

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP

Alcioni Galdino Vieira

**De Babel à Web:** o mito da língua perfeita na era da cibercultura

DOUTORADO EM COMUNICAÇÃO E SEMIÓTICA

SÃO PAULO

2009

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP

Alcioni Galdino Vieira

**De Babel à Web:** o mito da língua perfeita na era da cibercultura

DOUTORADO EM COMUNICAÇÃO E SEMIÓTICA

Tese apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob orientação da Professora Doutora Leda Tenório da Motta

SÃO PAULO

2009

BANCA EXAMINADORA

---

---

---

---

---

## AGRADECIMENTOS

À professora Leda Tenório da Motta, minha orientadora, por compartilhar comigo seu extraordinário conhecimento e oferecer seu valioso apoio em todas as fases de execução desta Tese, desde a ideia original até a redação. Por ser uma interlocutora paciente e generosa e pela compreensão silenciosa nos momentos difíceis pelos quais passei, permitindo que meu tempo interno fluísse, respeitosamente. Por sua amizade e pela alegria de trabalharmos juntas. Minha sincera gratidão e eterna admiração.

Ao professor José Carlos Rocha de Carvalho, por me ensinar, desde o período de mestrado, a trilhar com entusiasmo os caminhos da pesquisa, suas orientações foram preciosas. Sua paixão pela vida, seu amor e sua amizade incondicional pelas pessoas são lições que certamente levarei comigo para sempre.

Ao professor Luis de Castro Campos Junior, meu professor na graduação, a quem devo grande parte da minha formação acadêmica. Por sua amizade, principalmente, e por seu estímulo ao meu trabalho. Seu profissionalismo e sua competência foram referência e inspiração para minha trajetória docente, seu caráter inabalável e sua bondade infinita são para mim um modelo de vida a ser seguido.

Aos professores Rogério da Costa, Jorge de Albuquerque Vieira e Lúcia Santaella, desejo manifestar os meus sinceros agradecimentos pela pronta disponibilidade ao aceitarem participar da Banca de Defesa desta Tese, proporcionando discussões e sugestões que servirão para crescimento, aprendizado e incentivo à pesquisa.

Aos professores e funcionários do COS, em especial à Cida Bueno, agradeço sinceramente todo o apoio recebido durante o período de doutoramento.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa recebida, sem a qual não seria possível concretizar esta pesquisa.

A todos os meus amigos que, de uma forma ou de outra, me apoiaram ao longo da elaboração desta Tese.

*Ao meu filho Acauã, música e poesia em minha vida. À minha mãe Alzira, amiga e maior exemplo. Ao meu irmão Adilson, companheiro de todas as viagens. Ao meu sobrinho Itauê, também um filho para mim. Ao meu pai Alceu (In memória), saudade eterna. Obrigada pelo apoio incondicional, sem vocês eu jamais teria chegado até aqui.*

## RESUMO

Esta pesquisa teve como principal objetivo verificar a relação entre a cibercultura e o mito da língua perfeita e universal. Partiu-se da hipótese de que a cibercultura, principalmente seu fenômeno de maior visibilidade, a Web, inclui-se em um movimento denominado por Gérard Genette como “cratilismo ou mimologismo secundário”. Uma tradição percorrida por idealistas que ao longo dos tempos buscaram reparar a “falha” da língua natural por meio da busca de uma suposta língua adâmica e divina ou por intermédio de projetos de línguas artificiais, gramáticas universais ou linguagens poéticas. Trata-se de uma longa trajetória que se inicia em plano mítico com as narrativas bíblicas, particularmente com os relatos da origem do mundo e da Torre de Babel, e em plano racional com o diálogo *Crátilo* de Platão. Utilizou-se como metodologia a pesquisa bibliográfica, por meio de uma “observação de segunda ordem”. A tese traz inicialmente a relação entre mito e linguagem, com enfoque especialmente para o conceito de mito desenvolvido por Roland Barthes. Parte-se, então, para o delineamento de uma mitologia da cibercultura. Depois é feita uma análise do diálogo *Crátilo* de Platão com base na interpretação particular dessa obra realizada por Gérard Genette em seu livro *Mimologiques*. Seguindo o conceito genettiano de cratilismo secundário, o trabalho inclui em seu corpo teórico a reflexão filosófica e literária da linguagem, orientada por obras de autores como Stéphane Mallarmé, Paul Valéry, Jacques Derrida, Julia Kristeva, Jorge Luis Borges, Haroldo de Campos, entre outros. Dentro do que Umberto Eco denomina como “busca da língua perfeita”, estudou-se a corrente hermética, desde a “arte da memória” de Ramon Llull até os “códigos binários” de Leibniz, teorias consideradas como os primórdios da linguagem da informática contemporânea. Também foram verificados os aspectos da cultura alfabética e a passagem para a cultura digital, buscando uma relação com o objeto da tese. Foram analisadas, por fim, teorias que visam explicar os fenômenos da cultura digital.

**Palavras-chave:** cibercultura; língua perfeita; mito; cratilismo; mimologismo.

## ABSTRACT

This research had as the main objective to verify the relation between the cyber culture and the myth of the perfect and universal language. From the hypothesis that the cyber culture, mainly its phenomenon of biggest visibility, Web, is included in a movement named by Gérard Genette as “cratylism or secondary mimologism”. A tradition made by idealists that through times searched to repair the “mistake” of the natural language through a supposed adamic and divine language or by projects of artificial languages, universal grammars or poetical languages. It is about a long journey which starts on a mythical area with the Biblical narratives, particularly with the history of the world’s origin and the Tower of Babel, and in rational area with the dialog *Cratyle* by Plato. It was used as methodology the bibliographical research, by a “secondary order observation”.

The thesis brings initially the relation between myth and language, with approach especially to the concept of myth developed by Roland Barthes. Then it goes to the delineation of a cyber culture mythology. Later it is done an analysis of the dialog *Cratyle* by Plato, based on the particular interpretation of this work made by Gérard Genette in his book *Mimologiques*. Following the genettian concept of secondary cratylism, the work includes in its theoretical construction the philosophical and literary reflection of the language, oriented by works of authors like Stephane Mallarmé, Paul Valéry, Jacques Derrida, Julia Kristeva, Jorge Luis Borges, Haroldo de Campos, among others.

In what Umberto Eco names as ‘research of the perfect language’, the airtight chain, from the “memory art” by Ramon Llull to the “binary codes” by Leibniz, theories considered as the origin of the contemporary computer language. The aspects of the alphabetical language were also verified and the passage to the digital culture, looking for a relation with the thesis object. In the end, theories were analyzed to explain the digital culture phenomena.

**Key-words:** cyber culture; perfect language; myth; cratylism; mimologism.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
CAPÍTULO 1	
MITO E LINGUAGEM.....	21
1.1 Do mito ao logos.....	21
1.2 O mito do Éden.....	29
1.3 O labirinto e a árvore.....	35
1.4 A casa de Adão.....	36
1.5 A língua adâmica.....	41
1.6 O mito de Babel.....	45
1.7 O mito do Egito.....	56
CAPÍTULO 2	
CRÁTILLO: A FORÇA DO ARQUITEXTO.....	62
2.1 O conceito de mimologismo de Gérard Genette: bases para um novo olhar sobre a cibercultura.....	62
2.2 Um diálogo de diálogos.....	64
2.3 “A eterna viagem a Cratília”.....	70
2.4 O fascínio pelos nomes próprios.....	83
CAPÍTULO 3	
DE LEITORES E LEITURAS.....	86
CAPÍTULO 4	
A ARTE DA MEMÓRIA E A BUSCA DA LÍNGUA PERFEITA.....	112
4.1 A Cabala.....	115
4.2 Ramon Llull.....	117
4.3 Giulio Camillo.....	118
4.4 John Wilkins.....	119
4.5 Gottfried Leibniz.....	121

4.6 O computador mandálico.....	123
CAPÍTULO 5	
HERMETISMO E TECNO-HERMETISMO.....	130
CAPÍTULO 6	
DO INTERTEXTO AO HIPERTEXTO.....	137
CAPÍTULO 7	
A WEB E SEUS PENSADORES.....	147
7.1 O hipertexto digital.....	147
7.2 A sociedade da mente.....	153
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	165
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	171

## INTRODUÇÃO

De revolução em revolução, cita-se a Idade da pedra, do fogo e do ferro, depois a era de Gutenberg, da eletricidade e, atualmente, do silício. O fato é que, com essa era digital, uma nova sociedade começou a ser delineada.

Em 2001, quando iniciamos nossa pesquisa de mestrado<sup>1</sup>, a Web ainda era algo muito incipiente. Pois o grande boom da Rede no Brasil havia ocorrido há apenas cinco anos, ou seja, em 1996, em decorrência principalmente da melhoria nos serviços prestados pela Embratel e do aumento do número de provedores e de serviços oferecidos através da Web. Diante de um fenômeno ainda tão recente, tínhamos algumas dúvidas que no contexto atual talvez não tenham a mesma relevância. Tais questionamentos giravam em torno do fato de a Web ser ou não um meio de comunicação, ou um novo meio de comunicação, se suas funções ultrapassavam os limites de veículos como a imprensa escrita, a televisão ou o rádio, entre outros. Porque, apesar de se apresentar como uma ferramenta útil à comunicação, especialmente às mídias tradicionais, a Web não parecia resumir-se a isso. Começava a estabelecer relações muito estreitas com os meios de massa, congregava alguns deles, inclusive, mas também servia a segmentos diversos como a comunicação privada de pessoas e grupos, o comércio, o debate público e o exercício da cidadania, a política, a religião, o sistema educacional, entre tantos outros. Assim, desenvolvemos naquele momento uma análise da Web com base na perspectiva sistêmica do sociólogo alemão Niklas Luhmann, uma teoria fundamentada nos conceitos de “autopoiese”, “autorreferência” e “heterorreferência” dos sistemas.

Luhmann, um dos expoentes maiores da chamada “Teoria Sistêmica Sociológica”<sup>2</sup>, definiu “sistemas autopoieticos” como “aqueles que por si mesmos

---

<sup>1</sup> Nossa Dissertação intitulada *Internet e sociedade: dinâmica da comunicação entre meios de massa e ciberespaço* foi desenvolvida no programa de Comunicação e Mercado da Faculdade Cásper Líbero sob a orientação do Professor Doutor José Carlos Rocha de Carvalho, com início em agosto de 2001 e defesa em abril de 2004.

<sup>2</sup> Luhmann resgatou alguns conceitos da teoria biológica de Humberto Maturana e os adaptou à sua teoria. O conceito de “autopoiese” foi apresentado por Maturana pela primeira vez em 1973, no livro *De máquinas e seres vivos*, escrito juntamente com Francisco Varela. Na opinião de Luhmann, a biologia de Maturana oferece ferramentas conceituais muito úteis para a análise da complexidade da comunicação na sociedade contemporânea. Segundo Maturana e Varela, só é possível ao sistema vivo estar vivo enquanto mantiver a sua “organização autopoietica”: isto é, o estar vivo de um ser vivo está determinado no seu ser e não fora dele. Os

produzem não apenas suas estruturas, mas também os elementos dos quais estão constituídos”. De modo sumário, o conceito de sistema proposto por Luhmann estrutura-se em torno dos seguintes princípios: o sistema, que se distingue como diferença entre sistema e entorno; a complexidade, que torna possível a constituição do sistema em termos de seleção; o sentido, ou diferença entre o atual e o possível; a comunicação, como elemento constituinte do sistema social; e a dupla contingência, processo fundamental que permite a ocorrência dos fenômenos comunicacionais<sup>3</sup>. O autor denomina como “autorreferência” à capacidade de uma operação sistêmica gerar conexões subsequentes entre os elementos de um mesmo sistema, levando esse sistema a uma constante observação de si mesmo<sup>4</sup>. Outro conceito importante na teoria luhmanniana é o de “heterorreferência”, isto é, a observação que o sistema faz dos elementos externos, do entorno. A complexidade constitui a condição de possibilidade de emergência de um sistema e o entorno é sempre mais complexo do que o sistema. A complexidade dos sistemas é crescente no transcorrer do tempo, já que as relações entre os elementos geram novas relações entre os elementos de origem e os novos elementos gerados nos processos de autopoiese do sistema (LUHMANN, 2007, p. 44-8).

Seguindo essa linha teórica luhmanniana, ao final da pesquisa de mestrado, em 2003, concluímos que possivelmente a Rede organiza-se como uma duplicação da sociedade, apresenta-se como “a sociedade da sociedade”, porém em bases virtuais, e acopla-se estruturalmente<sup>5</sup> a todos os subsistemas do mundo real: econômico, dos meios de comunicação, político, religioso, jurídico, educacional etc.

---

autores apontam também para o fato de que a congruência entre sistema vivo e a circunstância na qual ele existe deve estar sempre presente para a manutenção da adaptação e, conseqüentemente, conservação de identidade de um dado sistema vivo. A essa relação de congruência entre ser vivo e meio, os autores denominaram “acoplamento estrutural”. Um sistema social consiste, então, em um acoplamento de terceira ordem (MATURANA; VARELA, 2002).

<sup>3</sup> Niklas Luhmann toma como referencial a sociedade considerada como um universo capaz de conter tudo o que está relacionado com a produção social de sentido. Sem um entorno do qual distinguir-se, não seria possível identificar um sistema. Isto implica que, ao falar de sistema, deve-se ocupar do entorno que lhe é complementar. A partir de um sistema, o mundo é uma unidade da “diferença que produz uma diferença”, isto é, por meio da diferenciação entre sistema e entorno produz-se outra diferenciação. O entorno é particular para cada sistema, é o que constitui o externo de um determinado sistema. Por sua vez, todo sistema é entorno dos demais. O limite entre um sistema e seu entorno está constituído pelas distinções operacionais de seus elementos, as quais determinam complexidades menores no interior do sistema. Luhmann identifica a comunicação como operação constituinte, que permite a emergência de um sistema social. Este surge quando a comunicação gera mais comunicação, a partir da mesma comunicação (VIEIRA, 2004, p. 32-3).

<sup>4</sup> Por exemplo, observar a observação, comunicar-se sobre a comunicação ou aprender a aprender. Também se fala de autorreferência toda vez que um sistema distingue a si mesmo de seu entorno. Luhmann explica que todo sistema é capaz de observar, descrever e interpretar o mundo e o sistema em que opera (VIEIRA, 2004, p. 34).

<sup>5</sup> No prefácio à edição brasileira de *A realidade dos meios de comunicação*, Ciro Marcondes Filho, tradutor desse livro de Luhmann, ressalta que na teoria luhmanniana “os sistemas, estruturas complexas fechadas ao

Hoje, oito anos após o início da nossa reflexão sobre a Web, algumas perguntas encontraram respostas na própria conjuntura que se estabeleceu desde então. Entretanto, outros questionamentos surgiram, além disso, possivelmente muitas questões levantadas por pesquisadores daquele período ainda continuam sem respostas satisfatórias.

De fato, as tecnologias digitais evoluíram muito rapidamente, e a principal característica para esse desenvolvimento exponencial é, exatamente, a própria qualidade de digital. Ou seja, sua força motriz advém de um tipo de linguagem muito primitiva: a linguagem binária, cuja menor unidade de dado ou informação é o bit, ou *Binary digit*, que assume apenas os valores 0 e 1 (NOVAES; GREGORES, 2007, p. 111).

Para Negroponte:

Um bit não tem cor, tamanho nem peso e viaja na velocidade da luz. É o menor elemento no texto, o DNA da informação. É um estado de ser: ativo ou inativo, verdadeiro ou falso, acima ou abaixo, dentro ou fora, preto ou branco. Por razões práticas consideramos que um bit é um 1 ou um 0. O significado de 1 ou de 0 é uma questão a parte (NEGROPONTE, 1995, p. 28).

