualquer momento, de tal modo que em todo momento possam iniciar um discurso, assim como de mantê-lo mediante intervenções e réplicas, perguntas e respostas.
- 2) Todos os participantes no discurso devem ter as mesmas oportunidades de formular interpretações, afirmações, recomendações, explicações e justificações, e de questionar, fundamentar ou refutar suas pretensões de validade, de tal modo que, em última análise, não prejudiquem a tematização e a crítica.
- 3) Só podem participar no discurso aqueles falantes que têm, como agentes, as mesmas oportunidades de empregar atos de fala representativos, quer dizer, as mesmas oportunidades de expressar suas opiniões, sentimentos e desejos (...).
- 4) Só podem participar no discurso aqueles falantes que têm, como agentes, as mesmas oportunidades de empregar atos de fala regulativos, quer dizer: de ordenar e recusar, permitir e proibir, fazer e aceitar promessas, de prestar contas de seus atos e pedir contas a outros, etc. Pois só uma completa reciprocidade das expectativas de comportamento que excluam os privilégios no sentido de normas de ação e valoração unilateralmente vinculantes, garante que a distribuição formalmente igualitária das oportunidades de iniciar e continuar um discurso

---

<sup>52</sup> Isso não exclui necessariamente os sujeitos portadores de certa deficiência no aparelho auditivo e/ou fonador, já que em nenhum momento de sua TAC, Habermas restringe a verbalização e o entendimento de enunciados ao trato fonoaudiológico. Assim, “falar a mesma língua” significa encontrar um elo de entendimento, descobrir um mecanismo que traduza as diferenças de captação da mensagem em comunicação pura.

podem empregar-se também faticamente para suspender as coações da realidade e ingressar no âmbito do discurso<sup>53</sup>.

Em paridade de condições para emitir discursos e fazê-lo de modo intersubjetivamente válido, cada sujeito se torna capaz de participar efetivamente do jogo linguístico, sem “ruidos” comunicativos que distorçam o entendimento mútuo e transformem a experiência comunicativa num simulacro dialógico.

Considerando, pois, a possibilidade de assimetrias de competências “instaladas” na comunicação e o fato de que a manutenção desse quadro falseia a potência dialogal das interações linguísticas e pode nutrir processos estratégicos de coação, decorre dizer que o caminho inverso para que a referida dialogicidade não seja alienada e para que os sujeitos não sucumbam à heteronomia comunicativa, passa pelo imperativo de que cada um deles não só tenha condições de entender o conteúdo das tematizações pautadas coletivamente, como consigam expressar – por meio de argumento(s) – uma opinião fundamentada a respeito<sup>54</sup>.

Nesse sentido, Habermas (2012a, p. 61) assim se pronuncia:

parece-me correta a intenção de reconstruir as condições gerais de simetria que todo falante competente precisa supor suficientemente satisfeitas, tão logo ele pense em tomar parte de uma argumentação. Participantes de uma argumentação têm de pressupor de maneira geral que a estrutura de sua comunicação, em virtude de traços que cabe descrever de maneira puramente formal, exclui toda coação (quer ela atue a partir de fora sobre o processo de entendimento mútuo, quer se origine dele), exceto a coação do melhor argumento (o que implica também a desativação de todos os motivos, exceto o da procura cooperante pela verdade). Sob esse aspecto, pode-se conceber a argumentação como um prosseguimento reflexivamente direcionado do agir que se orienta por outros meios ao entendimento.

Nesse sentido, Habermas espera que os sujeitos não só possam traduzir suas “inquietações” discursivas em atos de fala, como – ao fazê-lo – possam submetê-las ao julgo coletivo em forma de proferimentos que respondam às exigências críticas da busca coletiva pelo *melhor argumento*, ou seja, daquele argumento cuja expressão particular do seu conteúdo seja tanto mais autêntica, quanto mais compatível com a realidade objetiva dos fatos e com os interesses coletivos afirmados em pretensões normativas intersubjetivamente partilhadas. Nesse sentido, do falante competente também se espera o comprometimento em relação às

<sup>53</sup> A referida citação foi traduzida do espanhol para o português pelo autor da tese. Seguimos esse padrão em todas as demais citações diretas a esse texto de Habermas.

<sup>54</sup> Para Habermas, esse processo só é possível quando o sujeito alcança um *estágio pós-convencional* (HABERMAS, 1989), nível de maturidade intelectual e moral em que é possível erguer pretensões de validade reflexivamente examinadas e se fazer compreensível. Isso significa dizer que só pode haver diálogo horizontal quando as pessoas estão num estágio onde possam entender o que as outras dizem.

exigências cognitivo-instrumental, prático-moral e estético-expressiva que estão na base dos discursos inseridos no horizonte do mundo da vida.

Ao defender, portanto, que todos os posicionamentos manifestos no ambiente da comunicação devem ser passíveis de contestação/crítica coletiva e ajuizados a partir do critério da apresentação do melhor argumento, Habermas (1992a) configura critérios comprometidos com uma efetiva procura cooperante da verdade no solo comunicativo, especialmente pelo fato de que a racionalidade que subjaz essa compreensão de verdade tem maior relação com o modo pelo qual os sujeitos capazes de falar e agir adquirem e empregam quaisquer conteúdos/saberes do que com posse em si dos mesmos (HABERMAS, 2012a).

Em suma, todos os pressupostos que mencionamos e afirmamos compor a base do paradigma habermasiano da competência comunicativa sublinham tanto o distinto papel da linguagem como mecanismo privilegiado de socialização e evolução social, como algumas das exigências pragmáticas fundamentais para que essas potencialidades se efetivem. Por todas essas razões, aliás, a formação da competência comunicativa torna possível que os sujeitos possam se inserir de modo qualificado na pragmática discursiva latente no universo das esferas públicas que lhes dizem respeito.

### 3.3 A TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO COMO TEORIA DA SOCIEDADE: MUNDO SISTÊMICO E MUNDO DA VIDA

O conceito habermasiano de *mundo da vida* deriva do conceito homônimo de Husserl, cunhado por este por ocasião de sua obra *A crise das ciências europeias*. Se na ocasião da tessitura desse conceito, Husserl forja uma crítica à razão moderna, opondo-se especialmente às idealizações que configuram o campo objetivo das ciências naturais, Habermas dará a esse conceito um *upgrade* crítico, especialmente motivado pela lacuna que considera ter Husserl deixado em sua crítica, a saber, a omissão ao fato de que o próprio solo prático da comunicação cotidiana se sustém sobre bases idealizadoras, não perdendo de vista o fato da filosofia do sujeito não contemplar em si a potência intersubjetiva da linguagem (HABERMAS, 2002; 2012b).

Para Habermas, mundo da vida é uma categoria eminentemente social<sup>55</sup>, visto que – enquanto conceito – porta a potência emancipatória da razão comunicativa cujo *télos* é reaver aspectos íntimos à vida humana (preteridos, por sua vez, pela razão instrumental) como a solidariedade e a justiça. Todavia, se ele pensa o mundo da vida como um horizonte em que se alojam os recursos para procedimentos racionais (solidários e justos) de entendimento através da linguagem, também admite que esse horizonte pode ser um *lócus* aberto a possíveis distorções interativas que se processam a partir da comunicação (leia-se transmissão) de conteúdos com fins estranhos ao entendimento, especialmente pela ação colonizadora do mundo sistêmico que projeta seus interesses estratégicos sobre o mundo da vida. Antes, contudo, de discorrermos sobre esse processo de colonização, dediquemo-nos um pouco mais à explicitação do que o referido autor concebe como mundo da vida e mundo sistêmico.

A configuração de um mundo da vida se dá por meio de tradições culturais, ordens institucionais e identidades desenvolvidas no seio de processos de socialização, apesar de não se reduzir necessariamente a um núcleo espacial de organização de indivíduos e pertenças. No horizonte do agir comunicativo, o conceito de mundo da vida associa, pois, modelos culturais, ordenamentos legais e estruturas de personalidade a dinâmicas de entendimento, de coordenação do agir e de socialização, configurando-se, portanto, como um palco a partir do qual os sujeitos do falar e do agir enredam posicionamentos discursivos acerca de algo no mundo (objetivo, social e subjetivo) e buscam se entender mutuamente a esse respeito. Nesse sentido, esse palco privilegiado do falar e do agir é composto por três componentes distintos: a cultura, a sociedade e as estruturas da personalidade.

Para mim, *cultura* é armazém de saber, do qual os participantes da comunicação extraem interpretações no momento em que se entendem mutuamente sobre algo. A *sociedade* compõe-se de ordens legítimas através das quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais e garantem solidariedade. Conto entre as *estruturas da personalidade* todos os motivos e habilidades que colocam um sujeito em condições de falar e agir, bem como de garantir sua identidade própria. (...) O saber cultural está encarnado em formas simbólicas – em objetos de uso e tecnologias, em palavras e teorias, em livros e documentos, bem como em ações. A sociedade encarna-se nas ordens institucionais, nas normas do direito ou nas entrançaduras de práticas e costumes regulados normativamente. As estruturas da personalidade, finalmente, estão encarnadas literalmente no substrato dos organismos humanos. (HABERMAS, 2002, p. 96; 98).

---

<sup>55</sup> A propósito, no horizonte de sentido do conceito de mundo da vida, Habermas pensa a sociedade “como uma rede de cooperações mediadas pela comunicação” (2012b, p. 269), rede cuja integração (união dos indivíduos) se realiza a partir de atos comunicativos que, por sua vez, só podem ser bem sucedidos à luz de tradições culturais.

Esses três elementos que compõem o mundo da vida enredam uma trama complexa de sentidos que, sob a mediação da linguagem cotidiana, se comunicam e não são coadjuvantes entre si (apesar de suas peculiaridades).

Os elementos encarnados desta maneira passam a ser conteúdos semânticos, que também podem ser dissolvidos e postos em circulação como moeda corrente da linguagem normal. No mercado da prática comunicativa cotidiana, todo o sentido conflui para o mesmo ponto. Não obstante, os diferentes componentes do mundo da vida formam grandezas distintas; isso se depreende ontologicamente dos aspectos espaciais e temporais de suas encarnações. As tradições culturais difundem-se por sobre as fronteiras de coletividades e comunidades de linguagem e sua duração não depende da identidade de sociedades, nem mesmo de pessoas – as religiões mundiais fornecem o exemplo mais contundente. Por outro lado, as sociedades envolvem um espaço social maior e períodos históricos mais longos do que as pessoas e suas histórias de vida; porém, têm limites menos difusos e mais claramente circunscritos do que as tradições. Finalmente, as estruturas da personalidade, apegadas a seus substratos orgânicos, são as mais nitidamente definidas em termos de espaço e tempo (HABERMAS, 2002, p. 98).

O mundo da vida configura um horizonte pré-estruturado simbolicamente que serve de referência aos sujeitos em suas leituras de mundo, seus posicionamentos relacionais, seus atos de fala. Ele não é um mero lugar de limites fixos, uma totalidade idêntica a si mesma a qualquer tempo; nele, indivíduos e sociedades não são mônadas isoladas em ambientes estritamente específicos e incomunicáveis, porque – apesar de suas peculiaridades – eles se articulam de modo simbiótico, de modo que nunca acessam um ao outro como um sistema externo e estranho, que exige observação distanciada prévia (tal como advoga a filosofia do sujeito): assim, “a prática comunicativa cotidiana, na qual o mundo da vida está centrado, alimenta-se de um *jogo conjunto*, resultante da reprodução cultural, da integração social e da socialização, e esse jogo está, por sua vez, enraizado nessa prática” (HABERMAS, 2002, p. 100).

Podemos dizer que, enquanto buscam entender-se mutuamente sobre algo dos seus mundos, os sujeitos em interação erigem dispositivos semânticos atrelados aos supracitados componentes do mundo da vida e manifestos através da gramática de sentidos compartilhados que se desvela na comunicação. Nesse bojo, os sujeitos de fala e ação vão desenvolvendo um campo contextual de significados reconhecidos intersubjetivamente, de maneira que a cada vez que eles se entendem acerca de algo no mundo objetivo o fazem se movendo justamente no interior de seu mundo da vida (HABERMAS, 2009b). Dito de outro modo, o mundo da vida constitui um horizonte que conjuga a gramática de sentidos constituída intersubjetivamente e publiciza o horizonte simbólico de representações que formatam as

estruturas objetivas da realidade, viabilizando tanto a individuação, quanto a socialização e o entendimento mútuo entre os sujeitos interagentes.

Nesses termos, Habermas nos mostra não ser possível pensarmos num agir comunicativo fora dessa malha cultural, normativa e intersubjetiva, muito menos desconsiderar que os atores desse agir experimentam seu mundo da vida como um complexo universal que compartilham entre si, porque configurado por auto-evidências culturais, por solidariedades grupais estabilizadas e por estruturas de personalidade<sup>56</sup>, “uma totalidade que possui um ponto central e limites indeterminados, porosos e, mesmo assim, intransponíveis” (2002, p. 92). Não obstante, o mundo da vida é caracterizado por preservar as identidades de sujeitos e sociedades, apesar de dar suporte a suas mutações internas, visto ser ele uma espécie de campo mnemônico do mundo humano, composto por diversas experiências objetivas, subjetivas e sociais já dadas, mas sempre passíveis de resignificação, por ser esse um campo não-estático, face à atividade dinâmica dos sujeitos que lhe constituem.

Qualquer mundo da vida conjuga tradições particulares, envolvendo a ideia de cultura em todas as suas dimensões. Textos, obras de arte, linguagem oral, códigos morais, contratos sociais, são apenas alguns dos inúmeros elementos associados à polissemia desse conceito que, como se pode perceber, não se reduz ao campo empírico/concreto da vida humana. Podemos falar que ele tem sua objetividade, porque contempla o âmbito da cultura e as várias referências humanas da natureza exterior, mas abordar esse conceito também significa falar do mundo das normas (sujeito a regulações tribais, estatais, locais ou internacionais), como da natureza interior de nossas próprias subjetividades que, não obstante, é indissociável às manifestações/criações dos demais sujeitos que conosco se agrupam (com mais ou menos intensidade)<sup>57</sup>. Se afirmarmos, pois, que uma das facetas do mundo da vida é conjugar a tradição de um povo, não podemos desconsiderar o fato de que cada tradição particular repercute em muitas outras, de várias maneiras: o mundo da vida da Paraíba guarda – por

---

<sup>56</sup> Essas três características nos remetem aos conceitos de *cultura*, *sociedade* e *estruturas de personalidade*, que – em Habermas – assumem os seguintes significados: “cultura é o armazém do saber, do qual os participantes da comunicação extraem interpretações no momento em que se entendem mutuamente sobre algo. A sociedade compõe-se de ordens legítimas através das quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais e garantem solidariedade. Conto entre as estruturas de personalidade todos os motivos e habilidades que colocam um sujeito em condições de falar e agir, bem como de garantir sua identidade própria” (HABERMAS, 2002, p. 96).

<sup>57</sup> O conceito de mundo-da-vida manifesta o empenho habermasiano em valorizar os sujeitos em todas as suas produções e nuances. Não ofertando uma definição fechada a esse respeito, esse autor sugere que a construção desse conceito deve estar atento a sua polissemia, de modo a se realizar a partir de análises específicas de determinados mundos-da-vida, sobretudo porque quando falamos de um mundo-da-vida construímos valorações específicas sobre ele. Os mundos-da-vida não são fechados: incorporam múltiplas tradições.

exemplo – uma relação com o mundo da vida nordestino e ambos com o da nação brasileira e com o de outros povos.

O exemplo supracitado é apenas um dentre vários que podem atestar o que torna o conceito de mundo da vida uma teia entrelaçada de toda a forma de produção cultural, normativa e social de um povo. Híbrido e hipertextual, o mundo da vida é um conceito cujas características podem ser vislumbradas, por exemplo, na constituição do ciberespaço: horizonte “transcendental”<sup>58</sup> onde falantes e ouvintes podem se encontrar, exteriorizar enunciações e defender expectativas de validade, forjar consensos e solucionar dissensos; horizonte sujeito a variações e configurado pelo acervo de saberes dos sujeitos particulares que lhe compõem; rede privilegiada de cooperações intersubjetivas intermediadas pela comunicação.

Na perspectiva do agir comunicativo, o mundo da vida é um referencial intersubjetivamente partilhado e correlato de processos de entendimento, já que “sujeitos que agem comunicativamente buscam sempre o entendimento no horizonte do mundo da vida” (HABERMAS, 2012a, p. 138), enquanto “se embatem ou se põem de acordo sobre algo que está no mundo objetivo, em seu mundo social ou em um mundo subjetivo em particular” (HABERMAS, 2012a, p. 245). Movendo-se, pois, nesse horizonte compartilhado, os sujeitos podem alinhar/coordenar seus discursos, socializando-se na busca por entendimentos e acordos que contemplem seus interesses de ação. Isso só é possível porque o mundo da vida “não somente forma o *contexto* para os processos de entendimento mútuo, mas também fornece os *recursos* para isso” (HABERMAS, 1989, p. 166), porque ele constitui, portanto, uma reserva de padrões de interpretação inscritos/organizados na linguagem e comunicados pela cultura e por ser

o lugar transcendental em que os falantes e ouvintes se encontram; onde podem levantar, uns em relação aos outros, a pretensão de que suas exteriorizações condizem com o mundo objetivo, social ou subjetivo; e onde podem criticar ou confirmar tais pretensões de validade, resolver seu dissenso e obter consenso (HABERMAS, 2012b, p. 231).

A linguagem torna cada sujeito capaz de se reconhecer e de se tornar reconhecível no âmbito coletivo das formas de vida intersubjetivamente partilhadas. É através dela que os

---

<sup>58</sup> “Como horizonte inspirador e agregador de sentimentos, o mundo da vida ‘derrama-se’ nos sonhos e na perspectiva de mudanças íntimas e amplas, tornando-se não estável nem calculável, mas móvel e dinâmico, em que os sujeitos dirigentes escrevem a história de seu próprio destino. Familiar ao contexto, pode possibilitar o entendimento sobre os interesses comuns, seja no mundo exterior natural (mundo objetivo), no exterior contextual (mundo social) ou no interior do *ego* (mundo subjetivo). O conceito de mundo da vida não se prende somente às esferas da cultura, mas passa a abarcar a natureza institucionalizada das sociedades e das personalidades, tornando-se abstrato” (MEDEIROS, 2008, p. 117).

sujeitos se tornam capazes de sociabilidade e de constituir e reproduzir um horizonte de sentido para que eles possam se entender mutuamente, o que é – aliás – fundamental à própria afirmação identitária de cada um. Nesses termos, a linguagem está na base da individualização e a socialização dos sujeitos que acessam as estruturas do mundo da vida.

No que diz respeito ao *mundo sistêmico*, Habermas assevera que ele se erige através das instâncias de reprodução social que orientam funções integrativas nos âmbitos estratégico e comunicativo do agir. Representado – em linhas gerais – por corporações privadas e órgãos públicos (como governos, tribunais, parlamentos, autarquias administrativas, etc.), o mundo dos sistemas regula as atividades integrativas orientadas especialmente por vetores mercadológicos e burocráticos. Nesse sentido, as instâncias sistêmicas fortalecem a dinâmica do *dinheiro* e do *poder*, utilizando-os como mediuns de colonização das estruturas do mundo da vida que, por sua vez, fica submetido a patologias sociais (HABERMAS, 1980), questão fundante de nossa discussão na seção a seguir. Esses mecanismos respondem a “imperativos sistêmicos, sobretudo econômicos, que consomem os recursos do mundo da vida dos quais se nutre a solidariedade social” (HABERMAS, 2009, p. 97), de modo que o mecanismo da solidariedade está sempre suscetível de ser aniquilada pelo protagonismo do dinheiro e do poder.

Habermas ressalta que tal qual o mundo sistêmico, o mundo da vida também partilha do atributo de integração social, só que a partir do princípio do agir para o entendimento, coordenando ações solidárias e fomentando a preservação e a ampliação da cultura. Na verdade, Habermas observa que o mundo da vida compartilha com o mundo sistêmico o papel de referências da organização do agir humano, de modo que essa coexistência não constitui um problema apriorístico. O ponto de preocupação está na extensão estratégica das instâncias sistêmicas que penetram o interior do mundo da vida, expansão invasiva acionada por uma orientação finalista compatível com os imperativos inerentes aos sistemas políticos e econômicos.

Nesses termos, à luz de cada uma dessas referências de mundo o conceito de sociedade assume uma identidade *sui generis*: se sob a referência do mundo sistêmico a sociedade é concebida como um complexo de partes estruturais isoladas (incluindo os sujeitos) que se agrupam e funcionam gerencialmente e são coordenadas para fins específicos e limitados ao acesso coletivo, ao ser compreendida como mundo da vida, ela se revela um ambiente próprio à articulação cooperativa dos atores sociais em seus contextos plurais de inserção.

### 3.3.1 Da disjunção entre esses dois mundos do agir no horizonte social

Na esteira dos processos de modernização da sociedade e da cultura (na perspectiva da clássica categorização weberiana), as instâncias sistêmicas se tornaram proeminentes no uso racional de mecanismos de colonização das estruturas do mundo da vida, forjando uma evolução social marcada por patologias. Esse cenário “patológico” responde ao fortalecimento sistêmico dos mediuns dinheiro e poder, motores da *dinâmica* do desenvolvimento das instâncias sistêmicas que, incidindo sobre a *lógica* do desenvolvimento do mundo da vida, acaba por enfraquecê-la (HABERMAS, 2012b).

Como no mundo da vida não se encerram todos os mecanismos de coordenação do agir, o mundo sistêmico assume os referidos mediuns para a orientação de fluxos integrativos, de modo que, ao fazê-lo, institui uma desarmonia com as demandas normativas daquele mundo, porque chancela dinâmicas de ação desintegradas da mediação do entendimento mútuo e da conjunção de interesses diversos aos fins que lhes motivam. À revelia desse prisma de entendimento mútuo, os médiuns dinheiro e poder conduzem a colonização do mundo da vida; eles são mecanismos que distorcem a comunicação processada via linguagem (mecanismo de integração do mundo da vida), conforme adverte Habermas (2012b, p. 330-331):

Meios como dinheiro e poder se assentam sobre vinculações motivadas empiricamente; codificam uma forma teleológica de tratar quantidades de valores calculáveis, tornando possível uma influência estratégica generalizada nas decisões de outros participantes da interação, *passando ao largo* dos processos de formação linguística do consenso. À medida que simplificam a comunicação linguística e a substituem por uma generalização simbólica de prejuízos e ressarcimentos, o contexto do mundo da vida, em que os processos de entendimento estão inseridos, é desvalorizado em benefício de interações controladas por meios e, por consequência, a coordenação das ações não necessita mais do mundo da vida.

Seguindo essa tônica, as organizações ligadas à economia e ao Estado se distanciaram do núcleo das estruturas simbólicas do mundo da vida, sobretudo dos campos da cultura, da sociedade e da personalidade, um distanciamento que traduz a condição periférica a que o mundo da vida se submete em face dos imperativos dos sistemas sociais que, quanto mais complexos, mais se tornam dominantes, centralizadores das diretrizes de ação sobre o referido mundo: afinal, “quanto mais complexos os sistemas da sociedade, tanto mais provincianos se apresentam os mundos da vida” (HABERMAS, 2012b, p. 312). Um exemplo distintivo dessa relação de dominação-submissão está na dinâmica de desenvolvimento do capitalismo: sua

evolução restringe o mundo da vida à mera reprodução da cultura vigente, das normas de ação e dos valores pessoais validados/legitimados pelo ideário sistêmico que, neste caso, responde às “leis” do capital.

Tal dependência [do mundo da vida em relação aos poderes econômico e administrativo] – consequência da *mediatização* do mundo da vida por obra de imperativos sistêmicos – assume as formas patológicas de uma *colonização interna*, à medida que os desequilíbrios que ocorrem na reprodução material (crises de controle analisáveis à luz de uma teoria de sistemas) já não podem ser compensados, a não ser por meio de entraves na reprodução simbólica do mundo da vida (patologias ou crises de identidade vivenciadas ‘subjettivamente’) (HABERMAS, 2012b, p. 552).

Os termos da submissão das múltiplas funções do mundo da vida ao mundo sistêmico respondem fundamentalmente aos desígnios de reprodução material requeridos pelos sistemas e a atuação colonizadora que eles promovem à revelia da racionalidade moral-prática e estético-prática, fundamentais a reprodução simbólica das estruturas do mundo da vida. Com a predominância da reprodução material em relação à reprodução simbólica, os campos objetivo, social e subjetivo de mundo são cooptados – pelos ditames do dinheiro e do poder – a reproduzirem dinâmicas de ação estranhas a suas necessidades primazes, o que acaba por desconstruir a oportunidade da racionalização social manifestar suas benesses potenciais, no sentido da promoção emancipatória das esferas de mundo. Com esse processo, sublinha-se a ascendência do agir estratégico sobre o agir comunicativo no horizonte linguístico da cultura, o que aponta ao enfraquecimento da lógica de desenvolvimento do mundo da vida.

Como a lógica do desenvolvimento está firmada na interação argumentativa validada intersubjetiva e dialogicamente, na busca do entendimento mútuo e de acordos que conjuguem os diversos sujeitos e seus interesses, sem unilateralismos e sem as diretrizes opressivas de mecanismos (como o dinheiro e o poder) que *forcem* certos acordos sociais à mercê das conveniências privadas dos seus possuidores, os esforços do mundo sistêmico – no sentido da dinâmica do desenvolvimento – se concentram na desarticulação das interações linguísticas que possam ser desenvolvidas na perspectiva do agir comunicativo. Através dos seus mediuns não interativos, os sistemas desconstroem os eixos intersubjetivos de integração social, de modo que a sociedade se enfraquece como esfera de participação coletiva na definição das relações morais, tornando-se mero *locus* de atos instituídos burocraticamente fora do alcance crítico de legitimação dos sujeitos.

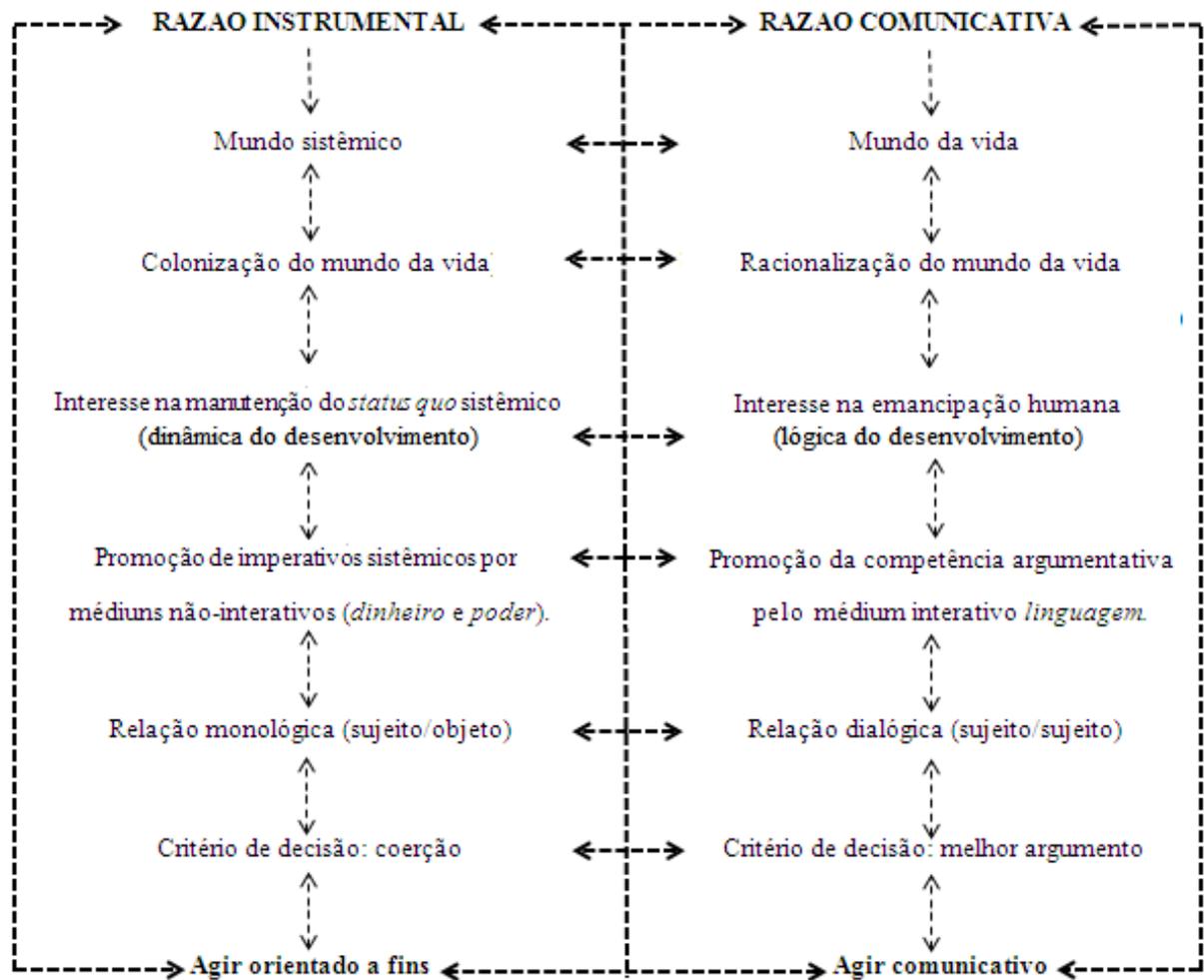
Diante desse cenário de atuação dos sistemas, Habermas se empenha em pensar uma possibilidade de emancipar o mundo da vida do jugo colonizador que o mundo sistêmico lhe

impõe: racionalizando-o (à luz dos pressupostos da TAC). É, pois, na esteira dessa discussão que orientamos a seção posterior acerca do movimento habermasiano de racionalização e descolonização do mundo da vida.

### **3.3.2 Sobre a racionalização e a descolonização do mundo da vida**

Diante desse cenário de atuação dos sistemas, Habermas nos convida – pela TAC – ao movimento de racionalização e descolonização do mundo da vida, buscando emancipá-lo da sobreposição do mundo sistêmico cujos interesses alienam sua conjuntura objetiva, subjetiva e social. Eis um grande contributo dessa teoria habermasiana (2012a): desacoplar esses dois mundos a partir da racionalidade comunicativa.

Esse fundamento racional confere aos sujeitos a possibilidade de orientarem seus atos numa perspectiva de entendimento crítico das diversas racionalidades que permeiam os processos sociais, jurídicos, políticos e etc., ratificando-s ou retificando-as, a depender do diagnóstico de suas implicações. Nesse sentido, a partir da leitura do esquema a seguir (em que sintetizamos elementos importantes ao entendimento dos “cenários” de colonização sistêmica e racionalização do mundo da vida), iniciemos nossa reflexão sobre as ponderações que Habermas dedica acerca do processo de descolonização (racionalização) do mundo da vida.



**FIGURA 3:** Esquema representativo de categorias e processos implicados num “cenário” de colonização sistêmica e racionalização do mundo da vida.

A partir da TAC, Habermas se dedica à possibilidade de estruturar linguisticamente os mundos da vida, o que para ele se constitui como solo fértil de uma possível sociedade racionalizada comunicativamente, já que o mundo da vida é o *locus* transcendental do encontro entre falantes e ouvintes, lugar onde eles podem almejar, exhibir e criticar reciprocamente enunciados coerentes com as dimensões social, objetiva e subjetiva da sua realidade histórica, resolvendo possíveis divergências em vista de acordos linguísticos (HABERMAS, 2012b).

Em primeiro plano, esse processo de racionalização demanda o necessário reconhecimento tanto da mutualidade entre as dimensões objetiva, social e subjetiva que subjazem o mundo da vida, quanto de que as peculiaridades constitutivas de cada uma dessas dimensões são intercontributivas, porque não só ratificam como também propulsionam os valores umas das outras. Em outras palavras, racionalizamos um mundo da vida quando

admitimos tanto o entrelaçamento entre as esferas da cultura, da personalidade e da sociedade, quanto a relação de complementaridade entre elas, cujas distinções trazem consigo alguma característica que agrega valor mutuamente.

A integração dessas peculiaridades dimensionais é pressuposto fecundo à racionalização do mundo da vida na medida em que, enquanto traduz um universo de padrões da vida privada e legítimos horizontes de referencialidade intersubjetiva (tradição), a cultura atua em consonância à sociedade que, por sua vez, fomenta os sentidos de solidariedade e de pertença necessários à própria comunicação intersubjetiva sem a qual não há compartilhamento e o (re)ordenamento dos códigos culturais, na dinâmica do tempo e do espaço. Junto a isso, a personalidade (o *eu*) atua (re)construindo circunstâncias comunicacionais a partir de exteriorizações manifestas em atos de fala.

Quando pensa o mundo da vida numa perspectiva emancipatória, esse pensador vislumbra-o como horizonte onde as demandas subjetivas, objetivas e normativas possam ser ajuizadas intersubjetivamente pela capacidade integrativa do agir orientado para o entendimento mútuo em vista de acordos possíveis, e não pela coerção imposta pelos *mediuns sistêmicos* não-interativos (HABERMAS, 2012b) que, por seu turno, atuam na colonização do mundo da vida, criando uma linguagem não justificada pragmaticamente pelo crivo da comunicação. Por isso, Habermas assume a linguagem como medium interativo de relações emancipatórias em vista de um *mundo da vida linguisticamente estruturado*.

Esse pensador posiciona sua TAC no sentido da racionalização e descolonização sistêmica do mundo da vida, advogando essa postura como caminho imprescindível à emancipação dos sujeitos, de modo a não permitir, portanto, que as *dinâmicas* instrumentais/burocráticas dos sistemas se sobreponham à *lógica* do desenvolvimento. Reconstituir as estruturas constitutivas do mundo da vida com a racionalidade comunicativa que lhes foi/é negada pelas intervenções estratégicas dos sistemas é o caminho a ser trilhado caso se almeje barrar as iniciativas arbitrárias da dominação sistêmica.

Se para que os sujeitos possam ser capazes de falar e agir de modo emancipado faz-se preciso racionalizar o mundo da vida. Assim se torna possível que os indivíduos nele inseridos sejam capazes de desvelar as razões que movem a atuação colonizadora do mundo sistêmico, desarticular suas estruturas de poder<sup>59</sup> e romper com a heteronomia que os sistemas

---

<sup>59</sup> No horizonte do agir estratégico, expectativas de verdade proposicional, de correção normativa e de sinceridade subjetiva são preteridas em função de pretensões de poder. Nesse cenário, os fins ilocucionários que tipificam o agir comunicativo são descoordenados, já que os atos de fala que lhes orientam são colonizados por imperativos estranhos à linguagem natural (enquanto mecanismo do entendimento motivador da convicção). À

alimentam (especialmente quando transferem a coordenação da ação social da linguagem para meios de controle econômicos e burocráticos, desatrelando as interações dos contextos do mundo da vida). Nesse sentido, racionalizar o mundo da vida significa desfazer os laços dominadores do mundo sistêmico que atuam instituindo ordenamentos que oprimem a lógica de reprodução simbólica do mundo da vida.

Para Habermas, quando os sujeitos que recebem qualquer ordenamento alheio – sendo, assim, exigidos a assumir certa postura responsiva (autônoma ou heterônoma) – são capazes de reconhecer a conjuntura normativa que lhes envolve e que também confere autoridade ao(s) ator(es) que utiliza(m) desse recurso enunciativo (de ordem imperativa), eles podem escapar, assim, das amarras do agir estratégico que, por sua vez, não quer desvelar ao receptor do ordenamento a justificativa da pretensão do ordenador. Isso tange, assim, um intento caro à concepção do agir comunicativo no âmago da teoria habermasiana da sociedade: que todos os sujeitos sociais envolvidos em qualquer cenário comunicativo possam ser capazes de compreender claramente as pretensões inerentes a quaisquer proferimentos que lhes alcancem e, portanto, as razões que levam cada um a se posicionar de um modo ou de outro em seus atos de fala, sejam eles locucionários, ilocucionários ou perlocucionários. Assim, Habermas crê ser possível que os sujeitos fiquem imunes a instâncias sistêmicas que busquem alienar os fins comunicativos do agir através do expediente do agir estratégico.

O desacoplamento entre mundo da vida e mundo sistêmico se dá com a racionalização do primeiro, ou seja, quando os sujeitos estão capacitados para agir comunicativamente, já que “o mundo da vida abre-se somente a um sujeito que faz uso de sua competência para a linguagem ou para a ação” (HABERMAS, 2012a, p. 213). Assim, a descolonização do mundo da vida pressupõe que os sujeitos se tornem capazes de participar dele, inserindo-se potencialmente como membros dos processos comunicativos nele vigentes; mas essa participação é impossível se o sujeito não conseguir contemplar e compreender a realidade simbolicamente pré-estruturada que configura o mundo da vida, o que depende de sua própria capacidade racional de comunicação (competência comunicativa).

Habermas nos mostra que quanto mais formos competentes para a contestação crítica dos princípios normativos crivados pela tradição vigente, mais estaremos prontos para a redefinição dos valores da cultura instituída e de seus sucedâneos normativos. Quanto mais preparados para contrapor os esforços colonizadores do mundo sistêmico, mais os sujeitos podem fomentar a lógica do desenvolvimento, ou seja, a reprodução das estruturas simbólicas

---

revelia da força consensual do entendimento linguístico, o agir estratégico serve à indução do comportamento através da intervenção de mecanismos não-linguísticos (HABERMAS, 2002), como dinheiro e poder.

do mundo da vida. Assim, esse pensador atrela o desenvolvimento das competências subjetivas (ontogênese) como caminho da evolução social (filogênese).

Considerando que o modelo de sociedade que Habermas (2012b) quer articular pela teoria do agir comunicativo parte da premissa de que os sujeitos sejam capazes de integrar suas ações em vista do entendimento mútuo e de que essa é uma capacidade típica ao mundo da vida que, no entanto, se mostra suscetível às coações e restrições infligidas pelas instâncias sistêmicas da economia e do poder administrativo, a referida integração racional das três dimensões do mundo da vida pressupõe que os sujeitos precisam não somente estar dispostos para (re)interpretar continuamente os fatos/dados cotidianos; eles precisam (re)construir ou (des)construir sua maneira de ver o mundo e de vivê-lo, aprender com outros sujeitos com quem se interage no horizonte sociocultural, mas ter condições de realizar tudo isso no falar e no agir, construindo – de modo autônomo e descentrado – argumentos válidos intersubjetivamente e, portanto, premissas de ação aceitáveis em todas as três dimensões do mundo compartilhado. Nesses termos, racionalizar o mundo da vida significa capacitar cada sujeito à construção de uma sociedade aberta às competências humanas e fértil para aprendizagens cooperativas mediadas pela linguagem, dando condições para que cada um seja capaz de ler o seu mundo e de ser protagonista de sua própria história, na relação com outros sujeitos.

Solo contextual de processos de entendimento (HABERMAS, 2012b), o mundo da vida racionalizado comunicativamente se consolida como um horizonte fecundo ao fortalecimento das estruturas simbólicas da realidade e à evolução de processos solidários, já que fomenta processos comunicativos voltados ao entrelaçamento de ideais, crenças, ações, identidades, cujas “pontas” soltas podem encontrar um elo de convergência e cooperação no terreno da linguagem. Nesse sentido, os sujeitos são suscitados a assumir uma postura descentrada de mundo, em função de contribuírem para a evolução social, já que assim passam a compreender que suas próprias demandas devem se alinhar horizontalmente ao plano coletivo onde outros interesses – igualmente importantes – se encontram.

As formas de vida podem ser racionalizadas se os sujeitos assumirem que suas demandas e ações estão contidas num plano contextual que transpõe os limites particulares de seus interesses, cenário, aliás, demasiado propício ao desenvolvimento de aprendizagens que – para Habermas – são, por sua vez, eminentemente coletivas, pela exigência de interação e cooperação com o outro com quem se pode partilhar e discutir saberes, pontos de vista, intenções de interpretação e aplicação, etc.

Inseridos nas dinâmicas interativas do mundo da vida e motivados racionalmente para tal, os sujeitos são provocados à (re)constituição constante de suas identidades, de suas formas de (se) ver (n)o mundo, já que o contato com o outro delinea aprendizagens que sempre podem agregar algo às suas próprias referências de mundo. Nesse sentido, esse horizonte integrador de esferas de mundo se mostra fecundo à racionalização do mundo da vida e, nesses termos: à formação de sujeitos descentrados e abertos a relações guiadas pelo prisma da intersubjetividade discursiva e pela expressão autêntica da *personalidade*; à promoção de uma *sociedade* que fomente vínculos de solidariedade entre os sujeitos e que neles enrede um sentimento mútuo de ser parte de um coletivo; ao fortalecimento da *cultura* como legítima referência reflexivo-interpretativa das experiências humanas, por ser cunhada pela reunião dos saberes amadurecidos pelos processos intersubjetivos e argumentativos de questionamento e consenso.

Diante de tudo isso, Habermas nos aponta que racionalizar o mundo da vida significa desfazer os laços dominadores do mundo sistêmico que atuam instituindo ordenamentos que oprimem a lógica de reprodução simbólica do mundo da vida; significa também fomentar a lógica do desenvolvimento, a fim de que o agir comunicativo seja reintegrado às bases das relações interativas que se processam no cotidiano linguístico. Essa racionalização funda bases ético-discursivas para que os sujeitos possam fazer uso do expediente da argumentação, sem a utilização de imperativos não dialógicos como dinheiro e poder.

Assim dispostos, os sujeitos são provocados a conduzir suas ações linguísticas numa orientação intersubjetiva e transformar cada uma delas em aprendizagem partilhável e resignificável, a depender dos (re)arranjos inteligentes que a própria vida coletiva demanda, o que configura – aliás – um traço característico do agir ético racionalmente motivado<sup>60</sup>. No bojo dessa ideia de que a “eticidade” desse *modus operandi* fomentado pela razão comunicativa não só fecunda a evolução social nas bases da solidariedade e da tessitura de aprendizagens mútuas, como o faz buscando emancipar os sujeitos das operações protagonizadas pelos sistemas, está a defesa habermasiana de que “a descentração da compreensão do mundo e a racionalização do mundo da vida são condições necessárias para uma sociedade emancipada” (HABERMAS, 2012a, p. 146).

---

<sup>60</sup> Esse traço característico do agir ético racionalmente motivado é solo fértil à formação de coletivos inteligentes. Afinal, formar coletivos inteligentes demanda o rompimento com os imperativos sistêmicos, a fim de que sejam preservados os recursos do mundo da vida dos quais se nutre a solidariedade social, sem a qual não é possível conceber processos cooperativos de aprendizagem mediados linguisticamente no seio de comunidades comunicativas.

Por tal motivo, tendo aqui discutido mais acuradamente alguns elementos desse processo de racionalização em face do tópico da descentração da compreensão de mundo que aqui já desvelamos de modo propedêutico, sigamos – na próxima seção – com uma discussão mais atenta acerca das vias ético-discursivas que Habermas propõe para que os sujeitos possam interagir comunicativamente de um modo racional que lhes auxilie ao desenvolvimento tanto de aprendizagens cooperativas, quanto – em perspectiva – de sua própria emancipação no contexto do seu mundo da vida. Ora, quando a racionalidade comunicativa é a tônica dos processos interativos do mundo da vida, esse se fortalece e pode se desacoplar do domínio sistêmico, evitando ser novamente vertido a fins que lhe são estranhos, fins heteronômicos que atentam contra a possibilidade dos sujeitos serem atores de suas próprias experiências objetivas, subjetivas e sociais de mundo.

#### 3.4 DAS VIAS ÉTICO-DISCURSIVAS PARA INTERAÇÕES COMUNICATIVAS E APRENDIZAGENS COOPERATIVAS

Em termos iniciais, a lógica discursiva dessa seção se divide em dois momentos complementares: primeiramente, à luz de todas as discussões anteriormente desenvolvidas acerca de Habermas, queremos agora clarear a compreensão a que chegamos acerca da leitura que esse autor dedica à categoria “aprendizagem”, a fim de que possamos prosseguir com nosso estudo oferecendo os elementos compreensivos necessários às demandas posteriores de análise. Por tal razão, primeiramente, vamos compor o entendimento habermasiano sobre “aprendizagem”, partindo de nossa leitura-síntese de suas obras em que essa categoria desponta com mais preeminência (1). Em seguida, vamos apresentar como o construto ético-discursivo – que Habermas reclama para o agir comunicativo – nos revela a indissociável relação entre o aprender e o cooperar no âmbito intersubjetivo e racional das interações linguísticas. Para tanto, começaremos sublinhando as razões pelas quais a ideia habermasiana de descentração de mundo (subjacente à virada linguística promovida pela razão comunicativa) nos anuncia a necessidade de uma *ética do discurso* para os jogos linguísticos da aprendizagem cotidiana (2).

(1) Em *Consciência moral e agir comunicativo*, Habermas (1989) nos sinaliza a importante relação entre racionalidade e aprendizagem, especialmente em sua defesa do viés construtivista dos processos racionais, por ocasião de sua leitura da epistemologia genética de Jean Piaget e da teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg.

Conforme aponta a referida obra, um aprendizado se processa quando um sujeito passa de uma interpretação  $X^1$  para uma  $X^2$  de um mesmo problema, de tal maneira que ele consiga entender o que aprendeu e explicar isso a partir da fundamentação racional de sua interpretação  $X^2$ . Nesse caso, a justificção do aprendizado está associada à compreensão das razões da mudança de percepção do sujeito, daquilo que ele recepcionou de novo, processo – aliás – importante para Habermas, quando pensa as bases racionais da argumentação no seio do agir comunicativo:

Exteriorizações racionais, em virtude da possibilidade de serem criticadas, são também *passíveis de correção*: podemos corrigir tentativas malsucedidas quando logramos identificar os erros que nos tenham passado despercebidos. O conceito de *fundamentação* está intimamente ligado ao de *aprendizado* (2012a, p. 49).

Junto a Piaget e Kohlberg, Habermas (1989) compartilha essa ideia de que os desenvolvimentos cognitivo e moral possuem certas etapas/estágios (que correspondem a níveis de aquisição de aprendizagem). Especialmente à luz de Piaget, Habermas atrela esse desenvolvimento à admissão do pressuposto de que todo novo estágio alcançado<sup>61</sup> corresponde uma estrutura distinta que, apesar de comportar aspectos da estrutura precedente, traz novas configurações, exigindo, portanto, processos de *assimilação* e *acomodação*<sup>62</sup>. Na esteira dos estudos piagetianos do desenvolvimento ontogenético de estruturas da consciência, Habermas assumirá, portanto, a ideia de que aprender significa melhorar uma estrutura prévia de *competências*<sup>63</sup>, muito mais do que meramente apreender informações mnemonicamente, já que, “como se sabe, Piaget distingue entre diferentes níveis do desenvolvimento cognitivo,

---

<sup>61</sup> Retomando Piaget no tocante ao desenvolvimento cognitivo, Habermas (2012a, p. 135) concorda que, em sentido estrito, esse processo se refere à “estrutura do pensar e do agir que a pessoa em crescimento adquire construtivamente em uma confrontação ativa com a realidade externa, com processos correntes no mundo objetivo”. Já a respeito da associação entre cognição e moralidade, Habermas (2009b, p. 276) afirma que “o mundo social desempenha para o desenvolvimento da consciência moral um papel semelhante ao que desempenha o mundo objetivo para as operações do pensamento em geral”.

<sup>62</sup> Em Piaget (1983), os conceitos de *assimilação* e *acomodação* dizem respeito às mutações estruturais da inteligência humana. Quando um sujeito recepciona novos dados e os acopla à sua inteligência, a partir de uma interpretação do(s) seu(s) significado(s), Piaget chama esse processo de assimilação. O fenômeno da acomodação resulta do processo anterior, já que o novo arranjo intelectual forjado pela recepção de novos conhecimentos transforma os próprios esquemas de assimilação, capacitando-os para a recepção e interpretação de novos conhecimentos, especialmente os mais complexos que, por conseguinte, motivarão uma nova acomodação. Assim sendo, mais do que um mero acréscimo de conhecimentos, esse processo gera esquemas de ação mais refinados para responder às exigências de reflexões mais complexas.

<sup>63</sup> “Na tradição piagetiana, conceitua-se o desenvolvimento cognitivo em sentido estrito (e também os desenvolvimentos sociocognitivos e moral) como uma sequência de estágios de competência passível de reconstrução interna em um momento posterior” (HABERMAS, 2012a, p. 23).

que se caracterizam não segundo novos conteúdos, mas segundo níveis da capacidade de aprender descritos estruturalmente<sup>64</sup> (HABERMAS, 2012a, p. 134).