A informática emprega uma lógica de codificação dos dados em forma de expressões numéricas, tanto para memorizar como para elaborar a informação. Os dados dentro do microprocessador são percebidos como presença ou ausência de impulso elétrico (sim ou não). Isto produz uma representação binária dos fenômenos, contando-se apenas com os caracteres 0 e 1. Dessa forma, qualquer caractere introduzido em um computador é traduzido de forma binária e assim armazenado e elaborado, para depois transformar-se nas formas convencionais no monitor, na impressora ou em outro dispositivo. Os hipermeios fundam-se, portanto,

---

mundo externo, realizam sua reprodução de forma exclusivamente interna e registram os sinais emitidos pelo ambiente circundante por meio do acoplamento estrutural e o fazem apenas como *irritações*” (Em: LUHMANN, 2005, p. 10). Com “acoplamento estrutural”, Luhmann indica a possibilidade de que entre determinados sistemas sejam produzidas formas de adaptação recíproca que são necessárias para a existência e evolução dos sistemas (mesmo que este aspecto não torne vulnerável a especificidade de cada sistema). A partir do ponto de vista de um sistema autopoietico, a noção de acoplamento estrutural faz referência à adaptação recíproca de um sistema específico com certos sistemas que fazem parte de seu entorno. Por exemplo, entre o sistema social e o sistema psíquico é produzido um acoplamento estrutural, pela simples razão de que sem as consciências, sem a sociedade, os indivíduos não poderiam sobreviver. Este acoplamento estrutural conduz à possibilidade de uma co-evolução do sistema social e dos sistemas psíquicos, assim como a possibilidade de que ambos produzam formas de sentido cada vez mais complexas. Cabe ressaltar que os acoplamentos estruturais tornam-se possíveis graças à linguagem. O autor ressalta: “Com uma terminologia do ramo da informática, poderia também afirmar-se que os acoplamentos estruturais *digitalizam* relações *análogas*” (LUHMANN, 2007, p. 73).

na linguagem numérica binária, comum à totalidade das tecnologias digitais. E todo conteúdo digital tem livre passagem para circular indistintamente nesses hipermeios habilitados a participar da Rede. Logicamente necessitam, para tanto, de uma série de protocolos, como possuir dispositivos adequados que possibilitem acessar um provedor de Internet, por exemplo, mas a condição de ser digital já é, por si, o pré-requisito (BUGAY; ULBRICHT, 2000, p. 31-4).

Sob uma aparência moderada, a revolução digital desdobra na verdade uma força radical em razão de sua instantaneidade, aceleração, lógica globalizante e extensão para todos os âmbitos da sociedade, conforme ressalta Hervé Fischer. O autor alerta para o desafio de se compreender os imaginários da linguagem digital, as mitologias inconscientes e o regresso do pensamento mágico, favorecido pela tecnociência digital. Para Fischer, o digital apresenta-se como uma perspectiva realista, instrumental e futurista do mundo, mas constitui, na verdade, um novo avatar do idealismo manifestamente transcendental:

O esforço cria um valor, e o compartilhar esse valor dá origem a uma comunidade que sabe reconhecer-se e afirmar-se em seu pertencimento à esfera da comunicação planetária virtual. Cada cibernauta se sente valorizado e ligado a um grupo, e no pertencimento ao grande todo, o mito é finalmente realizado. Na solidão das cidades e no deserto dos amores desfeitos não podemos sonhar com maior consolo nem na aspiração humana de poder sobre o universo, mais bela ilusão ou maior progresso da utopia<sup>6</sup> (FISCHER, 2002, p. 82).

Trata-se de uma verdadeira metáfora numérica do mundo, uma espécie de herança do racionalismo que data dos gregos. Platão, conforme manifestou em *Timeu*, via nos números o mais alto grau de conhecimento e fundava sobre eles o sistema do universo. Arquimedes, Euclides e Pitágoras interpretavam a totalidade do mundo e a alma a partir dos números. Regularmente, o mito do Deus matemático foi retomado através dos séculos por pensadores como Boécio, Nicolau de Cusa, Galileu, Leibniz, para citar apenas alguns. Esta temática foi amplamente examinada nos trabalhos de Alexandre Koyré, principalmente em *Do mundo fechado ao universo infinito* (2006) e *Estudios galileanos* (1990).

Citando Fischer (2002, p. 79), “conecto-me, logo existo”, a comunicação digital e em rede criou aquilo que suspeitamos seja uma utopia de uma comunidade planetária que pode ser integrada por todos de forma harmoniosa, simbolizando a

---

<sup>6</sup> Tradução nossa do texto em espanhol.

vinculação, aparentemente, ao corpo social. Responde ao desejo de pertencimento e participação. Na maioria das vezes, o conteúdo importa menos do que o laço umbilical reencontrado: “O meio é a mensagem”, já dizia McLuhan (2002, p. 21).

A linguagem informática constitui-se e declara-se cada vez mais como uma linguagem de programação da vida e dos sistemas naturais, como a linguagem da recriação, evocando, evidentemente, a potência do Verbo do Deus bíblico. O digital, como buscamos demonstrar, carrega em si mesmo a longa trajetória humana em busca da língua universal.

A cibercultura tem aberto inúmeras possibilidades ao debate teórico e acadêmico, especialmente como via de acesso ao entendimento do processo da crescente complexidade da comunicação. Salvo restritas exceções, a discussão predomina ainda no âmbito da polaridade, da dupla oposição, quem sabe como uma forma irônica de mimese do código binário. A hibridização de linguagens promovida pela hipermídia necessita de novos olhares, capazes de “motivar” a significação, fazer germinar, para além dos “apocalípticos e integrados”, o signo do múltiplo, do plural.

Como sugestão de um “outro olhar”, mais do que apresentar uma nova Tese, este trabalho propõe-se, antes de tudo, a uma reflexão diferenciada sobre a cibercultura. Primeiramente, é necessário esclarecer que a cibercultura aqui não se limita a um fenômeno da contemporaneidade, mas é concebida como um processo histórico, cujas raízes encontram-se nos primórdios da Antiguidade Clássica; até culminar na forma como hoje é conhecida, ou seja, um conjunto de manifestações sócio-culturais em torno das tecnologias digitais. Esta é a Tese principal. A identificação da cibercultura com a mais remota antiguidade, acaso possa parecer um salto histórico vertiginoso, é cada vez mais um tema para os que acreditam não existir nada de realmente novo ao alcance do olhar humano e que atrás de toda aparência de inédito escondem-se muitos antecipadores.

A partir daí, postulamos uma segunda hipótese: existe uma corrente de pensamento referente à temática do mito da língua perfeita e da utopia da comunicação universal que, acreditamos, desencadeou o fenômeno denominado como cibercultura; uma tradição que acompanhou esse fenômeno através dos séculos, permanecendo ainda hoje em sua base como um de seus principais pilares, dando sustentação à dinâmica cibercultural na atualidade.

Centramo-nos, então, em reconhecer, reconstruir e recuperar o passado dessa corrente de pensamento, que inclui os seguintes ramos: filosofia, literatura e linguística, hermetismo e tecnociência. O que resultou em uma revisão da cibercultura, desde Platão, passando por Santo Agostinho, até McLuhan, Gérard Genette e Umberto Eco; de Mallarmé e Valéry à Kristeva, Barthes e Derrida; de Ramon Llull, Leibniz a Alan Turing, Minsky e Pierre Lévy; entre outros. Toda esta trama de nomes, inter-relacionados, pretende revelar essa tradição cibercultural semi-oculta, repleta de figuras tanto célebres como de perfeitos desconhecidos, que se dividem entre heróis e anti-heróis ciberculturais. Uma corrente de pensamento que alimentou muitos mitos e utopias, incluindo as ideias recentes em torno de uma Babel “webficada”, de um novo Éden virtual ou de uma “sociedade planetária”.

Talvez a maior novidade desta pesquisa consista no fato de ter se convertido em uma Tese cibercultural, um pouco além de uma Tese sobre a cibercultura. Possivelmente isso se deva à metodologia de pesquisa aqui utilizada, isto é, a “observação de segunda ordem”, um método em concordância com o pensamento sistêmico sociológico luhmanniano, já referido anteriormente, e também muito próximo a uma concepção construtivista.

De acordo com Sigfried Schmidt, na medida em que o observador está incorporado à observação, perde todo o sentido qualquer noção de objetividade, pois, para Schmidt, “o conhecimento humano não se relaciona com a realidade, mas com o conhecimento humano da realidade”. Esta linha considerada construtivista, entretanto, não nega “a existência da realidade, muito menos a existência dos outros”, apenas vincula a realidade ao “mundo cognitivo da experiência” individual. O construtivismo aponta, então, para a necessidade, por parte dos teóricos, do desenvolvimento de uma perspectiva meta-teórica em relação aos seus próprios processos de construção teórica. Acima de tudo, reconhece-se o sujeito como “lugar empírico da construção de sentidos”. Quando a “construtividade” invisível do observador de primeira ordem evidencia-se, tendo em vista uma conduta de pesquisa orientada pelo princípio da “observação de segunda ordem”, o procedimento construtivista do pesquisador leva à legitimação das grandes narrativas e abala “todas as promessas de salvação, ideologias, ditaduras e superteorias” (SCHMIDT, 1991, p. 130-1).

Por outro lado, se cada sistema social configura-se por meio da observação que faz de si mesmo e do entorno, produzindo a partir daí suas especificidades,

todo processo de “tornar observável” retira algo da observação. Então, toda diferenciação e denominação do mundo também encobrem o mundo. Apontar para esse inobservável enriquece o olhar para formas que são possíveis. Ou seja, para emergir, o mundo necessita de formações que, a partir do ponto cego do observador e de suas diferenciações, produzam paralelamente visibilidade e invisibilidade (VIEIRA, 2004, p. 36).

Vasconcellos, ao comentar os trabalhos de Foerster, ressalta “que não há como pensar o observador não fazendo parte do sistema com que trabalha”. A autora explica o significado do conceito foersteriano de “sistema observante”, relacionado ao fato de que o processo de observação de um sistema gera outro sistema cuja finalidade é integrar o observador ao processo de observação. Isto o leva a tomar consciência de sua condição de observador, ou seja, sua relação com o sistema observado “passa a ser também objeto de observação”. Processo denominado por Foerster como “visão de segunda ordem”, que corresponde ao que Maturana qualificou como “objetividade entre parênteses” (VASCONCELLOS, 2003, p. 143).

A metodologia de pesquisa aqui selecionada, portanto, implica um processo contínuo de autopoiese, autorreferência e heterorreferência nos termos da teoria sistêmica sociológica, representando um elemento determinante na maneira como foram conduzidas todas as etapas da investigação. Acreditamos, assim, que tal método levou esta Tese a adquirir, em certa medida, vida própria, tendendo, por exemplo, à hipertextualidade em sentido extremo. E talvez neste ponto resida nossa maior dificuldade desde o início, principalmente no que se refere à organização do texto, à disposição dos capítulos, um problema inerente ao caráter infinito do tema. Assim, toda forma de organização textual rumo a certa linearidade ou cronologia, já de antemão, tornou-se uma tarefa praticamente impossível. Portanto, assumimos aqui esta limitação, que buscamos administrar da melhor maneira possível, dentro das próprias restrições impostas pelo processo de doutoramento, balizado por um período de tempo de pesquisa predeterminado.

Dessa forma, esta Tese não se limita a uma investigação estanque, fixa, terminada, mas configura-se como um processo de “desconstrução” permanente. Acopla-se estruturalmente à sua própria temática, a cibercultura, o que lhe confere um caráter de Tese da Tese, daí a considerarmos uma Tese cibercultural. Sua hipertextualidade convida à observação, abre-se aos múltiplos olhares como

possibilidade de reconfiguração, para além dos nossos limites de pesquisadora-observadora.

O trabalho estrutura-se em sete capítulos, descritos a seguir de modo sucinto, antecipando alguns pontos aprofundados em cada capítulo.

No primeiro capítulo são apresentados alguns conceitos de mito, com ênfase à concepção barthesiana por sua maior proximidade com a temática pesquisada. A partir daí, sondamos alguns mitos de caráter religioso em suas bases, como os mitos bíblicos do Éden, incluindo a noção de paraíso e língua adâmica, e da Torre de Babel, sob a ótica da diversidade linguística como punição divina; na tentativa de demonstrar como a partir desses grandes mitos históricos ganharam vida uma série de novos mitos que se acentuaram com o advento da Web. Por intermédio de paralelismos com os mitos originários, apresentamos alguns exemplos significativos da dinâmica desses novos mitos no ambiente complexo da comunicação contemporânea. Como, por exemplo, o mito (cibercultural) arquitetônico que pressupõe a conversão da “casa de Adão” em “nova casa do mago tecnológico”, o novo gabinete alquímico do inventor. A casa inteligente conectada ao céu virtual, completamente automatizada, graças à magia tecnológica, um tipo de habitação que congrega todos os fenômenos paranormais de uma casa “hiperfeliz”: de objetos que se movem até criaturas artificiais e tele-presenças, tudo pensado exclusivamente para nosso proveito e comodidade. O modelo hermético da arquitetura racionalista culmina, assim, na moradia paradisíaca que Bill Gates, o cidadão Kane do século XXI, construiu nas proximidades de Seattle, um híbrido de cabana do pioneiro e nave espacial, que sabe combinar o meio natural do Jardim do Éden com os últimos artefatos domésticos e serviços informáticos. Ainda de acordo com essa concepção mítica de conhecimento e tecnologia, destaca-se a ideia de uma sabedoria hipertextual absoluta proveniente da Web ou dos novos formatos tecnológicos digitais. Do interior desse conceito, recuperamos as imagens cosmológicas do labirinto como um caminho iniciático, desde a mitologia grega, o Caminho de Santiago até os novos buscadores da labiríntica Rede, como o *Google*. Ou a imagem da árvore evolutiva: da árvore da ciência de Ramon Llull às formas arborescentes de Pierre Lévy a torre babélica se corrige e se transforma em árvore do conhecimento.

O segundo capítulo apresenta a cibercultura como um fenômeno que se inscreve na corrente filosófica denominada por Gérard Genette como “cratilismo ou

mimologismo secundário”<sup>7</sup>, inaugurada pelo diálogo *Crátilo* de Platão<sup>8</sup>. Apenas adiantando de modo sumário o que tentaremos mostrar mais adiante, trata-se, muito concisamente, de um ávido debate da história do pensamento em torno da origem da linguagem e da relação de “justeza” ou arbitrariedade entre os nomes e as coisas. A partir daí, de acordo com os diferentes períodos históricos, olhares e pensamentos dominantes, toda uma trajetória de defesas e buscas de línguas, naturais, artificiais ou poéticas, consideradas justas, adequadas, perfeitas, portadoras das verdades divinas ou das verdades do mundo, corretoras das imperfeições, universais. Nosso objetivo é mostrar que uma análise da cibercultura sob a ótica do cratilismo pode trazer elementos importantes para a compreensão do mundo totalizado em que as sociedades contemporâneas passam a se inserir e para dentro do qual, de certo modo, são tragadas. De fato, há uma certa violência original da Internet, se lembrarmos que ela emerge como ferramenta estratégica projetada pelo Exército estadunidense, com a finalidade de dar suporte à Guerra Fria. Posteriormente, ao migrar para o espaço das universidades, tornou-se instrumento de pesquisa e comunicação, alcançando, a partir de então, as mais diversas áreas da sociedade mundial. Assim, o projeto bélico inicial da Internet foi cedendo espaço a uma nova estrutura, com objetivos bem diferentes. Nesse sentido, a *World Wide Web* tornou-se, sem dúvida, sua manifestação de maior visibilidade. A *Web* foi responsável pelo extraordinário boom da Rede, seja por sua capacidade de facilitar a interatividade, tanto para quem produz conteúdos como para quem se serve deles; pela rapidez com que os conteúdos podem ser modificados e atualizados; por seu aspecto de multimídia e sua funcionalidade em ambiente hipermídia; por seu caráter hipertextual; por sua vocação a expandir os espaços de relações sociais e interpessoais, entre tantos outros. Portanto, nesta Tese adota-se a terminologia Web

---

<sup>7</sup> Segundo Carlos Reis: “O termo cratilismo deriva do nome próprio Crátilo, que dá título a um diálogo de Platão: de acordo com uma das teses aí defendidas, a significação natural e imitativa entre a coisa designada e o nome que designa” (REIS, p. 225-226). O *Dicionário de Filosofia* define cratilismo como: “Cratilismo: Opinião que consiste em acreditar - a exemplo de Crátilo no diálogo de Platão, que leva seu nome - que a palavra é uma ‘pintura’, uma imitação da realidade que exprime: ‘quem conhece os nomes conhece igualmente as coisas’. Como consequência, a instituição da linguagem - que deve respeitar a natureza das coisas - não deve ser deixada ao acaso” (DUROZOI; ROUSSEL, p. 110). Estas duas conceituações exemplificam a maneira como normalmente o cratilismo é concebido. Entretanto, Gérard Genette (1976) propõe uma compreensão mais ampla do termo, não o limitando apenas à tese naturalista defendida pelo personagem Crátilo no diálogo platônico. Conforme explica o autor, não se trata apenas do cratilismo do personagem Crátilo, mas do cratilismo da obra *Crátilo* como um todo. Aqui, é nesse sentido que os termos cratilismo e mimologismo são empregados. No decorrer desta tese, tais questões são abordadas em profundidade, especialmente nos dois primeiros capítulos.

<sup>8</sup> Consultou-se nesta pesquisa a publicação portuguesa do livro (PLATÃO, 2001).

para designar a Rede Mundial de Computadores em seu estágio atual, e o termo Internet para referir o projeto bélico originário.

Ao longo do terceiro capítulo ressaltamos algumas metas e conquistas da civilização, sem as quais hoje não se poderia falar, por exemplo, em hipertexto e muito menos em *World Wide Web*. Aborda-se a passagem da oralidade à escritura como expressão da necessidade de comunicação e como busca de um instrumento capaz de exteriorizar a memória de modo a conservar a experiência social, acumulando-a fora da mente, artificializando-a. Além disso, destacamos a forma como essa passagem da cultura oral à cultura alfabética marcou a progressiva formalização da linguagem e sua crescente dependência de um suporte, o que lhe adicionou uma “materialidade” bem mais perceptível em comparação com a propagação da voz através do ar, como ocorre na oralidade. A comunicação passou a ser pautada por um meio, desde as pesadas tabuinhas de argila ao papel, dos manuscritos à tipografia e à introdução de uma série de ocorrências que, pese a sequencialidade imposta por cada suporte, permitem uma leitura “vertical”: notas, índices, tabelas de correspondências etc. A invenção de Gutenberg culminou em importantes modificações nos hábitos de leitura e de escritura, inaugurando uma leitura silenciosa e uma nova relação com o objeto livro, bem como na necessidade de normatização do texto alfabético, que desembocou na fixação de regras gramaticais e ortográficas. Finalmente, impôs um novo sentido à propriedade literária que sobreviveu até os dias atuais. Entretanto, a invenção da imprensa, além de impulsionar enormemente a produção de livros e difundir a cultura de uma maneira anteriormente impensável, introduziu certo desequilíbrio ao sistema de memória artificial, exatamente pelo excesso de informação que começou a se produzir e acumular desde então.

Assim, o quarto capítulo discorre sobre o desenvolvimento das denominadas “tecnologias da memória”. A história da sucessão de artefatos criados pelo homem, com os quais se pretendeu principalmente potencializar a memória, é a própria história da evolução da sociedade complexa. As tecnologias da memória representam um conjunto de produtos organizados como sistemas complexos, entrelaçados, que poderíamos chamar hipertextuais. A linguagem e a memória, elementos de estreita interação, sempre foram objetos de inesgotáveis investigações. Nesse sentido, a busca da língua perfeita, portadora da comunicação universal, instrumento de demonstração das verdades supremas representa uma

utopia perseguida ao longo dos séculos que se mistura e se confunde com a chamada arte da memória. Esta nasceu com os gregos como necessidade prática de dotar de linearidade às ideias nucleares de uma argumentação, concedeu-lhes ordem e, em síntese, permitiu inscrever na mente, como se de um suporte se tratasse, a sucessão de fatos a serem relatados posteriormente pelo orador. Na Europa da Idade Média, a arte da memória foi utilizada como instrumento para atingir virtudes, no Renascimento carregava a ambição não apenas de memorização do mundo, mas de desvendar as verdades ocultas do universo por intermédio de combinações de elementos e mecanismos de produção de significado. Dessa forma, surgiram artefatos como a *ars magna* de Ramon Llull, a *ars combinatoria* de Giulio Camillo e a linguagem binária idealizada por Leibniz e empregada nas bases da informática contemporânea.

A passagem do hermetismo ao tecno-hermetismo é explicada no quinto capítulo, abordando-se a influência do conceito de ciência moderna no desenvolvimento das tecnologias digitais. Em uma situação marcada pela decadência das religiões monoteístas no contexto cultural judaico-cristão do Renascimento, a filosofia hermética, para sobreviver aos princípios racionalistas da ciência moderna, transformou-se em tecno-hermetismo e manteve vivos os seus mitos religiosos ao convertê-los em ideais puramente científicos. Trata-se de uma versão atualizada da fé a partir do conceito moderno de tecnociência. O que explica o potencial da cibercultura para produzir e atualizar mitos, um tema abordado no primeiro capítulo.

No sexto capítulo faz-se uma reflexão a respeito das circunstâncias históricas, filosóficas e teóricas que permitiram o surgimento do hipertexto e, portanto, da web, a fim de explicitar as raízes culturais que revestem esse fenômeno, com o intuito do entendimento de sua verdadeira natureza e de sua correta avaliação. É abordada a noção de intertextualidade, termo cunhado por Julia Kristeva. Os postulados dialógicos bakhtinianos constituíram a base das propostas intertextuais de Kristeva, mas a autora seguiu, ainda, o enfoque de Roland Barthes, particularmente sua proposta de “morte do autor”. Na concepção barthesiana, sem o autor o texto assume a forma de um compêndio de outros textos que dialogam entre si. Barthes delimita as diferenças entre obra e texto com o objetivo de melhor compreensão das relações intertextuais, comentando, ainda, a importância do leitor na análise do intertexto, o que o leva a formular o conceito de “scriptor”. Nesse contexto, Gérard

Genette também desempenhou um importante papel, principalmente ao propor a existência de “relações hipertextuais”. Todas essas teorias são vistas como bases para o conceito de hipertexto digital, um fato já ressaltado por George Landow em seu *Hypertext Theory* ao enfatizar os pontos em comum entre teóricos da informática e teóricos estruturalistas e pós-estruturalistas franceses, como Barthes, Derrida e Kristeva.

O sétimo capítulo é dedicado à Web e seus pensadores. Com ênfase à filosofia de Pierre Lévy e seus ideais de “sociedade planetária”, “inteligência coletiva” ou “Web semântica”. Argumentos que o inscrevem nessa grande corrente de pensadores que, desde o *Crátilo* de Platão, não apenas alimentaram o mito da língua perfeita ou a utopia da comunicação universal, mas atuaram como os grandes arquitetos da cibercultura.

Por fim, ao modo de Considerações finais, sem a ambição de apresentar conclusões definitivas, são resgatadas algumas das questões principais desenvolvidas no decorrer do trabalho, articulando-se determinados pontos temáticos que consideramos importante serem ressaltados como forma de complementar algumas idéias trabalhadas. Com o intuito mesmo de provocar um debate múltiplo e plural, pois, conforme indicamos, esse foi o principal objetivo que nos motivou a realizar esta pesquisa.

Ressaltamos, também, que nas Referências bibliográficas estão descritas todas as obras aqui citadas e também aquelas que, apesar de não terem sido mencionadas no corpo do trabalho, contribuíram diretamente para o desenvolvimento desta Tese, ao longo dos quatro anos do processo de doutoramento.

## **CAPÍTULO 1**

### **MITO E LINGUAGEM**

*“A língua mãe não era uma língua única, mas o conjunto de todas as línguas”*  
*Umberto Eco, A busca da língua perfeita.*

Como preâmbulo para a análise dos mitos denominados de origem (Éden e Babel), fundadores no plano mítico da questão da diversidade das línguas e dos conceitos de língua adâmica e língua perfeita, serão esboçadas, em linhas gerais, algumas das bases do conceito de mito. Posteriormente, tais fundamentos conduzirão à análise de uma mitologia da cibercultura.

#### **1.1 Do mito ao logos**

Segundo Gontijo, o significado de mito é comumente relacionado à sua expressão verbal e literária, tradição originária da Grécia Antiga. Entretanto, o pensamento mítico possivelmente esteve intrinsecamente ligado ao ser humano desde sua origem. Durante o curso das culturas arcaicas e primitivas, o mito acompanhou a humanidade como estrutura do pensamento e da vida: em ocasiões sob a forma de lição moral, em outras, como norma social ou, ainda, como rito. Do que se deduz que o mito, por um lado, configurava um modelo de comportamento, que regulava a interação social, o modo de conhecimento do mundo e da pós-morte; e por outro, dava respostas aos enigmas do Universo e se instituía como o meio de correspondência entre o homem e o mundo, entre o céu e a terra (GONTIJO, 2004, p. 84-9).

Nesse sentido, a definição oferecida por Duch é bastante pertinente: “o mito é a expressão da profunda estranheza (intrínseca) que, sempre e em todas as partes, experimentam os humanos em sua vida cotidiana”. Para esse autor, a etimologia da palavra mito, na tradição ocidental, remete inevitavelmente ao universo da cultura

grega e a sua concepção de *mýthos*. Duch explica que muitos pesquisadores da língua grega se ocuparam em tentar desvendar a nebulosa origem etimológica dessa terminologia, recorrendo a diversas raízes linguísticas das quais derivaram diferentes traduções, tais como: memória, recordação, pensamento, representação, entre outras. Mas o sentido de *mýthos* com maior repercussão e difusão no mundo intelectual ocidental foi semelhante ao significado de *logos*, isto é, palavra. De acordo com o autor, *logos* refere-se à palavra no âmbito do pensamento, da reflexão e do debate, e *mýthos*, no sentido de palavra, relaciona-se com ação, especialmente a ação futura, o que deverá ocorrer: sugere a “palavra reveladora da divindade” (DUCH, 1998, p. 52-66).

Já o historiador francês Jean Pierre Vernant afirma que *mýthos* significa “palavra formulada”, podendo pressupor narrativas, diálogos ou enunciados em geral: “*Mýthos* é da ordem do *legêin*, como o indicam os compostos *mythogêin*, *mythología* e não contrasta inicialmente com os *logoí*, termo cujos valores semânticos são vizinhos e que se relacionam às diversas formas do que é dito” (VERNANT, 1999, p. 172).

A partir dessas interpretações semânticas, que ressaltam o significado originário do termo *mýthos* na Grécia antiga, como palavra imediata e verdadeira, cabe afirmar que o mito se comportava como o meio de comunicação direta entre o homem e os deuses, entre o mundo celeste e a terra. Trata-se de uma noção primitiva, cujas raízes remontam as ideias das culturas arcaicas anteriores à grega (egípcia e mesopotâmica), um período em que o homem não apenas acreditava poder se comunicar com os deuses, mas conviver com eles. Conforme explica Gontijo: “O mito aparece e funciona como mediação simbólica entre o sagrado e o profano, condição necessária à ordem do mundo e às relações entre os seres” (GONTIJO, p. 87).

Pode-se concluir, portanto, que o mito é para o homem daquele tempo e, de certa forma, também para o homem contemporâneo uma forma de ser, viver e entender o mundo. Nesse sentido, Gontijo ressalta: “O mito, como forma de comunicação humana, está relacionado com questões de linguagem e também com a vida social do homem. Ele permeia toda a esfera do pensamento”. Para a autora, tanto a filosofia como a mitologia grega, muito mais do que todas as outras culturas e pensamentos dos povos da Antiguidade, continua exercendo influência até os dias atuais (GONTIJO, p. 85-87).

Com o passar do tempo, como ressalta Duch, o mito foi, paulatinamente, adquirindo uma conotação mais negativa. As propostas de Hesíodo, que referenciavam o poder do mito (poder poético) nos tempos originários, e de Platão, que outorgava ao mito o valor semântico de recordação (lembrança do mundo originário das ideias) foram caindo, pouco a pouco, no desprestígio e, depois, no esquecimento. Homero identificou o mito com a retórica e eloquência; posteriormente, Heráclito se inclinou pelo logos e não pelo mito como fundamento de sua “Filosofia do Ser e do Devir”. No século V a.C, o mito foi adotado em sua significação negativa de falso e enganoso, e Aristóteles ressaltou a antítese entre mito e logos, assinalada pela primeira vez por Píndaro (DUCH, 1998, p. 69-71).

A partir desse período histórico, o panorama filosófico da cultura ocidental mudou seu rumo em duas direções: a trajetória do mito e a trajetória do logos, originando o que hoje se conhece como “a passagem do mito ao logos”. Cabe ressaltar que tal transição criou duas linhas dentro do pensamento ocidental, duas frentes não apenas de pensamento, mas de forma de entender e de estar no mundo. Trata-se do platonismo, que manteve vivo o mito ante o racionalismo, e do aristotelismo, que defendeu a razão ante o mito.

Na avaliação de Proa, “a passagem do mito ao logos, ou seja, a invenção da filosofia é tida como um progresso, uma libertação. Uma libertação, precisamente, do pensamento mágico, da superstição, da ignorância”. Proa ressalta que essa opinião é predominante até hoje no mundo acadêmico, mas não unânime. Há indícios de que começa a renascer com força uma posição muito antiga, que pretende colocar em um mesmo nível de importância o pensamento mítico ou mágico e o pensamento racional. Para o autor: “Essa suposta passagem do mito ao logos não é tanto uma passagem, mas uma fratura (...) uma mudança de sentido (...). Algo parecido se poderia afirmar sobre a relação que a filosofia estabelece com as ciências” (PROA, 2005, p. 155-6).

Se, como afirma Proa, a passagem do mito ao logos culminou no nascimento da Filosofia, tal fenômeno pode ser interpretado como o momento em que a razão se estabeleceu acima do mito. Os estudos helenísticos realizados por Morey afirmam que o pensamento racional assenta suas bases na crise da soberania dos Impérios Micênico e Minóico, provocada pela Invasão Dórica (século XI a.C), o que mergulhou a Grécia, durante quatro séculos, num longo período de obscuridade. A partir desse período, ocorreu progressivamente a transformação do logos, que

passou de mera representação a conceito, e cuja mutação contribuiu para a descoberta da escrita fonética, a invenção da moeda cunhada e as técnicas da geometria e astronomia (MOREY, 1998, p. 12-19).

Assim, esse processo acabou por romper com o conceito originário e unitário de *mýthos-legêin* (relato) e *hierós-logoí* (discurso), que, no mundo grego arcaico, aplicava-se ao mito como se fossem as duas faces de uma mesma moeda.

Outro acontecimento que contribuiu para essa ruptura e desmistificação ocorreu em princípios do século VI a.C, com a chegada da Filosofia da escola Jônica de Mileto, marcando o início do declive do pensamento mítico e a separação entre mito e logos: a partir da Filosofia Jônica, que fundamentava suas especulações na busca de um princípio natural ou físico (*Arjé*), o mito foi definido como “aquilo que não é”, numa dupla oposição ao real e ao racional: por um lado o mito é ficção, e por outro é absurdo (VERNANT, 1999, p. 170).

O historiador alemão Wilhelm Nestle explicou que essa atitude de ruptura com o universo do mito e exaltação da razão teve sequência no século V a.C com a sofística grega. A partir do pensamento jônico, os sofistas passaram a conceber o homem como indivíduo e ser social. O movimento sofista contribuiu, notavelmente, para a passagem do mito ao logos por meio do deslocamento de valores do mítico ao meramente físico e do religioso ao exclusivamente racional: a sofística iniciou, assim, uma nova forma de viver e de pensar, manifestada numa Filosofia da Cultura (NESTLE, 1987, p. 113).

Efetivamente, tratava-se de uma caracterização política ou social da religiosidade baseada, mais do que na fé religiosa ao modo da mitologia arcaica grega, numa necessidade de virtude que contribuía para a estabilidade da *polis* ou sociedade. Ao mesmo tempo, os sofistas exerceram uma forte crítica contra as crenças religiosas e míticas tradicionais gregas (GORRI, 1986, p. 18-23).

A partir da sofística, teve início no mundo grego uma batalha intelectual entre os defensores do “antigo” (Sófocles, a Comédia, Sócrates, Platão), que defendiam o valor da religião e do mito; e os defensores do “novo” (a sofística, a Tragédia, a Historiografia, a ciência aristotélica) que, depois de uma invalidação do mito, reforçaram sua crença na razão e na ciência.