Sua teoria da evolução social concebe a consciência e a razão como estruturas qualitativamente resultantes de estágios de aprendizagem, asseverando que os sujeitos e a sociedade podem progredir<sup>65</sup> para esquemas hierárquicos mais complexos, do que decorre uma inferência: a estreita relação entre o racionalizar e o aprender. Assim, considerando a extensão do conceito epistêmico de aprendizagem ao campo da formação da consciência moral chancelada pela psicologia cognitivista do desenvolvimento, é possível depreender em Habermas o acolhimento da ideia de que o alcance de juízos morais corretos é análogo à busca pela *verdade*, já que, para ele (2009b), uma pessoa aprende algo quando é capaz de justificar retrospectivamente uma nova descoberta, retificando a compreensão anterior a partir de argumentos<sup>66</sup> bem fundamentados. Nesse sentido, diz Habermas:

O conceito de *fundamentação* está intimamente ligado ao de *aprendizado*<sup>67</sup>. Também no caso dos processos de aprendizado a argumentação desempenha um papel importante. Assim, denominamos racional uma pessoa que, no campo cognitivo-instrumental, age de maneira eficiente e exterioriza opiniões fundamentadas; contudo, essa racionalidade continua sendo apenas casual quando não se liga à capacidade de aprender a partir de fracasso, a partir da refutação de hipóteses e do insucesso de algumas intervenções (HABERMAS, 2009b, p. 49).

Quanto à menção que fizemos sobre a relação entre o alcance de juízos morais e a busca pela verdade, ressaltamos que, por se inserir no horizonte de sua filosofia pós-metafísica, o conceito habermasiano de verdade foi construído fora de bases relativistas e apriorísticas (como as da metafísica clássica), porque exige dos sujeitos uma justificação pragmática (pautada na fundamentação argumentativa) e uma validação universal dos enunciados que venham a proferir junto aos atores sociais com quem estabelecem interlocução sobre interesses comuns dentro do mundo da vida que compartilham. Nesses

---

<sup>64</sup> “A teoria de Piaget não é útil apenas para a distinção entre os aprendizados estrutural e conteudístico, mas para a conceituação de um desenvolvimento que se estende a imagens de mundo como um todo, ou seja, a diversas dimensões de compreensão de mundo ao mesmo tempo. O desenvolvimento cognitivo em sentido estrito refere-se a estruturas do pensar e do agir que a pessoa em crescimento adquire construtivamente em uma confrontação ativa com a realidade externa, com processos correntes no mundo objetivo” (HABERMAS, 2009b, 135).

<sup>65</sup> “O conceito de progresso está ligado à ideia de aprender. (...) Aprender significa a superação inteligente de empecilhos” (HABERMAS, 2012a, p. 270-271).

<sup>66</sup> “os processos de aprendizado *dependem* de argumentações e é por meio destes últimos que angariamos conhecimentos teóricos e discernimentos morais, renovamos conhecimentos teóricos e discernimentos morais, renovamos e ampliamos a linguagem avaliativa e suplantamos autoenganos e dificuldade de entendimento” (HABERMAS, 2012a, p. 57).

<sup>67</sup> Essa relação entre fundamentação e aprendizado nos remete, pois, à importância da articulação linguística dos sujeitos agentes tanto em função do alcance de um bom termo sobre o que encontram no mundo, quanto da importância de aprenderem com seus próprios erros (HABERMAS, 2009b).

termos e no campo das aprendizagens, essa justificção racional e autônoma é requisito básico para o alcance de níveis mais elevados de consciência, como o que é previsto de modo mais acabado no estágio pós-convencional (Kohlberg) e no estágio operatório-formal (Piaget), os mais avançados dentre aqueles que compõem os esquemas de desenvolvimento cognitivo e moral desses autores.

Por viabilizar uma dinâmica construtivista das estruturas operativas e da racionalidade, esse viés piagetiano-kohlberguiano-habermasiano de aprendizagem auxilia uma melhor compreensão acerca das razões pelas quais os sujeitos – e, por sua vez, as sociedades – adquirem certas competências. Esse detalhe é preeminente para nossa investigação porque, na fundamentação do seu conceito de agir comunicativo, Habermas (2012b, p. 221) compartilha do ideal de cooperação que subjaz o pensamento dos pensadores supracitados, onde podemos compreender os processos de aprendizagem como processos de racionalização<sup>68</sup> do comportamento em face dos desafios dos mundos objetivo, subjetivo e social<sup>69</sup>. Sua ideia de agir comunicativo se alinha especialmente ao modelo piagetiano de cooperação social (HABERMAS, 2012a, p. 43), pois esse “agir” depende de um crivo racional temperado pela consciência imputável de sujeitos que sabem cooperar entre si e podem participar de uma comunidade de comunicação, já que são capazes de guiar seus atos segundo pretensões de validade reconhecidas intersubjetivamente. É, pois, essa disposição de sujeitos capazes de falar e agir que – segundo Habermas (2012a, p. 56) – perfaz o sentido comunicativo (e a pretensão emancipatória) do seu conceito de racionalidade.

A aquisição das competências/saberes é uma realidade processual, a se fazer, como o é a aprendizagem, que pressupõe sujeitos capazes de discernir resolutivamente problemáticas em que estão imbricados (HABERMAS, 1989, p. 50) e que não lhes são dadas *a priori*, como determinantes inflexíveis. Nesse sentido, Habermas acompanha a crítica piagetiana à tradição apriorística que, por sua vez, refuta a existência de modelos prévios à ação humana, cuja intencionalidade desapareceria em meio a “estruturas internas todas feitas” (PIAGET, 1982, p. 355).

---

<sup>68</sup> Aqui, seguindo Habermas (2009b, p. 126), “falamos de ‘racionalização’ não só (como Freud) no sentido de uma justificção ulterior de desejos e ações, mas também (como Max Weber) pensando na maneira de vida das pessoas e na forma de vida de grupos. Tais formas de vida compõem-se de práticas e de uma teia de tradições, instituições, costumes e competências que podem ser chamados ‘racionais’ na medida em que *fomentam* a solução de problema que aparecem”.

<sup>69</sup> “O agir comunicativo depende de um processo de interpretação cooperativo em que os participantes se referem simultaneamente a algo no mundo subjetivo, no mundo social e no mundo objetivo; mesmo que no ato de sua manifestação ele consiga *ênfatizar* respectivamente *apenas um* dos três componentes” (HABERMAS, 2012b, p. 221).

Processual, a concepção habermasiana de aprendizagem também encontra fortes alicerces na crítica que Piaget tece à perspectiva empirista de que toda aquisição de conhecimentos não herdados pelo sujeito se configura como um aprendizado. Para ele, a aprendizagem se revela como uma aquisição mediada por estruturas constituídas no decorrer do processo de construção do conhecimento. Ora, segundo Piaget

não somente uma aprendizagem não parte jamais de zero, quer dizer que a formação de um novo hábito consiste sempre numa diferenciação a partir de esquemas anteriores; mas ainda, se essa diferenciação é função de todo o passado desses esquemas, isso significa que o conhecimento adquirido por aprendizagem não é jamais nem puro registro, nem cópia, mas o resultado de uma organização na qual intervém em graus diversos o sistema total dos esquemas de que o sujeito dispõe (1974, p. 69).

Se no empirismo a aprendizagem deriva da ação predominante da experiência em relação ao sujeito, já que, existindo autocraticamente, a experiência se impõe para além do alcance do sujeito que, por ventura, pudesse querer organizá-la (PIAGET, 1982, p. 339), Piaget advoga – na contramão dessa perspectiva – que a aprendizagem está intimamente ligada à construção de estruturas operativas e à constituição da racionalidade, por parte dos próprios sujeitos. Para ele, os avanços da experiência demandam uma ação inteligente que a organize, por ser a experiência uma acomodação (1982, p. 341). Essa ação não retoma, por sua vez, as bases do apriorismo e, fundamentalmente, de uma filosofia da consciência<sup>70</sup>, pois os sujeitos (e sua sociedade) são percebidos por Piaget como capazes de resolver suas problemáticas evoluindo para uma concepção descentrada de mundo. Não se restringindo a operações meramente cognitivas e egocêntricas, essas capacidades vão sugerir – para Habermas – conhecimentos construídos intersubjetivamente, partilhados comunicativamente em um viés hermenêutico<sup>71</sup>, compreendidos, portanto, no seio das relações históricas que lhes constituem.

---

<sup>70</sup> Nesses moldes, qualquer aprendizagem é “privilégio” de esquemas mentais apriorísticos e fechados a influências externas, impossibilitando qualquer ideia de construção cooperativa do conhecimento.

<sup>71</sup> Assim, o sentido da aprendizagem se arraiga no mundo da vida, especialmente quando – na TAC – Habermas critica processos de apropriação do saber que engessem epistemologicamente dimensões possíveis de ser acolhidas no âmbito da aprendizagem da razão como a hermenêutica, que concebe a aprendizagem a partir das relações inerentes ao mundo da vida. Às suas maneiras, as clássicas epistemologias racionalista e empirista promovem certa relação de distanciamento entre o mundo e os indivíduos humanos. Seja através do filtro da cognição ou da experiência sensível, a realidade é percebida como um conjunto de objetos que se pode captar e possuir, de modo que conhecer significa, portanto, apossar-se de algum (ou de todo) aspecto do objeto cognoscível/tangível para manipulá-lo. Por tais razões, quando pensa reflexões e práticas em torno do tema aprendizagem a partir da hermenêutica, Habermas quer romper com essas perspectivas epistêmicas e, nesse sentido, assumir as implicações éticas desse modo de conceber o conhecimento e as formas como fundamos nossas relações com o mundo objetivo, subjetivo e social.

Com as premissas de sua crítica à filosofia da consciência e de seu diálogo com Piaget e Kohlberg, Habermas transpõe, portanto, a compreensão do progresso do saber humano como fenômeno *estritamente* associado ao desenvolvimento cognitivo de indivíduos particulares, já que somos seres de relação cuja vida vai se tecendo a partir de experiências com a natureza exterior (mundo objetivo), com a natureza interior (mundo subjetivo) e com os demais sujeitos humanos (mundo social). Ora, conforme sublinhamos anteriormente sobre o fato desse processo de desenvolvimento também responder a dinâmicas sócio-morais, especialmente quando pauta a discussão acerca do agir comunicativo e dos seus desdobramentos pragmáticos, Habermas segue esses autores quanto à ideia de que é justamente no seio intersubjetivo das relações que as aprendizagens humanas vão sendo maturadas, alçando estágios mais refinados/complexos, nos âmbitos cognitivo e sócio-moral.

Toda essa concepção de aprendizagem encontra “lugar” privilegiado no mundo da vida. Estruturado por meio da linguagem, o mundo da vida é – para os sujeitos que o compõe – um lócus aberto de interpretação sobre o que podem experimentar no mundo e, por conseguinte, sobre tudo aquilo acerca do que podem entender-se e com o que podem aprender (HABERMAS, 2009b). É, pois, nesse horizonte aberto que os sujeitos do agir comunicativo podem se entender com outrem sobre algo do seu mundo (relativo aos seus interesses), realizando interações amplificadoras dos saberes em cena.

A esteira desse lastro comunicativo nos remete, a propósito, a algumas reflexões de Habermas na obra *Conhecimento e interesse*, especialmente na sua reflexão sobre os pressupostos que tangem a construção dos saberes. Nessa obra, ele sugere que por não se constituir dissociada de um interesse – que pode ser natural à espécie (instinto vital) ou fruto de uma situação programática formal ou informal de educação – essa construção demanda aprendizagens processadas coletivamente, já que os saberes objetivos não são apriorísticos, mas forjados de modo intersubjetivo (HABERMAS, 1982, p. 214).

Nesses termos “intersubjetivos” e retomando Piaget e Kohlberg, Habermas pensa o *aprender* como um processo que transcende raciocínios meramente lógicos, por admitir estruturas sociais (e não só cognitivas) que empenham interações linguisticamente mediadas com o mundo social. Nessa esteira, processos cooperativos de aprendizagem encontram na racionalidade comunicativa uma via privilegiada de realização, principalmente porque os sujeitos aprendem ao passo em que são *descentrados do mundo* (para usar uma perspectiva piagetiana) e quando, a partir da postura de escolha, discussão e busca de consenso em torno de determinada pretensão moral intersubjetivamente partilhada, buscam princípios

universalizáveis para justificar cada vez mais as esferas do mundo racional de que fazem parte<sup>72</sup>.

(2) A emergência das teorizações habermasianas sobre a virada linguística trouxe consigo a ideia subjacente de *descentração de mundo* que, preterindo os imperativos racionais da filosofia da consciência, aponta ao construto de uma *ética do discurso* em face dos jogos linguísticos da aprendizagem cotidiana e das exigências do agir comunicativo.

Diante da descrença contemporânea em torno do potencial emancipatório da *Aufklärung*, a virada linguística habermasiana se caracteriza pela retomada da racionalidade moderna, só que pelas vias – outrora esquecidas – da linguagem e não do *cogito*. No bojo desse processo, podemos sublinhar o fenômeno social da esfera pública nos séculos XVIII e XIX como uma referência demasiado reveladora para compreendermos o lastro ético dessa “virada” no âmbito do agir comunicativo: como a discursividade pública vai exigir uma postura mais descentrada dos falantes e ouvintes em sua abertura ao diálogo, além de assinalar o entendimento de que a verdade não é um construto esotérico do *cogito* subjetivo, os agentes da fala são desafiados a fundar seus discursos nas bases intersubjetivas e universalistas<sup>73</sup> da ética do discurso<sup>74</sup>.

Florescido no seio do pensamento alemão dos anos 60 e 70, o conceito de *ética do discurso* tem em Habermas um de seus grandes entusiastas, ao lado de Karl Otto-Apel. No campo do pensamento habermasiano, a ética do discurso responde a uma teoria geral da verdade, porque segue o princípio de que quaisquer enunciados e expectativas que se pretendam verdadeiros devem responder ao crivo legitimador da argumentação intersubjetiva

---

<sup>72</sup> O quarto e último estágio do esquema piagetiano de desenvolvimento psíquico, a saber, o operatório-formal, é distinto pela marca *universalista* do agir humano frente ao mundo objetivo, subjetivo e social, já que diz respeito à fase em que o sujeito adquire *autonomia* para guiar seus atos de fala e ação a partir de princípios racionalmente refletidos, abandonando as posturas *simbiótica*, *egocêntrica* e *sociocêntrica/objetivista* das fases anteriores, em que os sujeitos agem, respectivamente, sem conseguir distinguir o que é subjetivo do que é objetivo, sem entender e ajuizar as circunstâncias que divergem dos seus pontos de vista, e sem conseguir transpor tanto atitudes objetivistas diante da natureza exterior, quanto posturas sociocêntricas em face à ordem das coisas herdadas da tradição (MENEZES, 2012).

<sup>73</sup> A premissa do reconhecimento do outro é marca importante do teor universalista da comunicação, ainda mais quando a pragmática da discussão pressupõe o conflito, o compromisso e a busca por consenso, princípios democráticos inerentes à ética do discurso habermasiana. Desse modo, Habermas nos sugere a compreensão de que toda expressão subjetiva deve ser respeitada e acolhida, de maneira que cada um tenha garantida a possibilidade de participar de jogos linguísticos em meio a outros. O reconhecimento intersubjetivo é, pois, princípio universal de todo ideal democrático que subjaz sua TAC, especialmente quando Habermas resgata e ressignifica o princípio tipicamente moderno da esfera pública. A marca dos espaços públicos de discussão é a comunicação aberta a partir da qual os sujeitos podem decidir em conjunto suas ações e destinos sociais. O universalismo subjacente a essa ideia se desloca, portanto, de polos de coerção/heteronomia, já que se revela no pendor dialógico vertido ao alcance do consenso.

<sup>74</sup> A propósito, com o desenvolvimento de uma noção de uso público da razão baseada numa pragmática linguística (a partir da publicação da TAC), é possível depreender que “a ideia de publicidade civil constitui o protótipo das posteriores concepções habermasianas acerca da comunidade ideal de fala e comunicação, assim como a teoria consensual enquanto ética do discurso” (HECK, 2010, p. 31).

vertida ao consenso. Como consenso dos argumentadores, a verdade assume um destaque ético ao pressupor a interação dos sujeitos orientados para alcance do interesse coletivo. Essa disposição do falar e do agir exige, contudo, um cenário discursivo propício, sem o qual o consenso se torna inviável: a isso Habermas chama de *situação ideal de fala* (ou *situação linguística ideal*), conceito que ele recepciona da ética do discurso de Karl-Otto Apel.

A consecução desse cenário ideal pressupõe a satisfação de algumas regras – diferenciadas em triviais e não-triviais (HABERMAS, 1994) – que condicionam o discurso para sua autêntica realização. São pré-requisitos triviais (ou de reciprocidade): a garantia de que todos os sujeitos possam realizar atos de fala, compor processos dialogais e tecer críticas com igual direito aos demais, sempre que necessário, respeitando o fato de que todos os seus enunciados – ao se pretenderem válidos – sejam verdadeiros (correspondam a algo no mundo objetivo), normativamente corretos (legitimados à luz do mundo social) e verazes (sinceros em face ao mundo subjetivo); na constituição do jogo linguístico, todos os sujeitos devem ter chances isonômicas tanto para falar e agir, quanto para ordenar, se opor, proferir permissões e proibições, premissas que nos fazem supor, aliás, não ser possível que se estabeleça uma autêntica relação dialógica entre patrões e empregados, monarcas e súditos e quaisquer outros atores sociais entre os quais os mecanismos não-interativos dinheiro e poder sejam decisórios na guia de suas relações comunicativas.

Dois são os pré-requisitos não-triviais, fundamentais para eximir o discurso de interferências advindas de instâncias de poder: a simetria expressiva e a simetria da potência normativa. A primeira tange a garantia de que os participantes de uma interlocução possam expressar – de modo sincero – suas ações, sentimentos e vontades; a segunda diz respeito à garantia de que privilégios serão excluídos e de qualquer fala e ação responderá às expectativas gerais de comportamento validadas pragmática e intersubjetivamente pelos interlocutores em questão.

Considerando os pré-requisitos supracitados, é possível depurar a ideia de que uma situação ideal de fala requer sujeitos autônomos e argumentativamente competentes para posicionar seus pontos de vista junto aos demais, já que, como declara Habermas,

Chamo ideal a uma situação de fala em que a comunicação não somente não é impedida por influxos externos contingentes, como tampouco por coações que seguem a própria estrutura da comunicação. A situação ideal de fala exclui as distorções sistemáticas da comunicação. E a estrutura da comunicação deixa de gerar coações só se para todos os participantes no

discurso está dada uma distribuição simétrica das oportunidades de eleger e executar atos de fala (HABERMAS, 1994, p. 153)<sup>75</sup>.

Assim, a liberdade subjetiva – imprescindível para cada sujeito tenha “voz” junto aos demais – se soma à responsabilidade universal de ajuizarem intersubjetivamente o(s) ponto(s) de vista(s) particular(es) que enunciam por meio dessa “voz”. Mas não bastando seguir esse imperativo ético, os sujeitos precisam ter condições funcionais de emitir seus enunciados, ao preço de comporem um simulacro dialógico. A disposição de garantir um horizonte discursivo que propicie o reconhecimento isonômico da dignidade de cada sujeito na esfera da comunicação chancela, pois, o tônus ético desse cenário discursivo ideal.

Ao advogar o universalismo da ética do discurso e com ela, a transposição dos limites histórico-culturais por ordenamentos transcendentais da comunicação, Habermas não está desconectando as práticas comunicativas do solo real do mundo da vida. À luz da virada linguística, Habermas quer dar à comunicação uma configuração pós-metafísica, uma pragmática universal. A justificação argumentativa dos enunciados não se legitima se a opinião particular do sujeito não respeitar os pontos de vista dos concernidos no diálogo e, em especial, o critério normativo universal de validação do jogo linguístico. Assim, a pragmática habermasiana articula autonomia individual e soberania coletiva, “direito(s)” individual(is) e bem da comunidade, evolução ontogenética e filogenética, justiça e solidariedade.

*Cada um* deve poder querer que a máxima de nossa ação seja uma lei universal. Só uma máxima apta a uma universalização operada a partir da perspectiva de todos os envolvidos vale como norma que pode encontrar um assentimento universal e meritoso, em certa medida, reconhecimento, isso que quer dizer que ela é moralmente obrigatória (HABERMAS, 1992a, p. 101)<sup>76</sup>.

Diante dessa reflexão, depreendemos que, para Habermas, só é possível viabilizarmos a potência emancipatória do uso público do fala se – em suas práticas comunicativas – os sujeitos conseguirem abandonar posturas discursivas egocêntricas em favor de uma ética do discurso que dê orientação universalista aos seus atos de fala e ação. Obviamente, tudo isso nos remete a conceitos/esquemas que outrora discutimos em Piaget e Kohlberg e que, por hora, vamos retomar uma vez mais. Voltando a esses pensadores, podemos aprofundar um pouco mais a ideia de que o conceito de descentração (previsto desde a própria guinada linguística habermasiana) anuncia uma ética do discurso, especialmente quando pensamos

<sup>75</sup> A referida citação foi traduzida do espanhol para o português pelo autor da tese.

<sup>76</sup> A referida citação foi traduzida do francês para o português pelo autor da tese. Seguimos esse padrão em todas as demais citações diretas a esse texto.

jogos linguísticos de aprendizagem cooperativa desenvolvidos nos espaços públicos cotidianos<sup>77</sup>.

Baseado na sequência estrutural do esquema piagetiano do desenvolvimento cognitivo do “eu” que parte, por sua vez, do estágio sensório-motor (simbiótico), passa pelo pré-operatório (egocêntrico) e depois pelo operatório-concreto (sociocêntrico) até alcançar o estágio operatório-formal (universalista), Habermas encontra respaldo para sua defesa de que o desenvolvimento das estruturas psíquicas se verte à direção de uma visão universal porque descentrada de mundo<sup>78</sup>. A esse propósito, ele também encontra eco teórico para defender essa ideia em sua leitura do esquema de estágios da consciência moral desenvolvido por Kohlberg (HABERMAS, 1989). Ora, do primeiro estágio do nível pré-convencional ao sexto e último estágio do nível pós-convencional é possível perceber a evolução em direção a um descentramento cada vez mais amplo da atitude dos sujeitos, movimento que alcança maior acabamento quando eles conseguem abandonar o egocentrismo e orientar seus atos a partir de princípios éticos (caráter universal). Assim, podemos afirmar que, tanto em Piaget quanto em Kohlberg, essas passagens de estágios revelam processos de aprendizagem associados a uma descentração de determinadas estruturas rígidas do psiquismo e da vontade humana, processos compatíveis com a resolução de problemas empírico-analíticos e morais-práticos.

Em Habermas, a dinâmica de descentração de mundo – pensada por Piaget e inferida no supracitado projeto teórico de Kohlberg – se processa com lógica similar à reflexão transcendental indispensável para a justificação e legitimação de enunciados linguísticos que transpõem o campo do particular. Ora, nas experiências particulares/locais de comunicação, os sujeitos são tensionados ao estabelecimento de uma diferenciação entre o mundo da vida (que contempla as configurações estruturais de sua personalidade e a herança de seus condicionantes socioculturais) e a realidade mais ampla de mundo que se desprende desses *links* particulares de configuração do eu.

A referida diferenciação exige que cada um transcenda tais links (o que não significa abandoná-los) e, portanto, o horizonte que contextualiza suas vivências particulares, para que possam assumir a perspectiva de uma terceira pessoa (mundo social) e viabilizar uma pragmática intersubjetiva e argumentativa de relação, sem a qual não se pode aprender

---

<sup>77</sup> Nesses espaços se inclui o ciberespaço, horizonte aberto e virtual de comunicação.

<sup>78</sup> Segundo Habermas (2012a, p. 137), a epistemologia genética de Piaget concebe o desenvolvimento cognitivo num sentido ampliado, porque “não é entendido apenas como construção de um universo externo, mas como construção de um sistema de referências para a delimitação simultânea entre os mundos social e objetivo e o mundo subjetivo. Desenvolvimento cognitivo significa em geral a tomada de uma posição descentralizada por parte de uma compreensão de mundo egocentricamente marcada”.

cooperativamente, já que os sujeitos precisam se abrir linguisticamente ao outro e ao que ele tem a compartilhar (disposição que assinala uma postura descentrada, autônoma e universal).

A estratégia própria à ética da discussão consiste em adquirir os conteúdos de uma moral universal a partir das pressuposições gerais da argumentação; precisamente por essa razão, é fecundo que a discussão represente uma forma de comunicação mais exigente e ultrapasse as formas concretas da vida, uma forma de comunicação na qual as pressuposições do agir orientado para a intercompreensão sejam generalizadas, abstraídas e descompartmentalizadas, isto é, que elas sejam estendidas a uma comunidade de comunicação ideal que compreenda todos os sujeitos capazes de falar e de agir (HABERMAS, 1992a, p. 22).

Por fomentar sujeitos autônomos, capazes de abstrações reflexionantes<sup>79</sup> e de proferimentos linguísticos articulados intersubjetivamente em pretensões racionalmente motivadas, essa ideia de descentração é cara ao intento habermasiano de fundamentar racionalmente sua ética do discurso num viés “prático-moral”, referindo-a ao mundo social das normas e evocando princípios que dêem sentido e validade pragmática à ação humana, especialmente nos jogos cotidianos de linguagem que os sujeitos assumem no seio de suas comunidades de comunicação. Essa perspectiva quer subjazer os sujeitos de condições para fundar uma interação comunicativa, guiados pela busca de entendimento mútuo e do consenso em torno do rumo dos seus interesses e das próprias normas linguísticas que dará suporte a essa pragmática interativa.

No campo do agir comunicativo, os sujeitos precisam validar intersubjetivamente as razões que guiam seu falar e seu agir, compartilhando com os demais a busca por um acordo acerca de fatos mundanos que lhes envolvem. Quando, assim, se vertem à consecução de consensos, empreendem junto a si e aos demais uma postura reflexiva de racionalização do discurso, porque descentrado em relação aos possíveis apelos autoritários da personalidade (mundo subjetivo) e da herança de condicionantes culturais (mundo objetivo), ao passo que, quanto mais plural se apresenta o cenário das relações intersubjetivas, mais os sujeitos devem ser capazes dessa atitude reflexiva de descentração quanto à expressão de mundo manifesta pelo/no outro. Nesses termos, esses sujeitos em interação constituem uma práxis argumentativa vertida ao entendimento e ao aprendizado mútuo. Nesses termos,

---

<sup>79</sup> “Na confrontação prática com seu entorno físico, a criança desenvolve pela abstração reflexionante as categorias e operações apropriadas à apreensão do mundo objetivo. Do mesmo modo, ela adquire no trato com seu entorno social as categorias e perspectivas necessárias para uma apreciação moral adequada de conflitos relativos à ação” (HABERMAS, 2009b, p. 276). Abstração reflexionante diz respeito – segundo Piaget (1995) – às dinâmicas de diferenciação e generalização das ações associadas a estágios mais complexos de operação do pensamento, especialmente no que tange a elaboração de análises e sínteses conceituais.

Ao utilizar dessa maneira o conceito piagetiano de descentração como fio condutor para esclarecer o nexos interno entre as estruturas de uma imagem de mundo – do mundo da vida enquanto contexto para os processos de entendimento – e as possibilidades de uma condução racional da vida, deparamos uma vez mais com o conceito de racionalidade comunicativa. Este refere a compreensão de mundo descentrada à possibilidade da solvência discursiva de pretensões de validade criticáveis (HABERMAS, 2012a, p. 142).

Diante do exposto, consideramos que processos cooperativos de aprendizagem encontram na razão comunicativa uma via privilegiada de realização porque – nesses termos conceituais – o sujeito aprende na medida em que é descentrado do mundo e porque, apesar de avessa ao total/absoluto, essa própria racionalidade se faz universal, por submeter as escolhas/aprendizagens dos sujeitos a pretensões/expectativas discutidas e consensuadas intersubjetivamente.

o conceito de racionalidade comunicativa remete a diversas formas de resgate discursivo das pretensões de validade (...) e, também, a referências de mundo aceitas pelas pessoas que agem comunicativamente, à medida que manifestam pretensões de validade para suas exteriorizações (e por isso a descentração da compreensão de mundo revelou-se como a dimensão mais importante da formação de uma compreensão de mundo) (HABERMAS, 2012a, p. 148).

Destarte, a ideia habermasiana de que as esferas do mundo racional devem ser justificadas por princípios universalizáveis revela que ao falar de posturas descentradas de mundo (por parte de qualquer sujeito cujo agir reflexivo revele sua disposição a aprender de modo interativo com o mundo), o universal habermasiano escapa, por exemplo, à crítica de Jean-François Lyotard<sup>80</sup> (1986) de que a pragmática homológica de um agir comunicativo vertido à promoção de consensos atrofia a pluralidade e a própria autonomia dos sujeitos particulares envolvidos no jogo linguístico. A esse propósito, segundo o cremos, Habermas se objeta a essa crítica porque o agir comunicativo se perfaz numa ética do discurso sensível ao fomento da autonomia<sup>81</sup> dos sujeitos e à valorização da riqueza de suas qualidades

---

<sup>80</sup> Na contramão da herança metafísica inerente ao pensamento da unidade, em especial, da filosofia do sujeito e da história, Lyotard assume a crise da razão moderna evocando um contextualismo radical alinhado à “velha intenção crítica da metafísica de salvar os momentos do não-idêntico e não-integrado, do heterogêneo e divergente, do contraditório e conflitivo, do passageiro e acidental, que foram sacrificados ao idealismo” (HABERMAS, 2002, p. 152). Assim, abstém-se de ideários que não abarquem “a pluralidade das formas e das histórias de vida contra a singularidade da história mundial e do mundo da vida, a linguagem e o diálogo, os contextos cambiantes contra os significados fixados inequivocamente” (HABERMAS, 2002, p. 152).

<sup>81</sup> Nesse aspecto, o conceito de autonomia assume o viés kantiano da intersubjetividade, diferindo-se do conceito de liberdade subjetiva. A propósito, Habermas distingue autonomia e liberdade subjetiva do seguinte modo: “No caso da liberdade subjetiva, a vontade é determinada por máximas de prudência, pelas preferências ou motivos racionais, digamos, que uma determinada pessoa tem. Nesse caso, o ato da liberdade surge como parte da consciência de um único sujeito. No caso da autonomia, porém, a vontade se deixa determinar por máximas

particulares. No âmbito pragmático dessa forma de agir, os sujeitos em interação são impelidos a acolher a pluralidade de concepções de mundo existentes, porque deles se exige a atitude reflexiva/descentrada da imagem do eu em face do “outro”. Ora, segundo Habermas (1992a, p. 28-29),

A ética da discussão abandona igualmente o conceito, nascido da filosofia da consciência, de uma autonomia que não permite pensar a liberdade sob as condições de leis dadas a si mesmo sem a submissão objetivante da natureza subjetiva própria. O conceito intersubjetivo de autonomia toma em consideração o fato que o livre desenvolvimento da personalidade de todos depende da realização da liberdade de todas as pessoas. (...) A abordagem intersubjetivista da ética da discussão rompe com as premissas da filosofia da consciência; ela conta em todos os casos sobre uma intersubjetividade de uma posição superior feita de espaços públicos nos quais as comunicações se condensam em processos gerais de autocompreensão social.

Por serem capazes de abstrações reflexionantes, os sujeitos descentrados podem reconhecer normas morais num âmbito de uma comunicação formalizada por uma pragmática linguística de teor universal. Usando reflexivamente o saber linguístico, os sujeitos podem ajuizar e justificar de modo competente as premissas universais que envolvem o reconhecimento e o estabelecimento intersubjetivo de normas morais (respeitando as potencialidades e os limites de cada expectativa particular dos sujeitos interagentes). Nessa esteira, funda-se a leitura habermasiana da universalidade como um conceito normativo, motivo que justifica a disposição do princípio de universalização (“U”) de sua ética do discurso na base de uma fundamentação moral de normas por sua vez associada a quatro princípios (HABERMAS, 1992a): *deontológico*, porque se baseia na validade das normas fundadas no discurso; *cognitivista*, porque as expectativas intersubjetivas são validadas com base em razões; *formalista*, porque submete os interesses particulares ao crivo de uma argumentação administrada por princípios normativos acordados e reconhecidos por todos os envolvidos; *universalista*, por assumir uma racionalidade compartilhada por todos como referência avaliativa das pretensões de validade produzidas no jogo linguístico.

No que tange seu caráter universalista, a ética habermasiana do discurso suscita a transformação do mundo numa comunidade de aprendizagens, tornando isso possível por articular os sujeitos para um convívio de compartilhamento de saberes baseado em relações

---

aprovadas pelo teste da universalização. A vontade de uma pessoa é determinada por motivos que deveriam igualmente ser levados em conta por todas as outras pessoas (na medida em que são vistas como membros da comunidade moral)” (HABERMAS, 2007a, p. 12). Em outra passagem, ao pensar o conceito de autonomia na perspectiva política, Habermas (2007a, p. 90) ratifica seu caráter intersubjetivo, dizendo: “Os cidadãos são politicamente autônomos tão-somente quando podem compreender-se em conjunto como autores das leis às quais se submetem como destinatários”.

descentradas. Nesse sentido, os saberes não ficam a mercê da posse de sujeitos fechados em si. O agir ético-discursivo abdica de qualquer premissa egocêntrica de ação, privilegiando a comunicação intersubjetiva dos saberes compartilhados pela comunidade dos sujeitos. Assim desponta uma ética do laço social cuja trama se enreda pelas interações comunicativas que fazem com que os sujeitos se disponham ao reconhecimento do “outro” e, portanto, a aprender cooperativamente, condições imprescindíveis a qualquer coletivo que se organize de modo inteligente na perspectiva do desenvolvimento de seus saberes e competências. Aliás, todo esse “pendor” a que nos tensiona a ética do discurso – no sentido da consecução de um mundo forjado por comunidades coletivamente inteligentes – encontra vias privilegiadas na atualidade: com as tecnologias digitais da informação e da comunicação de que dispomos, podemos aprender cooperativamente numa perspectiva inédita. Afinal, nunca na história humana os sujeitos dispuseram de tantas vias tecnológicas de interação com o “outro”.

## 4 PIERRE LÉVY: DAS TRIBOS AO CIBERESPAÇO, DAS INTELIGÊNCIAS COLETIVAS AOS COLETIVOS INTELIGENTES

### 4.1 VIRTUALIZAÇÃO E ANTROPOGÊNESE NOS ESPAÇOS ANTROPOLÓGICOS

#### 4.1.1 O que é a virtualização?

Seres humanos, pessoas daqui e de toda parte, vocês que são arrastados no grande movimento da desterritorialização, vocês que são enxertados no hipercorpo da humanidade e cuja pulsação ecoa as gigantescas pulsações deste hipercorpo, vocês que pensam reunidos e dispersos entre o hipercórtex das nações, vocês que vivem capturados, esquartejados, nesse imenso acontecimento do mundo que não cessa de voltar a si e de recriar-se, vocês que são jogados vivos no virtual, vocês que são pegos nesse enorme salto que nossa espécie efetua em direção à nascente do fluxo do ser, sim, no núcleo mesmo desse estranho turbilhão, vocês estão em sua casa. Bem-vindos à nova morada do gênero humano. Bem-vindos aos caminhos do virtual! (LÉVY, 1996, p. 150).

Como o famoso manifesto marxiano de 1848, o manifesto levyniano supracitado conclama todos os seres humanos à consciência sobre um novo tempo e à recepção de seus desafios, sem categorizar, por sua vez, quaisquer imperativos éticos vinculados a um enfrentamento maniqueísta entre o antigo e o atual. Na contramão do que pensa o senso comum (inclusive acadêmico), Lévy no mostra que a *virtualização* não é um fenômeno novo, apesar do ineditismo que sua realidade assume atualmente, sobretudo com o advento das tecnologias informáticas e a consequente “invenção” do ciberespaço. Em outras palavras, ele nos quer desafiados, provocados a compreender esse fenômeno que há muito já nos é contemporâneo, mas que só recentemente começa a receber a devida atenção.

A virtualização é o movimento constitutivo da espécie humana (LÉVY, 1996), porque se insere no mundo comum como expressão do real, traduzindo, pois, as verdades e mentiras existentes nas diversas formas de linguagem e enunciados que os seres humanos constituem para dar sentido ao que chamam de realidade. Ora, por não pensarem seu mundo de modo proporcional e, por sua vez, não articularem enunciados, os animais não costumam se interrogar sobre o nível de verdade e falsidade do que lhes envolve. Desse modo, o virtual se insere no hiato da tensão mental suscitada por essa interrogação da existência, revelando-se como fruto do pensamento humano que, dentre outras coisas, é capaz de distinguir o que é, o que não é e o que ainda não é, ou seja, o devir, o que pode vir a ser. Assim, o virtual se insere

no campo do possível e não do impossível, ou melhor, do fictício, do irreal, como concebe o senso comum que costuma pensar a realidade como uma presença tangível. Do contrário, participa do real como uma forma típica, nele não encontrando seu alter-ego que se manifesta, na verdade, no conceito de atual.

Opondo-se ao atual e não ao real, o virtual é uma “entidade desterritorializada, capaz de gerar diversas manifestações concretas em diferentes momentos e locais determinados, sem, contudo estar ela mesma presa a um lugar ou tempo em particular” (LÉVY, 1999b, p. 47). Nesses termos, Lévy encontra na teoria aristotélica do *ato* (ou atual) e *potência* (ARISTÓTELES, 2009; 1992)<sup>82</sup> um lastro explicativo privilegiado para a compreensão do virtual e do atual, como duas manifestações peculiares da realidade. Seguindo o *insight* aristotélico, podemos dizer que numa semente já existe uma árvore, só que enquanto possibilidade, de modo que a árvore já está virtualmente disposta na semente. Outro exemplo plausível: uma ideia é um signo virtual, porque aponta para uma realidade que ainda não atualizou suas possibilidades de ser. Nesse sentido, “o virtual não substitui o real, mas multiplica as oportunidades para atualizá-lo” (LÉVY, 1999b, p. 88).

Convergindo para tal compreensão, Lévy aborda o virtual como uma espécie de *não presença*, o que não significa, por sua vez, uma não existência, já que a experiência humana é marcada por coisas que existem, mas ainda estão por se fazer/realizar, como podemos perceber com a religião, a imaginação e a memória, vetores de virtualização que há muito tempo nos fizeram abandonar a presença, processo que hoje nos é tão mais familiar, por conta da informática e das redes digitais (LÉVY, 1996).

Como característica típica do virtual, a *não presença*, ou melhor, a *desterritorialização* remonta a antigas tecnologias da inteligência como a *escrita*, que transpõe, por sua vez, a oralidade para além do tempo presente e do espaço de sua criação. Uma mensagem criada num contexto específico pode ser compreendida no futuro ou em outro local sem que os seus atores originais participem da atualização da mensagem. Esse exemplo simples sobre o perfil desterritorial dos processos de virtualização nos auxilia a compreender melhor o próprio fenômeno da virtualização nos mundos da vida contemporâneos (que responde especialmente ao fenômeno inacabado da “globalização” do acesso ao ciberespaço). Qualquer espaço virtual característico do ciberespaço abarca uma variedade aberta – praticamente – ao infinito de formas de ordenar os signos digitais produzidos pela cultura humana que estão dispersos na

---

<sup>82</sup> Seguindo a notação acadêmica universal para obras clássicas, temos a seguinte referência para os trechos específicos dessas obras de Aristóteles, em que ele discute os conceitos de ato e potência: *Física*, 201a 11; *Ética a Nicômaco*, 1103a 25-30.

rede. O espaço virtual é atualizado cada vez que os sujeitos se organizam e associam suas inteligências para explorar as incontáveis possibilidades criativas que marcam o acesso à grande rede de navegantes, hiperlinks, sites, etc.

Assim postas nossas considerações iniciais sobre o conceito levyniano de virtualização, é pertinente – ao nosso objeto – apresentar com mais detalhes as razões pelas quais o fenômeno da virtualização tange a história humana como mecanismo de antropogênese e quais os efeitos disso à inteligência das coletividades.

#### **4.1.2 As três virtualizações fundamentais da hominização: linguagem, técnica e contrato**

Ao analisar conceitualmente o virtual por um prisma filosófico, a discussão anterior nos verteou às razões pelas quais a virtualização não é um fenômeno recente. Ademais, agora mostraremos que, presente na experiência humana de significação da própria realidade, esse fenômeno processa três dinâmicas fundamentais à antropogênese, a saber, o desenvolvimento das linguagens, das técnicas e das instituições (contratos sociais). Tese cara à Lévy (1996), a virtualização do presente imediato através da linguagem, dos atos físicos por meio da técnica e da violência pelo contrato é fundamento para a autocriação da humanidade, para a própria hominização dos sujeitos (seu tornar-se humano, enquanto seres de cultura).

No que diz respeito à *linguagem* humana, seu “nascimento” marcou a virtualização do presente. A linguagem virtualiza a realidade do *aqui e agora* e, assim, inaugura a noção de tempo, já que o passado e o futuro despontam como suas nuances possíveis, rompendo com a ideia de um presente contínuo, de um hoje eterno. Transeuntes potenciais do tempo em fluxo, tornamo-nos, assim, habitantes de um espaço virtual, atualizado apenas parcialmente pelo agora, já que o tempo com extensão completa só existe virtualmente (LÉVY, 1996).

O tempo humano é aberto porque não se limita ao agora, como ocorre com as diversas coisas/seres<sup>83</sup> do mundo que não podem rememorar ou postular algo, já que cada dia se repete com os mesmos significados. Os humanos podem se desconectar momentaneamente de suas experiências presentes e visitar memórias, evocá-las, projetar sonhos, simular o porvir, disposições impossíveis sem a linguagem complexa de que dispomos, sejam elas verbais,

---

<sup>83</sup> “Claro que formas elaboradas de memória e de aprendizagem já são praticadas entre animais superiores, mesmo entre os que não dispõem de linguagens complexas. No entanto, pode-se construir a hipótese de que, na vida animal, a memória se reduz principalmente a uma modificação atual do comportamento ligado a acontecimentos passados. Por outro lado, graças à linguagem, temos acesso ‘direto’ ao passado sob a forma de uma imensa coleção de lembranças datadas e de narrativas interiores” (LÉVY, 1996, p. 72).

plásticas, matemáticas, etc. Aliás, consideramos que “quanto mais as linguagens se enriquecem e se estendem, maiores são as possibilidades de simular, imaginar, fazer imaginar um alhures ou uma alteridade” (1996, p. 72) e o advento do ciberespaço torna ainda mais possível que todo saber produzido pelos coletivos humanos na história possa se atualizar no presente. Nesse sentido, mesmo que cada espaço antropológico anterior tenha sinergizado aspectos mais ou menos contundentes de inteligências de outros espaços, a inteligência correspondente ao Espaço do Saber é marcada pela simbiose das que foram desenvolvidas pelos grupos humanos na história<sup>84</sup>. Afinal, nunca foi tão possível acessar tanta informação como hoje.

Quanto mais conseguimos liberar o que era apenas *aqui e agora* com o potencial de virtualização de que dispomos, com as tecnologias informáticas e, especialmente, com o ciberespaço, mais conseguimos abrir novos espaços de interação e novas velocidades de transmissão/compartilhamento dos signos culturais, movimento que converge para o desenvolvimento de várias possibilidades técnicas de aprendizagem e, destarte, da própria capacidade humana de aprender; afinal, estamos diante de novas formas de linguagem/virtualização da realidade que dão ao próprio pensamento humano uma celeridade inédita.

Junto à linguagem, outro processo de virtualização a partir do qual emerge a humanidade que conhecemos é aquele comandado pela *técnica*, que, por sua vez, tende a virtualizar ações, corpos e ambientes humanos. Antes de quaisquer digressões explicativas, ressaltamos que nem toda virtualização provém de uma “substituição” da materialidade por um signo, como é típico da linguagem. No caso da técnica, o inverso se destaca. Para ilustrar a razão disso, Lévy (1996) nos convida a pensar a invenção de uma ferramenta qualquer. Em geral, as ferramentas materializam ideias que virtualizam um desejo de ação. São projeções atualizantes de possibilidades de ação; são virtuais enquanto ideias. Um martelo – por exemplo – atualiza materialmente a ideia de bater, transformando a possibilidade em ação. Assim, essa ferramenta também virtualiza a função do braço humano em sua potencialidade de impressão de força. Nesses termos,

o que era indissociável de uma imediatidade subjetiva, de uma interioridade orgânica, agora passou por inteiro ou em parte ao exterior, para um objeto. Mas, por uma espécie de espiral dialética, a exterioridade técnica muitas vezes só ganha eficácia se for internalizada de novo. A fim de utilizar uma

---

<sup>84</sup> Lévy (1999a, p. 130) nos lembra que “em farrapos, rasgados, amassados, furados, retorcidos de maneira inextricável uns sobre os outros, a Terra, o Território, o Capital e o Espaço Virtual do saber coexistem em toda parte, diferentemente”.

ferramenta, deve-se aprender gestos, adquirir reflexos, recompor uma identidade mental ou física. O ferreiro, o esquiador, o motorista de automóvel, a ceifeira, a tricotadora ou a ciclista modificaram seus músculos e seus sistemas nervosos para integrar os instrumentos em uma espécie de corpo ampliado, modificado, virtualizado. E, como a exterioridade técnica é pública ou partilhável, ela contribui em troca para forjar uma subjetividade coletiva (LÉVY, 1996, p. 74).

O terceiro processo de virtualização floresce com a complexidade das relações sociais e torna possível a vida humana em coletividade: é o *contrato*, ou a virtualização das éticas (laicas ou religiosas) em seu imperativo de coerção, ou como prefere Lévy (1996, p. 77), de “violência”. O contrato é uma convenção virtualizante, porque depois de firmado por atores sociais em vista de um modelo universal de ação, desterritorializa os relacionamentos, impelindo que o coletivo que firmou o contrato se comporte em qualquer tempo conforme o que foi convencionado. Se o martelo virtualiza a ação humana de bater em algo, o contrato virtualiza a coerção de um padrão de comportamento que o coletivo projetou ao universo de suas relações. Assim, tal convenção torna a definição de um relacionamento independente de uma situação particular, das variações emocionais dos que o contrato envolve, da flutuação das relações de força (LÉVY, 1996).

Das três virtualizações mencionadas, consideramos a linguagem a mais importante delas. A principal razão dessa assertiva é o fato de que ela precede a técnica e o contrato social, porque as confere sentido e as comunica. Ora, a linguagem dá sentido às muitas dimensões do que concebemos como realidade exatamente pelo fato de viabilizar a complexidade e criatividade do pensamento humano, perspectivas – por sua vez – fundamentais para elaborações extensivas como a fabricação de objetos que virtualizem a ação dos humanos (técnica) e a instituição de convenções que virtualizem as normas (contrato) que organizam a complexidade das relações sociais, ambas fundamentais para facilitar suas vidas ou, em linhas mais extremas, viabilizar sua sobrevivência.

Analisando conjuntamente as três virtualizações, é possível perceber nelas ao menos duas características distintivas que nos ajudam a compreender melhor o objeto de nosso estudo: primeiramente, essas virtualizações são mobilizadoras do que aqui chamamos de inteligência coletiva, especialmente pelo perfil cooperativo que lhes subjaz e que também é marca dessa concepção de inteligência. Ora, o processo histórico da hominização se nutriu fundamentalmente da disposição dos sujeitos de estabelecer elos de cooperação para melhor organizar a vida em determinados contextos, de modo que fomos nos humanizando à medida em que desenvolvemos interações que nos deram consciência de nosso lugar no mundo. Quanto à segunda característica (que não se dissocia da primeira), destacamos o fato

de que essas virtualizações processam transformações na inteligência humana, especialmente quando, dentre outras coisas, forjam novos equipamentos e dinâmicas linguísticas, técnicas e normativas que demandam, por sua vez, a aprendizagem de novas competências.

Por sermos contemporâneos de um espaço antropológico em emergência (o Espaço do Saber), vivemos de perto as novas disposições (e efeitos) contextuais desse trívio de virtualizações que, mais uma vez, refunda o humano. Com a revolução digital que envolve a informática do século XX, somos envolvidos por novidades tecnológicas que modificam nossas relações com as coisas, mas também com os signos e com os demais seres humanos. Presenciamos a invenção de um novo estilo de humanidade (LÉVY, 1993), especialmente porque a nova configuração técnica trouxe consigo o florescimento de novas competências comunicativas uma mutação nos padrões (inter)subjetivos do uso da linguagem e, portanto, um novo modo de conceber os laços sociais e, portanto, contratos e instituições.