Os máximos representantes dessa controvérsia foram, sem dúvida, Platão e Aristóteles. Aristóteles iniciou a Ciência positiva separada de toda consideração mítica e Platão criou a corrente Idealista, na qual o mito constitui um elemento

fundamental. Platão reagiu contra o pensamento dos sofistas e procurou uma resposta na interpretação de Sócrates para o mito. Entretanto, Sócrates, o filósofo mais influente na obra de Platão, havia permeado a *paidéia* (educação) e a *arete* (virtude) da sofística. Conforme ressalta Werner Jaeger: “Do ponto de vista histórico, a sofística é um fenômeno tão importante como Sócrates ou Platão. Além disso, não é possível concebê-los sem ela” (JAEGER, 1995, p. 341).

Mas Sócrates, superando as proposições sofísticas, fundamentou sua filosofia no caráter absoluto da interioridade humana e sua relação com o divino, acima das determinações sociais e culturais. Sócrates realizou, na verdade, uma busca em torno da compreensão do oculto no homem, interior e exteriormente, uma elucidação da interioridade humana e também um esclarecimento mítico-religioso. Por outro lado, Platão, que em sua primeira etapa de pensamento expressou uma rejeição pela religião tradicional e recusou a verdade do mito, na última fase de sua vida posicionou-se ao lado da interpretação alegórica do mito. Sua evolução filosófica o levou a modificar radicalmente seu posicionamento quanto à realidade mítica, indicando para uma retomada, por Platão, da tentativa socrática de conectar o racional ao irracional, de articular mito e logos, reintegrando o mito ao universo da razão filosófica, ao desmitificar e revelar a verdade mítica.

Portanto, é possível pensar que Platão soube articular a filosofia e o mito porque entendeu o princípio e o originário do mítico-religioso dos primeiros tempos da Era mítica. E o fez a partir de um pensamento filosófico racional, que leva em consideração outras dimensões diferentes à da razão, como forma de conhecimento, de viver (ser e estar) no mundo. Cabe considerar, ainda, que Platão transformou os princípios da filosofia anterior (do mito ao logos), iniciando, assim, uma nova passagem, a do logos ao mito, mas de uma forma diferente da anterior. A partir daí, Platão catequizou uma nova corrente de pensamento, que repercutiu, notavelmente, em toda a história da cultura ocidental, inclusive até os dias: trata-se do entendimento sobre a origem da língua e da linguagem, assim como a busca pela língua perfeita, temas indissociavelmente unidos ao pensamento platônico desde então.

As investigações em torno da temática sobre o mito ao longo dos tempos têm sido multidisciplinares, o que impossibilita identificar e estabelecer um conceito unificador: mito, lenda, magia, conto popular, histórias religiosas, tradições, sonhos, arquétipos, crenças do imaginário social, metáforas, símbolos são estudados por um

ou outro autor como parte do universo mítico. Certamente, essa multiplicidade de enfoques, cada qual com seus matizes, todos eles relevantes, oferece uma ampla gama de argumentos aos estudos que buscam encontrar o lugar do mito na contemporaneidade.

Para Feyerabend, a ciência é muito mais semelhante ao mito do que qualquer filosofia científica está disposta a reconhecer, constituindo-se uma das muitas formas de pensamento desenvolvidas pelo homem, porém não necessariamente a melhor (FEYERABEND, 2007, p. 95).

Segundo Barthes:

O mito é uma fala. Naturalmente, não é uma fala qualquer. São necessárias condições especiais para que a linguagem se transforme em mito (...). Mas o que se deve estabelecer solidamente desde o início é que o mito é um sistema de comunicação, uma mensagem. Eis porque não poderia ser um objeto, um conceito ou uma ideia: ele é um modo de significação, uma forma. Será necessário, mais tarde, impor a essa forma limites históricos, condições de funcionamento, reinvestindo nela a sociedade: isso não impede que seja necessário descrevê-la de início como uma forma (...) já que o mito é uma fala, tudo pode constituir um mito, desde que seja suscetível de ser julgado por um discurso. O mito não se define pelo objeto da sua mensagem, mas pela maneira como o profere: o mito tem limites formais, contudo não substanciais. Logo, tudo pode ser mito? Sim, julgo que sim, pois o universo é infinitamente sugestivo. Cada objeto do mundo pode passar de uma existência fechada, muda, a um estado oral, aberto à apropriação da sociedade, pois nenhuma lei, natural ou não, pode impedir-nos de falar das coisas (BARTHES, 2003, p. 199-200).

Possivelmente, esta abordagem barthesiana de mito seja uma das mais adequadas ao contexto desta tese. Sua solidez deriva justamente da possibilidade de explicar o dinamismo dos mitos contemporâneos. Para Barthes, “o mito é uma fala”, “um sistema semiológico”, isto é, o mito existe apenas em signos que possuem uma fluida vida social. Um mito não nasce por acaso, “não é uma fala qualquer”: re-significa, reinventa, recombina signos e símbolos que lhe antecedem em função do contexto histórico em que surgem. Por isso, o mito não pode “ser um objeto, um conceito ou uma ideia: ele é um modo de significação, uma forma” (BARTHES, 2003, p. 199).

As mitologias complexas do mundo atual possuem uma singular ligação com a produção de sentido:

A relação que une o conceito do mito ao sentido é essencialmente uma relação de deformação. Reencontramos aqui uma certa analogia formal com um sistema semiológico complexo, o da psicanálise. Assim como, para

Freud, o sentido latente do comportamento deforma o seu sentido manifesto, assim, no mito, o conceito deforma o sentido. Naturalmente, esta deformação só é possível porque a forma do mito, a priori, é constituída por um sentido linguístico. Num sistema simples como a língua, o significado não pode deformar nada, porque o significante, vazio e arbitrário, não lhe oferece resistência alguma. Mas aqui tudo é diferente: o significante tem, de certo modo, duas faces: uma face plena, que é o sentido (...), e uma face vazia, que é a forma (...). O que o conceito deforma é evidentemente a face plena, o sentido (BARTHES, 2003, p. 213-14).

O autor sustenta que, por ser “uma fala despolitizada”, a função primitiva do mito é “naturalizar”. Para Barthes, o mito constitui-se em uma configuração ideológica específica, sob uma aparência inocente, dissimula, e esconde a realidade de sua origem, escamoteia as intenções de seus progenitores. O mito revela-se, então, como uma ideologia, corresponde somente aos interesses de uma determinada sociedade. Dessa forma, os mitos atuam como verdadeiros recipientes ideológicos, e o mito social interiorizado de hoje joga com o ideal da burguesia, a linguagem mítica, na concepção barthesiana, é inerente à ideologia burguesa (BARTHES, 2003, p. 234).

Assim, o mito cumpre a função de metáfora da origem, e detém, conseqüentemente, um saber sagrado e oculto que atravessa as relações espaciais e temporais dos sujeitos que o estabelecem. Barthes faz uma distinção entre dois tipos de sistemas semiológicos: primeiro e segundo. O sistema segundo está baseado no primeiro, utiliza uma imagem dele e anula seu sentido originário, passando a usar essa imagem como um novo signo. Do sentido originário nasce uma forma, indicando que o sentido está nela, porém, escondido em uma espécie de recipiente. Um mito é, portanto, um sistema segundo que pressupõe um sistema primeiro. Um está relacionado ao outro, trata-se de uma metalinguagem (o mito) pautada na linguagem-objeto (a língua) (BARTHES, 2003, p. 205-6).

Na opinião de Barthes, enquanto o sistema primeiro remete à realidade, o sistema segundo se sobrepõe ao sistema primeiro por intermédio do conceito mítico e, com isso, “deforma” e “aliena” o sentido originário. Entretanto, o sentido originário não desaparece por completo, ao contrário, sempre é recuperado, motivo pelo qual Barthes escreve: “o mito é uma fala *roubada* e *restituída*” (BARTHES, 2003, p. 217).

Dessa deformação, que não significa destruição, o mito extrai uma vantagem decisiva, produzindo a partir daí um incessante movimento circular através do qual o sentido originário do significante e sua forma, sua linguagem-objeto e sua metalinguagem vão se alternando entre si. O sentido permanece para tornar a forma

presente, e a forma está sempre presente para afastar o sentido. Desse modo, signo e significado semióticos – sentido e forma, signo velho e signo novo – podem ser distinguidos apenas mediante um esforço intelectual. Ou seja, o significado mítico esconde-se atrás do fato, que lhe confere uma proclamação de posse. O mito faz com que sua forma pareça um sistema de acontecimentos reais, mas na verdade representa apenas um sistema semiológico segundo. Assume o aspecto de natural, assim como de uma fundamentação eterna capaz de consolidar a existência, porém não passa de uma pseudonatureza (BARTHES, 2003, p. 223-4).

Roland Barthes conclui seus postulados acerca das mitologias da atualidade com as seguintes palavras:

É sem dúvida, na exata medida da nossa atual alienação, que não conseguimos ultrapassar uma apreensão instável do real; nós caminhamos incessantemente entre o objeto e a sua desmistificação, incapazes de lhe conferir uma totalidade: pois, se penetramos no objeto, libertamo-lo, mas destruimo-lo; e, se lhe deixamos o peso, respeitamo-lo, mas devolvemo-lo ainda mistificado. Parece que estamos condenados, durante certo tempo, a falar excessivamente do real. É que, por certo, a ideologia e o seu contrário são comportamentos ainda mágicos, aterrorizados, ofuscados e fascinados pela dilaceração do mundo social. E, no entanto, é isso que devemos procurar: uma reconciliação entre o real e os homens, a descrição e a explicação, o objeto e o saber (BARTHES, 2003, p. 251).

Dos pressupostos barthesianos, pode-se afirmar que a realidade, ou seja, a natureza referente à linguagem-objeto do sistema semiológico primeiro consiste na totalidade das relações humanas e em sua estrutura social, na medida em que nela se encerra a capacidade de produzir o mundo. Por outro lado, a linguagem real, desmistificada, é também a linguagem dos “homens que produzem”, e nesse sentido, pode ser encontrada em todas as ocasiões em que a fala é utilizada para transformar o real, conforme adverte Hubner (1996, p. 355).

Já Robinet defende o seguinte pensamento:

As mitologias não cuidam dos detalhes: vão diretamente ao fim e se outorgam na ilusão que a realidade lhes recusa. Em sua ligação à superpotência, as mitologias invocam a eficácia prática de um gênio bom que possa resolver-lhe o problema. Temendo sua própria impotência, as filosofias introduzem em suas meditações teóricas algum gênio maligno que as confunda para, ao atemorizá-lo, valorizar mais a potência de sua axiomática (ROBINET, 1982, p.43).

A respeito da “verdade do mito”, Hubner destaca o fato de o mito ser constantemente separado do mundo científico-tecnológico e, a partir dessa

perspectiva, situar-se em um passado há muito superado. Isto não muda o fato de que permaneceu inalterado como um objeto de nostalgia contida, assim, a relação com o mito é hoje ambivalente, conforme defende o autor. O mito está quase sempre confinado no reino da fábula, dos contos, em qualquer caso, do improvável. Proviria, assim, da profundidade do sentir, do inconsciente, da fantasia, ao ponto de não poder realmente ser apreensível por intermédio de conceitos. Comparado com a ciência, que se baseia na racionalidade, na inteligência, nos fatos comprováveis, na experimentação, na objetividade, na clareza e na exatidão, o mito é tido como vestígio de tempos obscuros, governados pela suposta vontade demoníaca ou divina, pelo medo e pela superstição. Entretanto, certo sentimento de desencanto do mundo com a ciência, num movimento crescente, desperta na sociedade uma sensação opressiva de vacuidade e carência. Isto tem levado muitas pessoas a buscar em formas de religiosidade muito próximas às tradições mitológicas e ritualísticas arcaicas, o alento necessário ao exílio e à melancolia, tão comuns aos indivíduos do pós-humano (HUBNER, 1996, p. 9-11).

## 1.2 O mito do Éden

Haroldo de Campos buscou o significado da palavra Éden em diferentes culturas: hebraica, suméria, persa, grega, latina, assíria. Selecionou, criteriosamente, algumas fontes, e encontrou referências a uma das regiões mesopotâmicas, exatamente aquela descrita no livro do *Gênese* como “Paraíso Terrestre”, ou “Jardim ocupado por Adão e Eva”. Constatou, ainda, que o nome Éden indica “delícia”, “volúpia”, “selva”, “prazer” e “recinto clausurado”. “Sob a égide desse vocábulo plurissignificante”, Haroldo de Campos armou seu “Tríptico Bíblico, composto de três tábuas interconexas” (CAMPOS, 2004, p. 19-21).

Na primeira delas, “A Astúcia da Serpente” ou “Segunda História da Criação”, o autor descreve o mito bíblico da Origem do mundo:

E nenhum arbusto do campo  
ainda não era sobre a terra  
e nenhuma erva do campo  
ainda não brotara

Pois não fizera chover  
 O-Nome-Deus sobre a terra  
 e homem nenhum  
 para cultivar a terra-húmus

E uma névoa  
 ia subindo da terra  
 E umedecia  
 toda a face da terra-húmus

E afigurou O-Nome-Deus o homem  
 pó da terra-húmus  
 e inspirou em suas narinas  
 o respiro dos vivos  
 E ficou sendo o homem alma-de-vida

E plantou O-Nome-Deus  
 um jardim no Éden a leste  
 E pôs ali  
 o homem o qual afigurara

E fez brotar O-Nome-Deus  
 da terra-húmus  
 toda árvore aprazível de ver  
 e boa de comer  
 E a árvore-da-vida no meio do jardim  
 e a árvore do saber do bem e do mal

(...)

E ordenou O-Nome-Deus  
 ao homem dizendo  
 De toda árvore do jardim comerás poderás comer

E da árvore do saber do bem e do mal  
 dela não comerás  
 Pois no dia em que dela comeres  
 à morte morrerás

(CAMPOS, 2004, p. 49-52)

Em *Cem anos de solidão*, Gabriel García Márquez, ao descrever a pequena aldeia de Macondo, escreve: “O mundo era tão recente que muitas coisas careciam de nome e para mencioná-las se precisava apontar com o dedo”. Assim, a palavra nomeia, ao nomear, ordena, e ao ordenar, cria. As palavras constroem o universo porque elas o substituem. Antes das palavras existiu apenas a confusão do inominado, do inexistente. A desordem anterior à criação do universo é a desordem da ausência de nomes (MÁRQUEZ, 1998, p. 11).

A palavra representa quase sempre a gênese de todas as coisas e sua ausência é sinônimo de vazio, desordem, inexistência. Como no exemplo do *Enuma Elish*, poema épico dos acádios da antiga Babilônia sobre o mito da criação:

Nos tempos em que no alto o céu não tinha nome  
 e embaixo a terra não se chamava terra,  
 de Apsu, o deus do oceano primordial,  
 e da tumultuosa deusa Tiamat, mãe de todos,  
 as águas se fundiam em uma só (...)  
 quando nenhum deus existia,  
 nem tinha nome nem destino fixo  
 foram criados os deuses no seio das águas  
 (PRADO, 2005, p. 45)

O *Popol Vuh*, um manuscrito da civilização Maia, após descrever a escuridão de um primeiro tempo de desordem e silêncio, conclui: “Assim então chegou a palavra” (2007, p. 49). Para a tradição judaico-cristã, a criação do mundo tomou forma na palavra de Deus. Como relata a Bíblia, o “Verbo divino” foi o princípio de todas as coisas. Pela palavra, o homem substituiu a confusão universal por signos. Nada há que seja independente do olhar que a percebe e da palavra que a nomeia: “Eu sou o único espectador desta rua; / se a deixasse de ver, ela morreria”, escreveu Borges (2001, p. 66).

Nesse sentido, o Éden nomeia toda ideia de uma terra paradisíaca, a selva das delícias, dos prazeres e da volúpia, mas também o lugar da clausura, da oposição entre o querer e o não poder fazer. Mais do que o jardim harmonioso, é um mito que habita o imaginário humano, trata-se do próprio império dos conflitos, da oposição entre bem e mal, sabedoria e ignorância, prazer e pecado. Pierre Clastres destaca que o mito do paraíso está expresso na grande maioria das culturas, especialmente nos relatos sobre a criação (CLASTRES, 2004, p. 138).