Para além de sua comum – e muitas vezes restrita – associação com as tecnologias digitais, o fenômeno da virtualização tem muito a nos dizer sobre a forma como os seres humanos desenvolvem sua inteligência coletiva. A virtualização revela o desenvolvimento de tecnologias da inteligência que os seres humanos maturam coletivamente em face dos desafios/demandas que lhes aparecem nas várias nuances de sua experiência antropológica. Se na era da informática, a virtualização (da linguagem, da técnica e do contrato) tensiona os sujeitos a mutações inéditas de sua inteligência coletiva, esse processo não é menos importante e perceptível em espaços antropológicos anteriores ao atual. Por esse motivo, a seguir, desdobraremos essa reflexão acerca de tais mutações a partir do prisma das tecnologias da inteligência que, por sua vez, respondem especialmente às virtualizações fundamentais da hominização.

#### **4.1.3 O desenvolvimento das tecnologias da inteligência coletiva nos Espaços Antropológicos**

Nós, seres humanos, jamais pensamos sozinhos ou sem ferramentas. As instituições, as línguas, os sistemas de signos, as técnicas de comunicação, de representação e de registro informam profundamente nossas atividades cognitivas: toda uma sociedade cosmopolita pensa dentro de nós. Por esse motivo, não obstante a permanência das estruturas neuronais de base, o pensamento é profundamente histórico, datado e situado, não apenas em seu propósito, mas também em seus procedimentos e modos de ação (LÉVY, 1996, p. 95).

Do Paleolítico à era da informática, todos os processos decisivos de mutação cultural apontam para redimensionamentos da inteligência coletiva que, segundo Pierre Lévy e André Lemos (2010) respondem a mutações logotécnicas quase sempre associadas, por sua vez, ao “veículo onipresente, meio sujeito, meio objeto, produto do coletivo” (LÉVY, 1993, p. 173) que é a linguagem<sup>85</sup>.

No Paleolítico (LÉVY, 1999a), os *homo neanderthalensis* não se transformaram (com a velocidade necessária) junto ao mundo a sua volta porque não possuíam uma linguagem que comunicasse amplamente as soluções que encontravam esporadicamente aos problemas que iam florescendo no cotidiano, o que se tornava crítico especialmente quando intempéries climáticas dificultavam os processos ordinários de subsistência, como a caça, por exemplo. A dispersão associada à pobreza linguística foi – segundo o autor – um dos fatores decisivos de sua extinção, apesar dessa teoria encontrar discordâncias em outros estudiosos.

Fato é que, mesmo que essa leitura de Lévy sobre a extinção os Neandertais seja improcedente quanto aos achados arqueológicos, o eixo da reflexão em torno da importância da linguagem à “evolução”<sup>86</sup> humana nos parece coerente, principalmente com o que já expusemos na seção anterior. Ora, o exercício da inteligência (por parte de indivíduos ou grupos) depende prioritariamente da linguagem, por envolver línguas e sistemas de signos (notações musicais e científicas, códigos visuais, etc.) que recebemos culturalmente e que compartilhamos com outros indivíduos como nós. Todavia, como sujeitos dotados de linguagem, também podemos ir além da condição de herdeiros da tradição de saberes: podemos operacionalizar o próprio pensamento, repensando-o, além de acessar uma experiência ativa do universo de sentido que nos cerca, já que os limites da linguagem

---

<sup>85</sup> “Ao conservar e reproduzir os artefatos materiais com os quais vivemos, conservamos ao mesmo tempo os agendamentos sociais e as representações ligados às suas formas e seus usos. A partir do momento em que uma relação é inscrita na matéria resistente de uma ferramenta, de uma arma, de um edifício ou de urna estrada, torna-se permanente. Linguagem e técnica contribuem para produzir e modular o tempo” (LÉVY, 1993, p. 76).

<sup>86</sup> Sob diversos pontos de vista (filosofia, ciência, etc.), o termo “evolução” costuma suscitar muitas vezes a ideia de um progresso (concebido determinista e linearmente) que sugere uma necessária superação do que passou, como se houvesse nisso uma causalidade moral que imputasse a uma mutação o título de bom/melhor ou ruim/pior, e não o título de mais adequado, necessário, útil. Parte dessa compreensão devemos à ciência moderna e a alguns filósofos como Descartes, Condorcet e Hegel. Como extensão disso, por exemplo, notamos que quanto mais as técnicas e equipamentos tecnológicos vão se tornando mais complexos e propensos a resolver mais problemas da vida material, mais se consolida o mito de que o esclarecimento humano e sua ciência necessariamente melhoram a vida humana em relação ao seu passado. Colocamos aspas, portanto, no termo *evolução*, para nos dissociar dessa concepção. A ideia de evolução é aqui pensada como uma adaptação mais coerente às exigências de um contexto pontual, mesmo que as consequências disso não sinalizem necessariamente para um melhoramento da natureza e da cultura. Sem peso moralizante. Se concordamos com o intelectualismo ético socrático e com o iluminismo kantiano a respeito da ideia de que o conhecimento tem o potencial de nos alçar a uma vida melhor elaborada, nos afastamos, contudo, de qualquer laço determinista que desconsidere que o conhecimento também pode nos levar à barbárie civilizatória e à destruição material da natureza.

humana determinam os limites de sua compreensão, reflexão e intervenção sobre o mundo, como bem assinala o famoso aforismo 5.6 de Ludwig Wittgenstein (1993). Em resumo, todas essas dimensões da linguagem fomentam diretamente nossa inteligência, de modo que os indivíduos e coletividades que a forjaram e fizeram amadurecer também pensam dentro de nós, o que nos possibilita afirmar tacitamente que nossa inteligência possui uma dimensão coletiva exatamente por sermos seres de linguagem (LÉVY, 1996).

Como outra fonte ilustrativa a essa ideia, há um exemplo pertinente proposto pelo sociólogo Domenico de Masi (2000), quando ele retoma o exemplo dos dinossauros para ilustrar a importância da linguagem como mecanismo de “evolução” cultural (por comunicar a herança de saberes dos antepassados): segundo ele, diferentemente dos seres humanos que nascem indefesos e precisam de cuidado constante para que não pereçam rapidamente, os dinossauros já nasciam prontos para a vida, sabendo se mover e obter alimentos sozinhos. Assim, não eram educados pelos genitores, mas abandonados à própria sorte, de modo que cada nova geração desses animais recomeçava sempre do zero, precisando aprender sozinhos o que os adultos já haviam descoberto. Do contrário, não herdando somente as disposições genéticas da espécie (saber instintivo), os seres humanos são aculturados<sup>87</sup> enquanto recebem assistência biológica, podendo aprender, assim, o complexo de saberes acumulados pelos demais.

O exemplo supracitado nos revela que sem a comunicação cultural dos conhecimentos acumulados, não é possível constituir uma inteligência coletiva e, muito menos, equipamentos logotécnicos que a desenvolvam. A propósito, analisar as invenções desses equipamentos é uma forma distinta de compreensão do processo “evolutivo” da inteligência coletiva nos espaços antropológicos.

Analisando a primeira fase marcante da história da hominização, o espaço *Terra* é o primeiro grande ambiente de significação aberto à nossa espécie, que “irrompe no Paleolítico, na linguagem, nos processos técnicos e nas instituições sociais” (LÉVY, 1999a, 115). A Terra é um espaço dos clãs, das tribos, grupos mantenedores do conhecimento modulado pela oralidade, onde “a palavra tem como função básica a gestão da memória social e não apenas a livre expressão das pessoas ou a comunicação prática cotidiana” (LÉVY, 1993, p. 77). O

---

<sup>87</sup> “A cultura fornece um enorme equipamento cognitivo aos indivíduos. A cada etapa de nossa trajetória social, a coletividade nos fornece línguas, sistemas de classificação, conceitos, analogias, metáforas, imagens, evitando que tenhamos que inventá-las por conta própria. As regras jurídicas ou administrativas, a divisão do trabalho, a estrutura hierárquica das grandes organizações e suas normas de ação são tipos de memória, de raciocínio e de tomada de decisão automáticas, incorporadas à máquina social e que tomada de decisão automática, incorporadas à máquina social e que economizam certa quantidade de atividade intelectual dos individuais” (LEVY, 1993, p. 142-143).

saber se difunde no coletivo, apesar disso não significar uma paridade de acesso à sua extensão, especialmente quando tange instância sagradas. A isso se soma o fato de que se a divisão do trabalho não é demasiado ramificada, um pequeno grupo humano – ou até um só indivíduo – pode dominar o conjunto dos conhecimentos, portando-se como comunicador privilegiado desse saber. Esse é um saber encarnado, dependente da comunicação oral e subjetiva. Por isso, a morte de um ancião é uma verdadeira evanescência de uma biblioteca (LÉVY, 1999a). Destarte, a Terra encarna essa subjetividade coletiva cuja identidade e inteligência habitam dentro do cosmos.

Marcado pelo Neolítico, o espaço *Território* se destaca pelo nascimento de técnicas e instituições que perduram até hoje: a agricultura, a escrita, a cidade e o Estado. De modo especial, a escrita inaugura um modo dominante de conhecimento. Sua invenção serviu para apreender a palavra e tirá-la do campo efêmero da oralidade. Do relato à escrita mais simples, o tempo assume mais linearidade, tornando-se histórico. Essa dinâmica se acentuou ainda mais por ocasião da passagem da escrita ideográfica ao alfabeto, sistema primaz de reprodução da fala a partir da gravação e restituição técnica do som (LÉVY, 1999a).

A escrita redefiniu as exigências mnemônicas dos indivíduos e grupos humanos e o modo de interpretação do cosmos e de comunicação de sua(s) verdade(s)<sup>88</sup>. Nesses termos, tensionou a inteligência humana ao desenvolvimento da habilidade de racionalização sistemática da realidade fenomênica, possibilitando (ao menos no Ocidente), por exemplo, o advento da filosofia<sup>89</sup> e a instituição do direito e da democracia. Como filhas da cidade (*pólis*), a filosofia e o direito (como também a democracia) são institutos viabilizados pela preeminência da palavra escrita (VERNANT, 2002), especialmente por viabilizar a objetividade e a universalidade do discurso.

Em relação a isso, desponta-nos um aspecto relevante: uma tecnologia da inteligência não modifica a inteligência humana só no seu aspecto mental, como nos mostra a relação entre a palavra escrita e os desafios próprios do *modus operandi* da filosofia, do direito e da democracia: é possível perceber que os sujeitos não só têm suas faculdades cognitivas

---

<sup>88</sup> “A escrita serviu por um lado para sistematizar, para gradear ou enquadrar a palavra efêmera. Por outro lado, ela inclinou os letrados a ler o mundo como se fosse uma página, incitou-os a decodificar signos nos fenômenos, das tábuas de profecias dos magos da Caldeia à decifração o código genético, como se a vida, muito tempo antes dos Fenícios, tivesse inventado o alfabeto” (LÉVY, 1993, p. 71).

<sup>89</sup> “Não pretendemos aqui explicar a filosofia ou a racionalidade através da escrita, mas simplesmente sugerir que a escrita – enquanto tecnologia intelectual – condiciona a existência destas formas de pensamento. Se a escrita é uma condição necessária para o projeto racionalista, nem por isso se toma uma condição suficiente. A história do pensamento não pode, de forma alguma, ser deduzida do aparecimento desta ou daquela tecnologia intelectual, já que os usos que dela irão fazer os atores concretos situados na história não são determinados com esta aparição. Seria inclusive fácil mostrar que a escrita teve usos diversos de acordo com as culturas e os períodos históricos” (LÉVY, 1993, p. 95).

tensionadas<sup>90</sup>, mas também outras disposições, como a capacidade ética de viver de modo mais autônomo. Por desterritorializar o saber, a escrita dá para mais indivíduos a possibilidade de buscar, portar e compartilhar os conhecimentos, seja sobre o cosmos (em tudo que envolve as questões sobre natureza e cultura), seja sobre leis da justiça e também as relações políticas no seio da cidade (só para ficarmos no campo da filosofia, do direito e da democracia). Assim, os sujeitos são impelidos à cooperação mútua na confecção desses saberes tangenciados à vida coletiva. Todavia, a história da escrita tem uma importante ressalva, já que essa experiência clássica que exemplificamos encontra seu avesso no modo como essa tecnologia da inteligência foi utilizada em importantes civilizações da Antiguidade, especialmente nas palacianas:

Nas culturas orais, que dominaram 95% do tempo que nossa espécie passou até agora sobre o planeta, a memória humana estava limitada à potência da lembrança de um grupo de anciãos. (...) Com a escrita, surgida na Mesopotâmia há cinco mil anos, os conhecimentos começam a se acumular de maneira mais eficaz. (...) A nova abundância de testemunhos linguísticos provenientes da Antiguidade ou de mundos culturais distantes permitiu colocar em perspectiva as percepções presentes e os projetos de futuro. As listas, os quadros, os textos, os discursos, de agora em diante fixados diante dos olhos, habituaram o espírito a um olhar analítico, lógico, crítico e comparativo. Entretanto, mesmo se toda a sociedade se encontrasse transformada pela existência da escrita, no passado apenas os escribas tinham o domínio sobre essa tecnologia da inteligência. Os primeiros signos escritos eram conservados em templos e palácios. Servindo de instrumentos de gestão (administração de grandes domínios) e de dominação (registros fiscais, trabalho forçado, tributos) nas mãos de alguns, eles eram reservados aos sacerdotes e aos funcionários reais. Os escribas cavavam novas dimensões do espírito como a teologia, a ciência e a história e assim a escrita abria um espaço do mais alto saber e de mais longa memória. Mas ela fechava também um círculo de informação secreta, oculta, onde entravam apenas os privilegiados da casta estatal, sacerdotal ou nobre (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 56-57).

Nesse espaço antropológico, o saber reflete bem a imagem de um território, com seus muros e fronteiras sectárias<sup>91</sup>. Não por acaso, o Livro é a fonte do saber: os textos sagrados (a Bíblia, o Corão...), os textos clássicos (Confúcio, Platão, Aristóteles...) e outros. Os livros sagrados têm especial valor simbólico a essa faceta que apresentamos da inteligência coletiva

<sup>90</sup> Nisso nos alinhamos à seguinte constatação de Lévy (1996, p. 38): “Uma tecnologia intelectual, quase sempre, exterioriza, objetiviza, virtualiza uma função cognitiva, uma atividade mental. Assim fazendo, reorganiza a economia ou a ecologia intelectual em seu conjunto e modifica em troca a função cognitiva que ela supostamente deveria apenas auxiliar ou reforçar. As relações entre a escrita (tecnologia intelectual) e a memória (função cognitiva) estão aí para testemunhá-lo”.

<sup>91</sup> “A identidade territorial constrói-se em torno da casa, do domínio, da cidade, da província, do país. (...) Mas a identidade territorial não diz respeito apenas à geografia. Diz respeito também aos lugares e posições nas instituições, castas, hierarquias, ‘corpos’” (LÉVY, 1999a, p. 132).

do Território: eles contêm e explicam tudo; portam um saber que totaliza as nuances de sentido da realidade (LÉVY, 1999a) e que se verte à transcendência, seja a partir da realidade física ou metafísica. Ora, se metafisicamente essa versão à transcendência nos remete a figuras/conceitos como Deus, Demiurgo, Ideias, etc., ela também nos permite olhar para o plano físico como um ambiente delimitado a partir de um “para além”, seja ele representado por astros celestes, pelo sol, pela lua<sup>92</sup>, ou por qualquer poder cuja personificação assuma o símbolo desses referenciais superiores. De um modo ou de outro, o objeto do Território é a terra medida, geometrizada, lida matematicamente a partir de princípios fixados para além da imanência.

Especialmente com os desenlaces econômicos do século XVI d. C., emerge o *Espaço das Mercadorias*. Nessa época áurea da ascensão da burguesia, prefaciada, por sua vez, pelo mercantilismo emergente ao menos desde as Grandes Navegações, o fluxo do capital (em suas muitas nuances) desponta como princípio de organização social: fluxo de matérias-primas, de mercadoria, de riquezas, de informações, etc. (LÉVY, 1999a). Os territórios são subordinados aos fluxos econômicos e as fronteiras se tornam campos de negociação comercial. Tudo isso será campo aberto para o desenvolvimento da indústria que, em seu auge, mercantilará a cultura humana para além dos seus sucedâneos materiais.

No âmbito da inteligência coletiva, uma tecnologia que certamente marcou esse espaço antropológico foi a invenção da imprensa, por Johannes Gutenberg (±1398-1468). Em linhas gerais, esse foi um invento basilar para a disseminação massificada do saber social, o que obviamente abriu novas disposições de aprendizagem associadas a um trânsito maior das opiniões públicas. A imprensa é um símbolo que traduz uma nova disposição intelectual dos indivíduos, especialmente nutridos pelos círculos intelectuais do Renascimento, que se abriram a exposição pública/universal do conhecimento humano e, porque não dizer, aos riscos da inquisição (como atestam Giordano Bruno e Galileu), por atentarem contra o esoterismo ideológico da Igreja medieval e da nobreza feudal. Associado a isso, essa tecnologia foi decisiva à Revolução Científica, que desabrochou ao menos desde Nicolau Copérnico. E em outro campo, a imprensa foi fundamental ao movimento da Reforma, especialmente no fomento da ideia luterana de possibilitar a leitura e a interpretação da Bíblia por qualquer indivíduo, a partir de sua tradução e publicação em línguas vernáculas.

Ao tornar mais amplo o acesso ao conhecimento coletivo, desde mapas, dicionários, livros (inclusive os sagrados) a artigos de comunidades especializadas em algum tipo de

---

<sup>92</sup> Não por acaso, bússolas e astrolábios são instrumentos de localização e navegação típicos do Território, como também o são os princípios de latitude e longitude, coordenadas matemáticas derivadas do céu (LÉVY, 1999a).

conhecimento, a invenção de Gutenberg fomentou a instauração de um novo estilo cognitivo. Além disso, no âmbito da validação do saber, nos abriu aos hábitos de demonstração visual em face da discussão verbal que tipificou os hábitos intelectuais da Idade Média (LÉVY, 1993). Nesses termos, tornou-se, enfim, uma base privilegiada para o desenvolvimento da tecnociência<sup>93</sup> que, por sua vez, também pressupôs o desenvolvimento da inteligência coletiva a partir da maior fluidez e (re)produção de conhecimentos (o que viria a se tornar ainda mais viável com o advento da indústria, por seu amplo potencial de tratamento da matéria e da informação), como se todo o saber coletivo devesse ser pensado como uma grande enciclopédia. Afinal, como ilustra Lévy (1999a):

O século XVIII, de Robinson Crusó e da *Encyclopédie*, assinala talvez o fim de uma era em que um só ser humano podia abarcar a totalidade dos saberes. A enciclopédia do Espaço das Mercadorias não repousa mais na memória dos corpos vivos, nem em um Livro, nem em algum sistema fechado.

Uma enciclopédia aponta para o saber hipertextual. Ela se organiza numa rede articulada por remissões internas que possibilitam uma visita dinâmica e não necessariamente linear, por mais que possua um sumário e uma sequência específica de classificação das entradas textuais. Se no Território, o Livro já traz consigo a lógica classificatória das páginas e capítulos, no Espaço das Mercadorias, a dinâmica dos fluxos ganha contornos mais amplos e influentes na disposição do mundo da vida como texto (ou melhor, como hipertexto<sup>94</sup>).

A enciclopédia reflete uma temporalidade revolucionária e não o faz só porque floresce numa época gestada a partir das revoluções que desabrocham com o Renascimento; a *Encyclopédie* encarna uma revolução na percepção de uma temporalidade histórica dotada de um sentido, tal qual dispôs o nascimento da escrita e o desenvolvimento das civilizações do alfabeto. Não por acaso é um dos baluartes da invenção da imprensa (que ajudou a

---

<sup>93</sup> Todo o processo de reconfiguração da ecologia cognitiva humana que marca o Espaço das Mercadorias aponta para um novo referencial do saber que, no Espaço das Mercadorias é, segundo Lévy (1999a), o complexo militar, industrial, midiático e universitário da tecnociência, corpo cancerígeno do saber coletivo. A propósito, o conceito de *ecologia cognitiva* diz respeito às “dimensões técnicas e coletivas da cognição” (LÉVY, 1993, p. 137), refletindo, portanto, o desenvolvimento das tecnologias da inteligência e suas repercussões no grau de inteligência coletiva de determinado espaço antropológico. Nesse sentido, a ecologia cognitiva se reforma a cada novo acréscimo de funções e interfaces às tecnologias da inteligência de uma coletividade, já que tal reforma elimina certas funções e desenvolve certas habilidades.

<sup>94</sup> “O hipertexto retoma e transforma antigas interfaces da escrita. (...) não há sumário sem que haja capítulos nitidamente destacados apresentados; não há sumários, índice, remissão a outras partes do texto, e nem referências precisas a outros livros sem que haja páginas uniformemente numeradas. Estamos hoje tão habituados com esta interface que nem notamos mais que existe. Mas no momento em que foi inventada, possibilitou uma relação com o texto e com a escrita totalmente diferente da que fora estabelecida com o manuscrito: possibilita de exame rápido do conteúdo, de acesso não linear e seletivo ao texto, de segmentação do saber em módulos, de conexões múltiplas a uma infinidade de outros livros graças às notas de pé de página e às bibliografias” (LÉVY, 1993, p. 34).

popularização da leitura), fez circular com mais rapidez os pensamentos gestados no dia-a-dia das cidades modernas e abriu margem à ideia burguesa de espaço público. O espaço da enciclopédia é a microprojeção da dinâmica vida social das cidades pós-imprensa, porque traduz o fluxo dos novos saberes que se querem indexados à inteligência coletiva.

Se a esfera fechada e única é um ícone fiel do espaço Terra<sup>95</sup>, se a pirâmide simboliza adequadamente o saber vertido à transcendência típico do Território e se a rede fechada (ou circuitos hipertextuais remissivos) é uma insígnia representativa do Espaço das Mercadorias, as árvores do conhecimento (rede aberta) é uma marca distintiva do Espaço do Saber em seu modo de gestar e gerir o saber coletivo: uma árvore cujos ramos se estendem e se enredam em hiperlinks abertos. Nesse sentido, se – como até aqui asseveramos – a inteligência coletiva é marca de qualquer um dos quatro espaços antropológicos, é no Espaço do Saber que a inteligência dos sujeitos humanos tem mais abertura para uma ampliação ímpar na história, dentre outras coisas, pelo fato de portar tecnologias que abrem possibilidades de interação e cooperação que virtualizam uma infinidade de possibilidades de (re)construção do saber. Esse é o espaço – por excelência – dos *intelectuais coletivos*, dos sujeitos abertos à cidadania universal do conhecimento e virtualmente capazes de sinergizar seus esforços em parceria com outros, a fim de construir – coletiva e ininterruptamente – um universo humano mais inteligente (em níveis cognitivos, éticos, estéticos e etc.).

O Espaço do Saber assume seus contornos identitários no século XX, marcadamente com o advento da informática. Seus sujeitos são navegantes de bancos de dados, construtores de universos virtuais e cidadãos de ambientes *ciber* que, especialmente a partir do último quarto desse século, assumem contornos mais complexos e inéditos. Seguindo a tendência dos primeiros computadores e sistemas de telecomunicação de abrirem os ambientes humanos à virtualidade de redes interativas cada vez mais desterritorializadas e dispostas em tempo real, as novas tecnologias digitais da informação e da comunicação modificam a forma como (re)produzimos nosso mundo da vida, tanto na sua disposição material, quanto no horizonte de suas relações intersubjetivas. Essas tecnologias desvelam uma espécie de evolução cultural ao passo que promovem a emissão livre, a conexão universal e a reconfiguração do papel social dos sujeitos.

---

<sup>95</sup> No espaço Terra, cujo conhecimento é chancelado e transmitido pela oralidade, o saber terrestre é um *devenir-começo eterno* orientado por narrativas que tentam acessar as respostas do imemorial a partir de cadeias indefinidas de relatos que vão se retomando sem o crivo da linearidade (LÉVY, 1999a). Por isso a esfera serve bem a tal representação: abrange uma totalidade que pode ser acessada de qualquer ponto, sem ônus de sentido, já que todo ponto virtualiza ao mesmo tempo o início e o fim do sentido global.

Vertida inicialmente para processamento de cálculos e gestão estatística, a informática<sup>96</sup> se converteu numa tecnologia de comunicação de largo alcance e com potencial criativo que expande as funcionalidades “midiáticas” da escrita alfabética e da imprensa, porque “também permite processar e difundir o som e a imagem enquanto tais” (LÉVY, 1993, p. 117). Assim, mais do que transportar um saber pelas formas representativas, como no exemplo de uma partitura diante de uma música, os dispositivos informáticos condicionam a gravação e a reprodução da própria experiência musical que a partitura quer comunicar para além do tempo e do espaço em que essa mesma experiência floresceu primordialmente. A informática é capaz, inclusive, de produzir artificialmente sons que a partitura conserva virtualmente.

Se a escrita delimita o tempo e marca – enquanto tecnologia da inteligência – o armazenamento do saber coletivo, a informática coloca todos os saberes que mapeia no fluxo do compartilhamento ciberespacial, para que todos possam acessar o que quiser de modo simultâneo, já que os dados que estoca saem das restrições do acesso físico dos documentos escritos, pela possibilidade de sua digitalização. Em termos de influência no padrão de inteligência coletiva, essa tecnologia abre um lastro universal de acesso sem precedentes, já que apesar da escrita também abrir essa possibilidade, não torna factível<sup>97</sup> que várias pessoas acessem simultaneamente um mesmo documento estando em partes distintas e distantes do globo. Isso transpõe o potencial da própria imprensa, que apesar de nascer vocacionada à multiplicação do acesso aos documentos escritos, não alcança sozinha o ápice dessa ideia de acesso desterritorial e em tempo real de um mesmo documento. Por ser passível de digitalização, os saberes inscritos em documentos podem ser disponibilizados num único exemplar e, lançados na rede, serem acessados por bilhões de pessoas ao menos tempo. Com a imprensa, bilhões de exemplares seriam demandados para que o acesso pudesse ter o padrão universal e simultâneo conferido pela informática.

Essa disposição sociotécnica da informática tem implicações importantes na relação dos sujeitos em torno dos saberes que compartilham. O acesso mais aberto suscita a

---

<sup>96</sup> Aqui abordamos especificamente a informática por considerarmos que, através de softwares e hardwares, ela confere decisivo suporte à telemática por meio da informatização dos sistemas de comunicação, especialmente com a recente configuração digital das tecnologias. A propósito da informática, por sua vez, seguimos a concepção levyniana (1996) de que, atualmente, ela vem desconstruindo o computador para conceder lugar a espaços de comunicação mais navegáveis e transparentes, centrados no fluxo das informações, como é perceptível na ideia do ciberespaço.

<sup>97</sup> Sobre essa diferenciação pontual entre possível e factível, assumimos a perspectiva de Lévy (1999b, p. 205), para quem “os *possíveis* englobam os sistemas de fato não-contraditórios que não se opõem a nenhuma lei física, mas sem levar em conta as circunstâncias presentes. O conjunto dos *factíveis* é bem mais restrito que o dos possíveis: suas opções integram os recursos disponíveis *hic et nunc* e respeitam às exigências técnicas, econômicas e sociais impostas pela situação”.

possibilidade de que as inteligências individuais se vertam tanto a uma especialização ainda mais acurada (tendo em vista a maior facilidade de acesso a informações antes restritas a ambientes privados e muitas vezes territorialmente distantes da maioria das pessoas do globo), quanto a uma formação mais aberta à generalização, à conjunção polissêmica de saberes. Se antes da informática, para acessar manuscritos de certo autor ou achados arqueológicos guardados num local especializado (museu, universidade e etc.) era preciso se locomover a esses locais, o invento dessa tecnologia da inteligência tornou possível acessar tais informações pelo computador (e mais recentemente, por tablets, smartphones, e outros dispositivos com acesso à internet), especialmente por desenvolver mecanismos de digitalização de documentos.

O desenvolvimento da computação digital passa a favorecer não só a expansão da possibilidade de que mais sujeitos se especializem numa área de conhecimento, como também de que eles desenvolvam uma inteligência mais complexa, no sentido de uma abertura interdisciplinar ao horizonte plural de saberes correlatos a uma área matriz de conhecimento. Em outras palavras, se essa disposição técnica da informática torna possível o movimento da especialização (por verticalizar um interesse de conhecimento nas profundezas de um campo específico do saber), podemos dizer que, mais do que favorecer que um sujeito acrescente conteúdos/competências extras a um “domínio” basilar do conhecimento que constitui seu interesse principal, a singularidade da informática – enquanto tecnologia da inteligência – é propulsionar a tessitura de redes de conhecimento a partir de hiperlinks entre saberes aparentemente distintos.

Essa tecnologia é capaz de colocar os recursos da(s) coletividade(s) a serviço de qualquer indivíduo, verdadeiro *télos* da ideia levyniana de inteligência coletiva. Assim, a informática se destaca – enquanto tecnologia da inteligência coletiva – muito mais do que por ampliar o acesso dos indivíduos ao saber, mas por fomentar horizontes propícios para aprendizagens cooperativas, tensionando os sujeitos a colocar em sinergia suas competências e as reservas dinâmicas da memória comum, tudo isso em função da capacidade de inovar (LÉVY, 1999b). A inteligência coletiva assume, assim, um caráter novo: o contato com mais conhecimentos (seja pelo acesso a mais objetos e a mais pessoas) provoca os sujeitos a se pensarem como intelectuais inseridos numa rede interativa mundial, “cidadãos” diretos de um mundo da vida local e concidadãos virtuais de outros que enredam o mundo da vida ciberespaço (já que mesmo nunca tendo entrado em contato com esses mundos particulares, estão virtualmente dispostos no seio dessa possibilidade).

Na esteira do que já estamos sinalizando, o atual desenvolvimento das plataformas de informação e comunicação justifica-nos asseverar que estamos envolvidos num ciberespaço cuja amplitude abarca os diversos mundos da vida e suas inteligências, favorecendo a ideia de uma inteligência coletiva global. Só que o universalismo dessa ideia se engendra pela união de todos os mundos da vida particulares, numa grande rede de afinidades possíveis. Por isso não nos parece adequado afirmar que a constituição de uma inteligência coletiva global signifique o acesso à totalidade dos saberes disponíveis. A impossibilidade desse acesso “total” se justifica não só pela incontável quantidade de saberes disponíveis *online* e *offline*, mas principalmente pelo intenso e mutável fluxo desses saberes. Tudo isso configura um cenário bastante influente à formação dos inteligentes/intelectuais coletivos na era da informática: os sujeitos são provocados cada vez mais a desenvolver habilidades diversas com a leitura, a interpretação e escrita de hipertextos, o mapeamento e desenvolvimento de elos/relações entre conhecimentos, a interação dialógica, dentre outros.

Se não abandonamos a oralidade enquanto ferramenta didática, a estratégia do falar/ditar do mestre é um hábito pedagógico que junto com a escrita e a imprensa recepciona realojamentos de importância crucial no eixo da ecologia cognitiva. Esses mediuns tecnológicos do saber coletivo (oralidade, escrita) são complexificados. Os nativos digitais já debutam na escola com capacidade de mobilizar múltiplas instâncias cognitivas numa única atividade, porque desde cedo transitam pelas teias do ciberespaço (que lhes dispõem uma grande rede de acesso aos saberes acumulados pela humanidade), fazendo isso munidos de ferramentas informáticas que lhes confere a possibilidade de (re)criar os referidos saberes em tempo real e de modo previamente aberto, indefinido. Esses são alguns indicativos de que os atuais agenciamentos sociotécnicos encabeçados pela informática mobilizam formas de aprendizagem e inteligências cada vez mais abertas, divergentes, afeitas a conexões, à interdisciplinaridade e a hipertextos<sup>98</sup>.

Em resumo ao que expusemos nesta seção discursiva, já que a depender das tecnologias intelectuais (especialmente dos mecanismos sociotécnicos da linguagem) que um grupo humano abraça, capacidades específicas de inteligência se desenvolvem<sup>99</sup>, com o

---

<sup>98</sup> “Hierarquizar e selecionar áreas de sentido, tecer ligações entre essas zonas, conectar o texto a outros documentos, arrimá-los a toda uma memória que forma como que o fundo sobre o qual ele se destaca e ao qual remete, são outras tantas funções do hipertexto informático” (LÉVY, 1993, p. 37).

<sup>99</sup> “Entre todos os fatores que coagem a inteligência coletiva, as tecnologias intelectuais – que são os sistemas de comunicação, de escrita, de registro e de tratamento da informação – desempenham um papel considerável. De fato, certos tipos de representações dificilmente podem sobreviver ou mesmo aparecer em ambientes desprovidos de certas tecnologias intelectuais, ao passo que prosperam em outras ‘ecologias cognitivas’. Por exemplo, as listas de números, os catálogos, os conhecimentos organizados de modo sistemático não podem ser facilmente transmitidos em culturas sem escrita. Em troca, as sociedades orais favorecem a codificação das

advento da informática vimos/vemos despontar modos inéditos de constituição e transmissão do saber que conferem novos contornos à inteligência coletiva atual que, como já sugerimos, se globalizou nas redes do ciberespaço. Nesse sentido, munidos pelos avanços técnicos da computação informática, acompanhamos o desenvolvimento da telemática e o conseqüente crescimento das possibilidades comunicativas tanto nos ambientes *online*, quanto nos *offline*.

Estendidos universalmente, os fenômenos da interconexão em massa e da popularização das comunidades virtuais sinalizam para um contexto em que somos impelidos a refinar nossas habilidades comunicativas e, por sua vez, a reconfigurar o *status quo* de nossas noções intersubjetivas de relacionamento e de aprendizagem mútua. Por tal motivo, a seguir vamos pensar esses fenômenos, cientes de que eles nos são caros à melhor compreensão dos horizontes de aprendizagens abertos com a revolução informática e com o advento do ciberespaço, por sua vez, uma tecnologia virtual da inteligência coletiva típica do Espaço do Saber, tecnologia cuja compreensão é crucial para projetarmos estratégias emancipatórias de formação de coletivos inteligentes (o que a partir do capítulo cinco o faremos, mediados teoricamente pelo prisma habermasiano do agir comunicativo).

#### **4.1.4 O ciberespaço e a virtualização da informação e da comunicação**

##### *4.1.4.1 Marcos do crescimento do ciberespaço: interconexão e comunidades virtuais*

Segundo Pierre Lévy (1999b), três princípios se distinguem como causa e efeito do desenvolvimento do ciberespaço: a interconexão, a criação de comunidade virtuais e a inteligência coletiva.

Projetada como horizonte técnico da disposição cibercultural em torno de uma comunicação aberta universalmente, a *interconexão* é um fenômeno expansivo, que abarca não só os sujeitos<sup>100</sup>; também os objetos são interligados – especialmente via internet<sup>101</sup> – a

---

representações sob formas de narrativas, que podem ser retidas e transmitidas mais facilmente na ausência de um suporte escrito. Para tomar um exemplo mais contemporâneo, uma parte crescente de conhecimento se exprime hoje por modelos digitais interativos e simulações, o que era evidentemente impensável antes dos computadores com interfaces gráficas intuitivas” (LÉVY, 1996, p. 100).

<sup>100</sup> Conforme dados de 30 de Junho de 2016 apresentados pelo site *Internet World Stats*, para uma população mundial estimada em 7.340.159.492 pessoas, 3.675.824.813 destas estão conectadas à internet (ou seja, 50,07%). Por região, os dados mostram o seguinte: a Ásia, a Europa, a América Latina/Caribe, a África, a América do Norte, o Oriente Médio, e a Oceania possuem, respectivamente, 45,6%, 73,9%, 61,5%, 28,7%, 89%, 57,4% e 73,3% de sua população conectada, o que corresponde à respectiva proporção de 50,2%, 16,7%, 10,5%, 9,3%,

outros sujeitos e objetos, tornando-se parte do grande ambiente virtual que é o ciberespaço. O mundo está integrado pela internet, já que ela subsidia o princípio da interconexão, tão caro, por sua vez, à atual dinâmica integrativa da globalização: comércio, finanças, mídias, transportes, pesquisa científica, produção industrial, são alguns dos muitos fenômenos tecnossociais cujo funcionamento é atualmente indissociável da interação virtual entre todo/tudo aquele/aquilo que compõe o ciberespaço<sup>102</sup>.

Vencidos os desafios técnicos iniciais em torno dos suportes de conexão em massa, interconectar sujeitos e objetos em redes virtuais informáticas passou a ser um horizonte de busca, não obstante tão logo alcançado, tamanha a celeridade do desenvolvimento tecnológico nessa área. Com a popularização progressiva da internet e a emergência das redes digitais no campo da informática, o advento da interconexão em massa logo consolidou<sup>103</sup> – e popularizou – as *comunidades virtuais* (ou *atuais*<sup>104</sup>), coletivos constituídos nas redes interativas do ciberespaço por indivíduos que, interconectados, se correspondem mutuamente e compartilham interesses comuns. Em outras palavras, as comunidades virtuais são “construídas sobre as afinidades de interesses, de conhecimento, sobre projetos mútuos, em um processo de cooperação ou de troca, tudo isso independentemente das proximidades geográficas e das filiações institucionais” (LÉVY, 1999b, p. 127).

Com a expansão do acesso à internet, muitos tipos de comunidades virtuais já floresceram e há muito potencial para a renovação de seus perfis. De suas muitas

8,7%, 3,8% e 0,8% da população mundial de internautas (Conferir dados no endereço <http://www.internetworldstats.com>). Vale lembrar – como lembra Lemos e Lévy (2010) – que a porcentagem de conectados à internet em 1990 era menor do que 1% em todos os países.

<sup>101</sup> A interconexão faz com que cada computador, aparelho e máquina (do automóvel à torradeira) do planeta possua um endereço na Internet (LÉVY, 1999b). Ela “tece relações entre territórios, entre computadores, entre meios de comunicação, entre documentos, entre dados, entre categorias, entre pessoas, entre grupos e instituições. Ela cruza as distâncias e os fusos horários. Ela atravessa as fronteiras geográficas e institucionais. Ela cria curto-circuitos entre os níveis hierárquicos e as culturas” (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 14). Congregando sujeitos e objetos, o movimento geral da interconexão protagonizou, por exemplo, o desenvolvimento das redes rodoviárias e do automóvel, dos aeroportos e das rotas aéreas, da rede telefônica mundial e das mídias hertzianas, a urbanização, dentre outros.

<sup>102</sup> “Se a Internet constitui o grande oceano do novo planeta informacional, é preciso não esquecer dos muitos rios que a alimentam: redes independentes de empresas, de associações, de universidades, sem esquecer as mídias clássicas (bibliotecas, museus, jornais, televisão etc.). É exatamente o conjunto dessa ‘rede hidrográfica’, até o menor dos BBS, que constitui o ciberespaço, e não somente a Internet” (LÉVY, 1999b, p. 126).

<sup>103</sup> “Desde os anos 60, pioneiros como D. Engelbart e J. C. R. Licklider haviam percebido todo potencial social da comunicação por meio de redes de computadores. Mas foi somente no início dos anos 80 que a comunicação informatizada – ou telemática – emergiu como um fenômeno econômico e cultural: redes mundiais de universitários e pesquisadores, redes empresariais, correios eletrônicos, ‘comunidades virtuais’ se desenvolvendo sobre uma base local, acesso direto a bases de dados, etc.” (LÉVY, 1999a, p. 12).

<sup>104</sup> “As chamadas ‘comunidades virtuais’ realizam de fato uma verdadeira atualização (no sentido da criação de um contato efetivo) de grupos humanos que eram apenas potenciais antes do surgimento do ciberespaço. A expressão ‘comunidade atual’ seria, no fundo, muito mais adequada para descrever os fenômenos de comunicação coletiva no ciberespaço do que ‘comunidade virtual’” (LÉVY, 1999b, p. 130).

especificidades<sup>105</sup>, podemos listar como modelos de suas manifestações os *fóruns*, as *salas de bate-papo* (chats), as *redes sociais*, etc.

Os fóruns reúnem internautas que buscam comprar, vender e fornecer suporte técnico especializado sobre produtos e serviços, dirimir dúvidas sobre temas diversos a partir de perguntas e respostas compartilhadas, dentre outras práticas colaborativas organizadas numa dinâmica interativa não necessariamente simultânea. A simultaneidade é, contudo, a marca das salas virtuais de “bate-papo” (chats) que, por sua vez, foram “febre” na Web<sup>106</sup> ao menos desde a transição do final dos anos 90 ao início do século XXI. Com o passar do tempo, essas salas de conversação foram sendo recepcionadas pelas redes sociais, servindo como uma de suas muitas funções (o que também tange os fóruns). As redes sociais são agrupamentos virtuais constituídos via internet com foco na gestão de relacionamentos, formadas geralmente a partir de algum critério de afinidade compartilhado entre o grupo de adeptos que, entre si, podem partilhar mensagens de textos, áudios, vídeos, fotografias, arquivos informáticos, etc. As redes sociais ganharam notoriedade popular com o – já extinto – *Orkut* e, atualmente, têm o *Facebook*<sup>107</sup> como o seu maior expoente.

A ideia dos fóruns, chats e redes sociais mostram as diversas nuances do potencial interativo das comunidades virtuais. Dentre seus muitos usos, essas variantes são relevantes como mecanismos de aprendizagem, especialmente porque possibilitam o compartilhamento de informações e a construção coletiva do conhecimento. Com o suporte das TIC, a ideia de comunidades virtuais de aprendizagem vem ganhando cada vez mais espaço – por exemplo – no universo da educação formal e, com o suporte dos AVA’s (Ambientes Virtuais de Aprendizagem), fecunda projetos de Ensino à Distância (EaD), que não só aproveitam a familiaridade cada vez mais comum dos indivíduos com a internet, mas também amainam as dificuldades de muitos quanto a adaptação temporal e espacial de acesso às práticas pedagógicas (costumeiramente presenciais) e aos saberes escolares<sup>108</sup>.

---

<sup>105</sup> Das muitas formas existentes de comunidades virtuais, podemos citar, dentre outras, os news groups, os mundos virtuais multiparticipantes (como o *Second Life*), blogs, microblogs e jogos eletrônicos coletivos (LE MOS; LÉVY, 2010).

<sup>106</sup> No Brasil muitas páginas da web alocavam salas de bate-papo (como, por exemplo, o *Bol*). Mais tarde, muitos programas de mensagens instantâneas foram se desenvolvendo, com destaque ao *MSN Messenger*. Com sua criação, grande parte dos internautas passou a emigrar de chats na web para ocupar o ambiente virtual desse programa de mensagens instantâneas criado pela Microsoft em 22/07/1999 e que durou até 27/05/2013, quando essa empresa o substituiu pelo *Skype*.

<sup>107</sup> Além do *Orkut* e do *Facebook*, podemos citar vários outros exemplos de redes sociais: o *Twitter* (que visa comunicar informações momentâneas de modo simples e célere); o *Instagram* (indexação de fotos e microblogging), o *LinkedIn* (vertido aos negócios); o *Snapchat*; o *Flickr* (site que hospeda e possibilita o compartilhamento de fotografias digitais, como também outros documentos gráficos), etc.

<sup>108</sup> Destacamos que, para além de projetos formais de ensino (com a EaD), as comunidades virtuais são – no ciberespaço – *lôcus* eminentes de processos de aprendizagem, mesmo que careçam de uma racionalidade

Junto à interconexão e às comunidades virtuais, a inteligência coletiva completa a tríade levyniana de princípios associados ao florescimento do ciberespaço, cuja emergência possui uma marca peculiar: o fortalecimento da ideia da inteligência como construção intersubjetiva<sup>109</sup>. Tal compreensão assim se engendra porque, no Espaço do Saber, a inteligência é construída a partir de laços sociais com características inéditas, porque não fundadas sobre links territoriais, nem mesmo sobre instituições e relações de poder, mas a partir de processos colaborativos abertos, fundamentalmente baseados no compartilhamento do saber e na disposição a aprendizagens cooperativas.

Essa disposição da inteligência dos sujeitos que fazem o Espaço do Saber é um fenômeno ímpar na história humana, de tal modo que faz com que Lévy o considere como o ambiente antropológico em que o significado conceitual de inteligência coletiva tem sua melhor representação. Some-se a isso o fato de que nunca antes um ambiente antropológico dispôs de tantos mecanismos sociotécnicos capazes de conectar comunicativamente sujeitos de qualquer parte do globo em tempo real, de fomentar processos sinérgicos entre competências, recursos e projetos ativando modos de cooperação flexíveis e transversais, de constituir e manter memórias coletivas forjando uma memória comum (LÉVY, 1999b), dentre outras coisas.

Apesar de ser seu sucedâneo, o ciberespaço é também o trunfo consolidador dessa inteligência coletiva “privilegiada” que marca o Espaço do Saber, já que nas entranhas *virtuais* e *atuais* de seu funcionamento, os saberes e competências dos indivíduos humanos são inteligentemente mobilizados e distribuídos por toda parte, incessantemente valorizados, coordenados em tempo real (LÉVY, 1999a).

#### *4.1.4.2 Dispositivos informacionais e comunicacionais do desenvolvimento do ciberespaço: mundos virtuais compartilhados, informações em fluxo e comunicação “todos-todos”*

Como vimos anteriormente, no longo processo de “evolução” dos espaços antropológicos, a contemporaneidade encontra na informática uma tecnologia da inteligência ímpar à promoção de relações cooperativas, especialmente por viabilizar as possibilidades de

---

propícia para tal fim. Cada relação que nelas se processa é potencialmente aprendente, porque seus sujeitos se lançam ao compartilhamento de algo a cada vez que entram em contato, mesmo que isso aconteça sem os preparos de uma ação intencional de aprendizagem.

<sup>109</sup> “Não há comunidade virtual sem interconexão, não há inteligência coletiva em grande escala sem virtualização ou desterritorialização das comunidades no ciberespaço. A interconexão condiciona a comunidade virtual, que é uma inteligência coletiva em potencial” (LÉVY, 1999b, p. 133).

difusão de mensagens, a criação de linguagens comuns, o funcionamento dos grupos, etc. No sentido dessa tendência, o desenvolvimento do ciberespaço (como atestam os princípios da interconexão, das comunidades virtuais e da inteligência coletiva) aponta para uma ordem informacional e comunicacional de adensamento das relações intersubjetivas a partir de eixos convergentes de interesse, conforme já discutimos anteriormente. Quanto aos dispositivos informacionais que propulsionaram esse adensamento, o ciberespaço fez surgir o *mundo virtual* e a *informação em fluxo*.

Se o *fluxo* já é uma característica dos dispositivos informacionais produzidos no Espaço das Mercadorias, na contemporaneidade, os suportes técnicos de virtualização que tornaram as mensagens codificáveis digitalmente deram um *upgrade* na ideia de *informação em fluxo* que, segundo Lévy (1999b), designa não somente a celeridade e amplitude do trânsito de dados, mas seu estado permanente de mutação e dispersão entre memórias e canais interconectados que, não obstante, podem ser percorridos, filtrados e apresentados aos cibernautas<sup>110</sup>, a partir de programas, sistemas cartográficos de navegação ou outros mecanismos de auxílio à navegação.

O intenso fluxo que é marca das informações em trânsito no ciberespaço também tange os sujeitos nele inseridos. Esse é um fenômeno de sentido paralelo ao que fundamenta o aumento da mobilidade física dos indivíduos contemporâneos, porque ambos seguem a onda sociotécnica da virtualização e respondem ao desenvolvimento acelerado e expansivo dos dispositivos informacionais e comunicacionais<sup>111</sup>. Quanto ao *mundo virtual*, ele dispõe as informações em um espaço *continuum* de acesso aos sujeitos que, por sua vez imersos nesse mundo, podem explorá-lo de forma ilimitada e a partir de qualquer ponto. Sua espacialidade compreende características como amplas redes digitais, vastas memórias informáticas e interfaces multimodais interativas (LÉVY, 1999a), favorecendo o enriquecimento da inteligência coletiva<sup>112</sup>, tal como nos revela a World Wide Web (LÉVY, 1999b), desde quando despontou estreitando a relação dos sujeitos com a informação e com a comunicação.

---

<sup>110</sup> “No centro das redes digitais, a informação certamente se encontra fisicamente situada em algum lugar, em determinado suporte, mas ela também está virtualmente presente em cada ponto da rede onde seja perdida” (LÉVY, 1999b, p. 48).

<sup>111</sup> Nesse sentido, graças às técnicas de comunicação vertidas à telepresença, podemos estar ao mesmo tempo em mais de um lugar: vide o exemplo do telefone, que “funciona como um dispositivo de telepresença, uma vez que não leva apenas uma imagem ou representação da voz: transporta a própria voz. O telefone separa a voz (ou corpo sonoro) do corpo tangível e a transmite à distância” (LÉVY, 1996, p. 28-29).

<sup>112</sup> “Um mundo virtual, no sentido amplo, é um universo de possíveis, calculáveis a partir de um modelo digital. Ao interagir com o mundo virtual, os usuários o exploram, o atualizam simultaneamente. Quando as interações podem enriquecer ou modificar o modelo, o mundo virtual torna-se um vetor de inteligência e criação coletivas” (LÉVY, 1999b, p. 75).

Como os melhoramentos técnicos e o progressivo alcance popular desses dispositivos informacionais repercutem de modo relevante na configuração funcional dos dispositivos comunicacionais contemporâneos, cada vez mais, a comunicação é tensionada a se desatrelar de processos midiáticos de massa em detrimento de uma mídia *molecular*, ou seja, pós-massiva<sup>113</sup>. Com a disposição digital das novas tecnologias, assistimos ao aumento das possibilidades interativas das mídias e do protagonismo dos sujeitos na produção e distribuição das informações. Não por acaso, somos contemporâneos de um notório cenário de popularização das chamadas “novas mídias”, ao ponto de que os próprios equipamentos passam a perder tamanho (se tornando *flex, pocket*) para ganhar mais importância no cotidiano dos sujeitos, já que podem ser facilmente transportados junto a eles (ou mesmo dentro deles, conforme aponta a tendência ciborguiana de hibridização, recepcionada pela indústria como uma possibilidade para tornar as tecnologias digitais ainda mais acessíveis).

Na contramão da molaridade das mídias de massa (que fixam mensagens lineares e as reproduzem separando os sujeitos que as recepcionam do seu contexto de produção), as mídias digitais pós-massivas são moleculares porque invertem essa lógica, fomentando a produção e difusão de informações a partir de um contexto mais interativo, participativo, deslocado de centros estranhos e invioláveis de decisão. Diferentemente da TV, do rádio e da imprensa, mídias de padrão massivo, a informática “não se contenta” em reproduzir e difundir as mensagens, mas permite que os sujeitos as engendre, modificando-as de maneira espontânea, principalmente quando evolui como tecnologia digital, possibilitando que as informações/mensagens sejam tratadas em suas microestruturas, abrindo reordenamentos de múltiplas e indefinidas combinações. Assim sendo, se não podemos dizer que atualmente se esvaiu a disposição informacional molar típica das mídias de massa, é fato que um modelo mais aberto e interativo de comunicação – que Lévy (1999b, p. 63) chama de “todos-todos” – se desvela com as mídias digitais.

A propósito desse modelo comunicacional *todos-todos*, Lévy indica que três são os dispositivos que tipificam a comunicação e que cada um deles aponta para um modo específico de participação dos sujeitos na experiência comunicativa a ser processada: os padrões *um-todos*, *um-um* e *todos-todos*. Segundo esse autor,

---

<sup>113</sup> A informática é uma técnica molecular, pois não se contenta em reproduzir e difundir as mensagens (o que, aliás, faz melhor que a mídia clássica), ela permite sobretudo engendra-las, modifica-las à vontade, conferir-lhes capacidade de reação de grande sutileza, *graças a um controle total de sua microestrutura*. O digital autoriza a fabricação de mensagens, sua modificação e mesmo a interação com elas, átomo de informação por informação, *bit por bit*” (LÉVY, 1999a, p. 53).

A imprensa, o rádio e a televisão são estruturados de acordo com o princípio *um-todos*: um centro emissor envia suas mensagens a um grande número de receptores passivos e dispersos. O correio ou o telefone organizam relações recíprocas entre interlocutores, mas apenas para contatos de indivíduo a indivíduo ou ponto a ponto [*padrão um-um*]. O ciberespaço torna disponível um dispositivo comunicacional original, já que ele permite que comunidades constituam de forma progressiva e de maneira cooperativa um contexto comum (dispositivo *todos-todos*). Em uma conferência eletrônica, por exemplo, os participantes enviam mensagens que podem ser lidas por todos os outros membros da comunidade<sup>114</sup>, e às quais cada um deles pode responder. Os mundos virtuais para diversos participantes, os sistemas para ensino ou trabalho cooperativo, ou até mesmo, em uma escola gigante, a WWW, podem todos ser considerados sistemas de comunicação *todos-todos* (1999b, p. 63).

Os mecanismos clássicos de comunicação (fundados na relação *um-todos*) separam os centros de emissão de seus receptores, isolando os que recebem as mensagens de qualquer coparticipação na produção e na significação das mesmas (LÉVY, 1996). Assim, os conteúdos a serem comunicados são parcializados pelo centro emissor e tendem a se impor vertical e genericamente, porque ele pretere negociações prévias que interseccionem interesses de todos os envolvidos no processo comunicativo. Mesmo quando as mídias impressa, radiofônica e televisiva abrem suas pautas à participação popular em busca do reconhecimento público de seu compromisso “interativo”, ainda assim, não conferem aos receptores das mensagens a autonomia que seus editores possuem em selecionar o que será exposto. Já os mecanismos comunicacionais dispostos na relação *um-um* (como o telefone) até possibilitam que todos os polos da comunicação sejam sujeitos de fala e ação, mas possuem um limite importante: não dão suporte para que os sujeitos consigam visualizar globalmente o complexo estrutural que conjuga a rede a partir da qual interagem.

Em face dos dispositivos *um-todos* e *um-um*, o ciberespaço irrompe as barreiras geográficas do contato<sup>115</sup> como mecanismo privilegiado de uma comunicação *todos-todos* e, por permitir que os sujeitos se apropriem e personalizem as mensagens recebidas<sup>116</sup>, torna

<sup>114</sup> Segundo Clay Shirik (2012, p. 76), “o email foi a primeira ferramenta realmente simples e global para esse padrão [muitos-muitos] (embora muitos outros, como torpedos de celular e mensagens instantâneas, tenham sido inventados depois”.

<sup>115</sup> “A comunicação continua, com o digital, um movimento de virtualização iniciado há muito tempo pelas técnicas mais antigas, como escrita, a gravação de som e imagem, o rádio, a televisão e o telefone. O ciberespaço encoraja um estilo de relacionamento quase independente dos lugares geográficos (telecomunicação, telepresença) e da coincidência dos tempos (comunicação assíncrona). Não chega a ser uma novidade absoluta, já que o telefone nos habituou a uma comunicação interativa” (LÉVY, 1999b, p. 49).

<sup>116</sup> Eis aqui um dos quatro pontos essenciais que definem o Pierre Lévy considera ser a interatividade, a saber, “a participação ativa do beneficiário de uma transação de informação” (LÉVY, 1999b, p. 79). Os outros pontos são, segundo o mesmo autor (1999b): a reciprocidade da comunicação (típicas dos dispositivos comunicacionais *um-um* e *todos-todos*); a virtualidade (que diz respeito ao cálculo da mensagem em tempo real a partir da referência

cada sujeito potencial e simultaneamente um emissor e um receptor, participe atuante dos jogos linguísticos que envolvem seu(s) centro(s) de interesse. Isso é possível porque o ciberespaço dispõe um leque extenso de instâncias midiáticas moleculares, de larga escala e fertilizadoras de aprendizagens cooperativas, configuração que, segundo Lévy (1996, p. 113), “representa um avanço decisivo rumo a formas novas e mais evoluídas de inteligência coletiva”.

## 4.2 DA UNIVERSALIZAÇÃO DO SABER NA ESTEIRA DA REVOLUÇÃO INFORMÁTICA E DO ADVENTO DO CIBERESPAÇO

### 4.2.1 O ciberespaço como canal interativo de aprendizagens

Heterogêneo, transfronteiriço, espaço em fluxo de desenvolvimento graças ao fôlego intensamente renovado das tecnologias digitais, o ciberespaço é um *locus* privilegiado das relações humanas na contemporaneidade. Apesar de não ocupar um espaço fixo no plano físico ou metafísico do mundo real, o ciberespaço está em todos os lugares. Não há mais espaços no planeta que escapem ao seu domínio, não só porque todos os ambientes do seu território – desde os mais recônditos e primitivos – estão mapeados em banco de dados, como porque – associado a isso e por ser eminentemente virtual – se antes o ciberespaço era concebido como uma instância quase metafísica, como um mundo paralelo ou um horizonte estrangeiro/estranho em que esporadicamente poderíamos transitar, agora é possível dizer que tudo está *online*<sup>117</sup>, que tanto o fora (*off*) e o dentro (*in*), quanto o público e o privado foram despolarizados, numa simbiose que nos faz perder a antiga clareza de suas antigas fronteiras, como, a propósito, acontece com os espectros identitários em geral, como no sintomático exemplo da construção ciborguiana das identidades dos indivíduos que transitam dos campos às grandes cidades.

---

de um modelo e de dados de entrada); e a telepresença (o resultado da “imagem” dos participantes nas mensagens).

<sup>117</sup> O *offline* mudou de configuração àquilo que, no advento da internet, concebíamos como *fora*. Hoje, o *offline* é apenas um modo diferente de conexão ao ciberespaço já que a “antiga” forma de conexão tipificada na relação indivíduo-computador deu lugar a outros modos, tendo em vista que os computadores diminuíram, foram barateados e se tornaram móveis, como verdadeiros livros de bolso, ao passo que o acesso à informação e à comunicação se expandiu.

Por ser um *medium* privilegiado de comunicação e informação, por interconectar o concreto e o abstrato, o atual e o virtual, seres animados e inanimados, por estabelecer sofisticadas redes comunitárias de compartilhamento, por viabilizar como nunca antes o acesso aos saberes disponíveis socialmente, tornando mais tangível a consecução da utopia de universalização do conhecimento (que ocupa os sonhos mais estimados da raça humana ao menos desde a invenção de imprensa, por Gutemberg), o ciberespaço desponta como um marco do espaço antropológico atual, o Espaço do Saber.

Segundo Pierre Lévy (1996, p. 128), “a extensão do ciberespaço representa o último dos grandes surgimentos de objetos indutores de inteligência coletiva”, porque é um ambiente privilegiado de compartilhamento de memórias e hipertextos comunitários, “espaço móvel das interações entre conhecimentos e conhecedores de coletivos inteligentes desterritorializados” (LÉVY, 1999a, p. 29). Nesse sentido, as novas tecnologias de informação e da comunicação nos servem para recombinar e criar novos processos coletivos e participativos de inteligência e de aprendizagem. Dentre elas, a internet desponta com destaque, especialmente por favorecer as interfaces relacionais e as trocas de saberes que os sujeitos do ciberespaço enredam entre si.

Se não é difícil constatarmos – à luz de Lévy (1999b) – que os conhecimentos acumulados socialmente nunca estiveram tão acessíveis aos indivíduos como no atual Espaço do Saber, como para esse autor não nos parece adequado defender que a melhora das estruturas de comunicação e de compartilhamento de informações é condição suficiente para que nos afirmemos como os coletivos mais inteligentes da história humana, ao menos se ponderarmos a proporção do que dispomos enquanto saber e o quanto usufruímos dele. Fato é que um dos maiores desafios que despontam atualmente é a utilização do ciberespaço para otimizar os saberes disponíveis.

Se o ciberespaço favorece as conexões e as articulações sinérgicas entre as inteligências individuais e se o mundo está disposto como nunca antes ao acesso coletivo, falta pensarmos um *modus operandi* para que os mundos da vida sejam espaços privilegiados para que os indivíduos e os grupos se enredem em função da convergência de seus interesses e competências. A acessibilidade técnica aos saberes coletivos não é o bastante para que os indivíduos que compõem o híbrido e mundializado Espaço do Saber sejam capazes de promover a inteligência que lhes é virtualmente disposta nesse grande hipercórtex que atualmente dispõe seus axônios pelas redes digitais do planeta (LÉVY, 1996).

Por favorecer conexões entre inteligências individuais e pelas rápidas coordenações sinérgicas e não hierárquicas<sup>118</sup> entre elas em vista do compartilhamento de conhecimentos, o ciberespaço se revela privilegiado ambiente virtual de autocriação deliberada de coletivos inteligentes, abrindo-nos, portanto, novos modos intersubjetivos de relação (comunicação interativa todos-todos no seio de espaços informacionais coletiva e continuamente reconstruídos) e, portanto, novas formas de aprendizagem (LÉVY, 1999b) especialmente cooperativas, já que com a influência dos mundos virtuais que constituem o ciberespaço, podemos não só compartilhar informações, mas pensar juntos os princípios e fins do que temos ou colocamos em comum, como nossas memórias e projetos (LÉVY, 1999a).

Com o aporte da internet e seu potencial de conexão planetária e de desterritorialização dos espaços e dos discursos em tempo real, o ciberespaço nos torna cidadãos do mundo, partícipes de uma era tonificada pela cooperação em rede. Ora, como a internet segue a dinâmica do desenvolvimento das tecnologias digitais, que fomenta a profusão de novas mídias e conexões, a multiplicação de sites e dispositivos de acesso sem fio, a mutação dos mercados, governos, sistemas de educação, dentre outros (LEMOS; LÉVY, 2010), com o avanço dessas tecnologias, o ciberespaço se torna um ambiente cada vez mais propício à (con)fluência de ideias novas e antigas, num *mix* de inovação, memorização e “reciclagem” dos saberes humanos, o que obviamente pressupõe a disposição de indivíduos que – através do princípio da colaboração em rede – chancelem sua comunicação, permitindo avaliações, testes e realizações coletivas em tempo real. Assim, ao serem concebidas e publicadas, essas ideias/saberes “ganham vida” em documentos, softwares, (micro)blogs, wikis, podcasts, comunidades virtuais, redes P2P, dentre outros espaços virtuais quase sempre gratuitos e imediatamente acessíveis. Todos esses campos discursivos enredam, por sua vez, grandes espaços de percursos possíveis de leitura, a saber, hipertextos. Cada um desses documentos textuais se apresentam como uma de suas possíveis leituras parciais. Esses textos acessíveis publicamente via internet compõem virtualmente um mesmo hipertexto em expansão ininterrupta, de modo que cada hiperdocumento acessível por uma rede informática se configura como um importante instrumento de escrita-leitura coletiva.

---

<sup>118</sup> Esse perfil *sinérgico e não hierárquico* das conexões entre as inteligências individuais se justifica por ser o ciberespaço uma extensa e aberta rede de aprendizagens. Ora, se tomamos como exemplo o funcionamento da Web que, como sabemos, é instância constitutiva do ciberespaço, percebemos claramente que nela tudo se encontra no mesmo plano e, no entanto, tudo é diferenciado já que cada site é um agente de seleção, de bifurcação ou de hierarquização parcial do que decorre concluir que não há hierarquia absoluta e de que longe de ser uma massa amorfa, a Web articula rizomaticamente uma multiplicidade aberta de pontos de vista (LÉVY, 1999b).

Por ser estruturado em rede, um hipertexto se constitui de *nós* (parágrafos, imagens, tabelas, sequências lógicas, etc.) e de ligações entre eles (referências, notas remissivas, links que mediam a passagem de um nó a outro). Considerando que o ato de ler um texto (de qualquer formato) pressupõe a associação entre dados, a construção semântica e sintática de uma rede de remissões internas, a integração de palavras, sons, imagens (e outros) a uma memória (inter)pessoal em permanente reconstrução, e admitindo que ler hipertextos anteriores à informática – como enciclopédias – já se caracteriza como um exercício hipertextual (por pressupor a utilização de ferramentas como dicionários, atlas, sumários, léxicos, etc.), a leitura de hipertextos a partir de suportes digitais revela, contudo, um diferencial considerável: a pesquisa nos diversos tipos de índices remissivos e o uso dos meios de orientação e de transição de um nó a outro do hipertexto se faz com grande rapidez, margeando a instantaneidade (LÉVY, 1996).

Nessa dinâmica, para os intelectuais coletivos de nossa época a relação com o saber é cosmopédica, pois desmaterializa as separações hierarquizadas e cristalizadas entre os saberes, como uma colcha de retalhos em que cada fio pode ser costurado em qualquer outro, num universo contínuo de possibilidades. Por seu caráter hipertextual, cosmopédico, o ciberespaço é ambiente privilegiado para que os indivíduos possam discutir, negociar e elaborar coletivamente o conjunto de saberes disponíveis e pertinentes ao contexto concreto de suas vidas (LÉVY, 1999a). Assim, por configurarem-se como coletâneas de informações multimodais dispostas na rede para acesso rápido e intuitivo e por serem forjados pela (re)construção coletiva de utilizadores que compartilham seus saberes, interesses e competências, os hipertextos digitais e cosmopédicos que tipificam o ciberespaço são campos privilegiados para aprendizagens cooperativas.

Um dos mais claros exemplos práticos desse processo hipertextual de construção cooperativa de aprendizagens é o crescimento de dicionários virtuais multilínguas como, por exemplo, a Wikipédia (LEMOS; LÉVY, 2010), patrocinado pela ação voluntária de indivíduos e comunidades multiculturais competentes em assuntos diversos que, numa dinâmica cooperativa e livre de centros-motores de pesquisa (com seus algoritmos sigilosos e uniformes), agem na formatação dos dados a serem publicados, mantendo, enfim, o campo aberto para a colaboração de outros agentes semânticos que queiram exprimir seus saberes a partir de seus horizontes de interesse e competência. Como fonte a esse campo aberto de possibilidades interativas está o ciberespaço, principalmente por atrair a si as novas formas de pensar e conviver que estão sendo elaboradas no campo das telecomunicações e da informática e porque as relações humanas e a inteligência coletiva como um todo respondem

diretamente às constantes mutações dos dispositivos informacionais e comunicacionais que lhe subjaz (LÉVY, 1993).

A Wikipédia é um exemplo de como o ciberespaço pode fomentar o enredamento social dos saberes coletivos, já que como sugerimos anteriormente, ele oferta uma liberdade de expressão, memória e navegação informacional muito maior do que as mídias anteriores, mobilizando – como nunca antes – a inteligência coletiva (LE MOS; LÉVY, 2010). Some-se a esse exemplo, portanto, o fenômeno das *redes sociais*, que desenvolvem de modo surpreendente o acesso aberto às informações e às possibilidades de associação e contato. Contudo, já que na sua primeira fase, a web dispunha basicamente da possibilidade de leitura de informações, essa possibilidade de escrita coletiva e de aprendizagem cooperativa dos saberes compartilhados em rede só se efetivou na atual fase da *web 2.0*<sup>119</sup>, num movimento marcado pela expansão de redes sociais (como o Orkut, Facebook, My Space, Instagram, Twitter, Multiply), pela popularização de instrumentos de publicação coletiva de arquivos audiovisuais (como o Flickr, YouTube, BitTorrent) e pelo desenvolvimento de redes cooperativas que etiquetam o espaço urbano com mapas digitais (Google Earth, Street View, Maps).

Na esteira do que junto a André Lemos defende Pierre Lévy (2010), ambientes de reservas de dados, redes de competências e instrumentos de cálculo, simulação e visualização, as tecnologias intelectuais do ciberespaço viabilizam o desenvolvimento da potência técnica e, portanto, da liberdade de agir em todos os domínios (especialmente os que utilizam intensivamente as tecnologias de informação, como as biotecnologias). Essa rede expansiva de sistemas de produção e colaboração não para de revelar a evolução dos processos de inteligência coletiva no ciberespaço e suas aberturas potenciais a aprendizagens cooperativas. É desse potencial que trata a seção a seguir. Tangendo o tema do saber-fluxo em emergência e

---

<sup>119</sup> Segundo Pierre Lévy e André Lemos (2010, p. 38), “‘Web 2.0’ é o termo criado em 2004 por Tim O’Reilly para diferenciar a primeira fase do desenvolvimento do ciberespaço, onde as páginas na Internet eram mais estáticas, para a fase atual, onde diversas ferramentas e novas funcionalidades foram adicionadas aos websites, fazendo-os mais abertos e participativos. Fala-se também da ‘Web 3.0’ para apontar o desenvolvimento futuro de uma ‘Web semântica’. Muitos criticam o termo por achar que se trata apenas de uma jogada de marketing”. Em outro trecho, esses autores dizem que “a computação social da Web 2.0 aporta uma modificação essencial no uso da *web*. Enquanto em sua primeira fase a *web* é predominantemente para leitura de informações, esta segunda fase cria possibilidades de escrita coletiva, de aprendizagem e de colaboração na e em rede” (LE MOS; LÉVY, 2010, p. 52). Ainda sobre a Web 3.0 e as discussões sobre sua atual emergência, diz a entrada para esse termo na Wikipédia: “A Web 3.0, anunciada como a terceira onda da Internet, projeta estruturar todo o conteúdo disponível na rede mundial de computadores dentro dos conceitos de ‘compreensão das máquinas’ e ‘semântica das redes’. Esta nova Web também pode ser chamada de ‘A Web Inteligente’. O termo Web 3.0 foi empregado pela primeira vez pelo jornalista John Markoff, num artigo do The New York Times e logo incorporado e rejeitado com igual ardor pela comunidade virtual. A principal reação vem da blogosfera. Nos diários virtuais de especialistas detratores, a crítica mais comum é a de que Web 3.0 nada mais é do que a tentativa de incutir nos internautas um termo de fácil assimilação para definir algo que ainda nem existe”. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Web\\_3.0](https://pt.wikipedia.org/wiki/Web_3.0). Acesso em 09 de outubro de 2017.

a proposta levyniana de uma nova economia do conhecimento no Espaço do Saber, nossa investigação se dedica agora ao atual cenário – potencialmente – aberto a novos modos intersubjetivos de aprendizagem organizados em vista do uso performático dos saberes em fluxo. Nesses termos, vejamos como Pierre Lévy concebe uma engenharia do laço social que, atenta a esse cenário, abra margem para que possamos otimizar o potencial de inteligência coletiva do Espaço do Saber em que vivemos.

#### 4.2.2 O saber-fluxo e a nova economia do conhecimento no Espaço do Saber

Desde as origens da humanidade, a vida coletiva sempre se baseou nos conhecimentos e no saber-fazer dos indivíduos. Por que, então, dar particular valor à dimensão cognitiva ou informacional do funcionamento social? É que realmente alguma coisa mudou. Com efeito, o movimento das ciências e das técnicas, isto é, o avanço dos conhecimentos exatos tornou-se principal fator de transformação do trabalho, dos modos de vida e das formas de comunicar. De resto, estas transformações não se espalharam por um grande número de gerações. Hoje, são facilmente perceptíveis. Quando as técnicas e o saber-fazer se mantinham quase imutáveis ao longo da vida de um homem, o papel do saber era quase imperceptível, a capacidade de aprendizagem permanente dos indivíduos e dos grupos não surgia como uma qualidade determinante. Mas hoje os conhecimentos não só evoluem muito depressa como, sobretudo, comandam as transformações das outras esferas da vida coletiva (LÉVY, 1999a, p. 122).

Como sugere nossas discussões pregressas acerca do advento da cibercultura e do lastro civilizatório de seus sucedâneos, o grande fluxo de informações e de contatos interpessoais propiciados pelo ciberespaço fez com que o saber despontasse como ícone referencial para os investimentos estratégicos dos atores sociais nas várias frentes contemporâneas de sociabilização, diferindo-os de indivíduos de outras épocas, para quem a terra ou o espaço industrial eram os ambientes mais propícios para o desenvolvimento de suas prioridades. Todavia, sublinhamos a ressalva de que a terra e o capital não deixaram de existir enquanto insígnias importantes à configuração civilizatória atual, mas apenas deixaram de ser protagonistas, já que o conhecimento passou a ser a referência de suas valorações.

De um modo ímpar (em revisão a toda história humana), vivemos numa época em que o saber<sup>120</sup> é a “moeda” de valor mais eminente<sup>121</sup>: ora, se a economia dos povos primitivos

<sup>120</sup> Aqui sublinhamos nossa compreensão do termo *saber* de um modo ampliado, em consonância ao que expusemos à luz de Habermas na nota de rodapé 6: a noção de saber está para além da concepção (costumeira e restritiva) que traduz conhecimento como porte de informações, associando conhecimento à mera instrução cognitiva. Nesse sentido, Lévy nos sugere que a ideia de *saber* sinaliza para noções como *possuir uma habilidade*, *ter o que e como* ensinar e aprender. Não se limitando, pois, à memorização de conhecimentos dados, “saber” – em Lévy (1999a) – diz respeito também à capacidade de se relacionar com o outro, de expor ideias linguisticamente, de negociá-las intersubjetivamente, de sintetizar experiências biopsicossociais, dentre outros. Essa concepção se tonifica fortemente na obra *A inteligência coletiva*, como se pode perceber, por exemplo,

(eminentemente vertida à Terra) se organizava pela doação/partilha comunitária dos bens, se as civilizações do Território (como o antigo Egito e a Mesopotâmia) cultivavam uma dinâmica baseada na administração “estatal” dos bens coletivos (através de tributos, renda fundiária e etc.) e se – ao menos no século XIX d.C. – a economia mundial se abriu à lógica do capital (produção e comércio dos bens sociais), a economia que desponta no contemporâneo Espaço do Saber (ao menos a partir do último quarto do século XX d.C.) está cada vez mais associada ao conhecimento (LÉVY, 1999a), apesar de manter características do capitalismo, como também dos outros espaços antropológicos que citamos.

Sobre essa nova economia do conhecimento encampada no Espaço do Saber, uma característica basilar se destaca: sua abstenção à lógica da “predação” dos bens sociais. A seu modo, essa lógica se faz presente na economia dos espaços antropológicos Terra, Território e Espaço das Mercadorias, seja quando os motivos digam respeito – respectivamente – ou à subsistência da comunidade quanto às ameaças do “outro” (quer seja esse “outro” a natureza ou tribos alheias), ou à gerência burocrática das riquezas socialmente produzidas pelos estados palacianos para o fortalecimento delas, ou ao uso dos bens sociais para enriquecimento privado de pessoas físicas e jurídicas que os administrem empresarialmente. Assim, na contramão da dinâmica predatória que subjaz – com maior ou menor intensidade – os três espaços antropológicos supracitados, o Espaço do Saber nos desafia, portanto, à recepção de uma economia nutrida pelo ideário da construção cooperativa dos conhecimentos e do seu compartilhamento universal, de uma postura solidária que cultive o fluxo de saberes em evidência nas muitas redes da cibercultura possibilitando, assim, o enriquecimento de todos, já que atualmente conhecimento é riqueza.

No Espaço do Saber, o saber é marca do intelectual coletivo, o que não significa, contudo, que o saber da comunidade pensante é comum a todos, já que atualmente é impossível que um só indivíduo ou grupo detenha a todos os conhecimentos (informações, competências e etc.). Nisso os indivíduos contemporâneos se diferenciam dos que viveram/vivem a dinâmica do primeiro espaço antropológico (LÉVY, 1999a): apesar de nômades – por transitarem nas redes desterritorializadas do ciberespaço e poderem acessar os

---

quando Lévy (1999a, p. 171) defende que no Espaço do Saber “o regime de produção e distribuição do saber depende não apenas das especificidades do sistema cognitivo humano, mas também dos modos de organização coletiva e dos instrumentos de comunicação”.

<sup>121</sup> Quanto a isso, Pierre Lévy (1998, p. 27) nos lembra do seguinte: “Os revolucionários da Antiguidade enalteciam a reforma agrária e a divisão das terras. Os da industrialização visavam a propriedade dos meios de produção. Hoje, é sobre o conhecimento que repousam a riqueza das nações e o poder das empresas. É pelas suas competências que os indivíduos adquirem um reconhecimento social, um emprego, uma cidadania real (...) É pelo reconhecimento e demonstração de todas as competências que podemos alargar a cidadania. Através de uma melhor gestão dos saberes, pela invenção de uma economia do conhecimento”.

conhecimentos disponíveis nas comunidades virtuais –, os indivíduos da cibercultura não podem acessar a totalidade<sup>122</sup> do saber disponível, do que decorre dizer que esse é um saber essencialmente coletivo e não meramente comunitário (aos moldes do espaço Terra). Os intelectuais coletivos contemporâneos são indivíduos cosmopédicos, porque são o que sabem e o que buscam saber, enquanto sujeitos abertos a outros indivíduos, a outros coletivos, a novos aprendizados. São sujeitos nascidos no fluxo da *World Wide Web*, acostumados, pois, às suas muitas correntezas produzidas por um número incomensurável (pela quantidade e, principalmente, pela volatilidade) de indivíduos, grupos e objetos que – na Web – vivem em emissão intensa e conjunta de dados.

Para melhor compreendermos como se configura essa nova economia do conhecimento que tipifica o Espaço do Saber, acompanhemos os destaques pontuados por Pierre Lévy acerca de processos históricos que marcam mutação da relação humana com o conhecimento:

Nas sociedades anteriores à escrita, o saber prático, mítico e ritual é encarnado pela *comunidade viva*. Quando um *velho* morre é uma biblioteca que queima. Com o surgimento da escrita, o saber é transmitido pelo *livro*. O livro, único, indefinidamente interpretável, transcendental, supostamente contém tudo: a Bíblia, o Corão, os textos sagrados, os clássicos, Confúcio, Aristóteles... É agora o *intérprete* quem domina o conhecimento. Após a invenção da impressão, um terceiro tipo de conhecimento foi assombrado pela figura do *sábio*, do *cientista*. Nesse caso, o saber não é mais transmitido pelo livro, mas pela biblioteca. A *Encyclopédie* de Diderot e D'Alembert é mais uma biblioteca do que um livro. O saber é estruturado por uma rede de remissões, talvez já assombrado pelo hipertexto. Então, o conceito, a abstração ou o sistema servem para condensar a memória e para garantir um domínio intelectual que a inflação dos conhecimentos já coloca em perigo. A desterritorialização da biblioteca que assistimos hoje talvez não seja mais do que o prelúdio para a aparição de um quarto tipo de relação com o conhecimento (1999b, p. 163-164).

Essas mutações históricas da relação humana com o saber prefaciam as mutações ciberculturais que, por sua vez, se processam contemporaneamente forjando uma nova economia do conhecimento, constatada por Lévy ao menos em três perspectivas (algumas das

---

<sup>122</sup> A propósito, segundo Pierre Lévy, essa lógica de totalização do conhecimento por uma comunidade persistiu forte ao menos até o século XVIII, quando Denis Diderot e D'Alembert publicaram a *Encyclopédie*: “Até então, um pequeno grupo de homens podia esperar dominar o conjunto dos saberes (ou ao menos os principais) e propor aos outros o ideal desse domínio. O conhecimento ainda era totalizável, adicionável. A partir do século XX, com a ampliação do mundo, a progressiva descoberta de sua diversidade, o crescimento cada vez mais rápido dos conhecimentos científicos e técnicos, o projeto de domínio do saber por um indivíduo ou por um pequeno grupo tornou-se cada vez mais ilusório. Hoje, tornou-se evidente, tangível para todos que o conhecimento passou definitivamente para o lado do intotalizável, do indominável. A emergência do ciberespaço não significa de forma alguma que ‘tudo’ pode enfim ser acessado, mas antes que o Todo está definitivamente fora de alcance” (1999b, p. 161).

quais anteriormente já fizemos menção), conforme o trecho que segue nas palavras do próprio autor:

A primeira constatação diz respeito à velocidade de surgimento e de renovação dos saberes e *savoir-faire*. Pela primeira vez na história da humanidade, a maioria das competências adquiridas por uma pessoa no início de seu percurso profissional estarão obsoletas no fim de sua carreira. A segunda constatação, fortemente ligada à primeira, diz respeito à nova natureza do trabalho, cuja parte de transação de conhecimentos não para de crescer. Trabalhar quer dizer, cada vez mais, aprender, transmitir saberes e produzir conhecimentos. Terceira constatação: o ciberespaço suporta tecnologias intelectuais que amplificam, exteriorizam e modificam numerosas funções cognitivas humanas: memória (banco de dados, hiperdocumentos, arquivos digitais de todos os tipos), imaginação (simulações), percepção (sensores digitais, telepresença, realidades virtuais), raciocínios (inteligência artificial, modelização de fenômenos complexos) (1999b, p. 157).

Esse cenário cibercultural da relação humana com o saber reflete diretamente uma nova configuração das relações sociais estabelecidas nas trocas de saber, ou seja, uma engenharia do laço social. Quanto à nova economia do conhecimento, as três constatações de Pierre Lévy sinalizam para um ponto comum, uma constatação-síntese: os sujeitos do Espaço do Saber são entes de identidade coletiva. Assim sendo, nas tramas do ciberespaço (ambiente que interconecta direta ou indiretamente todos os indivíduos do referido espaço antropológico), a vida é eminentemente coletiva. Não existe indivíduo na rede que nela viva e dela se nutra sem depender de um “outro”, apesar das possibilidades incomensuráveis de que ele dispõe para desenvolver iniciativas privadas de ação. Afinal, o laço social é a força metabólica que gerencia a dinâmica informacional e comunicacional do ciberespaço.

Nas duas primeiras constatações levynianas, vemos que a característica que perfila o *saber-fazer* exigido para acompanhar as demandas fluidas do mundo contemporâneo é a flexibilidade. Aos indivíduos contemporâneos é cada vez mais exigida a capacidade de renovação e adaptação dos perfis de suas competências, já que não são só as informações que se multiplicam exponencial e rapidamente e se tornam obsoletas na mesma velocidade: todos os conhecimentos acumulados durante a vida (inclusive os escolares) e as competências desenvolvidas pelos indivíduos (especialmente as profissionais) respondem ao crivo dessa necessidade de renovação. Contudo, essa necessidade tange principalmente uma nova postura frente aos conhecimentos e competências, muitos mais do que uma atualização do cabedal enciclopédico de informações cognitivas. Em suma, a conquista de novas competências exige

dos sujeitos a disposição para aprender e desenvolver conteúdos e habilidades relacionais de um modo complexo<sup>123</sup>, ou seja, de forma não-linear, hipertextual.

Nessa esteira do Espaço do Saber, a diversidade e o grande afluxo de saberes faz com que nenhum indivíduo ou grupo fechado detenha a totalidade dos conhecimentos disponíveis coletivamente, o que implica dizer que esses conhecimentos estão “condenados” à abertura perene. Nesse cenário de abertura, o *saber* impele um desafio fundamental aos indivíduos: todos devem aprender uns com os outros e nenhuma competência (inter)subjéctiva deve ser desprezada. Isso justifica dizer (AUTHIEUR; LÉVY, 1998) que já não se pode mais conceber a noção de inteligência fora da livre troca de saberes e do saber-fazer. Já no âmbito socioeconômico, a cidadania cibercultural impele os indivíduos a serem atores abertos, flexíveis às demandas profissionais de mudança, capazes de aprender ao longo da vida de modo autônomo, permanente e plural.

A terceira constatação sinaliza para a ressignificação das funções cognitivas humanas que são mobilizadas pelas tecnologias intelectuais do ciberespaço. Ao mesmo tempo em que são desafiados ao raciocínio rápido e multidimensional, à capacidade cognitiva de sintetizar os dados que despontam e se renovam intensamente, os indivíduos que compartilham o ciberespaço também precisam ser hábeis no trato intersubjéctivo já que, nessa grande rede de interconexões e comunidades virtuais, o trânsito entre pessoas é tão dinâmico quanto o das informações, além do fato de que os saberes disponíveis (e sua renovação) são uma construção coletiva. O “comunicar-se” desponta como um imperativo, uma competência fundamental para que possamos fruir as potências dessa grande tecnologia da inteligência coletiva que é o ciberespaço. O que apontamos é justamente para o fato de que estar na rede (e, principalmente, aproveitar seus potenciais de aprendizagem) exige uma postura que transcende o mero preparo cognitivo. Várias habilidades são mobilizadas, exigindo que os sujeitos sejam competentes em vários âmbitos, especialmente no trato comunicativo e, conseqüentemente, no relacional.

Diante do que expomos acerca do saber-fluxo e da nova economia do conhecimento no Espaço do Saber, fica claro que a engenharia social demandada para a potencialização da inteligência coletiva atual (desafiada pelo *boom* da informática) pressupõe relações

---

<sup>123</sup> Se tomarmos o exemplo do que é cada vez mais comum entre os perfis desejados por empresas contratantes para o mercado de trabalho, mais do que o domínio da completude de um grupo específico de informações/conhecimentos, os “recrutadores” manifestam cada vez mais apreço por perfis de sujeitos capazes de buscar/filtrar as informações/conhecimentos disponíveis, de congregar saberes, flexibilizando-os. Ao seu modo, a própria ciência contemporânea se abre à ideia de complexidade, enquanto crítica a um modelo cartesiano do cientista-especialista que lê o mundo de modo mecânico, através de um modo de pensamento lógico-linear, como podemos perceber nas obras de Ilya Prigogine e Isabelle Stengers (1991) e Edgar Morin (2000).

comunicativas dispostas, por sua vez, entre indivíduos abertos à cooperação mútua, à sinergia de seus saberes. Nesse sentido, a obra *As árvores do conhecimento* (AUTHIER; LÉVY, 1998) sinaliza para um exemplo de como desenvolver o potencial de inteligência coletiva a partir da(s) lógica(s) interativa(s) das redes do ciberespaço, já que essas redes são espaços privilegiados à comunicação, ao trato relacional, à solidariedade intersubjetiva, elementos fundamentais para a consecução de aprendizagens cooperativas e para a consequente formação de coletivos inteligentes.

Desenvolvida em 1993 por Pierre Lévy (em parceria com Michel Authier), essa obra almeja responder a questão acerca de como é possível ligar o que sabemos/fazemos e o que podemos saber/fazer conjuntamente, tornando fecunda a pertença conhecedora a partir de conhecimentos individuais ou mesmo a identidade através da pertença. Por tal razão e por considerarmos ser essa uma obra-símbolo de como Lévy concebe a tessitura de aprendizagens cooperativas no âmbito cibernético do Espaço do Saber em vista da funcionalização de uma engenharia social da inteligência coletiva, investiga-la-emos, pois, a seguir.

#### *4.2.2.1 Tecnologias, saberes e inteligências em sinergia: as árvores do conhecimento como símbolos das aprendizagens cooperativas no Espaço do Saber*

O saber-fluxo, o trabalho-transação de conhecimento, as novas tecnologias da inteligência individual e coletiva mudam profundamente os dados do problema da educação e da formação. O que é preciso aprender não pode mais ser planejado nem precisamente definido com antecedência. Os percursos e perfis de competências são todos singulares e podem cada vez menos ser canalizados em programas ou cursos válidos para todos. Devemos construir novos modelos do espaço dos conhecimentos. No lugar de uma representação em escalas lineares e paralelas, em pirâmides estruturadas em ‘níveis’, organizadas pela noção de pré-requisitos e convergindo para saberes ‘superiores’, a partir de agora devemos preferir a imagem de espaços de conhecimentos emergentes, abertos, contínuos, em fluxo, não lineares, se reorganizando de acordo com os objetivos ou os contextos, nos quais cada um ocupa uma posição singular e evolutiva (LÉVY, 1999b, p. 158).

A busca pela construção de um modelo que intercambiasses os conhecimentos entre as comunidades virtuais e atuais fez com que Pierre Lévy desenvolvesse um trabalho conjunto a Michel Authier para criar um processo de formação coletiva a partir de um espaço de aprendizagens mútuas composto por todos os saberes que compõem a inteligência da coletividade. Assim nasceu a obra *As árvores do conhecimento*, como também o *Gingo*, o software cartográfico que dá vida ao “projeto interativo multimídia de suporte interativo”

(LÉVY, 1993, p. 18) modelado teoricamente na referida obra. O Gingo funciona como uma grande enciclopédia virtual que, assumindo o símbolo da árvore e seu metabolismo de ramificação, traduz a dinâmica de intensa transformação motivada pelos saberes compartilhados sinergicamente. Assim sendo, esse software acaba sendo mais do que um mero sistema informático cuja aplicação confere visibilidade e potencializa os saberes de uma coletividade; para além de sua aplicação informática para a gerência do universo de saberes disponíveis em empresas, escolas e outras associações coletivas, o que subjaz a identidade desse projeto é sua modelagem teórica.

Em rápida revisão crítica às ideias postuladas como fundamento dessa obra, numa publicação posterior Lévy (1999b, p. 177) assim se refere ao projeto supracitado:

Graças a essa abordagem, cada membro de uma comunidade pode fazer com que toda a diversidade de suas competências seja reconhecida, mesmo as que não foram validadas pelos sistemas escolares e universitários clássicos. Crescendo a partir das autodescrições dos indivíduos, uma árvore de conhecimentos torna visível a multiplicidade organizada das competências disponíveis em uma comunidade.

Ambiente virtual de gestão dinâmica (em tempo real) e universal das competências intersubjetivas, o projeto das árvores do conhecimento flexibiliza o *modus operandi* oficial (leia-se escolar) do reconhecimento dos saberes<sup>124</sup> coletivos, privilegiando uma concepção aberta, perene e cooperativa do fenômeno da aprendizagem. Um mote filosófico basilar às árvores do conhecimento é a ideia de que cada sujeito humano de qualquer parte do planeta tem o que aprender e o que ensinar. Nesses termos, cada sujeito é concebido como um cidadão universal do conhecimento, porque em todo lugar pode aprender algo de outro, partindo do princípio de que com ele possa realizar um processo recíproco de partilha dos saberes e competências individuais. Assim sendo, conectado a diversos “outros” numa rede aberta de relações e podendo “pertencer ao mesmo tempo a várias comunidades de saber” (AUTHIER; LÉVY, 1998, p. 147), cada um pode acessar conhecimentos diversos, negociar (re)configurações da ordem social vigente a partir dos interesses e saberes coletivos<sup>125</sup> que, por sua vez, são hipertextualmente sintetizados nesse processo sinérgico.

---

<sup>124</sup> “o modo clássico de reconhecimento dos saberes – o diploma – é ao mesmo tempo: deficiente: nem todos têm diploma, embora cada um saiba alguma coisa; territorialmente grosseiro: as pessoas que têm o mesmo diploma não têm as mesmas competências, sobretudo por causa de suas *experiências* diversas; e, finalmente, não padronizado: os diplomas estão vinculados a universidades ou, no máximo, a Estados, e não há sistema geral de equivalência entre diplomas de países diferentes” (LÉVY, 1996, p. 91).

<sup>125</sup> “Os indivíduos trazem o conjunto dos saberes comuns outros que adquiriram algures e desejos de aprendizagem que ultrapassam os limites estritos da comunidade. Assim, por intermédio dos seus membros, toda a comunidade de saber é necessariamente atravessada pela diversidade do social. Depois, a comunidade pode estender-se atraindo e integrando novos membros” (AUTHIER; LÉVY, 1998, p. 143).

Sempre incógnito e, por isso, muitas vezes tratado com ressalvas relacionais, o contato aberto e indiscriminado ao “outro” é visto por Lévy (1999a) como fundamento do projeto de aprendizagem cooperativa das *árvores do conhecimento* e, por sua vez, da formação de coletivos inteligentes. Segundo esse autor, o outro não deve ser considerado como uma ameaça, por ser diferente em seus gostos, competências e etc. Na verdade, a noção de “diferença” deve ser percebida como realce do valor de cada um à configuração da inteligência coletiva: ora, cada sujeito ignora muitas coisas e domina muitos outros saberes, podendo aumentar o potencial de ser de qualquer um que a ele se aproxime, exatamente por ser diferente.

Vale ressaltar, contudo, que as marcas dessa condição de diferença (a particularidade) não anulam as da igualdade (universalidade), mas as põem em evidência. Ora, por mais diversos que sejam os sujeitos e suas competências, os saberes em que eles são competentes possuem ramificações potenciais com outros, pressupondo-os virtualmente, seja como fundamento, seja como extensão; afinal, cada conhecimento/competência que lhes constitui é já um hipertexto, porque se constitui em relação a outros (mesmo que negando-os), revelando, pois, nexos de proximidade semântica (temática), sintática, axiomática etc. Assim sendo, quanto mais se diferir dos outros a quem está conectado, mais o sujeito do conhecimento poderá aumentar seu potencial de ser. Obviamente, como já sugerimos, é fundamental que a diferença seja concebida como uma qualidade, por sua potência criativa. Assim, o que Lévy nos mostra é que, numa rede aberta de relações em que cada um busque no outro um elemento de interesse comum, os sujeitos podem enriquecer suas competências aprendendo com esse “outro” o diferencial do(s) saber(es) em que ele se revela competente.

Considerando que cada indivíduo é um “leque de conhecimentos no Espaço do Saber” (LÉVY, 1999a, p. 27), esse pensador desenvolve a ideia das *árvores do conhecimento* para que, ao virtualizar sua relação com os saberes e competências, cada indivíduo e grupo possa se identificar e se orientar no universo de conhecimentos em fluxo. Para isso, em seu *modus operandi* esse sistema propõe uma gramatização do reconhecimento dos saberes, conforme explica o próprio autor:

As partículas elementares de reconhecimentos, ou brevês, não têm significação completa nelas mesmas, mas somente em brasões, que são sequências de brevês (*curricula*) obtidos por um indivíduo e projetados sobre a árvore de conhecimentos de uma comunidade. Um conjunto de brevês pode servir para compor uma quantidade infinita de caminhos de aprendizagem diferentes. O mesmo *curriculum* individual adquire uma significação e um valor diferentes na árvore de uma ou de outra comunidade. (...) Uma árvore emerge dos percursos de aprendizagem dos membros de

uma comunidade e os estruturam em troca na forma de brasões (como entre as palavras e as frases: a frase é feita de palavras com valor semântico indeterminado e atualiza em troca o sentido das palavras que a compõem). A *priori*, qualquer brevê – com maior ou menor sucesso – pode se integrar em qualquer *curriculum*, e qualquer *curriculum* – com fortunas diversas – pode se introduzir em qualquer árvore. O brevê é o caráter móvel da identificação dos saberes. Esse funcionamento gramatical em dupla articulação é a condição de possibilidade de uma padronização, de uma desterritorialização, de uma virtualização do saber reconhecido. Espécie de fonema da identificação das competências, o brevê representa uma partícula *virtual* de competências. É inteiramente necessário, portanto, que ele seja estereotipado, independente das pessoas, dos lugares ou dos estudos. Por outro lado, um brasão numa árvore exprime os saberes de um indivíduo num contexto dado; ele oferece uma imagem – sempre singular – da *atualização* das competências de uma pessoa em situação (LÉVY, 1996, p. 91-92).

Como um “mapa vivo do Espaço do Saber de uma comunidade” (1998, p. 187), uma árvore de conhecimentos é um ambiente de organização e gestão cooperativa do conjunto dos signos de competências de uma comunidade; parte do princípio de que cada indivíduo enredado num dos vários fios da teia comunitária de saberes pode adquirir outros saberes num movimento de interação com sujeitos que disponham de uma competência que lhe apraz<sup>126</sup>. Em outras palavras, Lévy e Authier sinalizam que

as árvores de conhecimentos baseiam-se em princípios de auto-organização, de democracia e de livre troca na relação com o saber. Ao abandonar uma concepção feudal dos conhecimentos organizados em disciplinas, dominadas por grandes conceitos, elas alargam um Espaço do Saber produzir por todos, coextensivo à vida das coletividades humanas, sem muros nem barreiras intransponíveis. A diversidade das competências e dos recursos cognitivos de qualquer comunidade pode então tornar-se visível. É instituído um espaço de comunicação e de negociação entre todos os atores implicados nas relações do saber (1998, p. 157).

Essa concepção evidencia que esse projeto funciona como um sistema de formação humana em modelo de autogestão de aprendizados (LÉVY, 1999a), de modo que esse funcionamento permite que os intelectuais coletivos administrem em tempo real a classificação dos saberes. Nesse sentido, “o indivíduo é motivado a determinar os seus trajetos de aprendizagem partindo de suas próprias competências” (1998, p. 159). Isso nos leva, pois, a considerar que, por pressupor o envolvimento direto dos indivíduos na gestão dinâmica dos conhecimentos enredados na teia hipertextual e cosmopédica do ciberespaço<sup>127</sup>, essas

<sup>126</sup> “No dispositivo das árvores de conhecimento, são os currículos de aprendizados dos indivíduos que estruturam a árvore de conhecimentos de uma comunidade” (AUTHIER; LÉVY, 1998, p. 154).

<sup>127</sup> Apesar de ganhar “vida” com o software Gingo, o projeto multimídia interativo de aprendizagens apresentado na obra *As árvores do conhecimento* transcende a aplicação em ambientes relacionais restritos e em softwares

aprendizagens tendem a se tornar mais efetivas quanto mais ativamente o indivíduo participa do processo de aquisição de um conhecimento.

No modelo que aqui desvelamos, as aprendizagens são desenvolvidas progressivamente numa rede de intercâmbio de conhecimentos e competências individuais, cuja visibilidade é sempre aberta à comunidade que, por sua vez, pode acompanhar o crescimento da rede de saberes de cada indivíduo e, portanto, da própria coletividade, já que a sinergia intersubjetiva de competências gera outros novos saberes. Em outras palavras, o projeto das árvores do conhecimento nos sinaliza à importância do intercâmbio dos saberes de uma comunidade, não só para preservar o grau de inteligência da coletividade, mas principalmente para expandi-la, a partir dos próprios saberes que lhe constituem, já que quando apenas dois/duas indivíduos/comunidades compartilham suas competências, novas competências podem surgir, porque a simbiose mesma entre saberes gera um novo saber.