Com Walter Benjamin pode-se afirmar: “O pecado original é o ato do nascimento da palavra humana”, o que representa uma ruptura com a ignorância primitiva e próxima à condição animal. Tal pensamento remete à opinião de Emile Michel Cioran, para quem o início da condição humana representa uma ruptura com Deus, o fim da permanência no Paraíso. O Éden representa o tempo da felicidade apoiada numa absoluta proximidade com a natureza, e o nascimento da inteligência, com seus signos essenciais – ambição, desobediência, curiosidade, desafio –, assinalou a distinção entre homens e animais, que teve como princípio o surgimento das palavras. Estas foram o primeiro signo do distanciamento entre o homem e a natureza, o ser humano já não poderia mais viver feliz e ignorante como os animais, porque entre o homem e a natureza se interpunham as palavras. Para Cioran, foi a

partir da fala que os homens se tornaram verdadeiramente humanos (CIORAN, 1986, p. 15-17).

Nas culturas arcaicas, a noção de paraíso provém do latim *paradisus*, que por sua vez deriva do grego *para-deisos*, termo extraído do persa antigo ou da língua avéstica de Zaratustra *pairi-daeza*, e que literalmente significava “parque rodeado de árvores e repleto de animais”. Este último parece derivar do sânscrito *paradesha*, ou do caldeu *pardes* que significa “região suprema”, com uma fonte central e quatro rios vertendo nas quatro direções. Para as diferentes religiões, o paraíso é simbolicamente: o centro espiritual primeiro e imutável, origem de toda tradição e morada da imortalidade, o coração do mundo e o ponto de comunicação entre o céu e a terra, o lugar da comunicação dos homens com os animais e com a natureza. Definitivamente, “a intuição universal de um Centro primordial único sem localização que designa a convergência de um Estado de Retorno, mais do que um lugar” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2007, p. 102).

As diversas interpretações do mito do paraíso, em especial as que correspondem às culturas arcaicas orientais do Egito, da Mesopotâmia e de Israel, e à cultura grega, respondem a variantes míticas de um mesmo mito originário: na cultura egípcia foi chamado mito da cólera de Ra e mito de Osíris; na mesopotâmica, mito de Marduk; na hebraica, mito de Adão e Eva; e na grega, mito da Idade de Ouro ou da Arcádia. Ante essas variáveis, mas condizentes em seus aspectos fundamentais, Riu mantém a tese de que o mito do paraíso é, em todas as suas versões, o veículo das três modalidades das relações humanas: com o interior/exterior, com a natureza e com o transcendente, o que representa a explicação da origem do homem e da cultura e a reflexão sobre a própria origem (RIU, 2002, p. 183-5).

De acordo com Dominique Morin, o mito do paraíso, interpretado simbolicamente a partir de uma perspectiva antropológica e histórica, situa a humanidade num palco temporário, de um tempo passado e remoto, nos inícios do Paleolítico. Em num marco cognitivo, social e existencial no qual o homem se encontrava unido à magia da natureza sacralizada. Socialmente, o ser humano tinha poucos conflitos consigo mesmo e com os demais, e encontrava-se vitalmente imerso numa existência simples e pacífica com o meio. O mito descreve ainda, segundo Morin, uma passagem de um estado “mítico-teológico” a um estado “cultural-histórico”. A causa seria a transgressão (mito de Osíris e Marduk), a

rebelião (mito de Prometeu) ou o pecado (mito de Adão e Eva). Assim, o homem, ao perder seu estado de inocência original, depara-se com um segundo sentido de natureza: a *physis*, a natureza hostil e inóspita. É nesse momento que entra em cena o trabalho altruísta dos personagens do mito, “os heróis das mil faces, que roubam o fogo dos deuses, enganando-os, para entregá-lo aos homens”. Dessa forma, os heróis ensinam o conhecimento e a técnica do uso do fogo para que a humanidade possa dominar a natureza hostil, mesmo que se tenha consciência do castigo imposto pelos deuses (MORIN, 1993, p. 131-3).

Riu propõe “uma interpretação antropológico-simbólica” do aspecto de transição que o mito do paraíso contém em sua base, o que leva a pensar a origem da cultura humana como uma produção em desarmonia com a natureza divinizada, dando lugar a um novo modelo de pensamento. É o que se poderia denominar, segundo a definição de Riu, como a passagem do pensamento “sequencial” ao pensamento “consciencial”<sup>9</sup>. A partir desse ponto de vista, o mito do paraíso descreve o surgimento do pensamento consciencial ou racional, como uma nova forma de pensar o “Eu e o Mundo” e, portanto, de viver, própria da *techné*, do novo estado da cultura, contraditório e desarmônico. Em oposição ao pensamento sequencial ou intuitivo do estado mítico anterior, de harmonia e equilíbrio. Consequentemente, o mito se apresenta como expressão dos males e da nostalgia, acrescentados na origem da cultura. Possivelmente, a transição ao pensamento racional e a utilização da técnica conduziram a um novo estágio cultural, provavelmente acompanhado de mudanças climáticas, geográficas e alimentares. A partir daí, a humanidade passou a conviver com as contradições e oposições em relação ao estágio anterior, de adaptação favorável ao meio (RIU, 2002, p. 193).

As interpretações filosóficas do mito do paraíso, que se desenvolveram no campo da filosofia posterior a Platão, orientaram-se na linha da “nostalgia do paraíso

---

<sup>9</sup> Segundo Riu, o pensamento sequencial é uma forma de representação mental aplicável em princípio aos grandes mamíferos. Trata-se de uma representação sequencial e concatenada com os eventos do espaço-tempo. Há pouco lugar para a identificação do Eu e a separação entre pensamento e objeto. O pensamento sequencial possui um caráter intuitivo e imediato, unido à reação instintiva. Provavelmente, o hominídeo e o homem do Paleolítico se movessem nesse tipo de pensamento. Por outro lado, o pensamento consciencial, por intermédio de um maior desenvolvimento da linguagem, implica uma representação capaz de processos de abstração, que permite diferenciar a representação do representado, distinguir o externo do interno. Assim, o sujeito descobre-se e identifica-se a si mesmo como um Eu emergindo de uma base emocional interna e de uma base concreta externa. O pensamento deixa de ser algo intuitivo e imediato para transformar-se numa seleção lógica e racional. Quando o sujeito começa a diferenciar-se do externo, obtém um grau de consciência, um Eu bem mais elevado com um centro referencial, que pela primeira vez emergiu do magma das emoções e do inconsciente, tornando o ser humano bem mais consciente da significação de externo e interno (RIU, 2002, p. 187).

perdido”, conforme explica Eliade. Ocuparam-se da necessidade de retorno à Idade de Ouro e ao mito, enfatizando que a dimensão mítico-natural do homem oferece uma garantia maior do que a dimensão cultural para a solução dos problemas sociais, morais, políticos, relacionados à natureza e ao conhecimento das contradições da condição humana. Ao que Eliade definiu como “o desejo de encontrar-se sempre e sem esforço no coração do Mundo, da Realidade e da Sacralidade; o desejo de superar de maneira natural a condição humana e descobrir a condição divina” (ELIADE, 2008, p. 384).

Em *História da utopia planetária*, Mattelart apresenta uma investigação das origens do mito do Eldorado. O autor defende a ideia de que o pensamento cristão exerceu grande influência na supressão dos obstáculos culturais e geográficos por ocasião das grandes navegações dos séculos XIV e XV. Tal posição tem como base especialmente os escritos de Cristóvão Colombo e Américo Vespúcio, particularmente a *Utopia de Thomas More*, “região de lugar nenhum e da felicidade” e a relatividade cultural de Montaigne: “ao conhecer a existência de tantos indivíduos diferentes pela cor ou pelos costumes, modos e crenças, os quadros do pensamento se quebram”. Mattelart, então, desenvolve uma análise pertinente de uma série de situações históricas, classificando-as como utopias estreitamente relacionadas a esse processo de ruptura com o pensamento medieval e com a visão etnocêntrica de mundo (MATTELART, 2002. p. 22-32).

Tal análise é dividida pelo autor em duas vertentes, uma denominada “Cosmópolis” e outra “Tecnópolis”. A primeira reúne episódios como aspirações de Bolívar em relação à América Latina, Estados Unidos como “Terra Prometida”, ideais do *Manifesto do Partido Comunista*, entre outros. A segunda vertente engloba uma crítica aos diálogos (ou a falta de) entre EUA e Europa, questões da indústria cultural e discussões mais recentes em torno da ideia de “fim do mundo”. Além da figura de globo como emblema do desenvolvimento estadunidense, do conceito de ciências gerenciais e de geopolítica global e o conseqüente surgimento da sociedade da informação, bem como da máxima do marketing “pensar globalmente e agir localmente”. Por fim, Mattelart reflete sobre o insucesso das utopias neoliberais, exatamente pelo descarte do “ideal de igualdade e de justiça do qual a matriz utópica alimentou-se durante muito tempo” (MATTELART, 2002, p. 380-418).

### 1.3 O labirinto e a árvore

A simbologia mítica do Éden nutre dois emblemas, intimamente relacionados, que se identificam diretamente com a Web: o labirinto e a árvore. O labirinto, uma rede de caminhos cruzados, evoca a Web como uma cidade labiríntica, da qual somente se escapa retrocedendo sobre os próprios passos. Navegando pela Rede todos se sentem um pouco como Teseu, tentando, se não vencer a algum Minotauro, encontrar o caminho de volta.

Santarcangeli propõe um percurso histórico por labirintos imagináveis, traçando sua gênese e evolução nos âmbitos e períodos da história nos quais esse emblema encontrou forma de expressão. O labirinto, segundo esse autor, é um arquétipo universal, de vocação tanto esotérica como exotérica, de tragédia e de jogo, elaborado em representações variáveis e semelhantes, tanto quanto variam e assemelham-se todas as culturas do planeta. Num sentido antropológico, o labirinto seria uma das figurações mentais e plásticas que melhor refletem a universalidade cultural da humanidade em sua disjuntiva perene, situada diante de encruzilhadas que exigem uma decisão, postula uma opção vital, uma busca ininterrupta pelo centro, para eliminar o monstro que habita em seu interior. Santarcangeli reflete sobre a própria história do homem frente aos enigmas formulados constantemente pela vida e seu afã por elucidar e esclarecer, por recriar e interpretar, por intermédio dos tortuosos caminhos do conhecimento, sua origem e a mais labiríntica e inevitável de suas consequências: a morte (SANTARCANGELI, 1999, p. 107-108).

A experiência mostra que, no plano individual, o ciberespaço já está fragmentado, daí a metáfora do labirinto. Cada um elege seu próprio espaço virtual, com seus indicadores durante suas navegações pessoais. Existe, de alguma maneira, entre milhares de páginas acumuladas na Web, tantos espaços virtuais quanto indivíduos que navegam. O labirinto sempre será o cenário de uma viagem iniciática, espiritual, de peregrinação ao conhecimento superior.

Por outro lado, as ramas entrecruzadas de uma árvore não passam de um composto labiríntico, um labirinto com uma raiz e um tronco, de crescimento infinito, como a “árvore genealógica da cibercultura”.

A árvore, símbolo comum das culturas xamânicas e das tradições esotéricas de todas as religiões, encontra no modelo de árvore sefirótica da cabala – modelo reconhecido, inclusive, por Pierre Lévy em *Cibercultura* (1999, p. 69) – uma de suas representações mais próximas ao conceito de Rede: a árvore sefirótica é formada por uma série de núcleos, os *sephiroth*, interconectados por canais em um circuito fechado de energia espiritual. Exatamente o mesmo desenho de um circuito informático ou dos primeiros desenhos de computadores conectados em rede no esboço inicial da Internet bélica.

As árvores como símbolos do conhecimento têm uma longa tradição vinculada à cibercultura. Desde a árvore bíblica do paraíso – do conhecimento, do bem, mas também do mal –, passando pelas árvores místicas da tradição *sufi* ou cristã, até a forma arbórea dos neurônios de Cajal ou dos esquemas conceituais de diversas ciências<sup>10</sup>. Porém, veio da tradição das “árvores do conhecimento” de Ramon Llull a estrutura do conhecimento proposta por Lévy em *As árvores de conhecimentos*<sup>11</sup>, para o desenvolvimento da “inteligência coletiva” da sociedade cibercultural.

#### 1.4 A casa de Adão

O mito do Éden ou do Paraíso está estreitamente relacionado à ideia de habitação, de ocupação do espaço pelo homem. Nesse sentido, Pimenta cita um exemplo interessante da tribo indígena Bororo<sup>12</sup>, cujo tipo de habitação se enquadra perfeitamente em um verdadeiro diagrama mítico. Cada aldeia dessa tribo é posicionada em forma de um grande círculo de palhoças. Após sete anos de seu

---

<sup>10</sup> A metáfora iconográfica da árvore deixa de ser um símbolo religioso fundamental para converter-se em um esquema conceitual privilegiado para a ciência, onde se inscrevem as ideias de progresso e evolução. Assim ocorre com as árvores sobre a evolução das espécies “como cones de diversidade crescente” de Haeckel (1982). O motivo da árvore como metáfora do conhecimento científico também foi utilizado pelos biólogos Umberto Maturana e Francisco Varela em *A árvore do conhecimento* (2001).

<sup>11</sup> Em colaboração com Michel Authier (1995).

<sup>12</sup> A tribo Bororo, localizada no estado de Mato Grosso, região Centro-Oeste do Brasil, possui atualmente cerca de 720 integrantes. No século XVIII, a cidade de Cuiabá tornou-se a mais populosa do país, em decorrência da descoberta de jazidas de ouro, o que atraiu pessoas de muitos lugares. A partir de então, iniciou-se uma guerra contra os Bororo, que se estendeu até o século XIX, quando foram praticamente dizimados. Os poucos indígenas dessa tribo que conseguiram sobreviver ao massacre, foram agrupados em duas colônias militares. Hoje a tribo distribui-se em cinco reservas do estado de Mato Grosso (EMIRI; MONSERRAT, 1989, p. 197-8).

estabelecimento, ou no máximo dez anos, a aldeia é destruída pelos próprios habitantes, para ser reconstruída em outro local. Cada grande círculo funciona como “um cosmos integral”, primeiramente divide-se em dois setores principais, com base no eixo leste-oeste. Institui-se a partir dessa divisão deveres e direitos, e cada integrante especializa-se em uma atividade de acordo com a relação estabelecida com seus pares, que vivem na outra metade. Com base no eixo norte-sul, outros deveres e direitos são adicionados aos primeiros (relacionados com o eixo leste-oeste). O círculo é dividido mais uma vez, formando oito clãs diferentes. As mulheres deslocam-se sempre em sentido circular, transitando por todas as habitações. Os homens percorrem a aldeia radialmente, de modo que todos cruzem os caminhos uns dos outros. Pimenta explica que em suas origens:

Os Bororo edificaram essa complexa ordem cósmica através da qual toda a organização e harmonia do cotidiano era preservada. Quando os missionários salesianos conquistaram os Bororo no século XIX (...) destruíram a organização espacial original obrigando os indígenas a reorientar ortogonalmente as suas habitações. Perdidas as referências cósmicas, os Bororo foram rápida, implacável e “naturalmente” dizimados (PIMENTA, 1999, p. 144-5).

O autor qualifica esta situação da tribo Bororo como uma “estrutura não-verbal de relações complexas”, com funções semelhantes às lendas míticas que povoaram as mais diversas civilizações (PIMENTA, 1999, p. 144).

Tal como mostra Rykwert, o motivo mítico-religioso da casa do primeiro homem foi uma preocupação constante de arquitetos e tratadistas que construíram a história da arquitetura ocidental. O retorno à genuína origem da habitação, evidenciado no desenho da casa unifamiliar, representa a provocação fundacional do modernismo arquitetônico, de Ledoux a Le Corbusier, todos os grandes arquitetos desse período se defrontaram com o desafio da casa adâmica, desenhando desde cabanas de troncos de árvore até *villas palladianas*<sup>13</sup>. Esta tendência aponta para uma ampliação do espectro de versões do suposto modelo original, a arquitetura do Século XXI busca suas raízes na casa imaginária que serviu de morada em uma paradisíaca Idade de Ouro (RYKWERT, 2003, p. 143).

---

<sup>13</sup> O arquiteto italiano renascentista Andrea Palladio preocupava-se em interligar o espaço externo com a edificação, característica marcante nas denominadas *villas palladianas*. A ligação do edifício “com o espaço rural circundante ocorre através da intermediação de um paisagismo isento de rigores geométricos, como atesta a vegetação informal ao lado da escada de entrada ao pórtico e junto à construção” (OTTONI, 2006, p. 95).