Em suma, o projeto das *árvores do conhecimento* é uma amostragem de como seus autores tentam desenvolver um modelo de aprendizagem que viabilize o alcance das metas levynianas para a formação de coletivos inteligentes, a saber, o aumento das competências dos indivíduos e dos grupos, a promoção da sociabilidade e do reconhecimento recíproco e a viabilização dos meios para a construção da autonomia e do respeito à diversidade (LÉVY, 1999a). Contudo, a exposição desse projeto nos suscita pontos críticos fundamentais sobre os desafios de formarmos coletivos inteligentes num contexto de informação e comunicação gerenciadas por demandas sistêmicas (especialmente as que se vinculam ao dinheiro e ao poder). Segundo o cremos, esses pontos devem ser discutidos a fim de que qualquer plano de formação pautado em aprendizagens cooperativas possa configurar efetivamente um processo emancipatório coerente com essas metas propostas por Lévy. Contudo, cremos também ser necessário fomentarmos as metas – supracitadas – para a formação de coletivos inteligentes com uma racionalidade ético-comunicativa capaz de perfazer seus potenciais.

---

específicos. Para além dessas possibilidades de aplicação, seu funcionamento pressupõe a virtualidade do ciberespaço.

## 5 HABERMAS E LÉVY: POR UMA CULTURA INTELIGENTE DE APRENDENTES COOPERATIVOS NAS REDES DE (INTER)AÇÃO COMUNICATIVA DO MUNDO DA VIDA CIBERESPACIAL

Convém explorar o modo como as novas tecnologias da informação e da comunicação se projetam nas estruturas do cotidiano, impulsionando novas formas de "inteligência coletiva", novos modos do "agir comunicacional", novas "competências comunicativas" e novos estilos de intersubjetividade" (PAIVA, 2003, p. 157).

Lançados e discutidos – nos capítulos anteriores – os elementos teóricos levynianos e habermasianos necessários para pensarmos o problema da formação de coletivos inteligentes no Espaço do Saber, neste quinto capítulo de nosso estudo nos dedicamos à discussão dos caminhos para a consolidação da cultura de aprendizagens cooperativas no horizonte do ciberespaço, caminhos que aqui afirmamos serem privilegiados à formação desses coletivos, quando motivados por uma racionalidade comunicativa como a que Habermas propõe. Em vista, pois, desse último intento específico de análise, o presente capítulo será dividido em três momentos, conforme discriminado a seguir.

O primeiro momento de nossa discussão se dedicará às razões que fazem do ciberespaço uma nova esfera de difusão e discursividade pública dos saberes e interesses de todos os que “habitam” o Espaço do Saber (1), motivo que faz desse universo interativo um *locus* aberto/propício a aprendizagens difusas e cooperativas, um berço ilimitado de *colégios invisíveis* (2). Forjando-se a partir do desenvolvimento das tecnologias digitais e da convergência dos meios de comunicação que, por sua vez, viabilizam a universalização do acesso coletivo aos saberes disponíveis e o estreitamento dos laços comunicativos entre os indivíduos, o ciberespaço se revela um ambiente propício a uma *nova cultura de participação* fecunda tanto ao desenvolvimento de aprendizagens cooperativas que mobilizam a inteligência coletiva, quanto a experiências ciberdemocráticas que redimensionam a experiência intersubjetiva de *governança* nas diversas ágoras políticas que o compõe (3).

No segundo momento deste capítulo, dedicamo-nos a elucidar e discutir os desafios sistêmicos que se interpõem aos sujeitos que se dispõem/dispuerem a tecer aprendizagens cooperativas nos inúmeros colégios invisíveis abertos pelo ciberespaço. Nos termos dessa discussão, partimos dos motes críticos emergentes do importante debate entre um entusiasta da inteligência coletiva (Clay Shirky) e um crítico de sua exaltação (Jaron Lanier). As ponderações levantadas por eles nos motivam a acessar Habermas e Lévy para pensar a

amplitude técnica e ética do ideal de inteligência coletiva em face dos perigos dos totalitarismos cibernéticos e dos gerenciamentos sistêmicos presentes virtualmente/potencialmente nos campos de ação dos sujeitos enredados no ciberespaço.

Por fim, nos dedicaremos à análise de como – motivados pela racionalidade comunicativa (e seus imperativos ético-discursivos) proposta por Habermas – os sujeitos podem aproveitar o design interativo das redes ciberespaciais para aprender cooperativamente a partir dos saberes e competências que colocam virtualmente em sinergia enquanto interagentes cibernéticos. Nesses termos e por extensão, somos levados a pensar a racionalidade comunicativa como referencial motivador à transformação das comunidades/redes aprendentes do ciberespaço (os colégios invisíveis) em comunidades ideais de comunicação.

## 5.1 O CIBERESPAÇO COMO ESFERA PÚBLICA DOS INTELIGENTES COLETIVOS DO ESPAÇO DO SABER

Quando mudamos a maneira de nos comunicarmos, mudamos a sociedade (SHIRKY, 2012, p. 20).

(1) A fim de elucidarmos as razões que fazem do ciberespaço uma nova esfera de difusão e discursividade pública dos saberes e interesses dos “cidadãos” do Espaço do Saber, começemos retomando sinteticamente os pressupostos contextuais – já discutidos na seção 3.1.1 – que explicam o fenômeno adventício do conceito burguês de esfera pública.

Ao falar da emergência da esfera pública burguesa (especialmente motivada pela ascensão sócio-político-econômica dessa classe na Europa dos séculos XVIII e XIX), Habermas (2003) vai sublinhar o modo distinto com que os burgueses vão reconfigurando a relação entre “público” e “privado”, contrapondo a concepção de esfera pública tipificada no imaginário medieval, especialmente adotada por figuras do poder feudal que requeriam para si um poderio transcendental diante do público que eles mesmos representavam.

Com a experiência de discursividade pública manifesta nos centros liberais de cultura (*saloons, coffee-houses, etc.*), Habermas vê despontar uma leitura nova da noção de esfera pública, que – em sua ótica – revela pressupostos racionais caros ao arcabouço teórico do agir comunicativo: essa esfera é “uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas específicos” (HABERMAS, 1997,

p. 92); é, portanto, um horizonte onde todos os “nós” do entrelaçamento social são criados, onde os sujeitos podem alçar inquietações sobre temas de interesse comum e, a partir disso, erguer hipóteses resolutivas, debates argumentativos e pretensões de validade, seguindo uma lógica de discursividade aberta, sem a qual não é possível fundar qualquer pretensão de soberania livre de premissas totalitárias.

Esses princípios marcantes do ideal burguês de esfera pública marcam um privilegiado ambiente racional de comunicação que, segundo Habermas (2003), vai sofrer um forte abalo com a emergência das mídias de massa (*mass media*) que, a partir da segunda metade do século XIX, padronizam a comunicação pública sob a lógica industrial da “produção” em massa, transformando, pois, a cultura em mercadoria. Apesar dos indivíduos passarem a dispor de um acesso amplificado a uma quantidade de fatos sociais antes intangíveis, tal acesso possibilitado por essas mídias é canalizado pelo interesse de centros/grupos empresariais (e também políticos) que as detêm, de modo que apesar de aparentemente mais aberta à coletividade, a “opinião pública” acaba subserviente ao filtro editorial dessas instituições e, por conseguinte, a possíveis simulacros na publicização dos fatos. Sobre esse cenário, afirmam Lemos e Lévy (2010, p. 59):

O aparecimento da opinião pública, oposta à prática do segredo dos governos absolutistas, está diretamente ligado à emergência da imprensa e da cultura popular de massa. Os *mass media* passam a ter um papel fundamental na formação de um “público” (a maioria), assim como a imagem deste, fabricando uma opinião (teoria do “agenda setting”). No século XX, os media audiovisuais de massa criam o novo espaço de circulação da palavra pública, de engendramento da opinião através da instituição de um “mediaspace”, lugar de produção posterior de simulacro e de espetacularização da sociedade (Debord, 1992). O controle da emissão (função social do jornalismo na definição daquilo que é de interesse público) é fundamental para a emergência da noção moderna de cidadania. Da mesma forma, o enfraquecimento dos lugares (ruas, praças, cafés) em prol do espaço midiático cria processos de privatização do espaço público e de crescente publicização midiaticizada do espaço privado. Na segunda metade do século XX, as novas tecnologias de comunicação (microinformática, redes telemáticas) vão ampliar esse mediaspace. No entanto, diferente dos mass media, as funções pós-massivas irão criar novas ferramentas de conversação e de disseminação da opinião pública ampliando a própria ideia de esfera pública.

Na esteira do que disseram Lemos e Lévy, se mídias de massa como o rádio (especialmente nas décadas de 30 e 40) e a televisão (a partir da década de 60) deslocaram, ampliaram e se apossaram das rédeas da opinião pública (LÉVY, 1999b) ousando dizer para todos o que deveriam de pensar e como deveriam agir, enfraquecendo, assim, os “espaços” públicos de discussão, o advento do ciberespaço desvelou uma experiência mais

descentralizada e não menos amplificada de exercício da opinião pública, especialmente nas suas comunidades virtuais que ofertam um lastro de possibilidades de discussão coletiva muito mais democrático do que ofereciam as mídias anteriores<sup>128</sup>. Esse novo cenário viabilizou o acesso público às informações, expandindo, assim, o horizonte discursivo dos sujeitos, que a cada dia passam a emitir juízos sobre cada vez mais aspectos do cotidiano.

No ciberespaço todos os usuários de internet têm igual direito de publicar suas ideias, igual liberdade de expressão e de opinar sobre todos os acontecimentos ou temas. O surgimento da internet libera os autores de seus mediadores, como exemplo, o que escolhe o tema a ser publicado, o que o corrige seguindo as linhas editoriais da empresa divulgadora, o que promove seu lançamento no mercado etc. Antes da internet todo autor dependia dela para que o seu pensamento fosse publicado e conhecido em todo o mundo. Isso poderia implicar facilmente em intervenções de outras pessoas em sua mensagem. Atualmente, o autor gera seus conceitos, expressa sua opinião e lança-as na rede mundial ao acesso de todos em qualquer ponto do planeta. Mais do que lançar as ideias e opiniões na rede mundial, a internet permite, por meio das comunidades virtuais, que se gerem grupos de discussões sobre elas e uma interação com indivíduos dos mais variados pontos de vista. São espaços online nas quais as pessoas se reúnem para discutir sobre algo, além de partilhar informações (SILVA, 2009, p. 36).

Aberta, interativa e pós-massiva (molecular), a esfera pública ciberespacial se revela um campo privilegiado de difusão e discursividade pública dos saberes e interesses dos que nele “habitam” virtualmente. Por seu turno, o ciberespaço confere aos sujeitos a oportunidade de tecerem experiências comunicativas que transpassam a espacialidade e a temporalidade peculiares aos cafés e salões dos séculos XVIII e XIX, além de possibilitar que os sujeitos transponham a necessidade de estarem sempre dependentes de algum centro de emissão de mensagens (realidade a que – de certo modo – o jornalismo estava vinculado). Ora, com a internet, o labor da publicização de informes deixa a alçada privilegiada dos jornalistas profissionais em favor de um grande número de internautas<sup>129</sup> que, em seu amorismo, publicam inúmeras informações na web, das mais simples às mais elaboradas, sem que suas escolhas dimanem de uma experiência dramática. Nesse sentido, em meio às facilidades de publicar indiscriminadamente e na linha do que ocorreu com a promoção do acesso público à escrita e à leitura que a invenção da imprensa de Gutemberg possibilitou, a internet e suas

---

<sup>128</sup> Sobre isso, disse Habermas em entrevista ao jornal *Folha de São Paulo*, em 13 de agosto de 2006: “a reorientação da comunicação, da imprensa e do jornalismo escrito para a televisão e a internet conduziu a uma ampliação insuspeitada da esfera pública midiática e a uma condensação ímpar das redes de comunicação. A esfera pública, na qual os intelectuais se moviam como os peixes na água, tornou-se mais incluyente, o intercâmbio é mais intenso do que em qualquer época anterior” (HABERMAS, 2006).

<sup>129</sup> Desse modo, “uma notícia pode penetrar na consciência pública sem a ação da imprensa tradicional. Na verdade, a mídia jornalística pode acabar cobrindo a história *porque* ela penetrou na consciência pública por outros meios” (SHIRKY, 2012, p. 59).

diversas ferramentas de postagem promove dia a dia uma valorização da discursividade pública, ainda que ao custo da redução do prestígio de publicações profissionais (SHIRKY, 2012).

Se na tradicional experiência jornalística o exercício da publicação depende de filtros editoriais mais ou menos criteriosos, na dinâmica das redes cibernéticas, uma lógica inversa move os sujeitos: “publique, depois filtre”<sup>130</sup>. Segundo essa lógica, conteúdos (re)produzidos e (re)passados por usuários encontram horizontes característicos/privilegiados de distribuição em ferramentas re-criativas como o Instagram, a Wikipédia e os blogs. Nesse processo de comunicação de conteúdos, o cuidado *a posteriori* com o teor da publicação é mais justificado ou pela(s) consequência(s) previsível(is) de sua aparência/repercussão pública (no caso de retificações realizadas logo após a postagem), ou pelos efeitos factuais da ampla recepção do conteúdo por outros sujeitos. Nesse ínterim, se nos parece mais prudente que os sujeitos posterguem um pouco a publicação para que possam lapidar os conteúdos e não expô-los coletivamente na sua forma bruta (especialmente quando os sujeitos suspeitam da existência de algum elemento que pode precisar de retificação para que surta o efeito devido/esperado), nessa cultura *ciber* marcada pela fluidez célere do tráfego de dados e vivências, os sujeitos não costumam ficar confortáveis com esperas imprevistas. Por isso tamanha adesão a ferramentas de publicação como as supracitadas.

Na esteira de Pierre Lévy, há autores – como Clay Shirky<sup>131</sup> – que nutrem uma visão positiva desse processo (ao menos no que tange a promoção da inteligência coletiva), por crerem que isso impele os sujeitos a relacionamentos e aprendizagens conjuntas. Nessa perspectiva, o ímpeto binomial de (re)produção e compartilhamento motiva os sujeitos a se debruçarem posteriormente nos conteúdos publicizados a fim de rearranjá-los, seja na vitrine do Instagram, do Facebook, dos wikis, dos blogs e outros, seja em face dos imperativos éticos tecidos pela interpelação dos tecidos morais subjacentes às redes relacionais do ciberespaço, tendo em vista a possível reação (in)amistosa dos sujeitos sucedida de tensionamentos discursivos mais ou menos profundos.

---

<sup>130</sup> “A paisagem da mídia transformou-se, porque comunicação pessoal e publicação, antes funções separadas, agora se confundem. Um resultado é a ruptura do velho padrão de separação profissional entre o bom e o medíocre antes da publicação; agora essa filtragem é cada vez mais social e acontece a posteriori” (SHIRKY, 2012, p. 72).

<sup>131</sup> Nisso Clay Shirky (2012) se contrapõe a Jaron Lanier (2010), para quem esse cenário de publicações frenéticas legitima o senso comum e a disseminação de frivolidades.

Por acolher a inteligência coletiva e torná-la acessível a um público nunca antes possível, o ciberespaço confere aos sujeitos uma possibilidade inédita de aprendizagens<sup>132</sup>. Nessa “nova” esfera pública, cada um pode aprender ilimitadamente enquanto estiver conectado a qualquer uma das incontáveis teias que compõem essa grande rede; afinal, cada encontro é um nó possível dentre muitos outros que também o são em meio às tantas teias conectadas. E é justamente porque enreda virtualmente combinações possíveis e imprevisíveis de encontros e descobertas, que o ciberespaço é uma fonte infatigável de saberes e competências compartilháveis, um *locus* aberto de aprendizagens difusas e cooperativas, um berço ilimitado de *colégios invisíveis* que se desvelam para cada sujeito.

(2) *Colégios invisíveis* são ambientes/comunidades virtuais formais e informais de aprendizagem típicos do ciberespaço (sua fonte principal de estruturação). Na verdade, a virtualidade que marca esse conceito assinala uma novidade cultural, iminente associada às decisivas mudanças contextuais do espaço antropológico contemporâneo. Ora, se ao menos nos últimos séculos (até a popularização da internet a partir do final do século XX) os colégios tradicionais (que materializam a figura institucional do Estado na regulação e legitimação dos saberes e competências disponíveis) eram constituídos como os locais legítimos – por excelência – de (re)produção do padrão de experiência cultural dos indivíduos de uma sociedade particular qualquer, no contemporâneo Espaço do Saber eles foram desterritorializados junto com as demais insígnias materiais e imateriais imersas no universo diluviano do ciberespaço. Com a informática e as redes telemáticas a ela associadas, os saberes das culturas humanas dispersas pelo globo são aproximados através dos mais diversos intercâmbios de interesses, já que as barreiras geográficas da interação ruíram com o avanço tecnológico que subjaz toda a infraestrutura da internet.

Tal conjuntura faz emergir novas experiências de aprendizagem, porque apesar da virtualização não ser inédita no campo das tecnologias propícias à aprendizagem, ela assume uma configuração ímpar no ciberespaço. Se a escrita foi uma tecnologia cuja invenção tornou possível que um sujeito aprendesse de outro(s) certos conhecimentos deslocados no tempo e no espaço, ela apenas conseguia transportar o aprendente para o momento passado em que o conteúdo escrito foi documentado. Com ela é possível trazer o outro virtualmente para o presente, mas não pode haver um feedback interativo capaz de impactar na configuração do conteúdo escrito, nos momentos próximos à sua gestação. Com a internet (acessada de

---

<sup>132</sup> Considerando ser esse um cenário em que até mesmo os segredos públicos e privados estão disponíveis à consulta online, a possibilidade de sempre aprendermos algo novo nele é tão ampla quanto a velocidade da mudança que essa rede assume para se reconfigurar diante das novas informações e contatos intersubjetivos que despontam nas muitas teias ciberespaciais.

computadores, smartphones e outros tantos aparelhos cada vez menores, mais baratos e domésticos), os sujeitos podem não só interagir diretamente com qualquer outro, em tempo real, sem precisarem se deslocar fisicamente para seu território, como também podem ressignificar os conteúdos postados por ele no ciberespaço em tempo hábil para que o próprio autor possa redimensionar o conteúdo e sua publicação.

Nesse contexto, os colégios invisíveis “aparecem” no seio dos vários tipos de comunidades virtuais que se enredam no âmbito do ciberespaço. Neles, as aprendizagens vão se forjando de modo cooperativo – principalmente – sob a tônica da informalidade de trocas de saberes que, não obstante, estão deslocados do eixo centralizador das instituições formativas tradicionais, como as escolas básicas e as universidades<sup>133</sup>. Desafiando a lógica comum de que só os saberes comunicados pelas fileiras acadêmicas possuem legitimidade e credibilidade, os colégios invisíveis valorizam os saberes da humanidade<sup>134</sup> e dão protagonismo aos sujeitos que, ao se conectarem ao ciberespaço, encontram uma rede curricular virtualmente aberta, sendo acessada e reconfigurada a cada novo *login*, já que – especialmente no presente momento da experiência humana na web – os sujeitos não são majoritariamente meros espectadores dos conteúdos dessa grande rede cibernética, porque os engendram em tempo real, compartilhando criativamente seus mundos da vida.

(3) Munido pelas tecnologias informáticas e pela convergência digital<sup>135</sup> (ou midiática), cada internauta/interagente se tornou um arquiteto potencial – para além do consumidor clássico – do que estará à mostra, das informações mais simples aos designs virtuais das plataformas digitais que dão suporte às suas atividades de criador e “consumidor” (leia-se usufruidor) da rede; é o próprio gestor, professor e estudante das informações disponíveis, ou seja, do currículo aberto de que falamos<sup>136</sup>. Por serem abertos, esses currículos tendem a não ser definidos *a priori* e centralizados em uma instituição, justamente por responderem às demandas dos que navegam na rede e se comprometem (direta ou indiretamente) com o seu remodelamento. Nesse contexto, tal “remodelamento curricular”

---

<sup>133</sup> Como lembram Edna Brennand e Eládio Brennand (2013, p. 90), a emergência do ciberespaço desvela o fato de que instituições como essas – além de outros centros de ensino e pesquisa, bibliotecas, empresas e etc. – não conseguem dispor de toda a enorme quantidade de bens culturais que compõem os acervos produzidos pelas sociedades.

<sup>134</sup> Nesse sentido, vale a pena a ressalva de Michel Authier e Pierre Lévy: “de todos os saberes da vida, apenas uma ínfima parte é reconhecida oficialmente por títulos ou diplomas” (AUTHIER; LÉVY, 1998, p. 119).

<sup>135</sup> “Convergência digital é aqui entendida como a tendência de utilização de uma única infraestrutura de tecnologia de telecomunicações para prover serviços que em momentos anteriores requeriam equipamentos, canais de comunicação, protocolos e padrões independentes como o rádio, a televisão, as redes de computadores e telefonia” (BRENNAND; BRENNAND, 2013, p. 91).

<sup>136</sup> Isso é possível porque a cultura de convergência (JENKINS, 2009) permite que o público intervenha na obra do autor.

ocorre a partir das negociações constantes dos membros da rede que juntos articulam suas interações e demandas conjuntas de aprendizagem, forjando os colégios invisíveis. Essas negociações apontam, por sua vez, para uma importante *cultura de participação* que, por seu turno, só transformou o ciberespaço numa grande rede de intercâmbios porque subsidiada por um processo de convergência digital – peculiarmente alinhado às demandas do ideal de inteligência coletiva – que possibilita que novas redes de saberes (leia-se comunidades estratégicas de conhecimento) e novos processos de aprendizagem possam despontar no universo ciberespacial das interações humanas.

Em outras palavras, o fenômeno tecnológico-cultural da convergência digital influencia decisivamente o cenário atual de cultura participativa e, assim, o perfil de inteligência coletiva dos interagentes cibernéticos, porque vem colocando os sujeitos num novo estágio de discursividade pública e de possibilidades interativas/cooperativas de ação, se tomarmos como referência comparativa nosso passado tecnossocial. Especialmente com o progresso das ferramentas (softwares e hardwares) comunicacionais, as possibilidades de sociabilização de cada sujeito são alargadas, como também o são os meios que usufruem para se reunir e coordenar ações em rede. Inseridos nesse cenário, vimos serem expandidas nossas capacidades de articulação interativa, de modo que “compartilhamento” e “cooperação” se tornaram palavras familiares no dicionário cibernético de cada um dos partícipes do ciberespaço. O mais impressionante a se destacar é que o alcance de tudo isso transpõe os domínios estruturais das instituições e organizações tradicionais (SHIRKY, 2012, p. 23).

Se na esteira da modernidade a complexa tarefa de administração de grupos e os interesses burocráticos e econômicos de instâncias sistêmicas foram filtrando e atrofiando as manifestações mais autênticas dos talentos e desejos organizacionais de grupos humanos, com o advento da internet e seus sucedâneos (redes sociais, softwares abertos/livres, programas de crowdsourcing, etc.) esse cenário sofreu uma mutação de contornos inéditos: afinal, os internautas se tornaram verdadeiros *automedia*, atores sociais que encarnam a função *mediática* (LÉVY, 2002). Em outras palavras, com as novas ferramentas de comunicação social, os antigos limites à capacidade de coletivos não gerenciados e não remunerados pararam de operar com a mesma intensidade (SHIRKY, 2012). Em meio ao potencial de empreendimento de ações coletivas dos grupos conectados à internet, a atuação colonizadora do mundo sistêmico sobre os mundos da vida (através dos mecanismos não-interativos dinheiro e poder) perde força no universo das redes ciberespaciais de interação. As barreiras administrativas e econômicas outrora erguidas como determinantes às iniciativas

organizacionais de grupos sofrem um abalo considerável<sup>137</sup>, de modo que “a quantidade e a variedade de coisas que grupos podem levar a cabo sem motivação financeira ou supervisão gerencial estão crescendo” (SHIRKY, 2012, p. 24).

Os sujeitos passaram a atuar com mais protagonismo nos espaços públicos atuais e virtuais dos seus mundos da vida *ciber*. Das ruas às redes sociais, os sujeitos estão mais abertos à exposição de seus modos de pensar (suas críticas, suas ideias inventivas, suas angústias, etc.) e mais suscetíveis às ideias alheias, o que – de súbito – gera um tensionamento inevitável, que move os sujeitos a assumir minimamente uma tomada de posição frente à experiência de recepção do outro (em suas manifestações). Uma marca visível dessa dinâmica processada nas redes sociais que se articulam pela internet é o aprendizado cada vez comum dos sujeitos sobre o fato de que, nos espaços da grande rede ciberespacial, todos têm algum lugar propício ao engajamento de suas falas e ações, todos podem ser atores com chances de expressão<sup>138</sup>.

Como empreendedores de cultura, cada vez mais os sujeitos se distanciam de uma postura passiva de recepção de dados da realidade, de mensagens impositivas e saberes codificados. Eles constituem um público que não se contenta mais em consumir cultura como na era das mídias de massa; criam, recriam e difundem cultura ao mesmo tempo em que as instâncias midiáticas tradicionais (que também têm seus espaços de expressão na dimensão virtual do ciberespaço) o fazem. E talvez o mais importante: os sujeitos desse “público” vêm orientando – cada vez mais notoriamente – esse pendor de pró-atividade à tessitura de comunidades virtuais em que podem agregar saberes e competências de ação social, a partir do estreitamento de seus interesses cooperativos.

Como um dos vários exemplos – que o ciberespaço nos dispõe – de experiências comunitárias de cooperação, o fenômeno Wikipédia desponta com distinção. Hoje um dos sites mais acessados no mundo, a Wikipédia é uma enciclopédia online aberta à produção cooperativa e voluntária de qualquer pessoa com acesso a web<sup>139</sup>. Ela foi fundada por Jimmy

---

<sup>137</sup> “Durante os últimos cem anos, a grande questão organizacional foi saber se determinada tarefa poderia ser mais bem-empresada pelo Estado, que dirigiria o esforço de maneira planejada, ou por empresas que competiam no mercado. Esse debate baseava-se no pressuposto universal e tácito de que as pessoas não podiam simplesmente se reunir por si mesmas; a escolha entre mercados e esforços gerenciado presumia que não havia uma terceira alternativa. Agora há. Nossas redes eletrônicas estão permitindo novas formas de ação coletiva, permitindo a criação de grupos colaborativos maiores e mais distribuídos que em qualquer outro momento na história. O alcance do trabalho que pode ser levado a cabo por grupos não institucionais é um profundo desafio ao status” (SHIRKY, 2012, p. 45).

<sup>138</sup> Segundo Lévy (2000, p. 214), “Todos têm espaço na rede sem com isso retirar o espaço do outro, todos são autores com igual direito de expressão na rede, na qual só há um texto, o texto humano”.

<sup>139</sup> Segundo descrição do próprio site <https://pt.wikipedia.org/wiki/Wikipédia>, “a Wikipédia é um projeto de enciclopédia multilíngue de licença livre, baseado na *web* e escrito de maneira colaborativa; encontra-se,

Wales e Larry Sanger a partir de uma primeira experiência do gênero, uma enciclopédia virtual gratuita chamada Nupedia, cujo princípio de funcionamento previa que só especialistas podiam editá-la e geri-la. A Wikipédia inovou com a proposta de popularização dessas tarefas de edição/gestão da enciclopédia.

Uma das grandes seduções dessa enciclopédia está na sua conexão com o “espírito” autoral e coautoral (participativo) assumido pelos sujeitos inseridos no ciberespaço: enquanto numa enciclopédia livresca o conteúdo impresso é inviolável às edições dos leitores, na Wikipédia os leitores podem “interagir”<sup>140</sup> com os conteúdos e com seus autores precedentes, ratificando-os ou retificando-os (parcial ou completamente, seja com retirada de equívocos textuais, seja com acréscimo de informações adicionais à base textual já existente, etc.), além de disporem de todas as versões de conteúdos anteriores às modificações mais recentes por uma salvaguarda de registro histórico das edições que a plataforma utiliza (“conscientemente” ou não) para lembrar os sujeitos de que cada entrada da Wikipédia é resultado do acúmulo de adições contributivas articuladas.

Segundo o cremos, o fenômeno Wikipédia é um exemplo representativo de que dispor de tecnologias adequadas à informação/comunicação interativa e fecundas à cooperação intersubjetiva é pressuposto distintivo às possibilidades que os sujeitos tem de se projetarem coletiva e inteligentemente no ciberespaço, além de poder fruir dos novos horizontes de discursividade e de governança ciberdemocrática abertos por essa nova esfera pública (LÉVY, 2002, p. 29). Tal como ocorre com a Wikipédia, tecnologias da inteligência coletiva<sup>141</sup> exponenciam nossas habilidades potenciais de compartilhar, coordenar e agir, o que acaba por ampliar nossa liberdade na busca de metas conjuntas e por aumentar nossas chances de alcançá-las. Dois exemplos – ofertados por Clay Shirky (2012) – são ilustrativos a

---

atualmente, sob administração da Fundação Wikimedia, uma organização sem fins lucrativos cuja missão é empoderar e engajar pessoas pelo mundo para coletar e desenvolver conteúdo educacional sob uma licença livre ou no domínio público, e para disseminá-lo efetivamente e globalmente”. Acesso em 09 de setembro de 2017.

<sup>140</sup> Nesse sentido, as aspas postas no “interagir” não são fortuitas, por cremos que – ao menos no campo da edição – essa interação pode ser questionável sob o seguinte argumento: apesar da Wikipédia abrir os conteúdos e suas autorias a mudanças contínuas, ela não evita que em muitos casos aconteça o mesmo que ocorre com os livros, a saber, a unilateralidade autoral, já que nesse contato entre autor (o editor precedente) e leitor (o editor em potencial), a vinculação dialógica não é firmada como condição necessária entre eles no sentido de uma troca de ideias (sujeita à dialética das afirmações, negações e possíveis sínteses) sobre os conteúdos editáveis. Nesse ponto, sequer estamos atrelando a ideia do diálogo à premissa do “aqui e agora” (que para muitos é uma condição imprescindível ao diálogo), já que – dentre outras coisas – esse estudo ventila a possibilidade de que interações dialógicas possam ser tecidas *ad continuum* e sem que os interlocutores estejam conectados simultaneamente (por mais que o hiato de tempo entre as respostas possa representar um risco de enfraquecimento da dinâmica do processo), bastando que os sujeitos assumam os termos do *comprometimento* recíproco, da abertura ao *conflito* e da busca pelo *consenso*.

<sup>141</sup> Nesse caso, consideramos que essas tecnologias possuem exemplares tanto na esfera dos softwares (onde se inserem, por exemplo, a plataforma Wikipédia e as inúmeras redes sociais na web), quanto no âmbito dos hardwares (computadores, tablets, smartphones, etc.).

esse respeito (apesar do primeiro não se inserir no atual contexto ciberespacial): o uso de rádios que tornou vitoriosa a *Blitzkrieg* alemã contra a resistência francesa, na 2ª Guerra Mundial; e um acontecimento de mobilização e contestação política na Bielorrússia, a partir do uso do “instrumento” estratégico de *flash mobs*.

A *Blitzkrieg* (ou “guerra-relâmpago”) representa um marco da importância que o uso de uma tecnologia para a coordenação de um grupo. Na invasão alemã do território francês, os tanques de guerra Panzer se depararam com tanques franceses não menos eficientes para a batalha. Nesse cenário, apesar de possuir menos blindagem, os Panzers possuíam algo que os “blindava” da contraofensiva dos tanques franceses: rádios. Com esse aparelho de comunicação, era possível que os comandantes redirecionassem as ações da batalha em tempo real, a partir da troca de informações que estabeleciam com os seus subordinados. Sem rádios, os franceses estavam sempre atrasados em reagir às investidas alemãs em meio às reconfigurações constantes do cenário da batalha. Assim, a vitória dos Panzers representou a força das estratégias de coordenação pautadas em tecnologias interativas; representou a vitória de um centro inteligente de ação coletiva diante de máquinas militares independentes, cujas armas perderam a eficiência.

A experiência da *Blitzkrieg* prefacia (num padrão de tecnologias analógicas) o que as tecnologias digitais são capazes de viabilizar atualmente – no campo das possibilidades interativas e cooperativas – aos sujeitos “comuns”: a possibilidade de organizar atos coletivos de fala e ação em tempo real, mesmo que os sujeitos não estejam todos no mesmo ambiente físico. A propósito, como a virtualidade desses suportes digitais suprimem as antigas fronteiras de tempo e espaço, o mundo ciberespacial se tornou uma grande *ágora* constituída pelo cosmopolitismo desterritorial que reflete os perfis polissêmicos dos sujeitos conectados nessa rede cibernética.

Nesses termos, as tecnologias informáticas de que dispomos também podem nos ajudar na construção coletiva de ações descolonizadoras e, portanto, emancipatórias. Elas promovem uma revolução no cotidiano porque facilitam o acesso dos sujeitos à linguagem, abrindo-lhes o horizonte do empoderamento possível diante do domínio sistêmico de instâncias que costumam se sobrepôr sobre os que, como elas, não detêm dinheiro e poder. Com tal abertura à linguagem, os sujeitos ganham voz de resistência e podem andar na contramão dos ditames impostos pelos sistemas, tendo espaço para questionar o que não poderiam se a linguagem continuasse sendo concessão dos detentores tradicionais do poder midiático, empresas que até fazem uso da linguagem, mas de modo não democrático, não

dialógico, a serviço, contudo, da consolidação de seus interesses de manutenção e expansão do poder e do lastro econômico já existentes.

Empoderados linguisticamente e comunicando-se com competência, à revelia dos olhares gerenciais do mundo sistêmico, os sujeitos podem se organizar com mais liberdade, acolher e discutir as ideias emergentes dos seus mundos da vida, resolver divergências e articular as convergências em vista de objetivos comuns, discutir planos e promover ações coordenadas, como podemos perceber no caso dos grupos bielorrussos de contestação ao governo de Aleksandr Lukashenko.

Na contramão das antigas repúblicas oriundas da União Soviética que, após o ano de 1991, assumiram o livre-mercado e uma orientação mais democrática, a Bielorrússia manteve uma economia fortemente centrada no Estado e elegeu para seu governo (em 1994), a figura autocrática de Lukashenko, chamado por muitos de “o último ditador da Europa”. Esse governante se mostrou demasiado intransigente com opositores, especialmente após sua reeleição em 2006, reprimindo manifestações que questionavam o resultado eleitoral, à luz da suspeita de fraude ventilada por observadores europeus.

O caso mais eminente disso ocorreu na praça Oktyabrskaya (na cidade de Minsk), quando milhares de pessoas que se reuniam em protesto ao governante foram reprimidas, inclusive com a prisão de manifestantes. Diante disso um desafio se interpôs aos opositores do regime: como vencer o “bloqueio” ideológico do Estado se manifestações públicas tradicionais estavam suscetíveis à detecção prévia e à repressão imediata? A resposta veio com a iniciativa de um usuário (que assinava *by\_mob*) de um serviço de blog LiveJournal. Ele propôs um *flash mob*<sup>142</sup> para o dia 15 de maio daquele ano, sugerindo às pessoas uma manifestação incomum: aparecer na praça Oktyabrskaya e tomar um sorvete junto aos demais manifestantes. O movimento foi novamente reprimido, mas legou efeitos novos: muitos “tomadores de sorvete” foram detidos e as fotografias feitas pelos presentes foram lançadas na internet. Os termos inusitados dessa reação policial ganhou notoriedade na web e o clamor da oposição transpôs os limites da praça, congregando adeptos – inclusive – de fora do país.

---

<sup>142</sup> Acerca do que consiste um *flash mob*, explica Shirky (2012, p. 141): “Grupo que se envolve em um comportamento aparentemente espontâneo, mas na verdade sincronizado. A forma foi inventada por Bill Wasik, um editor da revista *Harper's*, como uma espécie de performance de rua, e também como um comentário irônico o conformismo da cultura dos moderninhos. Trabalhando anonimamente como ‘Bill de New York’, Wasik enviava e-mail para um grupo de pessoas com instruções sobre onde e quando todos deveriam se reunir e descrevendo o que fariam quando estivessem lá. *Flash mobs* posteriores levaram dezenas de pessoas a se empoleirar em uma plataforma de pedra no Central Park e imitar ruídos de aves, a fazes uma ‘caminhada de zumbis’ em São Francisco e a encenar um baile silencioso na estação Victoria, em Londres. Essas aglomerações tinham um pouco de espírito de palhaçada – uma maneira inofensiva de divertir-se, mas que atrai atenção. Mas, como o escritor William Gibson comentou sobre a tecnologia, a rua descobre seus próprios usos para as coisas, e, depois de sua fase brincalhona, as *flash mobs* entraram na esfera política”.

Obviamente, a grande ameaça desse movimento iniciado pelo *flash mob* não estava no sorvete, mas na dinâmica do agrupamento. Para o governo de Lukashenko, essa ferramenta digital dificultava uma reação mais estratégica da polícia, pela celeridade implicada no uso dessa tecnologia e na conseqüente organização de novas ações coletivas. Nesse caso, se outras manifestações coletivas portavam o ônus de demandarem um tempo maior de preparação e de, por isso, ficarem mais expostas à detecção e à reação estratégica da polícia, além de produzirem pouca visibilidade externa quando realizadas, os protestos marcados publicamente via *flash mob* garantiam o efeito de não se poder prever o número de aderentes ao movimento, muito menos organizar uma forma mais adequada de reação que, aliás, também anulasse os efeitos midiáticos da grande exposição externa inerente a essa movimentação descentralizada.

O exemplo do *flash mob* na Bielorrússia nos mostra que as novas tecnologias (que nos interconectam em comunidades virtuais e fomentam o nosso potencial de inteligência coletiva) nos abrem janelas de transgressão do gerenciamento – velado ou explícito – dos centros de poder administrativo e econômico, porque nos deram acesso a modos de utilização da linguagem que muitas vezes só eram acessíveis para os componentes desses centros. Nessa esteira, o próprio termo “liberdade de expressão” ganhou ainda mais amplitude (especialmente com a popularização da internet): se antes das atuais ferramentas tecnológicas de informação e comunicação, essa liberdade não era efetivamente garantida para todos, mesmo em países democráticos (que a defendem como um direito inviolável), com essas tecnologias todos os sujeitos passaram a ser – ao menos potencialmente (no sentido aristotélico do termo) – possuidores de veículos informais de imprensa, porque cada um pode editar e publicar o que quiser na grande rede; cada postagem é um ato público, um ato político, aberto à apreciação coletiva e seus sucedâneos; cada espaço virtual de enunciação linguística (postagem) e debate de ideias é uma praça Oktyabrskaya com seu potencial público de expressividade discursiva, uma praça junto a inúmeras outras que, coordenadas, compõe uma praça maior, a *ágora* do ciberespaço. Nesse sentido, Nilza Pereira da Silva (2009, p. 41) tece um importante comentário sobre essa “praça online” que é o ciberespaço:

“Gharbia (2006) chama a atenção para a Tailândia, que em 2006 retirou da rede e impossibilitou a discussão no endereço do Midnight University ([www.midnightuniv.org](http://www.midnightuniv.org)), o mais importante site tailandês sobre crítica institucional. Em 29 de junho de 2006, a plataforma que impulsionava ao livre pensamento foi retirada da rede, bem como posteriormente foram bloqueados o YouTube, o Veoh e MetaCafe. O mesmo bloqueio acontece na China. Hornby (2009) escreve que o possível bloqueio ao YouTube, faz parte do cerco à internet realizado pelo governo chinês a fim de reprimir ações em favor da democracia no país. A ação desses governos revela que a esfera pública online pode colaborar a fim de que os cidadãos reivindiquem

seus direitos democráticos e formem opiniões contrárias ao totalitarismo. No entanto, se antes da internet tais ações podiam passar despercebidas da comunidade mundial, a internet possibilita que estas sejam imediatamente divulgadas e suscitem opiniões e ações internacionais. Usuários da internet nos referidos países vão à ‘praça online’ e transmitem imediatamente pela rede as ações estratégicas de seus governantes”.

As novas tecnologias cibernéticas de que estamos tratando vêm se revelando ferramentas sociais extremamente relevantes para a politização dos indivíduos e grupos humanos e não raramente produz efeitos de subversão contra regimes que expedem um tratamento autoritário à esfera pública. Isso ocorre seja porque elas subsidiam os sujeitos de mais informação sobre o que acontece em seu entorno, seja por viabilizar a mobilização e a comunicação intersubjetiva para fins de discussão dos rumos da vida social compartilhada. Especialmente com a formação de novas arenas políticas cibernéticas (das quais as redes sociais são exemplos eminentes), os sujeitos saíram do isolamento e viram seus mundos da vida serem amplificados, em sua capacidade de ressonância. Atentos às vias de (inter)ação discursiva abertas pela infraestrutura tecnológica<sup>143</sup> do ciberespaço, eles transpuseram o limiar da coordenação para a *governança*<sup>144</sup> local e global, como nos revela o ilustrativo exemplo bielorrusso. Os sujeitos transformaram o ciberespaço numa grande *ágora*, numa grande esfera pública de discursividade, onde encontros (de indivíduos, ideias, etc.) são tecidos, negociados, (in)validados e redimensionados ao mundo da vida pela mediação proeminente da linguagem.

No atual cenário de governança ciberdemocrática<sup>145</sup>, os mesmos sujeitos que se arvoram a discutir problemas em suas *pólis* locais também assumem posturas políticas – e muitas vezes conseguem influenciar decisões – quanto a temas globais, reafirmando o ciberespaço como uma grande *ágora* (praça pública) de sujeitos engajados coletivamente, mesmo que eles não estejam presencialmente alinhados para o debate, como exigia a *ágora* de Atenas. Aliás, se a impossibilidade logística de reunir todos os sujeitos de uma localidade

<sup>143</sup> “A interligação mundial dos computadores, que integra todos os *media* anteriores num meio de comunicação interativa original, leva ao nascimento de *um novo espaço público*. Este novo espaço público redefine radicalmente as condições da governação e vai, provavelmente, gerar novas formas políticas, ainda dificilmente previsíveis” (LÉVY, 2002, p. 29).

<sup>144</sup> Assumimos aqui a perspectiva de governança apresentada por Paulo Roberto de Almeida (2009, p. 199), para quem a noção de governança pode ser compreendida à luz do que indivíduos e grupos sociais fazem quando discutem e implementam medidas – locais ou globais – pautadas na coordenação, cooperação e integração, ou à luz dos ordenamentos técnicos que eles mobilizam para funcionalizar debates, conduzir negociações, firmar acordos e projetar decisões. Assim essa ideia de governança pode ser entendida tanto na perspectiva da processualidade da ação (procedimentos de interação e negociação), quanto da instituição dos seus resultados práticos.

<sup>145</sup> Na perspectiva de Lévy (2002, p. 31), “a ciberdemocracia é uma espécie de aprofundamento e de generalização (...) de uma diversidade livre em espaços abertos de comunicação e de cooperação. Na noção de democracia, há, simultaneamente, a ideia dos *direitos* e das *liberdades*, que implicam a eminente dignidade do *cidadão* (versão política da *pessoa*), e da deliberação, do debate e da busca comum das melhores leis e, portanto, da *inteligência coletiva* no que tem de mais nobre: a procura de uma regra justa, imparcial, universal”.

muito populosa (pela dificuldade de coordenar a comunicação intersubjetiva) e/ou extensa (porque os indivíduos ficam territorialmente distantes para falar e ouvir mutuamente) fez o mundo moderno preterir democracias diretas (em favor das representativas), a internet reabilita as chances de reavermos essa ideia gestada em Atenas.

Forjando *ágoras virtuais* através das conexões via internet<sup>146</sup>, podemos não só fortalecer as deliberações políticas que empreendemos coletivamente<sup>147</sup>, como tornar nossos governos e práticas de governança mais transparentes, além de reformarmos nossas ações e concepções democráticas já que, na base dessa dinâmica interativa, somos impelidos não só a cooperar, mas a aprender a cooperar, em face de imperativos imprescindíveis como a construção da autonomia que – como defende Habermas (à luz de Kant) – pressupõe a intersubjetividade, o compromisso ético com o outro (base de uma democracia), a inteligência coletiva<sup>148</sup>.

## 5.2 CONTRA UMA CULTURA SISTÊMICA DE TOTALITARISMOS CIBERNÉTICOS E DE COLETIVOS INTELIGENTEMENTE GERENCIADOS

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 de exclusão ou de destruição humana resultantes da aceleração do movimento tecno-social (LÉVY, 1999b, p. 29).

Para iniciarmos as discussões desta seção, tangenciando os desafios sistêmicos que se interpõem aos sujeitos que se dispõem/dispuserem a tecer aprendizagens cooperativas nos inúmeros colégios invisíveis abertos pelo ciberespaço, sugerimos a retomada do ilustrativo exemplo da Wikipédia que, como expusemos anteriormente, é um “*lócus*” virtual distinto por

---

<sup>146</sup> “Uma das características que difere fóruns online dos grupos formados na esfera pública fora da rede de internet é que, no grupo virtual, ao terminar uma discussão ou sair do fórum a opinião escrita permanece. Nos grupos de contato pessoal ao sair um participante, provavelmente, em pouco tempo a sua mensagem será esquecida, mas, no fórum online a mensagem não sai junto com seu emissor. Ela permanece registrada no texto que vai se tornando cada vez mais longo, mais variado, vai se atualizando (...). Com isso, a discussão está sempre aberta para fundamentações, críticas, complementos e modificações, atributo importante que pode revelar a intenção do falante de se alcançar o consenso” (SILVA, 2009, p. 40).

<sup>147</sup> “O uso generalizado dessas ‘ágoras virtuais’ melhoraria sensivelmente a elaboração das questões, a negociação e a tomada de decisão em coletivos heterogêneos e dispersos” (LÉVY, 1999b, p. 62).

<sup>148</sup> No sentido do exposto nesse parágrafo, Lévy (1999a, p. 81-82) escreve uma observação imperiosa: “o poder, em geral, não possui afinidade alguma com os funcionamentos em tempo real, as reorganizações permanentes e as avaliações transparentes. Ele quer usualmente perenizar vantagens, preservar o adquirido, manter situações, tornar opacos os circuitos – atitudes bem perigosas em um período de desterritorialização rápida e em grande escala. Pelo fato de ser uma educação para a inteligência coletiva, por ser capaz de mobilizar, valorizar, empregar ao máximo todas as qualidades humanas, a democracia em tempo real é o regime político mais apropriado para conferir a eficácia e a potência características do século XXI”.

congregar encontros de sujeitos dispostos a colaborar com a inteligência coletiva, atuando como entusiastas de um modelo aberto e cooperativo de aprendizagem.

Para nós, o exemplo da Wikipédia é notável por tipificar uma série de fenômenos cibernéticos de publicação aberta que revelam uma tendência recente de grupos do ciberespaço dedicados para com o exercício de atividades que não sigam quaisquer direções dadas por instâncias que, por sua imperatividade gerencial, venham a restringir previamente seus *insights* de autonomia e imprevisibilidade criativa (SHIRKY, p. 25). Contudo, a experiência desse e de outros wikis não está isenta de problemas que podem atentar, inclusive, contra uma de suas principais razões de “ser”, diga-se, fomentar a inteligência coletiva. Ao menos é o que defende Jaron Lanier (2010), cujas críticas nos parecem merecer atenção. Sigamos, assim, as trilhas de suas advertências, repensando-as à luz da concepção de inteligência coletiva que projetamos junto a Lévy e a Habermas.

Para Lanier (2010, p. 18; 33), na esteira do advento da web 2.0, do Creative Commons, das comunidades do Linux e de outros exemplares da ideia de *cultura aberta/livre* do *crowdsourcing*<sup>149</sup>, o ideário da inteligência coletiva se configura como um motor de fenômenos de totalitarismo cibernético. Segundo ele, a disseminação de wikis, blogs e outros mecanismos de publicação aberta atentam contra a efetiva interação interpessoal, porque ou alimentam uma lógica de comunicação impessoal de ideias, dificultando, inclusive, a interação realmente criativa entre os emissores e receptores da informação, ou alimentam uma lógica de publicação de trivialidades. Para esse autor, a primeira alternativa (que tem nos wikis seu baluarte mais distintivo) revela um ideário ainda mais preocupante do que a segunda, porque em nome da promoção da inteligência coletiva, costumam encobrir as inteligências dos indivíduos sobre o véu do anonimato.

Uma das razões do sucesso das plataformas wiki está associada ao design aberto/interativo/hipertextual da web 2.0 que, por sua vez, exponenciou o impulso voluntarial e autônomo<sup>150</sup> – já notável – dos sujeitos da primeira geração da web. Mas se o impulso da primeira geração notabilizava a personalização e riqueza de particularidade das homepages, Lanier (2010, p. 32) afirma que, na sua segunda geração, a web foi perdendo esse perfil em meio ao *efeito de rede* que faz com que “cada elemento do sistema – cada computador, cada

<sup>149</sup> “*crowdsourcing* é ao ato de pegar um serviço tradicionalmente realizado por um indivíduo (normalmente um empregado) e terceirizá-lo utilizando a inteligência e os conhecimentos coletivos e voluntários de uma multidão espalhada pela Internet” (LANIER, 2010, p. 131).

<sup>150</sup> Aqui considero, junto ao filósofo Étienne de La Boétie (2017), a existência de quadros de *servidão voluntária*, que revelam que nem sempre o exercício da vontade revela uma postura autônoma do sujeito, ou seja, que nem sempre serviços voluntários estão desatrelados de regimes de dependência, já que os sujeitos podem se resignar a um outro, submetendo-se de modo conformado à guia de sua vontade.

pessoa, cada bit – passe a depender de uma adesão opressivamente detalhada a um padrão comum<sup>151</sup>, um ponto de troca comum”, a um pensamento de grupo que, ao ser enfatizado, pode tirar o protagonismo dos seres humanos na configuração do design social e alimentar um mundo online inamistoso e pouco construtivo (LANIER, 2010, p. 37). Nesse sentido, ele tece uma observação categórica:

Algo como um reducionismo missionário ocorreu à Internet com a ascensão da web 2.0. É muito estranho ser excluído pelo processo produtor de uma massa disforme de conteúdo. As web pages individuais, quando surgiram pela primeira vez no início dos anos 1990, tinham o sabor da personalidade. O MySpace preservou parte desse sabor, apesar de um processo de formatação padronizado. O Facebook foi ainda mais longe, organizando as pessoas em identidades de múltipla escolha, ao passo que a Wikipédia busca eliminar totalmente o ponto de vista individual. Se uma Igreja ou um governo estivessem promovendo esses tipos de ação, nós os veríamos como autoritários, mas, quando os responsáveis são tecnólogos, sentimos que estamos na moda, que somos modernos e inventivos. As pessoas aceitarão ideias apresentadas tecnologicamente que seriam abomináveis em qualquer outra forma. É absolutamente estranho ouvir muitos de meus velhos amigos do mundo da cultura digital afirmar serem verdadeiros filhos do Renascimento sem perceber que utilizar os computadores para reduzir a expressão individual é uma atividade primitiva e retrógrada, por mais sofisticadas que sejam as suas ferramentas (LANIER, 2010, p. 72-73).

Lanier (2010) critica designs tecnológicos que, em nome do ideal de inteligência coletiva, transformam os indivíduos (como também os demais entes planetários) em meros dados compiláveis em bancos de informação<sup>152</sup> (como se fossem periféricos computacionais),

---

<sup>151</sup> Diz Lanier (2010, p. 101): “tenho passado um tempo razoável em um fórum online conversando com pessoas que tocam ud (O ud é um instrumento de cordas do Oriente Médio). (...) O fórum de tocadores de ud revive a mágica dos primeiros anos da Internet. (...) Você pode sentir a paixão que cada participante tem pelo instrumento, e ajudamos uns aos outros a intensificar esse sentimento. É incrível ver tocadores de ud do mundo todo elogiarem um artesão fabricante de uds que posta fotos de um instrumento no qual ele está trabalhando. É empolgante ouvir clipes de uma jovem que está treinando para desenvolver a técnica. Os sofisticados designs da web 2.0 do início do século XXI já começam classificando as pessoas em bolhas, para que você se encontre com pessoas similares a você. Você pode procurar um namorado ou namorada no Facebook ou se encontrar com outros carreiristas no LinkedIn e assim por diante. O fórum do ud faz o contrário. Lá você encontra turcos e armênios, velhos e crianças, israelenses e palestinos, profissionais abastados e artistas que lutam para sobreviver, acadêmicos formais e músicos de rua boêmios, todos conversando uns com os outros sobre uma obsessão em comum. Nós passamos a conhecer uns aos outros, não somos fragmentos uns para os outros”. Assim ele conclui, endossando sua crítica ao totalitarismo cibernético (2010, p. 102): “São as pessoas que fazem o fórum, não o software”.

<sup>152</sup> “Uma insensibilidade impenetrável a sutilezas governa o Vale do Silício no que se refere à ideia de autoria. Isso nunca ficou tão claro como quando John Updike e Kevin Kelly discutiram sobre a questão da autoria em 2006. Kevin sugeriu que não apenas seria benéfico como também um ‘imperativo moral’ que todos os livros do mundo logo fossem escaneados e se tornassem ‘um único livro’ acessível a buscas e passível de ser remontado na nuvem computacional universal. (...) A abordagem à cultura digital que eu abomino de fato transformaria todos os livros do mundo em um livro só, como Kevin sugeriu. Isso pode começar a acontecer já na próxima década. O Google e outras empresas estão scanneando livros de biblioteca e carregando-os na nuvem em um enorme Projeto Manhattan de digitalização cultural. O importante é o que acontecerá em seguida. Se os livros na nuvem forem acessados por meio de interfaces de usuários que estimulem mashups de fragmentos que ocultarão o contexto e a autoria de cada fragmento, haverá apenas um livro. É o que acontece hoje com muitos conteúdos;

compactando/aplainando digitalmente a expressão de suas inteligências e suprimindo suas singularidades em nome da formação *noosférica* de um grande cérebro global (constituído pela soma dos cérebros humanos conectados à internet). Para esse pensador, o ideário da inteligência coletiva atrofia as inteligências dos indivíduos porque inspira um comportamento de manada<sup>153</sup>, tal como se pode ver – segundo ele – em serviços da Internet como a Wikipédia, editado por uma multidão aleatória de anônimos<sup>154</sup>. Lanier (2010, p. 30) não nega sua admiração por ideários cooperativos no seio da Internet, mas sugere que o esforço autoral que tantas pessoas dedicam a um projeto coletivo seja valorado nas suas manifestações individuais.

De certo modo, a inquietação de Lanier se aloca no mesmo solo crítico em que se posicionam pensadores como Adorno (1992) em suas críticas a ideários universalistas. As ponderações desse autor não margeiam a inocuidade e merecem a devida atenção, mesmo que não acolhamos totalmente seu conteúdo, como nos será o caso. Assumimos sua desconfiança/crítica aos wikis e designs inteligentes da web 2.0 como alertas relevantes de que o universo ciberespacial não pode ser coberto por um manto sacrossanto de infalibilidade. Sua crítica nos mostra que o gerenciamento pode habitar as redes cibernéticas mesmo não sendo consequência direta da ação intencional de instâncias sistêmicas detentoras de dinheiro e poder. Contudo, posicionamo-nos criticamente contra a tendência pessimista que a leitura de Lanier assume sobre o ideal de inteligência coletiva e contra sua alegação de que o preço a pagar é mais custoso do que benéfico, aos menos nos termos dos designs informáticos atuais que traduzem o ideal de cultura aberta.

Quando ao atribuir os grandes riscos do totalitarismo cibernético à web 2.0 e seus sucedâneos, esse autor coloca em xeque a viabilidade do próprio ideal de inteligência coletiva, ele está pressupondo que o fomento desse ideal causa uma inevitável transformação dos indivíduos em massa amorfa, o que para nós consiste em incorrer num erro de análise, especialmente quando lembramos que os indivíduos que compartilham seus saberes, competências e demais experiências pessoais na rede em geral (ou num wiki em particular)

---

muitas vezes não sabemos de onde vem um fragmento citado em um artigo de jornal, quem escreveu um comentário ou quem gravou um vídeo” (LANIER, 2010, p. 70-71).

<sup>153</sup> “O erro fundamental da recente cultura digital é segmentar uma rede de pessoas em pedaços tão pequenos que você acaba com uma massa disforme. Então você começa a se preocupar mais com a abstração da rede do que com as pessoas reais que participam dela, apesar de a rede por si só ser totalmente inexpressiva. Só as pessoas têm alguma importância” (LANIER, 2010, p. 34).

<sup>154</sup> Para Lanier (2010, p. 46; 53), à semelhança de muitos textos sagrados, a Wikipédia resguarda sua condição universalista de sintetizadora do conhecimento sagrado compilando em si todas as contribuições autorais possíveis e anônimas a fim de dar força de verdade supra-humana ao conteúdo que portam, confeccionando um processo aparentemente cooperativo que é, na verdade, expressão da nova religião que esse autor chama de totalitarismo cibernético.

não o fazem necessariamente constrangidos por uma força “leviatânica” primaz que detenha os destinos deles em suas mãos, apesar de partilharmos com esse pensador a preocupação quanto à entrega que muitos indivíduos revelam a grupos/ambientes cibernéticos de pertença (redes sociais, por exemplo)<sup>155</sup>.

Não nos parece sensato afirmar – de modo genérico – que os agrupamentos cibernéticos que estão organizados na rede em trabalhos comunitários de compartilhamento de conteúdos são tangidos necessariamente por um *efeito manada*, tão somente porque se reúnem em vista de um projeto universalista que não patenteia cada colaboração, nomeando seu criador. Coletivos podem se formar inteligentemente em projetos universalistas, sem que isso os torne amorfos e faça dos seus componentes sujeitos sem identidade. A riqueza de cada individualidade aberta ao outro em seus saberes e competências compartilhadas e ressignificadas mostra que o universal não é necessariamente o túmulo dos particulares e dos seus potenciais de inteligência, especialmente quando orientada por uma racionalidade disposta à emancipação intersubjetiva, na esteira daquilo que propõe, por exemplo, Jürgen Habermas.

À luz de Habermas, podemos afirmar que a projeção de qualquer coletivo inteligente deve ter como eixo o protagonismo conjugado de cada sujeito em particular que participa do seu processamento e não pode ser atribuído a apenas um indivíduo, por mais que ele tenha tido a(s) ideia(s) que mais vingou(vingaram) e/ou assumido mais papéis relevantes no empreendimento. De um modo ou de outro, todos os envolvidos na construção de um projeto coletivo são seus protagonistas e não só o é(são) aquele(s) que revela(m) mais pró-atividade e/ou gerencia(m) essa sistemática por deter(em) dinheiro e poder.

Ao expor sua advertência quanto aos perigos da supressão da autoria (do indivíduo, do particular) na configuração da inteligência coletiva, a crítica de Lanier não destoa – segundo o cremos – dos fundamentos conceituais que assinalamos em Lévy e Habermas em vista da

---

<sup>155</sup> Sobre esse fenômeno, Lanier (2010, p. 99) faz a seguinte confissão: “É de partir o coração conversar com jovens empolgados que idolatram os ícones da nova ideologia digital, como o Facebook, o twitter, a Wikipédia e os mashups livres ou abertos como os do Creative Commons. Eu não deixo de me espantar com o estresse interminável ao qual eles se submetem. Eles devem administrar constantemente suas reputações online, evitando os cruéis e infatigáveis olhos da inteligência coletiva, que podem se voltar a qualquer pessoa a qualquer momento. Um jovem da ‘geração Facebook’ que é humilhado online não tem para onde ir, porque só existe um coletivo”. Partilhamos da mesma preocupação de Lanier, concordando com o fato de haver muitos sujeitos na rede que não encontram outro horizonte identitário de sentido e pertença fora de redes sociais, por exemplo. Mas, para nós, o problema derivado da afirmação de Lanier está no fato de que ele considera que todos os designs/ambientes virtuais de articulação da inteligência dos indivíduos participam de um núcleo ideológico geral, uma espécie de Leviatã, que acolhendo todos os indivíduos em suas demandas, acaba por suprimir suas particularidades em nome do louvor ao universal. O problema é que o Lanier chama de inteligência coletiva não é o mesmo que Lévy concebe como inteligência coletiva. Lévy pressupõe uma cooperação comunal, aliás, na linha do que defende o próprio Lanier (2010, p. 136) como algo adequado para constituir espaços/experiências inteligentes de coletivos na Internet.

promoção da inteligência coletiva. Conceitos como inteligência coletiva, aprendizagem cooperativa e racionalidade comunicativa não se perfazem fora do âmbito da *intersubjetividade*, que, a propósito, pressupõe – especialmente em Habermas (2009a), sob inspiração da ética kantiana – uma postura autônoma de comprometimento com o outro e de responsabilidade com o teor e os efeitos de suas próprias ações, o que de forma alguma neblina a visibilidade autoral do sujeito agente, mas a destaca. Em ambos essa marca se revela disseminada, especialmente porque creditam o progresso social à afirmação dos sujeitos enquanto atores engajados com outros e dotados de uma identidade afirmada em sua participação discursiva na construção inteligente de um coletivo mais dialógico e comprometido intersubjetivamente.

Nesses termos, com um olhar atento às entrelinhas do pensamento levyniano sobre o projeto de inteligência coletiva no Espaço do Saber, encontramos a defesa de que um coletivo é inteligente não porque absorveu todas as inteligências individuais e as homogeneizou, gestando um grupo monológico de consciência singular, porque massificada. Do contrário, um coletivo inteligente se caracteriza pela afirmação dos particulares no plano da intersubjetividade. Não por acaso Lévy diz que os coletivos inteligentes são compostos por intelectuais coletivos, ou seja, por sujeitos que, na sua individualidade, possuem saberes singulares e competências tanto para serem compartilhados com os demais, quanto para serem mobilizados à resolução de problemas. Assim, Lévy se alinha à compreensão habermasiana acerca da importância de pensarmos construtos coletivos a partir do fomento das competências individuais para que, na pragmática dessa interação construtiva, os sujeitos possam ter ao seu alcance todos os saberes e competências disponíveis potencialmente em cada um; assim, esses autores não se distanciam da premissa de Lanier (2010) de que não há qualquer experiência de inteligência coletiva descolada da orientação/inspiração de indivíduos bem-intencionados que, em seus juízos situacionais, atuam (no caso da TAC habermasiana, por meio de argumentos) no sentido de fazer ajustes necessários para neutralizar alguns modos de fracasso comuns à inteligência coletiva (2010).

Em retrospectiva ao exposto, reiteramos não estarmos desconsiderando que totalitarismos cibernéticos não existam no contexto apontado por Lanier, mas cremos que sua causa não esteja na essência do ideal de inteligência coletiva, mas no uso instrumental que alguns indivíduos, grupos e corporações (dentre outras instâncias sistêmicas) fazem dos suportes cibernéticos para *manipular* outro(s), conforme suas conveniências. Destarte, o erro da crítica de Lanier é assumir os mesmos pressupostos de Lyotard (1986) e, principalmente,

de Adorno (1992), a partir de sua *Minima moralia*, desprestigiando o universal (coletivo) em favor do particular (indivíduo).

A propósito do tema da manipulação, desvela-se à nossa atenção outro elemento crítico importante associado às muitas nuances possíveis do problema do gerenciamento sistêmico no âmago dos projetos de inteligência coletiva que, como os wikis, povoam o ciberespaço: a “economia” dos designs tecnológicos de cultura aberta. Ora, a depender do modo como esses designs são organizados em face à lógica do dinheiro e do poder, sua dinâmica funcional pode canalizar interesses estranhos aos sujeitos, mesmo que os mesmos sujeitos tenham para si uma rede de possibilidades de ação aberta às suas iniciativas.

Se retomamos o exemplo da Wikipédia podemos perceber que a cultura aberta a que nos referimos vem abrindo um considerável lastro de projetos coletivos desatrelados de centros de controle diretamente condicionantes da experiência cibernética dos sujeitos. No caso da Wikipédia, isso se explica por uma razão simples (que pode ser ampliada a outros designs abertos de inteligência coletiva): essa plataforma comunitária e virtual de edição enciclopédica não remunera nenhum dos seus colaboradores, de modo que a atividade de cada um – na rede criativa – é autenticamente orientada pelo esforço com o fomento da inteligência coletiva através de aprendizagens cooperativas motivadas por inserções de pesquisas, redações, edições e revisões de conteúdo nas entradas desse wiki. Não remunerando seus colaboradores, a Wikipédia abre espaço para a lógica da “linguagem” mediar a dinâmica das interações (mesmo que aqui, esse médium interativo não assuma as configurações pragmático-formais previstas no bojo conceitual do agir comunicativo habermasiano).

Na esteira dessa reflexão sobre a organização “econômica” dos “wikipedianos”, Shirky (2012) nos revela que, se a lógica da divisão do trabalho costuma pressupor um elevado nível de gerenciamento, na Wikipédia esse pressuposto é bem menos influente, não só porque os partícipes dessa plataforma não são administrados (filtrados<sup>156</sup>) em seus trabalhos de edição, mas também porque, anualmente, ela hospeda milhões de contribuições de diferentes colaboradores, realizando diferentes trabalhos individuais, o que significa considerar a existência do fator da imprevisibilidade no processo de organização e produção desse trabalho. Disso decorre dizer, em outras palavras, que por sua configuração aberta e gratuita, o projeto da Wikipédia possibilita que a linguagem desponte como medium – por excelência – das interações e criações dos sujeitos nela interconectados, abstendo-se, assim,

---

<sup>156</sup> Não há filtro às contribuições antes que elas sejam publicizadas na página da Wikipédia. Aliás, como bem lembra Shirky (2012), foi esse processo que filtragem/gerenciamento das informações que “matou” a Nupedia.

de intervenções monocráticas orientadas por mecanismos sistêmicos (administrativos e econômicos) para a gerência da dinâmica editorial dos wikipedianos.

De fato, essa plataforma wiki pode ser concebida como um recurso distinto de coordenação dos saberes e competências dos sujeitos e pode representar o signo do fortalecimento da autonomia linguístico-comunicativa desses cidadãos do ciberespaço; contudo, no substrato dessa funcionalidade/utilidade pública e emancipatória da Wikipédia (por minar – potencialmente – os determinantes sistêmicos de controle das ações dos/entre sujeitos), ainda reside um “calcanhar de Aquiles”, uma brecha para possíveis ações colonizadoras de instâncias detentoras de dinheiro e poder que, por sua natureza gerencial, costumam preterir a preeminência da linguagem como mecanismo atuante na dinâmica do mundo da vida: esse ponto de vulnerabilidade está no fato de que iniciativas cibernéticas como a que configura a Wikipédia dependem da garantia do acesso universal à internet, acesso que, por sua vez, ainda está atrelado a grandes empresas detentoras desse serviço.

Nesse sentido, se é fato que dispomos atualmente de muitas ferramentas midiáticas de comunicação e socialização (como os telefones celulares e a internet) que nos possibilitaram tanto a ampliação de nosso potencial expressivo, quanto do alcance público dessas expressões, se defendermos com faz Clay Shirky (2012, p. 92) de que, nesse cenário de tecnologias digitais, “cada novo usuário é um criador e consumidor em potencial” (SHIRKY, 2012, p. 92), podemos deixar passar um detalhe sociológico sutil – inerente aos fundamentos de sua assertiva – que, segundo o cremos (à luz da teoria habermasiana da sociedade) – pode parcializar/relativizar nossa conclusão<sup>157</sup>: apesar de ser verdadeira a constatação de que as referidas tecnologias nos ajudaram a amainar o domínio – estrito e massificador – das instâncias sistêmicas tradicionais que, por interesses administrativos e econômicos, costumam deter o controle/posse das ferramentas midiáticas, e apesar de também ser verdade que, no universo das interações ciberespaciais subsidiadas por “experiências” (inspiradas na ideia de inteligência coletiva) como a Wikipédia, a dinâmica da colonização sistêmica patrocinada pelas grandes instâncias administrativas e econômicas sofre considerável perda de suas forças (especialmente pela subversão que representa as novas maneiras que os sujeitos desenvolveram para empreender ações coletivas), se não somos donos dos “servidores” do acesso à rede ciberespacial, não podemos nos considerar “criadores” e “consumidores” *de fato*

---

<sup>157</sup> A não ser que – junto a Shirky – compreendamos o termo “potencial” no sentido aristotélico de “potência” e não como sinônimo de poder (como parece ser o caso para esse autor, no contexto que engloba a referida citação).

(em ato), mas apenas em *possibilidade* (em potência), porque estamos sujeitos aos interesses das referidas instâncias<sup>158</sup>.

Na grande rede virtual do ciberespaço, nossas interações, criações e consumos estão atrelados a um acesso, de modo que a quase totalidade dos indivíduos não é dona – por exemplo – das chaves desse acesso, como os serviços de internet. Assim, por mais que as empresas que dominam os servidores e protocolos de acesso global à internet não consigam impedir o trânsito anárquico de sujeitos e ideias costurando teias sempre novas no ciberespaço, não podemos desconsiderar que, ao menos potencialmente, essas grandes e poucas empresas detêm condições de ao menos atrapalhar o tráfego de dados nessa grande rede, ou lucrar com esse tráfego (cenários que não abstêm essas empresas do poder de certa gerência parcial dos seus processos). Empresas como o Google podem, por exemplo, usar desse poder para canalizar o vigor interativo dos grupos em vista de ganhos econômicos para si, como ocorre com nossas atividades na web que são rastreadas e interpretadas em convites de compra no grande shopping virtual da referida empresa (com seus vários sites de compra), para onde somos encaminhados involuntariamente quando anúncios “desavisados” despontam à nossa vista.

Nos termos do que dissemos, não nos parece equivocado dizer que estamos diante do fato de que a grande massa dos cibernautas é dependente potencial das empresas que detêm e vendem esses serviços de conexão ao ciberespaço, cenário que não mudaria sequer se todos os governos do mundo distribuíssem sinal gratuito de internet para os seus cidadãos, já que ainda assim esses sujeitos estariam acessando esse “bem” de fonte secundária (instâncias

---

<sup>158</sup> Um bom exemplo dessa compreensão se faz presente na trilogia *Matrix* (1999), especialmente em uma cena do primeiro e noutra do terceiro filme dessa sequência cinematográfica. Na cena do primeiro filme, ao começar a desconfiar de que vivia numa realidade estranha, possivelmente manipulada por uma instância sistêmica demasiado organizada (que posteriormente ele descobriria ser a *Matrix*), o Sr. Anderson (Neo) é levado por agentes desse sistema, interrogado e aconselhado a não enveredar pelas vias clandestinas da subversão ao *status quo* social, o que é prontamente negado pelo protagonista que, num ato de rebeldia, ameaça “abrir a boca” para divulgar suas desconfianças. Nesse instante, Smith (então agente protetor da *Matrix*) o adverte dizendo que de nada adianta ter uma boca se não se pode falar, fala sucedida pela impossibilidade de Anderson em abrir sua boca (porque seus lábios começaram a ficar colados), numa metáfora *sui generis* de que um indivíduo preso a um sistema que gerencia as possibilidades de reverberação de sua linguagem (como é o caso das clássicas mídias de massa) só consegue se expressar massivamente se essas instâncias midiáticas concederem essa permissão. Já a cena do terceiro filme da série (*Matrix Revolutions*) – a que fizemos menção – revela a tentativa de Neo de evitar o ataque destrutivo de invasores enviados pela *Matrix* para destruir a “cidade” de Zion (último refúgio humano, localizada no interior da Terra, longe, portanto, das máquinas inteligentes que dominam a superfície terrestre articuladas pelo sistema informático *Matrix*). Para salvar essa cidade, Neo vai até a superfície e só consegue evitar que a *Matrix* continue seu plano de invasão (em vias de sucesso) ao “pactuar” com essa instância sistêmica, prometendo permitir que ela se apropriasse de sua forma virtual para que ela pudesse vencer um inimigo interno que ameaçava dominá-la (o agente/sistema Smith). Nesse sentido, revela-se mais uma vez a tendência da restrição da ação dos sujeitos a horizontes de atividade cujo acesso está limitado às conveniências sistêmicas.

sistêmicas), submetendo-se às regras dos seus possíveis interesses políticos e econômicos<sup>159</sup>. Contra esse cenário, Habermas nos ensina que quando racionalizamos um mundo da vida por dentro, ajudamo-lo a romper com as estruturas gerenciais que colonizam suas dinâmicas vitais e, portanto, as manifestações (inter)subjetivas de fala e ação. Contudo, no domínio ciberespacial, caso alguma instância detentora do acesso básico à internet se empenhe em gerenciar os mundos da vida particulares conectados a ela e, para evitar ações clandestinas e inadmissíveis como as dos cidadãos bielorrussos, decida tornar as conexões remotas ou impedi-las estrategicamente, isso pode minar um confronto “descolonizador” dos sujeitos capazes de fala e ação. A saída, para isso, poderia ser “desabitado” o ciberespaço, reassumindo a experiência antropológica de viver sem internet. Mas, caso queiram preservar o ciberespaço (e manter todas as suas benesses), o caminho mais evidente e fácil – apesar de não ser o mais adequado – para os sujeitos parece ser aceitar os termos desse domínio remoto (dessa “carta na manga”) dos que detêm os suportes de acesso coletivo<sup>160</sup>.

Os horizontes críticos desses pressupostos supracitados nos lançam, pois, uma convicção: não basta que disponhamos atualmente de dispositivos tecnológicos propícios à articulação inteligente dos sujeitos e, portanto, ao desenvolvimento da inteligência coletiva, se esses sujeitos não possuem condições materiais/virtuais básicas de conexão ao ciberespaço, ou seja, se não podem/conseguem acessá-las. Com a atuação gerencial de algumas instâncias sistêmicas detentoras de dinheiro e poder aplicados no direito de uso e distribuição dessas tecnologias, os sujeitos ou podem se ver impedidos de acessar essas tecnologias, ou podem ser impedidos (intencionalmente ou não) de intercambiar seus saberes e competências<sup>161</sup> e

---

<sup>159</sup> Mas há outro cenário paralelo a esse: também não bastaria garantir que as empresas-servidoras da internet disponibilizassem sinal gratuito e de qualidade para todos se as instituições políticas que exercem domínio sobre a concessão pública de serviços (como esse) não permitirem tal empreendimento, querendo garantir certo domínio gerencial das ações coletivas inseridas no mundo da vida.

<sup>160</sup> Apesar disso, achamos improvável que algo do tipo aconteça, tendo em vista os riscos envolvidos nesse processo para o referido polo sistêmico, ainda mais porque, no caso extremo do esvaziamento do ciberespaço (pelo fim do acesso coletivo), a referida instância não mais teria os sujeitos ao seu alcance, porque esses não mais estariam nos “domínios da rede”.

<sup>161</sup> Essa reflexão nos remete ao destaque que Clay Shirky (2012, p. 87) faz a esse respeito, ao ilustrar uma observação feita por John Seely Brown e Paul Duguid, no livro *The social life of information*: “E se a HP [Hewlett-Packard] soubesse o que a HP sabe?” Eles haviam observado que a soma das mentes individuais na HP tinha muito mais informação do que aquela a que a companhia tinha acesso, mesmo ela podendo dirigir os esforços desses funcionários. Brown e Duguid documentaram canais pelos quais os funcionários conseguem compartilhar informação diretamente uns com os outros melhor do que quando usam canais oficiais. Eles perceberam que técnicos de manutenção supostamente autônomos da Xerox costumavam se reunir nas horas do café da manhã e trocar sugestões sobre certos tipos de conserto, instruindo assim uns aos outros no conhecimento não incluído nos manuais. Sem nenhum apoio oficial, eles haviam formado uma comunidade de prática. Vendo esse fenômeno, Brown convenceu a Xerox a fornecer radiocomunicadores para os técnicos, possibilitando-lhes continuar tendo esse tipo de conversa ao longo do dia”.

poder desenvolver experiências cooperativas de aprendizagem (dando forma ao que Pierre Lévy chama de coletivos inteligentes).

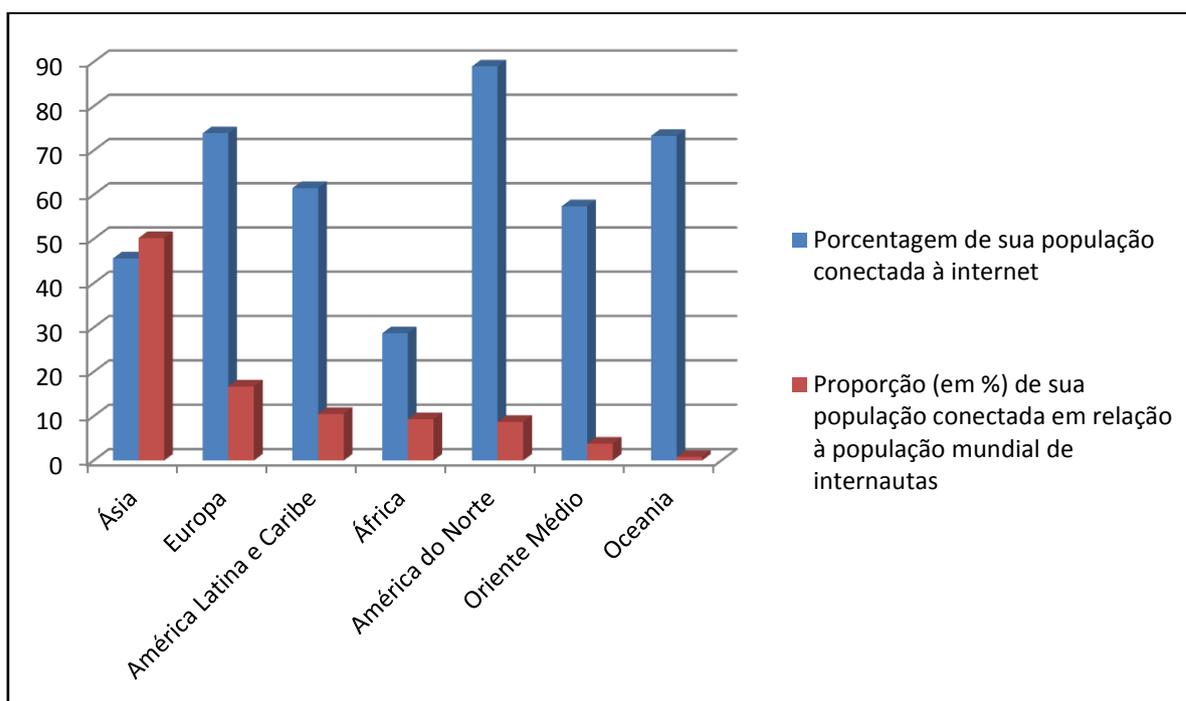
À luz de Garcia Canclini (2007), vale ressaltar que, do mesmo modo que no campo da cultura, o nível de desenvolvimento de um coletivo está diretamente associado ao acesso que seus sujeitos têm aos bens culturais, os sujeitos do ciberespaço que não possuem meios de acessar as redes cibernéticas tendem a pouco se desenvolver no âmbito da inteligência coletiva. Sobre isso, alerta-nos Edna Brennand e Eládio Brennand (2013, p. 96):

O mundo tornou-se, com as tecnologias digitais, um grande hipertexto editável onde a informação interativa nos abre páginas que podem ser reescritas permanentemente. Agora temos mais oportunidades de nos conectarmos à fonte abundante do saber humano que se fortalece à medida que trocamos e adquirimos novos saberes. Estamos sendo inundados de novas possibilidades de acesso à cultura como celeiro da humanidade. Entretanto, temos ainda, pela frente, muitos desafios e o maior deles é a luta contra toda forma de exclusão de acesso de grandes parcelas de pessoas em diversas regiões do planeta aos bens culturais.

De certo modo, mesmo que o acesso à internet seja bastante difundido atualmente, ainda há muitas pessoas no mundo que, especialmente por limitações econômicas, ou não dispõem de condições de adquirir aparelhos conectáveis (computadores, smartphones, etc.), ou mesmo os tendo, não têm como pagar por um sinal de internet que os conecte com qualidade, um problema que encontra bom termo na constatação do pesquisador Cláudio Paiva (2013, p. 13):

A internet, as hipermídias e as redes sociais forjaram uma nova realidade sociocultural, em que os cidadãos conectados interagem de maneira colaborativa, formando laços afetivos, comerciais, cognitivos e políticos. OS grandes clássicos do cinema, as obras de arte, a música universal, as relíquias literárias, as descobertas no mundo da ciência e da tecnologia, tudo está disponível em rede. Porém, a modernização tecnológica não trouxe benefícios para todos; do lado de fora da sociedade digital estão os desplugados, os “sem banda larga”, os *outsiders* do século 21.

Apesar da popularização da internet, nos últimos anos, ainda há um número considerável de indivíduos “desplugados” sequer de uma conexão remota à internet, como mostra o quadro abaixo que retoma os dados – de 2016 – da *Internet World Stats* (já citados na página 119):

**QUADRO 1:** População mundial de internautas (por regiões continentais), em 2016.

FONTE: Disponível em: <<http://www.internetworldstats.com.>> Acesso em 02 de dezembro de 2016.

Chamamos atenção para esse fato social porque a funcionalidade e a utilização coletiva de plataformas interativas como a Wikipedia, tanto quanto de qualquer projeto que idealize ações comunicativas em comunidades virtuais (como o que aqui estamos pensando junto a Habermas) depende da garantia de que todos os interessados disponham de condições “materiais” de conexão (seja de hardwares para tal, seja do próprio sinal de internet). De outro modo, projetos de inteligência coletiva no ciberespaço ficam comprometidos, já que para isso, precisamos dar condições para que os sujeitos interajam inteligentemente no seio das redes que entretecem o ciberespaço. De outro modo, uma (ciber)democracia global não se torna factível: a exclusão de acesso aos saberes disponíveis nos colégios invisíveis do ciberespaço atenta contra qualquer mundo da vida que se queira ciberdemocrático.

Diante do exposto, temos que considerar que os termos limitantes dessa “economia do acesso” revelam a ainda pendente tarefa da descentralização/descolonização sistêmica do alcance coletivo aos benefícios das tecnologias da informação e da comunicação<sup>162</sup>. À luz do que nos suscita a teoria habermasiana da sociedade, por mais que especulemos sobre modos

<sup>162</sup> Ora, na esteira do que dissemos anteriormente, apesar da grande popularização das tecnologias digitais e do aumento do número de internautas em todo o mundo, e apesar do aumento de experiências (inter)subjetivas de uso público e virtual da palavra no seio das redes ciberespaciais de interação, ainda há centros de controle atuando nessa grande rede e tangenciando certos domínios de utilização dos seus mecanismos tecnológicos, centros que, aliás, ainda são estranhos à maioria dos sujeitos “comuns” que nela transitam/habitam e se manifestam.

racionais de vencer ruídos comunicativos nos atos de fala dos sujeitos em interação ciberespacial e por mais que busquemos viabilizar teoricamente a transformação desse universo interativo num ambiente de comunidades ideais de comunicação (como faremos na seção a seguir), tudo isso fica prejudicado sem a garantia das condições materiais/virtuais para a acessibilidade digital dos sujeitos aos meios informáticos e telemáticos de comunicação. Dito de outro modo, mesmo se forem competentes para falar e agir junto a outro(s), os sujeitos esbarrarão na impossibilidade de aplicar essa competência, o que é, aliás, consideravelmente frustrante a qualquer projeto de promoção coletiva, tanto quanto seria frustrante para um bombeiro especialista em salvamentos de incêndio ter nas mãos um telefone cheio de ruídos no sinal para tentar conversar com uma vítima (que telefonou em desespero) e fazê-la entender os procedimentos de sobrevivência, na iminência de não poder chegar a tempo de evitar sua morte.

Nos termos das assertivas acima, há uma contrapartida igualmente verdadeira: se essas limitações sistêmicas do acesso público aos condicionantes materiais/virtuais que ilustramos despontam como potenciais e dificultosas barreiras à formação de coletivos inteligentemente articulados no ciberespaço, mesmo que não tivéssemos essa atuação sistêmica como empecilho, ou seja, mesmo que tivéssemos garantidos todos os condicionantes supracitados, de nada isso nos valeria se não dispuséssemos de competência pra usá-los.

Essa afirmação nos remete a um provocante *insight* dimanado de Zygmunt Bauman (1999), em sua obra *Globalização: as consequências humanas*: se com a internet pensamos ter entrado numa era em que a informação seria plenamente democratizada, a realidade mostra que quem acessa qualificadamente os bens informacionais são os mesmos que assim já os acessavam através de outros mecanismos tecnológicos. Nos termos dessa assertiva e em retrospectiva ao que vem acontecendo nas últimas décadas, seria um erro desconsiderar o aumento substancial do número de indivíduos que acessam às tecnologias digitais, à internet e aos seus sucedâneos. Contudo, o ponto nevrálgico da crítica de Bauman está, certamente, na qualidade desses acessos: o termo “qualificadamente” sublinha para nós não só a importância de termos a/o posse/acesso da/à tecnologia, mas principalmente a necessidade de sabermos fazer uso dessa/e posse/acesso, ou seja, de sermos competente para tal. Nesse sentido, não devendo ser pensada e festejada apenas pelo prisma quantitativo e material, a democratização do acesso a tecnologias informacionais e comunicacionais deve responder à seguintes perguntas: como esse acesso será utilizado? Seu uso otimizará as qualidades humanas, a inteligência coletiva?

Essas questões nos apontam subitamente à necessária competência *técnica* que os sujeitos devem “adquirir” para o uso qualificado dessas tecnologias, ou seja, para extrair delas seu potencial de “inteligência”. Entretanto, para além desse condicionante fundamental à promoção de sujeitos mais inteligentes no Espaço do Saber, um imperativo imprescindível se antecipa à possibilidade de realizarmos o projeto de formação de coletivos inteligentes (que defendemos ser o caminho privilegiado à consecução da utopia levyniana da promoção da inteligência coletiva no mundo atual): enquanto sujeitos (inter)conectados nas teias interativas das redes ciberespaciais e dotados de um suporte privilegiado de tecnologias informacionais e comunicacionais, *precisamos aprender a aprender cooperativamente* em meio aos saberes e competências que podemos colocar virtualmente em sinergia enquanto interagimos no ciberespaço. Precisamos aprender a usar a(s) linguagem(ns) do ciberespaço e sermos competentes para falar e agir *eticamente* junto a outros sujeitos.

### 5.3 DA PROMOÇÃO DE COLETIVOS INTELIGENTES PELAS VIAS ÉTICO-DISCURSIVAS DE APRENDIZAGENS COOPERATIVAS FUNDADAS NA RAZÃO COMUNICATIVA

A cibercultura gera perturbações civilizatórias que, refletidas na relação com o saber, demanda uma reformulação da forma como concebemos os fundamentos da aprendizagem, centro de qualquer projeto educativo (LÉVY, 1999b, p. 18).

Na esteira da compreensão levyniana disposta no conceito de inteligência coletiva, um coletivo não se perfaz inteligente se seus sujeitos só apreenderem as informações disponíveis no ciberespaço (mesmo que o façam em conjunto, cooperando entre si num acúmulo – virtualmente/potencialmente – compartilhável de saberes). Diante disso, somos impelidos neste momento à exposição e discussão das razões que nos levam a crer – à luz de Habermas e Lévy – que, para que esses sujeitos se constituam inteligentes coletivos, o passo que transpõe essa importante capacidade de apreensão é a *competência de aprender em cooperação* com outros sujeitos, podendo sinergizar os saberes que eles têm – e podem colocar – a disposição por meio de uma comunicação mediada pela linguagem..

Articulados nas redes de interação comunicativa do ciberespaço (seja em sua dimensão virtual ou atual), a esses sujeitos nos parecem imperiosas ao menos duas qualidades – alinhadas a pressupostos habermasianos outrora discutidos neste estudo – com as quais eles

conseguirão cooperar e aprender cooperando (como inteligentes coletivos): eles precisam ser competentes para se comunicar, já que a interação cibernética passa pelo domínio pragmático da(s) linguagem(ns) envolvida(s) em seu universo comunicativo particular (1); além disso, deles se espera uma postura ético-discursiva capaz de viabilizar ações comunicativas profícuas no tocante ao objetivo comum de aprender cooperativamente e otimizar o potencial de inteligência coletiva do Espaço do Saber (2). Assim qualificados como coletivos inteligentes, os sujeitos talvez *possam* transformar o universo interativo ciberespacial numa grande comunidade ideal de comunicação (3).

(1) Não há apenas uma linguagem no ciberespaço e até mesmo os suportes informáticos e telemáticos – de que os sujeitos fazem uso para estabelecer conexão virtual – não possuem um padrão em seus designs interativos e em suas linguagens de programação. Some-se a isso a existência de uma diversidade incomensurável de identidades linguísticas que vão debutando, se arranjando e rearranjando nas teias do ciberespaço, especialmente pela dinâmica líquida da vida contemporânea (BAUMAN, 2007). Se diante disso nos vemos “presos” ao difícil desafio de forjarmos caminhos racionais à formação de coletivos inteligentes num ambiente comunicativo tão plural em linguagens como o é o ciberespaço, a matemática e a música nos parecem oferecer uma pista reveladora para desatarmos alguns nós desse desafio.

Existem padrões universais de linguagem que “harmonizam” os transeuntes do ciberespaço diante das exigências de uma compreensão e convivência mútua, por mais ou menos próximos que eles naveguem entre si. Se o inglês constitui a língua mais usada na internet (o que não significa que ela é a melhor, mas a que ganhou mais notoriedade especialmente porque a internet nasceu “falando” inglês), ele passa a dispor de códigos de entendimento linguístico tão universais quanto a matemática, ou as partituras de uma música. Contudo, para saber tocar uma música ou “tocar” comunicações virtuais, um sujeito precisa aprender essas linguagens universais, que como qualquer linguagem que assim se assume, abre a *possibilidade* do entendimento mútuo entre os sujeitos e de que, assim, eles possam promover experiências de aprendizagem cooperativa a partir de atos de fala que possam vir compartilhar.

Aprendizagens cooperativas em horizontes interativos cibernéticos demandam que os sujeitos se tornem competentes na compreensão e utilização da linguagem universal tecnológica que dá acesso funcional às redes cibernéticas. De outro modo, a eles se destina ficar à deriva no oceano agitado do ciberespaço, transitando pelo desconhecido, dispendendo tempo, submetendo-se a rumos nem sempre profícuos quando “encontrados” por outros

navegantes. Não basta que os sujeitos disponham de tecnologias da inteligência coletiva se eles não possuem capacidade para fazer uso delas (e do potencial de saberes e competências humanas que elas trazem “a tona”) na interação cotidiana, junto com outros sujeitos com quem estão em constante comunicação (LÉVY, 1999a). Em outros termos: de nada adianta dispormos dos atuais mecanismos tecnológicos de comunicação – que nos possibilitam condições inéditas de estabelecermos interações e ações cooperativas – se não somos competentes para usufruir do potencial desse suporte no trato comunicativo cotidiano.

Nessa esteira, floresce outro aspecto fundamental às aprendizagens cooperativas firmadas nas bases do agir comunicativo: por seu caráter eminentemente relacional, elas demandam sujeitos pragmaticamente competentes para a interação linguística, sob o risco da emergência de processos interativos monológicos e passíveis de investidas heteronomizantes, que, por sua vez, até podem “vestir” algum agente de fala dos véus discursivos do ensino, da conscientização e de outros afins, mas o farão tutelados por princípios estranhos ao agir comunicativo. Por tais motivos, não basta ao sujeito possuir tal competência se ela está ausente no outro com quem ele quer interagir. Seguem-se algumas razões para tais assertivas.

Para além do fato de serem constantemente desafiados em suas capacidades de comunicação enquanto navegantes do ciberespaço, os internautas que venham a acolher para si as premissas do agir comunicativo são impelidos a desenvolver – dentre outras coisas – a capacidade de dialogar, um atributo – aliás – exigente e repellido por muitos, pelas “demoras” que todo diálogo demanda, mesmo quando ele se processa num curto espaço de tempo. Não por acaso, como outrora já afirmamos, monólogos são expedientes mais sedutores aos que no outro apenas buscam algo para si. Todavia, como vislumbramos tornar o ciberespaço um horizonte tecido por coletivos inteligentes e como sabemos ser para isso necessário pensar o comportamento comunicativo e aprendente dos sujeitos, cultivar o diálogo significa – em primeiro plano – garantir a fala do outro, descentrando-se para a possibilidade de ouvi-lo. O diálogo pressupõe a autonomia. Contudo, para que esse ato de fala possa ser promotor de aprendizagens mútuas, é fundamental que o sujeito seja capaz de formular bons argumentos *com* outro(s) sujeito(s). Nesse sentido, aliás, o fomento da competência comunicativa como marco de diálogos traduz os germens emancipatórios e iluministas da razão comunicativa (HABERMAS, 2000): retirar empecilhos que impeçam os sujeitos de escapar da minoridade da razão, de situações heteronômicas (KANT, 1985); fomentar os interesses coletivos contra iniciativas deterministas de acoplamento que colonizem a gerenciem as esferas da cultura, da sociedade e da personalidade.

Por estar fundado na competência comunicativa, o diálogo requer que os sujeitos da comunicação estejam dispostos a encontrar – aprendendo e ensinando – uma linguagem comum que equalize as possibilidades de entendimento e a construção dos enunciados e que validem seus discursos com normas intersubjetivamente discutidas e preservadas (o que vai reclamar, por conseguinte, uma ética discursiva que, dentre outras coisas, aponta para o desenvolvimento de aspectos da inteligência coletiva como a sociabilidade, o respeito ao outro e etc.). Em outras palavras, no cenário do agir comunicativo, ao encontrar no universal de uma linguagem comum uma referência de entendimento mútuo, cada sujeito deve se responsabilizar pelo fomento da competência do(s) outro(s).

Entre os que ensinam-aprendem e os que aprendem-ensinam pela horizontalidade do diálogo (que marca a cooperação intersubjetiva no intenso conflito de ideias que configura o universo linguístico da comunicação), a competência para forjar – com autonomia – argumentos bem fundamentados em seus pressupostos racionais e atentos às expectativas de validade dos sujeitos em geral é base importante para qualquer experiência qualificada de aprendizagem cooperativa no ciberespaço<sup>163</sup>.

Num debate qualquer em algum ambiente/canal de comunicação cibernético, os interlocutores desperdiçam o potencial de inteligência coletiva de sua experiência interativa se se *centram* no cultivo de suas próprias competências comunicativas, despreocupados com o *upgrade* da competência do outro. A inteligência coletiva só se perfaz na intersubjetividade. Em outras palavras, a leitura de Habermas nos sugere que os sujeitos serão mais inteligentes quanto mais se comprometerem com o fomento da competência do outro à comunicação. Por mais bem dotado de saberes e competências que esteja, um sujeito isolado será carente de inteligência coletiva ao se omitir ao diálogo, a um *outro* a quem possa ensinar e de quem possa aprender algo. Nesse sentido, se em todo processo relacional mediado pela linguagem, os sujeitos aprendem e ensinam no intercâmbio comunicativo, os ambientes virtuais de comunicação são horizontes fecundos ao diálogo.

No âmbito do pensamento levyniano, um inteligente coletivo se revela necessariamente como um falante competente e comprometido com os demais (inclusive à promoção de suas competências para que possam agir comunicativamente). Isso assim se revela porque as ações sinérgicas de intercâmbio de saberes, as dinâmicas de socialização que

---

<sup>163</sup> Das escolas físicas aos colégios invisíveis, entre todos os ambientes formais e informais *online* e *offline*, essas provocações são tópicos igualmente férteis. Se há muito pensamos as escolas formais em vista de modelos dialógicos e críticos, concebendo todos os sujeitos em interação como aprendentes em potencial, se esse prisma pedagógico também é extensível às experiências informais de aprendizagem (já que também fora das escolas formais se pode e deve aprender inspirados pelo diálogo, pela autonomia, pela reciprocidade das trocas, etc...), não estendê-lo aos colégios invisíveis parece um equívoco.

exigem um consenso intersubjetivo e tudo o mais que possa despontar num coletivo como pauta para o uso da linguagem exige dos sujeitos o preparo para que eles assumam uma posição de fala, um argumento. Contudo, a construção de argumentos para atos de fala não é condição suficiente à consecução do agir comunicativo. Habermas nos adverte que a força desses argumentos não deve estar em seu preparo retórico, no teor persuasivo de sua construção estético-expressiva: os sujeitos precisam ser competentes para emitir assertivas racionais que alcancem o fim ilocucionário, “qual seja chegar a um entendimento mútuo sobre alguma coisa do mundo com pelo menos mais um participante da comunicação” (HABERMAS, 2012a, p. 36-37). Quanto mais competentes forem para comunicar atos de fala ilocucionários e bem fundamentados, mais os sujeitos se qualificam à participação cooperante – e, portanto, inteligente – num coletivo. A respectiva gradação qualitativa depende que eles adiram aos termos ético-discursivos chancelados na pragmática dos jogos linguísticos como, por exemplo, o respeito às expectativas de validade e o compromisso com o bem comum (fundado normativamente).