Com a introdução das novas tecnologias da informação, esse ideal supremo de toda a arquitetura moderna (seja racionalista ou não) parece chegar por fim ao alcance de todos os arquitetos e também do público consumidor em geral. Pois a casa de Adão, um mito arquitetônico, conforme explica Summerson, não responde a um estilo mais ou menos rústico ou a um “cubo místico” construído segundo um número áureo. O mito da casa adâmica refere-se à ideia de habitação perfeita, construída no paraíso regido por Deus (SUMMERSON, 2006, p. 88).

É possível que a casa adâmica da Era digital apresente múltiplas variantes estilísticas, sempre e quando se encontre em conexão com o céu, ou seja, o céu virtual do ciberespaço. O que converte uma casa em uma morada já não é o “construir, habitar, pensar” heideggeriano<sup>14</sup>, mas o “conectar, navegar, acessar”, ou seja, o ato de estabelecer um vínculo direto com a estrutura simbólica e prática do novo Éden digital.

Para o povo de Israel, os modelos do tabernáculo, de todos os utensílios sagrados e do Templo foram criados por Jeová desde a eternidade, e foi Jeová que os revelou aos seus eleitos, para que fossem reproduzidos sobre a Terra (...). A Jerusalém celeste foi criada por Deus ao mesmo tempo em que o Paraíso, portanto *in aeternum*. A cidade de Jerusalém não era senão a reprodução aproximativa do modelo transcendente: podia ser maculada pelo homem, mas seu modelo era incorruptível, porque não estava implicado no Tempo (...). A basílica cristã, e mais tarde a catedral, retoma e prolonga todos esses simbolismos. Por um lado, a igreja é concebida como imitação da Jerusalém celeste, e isto desde a antiguidade cristã; por outro lado, reproduz igualmente o Paraíso ou o mundo celeste (ELIADE, 2008, p. 35).

Na arquitetura tradicional dos povos nômades, desde as *yurtas* dos mongóis aos *tipis* dos índios, essa conexão celeste era representada por um círculo aberto no teto para dar passagem à fumaça que se elevava até os espíritos. Em outras arquiteturas ditas “civilizadas”, essa abertura era substituída por um molde semi-esférico do céu, em cúpulas como a do *Pantheon* romano, ainda com uma abertura zenital, ou em basílicas renascentistas como o *Vaticano*, ou *Santa Sofia* em Istambul, e em toda a arquitetura árabe das mesquitas, como a de *Al-Aqsa* em

---

<sup>14</sup> Heidegger em seu famoso ensaio *Construir, habitar, pensar*, publicado em 1954, analisa o conceito de moradia, levando à reflexão sobre "em que medida o construir pertence ao habitar" (HEIDEGGER, 2002, p. 125).

Jerusalém, que serviu de modelo para a arquitetura de planta octogonal dos templos<sup>15</sup> (RYKWERT, 2003, p. 123-29).

A partir dessas premissas, é possível verificar a importância atribuída pela cultura arquitetônico-religiosa ao teto ou à cúpula das construções como evocação do céu. Nesse sentido, toda construção que estiver conectada à Rede, seja qual for sua estrutura ou qualidade, apresenta-se, no plano mítico, como a “casa adâmica do Paraíso”. Portanto, é fundamental que toda edificação contenha as devidas aberturas simbólicas para o céu digital, através das quais possa ser estabelecido o fluxo de comunicação com as entidades celestiais, seus servos catódicos e todas as divisórias imaginárias dessa casa, da televisão aos videogames.

A diferença é que a abertura circular para o céu é substituída pela forma retangular das telas dos monitores, com crescente tendência à horizontalidade, o que representa uma importante mudança geométrico-simbólica, impulsionada, possivelmente, pelo simbolismo racionalista. A partir desses “horizontes”, os indivíduos se conectam ao céu digital que não se situa entre as estrelas, mas num espaço interior, duplicado, metafísico. Essas telas, cada vez mais numerosas, mais planas, maiores e de maior definição, são como janelas abertas ao novo Éden virtual. Através delas já não se contempla o Jardim do Paraíso, mas as maravilhas das cibercidades.

As edificações com esse sentido de ligação entre céu e terra acompanham a história humana desde os seus primórdios, são muito comuns as descrições desse tipo de elemento nos relatos históricos, sejam na forma de menires, árvores sagradas, totens, torres, pináculos. Seguindo esses modelos, o homem contemporâneo levanta suas antenas na forma de “árvores xamânicas” digitais do conhecimento, como as torres “anti-babel” da telefonia móvel, que se edificam até nos pequeníssimos povoados, impondo a todos a força da comunicação digital; ou as cúpulas invertidas, como o imenso radar astronômico de Arecibo em Porto Rico, apto a escutar o silêncio do deus cósmico ou as mensagens dos anjos extraterrestres.

Graças à cultura digital, o projeto adâmico da arquitetura moderna alcançou seu ápice. Hoje, todos os habitantes da terra conectados ao céu virtual, ainda que

---

<sup>15</sup> Durante séculos Jerusalém foi representada nos mapas antigos como uma mandala circular, em parte devido à planta octogonal da Cúpula da Roca, tomada pelo Templo de Salomão, tal como mostra Júlio Moreno. A planta mandálica de cidades, palácios ou fortalezas renascentistas podem ser consideradas como fruto de uma influência oriental, uma espécie de retorno à influência da mandala na arquitetura (MORENO, 2001, p. 22-30).

vivam em uma humilde favela, mas provida de alguma antena pirata, tornam-se habitantes do paraíso. Dessa maneira, a cibercultura vem para remediar o fracasso social do funcionalismo racionalista, proporcionando um desdobramento virtual da moradia de cada um, com a capacidade de suprir as carências de todas essas casas reais. Já não importa o fato de viver em favelas ou conglomerados de apartamentos quando se dispõe de belas vistas do paraíso virtual. Mesmo quem não possua uma casa equipada com os portais de acesso ao universo celestial da Web, ainda assim pode contemplar as belezas do Jardim do Éden, pois em todas as esquinas há um Oásis transmutado em *Lan-House* ou *Cibercafé*.

Por um curioso paradoxo, o fenômeno analisado por Witold Rybczynski em *Esperando o fim de semana* (2000), relacionado à busca da população dos grandes centros por uma “segunda residência” como fonte de descanso do tráfego urbano, converteu-se na panacéia da arquitetura do mundo digital: a grande solução tem sido as habitações virtuais, nas quais é possível viver uma vida plena, muito além das frustrações da vida real. Graças às conexões com diversas tecnologias e, sobretudo, com a Rede, é possível escapar todos os dias da própria e malograda cabana adâmica e passar algumas horas felizes de férias no ciberespaço. Este fenômeno alcança o seu mais perfeito ajuste no modelo das novas urbanizações de tipo anglo-saxão, com suas casinhas unifamiliares pintadas em tom pastel, com seus bem cuidados jardins, controladas por videocâmaras e serviços privativos de vigilância, providas de antenas parabólicas e cabos de fibra ótica para facilitar uma privilegiada conexão com o céu virtual. Talvez esse modelo seja a personificação daquilo que Rogério da Costa designa como “sociedade de controle”, em oposição à “inteligência coletiva”:

O fundamento da sociedade de controle é a desconfiança. Só é possível implantar e difundir uma sociedade de controle quando se dissemina a desconfiança (...) e o fundamento da desconfiança é: não acredite naquilo que você se exercitou a aprender a vida inteira. Ou seja, você passou a vida inteira tentando aprender os signos que o outro ser humano emite e agora nós habitamos em uma sociedade que diz: não acredite nesses signos, desconfie do outro, só confie nos detectores de mentira, nos detectores de metal, na pupila, na digital, ou seja, só confie no controle. Não confie em sua capacidade de reconhecer o outro (COSTA, 2004).

A nova casa de Adão se encontra ao alcance de qualquer usuário, capaz de edificá-la simplesmente conectando seu chalé ao céu virtual. Porém, o mito arquitetônico-religioso contemporâneo cobra um novo impulso, que leva o mito até

suas últimas consequências. O fato é que a casa de Adão converte-se na “casa do Mago”, pois a casa de um Adão ateu, que abdicou de Deus, não pode ser essa precária cabana onde se reza digitalmente pelas bondades divinas. O Adão do terceiro milênio já não vive em um jardim, mas na selva do asfalto, no mundo urbano construído por seu filho Caim. O Adão da era digital necessita de uma casa provida das últimas maravilhas tecnológicas, indispensáveis ao seu novo estilo de vida, uma habitação santificada pela tecnologia, convertida, como nos primeiros tempos nômades, em casa-templo e transmutada em um artefato inteligente a seu serviço. Não se trata da casa do Deus de Salomão que alimenta os pássaros do campo, mas do atual “Salomão baconiano”, soberbo e rebelde, que ignora a Deus e, fazendo uso da magia, pretende conseguir o que Ele possui e lhe nega: a chave para a língua primeira, universal e perfeita.

## 1.5 A língua adâmica

O discurso sobre a criação descrito por um dos livros mais importantes da humanidade, a *Bíblia*, confere fascínio ainda maior ao debate sobre a língua perfeita, ao suscitar questionamentos em torno da possível existência de uma língua originária atribuída a Adão como um dom divino. Certamente a *Bíblia* é um texto muito forte, destinado, por sua universalidade, a influenciar notavelmente cada avaliação sobre a possível existência de uma língua primeira. Este tema, que levou muitos teóricos a estudar a língua e a linguagem em geral<sup>16</sup>, dá continuidade à discussão sobre a perfectibilidade da língua, inaugurada com o *Crátilo* de Platão, porém, não mais em plano racional, mas, nesse caso, o mesmo debate é deslocado para o plano mítico.

São muitos os episódios da narrativa bíblica que implicam a existência de uma comunicação verbal e, portanto, de uma linguagem. Na concepção de Kristeva, a ação verbal parece ser o principal meio usado por Deus para criar o mundo. (KRISTEVA, 2003, p. 106).

---

<sup>16</sup> Para uma diferenciação entre língua e linguagem, pode-se recorrer a Saussure, que conceitua língua como “a parte social da linguagem, exterior ao indivíduo, que, por si só, não pode nem criá-la nem modificá-la; ela não existe senão em virtude de uma espécie de contrato estabelecido entre os membros da comunidade” (SAUSSURE, 1969, p. 22).

Em Gênesis 2, 19-20<sup>17</sup>, que aqui citamos na magnífica tradução de Haroldo de Campos, relata-se:

E afigurou O-Nome-Deus  
da terra-húmus todo animal do campo  
e toda ave do céu  
e o fez vir até o homem  
para ver como ele os chamaria  
E todas como as chamasse o homem  
almas-de-vida assim seu nome

E chamou o homem por um nome  
todo animal-gado e toda ave do céu  
e todo animal-fera do campo  
E para o homem  
não encontrou parceira a par dele

Conforme ressalta Eco (2002, p. 26), ali está proposto o tema do nomoteta, ou seja, “o tipo mesmo do artesão que raramente se encontra entre os homens (...) a quem toca não apenas criar palavras, mas criá-las certas” (MOTTA, 1995, p. 105). Desse modo: “Nomear é um ato divino, arbitrário, mas necessário (‘verdadeiro’) e obrigatório para o homem” (KRISTEVA, 2006, p. 106).

Com Gênesis 3, 1-5<sup>18</sup>, tem-se o primeiro diálogo, aquele entre a mulher e a serpente:

E a serpente era o mais astuto  
dentre todos os animais do campo  
que fizera O-Nome-Deus  
E ela disse à mulher  
acaso terá dito Deus  
não comerás de toda árvore do jardim?

E disse a mulher à serpente  
Do fruto das árvores do jardim  
poderemos comer

E do fruto da árvore  
que está no meio do jardim  
disse Deus não comereis dele  
não tocareis nele  
Senão morrereis

E disse a serpente à mulher  
Morrer não morrereis

Pois sabe Deus  
que no dia em que dele comeres  
se abrirão vossos olhos

<sup>17</sup> Tradução de Haroldo de Campos, 2004, p. 52.

<sup>18</sup> Idem, p. 54-5.

E sereis como deuses  
sabedores do bem e do mal

O diálogo entre a mulher e a serpente pressupõe, pela primeira vez, a necessidade de existência de uma linguagem dividida por convenções e por dom divino. Nesses fragmentos bíblicos se esconde uma informação preciosa para aqueles que procuram a língua perfeita: a possibilidade de reconstruir a língua com que Deus se dirigiu ao primeiro homem, o que significa encontrar a língua divina e, daí por diante, por uma cadeia de deduções, aquela perfeita, adâmica – portanto, única e universal. Apesar desse tema não ter assumido grande relevância do ponto de vista científico, existiram muitas tentativas de desvendar a língua em que foram pronunciadas essas palavras, como observa Olender (2005, p. 13).

A ideia de língua perfeita como evocação da língua adâmica ou divina é um motivo recorrente na tradição cratilista, característico de sua vertente hermética. Na idealização desse conceito de língua adâmica participaram grandes personagens do mimologismo, de Abulafia a Kircher, de Leibniz aos programadores da informática contemporânea. A linguagem digital, linguagem dos números, possui raízes na tradição pitagórica, cujos laços com o pensamento hermético-cabalista da Renascença foram bastante estreitos<sup>19</sup>. Números escondidos por trás das palavras, do cabalismo clássico, que, segundo Michael Drosnin, traduzem os desígnios divinos ocultos na *Bíblia*. Nessa língua adâmica do Éden virtual, o *Adam Kadmon*<sup>20</sup> é o golem da nova cabala eletrônica (DROSNIN, 1997, p. 13-19).

Para alcançar o conhecimento divino, tornou-se necessário construir não apenas computadores, ou seja, artifícios tecnoherméticos, mas reativar outro mito hermético, destinado a recriar uma linguagem universal, puramente tecnocientífica, ou seja, a própria língua constitutiva dos pilares da informática, responsável pela comunicação entre todas as entidades artificiais: a língua numérica, digital, dos códigos binários, da qual Leibniz é o artífice maior. Pois foi a partir dos estudos leibnizianos sobre as combinações do *I Ching* que os códigos binários foram

<sup>19</sup> Sobre tradição pitagórica e pensamento hermético-cabalista na Renascença, ver *Giordano Bruno e a tradição hermética* (YATES, 1995, p. 174-6).

<sup>20</sup> Na cabala judaica, *Adam Kadmon* representa *O Homem Primordial*, comparável ao *Antropos* do gnosticismo e do maniqueísmo. Ele é a síntese da árvore da vida, que emana de *Ain Soph* (Sem Limites), o Todo Supremo da cabala, aquilo que se pode chamar de "Deus" em seu aspecto mais elevado, não sendo, no sentido estrito da palavra, um "ser", já que, sendo auto-contido e auto-suficiente, não pode estar restrito à própria existência, que limita a todos os seres que a possuem. De *Ain Soph* é que emanam os *Sephiroth* para formar a árvore da vida, uma representação abstrata da natureza divina. *Ain Soph* é o *Não Ser*, um princípio que permanece não manifestado e é incompreensível à inteligência humana (IDEL, 2000, p. 177).

rastreados profundamente, o que posiciona Leibniz como o mais evidente antecessor da linguagem informática.

O anseio por uma nova língua adâmica, artificial, tem se manifestado de múltiplas formas e recorrido aos mais diversos âmbitos do conhecimento. Como enfatiza Umberto Eco, esse desejo não se refere apenas às linguagens digitais, mas também aos esperantos mais pitorescos e ao onipresente inglês, transformado pouco a pouco em ciberinglês, uma gíria elevada à casta de língua franca da cibercultura (ECO, 2002, p. 109).

Graças ao processo cibercultural de hibridação da linguagem em torno do inglês – uma mescla de vocabulário técnico-digital e de outros idiomas mestiços como, por exemplo, o *spanglish* –, solidifica-se cada vez mais essa espécie de “ciberinglês”, convertendo-se na verdadeira “língua franca” da Web, conforme defende Chartier. Para esse autor, “o inglês da comunicação eletrônica é mais uma língua artificial, com vocabulário e sintaxe próprios, do que uma língua particular elevada, como foi antes o latim, à categoria de língua universal” (CHARTIER, 2002, p. 17).