Diante do exposto, destacamos ainda a múltipla relevância “pedagógica” da competência comunicativa nos processos aprendentes das interações linguísticas cotidianas: assim competentes, os sujeitos podem desenvolver discursos cujas pretensões de verdade proferidas sejam coerentes em seus fundamentos racionais; assim, os discursos podem ser ordenados de modo que os demais interlocutores possam nele encontrar razões válidas para a tessitura de acordos recíprocos. Nesse sentido, investir na formação da referida competência significa capacitar os sujeitos à intervenção crítica no mundo, à (re)construção de paradigmas estabelecidos socialmente. Essa ideia vai ao encontro da perspectiva da racionalização do mundo da vida, porque marca um requisito importante para que os sujeitos possam ser capazes de desmistificar aquilo que se lhes impõe como entrave para sua emancipação (HABERMAS, 2012a).

Assim dispostos num movimento de descolonização do mundo da vida, os sujeitos podem agir desarticulando os vetores normativos e centralizadores do mundo sistêmico que planifica as ações (inter)subjetivas em função da manutenção da ordem dominante. Contudo, no horizonte do ciberespaço os sujeitos podem desconstruir quaisquer discursos que também repercutam uma razão avessa ao agir comunicativo, mesmo que a iniciativa dos atos de fala não provenha da esfera sistêmica; afinal, como vimos anteriormente, há muitos internautas que se utilizam dos canais de comunicação – principalmente as redes sociais – para promover atos com fins avessos ao entendimento mútuo e ao bem intersubjetivo.

Quando (inter)agem nas redes comunicativas do ciberespaço motivados por uma racionalidade cognitivo-instrumental, os sujeitos tendem a tecer colocações discursivas que se revelarão indiferentes aos interesses alheios, o que pode delinear – num contato com um *outro* – um cenário comunicativo de trocas incongruentes em suas finalidades. Somado a isso está o problema de que, nesse cenário cibernético, posturas de ação amoldadas à filosofia da consciência podem utilizar a virtualidade da infraestrutura comunicativa como um espectro de poder que venha a nutrir uma inconsequência ética nos planos de ação. Se essas posturas são comuns ao plano *atual* da realidade (ou seja, ao campo das relações *tête-à-tête*), o véu da virtualidade se revela demasiado convidativo para instigar atitudes egocêntricas voltadas a constranger os demais sujeitos aos interesses privados da ação. Num cenário como esse de distorções comunicativas, os sujeitos ficam inviabilizados de aprender uns com os outros, por mais que disponham que condições técnicas de fazê-lo. Nesse sentido, racionalizar o mundo da vida ciberespacial significa criar uma cultura comunicativa que substitua o sujeito mentalista e monológico pelo sujeito do diálogo, intersubjetivamente comprometido com a *netiqueta*<sup>164</sup> vigente e com a construção coletiva de situações ideais de fala e ação que possam transformar as redes de comunicação virtuais em canais propícios de aprendizado e evolução social.

Em suma, à luz dos pressupostos do agir comunicativo e pensando a comunicação virtual em quaisquer ambientes do ciberespaço em que os sujeitos possam interagir e busquem aprender cooperativamente, asseveramos: não pode haver efetivo diálogo – e, portanto, não se pode almejar a promoção da inteligência coletiva – se os sujeitos não forem competentes para falar e agir, fazendo-o com condições de justificar seus enunciados no âmbito das esferas que compõem seu mundo da vida, condição que para Habermas (1989) só se perfaz num estágio pós-convencional; além disso, uma importante marca de coletivos inteligentes pensados sob a referência do agir comunicativo é a corresponsabilidade para com a formação da competência do outro. Aliás, esse comprometimento faz com que o ciberespaço – que é um horizonte de vastas possibilidades discursivas – possa se efetivar como uma esfera pública não menos vasta de aprendizagens cooperativas possíveis e do alcance utópico da evolução social.

---

<sup>164</sup> “*Netiqueta* (do inglês ‘network’ e ‘etiquette’) é uma etiqueta que se recomenda observar na internet. A palavra pode ser considerada como uma gíria, decorrente da fusão de duas palavras: o termo inglês net (que significa ‘rede’) e o termo ‘etiqueta’ (conjunto de normas de conduta sociais). Trata-se de um conjunto de recomendações para evitar mal-entendidos em comunicações via internet (...) As origens da Netiqueta são anteriores ao aparecimento da World Wide Web. Já eram usados em métodos de mensagens tais como Telnet, Usenet, Gopher, Wais, e FTP de corpos educacionais e de pesquisa denominados Internet traffic. Na época, era considerado indecente fazer anúncios comerciais e começou a considerar-se necessário um conjunto comum de regras. O termo “netiquette” (inglês) já é usado desde 1983”. Disponível em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Netiqueta>. Acesso e 27 de Outubro de 2017.

(2) Considerando o privilegiado suporte interativo das redes ciberespaciais e diante da possibilidade de colocarmos virtualmente em sinergia nossos saberes e competências, aqui assinalamos um desafio urgente e crucial, caso nos queiramos coletivamente inteligentes: precisamos aprender a aprender cooperativamente. Como a comunicação é base desse cenário interativo<sup>165</sup>, aprendizagens cooperativas inspiradas nas bases teóricas do agir comunicativo requisitam um suporte ético-discursivo.

Como um dos pressupostos fundantes da TAC, a ética do discurso assume o escopo emancipatório do projeto da modernidade a partir de uma razão comunicativa que assume a intersubjetividade como referência matriz. Na contramão da filosofia da consciência, Habermas “busca conectar a linguagem com as referências de sentido que fundamentam o papel do sujeito em seu espaço de ação intersubjetiva, questionando os padrões normativos do uso público da razão, através da pragmática linguística” (MEDEIROS, 2008, p. 196).

Com o imperativo categórico, Kant apresenta à modernidade uma proposta de discursividade prática fundada no pressuposto da universalização e, desse modo, convida os sujeitos a dialogar com a diversidade de juízos e interesses dos outros e a buscar elos de convergência pautados na adoção desse outro na coordenação de seus juízos e interesses. De modo propedêutico, essa elaboração teórica abriu o projeto racional de modernidade ao pressuposto da intersubjetividade e, por seu turno, se tornou fecunda a ideários teóricos pautados na função intersubjetiva da linguagem, tal como vemos em Habermas (2007a; 2000; 2002; 1992a), que funda as relações humanas na base dialógica do acolhimento da perspectiva alheia, especialmente porque o diálogo pressupõe um olhar descentrado dos sujeitos em relação ao “outro”. Na base dessa compreensão de descentramento, Habermas assume a autonomia como princípio caro à viabilidade de interações linguísticas efetivamente dialógicas, intersubjetivas, e, portanto, ético-discursivas.

Se para Kant a ética pressupõe uma razão prática ainda presa à abstração do juízo cognoscente capaz de captar a validade normativa de um cenário social, independente das vozes que dimanam desse contexto, para Habermas, isso posiciona um limite a ser transposto hermeneuticamente (1991) tão logo o emprego dessas normas precisem da chancela dos demais envolvidos na sua instituição. A ética do discurso não se fecha à avaliação da conduta

---

<sup>165</sup> “O ciberespaço oferece instrumentos de construção cooperativa de um contexto comum em grupos numerosos e geograficamente dispersos. A comunicação se desdobra aqui em toda a sua dimensão pragmática. Não se trata mais apenas de uma difusão ou de um transporte de mensagens, mas de uma interação no seio de uma situação que cada um contribui para modificar ou estabilizar, de uma negociação sobre significações, de um processo de reconhecimento mútuo dos indivíduos e dos grupos via atividade de comunicação” (LÉVY, 1996, p. 113-114).

ao campo monológico da vontade autônoma do sujeito do imperativo categórico e transpõe fundamentações assentadas meramente no referencial do dever<sup>166</sup>. Nesse sentido,

Não é por acaso que o imperativo categórico dirige-se a uma segunda pessoa do singular, dando a impressão de que cada um por si, *in foro interno*, pode submeter às normas a prova, segundo convém. Mas, de fato, a aplicação reflexiva do teste de generalização exige uma situação de reunião em conselho, em que cada um se vê coagido a acatar a perspectiva de todos os demais, para comprovar se a norma, do ponto de vista de cada um, poderia ser almejada por todos. Essa é a situação de um discurso racional que visa o entendimento mútuo e do qual participam todos os envolvidos (HABERMAS, 2007b, p. 48).

Por tais razões, na ética do discurso o mecanismo da argumentação toma o lugar do imperativo categórico kantiano, de modo a promover a intersubjetividade discursiva em detrimento do sujeito epistêmico e moral<sup>167</sup> (BRENNAND, 2006). À luz dessa atualização que Habermas aplica à racionalidade prática subjacente à ética kantiana e manifesta no imperativo categórico, uma modelagem habermasiana de coletivos inteligentes reclama alguns condicionantes: sua formação depende que seus sujeitos se reconheçam mutuamente, cooperem reciprocamente e sejam livres para fundar e aplicar autonomamente suas normas de interação. A linguagem aqui também é fundamental, tendo em vista a fragilidade humana diante da pluralidade de formas de vida socioculturais em que os indivíduos se enredam e considerando que ela é o medium através do qual cada indivíduo modela e legitima sua identidade subjetiva na relação com os outros. Destarte, como a individualização é chancelada na socialização, dois compromissos são associados à moral: promover *justiça* e *solidariedade*. À primeira se associa à garantia de que todos os sujeitos sejam livres, respeitados e possuidores de direitos paritários; à segunda, a garantia que todos se respeitem mutuamente

---

<sup>166</sup> “O conceito intersubjetivista de autonomia leva em linha de conta que o livre desenvolvimento da personalidade de cada um depende da realização da liberdade de todos” (HABERMAS, 1991, p. 27). Nessa perspectiva em que a liberdade de cada um depende da liberdade coletiva, os indivíduos do ciberespaço também só serão coletivamente inteligentes se se ajudarem mutuamente quanto ao uso competente do *know-how* de inteligência coletiva do Espaço do Saber.

<sup>167</sup> Os princípios “U” (universalização) e “D” servem à realização dessa tarefa de substituir o sujeito epistêmico e moral pela intersubjetividade discursiva. Sobre esses princípios, diz Habermas: “Como princípio de universalização, que deve ser cumprido como regra de argumentação, eu proponho a seguinte formulação: cada norma válida deve satisfazer a condição segundo a qual as consequências e os efeitos secundários resultem – de maneira previsível – de sua observação *universal* na intenção de satisfazer os interesses *de todos e cada um* podem ser aceitos sem constrangimento por *todas* as pessoas relacionadas. Se é possível deduzir ‘U’ do conteúdo normativo de pressuposições pragmáticas universais de argumentação em geral, a ética de discussão se deixa trazer de volta à formulação seguinte, mais eficiente: (D) Cada norma válida deve poder encontrar o assentimento de todos os envolvidos que venham a participar de uma discussão prática” (HABERMAS, 1992a, p. 34). A propósito, a citação precedente da referida obra de Habermas foi traduzida do francês para o português pelo autor da tese.

enquanto integrantes que se identificam como um grupo e que assim se dedicam à consecução de benesses comuns.

Nos termos éticos-discursivos do compromisso intersubjetivo, o respeito ao outro é fundamental ao agir comunicativo e encontra relevante ressonância no cotidiano das redes cibernéticas de comunicação, especialmente quando ele é marcado por iniciativas que atentam à *netiqueta*, como – por exemplo – os ataques<sup>168</sup> de crackers e *trolls*<sup>169</sup>. Ora, como já afirmamos anteriormente quando discutimos o papel das tecnologias digitais e de seus designs interativos no caso das manifestações antigovernistas na Bielorrússia, a internet<sup>170</sup> não só se revela uma grande aliada contra ações sistêmicas que visam gerenciar os coletivos humanos, oprimindo-os, mas também pode viabilizar posturas opressoras de atores externos ao mundo dos sistemas.

O poder é um médium não-interativo usado não apenas por corporações econômicas e políticas; afinal, os perfis que circulam nas redes ciberespaciais são contemplados pelo poder de empresariar suas próprias ações virtuais (porque estão “capitalizados” com o potencial aberto de fala e ação, fornecido pelas novas tecnologias). Nesses termos, se – junto a Lévy<sup>171</sup> – não nos parece sensato atribuir culpa às tecnologias (nesse caso, à internet) pelos potenciais “destrutivos” que seu uso possa trazer, já que elas não são morais, mas somente os seres humanos que as criam e as utilizam, o problema da ética desponta preminentemente na pauta de qualquer reflexão sobre como “povoar” o ciberespaço de coletivos inteligentes, em meio a tantos designs tecnológicos que nos fornecem incontáveis formas de interagir comunicativamente.

---

<sup>168</sup> Sobre isso, adverte-nos Pierre Lévy (1999a, p. 12): “graças às redes digitais, as pessoas trocam todo tipo de mensagens entre indivíduos ou no interior de grupos, participam de conferências eletrônicas sobre milhares de temas diferentes, têm acesso às informações públicas contidas nos computadores que participam da rede, dispõem da força de cálculo de máquinas situadas a milhares de quilômetros, constroem juntos mundos virtuais puramente lúdicos – ou mais sérios –, constituem uns para os outros uma imensa enciclopédia viva, desenvolvem projetos políticos, amizades, cooperações (...), mas dedicam-se também ao ódio e à enganação”.

<sup>169</sup> “Na gíria da internet, [um Troll] designa uma pessoa cujo comportamento tende sistematicamente a desestabilizar uma discussão e a provocar e enfurecer as pessoas nela envolvidas. O termo surgiu na Usenet, derivado da expressão trolling for suckers (lançando a isca para os trouxas), identificado e atribuído aos causadores das sistemáticas flamewars. O comportamento do troll pode ser encarado como um teste de ruptura da etiqueta (...). Há trolls de todo tipo, desde o mais ignorante e rude que ofende e provoca floods, até o mais erudito que discursa com o objetivo de destabilizar o interlocutor e levá-lo à fúria para depois desqualificá-lo, matando seu argumento e abalando a sua reputação num fórum”. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Troll\\_\(internet\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Troll_(internet)). Acesso em 17 de Agosto de 2017.

<sup>170</sup> Apesar de poderem fazer uso da internet para os fins propagandísticos que lhes convém, as ditaduras costumam ter certo desconforto com a internet, especialmente porque ela é um canal virtualmente aberto à transparência das informações e à livre construção do pensamento, expresso por cada um que tem acesso a essa grande rede informática.

<sup>171</sup> “Nem a salvação nem a perdição residem na técnica. Sempre ambivalentes, as técnicas projetam no mundo material nossas emoções, intenções e projetos. Os instrumentos que construímos nos dão poder, mas, coletivamente responsáveis, a escolha está em nossas mãos” (LÉVY, 1999b, p. 17).

Aqueles que habitam o ciberespaço podem “aproveitar” a grande abertura que possuem à livre expressão de seus pensamentos para encampar posturas antidialógicas, segregacionistas e não poucas vezes criminosas. Tal “liberdade” chancela – para muitos sujeitos – a crença de possuírem poderes ilimitados de fala e ação, cenário que vem se revelando cada vez mais comum especialmente nas redes sociais, onde o uso inconsequente desse poder vem aflorando muitos casos de cibercrimes (AGUIAR; BRENNAND, 2016), associados especialmente à sensação de impunidade, tanto pela incipiência de regulações jurídicas acerca dos cibercrimes, quanto pela compreensão de que a complexidade e a virtualidade da rede esconde as verdadeiras identidades. Os agentes que atacam a netiqueta – de modo cibercriminoso ou não – revelam outra forma de uso não-interativo dos mecanismos cibernéticos e a vulnerabilidade da redes virtuais de interação à atuação de “perfis” que mobilizam certos poderes para colonizar o campo de ação daqueles que compõem a esfera subjetiva e social do grande mundo da vida que é o ciberespaço.

Tal “vulnerabilidade” também não nos parece ser um problema da internet e das tecnologias digitais que a nutrem. Essas tecnologias fornecem um suporte para ações humanas, podendo captar e traduzir boas e más intenções. Nesses termos, cada suporte é um *phármakon*<sup>172</sup>, possivelmente benéfico (remédio), possivelmente maléfico (veneno). Entre esses polos potenciais estamos todos nós que utilizamos os suportes tecnológicos e estão aqueles que cometem *trollagens* e/ou cibercrimes e que, assim, pervertem a *netiqueta*, desrespeitando as singularidades alheias, segregando suas subjetividades, suprimindo suas iniciativas autênticas de fala e ação e atentando, pois, contra os valores da inteligência coletiva. Nesse sentido, tocamos num problema ético fundamental que nos remete novamente às diretrizes da ética do discurso de Habermas: o modo como os sujeitos do ciberespaço se relacionam enquanto utilizam suas potências de fala e ação.

À luz de Habermas, não se revela exagerado afirmar que, desprovidos de senso ético na linha do respeito intersubjetivo, os sujeitos do ciberespaço tendem a alimentar uma coabitação desarmoniosa, cultivando atos violentos através dos canais virtuais de interação. A web revela renovados exemplos de sujeitos que publicizam algo de modo imperioso e violento. Sem esse cuidado ético, os sujeitos ficam passíveis a interações carentes de justiça e solidariedade, referenciais imprescindíveis à “coesão” relacional, à reciprocidade das intenções, dos compromissos, da confiança e das expectativas quanto ao outro. Sem esse cuidado ético e, portanto, sem esses referenciais que tendem a aproximar uns aos outros e a

---

<sup>172</sup> A o sentido grego do étimo *phármakon* traduz, para nós, tanto a ideia de remédio, quanto a de veneno. Remédio e veneno são, portanto, termos igualmente associáveis à referida palavra.

abri-los a uma relação autêntica e empática, os sujeitos dificilmente conseguirão estabelecer laços cooperativos de aprendizagem mútua.

Com esses apontamentos, ventilamos perspectivas críticas para a ressignificação das experiências interativas dos sujeitos que se comunicam virtualmente no ciberespaço. Esses referenciais ético-discursivos nos desvelam os limites e potencialidades da nossa atuação cibernética enquanto sujeitos capazes de fala e ação. Se a grande rede (*web*) certamente é palco de muitos casos diários de interações éticas, dialógicas, ricas em aprendizagens compartilhadas, não é incomum presenciarmos discussões online que mais parecem brigas de rua, onde apenas se quer vencer o outro (leia-se sua opinião) a todo custo, mesmo que para isso se precise desferir ataques letais à subjetividade alheia.

Há quem sequer estabeleça laços mínimos de discussão, interagindo remotamente com outro para violentá-lo de algum modo. Há sujeitos que – enquanto se posicionam discursivamente junto a um outro qualquer – não estão preocupados em estabelecer caminhos consensuais e, por vezes, até mesmo em se fazer entender mutuamente. Há quem não quer “ouvir” o que o outro tem a dizer (suas intenções e as razões que as sustentam) e que apenas anseia pela conquista – à força – do seu “ok!”, por preterir a busca de qualquer acordo que possa sinergizar/sintetizar o melhor de cada posicionamento de si e do outro sujeito, já que para cada um desses que assim atuam – e que não são poucos entre nós – há apenas uma verdade no jogo de forças da relação comunicativa: a verdade de si mesmo.

Os termos diagnósticos desses cenários são tácitos: é improvável que alguém aprenda algo com o outro e – muito menos – que se responsabilize pelas consequências das falas depreciativas/opressivas eventualmente lançadas em direções alheias. Num cenário como esse em que os envolvidos no jogo linguístico não podem “ganhar” conjuntamente, o “vencedor” (ou seja, o que “trolla” o outro, ou o que força um acordo) é, na verdade, também um perdedor. Por tal motivo, para concebermos a transformação do Espaço do Saber num ambiente fértil à progressão da inteligência coletiva, parece-nos cada vez mais evidente – à luz de Lévy e Habermas – que tal caminho passa pela configuração ético-discursiva de cada comunidade comunicativa, de modo que seus integrantes se respeitem internamente e busquem respeitar os que estão fora dela para aprender com o que eles têm a ensinar, tanto quanto se aprende com os que compõem o grupo “local” a que se pertence de modo mais direto. Isso evita que ocorra algo parecido com o que adverte Jaron Lanier (2010, p. 89):

Na ausência de uma matilha, os indivíduos começam a brigar entre si. É o que acontece o tempo todo em ambientes online. Um estágio posterior surge quando uma ordem hierárquica é definida. Nesse estágio, os membros da

matilha são gentis e apoiam uns aos outros, ao mesmo tempo em que incitam um ódio mais intenso contra os não-membros. (...) Se você olhar um bate-papo online sobre qualquer tema, como violões, poodles ou exercícios aeróbicos, verá um padrão consistente: um bate-papo sobre o jihadi é muito parecido com um bate-papo sobre poodles. Uma matilha é criada, e você ou e contra ela ou é a favor dela. Se você entrar na matilha, passa a fazer parte do ódio ritualístico coletivo.

Dualismos na interação tendem a criar fossos éticos de entendimento mútuo e impossibilitar qualquer consenso. Os termos excludentes desse dualismo (“eu estou certo e você errado; portanto, se não aceitas o que eu penso, tu és ignorante/mau/etc.”) deixam de lado uma compreensão que todos deveriam ter à vista, como bem advoga Pierre Lévy (1998), na esteira – aliás – do que também já proclamaram outros tantos pensadores ocidentais, como Sócrates (DUHOT, 2004) e Paulo Freire (2017): todos têm o que ensinar e o que aprender.

No ciberespaço, entre todos os que perdem a oportunidade de aprender com o outro e de se qualificar como inteligente coletivo, há uma forma comum de escape aos resquícios e consequências das experiências a-dialógicas supramencionadas: para os que oprimiram e foram oprimidos por meio de enunciados/postagens em redes de interação, um caminho comum para recomeçarem suas experiências cibernéticas sem efeitos colaterais é mudar seus perfis e/ou suas redes de atuação, especialmente para os que possuem um design que lhes abra a possibilidade do *anonimato* sem consequências, o que, a propósito, também inviabiliza laços de reciprocidade intersubjetiva e, portanto, relações aprendentes.

Em toda experiência comunicativa efetivamente dialógica, os sujeitos precisam estar presentes um diante do outro, mesmo que esse “diante” não signifique um “face a face” (já que a internet deu novos contornos à ideia de presencialidade) e desvele situações críticas de conflito manifestas, por exemplo, numa simples tentativa de entendimento mútuo: ora, colocar-se diante de alguém significa acolhê-lo na sua pessoalidade, mesmo que sua personalidade mais ou menos desconhecida subtraia nossas seguranças e estimule ressalvas.

Inspirados pela amplitude autonômica da proposta ético-discursiva habermasiana, os sujeitos que se *conflitam* são chamados a reconhecer a legitimidade relacional do outro e a se *comprometer* com isso. Nesses termos, cada um deles se lança num processo de aprendizado que os leva a ampliar sua consciência de que o mundo social não é impessoal, mas construído em comum, o que gera, por sua vez, a possibilidade de que, engajados intersubjetivamente na construção de termos convergentes de avaliação de suas ações sociais, sejam capazes de apreciar e resolver seus conflitos de modo *consensual* (HABERMAS, 2009b).

Na perspectiva habermasiana, os sujeitos só podem aprender a resolver conflitos se se portarem de modo descentrado, atentos aos enunciados que o outro possa oferecer,

abandonando, assim, o egocentrismo de uma orientação regulada pelo fim racional do próprio sucesso e submetendo-se aos critérios intersubjetivos da racionalidade do entendimento (HABERMAS, 2002). Em outras palavras, advoga Habermas (1989, p. 164-165):

como é que (pelo menos dois) participantes de uma interação podem coordenar os seus planos de ação de tal modo que Alter possa anexar suas ações às ações de Ego evitando conflitos e, em todo caso, o risco de uma ruptura da interação. Na medida em que os atores estão exclusivamente orientados para o *sucesso*, isto é, para as consequências do seu agir, eles tentam alcançar os objetivos de sua ação influenciando externamente, por meio de armas ou bens, ameaças ou seduções, sobre a definição da situação ou sobre as decisões ou motivos de seus adversários. A coordenação das ações dos sujeitos que se relacionam dessa maneira, isto é, *estrategicamente*, depende da maneira como se entrosam os cálculos de ganho egocêntricos. O grau de cooperação e estabilidade resulta então das faixas de interesses dos participantes. Ao contrário, falo em agir comunicativo quando os atores tratam de harmonizar internamente seus planos de ação e de só perseguir suas respectivas metas sob a condição de um *acordo* existente ou a se *negociar* sobre a situação e as consequências esperadas. Em ambos os casos, a estrutura teleológica da ação é pressuposta na medida em que se atribui as atores a capacidade agir em vista de um objetivo e o interesse em executar seus planos de ação. Mas o *modelo estratégico de ação* pode se satisfazer com a descrição de estruturas do agir imediatamente orientado para o sucesso, ao passo que o *modelo do agir orientado para o entendimento mútuo* tem que especificar condições para um acordo alcançado comunicativamente sob as quais Alter pode anexar suas ações às do Ego.

A citação anterior ratifica a descentração como uma referência ético-discursiva fundamental ao agir comunicativo (tal como o conflito, o compromisso e a busca do consenso) e, portanto, a um programa de aprendizagens cooperativas que siga esse princípio teórico, já que, descentrados, os sujeitos podem harmonizar seus planos de ação. Do contrário, quando completamente centrados em si, os sujeitos não têm como aprender com os outros, em seus erros e acertos. Posturas descentradas são fundamentais à tessitura de cenários cooperativos de aprendizagem porque *comprometem* os sujeitos com os atos de fala e ação uns dos outros<sup>173</sup>, mesmo que as bases desses atos gerem divergências, a ponto de transformar a diversidade de posicionamentos desse *conflito* em benefício comum, através da busca de um

---

<sup>173</sup> “A fim de entender-se sobre algo, os participantes não necessitam apenas compreender as proposições utilizadas nos proferimentos: eles têm de ser capazes de se comportar uns em relação aos outros, assumindo o papel de falantes e ouvintes – no círculo de membros não participantes de sua (ou de uma) comunidade linguística. As relações recíprocas e interpessoais, determinadas pelos papeis do falante, tornam possível uma auto-relação, que não precisa mais pressupor a reflexão solitária do sujeito agente ou cognoscente sobre si mesmo enquanto consciência prévia. A auto-referência surge de um contexto *iterativo*” (HABERMAS, 2002, p. 33).

*consenso*<sup>174</sup> pautado numa síntese/negociação dialógica vertida à promoção do melhor argumento<sup>175</sup>.

Como sucedâneo do desenvolvimento cognitivo do sujeito, a argumentação é fundamental no agir comunicativo e só desponta na relação linguística quando o sujeito é capaz de descentrar-se e de desenvolver abstrações reflexivas, porque esses são pressupostos imprescindíveis ao reconhecimento do outro, ao comprometimento com suas razões distintas, à possibilidade de se encontrar elos universais que favoreçam atividades conjuntas e aprendizados firmados cooperativamente.

Na esteira dos estudos de Piaget, Habermas (1989) defende que aprender significa ser capaz de ampliar o ponto de vista individual do mundo acolhendo as demais perspectivas do mesmo, mas não só acolhendo-as passivamente, já que o diálogo competente auxilia a maturação dos saberes compartilhados. Nesse sentido, o potencial de inteligência dos coletivos humanos diz respeito ao seu universo de aprendizagens, de tal modo que quanto mais próximos do estágio operatório-formal (Piaget) e pós-convencional (Kohlberg), mas os sujeitos se tornam aptos ao desenvolvimento de aprendizagens reflexivas, cooperativas e engajadas intersubjetivamente à valorização coletiva. Nesses termos, levantam-se razões para o pressuposto habermasiano (HABERMAS, 1980) de que as aprendizagens concorrem à evolução social: “aprendizagens reflexivas” fomentam novos horizontes discursivos mais propícios a interações linguísticas fundadas no respeito a pretensões de validade<sup>176</sup>, em argumentações solidárias e justas, no sentido ético-discursivo dos termos. Assim é possível vislumbrar a possibilidade de transformar a interação comunicativa numa experiência crítica de reflexão e redirecionamento das atitudes assumidas no cotidiano.

---

<sup>174</sup> O exemplo da Blitzkrieg mostra que não é o bastante dispor de tecnologias interativas se os sujeitos que delas fazem uso não são competentes para usá-las de modo cooperativo. Para os alemães, a vitória na batalha significou não ter sido suficiente possuir aparato tecnológico (o rádio): era preciso saber se comunicar, para assim, poderem estabelecer cooperação em tempo real. Eles precisavam saber não só utilizar a referida tecnologia (rádio), como se comunicar através dela, o que implica dizer que não só precisavam ser competentes para o uso técnico do instrumento, mas também criar padrões (normas) discursivos mutuamente inteligíveis para guiar a pragmática da comunicação e viabilizar ações coordenadas eficientes no instante do conflito. Esse exemplo é ilustrativo para entendermos a pragmática da comunicação em Habermas, apesar de uma diferença importante: as normas formais da comunicação são criadas pelo comandante, apesar de existirem expressões comunicativas informais criadas pelo universo de combatentes. Além disso, as decisões são unilaterais e é o comandante o referencial para onde converge o *compromisso* coletivo, de onde dimana a solução dos *conflitos* estratégicos da batalha e em quem se firma o *consenso* decisório. Na proposta habermasiana, são os sujeitos que devem assumir dialogicamente esse papel decisório.

<sup>175</sup> “Nas argumentações, os participantes devem partir do fato que em princípio, todos os envolvidos tomam parte, livres e iguais, a uma procura cooperativa da verdade na qual somente pode valer a força sem constrangimento do melhor argumento” (HABERMAS, 2012a, p. 18-19).

<sup>176</sup> “as pretensões de validade (...) podem mensurar soluções de problemas, orientações racionais para a ação, níveis de aprendizado, etc.” (HABERMAS, 2012a, p. 23).

Habermas funda sua ética do discurso no princípio universal da argumentação, cuja práxis por ele é vista como referência de entendimento partilhado pelas sociedades humanas no geral (HABERMAS, 2004), sejam quais forem suas formas de expressões linguísticas. A argumentação pressupõe que os sujeitos “concorrentes”<sup>177</sup> cooperem mutuamente, sejam solidários entre si e justos com o que o coletivo formula normativamente. A troca constante de argumentos é, para Habermas, uma forma privilegiada de agir comunicativo, especialmente quando uma deliberação estiver sendo encampada por interagentes linguísticos. Nesse caso, a força do convencimento se dará pelo melhor argumento enunciado e validado intersubjetivamente. Assim, pode-se evitar o jugo de inclinações particularistas que possam subverter a lógica democrática do consenso, por meio de alguma ação estratégica vertida ao arrebatamento heteronômico.

Inspirada nos princípios ético-discursivos da justiça e da solidariedade, essa cooperação forjada no solo da linguagem se abstém de expedientes coercitivos. No solo normativo de uma comunidade ideal de comunicação (que pode vir a ser qualquer comunidade virtual do ciberespaço ou campos afins de interação linguística), a coerção dá lugar à construção da autonomia coletiva/intersubjetiva<sup>178</sup> e ao acolhimento dos pontos de vista e das expectativas alheias, de modo que o princípio deontológico “D” (fundado na validade descritiva dos compromissos e normas morais) se revela universalizante (“U”).

Uma norma subsiste ou goza de *validade social* quando é *reconhecida como válida* ou como justificada pelos destinatários dela mesma. Estados de coisas existentes estão representados por enunciados verdadeiros, e normas subsistentes por mandamentos ou sentenças deontológicas gerais, que os destinatários das normas consideram justificados. Que uma norma *valha* significa em termos ideais: ela *recebe* assentimento de todos os atingidos, porque regulamenta os problemas da ação em prol do interesse comum desses mesmos atingidos. Que uma norma *subsista* facticamente significa, por outro lado, o seguinte: a pretensão de validade com a qual ela se apresenta é reconhecida pelos atingidos, e esse reconhecimento intersubjetivo fundamenta a *validade social* da norma (HABERMAS, 2012a, p. 171).

---

<sup>177</sup> Os gregos das *pólis* antigas consideravam que só pode haver efetiva concorrência/rivalidade entre iguais (*homoióti*). De outro modo, a discrepância de atuação dos sujeitos gera um domínio de uma parte a outra. Os termos dessa ideia grega de concorrência podem nos ilustrar um princípio habermasiano caro a essa concepção de “concorrência”: todos os envolvidos no jogo linguístico sejam *igualmente* capazes de emitir seus juízos, compreender os demais e validar todos eles. Essa “igualdade” pressupõe – para Habermas – uma competência comunicativa. Sem tal paridade, não haverá diálogo, mas um simulacro de diálogo. A interação se revelará monológica.

<sup>178</sup> “Quanto à liberdade subjetiva, não é difícil imaginar que algumas pessoas possam gozar da liberdade e outras não, ou que algumas possam ser mais livres do que outras. A autonomia, ao contrário, não é um conceito distributivo e não pode ser alcançada individualmente. Nesse sentido enfático, uma pessoa só pode ser livre se todas as demais o forem igualmente. A ideia que quero sublinhar é a seguinte: com sua noção de autonomia, o próprio Kant já introduz um conceito que só pode explicitar-se plenamente dentro de uma estrutura intersubjetivista” (HABERMAS, 2007a, p. 13).

Em vista disso, os interagentes são suscitados a aprenderem a convencer o outro pela força de argumentos descentrados, verdadeiros, sinceros e ajustados a normas que, por sua vez, só são válidas se receberem acolhida de todos os envolvidos e se forem firmadas intersubjetivamente num discurso prático<sup>179</sup>. Ora, num discurso prático, um participante que se orienta pela ética do discurso é motivado a tomar decisões fundadas não em razões que reflitam tão somente alguma de suas preferências particulares, ou as de outro, mas em razões a partir das quais todos os participantes possam descobrir juntos – posto o assunto que necessita ser regulamentado – a prática que pode atender igualmente o interesse coletivo (HABERMAS, 2007a).

A linguagem de todos os sujeitos possui uma razão universal, apesar das peculiaridades de sua expressão espaço-temporal por meio dos grupos humanos. Essa base universal inspira Habermas a defender a possibilidade de forjarmos comunidades ideais de fala e ação (HABERMAS, 1991). Nessas comunidades em que os sujeitos se articulam por sentimentos de pertença, a vontade de cada um deve se manifestar e se (re)formar livre de coações internas e externas e todos os enunciados devem ser avaliados e validados argumentativamente nos termos normativos acordados pelos interagentes; nesse processo, segundo Habermas (1991, p. 17), “quando argumentam, os intervenientes têm de partir do princípio de que, em regra, todos os indivíduos em questão tomam parte, enquanto sujeitos livres e iguais, numa busca cooperante da verdade”, ao passo de que o discurso prático se revela como um modo exigente da formação autônoma da vontade.

Justamente por envolver sujeitos autônomos capazes de dizer “sim” e “não” e valorizar todos os enunciados expressos num jogo interativo de negociações argumentativas (onde todos são igualmente centrais), esse horizonte ético-discursivo do agir comunicativo reclama possíveis “demoras” (LÉVY, 1999a), certamente desconfortáveis aos sujeitos envolvidos na cultura cibernética da comunicação virtual, especialmente quando o que está em questão é o tema da aprendizagem. Ora, o ciberespaço é tecido por sujeitos acostumados à hibridez e celeridade dos (re)arranjos relacionais, identitários, ideológicos, dentre outros. Além da sede por usos sintéticos na construção sintática e semântica dos enunciados linguísticos (fala e escrita abreviadas), por “diálogos” e conclusões rápidas, a compreensão comum de que ter autonomia cibernética significa ser plenamente livre para falar e agir como quiser e sem compromissos graves (como saber – e, principalmente, colher para si,

---

<sup>179</sup> “O discurso prático, ou melhor, a forma de argumentação que permite tematizar pretensões à correção normativa, constitui o *medium* que permite examinar hipoteticamente se determinada norma de ação, reconhecida faticamente ou não, pode ser justificada de modo imparcial” (HABERMAS, 2012a, p. 50).

sinergicamente – o que o outro pensa e sente a respeito do seu ato de fala), configura certamente um relevante ponto de clivagem aos termos ético-discursivos do ideal supracitado de aprendizagem. Contudo, se essa cultura híbrida, célere e – de certo modo – “libertina”<sup>180</sup> parece representar um obstáculo aparentemente limitante à consecução de um agir comunicativo nos referidos termos habermasianos, preferimos tratar desse cenário nos termos da atipicidade/distinção<sup>181</sup> a considerá-lo bom/melhor ou mal/pior ao que propomos enquanto tese.

Pensamos ser não só possível como muito relevante redimensionarmos esses desafios comunicativos que a atual cultura cibernética nos apresenta. Por trás do agitado intercâmbio de mensagens que é comum a grupos “privados” e a comunidades abertas de discussão virtual, por trás da inabilidade – e quase sempre da indisposição – que tangem os sujeitos formados pela/na cultura das redes virtuais de interação – especialmente os nativos digitais – de concentrarem atenção personificada e paciente a todos os enunciados particulares dos que consigo interagem, ou das dificuldades de buscarem sínteses cuidadosas entre enunciados (preservando o máximo do interesse majoritário), perfazendo algum consenso, por trás de tudo isso estão sujeitos cujas inteligências se comportam de modo frenético e divergente (PALFREY; GASSER, 2011), e são menos afeitas à rigidez de grandes sintetizações (marca típica dos sujeitos das eras precedentes à informática), já que os enunciados com que eles se relacionam na rede virtual são costumeiramente moleculares, forjados por detalhes abreviados, dispersos e abertos, sem construções sintáticas com longas subordinações.

Todavia, se tudo isso se revela um problema potencial para um diálogo paciente, aprendente<sup>182</sup>, cooperativo, regido por ações coordenadas num plano normativo, com fins planejados intersubjetivamente e atentos à intersecção da riqueza dos saberes e interesses dos sujeitos (tal como às suas competências argumentativas), se isso se revela, portanto, um possível “veneno” (*phármakon*) ao agir comunicativo, isso também se mostra um possível e interessante “remédio” (*phármakon*) para tal, porque pode estimular experiências complexas e rizomáticas de aprendizagem. Os pressupostos ético-discursivos inspirados pela razão

<sup>180</sup> A essa adjetivação atribuímos acepção meramente formal, e não moral.

<sup>181</sup> Esse cenário é apenas *atípico* ao que nos acostumamos historicamente, ou seja, ele é desafiador em termos ímpares. Por isso, seguimos – junto a Habermas e a Lévy – na contramão de autores que possam ler esse cenário de um modo pessimista, como se todos esses obstáculos fossem barreiras limitantes, inférteis a proposituras universais como se revelam os ideais de agir comunicativo e coletivos inteligentes.

<sup>182</sup> “O aprendizado coletivo demora também porque põe em jogo interações e negociações entre seres autônomos, capazes de dizer não (...).Menos inteligentes e menos livres que os homens, as moléculas e *bytes* oferecem, em comparação, muito pouca ‘resistência à mudança’. Deixam-se tratar mais facilmente em tempo real. A lentidão e o ritmo característicos dos processos coletivos indicam a nobreza do humano. Para aprender, pensar, inovar e decidir em comum, é preciso tempo. Para formar juízos em comum, para ajustar e elaborar linguagens, para formar comunidade, também é preciso tempo” (LÉVY, 1999a, p. 74).

comunicativa vêm fomentar essa face positiva da inteligência dos sujeitos “ciberculturalizados”, otimizando as qualidades moleculares de suas inteligências para que aprendam a observar mais atentamente o que eles têm a comunicar e como podem usar a linguagem como mecanismo interativo fomentador de intercâmbios de seus saberes e competências compartilháveis.

Nesses termos ético-discursivos, o agir comunicativo não só não massifica os sujeitos ao vinculá-los num acordo normativo e em práticas linguísticas (atos de fala) vertidas ao consenso, mas ao fazê-lo, dá-lhes condições de interseccionarem a molecularidade semântica de seus saberes a partir de (hiper)links sintáticos estabelecidos internamente pelos próprios agentes da comunicação. Assim, o agir comunicativo não só não impõe – aos sujeitos do ciberespaço – laços (links) restritos e homogêneos/lineares de conexão às suas inteligências moleculares/complexas, como garante que essas conexões se ramifiquem expansivamente, sem o risco de que cada possível simbiose de inteligências (saberes e competências) particulares seja anulada por algum jogo de forças sistêmicas ou se percam/isolem nas águas dispersivas do universo diluviano que constitui o ciberespaço.

Por tais razões, o agir comunicativo cultiva, assim, a integração *não homogeneizante* da diversidade de saberes e competências dos sujeitos em relação. A propósito dessa inspiração e inseridos em comunidades virtuais “racionalizadas comunicativamente”, esses sujeitos são chamados a construir vínculos de aprendizagem em bases linguísticas normatizadas pragmaticamente à coordenação da ação para fins de promoção coletiva do que cada um tem a compartilhar. Esses pressupostos ético-discursivos do agir comunicativo se aproximam daquilo que Lévy reclama à formação de um coletivo inteligente:

Em um coletivo inteligente, a comunidade assume como objetivo a negociação permanece da ordem estabelecida, de sua linguagem, do papel de cada um, o discernimento e a definição de seus objetos, a reinterpretção de sua memória. Nada é fixo, o que não significa que se trate de desordem ou de absoluto relativismo, pois os atos são coordenados e avaliados em tempo real, segundo um grande número de critérios constantemente reavaliados e contextualizados (LÉVY, 1999a, p. 15).

Nesse sentido, para que as comunidades virtuais do ciberespaço possam se tornar comunidades ideais de comunicação, seus sujeitos devem se comprometer com os discursos dos demais, não podem ser meros ouvintes do que é discutido por eles e devem ser capazes de agir motivados racionalmente à argumentação, à fundamentação dos seus enunciados, à (auto)crítica, à abdicação da violência, à busca do entendimento mútuo e de consensos possíveis. Em outras palavras – reiteramos –, essas vias racionais do agir comunicativo

apontam para um referencial ético-discursivo (HABERMAS, 2007b, p. 55) que impele os sujeitos a avaliar a validade normativa dos seus enunciados, a convencer os demais pelos conteúdos enunciativos e a agir de modo não violento buscando acordos em meio aos conflitos que lhes possam envolver. Ao ideal de formação de coletivos inteligentes a não-violência é fundamental: afinal, o projeto de inteligência coletiva – que lhe subjaz – supõe o abandono da perspectiva do poder, perspectiva – a propósito – decisiva para que os inteligentes coletivos perfaçam comunidades ideais de comunicação.

(3) As duas frentes anteriores de discussão nessa seção 5.3 nos direcionam inequivocamente ao horizonte possível de consecução de comunidades ideais de comunicação no ciberespaço.

Se os sujeitos dessa grande rede são competentes para se comunicar uns com os outros através dos suportes tecnológicos de que dispõem, se respeitam os códigos normativos firmados intersubjetivamente (*netiqueta*), se o fazem buscando saídas argumentativas – e, portanto, não violentas – para todas as situações em que precisem ratificar, retificar ou recriar essa *netiqueta* e desenvolver um cenário adequado ao desenvolvimento de práticas linguísticas de cooperação, cremos assim estarem contemplados termos distintos à formação de coletivos inteligentes. Nesse sentido, seus partícipes (os inteligentes coletivos) se revelam privilegiados compositores de comunidades ideais de comunicação e aprendizagens cooperativas.

Aplicados em fomento ao ideal levyniano de formação de coletivos inteligentes, os pressupostos racionais da ética do discurso de Habermas provocam as “consciências” individuais quanto à necessidade das suas aberturas ao funcionamento da inteligência social e ao melhoramento da integração e da valorização das singularidades criadoras que os indivíduos e os pequenos grupos humanos articulam nos processos cognitivos e afetivos da inteligência coletiva articulada no Espaço do Saber (LÉVY, 1996). Destarte, é nas bases da ética do discurso que esse processo de integração e valorização dos sujeitos pode viabilizar coletivos inteligentes que perfaçam comunidades ideais de comunicação no ciberespaço. Obviamente, essa experiência impele cada inteligente coletivo a assumir a responsabilidade de sempre tomar decisões intersubjetivamente, comprometendo-se com as implicações desse agir e julgando sua correção, motivando reavaliações<sup>183</sup>. Por tal perfil, aliás, a ética do discurso se revela peculiarmente democrática.

---

<sup>183</sup> De fato, para Lévy (1999a, p. 31), coletivos inteligentes prefiguram comunidades comprometidas com a negociação permanente da ordem vigente (a linguagem, os papéis sociais, os objetivos comuns, etc.) e que, apesar da fluidez com que essas negociações ocorrem nos grupos (seguindo a própria dinâmica dos demais

Numa perspectiva tecnopolítica ciberdemocrática, a constituição de coletivos inteligentes – via razão comunicativa – passa pela formação de sujeitos comprometidos intersubjetivamente e autônomos, capazes de proferir discursos competentes em forma e conteúdo, sem que o crivo de sua emissão e validade passe tão somente por representantes (LÉVY, 1999a, p. 66). Coordenados e avaliados em tempo real e por todos os interessados, os atos (inter)subjetivos nas redes interativas das comunidades ciberespaciais se abrem à necessidade de constantes reavaliações normativas costumeiramente forjadas de dentro da própria comunidade linguística em questão.

Nessa perspectiva, não nos parece impróprio asseverar que, racionalizados comunicativamente e competentes para se comunicarem intersubjetivamente pelas redes cibernéticas de interação online, os sujeitos possam escapar cada vez mais das investidas sistêmicas de dominação, especialmente cômicos de que, com a ampla abertura de canais informacionais e comunicacionais que a internet promoveu, os sistemas sofrem uma relevante e ainda contínua perda da atual capacidade de exercer um controle completo do mundo da vida, em comparação – por exemplo – à recente época de “reinado” e esplendor das mídias de massa, há poucas décadas atrás.

O lastro interativo proveniente desse cenário amplia a capacidade dos sujeitos de buscarem consensos cada vez mais deslocados das emissões normativas dos centros de poder. Quando os sujeitos articulam consensos, fortalecem o “espírito” democrático e dialógico das redes cibernéticas: afirmam uma rede sem centro único e homogêneo, porque tecida por interagentes descentrados e abertos ao diálogo que, por seu turno, pressupõe a abertura ao outro e a expectativa de reciprocidade; afirmam, portanto, um horizonte interativo onde todos os sujeitos são centrais em sua potência heterogênea de fala e ação.

Esse perfil heterogêneo que marca o ciberespaço e seus sucedâneos virtuais (como a web) traz uma repercussão decisiva para os trechos finais de nossa análise: diante da considerável complexidade que marca atividades coletivas e que muitas vezes entrava os anseios e habilidades dos indivíduos para empreendimentos coletivos (especialmente na web) e diante do fato de que, quanto maior o grupo, mais difíceis se tornam as iniciativas de coordenação do agir e até mesmo de comunicação interna, a transformação imediata e universal do mundo da vida ciberespacial numa grande comunidade ideal de comunicação talvez seja irrealizável (ao menos ainda parece ser), ainda mais quando pensamos a

---

grupos do ciberespaço), há espaço para pensarmos em fundamentos não relativistas para tais ações, o que revela para nós, um lastro coerente à propositura do substrato universalista da ética do discurso de Habermas.

complexidade em dar viabilidade pragmática a comunidades interativas muito amplas (em partícipes).

Para nós, o caminho mais viável de realização pragmática dessa utopia passa pela formação de coletivos inteligentes inseridos em seus mundos da vida particulares (atuais e virtuais). Seguindo a via dos grupos locais – e, portanto, menores – de interação (que são os fios da grande teia ciberespacial), os coletivos inteligentes que, em suas experiências pontuais, venham a ter sucesso no desenvolvimento ideal de suas comunidades de comunicação, podem expandir essa experiência num *efeito rede*, na horizontalidade dos laços intersubjetivos que vão se ramificando à medida que se consolidam.

Em outras palavras, transformar – de súbito – todo o ciberespaço numa grande comunidade ideal de comunicação parece um desafio de realização mais difícil se a projeção desse processo venha a se realizar partindo do horizonte mais amplo (macroscópico) do ciberespaço. De modo contrário, reiteramos assim, a viabilidade prática do processamento desse ideal a partir das comunidades locais de comunicação, seja se para isso for exigido o cumprimento dos termos pragmáticos que tais comunidades devem assumir seguindo o construto teórico habermasiano (como, por exemplo, a exigência de que os sujeitos se entendam mutuamente e tenham normas acordadas e seguidas por todos, sem exceção), seja se pensarmos no fato de que, apesar de dispormos de dispositivos tecnológicos que tornam possíveis uma interação maciça e simultânea dos sujeitos, isso esbarraria – no mínimo – na limitação cognitiva dos sujeitos para o exercício de uma escuta mútua e atenta a cada sujeito que compõe um coletivo tão numeroso.