Também faz parte deste “esperanto digital” uma revitalização da linguagem ideográfica, com base nos ícones de *softwares* populares, como o *Windows*, e nos desenhos do tipo dos *emoticons* do *MSN*. Nesse sentido, Chartier atenta para o fato de que essa “espécie de língua nova reduz o léxico, simplifica a gramática, inventa palavras e multiplica abreviaturas”. Para o autor, trata-se de uma “ambiguidade própria de uma língua universal que, por sua vez, tem como matriz uma língua já existente e impõe convenções originais” (CHARTIER, 2002, p. 17).

Pode-se pensar, ainda, que essa nova língua da Web recupera, de certa maneira, a ideia de linguagem ideográfica egípcia (sua escrita sagrada), cuja interpretação hermética representou uma das fontes para o surgimento do conceito de língua adâmica. E, ao modo das especulações kirchernianas, a linguagem ideográfica pode perfeitamente representar uma linguagem mística, conhecida apenas pelos iniciados na cultura digital.

## 1.6 O mito de Babel

Gênesis 11 descreve a construção da Torre de Babel:

Eis toda a terra uma língua-lábio uma  
E palavras unas  
Eis no que viajavam para o Oriente  
E se depararam com um vale na terra de Shinar  
e pararam lá

E disseram um para o outro vamos  
pô-los os tijolos no fogo e afogueá-los  
E o tijolo para eles foi como pedra-de-apio  
e a massa de argila foi para eles argamassa

E eles disseram vamos  
construamos par nós uma cidade e uma torre  
e seu topo no céu e façamos para nós um nome  
Ao inverso seremos dispersos sobre a face de toda a terra

E baixou Ele-O Nome  
para ver a cidade e a torre  
Que construíam os filhos-constructos do homem

E disse Ele-O Nome  
um povo uno e uma língua-lábio uma para todos  
e isto só o começo do seu fazer  
E agora nada poderá cerceá-los  
no que quer que eles maquinem fazer

Vamos baixemos  
e lá babelizemos sua língua-lábio  
Que não entenda um  
a língua-lábio do outro

E os dispersou Ele-O Nome de lá  
sobre a face de toda a terra  
E eles cessaram de construir a cidade

Por isso chamou-se por nome Babel  
pois lá babelizou Ele-O Nome  
a língua-lábio de toda a terra  
E de lá dispersou-os Ele-O nome  
sobre a face de toda a terra

(CAMPOS, 2004, p. 52).

Para Haroldo de Campos: “O episódio bíblico da ‘torre de Babel’ (...) pode ser interpretado como uma tentativa ‘humana, demasiadamente humana’, de reconquistar o Éden perdido, sem o concurso da graça divina” (CAMPOS, 2003, p. 72).

Na cultura greco-judaico-cristã, a utopia de uma língua única, de uma língua do Paraíso, faz principalmente sentido após Babel. É neste âmbito que a diversidade das línguas é concebida como uma punição de Deus. Isto alimenta a ideia de que, ao ser resgatada a suposta língua primeira, originária, finalmente o homem alcançará a redenção. Assumindo o sentido de anomalia, a diversidade das línguas implica necessariamente que os outros são incompreensíveis e que por castigo ou infelicidade o ser humano fechou-se em sua própria língua: sua prisão linguística. “Confrontados com a angústia de não poder suportar o diferente, aniquilados frente à inconsistência de ser e prisioneiros da incerteza que nos produz o desencontro com o alheio que nos habita” (SCHOFFER, 1998, p. 37).

Assim, esse pensamento mítico-religioso, longe de percorrer apenas o campo teológico, por exemplo, incidiu de modo determinante nas reflexões linguísticas, principalmente após as teorias da linguagem do século V d.C atribuídas a Santo Agostinho. A partir daí, foram comuns as crenças de que somente um universalismo, por meio do resgate de uma língua “original”, da invenção de uma língua artificial ou de uma gramática universal, por exemplo, poderia compensar a “falha” da língua natural. Conforme escreveu Kristeva, “A *língua*, concebida como um fundo comum, unitário, unificador e criador, distingue-se das *linguagens* cuja pluralidade se apresenta como uma punição” (KRISTEVA, 2003, p. 106).

Derrida abre seu *Torres de Babel* enfatizando que Babel é “antes de tudo um nome próprio”. E prossegue perguntando: “Mas quando dizemos Babel, hoje, sabemos o que nomeamos?”. Derrida busca evidenciar o nuance que as palavras adquirem dentro de um contexto ou outro. Este tema é abordado amplamente no segundo capítulo desta tese. Nesse sentido, muito recentemente o filme *Babel*, do diretor mexicano Alejandro González Iñárritu, atualizou a temática situando-a na conjuntura contemporânea de um mundo globalizado, com suas mazelas e misérias pessoais que, de certa forma, conectam-se “em rede”. O filme, multilíngue, narra quatro histórias que, apesar de acontecerem em diferentes pontos do planeta (Marrocos, Tunísia, México e Japão), possuem uma sutil ligação entre si. Além desse aspecto, para Derrida a “torre de Babel não configura apenas a multiplicidade irreduzível das línguas, ela exhibe um não-acabamento, a impossibilidade de completar, de totalizar, de saturar, de acabar” (DERRIDA, 2006, p. 11).

Porém, a ideia da universalidade como solução pode representar apenas o lado visível de Babel. Talvez escamoteie sua característica de complemento, ou

seja, a diversidade, justamente o elemento babélico tido como negativo. Pode-se supor, ainda, que essa variedade de línguas representa um meio de conhecer a natureza humana e de obter uma convivência enriquecedora, baseada no entendimento mútuo das comunidades e dos povos. No plano linguístico, quiçá seja uma característica imprescindível à manutenção da língua e da comunicação humana (CABRERA, 2006, p. 9-10).

Para Fischer, o mito da Torre de Babel é bastante adequado à era digital, pois, por ser o mito fundador da diversidade linguística e cultural, faz de Deus também o iniciador da sociedade da informação. Fischer atenta para o fato de que Deus poderia ter punido a humanidade de muitas outras formas: “Não enviou um raio, nem desencadeou os elementos naturais para arruinar essa torre que lhe lançava um desafio: conformou-se em criar a diversidade de línguas”. O autor também contesta a interpretação do mito babélico enquanto um castigo. Sugere, então, que Babel poderia ser interpretada como o nascimento, de acordo com a vontade divina, da diversidade cultural e linguística, como uma herança tão preciosa e necessária à humanidade como é a biodiversidade (FISCHER, 2002, p. 91-2).

Nesse sentido, ainda no plano mítico-religioso, se no episódio de Babel a confusão das línguas supõe um castigo, o episódio das “línguas de fogo” associado à celebração de Pentecostes mostra o conhecimento e o entendimento das línguas como um prêmio, um dom divino. Na passagem dos Atos dos Apóstolos que relata o milagre de Pentecostes é apresentada uma solução aos problemas linguísticos originados em Babel: a mesma influência divina que ocasionou a *confusio linguarum* agora parece oferecer a cada um o dom de apreender todas as línguas. Não se trata de desfazer a diversidade, não há uma situação de retorno ao estado pré-babélico de uma só língua, mas a superação do problema e a aceitação das diferenças. “Sob o signo da reconversão de Babel em Pentecostes”, escreveu Haroldo de Campos, “a humanidade do novo Milênio conseguirá, quem sabe, reencontrar-se num espaço convival planetário, plural e transcultural” (CAMPOS, 1998, p. 35).

Certamente, Haroldo, cuja escola não separa a tradução da criação poética, pensa aí numa saída poético-tradutória para a falta das línguas. Mas nossa hipótese é de que a era do ciberespaço e da sociedade em rede tenha reavivado, em outro plano, esse sentimento de “reconversão de Babel em Pentecostes”. O grande número de ferramentas de tradução automática *online* disponível atualmente na

Web é um dos exemplos compatíveis com esse pensamento de Haroldo de Campos.

Apesar disso, é fato que a partir do mito de Babel a sociedade complexa passou a sonhar com a restauração da língua adâmica, a língua perfeita, como forma de sanar a fratura simbólica ocasionada pelo incidente da *Confusio linguarum* e alcançar a reconciliação com Deus. Embora se reconheça o fato inegável da evolução das línguas, persiste-se na crença da existência de uma primeira língua perfeita e imutável, da qual surgiram as demais línguas. E essa utopia parece ter se tornado uma ambição da humanidade, culminando em inúmeros projetos de línguas universais ao longo da história, até os dias atuais.

De acordo com Darin, a terminologia “Babel” deriva de “balal”, que significa “misturar”, “confundir”. Para a autora, o poder imagético e a riqueza simbólica dessa palavra transformaram-na em metáfora nos diferentes contextos da comunicação e da tradução. Apesar dos questionamentos dos linguistas sobre “a tese da unidade da língua ancestral”, há um grande desejo de se acreditar na existência de um idioma universal originário, o que “transparece nas mais diversas realizações e manifestações humanas”. Darin escreveu que atualmente existem mais de cinco mil línguas faladas entre os povos, mas apesar das diferenças entre elas, muitos pesquisadores estão interessados em detectar suas semelhanças. Para tanto, procuram estabelecer “universais culturais e linguísticos” por meio de “exaustivas pesquisas lexicais, fonológicas e gramaticais”. A autora cita, ainda, uma pesquisa recente desenvolvida pela Universidade do Texas que estabelece “padrões sonoros regulares com base em algumas línguas”. O estudo constatou, por exemplo, a existência de “quatro padrões de som comuns às línguas, cuja base é anatômica”. De acordo com tal pesquisa, é possível encontrar uma origem comum aos idiomas, uma hipótese respaldada na suposta relação de todas as línguas entre si (DARIN, 2001, p. 152).

Segundo Meheler, cada cultura possui sua própria versão do episódio babélico, um mito com grande difusão em diferentes versões, mas em todos os casos trata-se de um relato que integra o grupo de mitos “das origens”, profundamente radicado no imaginário social. Para esse autor, o problema proposto no mito de Babel excede amplamente o campo específico da mitologia, além disso, sua relevância aumentou com o passar do tempo. A confusão invoca Babel e Babel joga com a confusão, conceitos que se unem na mesma versão bíblica. Meheler

também pesquisou algumas raízes etimológicas da palavra Babel e a correlacionou com o latim bíblico “*Babel-elis*”; o hebreu “*Bâbel*”; o babilônio “*Bâb-ilou*”, “porta de deus” (“Marduk”), ou “*Bâb-ilânem*”, “porta dos deuses”; e o latim “*Babylonia*”. O autor concluiu, então, que a conexão com o hebreu “*bâlal*” (“confundir”) é o resultado de uma falsa operação etimológica. Além disso, verificou ter existido um templo destinado ao deus Marduk, cuja edificação era composta de uma torre denominada “*Etemenanki*”, ou “torre escalonada” (“*zigurat*”), um tipo de construção bastante difundida na Babilônia, mas que parece não ter nenhuma identidade com a torre mencionada no Gênesis (MEHELER, 2002, p. 37).

O psicanalista Wilfred R. Bion, para quem todo mito é uma “dramatização poética de experiências emotivas” vividas pelos homens desde tempos remotos, realizou uma análise comparativa entre os mitos do Éden e de Babel muito significativa. O autor concebe o mito não como uma forma primitiva de pensamento, unida a características pré-históricas do gênero humano, mas como uma modalidade específica de funcionamento da mente. De acordo com esse autor, há um elemento central na história de Babel e na da origem do mundo: em ambas, efetivamente, propõe-se um estado originário, uma ação que provoca um castigo e introduz uma ruptura e, finalmente, um estado subsequente, decorrência do castigo, identificado com a condição posterior do ser humano. Esse tipo de estrutura, afirma Bion, cria e instaura sistemas que não existiam previamente ao mito. No caso de Babel, o mito produz uma situação dupla: por um lado, faz existir a língua universal, por outro, é responsável pela multiplicação das línguas e, conseqüentemente, pela falta de entendimento entre as pessoas. Essa estrutura peculiar, ao mesmo tempo nega e afirma, isto é, Babel afirma que as falas são muitas e nega que exista apenas uma. Simultaneamente, assegura que já existiu uma língua originária, anterior à fragmentação: esta é uma invenção. Para Bion, essa invenção representa, antes de tudo, dar vida ao inexistente, isto é, nunca existiu uma língua única até ser inventada por Babel, passando a existir e ter vida própria desde então (BION, 2004, p. 150-8).

O mito de Babel oferece, portanto, uma resposta à necessidade de satisfação do imaginário por meio da retroação, ou seja, do resultado da enunciação do próprio mito: já não há, mas uma vez houve. Na medida em que esse estado imaginário ideal e perdido existe no mito, passa a existir verdadeiramente, pois a enunciação do mito opera uma transformação essencial: permite a satisfação do desejo no próprio mito. Desse modo, ao adquirir existência, o mito passa a fazer parte do universo

simbólico, no interior do qual desprende todas as suas virtualidades simbólicas potenciais. Os efeitos produzidos dependem das conexões estabelecidas entre o mito e os demais elementos desse universo. Se, por um lado, a “vertente regressiva” do mito explicita a nostalgia do “eterno retorno à *harmonia mundi*”, por outro, sua “vertente progressiva”, diferentemente, sanciona uma impossibilidade, não apenas de fato, mas também de direito. O mito torna-se enunciação da lei, demarcação do limite (BION, 2004, p. 150-8).

A interpretação do mito de Babel proposta por Bion coloca em primeiro plano o caráter subversivo da curiosidade. O autor identifica na sede de conhecimento um movimento autônomo, reconhece o “exílio” resultante desse processo como o elemento comum entre o mito do Éden e o de Babel. O exílio representa o “êxodo”, um caminho de saída, uma ponte lógica entre um problema inicial e outro derivado. A partir desse prisma, torna-se a chave do problema, indica um elemento punitivo que age como ferramenta para a criação de um limite, condição imprescindível à aquisição do conhecimento. Esse limite é um elemento necessário ao processo de distinção daquilo que ainda está indiferenciado, não tem lei, trata-se de um procedimento indispensável à tomada de consciência sobre a existência das coisas, portanto, à obtenção do conhecimento, garante a existência de uma ordem instituída. Entretanto, surge daí um estado de frustração, exatamente pela necessidade de abandono do que já se havia apreendido. Esse “*Uno primordial e mítico*”, lugar do desejo, paradoxalmente, torna-se fonte de “vertido e pânico”, somente após a ruptura e a repressão é que se converte em origem de nostalgia em relação ao paraíso imaginário do qual o ser humano foi exilado. Nesta segunda função, o mito de Babel, postulado a partir de uma língua originária única, uma língua adâmica, empresta sua voz a muitas tentativas de restituição, recriação ou restauração do que nunca existiu a não ser no próprio mito. Ou seja, Babel consiste em evocação e nostalgia do que existiu no primeiro momento do mito, e esse descontentamento secreto, quase sempre silencioso, encontra sua forma de existência no coração de muitas teorias, tais como: tradução, linguística, psicanálise, entre outras (BION, 2004, p. 150-8).

O mito de Babel está impregnado da ideia de maldição de Deus sobre os homens, condenados desde o episódio babélico a permanecer enclausurados, prisioneiros dentro de suas línguas, privados para sempre de um espaço comum, de um mundo para todos. Há um lado desse mito, uma leitura, que representa os

contínuos e incessantes esforços humanos por superar a condenação babélica: encontrar uma língua original que permita a construção de uma cidade e de uma torre, evitando-se, assim, a dispersão dos povos. Outro lado, outra leitura dessa narrativa bíblica apresenta-se como uma sucessão de discordâncias e lutas, cuja raiz encontra-se no desentendimento selado por Babel, ou seja, a confusão das línguas. Em *A tarefa do tradutor*, Walter Benjamin assinala que a busca última de todo tradutor é resgatar aquela língua original, única, capaz de restituir o acordo, esta seria a verdadeira “tarefa” que motiva o tradutor (BENJAMIN, 2001, p. 188).