Se quisermos compreender tamanha dificuldade, podemos tomar como exemplo nossa experiência de respostas a e-mails e postagens de “amigos” em redes sociais: responder a poucas mensagens de e-mails num correio eletrônico já promove um considerável desgaste psicossomático num indivíduo, o que é ainda mais notável quanto maior for a quantidade dessas mensagens. Qualquer exercício responsorial a todo o conteúdo do correio eletrônico seria impraticável se esse fosse sobrecarregado de mensagens aos milhares e em fluxo de renovação. O mesmo vale para os comentários em redes sociais, não só porque a todo instante um “amigo” qualquer pode ir retroalimentando cada *post* responsivo com réplicas (e trélicas e etc.) à espera de feedbacks, mas especialmente porque isso acontece rizomaticamente, como reação em cadeia e sem pontos de chegada, já que cada postagem virtualiza um novo ponto de partida e já que não só costumamos nos sentir impelidos a responder a mensagem principal (com suas réplicas, trélicas...), mas todas as que se ramificam a partir dela. Nesse sentido, somos tensionados a agir como se fôssemos Sísifos modernos: a cada vez que subimos a

montanha em busca de darmos a resposta que de nós se espera, ou seja, de colocarmos a pedra (mensagem-resposta) no seu devido lugar, vemos a pedra rolar de volta e se multiplicar em várias outras. O que nos resta é o fato tácito de que, mesmo usando ferramentas muito sintéticas como o Twitter (com seus 140 caracteres), ainda assim é improvável que alguém consiga ler atentamente e responder – em tempo hábil e com dedicação isonômica – todos os gorjeios que seus contatos transformam em mensagem<sup>184</sup>.

Essas são algumas das razões pelas quais cremos que o universalismo que marca nossa utopia de transformação da totalidade ciberespacial numa comunidade ideal de comunicação e de aprendizagens cooperativas (porque forjada por coletivos inteligentes capazes de agir comunicativamente) passa pela compreensão de que o ciberespaço é um universal intotalizável (pelo seu tamanho e principalmente por sua fluidez) e que, por tal motivo, parece mais factível concentrarmos os esforços teóricos e práticos da concepção de comunidades ideais de comunicação em grupos interativos menos numerosos.

Por isso reiteramos, em outras palavras: conceber o ciberespaço como uma grande comunidade do agir comunicativo (e unificada por ele) só nos parece pragmaticamente possível se transformarmos cada comunidade “local”<sup>185</sup> da grande rede num espaço efetivo desse modelo de ação. Nesse sentido, as regras do convívio discursivo desses coletivos até podem ser distintas e sofrer mudanças esporádicas ou constantes (os conflitos, compromissos e consensos terão teores específicos distintos), mas o princípio racional de fundamento das comunidades pode ser compartilhado e se manter inalterado, transformando o ciberespaço num ambiente universal de sujeitos de fala e ação.

Nos termos supracitados, defendemos a efetividade desse movimento de transformação do ciberespaço numa comunidade ideal de comunicação se pensarmos o *efeito rede* a que fizemos menção. Aliás, para entendê-lo, basta retomarmos a ideia de rede ilustrada

---

<sup>184</sup> Para além dos argumentos supracitados, há ainda outro que certamente realça essa suposição, à luz do diagnóstico de Clay Shirky (2012, p. 74) sobre as relações efetivas nas comunidades virtuais: “O MySpace, site de relacionamentos de estrondoso sucesso, tem dezenas de milhões de usuários. Sabemos disso porque a administração do site (e sua companhia-mãe, News Corp) não perde uma oportunidade de informar ao público o número de seus usuários. Muitos deles, porém, não vivenciam o MySpace na escala de dezenas de milhões. A maioria dos usuários interage apenas com poucos outros – a mediana de amigos no MySpace é dois, ao passo que o número médio de ‘amigos’ é 55 (a palavra está entre aspas porque a média é distorcida para cima por pessoas que se apontam como amigas de bandas famosas ou do fundador do site, Tom). Mesmo essa média de 55, por mais que esteja distorcida, demonstra o desequilíbrio: o site tem mais de 100 milhões de contas criadas, mas a maioria das pessoas associa-se no máximo a algumas dezenas de outras. Ninguém (exceto a News Corp) pode se dirigir com facilidade aos milhões reunidos no site; a maioria das conversas ocorre em grupos muito menores, ainda que interconectados. Esse padrão é geral em serviços de redes sociais como o Facebook, o LiveJournal e o Xanga. Ele se aplica até ao mundo dos blogs – dezenas de blogs têm um público de 1 milhão de pessoas ou mais e milhões têm um público de uma dezena ou menos”.

<sup>185</sup> O local aqui não diz respeito ao território, mas aos interagentes de nossa lista de contato, já que o mundo ciberespacial é afronteiriço, desterritorializado.

por Authier e Lévy (1998) no projeto das árvores do conhecimento. Na esteira dessa ideia, observamos que, quanto mais aumentam – por exemplo – os empecilhos logísticos (distância, trabalho, imprevistos e, principalmente, os altos custos transacionais) para que uma reunião aconteça com todos os seus membros presentes, mais aumenta o risco de enfraquecimento do *capital social*<sup>186</sup>. Nesse sentido, uma rápida leitura do nosso tempo mostra que a intensa celeridade de nosso *modus vivendi* parece corroborar para o pior desses quadros de capital social em baixa, se não fosse pelo fato de que dispomos de tecnologias comunicacionais que nos conectam virtualmente. No caso específico do referido projeto de Authier e Lévy, o referencial das árvores do conhecimento encarna essa função de unir os sujeitos para que, cooperando entre si, eles aprendam cada vez mais novos saberes e competências, aumentando a “inteligência” da própria coletividade da qual são parte, de modo que, num nível macroscópico e seguindo um movimento de enredamento aberto (*efeito rede*), aumentem a inteligência de diversas coletividades (comunidades de comunicação) que possam vir a se formar no ciberespaço, transformando-o, por sua vez, num horizonte ideal de comunicação, por traduzir a unidade (não homogênea e intotalizável) de cada expressão coletiva, a razão do elo que esses particulares assumem como um universal.

---

<sup>186</sup> Quando um sujeito presta um serviço a outro ou quando dirige a alguém sua confiança em emprestar algo de seu uso, temos dois singelos exemplos de hábitos de cooperação que, como aponta Clay Shirky (2012, p. 163), configuram o *capital social* de um grupo. Marca de mundos da vida em que as interações se pautam na solidariedade e na justiça, esse conceito nos evidencia que, quanto mais um coletivo articula para si uma cultura de cooperação, mais se torna inteligente.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS: ENSAINDO A UTOPIA FORMATIVA DE COLETIVOS INTELIGENTES NO ESPAÇO DO SABER

Utopias generosas nunca fazem mal. O que elas têm de impraticável fica esperando indefinidamente pela sua hora, mas o sentimento que as inspirou e as impressões que elas criam concorrem sempre para realizar algum bem (NABUCO *apud* SODRÉ, 2012, p. 12).

Cada um ao seu modo e assumindo a comunicação como fundamento imprescindível às relações humanas e aos seus sonhos de desenvolvimento civilizatório, Pierre Lévy e Jürgen Habermas foram – junto a nós – desafiados a pensar as “primícias”<sup>187</sup> virtuais da comunicação no horizonte cibercultural do Espaço do Saber.

Desde os instantes iniciais deste texto, vimos o *modus vivendi* contemporâneo dos interagentes cibernéticos como a chave de compreensão do que significa *comunicar* nos dias de hoje. Inspirados em Lévy e em Habermas, anunciamos que comunicar é – especialmente no tempo presente – muito mais que transmitir informações, por mais que os meios sistêmicos que ainda gerenciam aspectos de sua ressonância assim o façam parecer. Soma-se a esse horizonte contextual o fato de que os processos de aprendizagem – que sempre foram cúmplices dos prodígios da comunicação – são também ressignificados, porque – nos dias que seguem – ensinar/aprender é muito mais do que transmitir ou recepcionar informações.

Em consequência disso, atualmente somos apresentados a novas exigências e possibilidade de aprender, especialmente com a emergência do complexo virtual de colégios invisíveis que tecem o ciberespaço, fato que ratifica, por sua vez, a premissa de Hugo Assmann (1998, p. 198) de que, como “o processo de aprendizagem já não se limita ao período de escolaridade tradicional”, devemos repensar nossa relação com o conhecimento, concebendo-o de modo contínuo e fora de uma lógica meramente instrucional. Nesse sentido, esse novo cenário fenomênico desloca cada vez mais o eixo do saber de figuras estanques como o professor tradicional, esse pedagogo catedrático, monarca de uma sala de aula, depositário do saber e do poder, figura quase metafísica ao trato dialógico, resguardado da exposição crítica – que todo diálogo exige diante do outro – por suas muitas palmatórias

---

<sup>187</sup> A esse respeito, falamos de “primícias” não porque nunca antes nos comunicamos de modo similar ao que fazemos atualmente: comunicar-se em rede já foi baluarte antropotécnico, por exemplo, na experiência dos gregos que, por volta do século XII a. C., comunicaram o fim da guerra de Tróia por meio de fogueiras acesas no topo de várias e sucessivas montanhas (ÉSQUILO, 2004, v. 281-316), do monte Ida – em Tróia (na costa oeste da atual Turquia) – ao monte Aracneu na grande Grécia (que, a propósito, há dez anos esperava por respostas sobre o desfecho do conflito). As evidências sociotécnicas de que dispomos nos apontam para um ineditismo, sim, mas em outra perspectiva, portanto.

sistêmicas que ameaçam um agir comunicativo autêntico, empoderador, promotor de uma autonomia praxiológica, tal como pensou Paulo Freire (2017).

A propósito do acima exposto, apesar da retumbância que as vozes sistêmicas projetam aos espaços formais de aprendizagem, tentando orientar a finalidade da formação humana à reprodução de um *status quo* sociopolítico específico (muitas vezes atrelado ao tecnicismo), a própria configuração revolucionária dos processos cibernéticos de informação e comunicação colocam em xeque essas tentativas de colonização da inteligência coletiva, exigindo dessas instâncias sistêmicas um grande esforço de renovada adaptação contextual para que a dominação se renove. Por isso, apesar de sua não-obsolescência, o *insight* de Bourdieu e Passeron (2009) sobre tal reprodução encontra novos termos: uma outra economia transita marginalmente por dentro das redes sistêmicas da globalização dominante (com suas fronteiras aparentemente intransponíveis): a economia do conhecimento, ou melhor, da inteligência coletiva.

Vimos que, apesar da persistência de relativos domínios do mundo sistêmico, há um trânsito clandestino de novas relações comunicativas se processando no interior da grande Matrix que é o ciberespaço (ambiente distintivo da inteligência coletiva): novos Morpheus acordam cada vez mais novos (*neos*) sujeitos para as aprendizagens sobre o que há para se aprender do/no mundo em que habitam. Tal como os clandestinos da Matrix representada por essa obra homônima da sétima arte (1999), vimos que os sujeitos nascidos no mundo digital estão fundando uma nova economia do conhecimento que, por dentro “ameaçam” as estruturas estanques da macroeconomia financeira, (ciber)democratizando os saberes rênconditos dos monopolistas do conhecimento.

Abertos à consulta, os saberes da humanidade nunca estiveram tão acessíveis aos sujeitos e, mesmo sabendo que as instâncias sistêmicas de poder – que costumam colonizar a inteligência coletiva – ainda não ruíram definitivamente, os mecanismos típicos de sua dominação informacional e comunicacional sobre aquilo que os seres humanos fazem de seus saberes e competências vêm sendo sabotados pela própria presença mais atuante e cada vez mais independente dos sujeitos na virtualidade das redes ciberespaciais. O domínio monopolista que os sistemas costumavam empreender sobre o saber até o advento das tecnologias digitais da informação e da comunicação vem perdendo vitalidade, por mais que esse domínio ainda não se tenha findado e ainda possa se reconfigurar, mantendo-se minimamente dominante (como quando pensamos no fato de que o acesso às informações e comunicações que trafegam na web ainda está atrelado à concessão de grandes servidores).

Fato é que, tal como o fenômeno informacional, a comunicação em rede é marco de novos/nossos tempos – reiteramos –, não porque nunca (nos) comunicamos assim, como o fazemos no ciberespaço, mas porque aquilo que comunicamos nunca chegou tão longe, nunca desafiou tanto as fronteiras geográficas, políticas, culturais, etc. No ritmo fluido das identidades que a cada dia fundam novas interfaces e tribos, a comunicação nos desafia a novas aprendizagens, a novas competências para aprender na interpelação, no falar e agir cooperativo que marca os processos simbióticos possíveis de aprendizagem no ciberespaço. Foi por tal razão que – com Lévy e Habermas – tomamos a comunicação como marco para pensar aprendizagens no ciberespaço.

Querendo compreender a formação de coletivos inteligentes no Espaço do Saber a partir de aprendizagens cooperativas racionalmente motivadas pela teoria habermasiana do agir comunicativo, chegamos a uma “conclusão” de dupla via: primeiramente, a razão comunicativa *pode* – sim – fomentar processos cooperativos de aprendizagem capazes de formar coletivos inteligentes no Espaço do Saber (1); mas essa possibilidade precisa ser renovadamente pensada – ainda que nos mesmos termos teóricos que adotamos e que sinalizamos serem eficazes – a fim de acompanharmos cada nova (re)configuração do espaço antropológico atual; afinal, o nosso “objeto” de pesquisa flui no líquido solo contextual em que se insere (2).

(1) No decorrer do nosso estudo, vimos que a razão comunicativa – proposta por Habermas – pode motivar os sujeitos a se organizar como coletivos inteligentes, processando interações cooperativas em vista de aprendizagens conjuntas que sinergizem seus saberes e competências. Isso porque essa racionalidade suscita o desenvolvimento de suas competências comunicativas (sem as quais não podem interagir de modo qualificado na pragmática cotidiana dos jogos de linguagem) e o preparo ético-discursivo sem o qual não se pode tecer laços profícuos de cooperação e aprendizagem. Assim racionalizados, os sujeitos podem ser capazes de fala e ação em seu(s) mundo(s) da vida, seja num espaço físico qualquer do globo terrestre, seja no ambiente virtual do ciberespaço.

Todo esse suporte racional responde a alguns desafios à inteligência coletiva provenientes do perfil fluido do ambiente ciberespacial: no imenso oceano de suas redes informacionais e comunicacionais, os navegantes compartilham do mesmo horizonte de “águas” turbulentas, mas nem sempre conseguem se comunicar de modo duradouro e dialógico. Apesar de estarem virtualmente próximos das demais naus, eles são normalmente deslocados pelo intenso devir das ondas cibernéticas, o que dificulta que possam se posicionar com uma proximidade minimamente estável e intercambiar informações, expectativas,

saberes, etc. Nessas circunstâncias desafiadoras, é mais fácil presenciarmos comunicados monológicos lançados de uma nau a outra. O ciberespaço é, desse modo, um “ambiente” privilegiado para o contato cada vez mais constante e diversificado de navegantes, mas por esse mesmo *status quo*, dificulta contatos a longo prazo, comunicações dialogais em que os diferentes que se encontram possam aprender entre si. Somado a isso, há outro desafio emergente desse universo diluviano, fluido e oceânico: os perfis subjetivos e sociais seguem a mesma instabilidade identitária das marés objetivas que movem esse horizonte náutico. Em meio a reconfigurações cada vez mais constantes, os navegantes desse grande mundo da vida parecem sempre desconfiados do que podem encontrar na nau alheia de quem se aproximam, intencionalmente ou não.

Diante desses desafios, as implicações pragmáticas da razão comunicativa sinalizam à possibilidade de um efetivo agir comunicativo entre esses sujeitos-navegantes. Sob essa referência racional, podemos pensar modos profícuos de estabilização das relações comunicativas e de orientação ilocucionária dos seus interagentes (já que não basta estarmos em contato linguístico com outro sujeito para, assim, perfazermos uma comunicação dialógica, promotora, portanto, de aprendizagens).

Ainda pensando a aplicação dessa racionalidade comunicativa nesse grande ambiente cibernético, convencemo-nos de que a internet, as redes sociais, as plataformas abertas de ação/criação colaborativa/cooperativa (como os wikis) e as demais ferramentas fomentadoras de interconexões comunicativas podem perfazer canais privilegiados do agir comunicativo quando, pelas referidas vias racionais, são processados por sujeitos competentes para enunciar ideias e tecer relações mediadas pela linguagem, autônomos, justos, solidários e, portanto, éticos – porque corresponsáveis – com os demais.

Nas bases racionais e ético-discursivas do agir comunicativo, os fluxos interativos do ciberespaço podem ser renovados palcos de crescimento da inteligência coletiva. Autônomos, competentes para comunicar seus interesses e razões do agir, solidários com os outros que se pretendem compreendidos, responsáveis com a justeza normativa dos atos de fala e com o crescimento coletivo que querem forjar, os sujeitos podem ressignificar o ciberespaço, viabilizando a coexistência entre mundo da vida e sistema. Com tal coexistência e não mais à mercê dos humores estratégicos que o mundo sistêmico e que as próprias ações dos indivíduos humanos costumam deprender para verter suas ações a fins estranhos, os sujeitos certamente podem dar um salto qualitativo inédito no campo sinérgico da inteligência coletiva, especialmente pelo fato – por nós aqui já mencionado – de que nunca vivemos num espaço antropológico tão fértil à interatividade e à criatividade humana. Afinal, nunca

estivemos tão próximos uns dos outros. Os sujeitos podem, portanto, *atualizar* perenemente uma *potência* fundamental do ciberespaço, a saber, ser um grande e acolhedor espaço virtual de aprendizagens e promoção humana, um *locus* de colégios invisíveis sempre abertos, renovados e renovadores.

Ao estudarmos o ciberespaço, acorremo-nos da mesma inquietação que levou Muniz Sodré<sup>188</sup> a direcionar suas preocupações recentes à reinvenção dos processos e fundamentos da educação: “É preciso repensar os espaços, e não só as teorias e as práticas pedagógicas. Espaços onde a tecnologia prevalece”. Espaço mais iminente de aculturação dos sujeitos contemporâneos, o ciberespaço ainda está longe de ser utilizado como o trampolim de inteligência coletiva que há muito já se revela.

Como um grande espaço público onde os sujeitos encontram canais fecundos para opinar, podem receber opiniões alheias, discutir sua validade, refazer as opiniões precedentes (ratificando-as ou retificando-as), compartilhar – argumentativamente – suas sínteses e estabelecer consensos, o ciberespaço nos pode fazer coletivamente mais inteligentes não só no que tange os dados intelectivos de nossos saberes e competências. Através dele, somos tangidos a saber mais do outro, a perscrutar suas raízes culturais, seus ideais de vida, suas formas e conteúdos distintos de ser e a aprender, para *ser mais*.

Se nos inserirmos no ciberespaço como sujeitos racionalizados comunicativamente, podemos enxergar e usufruir mais profundamente da riqueza de sentidos culturais que configura esse grande ambiente cibernético. Nesse sentido, tratamos do ciberespaço como um ambiente extremamente pedagógico também naquilo que diz respeito a matrizes/modelos culturais dominantes: podemos aprender a dialogar melhor com distintas referências de valor e aprendermos a nos afirmar como ocidentais ou orientais sem que para isso neguemos a outra identidade, de modo etnocêntrico. A internet vem mostrando, aliás, que hábitos culturais “exóticos” vem tendo sua estranheza (anteriormente pejorativizada e rechaçada) acolhida como fonte de aprendizagem e, em muitos aspectos, vamos aprendendo a não agir e ser necessariamente *como* os outros e/ou *para* eles (reproduzindo-os e/ou dirigindo-os heteronomicamente), mas a ser e agir *com* eles (e não apesar deles).

À luz das razões que apresentamos, convencemo-nos que para que nos tornemos coletivos inteligentes, além da necessidade de nos tornarmos competentes quanto ao uso dos suportes tecnológicos e das linguagens disponíveis (de designs interativos a sujeitos da interação) no ciberespaço (caso queiramos usufruir dos seus mecanismos de inteligência

---

<sup>188</sup> Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=XzIX98vuKw>. Acesso em 02 de Junho de 2017.

coletiva), parece-nos não menos importante nos fazermos competentes para falar e agir *eticamente* junto a outros sujeitos com quem interagimos nas tramas virtuais desse grande ambiente cibernético. Afinal, como os coletivos só se perfazem inteligentes nos termos do desenvolvimento de aprendizagens cooperativas, a multiplicidade/complexidade inerente a qualquer relação intersubjetiva (e ainda mais especialmente às que se processam nas redes interativas ciberespaciais) nos indica que não podemos aprender cooperativamente se não nos articulamos eticamente. Desse modo, se queremos aprender junto a outros enquanto estivermos com eles conectados nas redes virtuais do ciberespaço, não basta que saibamos nos comunicar utilizando a internet e seus sucedâneos interativos: precisamos entender e nos comprometer com a confecção dos códigos éticos por eles tecidos. E mais: esse comprometimento passa pela organização pragmática de procedimentos ético-discursivos que – conforme indicações habermasianas – fomentam interações comunicativas temperadas pelo diálogo justo e solidário, seio do entendimento mútuo, dos acordos provisórios à confecção das pretensões normativas que validarão o agir comunicativo em meio aos conflitos inerentes ao intercâmbio de atos de fala (e seus interesses), da busca pelo consenso.

A racionalidade comunicativa nos exige, portanto, uma postura ética enquanto sujeitos de fala e ação envolvidos em procedimentos argumentativos e engajados intersubjetivamente. Assim, quer motivar cenários discursivos em que não persistam quaisquer manipulações, para que a tônica das relações seja a força do argumento validado entre os pares da comunicação. Desse modo, a racionalidade ético-comunicativa nos desafia à tarefa da racionalização do mundo da vida, não ó para que o mundo da vida ciberespacial fique isento das consequências da razão instrumental, como para que – assim – os sujeitos possam “transitar” pelos ambientes interativos do ciberespaço motivados a relações comunicativas, aprendentes, emancipatórias. Assim podemos forjar coletivos inteligentes, redes abertas de expansão das possibilidades humanas de *ser mais*. Como coletivos inteligentes racionalizados comunicativamente e inseridos no ciberespaço, podemos forjar um universo cada vez mais descolonizado de preconceitos e discriminações, aberto à diversidade de culturas, à ecologia dos saberes.

Nessa esteira, como bem nos admoesta Muniz Sodré (2012), também somos impelidos a descolonizar e reinventar nossas escolas físicas, ainda inspiradas pelo modelo europeu e moderno de salas fechadas, de saberes seriados, de aprendentes vigiados por um centro emissor de saberes (o sujeito do sermão) e avaliador de comportamentos “educados” (o carcereiro do *panopticon*) (FOUCAULT, 2014). À luz da racionalidade ético-comunicativa proferida por Habermas, podemos reinventar nosso olhar aos saberes do cotidiano e também nossas práticas aprendentes, perfazendo-as de modo competente toda vez que nos

“aproximarmos” de um sujeito em quaisquer umas das muitas redes interativas do ciberespaço.

(2) Diante de todas essas “conclusões” a que chegamos nesse diálogo entre Lévy e Habermas, acreditamos que as primícias de suas (inter)faces teóricas fazem da comunicação um porto-referencial para lançarmos este trabalho de tese à utopia (não-lugar) dos coletivos inteligentes. Alices, navegamos num mundo – até há pouco – estranho, através do espelho das telas informáticas que nos reflete uma dimensão da realidade que até então nos parecia clara e distinta, sem virtualidades. Descobrimos que a realidade escondida através do espelho também é a nossa, porque o virtual sempre esteve presente. Por isso, quando nos desafiamos a olhar pela primeira vez o espelho do ciberespaço, buscando nele o outro de nossa realidade, nos lançamos num não-lugar, possível, potente, porque virtual.

Esta tese aponta para um mundo que não parecia o nosso, mas o é, porque a imagem do espelho desmascara nossas certezas: somos sujeitos *ciber*, híbridos de atualidade a virtualidade; somos sujeitos sem um lugar fixo para ancorarmos permanências invioláveis e, por isso, vivemos lançados num mar diluviano de possibilidades. Assim o somos enquanto aprendentes (especialmente inseridos no ciberespaço): sujeitos abertos às maravilhas de um mundo estranho que nos desloca de confortáveis conceitos rígidos que acomodam nossas práticas pedagógicas. Hoje não é mais suficiente pensarmos a formação humana sem olharmos no espelho do ciberespaço, sem nos desafiar à reflexão desconfortável do não-lugar, da utopia. Assim, advogamos que, nos dias atuais, o ato de pensar o tema “aprendizagem” deve ser um exercício utópico constante. Os aprendentes das escolas formais estão e não estão nas salas de aulas enquanto lhes dirigimos a palavra; eles estão ao mesmo tempo online e off-line, visitando – intencionalmente ou não – os vários colégios invisíveis que enredam o ciberespaço, esse grande complexo do qual somos cidadãos reais. O fazer pedagógico segue o fluxo da necessária re-flexão das práticas, ao preço de não entendermos que o normal – hoje – é ser alienígena em sala de aula, tal como nos provoca Bill Green e Chris Bigum (2009).

Não há como não sermos utópicos num contexto que nos desterritorializa antes mesmo de encontrarmos ancoragem, um cenário em que o novo já nasce velho. Se antes do advento das tecnologias digitais, as pesquisas em educação já costumavam projetar utopias, hoje em dia o exercício de pensar a educação “atual” é inevitavelmente utópico, por conta de sua condição também virtual. Esse é, certamente, um imperativo categórico da própria condição de ser pesquisador nesse/desse complexo mundo da vida que se nos aparece em tantos

espelhos (as teias curriculares dos colégios visíveis e invisíveis, as telas das mídias molares e moleculares, as folhas deste trabalho de tese, etc.).

Depois de tudo o que pesquisamos, refletimos e escrevemos, fica-nos, portanto, ao menos a certeza de que é difícil falar de certezas num universo diluviano que analisamos e do qual somos parte. Mas apesar da virtual provisoriedade da atual configuração do ciberespaço e da cibercultura, a dinâmica mesma que move esse fluxo e, portanto, que move a nossa cuidadosa conclusão do padrão de incertezas, é aquilo que alimenta a aposta primaz desta tese: de que, seguindo o fluxo do cenário cibercultural, aprender sempre será um verbo na ordem do dia, seja quais forem as mídias e os sujeitos, especialmente quando sua razão de ser estiver conectada às demandas ciberculturais de cooperação. Nesse sentido, motivar racionalmente essas aprendizagens com os referenciais habermasianos do agir comunicativo nos parece mais do que um caminho possível: é um caminho propício, profícuo e – porque não dizermos – necessário, apesar desse referencial não ser o único e – possivelmente – nem o mais acabado para abarcar as nuances de um tema inabarcável.

As situações ideais de comunicação que Habermas nos apresenta são uma utopia racional que, apesar de tanta desilusão e crítica dos pós-modernos, responde bem ao próprio tempo que agora mobilizamos criticamente, à luz de seus axiomas. Afinal, pelos muitos motivos supracitados, o grande universo diluviano em que habitamos não é um personagem pós-moderno particularmente avesso a utopias. As situações ideais de comunicação são tão possíveis quanto as inúmeras tentativas de conexão que agora são tentadas pelos mais diversos sujeitos espalhados no mundo.

Nossa tese advoga, em termos conclusivos, que racionalizar o mundo da vida ciberespacial é fundamental para que os sujeitos que interagem em suas teias virtuais possam desenvolver competência comunicativa e preparo ético-discursivo e, assim, possam tecer laços cooperativos de aprendizagem em cada uma de suas relações comunicativas. Essa via de racionalização é um caminho propício à formação de coletivos inteligentes capazes de otimizar o potencial de inteligência coletiva disperso no mundos da vida ciberespacial, coletivos que enredam virtualmente o universo *ciber* do Espaço do Saber.

Em detalhes, esse movimento de racionalização da comunicação no contexto do ciberespaço fomenta a qualificação dos processos intersubjetivos de inteligência coletiva (e, assim, uma evolução social) nos termos do fortalecimento das identidades e inteligências dos sujeitos em interação e da gradação de sua competência para se comunicar e aprender com os demais integrantes da rede (campo subjetivo), no sentido da otimização dos dados/saberes da inteligência coletiva dispersos, velados, silenciosos ou silenciados na rede de relações, além

da promoção dos valores intersubjetivamente tecidos nesse processo em que atuam os coletivos inteligentes (campo cultural). Isso assim também se lança nos termos da promoção de um contexto mais favorável ao trânsito pragmático dos sujeitos que buscam aprender conjuntamente a cada ato de fala e ação, já que mais competentes para enunciar seus interesses e expectativas de validade (em consonância ao campo da cultura e da subjetividade), podem firmar elos cooperativos mais comprometidos com o que os demais sujeitos pensam ser o melhor para o fortalecimento da coletividade (campo social).

Dito de outro modo, no horizonte plural e flexível do ciberespaço, o exercício de racionalização do mundo da vida assume o sentido da promoção das competências comunicativas de cada sujeito *online* e *off-line* e da construção de experiências férteis a aprendizagens cooperativas (sob a mediação da linguagem), a fim de que cada sujeito presente nessa grande rede seja capaz de compreender as nuances objetivas, subjetivas e sociais de seu mundo e de se engajar – falando e agindo – nas suas tramas, com um protagonismo autônomo, porque atento às expectativas dos outros sujeitos com que se está sempre em relação (direta ou indiretamente) e, por sua vez, em situação de constante aprendizagem. O pressuposto da racionalização do mundo da vida ciberespacial é via privilegiada para torná-lo fecundo ao desenvolvimento de aprendizagens cooperativas nas suas inúmeras redes interativas. Interagindo como aprendentes cooperativos agindo pela motivação da razão comunicativa, os sujeitos se tornam capazes de construir o próprio progresso sem preterir outros seres humanos do seu horizonte de interesses e questões, respondendo proficuamente ao desafio levyniano de se congregarem o desenvolvimento tecnológico atual e o potencial humano de inteligência coletiva.

Quanto mais racionalmente motivados a agir comunicativamente, mais os coletivos se revelarão inteligentes, já que seus sujeitos serão aprendentes em permanente situação atualizante; afinal, eles estarão competentes para dialogar autonomamente com o seu mundo da vida (e todos os saberes possíveis que despontam nesse processo) e preparados ético-discursivamente para cooperar de modo qualificado no sentido da promoção de entendimentos mútuos e sínteses consensuais, na dialética do agir comunicativo. No horizonte social de um futuro que já se anuncia exigente quanto a aprendizagens constantes, em resposta à expansão das tecnologias da informação e da comunicação, ao alargamento dos alcances da ideia de globalização e das demandas da sociedade do conhecimento, os indivíduos humanos tendem a ficar mais propensos a acompanhar – acolhendo ou questionando – os sentidos e desafios da inteligência coletiva: afinal, não serão aprendentes presos aos conteúdos e aos seus padrões, mas sujeitos capazes de aprender saberes plurais em situações fractais e de sintetizarem

racional, autônoma e dialeticamente as informações que se lhes alcançam, porque formados na perspectiva do *aprender a aprender*. Os inteligentes coletivos são aqueles capazes de aprender em quaisquer situações e com quaisquer outros sujeitos, porque independem de esquemas fechados de acoplamento do mundo interior ao mundo exterior.

Estamos cômicos das dificuldades de capacitar os sujeitos para um agir efetivamente comunicativo nas teias interativas do ciberespaço em que estão inseridos. Muitos são os desafios inerentes à apropriação e aplicação – por parte dos sujeitos – dos princípios pragmáticos dessa teoria habermasiana na comunicação cotidiana: a própria complexidade da teoria, a competência comunicativa/argumentativa ainda pouco desenvolvida entre maioria dos internautas que costumam acessar os saberes – e sujeitos – disponíveis nos colégios invisíveis, os muitos fatores socioeconômicos e suas nuances “i-mapeáveis” que marcam o universo diluviano da cibercultura são apenas alguns exemplos.

Sabemos dos desafios que envolvem o ideal de racionalização do mundo da vida num cenário tão aberto e fluido como o é o ciberespaço. Sua desterritorialidade assalta solos seguros para aplicações teóricas, especialmente pelo humor instável dos sujeitos em rede, tendo em vista a constante simbiose de suas expectativas, experiências e identidades. Mas, se não nos inebriamos com a expectativa de adoção universal dos caminhos que apontamos, tampouco nos furtamos a abandonar a potência universal do seu alcance em favor de qualquer indivíduo e grupo que dela queira se apropriar, seja *ipsis litteris*, seja como mote para adaptações; afinal, os apontamentos conclusivos que aqui empreendemos são faróis que construímos em nossa jornada de reflexão teórica para os novos navegantes que, de algum modo, queiram se apropriar das ideias e percursos que motivaram este esforço investigativo. Teorias/teorizações são faróis que convidam à (re)leituras e (re)adaptações, já que cada tempo prevê novos cenários e novas demandas. Qualquer um pode, assim, testar aquilo que aqui propomos como possibilidade validada cientificamente.

Afirmando, pois, que o caminho que anunciamos pode ser trilhado, apesar das dificuldades da operacionalização da caminhada, as considerações “finais” desta tese vêm nos inserir no horizonte da utopia. Mas se neste estudo nos interessamos pelos sujeitos humanos em suas muitas condições de ser/estar no Espaço do Saber e se a condição humana costuma burlar determinismos teóricos porque se perfaz no “não-lugar” de sua existência aberta às contingências da vida, a utopia – para nós – não é um lugar de estranheza plena. Como sujeitos em constante busca por respostas, o nosso lugar é o não-lugar da busca constante. Para o que ainda nos parece coberto, as conclusões que apresentamos são convites de descobrimento. Como toda utopia, nossa tese é senão um lugar a ser descoberto, mesmo que

nada nos revele além da necessidade de irmos mais longe no campo do desconhecido. Talvez o “não-lugar” esteja mesmo ainda incólume apenas no campo do desconhecido, mas não do impossível.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W.. **Mínima Moralía**: reflexões a partir da vida danificada. Trad. de Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1992.

AGUIAR, Poliana Policarpo de Magalhães; BRENNAND, Edna Gusmão de Góes. **Cibercrimes na E-democracia**. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2016.

ALMEIDA, Paulo Roberto de. O Brasil no contexto da governança global. **Cadernos Adenauer IX**, n. 3, Rio de Janeiro, Março, p. 199-219, 2008.

ARENDT, Hanna. **A condição humana**. Lisboa: Relógio D'Água, 2001.

ARISTÓTELES. **Física I e II**. Trad. de Lucas Angioni. Campinas: Editora Unicamp, 2009.

\_\_\_\_\_. **Ética a Nicômaco**. 2. ed. Trad., introd. E notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Edunb, 1992.

ASHTON, Kevin. **A história secreta da criatividade**. Trad. de Alves Calado. Rio de Janeiro: Sextante, 2016.

ASSMANN, Hugo. **Reencantar a educação**: rumo à sociedade aprendente. Petrópolis: Vozes, 1998.

AUTHIER, Michel; LÉVY, Pierre. **As árvores do conhecimento**. 1. ed. Prefácio de Michel Serres. Porto Alegre: Instituto Piaget, 1998.

BANNELL, Ralph Ings. **Habermas e a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. (Coleção Pensadores & Educação).

BAUMAN, Zygmunt. **Vida líquida**. Trad. de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

\_\_\_\_\_. **Globalização**: as consequências humanas. Trad. de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

BERTEN, André. O conceito de aprendizagem em Habermas. *In*: BRENNAND, Edna Gusmão de Góes; MEDEIROS, Washington de Moraes (Org.). **Dialogando com Jürgen Habermas**. João Pessoa: UFPB, 2006.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **A reprodução**: elementos para uma teoria do sistema de ensino. Trad. de C. Perdigão Gomes da Silva. Lisboa: Ed. Veja, 2009.

BORRADORI, Giovanna; DERRIDA, Jacques; HABERMAS, Jürgen. **Le concept du 11 septembre**: Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori. Paris: Editions Galilée, 2004.

BRENNAND, Edna Gusmão de Góes; MEDEIROS, José Washington de Moraes. **Dialogando com Jürgen Habermas**. João Pessoa: UFPB, 2006.

BRENNAND, Edna Gusmão de Góes. **Education et globalisation**: um dialogue entre Paulo Freire et Jürgen Habermas. 1999. Thèse (Doctorat em Sociologie). Université Paris I – Pantheon-Sorbonne, Paris.

CANCLINI, Néstor García. **Diferentes, desiguais e desconectados**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**: a era da informação, economia, sociedade e cultura. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

COHN, Gabriel. A sociologia e a arte da controvérsia. **Revista Civilização Brasileira**, n. 19, Rio de Janeiro, Maio, p. 229-50, 1968.

DE MASI, Domenico. **O ócio criativo**: entrevista a Maria Serena Palieri. Trad. de Léa Manzi. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Trad. Denis L. Rosenfield. Porto Alegre: LP&M, 2006.

DUHOT, Jean-Joël. **Sócrates ou o despertar da consciência**. Trad. de Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 2004. (Coleção Leituras Filosóficas).

ÉSQUILO. **Agamêmnon**. Estudo e Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras/FAPESP, 2004. (Coleção Dionísias; Oresteia: 1).

FLATSCHART, Fábio. **A web das coisas**. São Paulo: Editora SENAC, 2017. (Série Universitária).

FOUCAULT, Michel. **Surveiller et punir**: naissance de la prison. Paris: Gallimard, 2014.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3. ed. Trad. de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1999.

GHARBIA, Sami Bem. **Free Speech Roundup**: Tunisia, Egypt, China, Thailand. 3 de setembro de 2007. Disponível em <<http://globalvoicesonline.org/2007/09/03/free-speech-roundup/>> Acesso em 15 de março de 2016.

GIL, Gilberto. Parabolicamará. Gilberto Gil (Compositor). *In*: \_\_\_\_\_. **Parabolicamará**. EUA/Canadá: Gege Edições/Preta Music, 1991. 1 CD. Faixa 2 (4 min. 25 s.). Disponível em: <[http://www.gilbertogil.com.br/sec\\_disco\\_info.php?id=386&letra](http://www.gilbertogil.com.br/sec_disco_info.php?id=386&letra)> Acesso em 11 de setembro de 2017.

GREEN, Bill; BIGUM, Chris. Alienígenas na sala de aula. *In*: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Alienígenas na sala de aula**: uma introdução aos estudos culturais em educação. 8. ed. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Vozes, 2009. (Coleção Estudos Culturais em Educação).

HABERMAS, Jürgen. **A nova obscuridade**. Trad. Luiz Repa. São Paulo: UNESP, 2015.

\_\_\_\_\_. **Teoria do agir comunicativo**: racionalidade da ação e racionalização social. Vol. 1. Trad. de Paulo Astor Soethe. Revisão de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Editora WMF Martin Fontes, 2012a.

\_\_\_\_\_. **Teoria do agir comunicativo**: sobre a crítica da razão funcionalista. Vol. 2. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Editora WMF Martin Fontes, 2012b.

\_\_\_\_\_. **A lógica das ciências sociais**. Petrópolis: Vozes, 2009a.

\_\_\_\_\_. **Verdade e justificação**: ensaios filosóficos. 2. ed. Trad. de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2009b.

\_\_\_\_\_. **A ética da discussão e a questão da verdade.** 2. ed. Trad. de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2007a.

\_\_\_\_\_. **A inclusão do outro:** estudos de teoria política. 3. ed. Trad. de George Sperber, Paulo Astor Soethe, Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2007b.

\_\_\_\_\_. **Caos na esfera pública.** Trad. de Peter Naumann. Publicado na Folha de São Paulo (Caderno Mais) em 13 de agosto 2006. Disponível no endereço eletrônico <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1308200605.htm>. Acesso em 30 de outubro de 2016.

\_\_\_\_\_. **Mudança estrutural da esfera pública:** investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

\_\_\_\_\_. **Pensamento pós-metafísico:** estudos filosóficos. 2. ed. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

\_\_\_\_\_. **O discurso filosófico da modernidade:** doze lições. Tradução Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. **Direito e democracia:** entre a facticidade e validade. Vol. 2. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

\_\_\_\_\_. **Racionalidade e comunicação.** Trad. de Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1996.

\_\_\_\_\_. **Teoría de la acción comunicativa:** complementos y estudios previos. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Ediciones Cátedra, 1994.

\_\_\_\_\_. **De l'éthique de la discussion.** Trad. de Mark Hunyadi. Paris: CERF, 1992a.

\_\_\_\_\_. **L'espace public:** 30 ans après. Quaderni: Automne, n° 18, 1992b.

\_\_\_\_\_. **Comentários à ética do discurso.** Trad. de Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

\_\_\_\_\_. **Consciência moral e agir comunicativo.** Trad. de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

\_\_\_\_\_. **Dialética e hermenêutica:** para a crítica da hermenêutica de Gadamer. Trad. de Álvaro Valls. Porto Alegre: LP&M, 1987.

\_\_\_\_\_. Ciência e Tecnologia enquanto ideologia. *In: Os pensadores:* Benjamin, Horkheimer, Adorno, Habermas. 2. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. **Conhecimento e interesse.** Introdução e Tradução de José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

\_\_\_\_\_. **A crise de legitimação do capitalismo tardio.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.

HECK, José N. A trajetória de Habermas, o espólio de Rousseau e a aurora polêmica do milênio. **Revista Tempo Brasileiro.** Rio de Janeiro. n. 181-182. abr./set./2010.

HORNBY, Lucy. '**Sem medo' da Internet, China parece ter bloqueado o YouTube.** 24 de março de 2009. Disponível em <<http://www.estadao.com.br/noticias/internacional,sem-medo-da-internet-china-pareceter-bloqueado-o-youtube,343899,0.htm>> Acesso em 09 maio de 2015.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão.** Trad. de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

JENKINS, Henry. **Cultura da convergência:** a colisão entre velhos e novos meios de comunicação. 2. ed. Trad. de Susana Alexandria. São Paulo: Aleph, 2009.

INGRAM, David. **Habermas e a dialética da razão.** 2. ed. Trad. de Sérgio Bath. Brasília: Editora UnB, 1987.

INTERNET WORLD STATS. Disponível em: <<http://www.internetworldstats.com.>> Acesso em 02 de dezembro de 2016.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento? *In: Textos seletos.* 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

LA BOÉTIE, Étienne. **Discurso sobre a servidão voluntária.** Trad. de Evelyn Tesche. Prefácio de Leandro Karnal. São Paulo: Edipro, 2017.

LANIER, Jaron. **Gadget: você não é um aplicativo!** Trad. de Cristina Yamagami. São Paulo: Saraiva, 2010.

LAVILLE, Christian; DIONNE, Jean. **A construção do saber: manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas.** Trad. de Heloísa Monteiro e Francisco Settineri. Porto Alegre/Belo Horizonte: Artmed/Editora UFMG, 1999.

LE MOS, André; LÉVY, Pierre. **O futuro da internet: em direção a uma ciberdemocracia planetária.** São Paulo: Paulus, 2010.

LÉVY, Pierre. **Ciberdemocracia.** Trad. de Alexandre Emílio. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

\_\_\_\_\_. A revolução contemporânea em matéria de comunicação. *In:* MARTINS, M. Francico; SILVA, Machado Juremir (org.). **Para navegar no século XXI.** Porto Alegre: Sulina/PUCRS, 2000.

\_\_\_\_\_. **A inteligência coletiva: por uma antropologia do ciberespaço.** 2. ed. Trad. de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999a.

\_\_\_\_\_. **Cibercultura.** Trad. de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1999b.

\_\_\_\_\_. **Ideografia dinâmica: rumo a uma imaginação artificial?** Trad. de Marcos Marcionilo e Saulo Krieger. São Paulo: Loyola, 1998.

\_\_\_\_\_. **O que é virtual?** Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1996.

\_\_\_\_\_. **Tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática.** Trad. de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1993.

LYOTARD, Jean-François. **O pós-moderno.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1986

MAÇADA, Débora; TIJIBOY, Ana. **Aprendizagem cooperativa em ambientes telemáticos.** Brasília: IV Congresso da Rede Iberoamericana de Informática Educativa, 1998. Disponível em: <[http://www.niee.ufrgs.br/eventos/RIBIE/1998/pdf/com\\_pos\\_dem/274.pdf](http://www.niee.ufrgs.br/eventos/RIBIE/1998/pdf/com_pos_dem/274.pdf)>. Acesso em 22 de agosto de 2016.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa.** Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1987.

MATRIX. Direção e roteiro: Lilly Wachowski e Lana Wachowski. Produção: Joel Silver. Intérpretes: Keanu Reeves; Laurence Fishburne; Carrie-Anne Moss; Hugo Weaving; Joe Pantoliano. Estados Unidos/Austrália: Village Roadshow Pictures; Silver Pictures; Warner Bros Pictures, 1999. DVD (136 min).

MEDEIROS, Washington de Moraes. **A racionalidade comunicativa como ágora de processos educativos emancipatórios**. 2008. 240 f. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

MELO NETO, José Francisco de. **Diálogo em educação: Platão, Habermas e Freire**. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2011.

MENEZES, Anderson de Alencar. A teoria do agir comunicativo e os processos de aprendizagem. **Perspectiva Filosófica**, n. 38, v. II, Recife, ago./dez., p. 09-27, 2012.

\_\_\_\_\_. **Habermas: com Frankfurt e além de Frankfurt**. Recife: Faculdade Salesiana do Nordeste, 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O olho e o espírito**. Trad. de Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Ed. Cosac, 2004.

MORAES, Maria Cândida. **O paradigma educacional emergente**. Campinas: Papyrus, 1997.

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. 4. ed. Trad. de Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

OLIVEIRA, Daniel Figueiredo de. **Sobre humanos e máquinas: marcos epistêmicos, ontológicos e éticos para compreensão do ciborgue e aprendizagem humana na cultura digital**. 2017. 270 f. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

PAIVA, Cláudio Cardoso de. **Hermes no ciberespaço: uma interpretação da comunicação e cultura na era digital**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013.

\_\_\_\_\_. Das redes de pesca às redes da imaginação criadora: novos elementos para uma epistemologia da comunicação. **Revista Contracampo**. n. 09, p. 155-176, 2003.

PALFREY, John; GASSER, Urs. **Nascidos na era digital**: entendendo a primeira geração de nativos digitais. Trad. de Magna França Lopes. Porto Alegre: Artmed, 2011.

PIAGET, Jean. **Abstração reflexionante**: relações lógico-aritméticas e ordem das relações espaciais. Tradução Fernando Becker e Petronilha Beatriz Gonçalves da Silva. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

\_\_\_\_\_. **A epistemologia genética / Sabedoria e ilusões da filosofia**. 2. ed. Trad. de Nathanael C. Caixeiro, Zilda Abujamra Daeir, Célia E. Di Pietro. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **O nascimento da inteligência na criança**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

\_\_\_\_\_. **Aprendizagem e Conhecimento**. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1974.

PRIGOGINE, Ilya. **Ciência, razão e paixão**. 2. ed. rev. e ampl. Org. Edgard de Assis Carvalho e Maria da Conceição de Almeida. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2009.

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. **A nova aliança**: metamorfose da ciência. Trad. de Miguel Faria e Maria Joaquina Machado Trincheira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pelas mãos de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. São Paulo: Cortez, 1995.

SILVA, Jóis Alberto da. Nova esfera pública na era da cibercultura. **Revista Eletrônica Inter-Legere**, n. 14, Natal, jan./jun. 2014, p. 01-27. Semestral. ISSN 1982-1662.

SILVA, Nilza Pereira da. O ciberespaço como extensão do mundo da vida. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 97, Maringá, Jun. 2009, p. 37-42.

SHIRKY, Clay. **Lá vem todo mundo**: o poder de organizar sem organizações. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

SODRÉ, Muniz. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=XzlIX98vuKw>. Acesso em 02 de Junho de 2017.

\_\_\_\_\_. **Reinventando a educação: diversidade, descolonização e redes.** Petrópolis: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. **Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede.** Petrópolis: Vozes, 2002.

UOL. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2015/01/1571762-frase-em-solidariedade-ao-charlie-se-espalha-pela-internet-e-ganha-as-ruas.shtml>. Acesso em 07 de Janeiro de 2017.

VALENTE, José Armando; MAZZONE, Jaures S.; BARANAUSKAS, Maria Cecília C. (Orgs.). **Aprendizagem na era das tecnologias digitais: conhecimento, trabalho na empresa e design de sistemas.** São Paulo: Cortez/FAPESP, 2007.

VERNANT, Jean Pierre. **As origens do pensamento grego.** Trad. de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

WIKIPÉDIA. Disponível em <https://pt.wikipedia.org/wiki>.

\_\_\_\_\_. Disponível em [https://pt.m.wikipedia.org/wiki/Rede\\_social](https://pt.m.wikipedia.org/wiki/Rede_social). Acesso em 29 de Outubro de 2017.

\_\_\_\_\_. Disponível em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Netiqueta>. Acesso em 27 de Outubro de 2017.

\_\_\_\_\_. Disponível em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Emoji>. Acesso em 14 de outubro de 2017.

\_\_\_\_\_. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Web\\_3.0](https://pt.wikipedia.org/wiki/Web_3.0). Acesso em 09 de outubro de 2017.

\_\_\_\_\_. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Troll\\_\(internet\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Troll_(internet)). Acesso em 17 de Agosto de 2017.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus.** Trad. de Luiz H. Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1993.