Para além do problema técnico, pensar na diversidade linguística, na confusão como uma condenação é entender Babel como a impossibilidade de desprendimento da lembrança de um passado mítico, pré-babélico, no qual os indivíduos possuíam uma linguagem originária. Pensar segundo a condenação significa condenar-se a um horizonte teológico, como ocorreu com Benjamin que, de certo modo, acreditava na possibilidade de recuperar a suposta língua originária, aquela palavra suprema que diz a verdade das coisas. A tradução assume a forma de uma promessa, de um reino de reconciliação das línguas, porque nela se alude a essa língua suprema que constitui a harmonia ou a unidade complementar de todas as línguas. Por outro lado, ao mesmo tempo em que destruiu a torre, Deus deixou um “nome”, o seu, como indicação de que nele todas as línguas podem reconhecer a fonte de sua origem: assim se levanta o “nome” como critério universal de traduzibilidade. Todas as línguas se co-pertencem na língua que Deus pronunciou seu nome, todas as palavras são traduzíveis entre si através do nome intraduzível de Deus. Disto deriva o messianismo benjaminiano que acompanharia a todo tradutor, pois sua tarefa, em última instância, consiste em fazer desenvolver as línguas na direção dessa língua original e originária. A tradução e o original (com suas transformações e modificações) não são mais do que fragmentos de uma língua mais ampla, a língua na qual Deus pronunciou seu nome, apenas nela o homem estará salvo da dispersão: a tradução apresenta-se como uma forma de redenção (LAGES, 2007, p. 163-78).

Na conhecida tese de Benjamin, Deus é o artífice de uma condenação para os homens, mas também é quem, ao doar seu nome, promete a salvação na “tarefa-esforço” da tradução. Num decisivo comentário ao texto de Benjamin, Derrida se propôs a esclarecer o problema ontológico da tradução, como sugerido já por Benjamin, repensando o nome de Babel. O título original de seu ensaio, em francês,

*Des tours de Babel*, apresenta em si mesmo um jogo de palavras muito significativo para este propósito: *des tours*, das torres, a respeito das torres, sobre as torres, e *détours*, desvios. Babel expressa, para Derrida, a origem da confusão entre as línguas, a multiplicidade irreduzível dos idiomas e a tarefa necessária e impossível da tradução, “sua necessidade como impossibilidade”. Contrariamente ao que pensava Benjamin, Derrida propõe que não existe uma arque-língua, um sentido primordial ou último, ao contrário, o sentido está disseminado, disperso. Essa ideia de dispersão do sentido leva Derrida a crer na existência de um núcleo de intraduzibilidade, razão pela qual se traduz. Traduz-se porque é impossível (DERRIDA, 2006, p. 11-22).

Maurice Blanchot dedicou também um breve ensaio ao texto de Benjamin. Para Blanchot o tradutor é de certa forma um “inimigo de Deus”, pois com sua obra pretende reconstruir a torre babélica, contrariando a ordem divina, desafiando-o talvez. O autor critica a ideia benjaminiana da língua originária ou protolíngua como raiz da diversidade linguística. O tradutor-autor não é aquele que recolhe o nome de Deus manifestado na desconstrução da torre, mas quem desobedece ao mandato, quem procura o combate: combater ao Deus que manda os homens à guerra. Não há linguagem primordial, o tradutor a nega, situando-se na diferença das linguagens: “Todo tradutor vive da diferença das linguagens, toda tradução se funda nesta diferença, ainda que, aparentemente, persiga o desejo perverso de suprimi-la”. Traduzir não significa anular a diferença, mas acentuá-la e manifestá-la. Blanchot conclui sua análise assinalando o risco de loucura em que incorre toda tradução (BLANCHOT, 1998, p. 98-105).

Se Babel é o lugar da fratura e da confusão das línguas, então é também o lugar da tradução, pois a razão de existir da tradução não está exatamente na multiplicidade e diferença entre as línguas? Ou seja, apenas a partir da multiplicidade e diferença linguística é que se pode pensar a tradução. Levada um pouco mais longe, esta questão pode ser expressa da seguinte maneira: A tradução aponta para qual tipo de multiplicidade e de diferença entre as diversas línguas?

Para tentar responder a esta pergunta, e tendo em vista descobrir se a tradução realmente pode ser pensada a partir da diferença, faz-se necessário considerar a relação entre o nome e o objeto nomeado, uma ideia central da teoria da linguagem denominada “convencionalista”, conforme será explicado detalhadamente no próximo capítulo. Para ser coerente com a concepção do nome

enquanto produto de uma convenção deve-se conceber o ato de nomear como um evento casual. Em outras palavras, algo vinculado apenas à vontade humana de estabelecer um signo que, para efeito de comunicação, possa significar um objeto especificamente. Pura espontaneidade: assim poderiam ser descritos os “batismos” feitos por essa convenção. O nome não tem nada em comum com a coisa nomeada, não carrega sua “essência”, trata-se apenas da intenção de distinguir um objeto e de comunicá-lo, um simples acordo humano. Seguindo essa concepção convencionalista da linguagem, os diferentes idiomas representam as línguas das diversas comunidades humanas. Estas, por sua vez, representam, por intermédio de nomes inventados de maneira “arbitrária”, as coisas a serem comunicadas. Isto pode explicar a existência de diversas línguas, possuidoras de diferentes nomes para expressar as mesmas coisas (COLLINGWOOD-SELBY, 1997, p. 47-8).

O próprio *Gênesis* 10 traz um relato da origem da diversidade linguística diferente daquele exposto no episódio de Babel, em *Gênesis*, 11. Afirma-se ali que, após o dilúvio, os filhos de Noé sobreviventes do naufrágio acabaram por dispersarem-se em ilhas distantes umas das outras. Sugere-se, implicitamente, que as tribos originadas a partir desses descendentes de Noé foram particularizando suas falas com novos vocábulos e pronúncias, ao mesmo tempo em que muitos dos aspectos daquela língua comum originária foram sendo esquecidos devido ao distanciamento e às particularidades culturais estabelecidas desde então. Com isso, as línguas desses povos dispersos adquiriram estruturas próprias, distinguiram-se entre si. Apesar de existirem duas versões bíblicas para a origem da diversidade das línguas, ambas apresentadas no *Gênesis*, e considerando-se, ainda, que a narrativa da dispersão dos povos antecede o relato babélico, o fato é que a interpretação mais destacada historicamente é a de Babel. Torna-se evidente, portanto, a força desse mito.

Seguindo uma teoria “naturalista” da linguagem, temática aprofundada no próximo capítulo desta tese, os diversos nomes atribuídos aos objetos nos distintos idiomas talvez sejam diferentes apenas em aparência, pois todos contêm em seu interior a mesma “essência” das coisas. O nome representa, neste caso, o invólucro no qual o significado está preso, o recipiente capaz de transportá-lo e comunicá-lo. Afirmar que o nome contém em si mesmo a “essência” dos objetos implica necessariamente assegurar a presença no significado de um caráter pleno e

acabado, porque, de outro modo, esse significado não poderia ser “capturado” no processo de comunicação, conforme ressaltou Locke (1999, p. 404).

Nesse sentido, reconstruir a torre de Babel como projeto comum a todos os povos, como ideal de integração e de um acordo linguístico universal, por exemplo, é, a partir do ponto de vista naturalista da linguagem, uma tarefa não apenas pensável, mas, em diversos sentidos, sustentável. Mas pensar nessa possibilidade de abolir as diferenças e substituí-las por uma unidade absoluta da linguagem é, acima de tudo, pressupor a superação do mito babélico.

Para o convencionalismo, a tradução é uma atividade que se desenvolve exclusivamente no terreno das relações entre os diversos idiomas humanos. Desse modo, as dinâmicas são estabelecidas a partir da equivalência: por um lado, a equivalência entre o nome e o nomeado, por outro, a equivalência entre os diversos nomes que as diversas línguas atribuem a uma mesma coisa. Considera-se que apenas o ser humano possui a habilidade da comunicação, além disso, o fim último da linguagem é o de comunicar aos outros as ideias individuais sobre as coisas do entorno e os acontecimentos nos quais, de uma forma ou de outra, o indivíduo participa. Aquilo que comunica, por meio da linguagem, é para os demais exatamente e plenamente o que o sujeito quer comunicar. Nessa linha de pensamento, o modelo ideal de tradução é aquele da transcrição literal da obra original, uma cópia perfeita. Mas como o propósito da tradução, no entanto, é possibilitar a leitura do original em outra língua no sentido daquilo que o autor expressou originalmente, a tarefa do tradutor passa a ser a de reproduzir com a maior exatidão possível a forma e, sobretudo, o sentido da obra original. Então, o tradutor deve, antes de tudo, descobrir o sentido por trás da forma do original para produzi-lo por meio de sua própria língua (COLLINGWOOD-SELBY, 1997, p. 85-6).

A partir dessa perspectiva, a ampliação do conceito tradicional de linguagem e de tradução torna-se inevitável. Pois, se o nome atribuído às coisas pelos indivíduos não for mera espontaneidade, mas necessariamente o lugar de uma verdadeira receptividade, manifestação da linguagem das coisas na linguagem dos homens, então cada nome particular pode ser pensado como uma forma de tradução. E, ainda, se a diferença entre as línguas for apenas aparente, se consistir fundamentalmente no modo como cada língua utiliza palavras diferentes para dizer o mesmo, e esse “mesmo” for dito plenamente por intermédio de cada língua, então o exercício da tradução torna-se um feito inconcebível. Em outras palavras: ou as

línguas não dizem jamais plenamente o que o homem pretende que digam ou a multiplicidade das línguas e a tradução são impensáveis. Posto dessa maneira, a diferença entre as línguas não pode ser meramente formal, a própria possibilidade da tradução delata uma diferença anterior e mais radical, localizada no interior de cada língua particular e no interior de cada ser nomeado. Trata-se de uma diferença que dá lugar à multiplicidade linguística e faz pensável a tradução.

A impossibilidade de pensar a tradução a partir da multiplicidade e diferença linguística postulada pela concepção convencional da linguagem nos obriga a reformular as perguntas com feitas anteriormente. Encontramo-nos agora frente a um conceito ampliado de tradução. Esta já não é mais concebida como o processo simples e técnico de trocar significantes, de dizer o mesmo de outro modo. A tradução se anuncia agora no nome, fundamentalmente receptivo e ao mesmo tempo espontâneo, como estrutura basal da língua.

A tradução é a transposição de uma língua a outra mediante uma continuidade de transformações. A tradução rege espaços contínuos de transformação e não abstratas regiões de igualdade e semelhança. A tradução da linguagem das coisas para a linguagem dos homens não consiste apenas na tradução daquilo que é mudo para a sonoridade, mas também na tradução daquilo que não tem nome para o nome. Trata-se, pois, da tradução de uma língua imperfeita numa língua mais perfeita, e ela não pode deixar de agregar algo, ou seja, o conhecimento. A objetividade dessa tradução é, contudo, garantia em Deus. Pois Ele criou as coisas e a palavra criadora que está nelas é o germe do nome cognoscente, da mesma forma que Deus também, ao final, nomeava cada coisa depois de ter sido criada (BENJAMIN, 1997, p. 98).

Lages ressalta que a teoria benjaminiana da linguagem e da tradução pressupõe a formação de uma “língua superior a partir das múltiplas línguas inferiores e a ideia da linguagem como espaço de transformação por excelência”. Assim, o nome como tradução não equivale meramente à coisa em sua expressão material, mas àquilo que necessariamente agrega algo: nomeando as coisas o indivíduo as conhece, e as conhece porque no nome o ser das coisas atinge sua máxima expressão. Por outro lado, a linguagem humana jamais diz plenamente o que se pretende dizer, e não o diz, precisamente, porque o que se coloca entre o nome e a coisa nomeada é, inevitavelmente, a intenção. Esta é a diferença que dá lugar à multiplicidade das línguas: cada língua é fragmento daquela língua pura, mas agora fracionada. Resta, portanto, ao tradutor, a tarefa de reconstituir essa língua superior a partir da multiplicidade, da diferença (LAGES, 2007, p. 205).

Babel é, precisamente, o lugar onde se manifestam as diferenças, onde elas nascem miticamente das mãos da ira de um Deus que não quer ver ameaçado seu trono. Por outro lado, Babel assinala a festa da libertação do homem, o início do esquecimento de Deus, a tomada de consciência do que verdadeiramente significa o humano: a aceitação de nosso destino trágico, enquanto seres falantes. Babel significa, portanto, a aparição do outro como radicalmente outro, do outro que não sou eu e que não me é próximo. Assim, a confusão surge como diferenças que modulam os espaços não aptos para a habitação humana. Por isso, em seu ânimo de habitar o mundo e sentir-se seguro, o ser humano procura suplantar esse estado de confusão, superar Babel, busca algo que lhe dê garantias e assegure um espaço habitável. A ideia da torre está unida à da cidade, o melhor espaço habitável depois da intervenção do homem. E se Babel nega que essa cidade possa ser única, o ser humano encoraja-se para levantar cidades por todos os lados, tantas quanto sua diversidade precise. Dessa forma, o mundo foi sendo povoado de cidades, que curiosamente coincidiam em propor em seu desenho uma torre e uma muralha. Uma torre, não para acariciar a Deus, mas para vigiar os movimentos ameaçadores das demais cidades, uma muralha para defender-se de um eventual ataque, previsto como possibilidade conforme a lógica do perigo do desconhecido. Mas não se pode permanecer dentro da muralha: o mesmo impulso que levou os homens a fecharem a porta para Deus os obriga a sair da cidade. Surgem a partir daí duas atitudes-respostas ainda hoje muito fortes. A primeira consiste em eliminar o outro, eliminação que apresenta uma notável quantidade de variantes: desde a eliminação física até a submissão cultural (do que a ocidentalização do planeta é um bom exemplo). A segunda refere-se à construção de pontes, no sentido de ligação, algo que nos coloque em contato. Seguindo esse pensamento, traduzir pode significar uma ponte que nos possibilita essa aproximação com o outro.

## **1.7 O mito do Egito**

O mito egípcio encontra muitas referências na cultura digital, como, por exemplo, em seus herméticos sacerdotes, detentores tanto da ciência divina e virtual como dos conhecimentos bioinformáticos e das nanotecnologias do porvir (espera

alentada pela fé digitalista). A tecnociência digital, detentora de todo poder científico-religioso, oferece acesso (ilimitado) à comunicação universal, por intermédio de sua perfeita língua-lábio, não una, mas binária. E também o caminho para a “inteligência coletiva” está garantido, com a bênção de seu sumo-sacerdote Lévy: na egípcia Web, o mito é consumado.

As especulações sobre o Egito como o berço da civilização, da filosofia e da ciência, já haviam ganhado espaço entre os filósofos gregos, como Heródoto, o primeiro dos historiadores do Egito, Hecateo de Abdera em sua pseudo-utopia egípcia ou o próprio Platão em *Timeu*. Monumentos egípcios – templos, pirâmides, obeliscos –, incomparáveis no mundo Antigo; uma generosa agricultura baseada no estudo das nascentes do Nilo e a extraordinária ciência médica, relacionada com o conhecimento da mumificação (presente também em vários textos herméticos), alimentaram com aparente justificativa o mito do Egito como fonte não apenas de toda sabedoria religiosa, mas de todo conhecimento científico.

O historiador Jonh William Draper escreveu em seu livro *History of the Conflict between religion and science*, célebre no final do século XIX, uma proposta da origem egípcia da ciência a partir de outro motivo somado ao *totum revolutum* do hermetismo egípcio: o Museu de Alexandria. A fundação desse espaço com sua biblioteca adjunta no Século III a.C. é para Draper a origem da ciência em seu sentido moderno. Para Draper, não é egípcia a origem do Museu – cenário de tantas descobertas e invenções –, mas grega, pois seu artífice foi o general macedônio Ptolomeu I,<sup>21</sup> grande responsável para que o Museu se tornasse o embrião de uma ciência experimental, por intermédio da ciência helenística (DRAPER, 2008, p. 27-38).

Para o Museu de Alexandria convergiram os conhecimentos recolhidos nas campanhas de Alexandre e o enfoque aristotélico de seus bibliotecários e dos filósofos e tratadistas gregos atraídos pela fama e pelos privilégios da cidade. “Era um centro de estudos avançados, que deveria formar o ponto focal da nova cultura helenística, lugar que atrairia homens como Euclides e Arquimedes e que deveria florescer durante sete séculos” (RONAN, 1994, p. 116).

---

<sup>21</sup> Ptolomeu I ficou conhecido como Sóter (Salvador). Era um dos homens de confiança de Alexandre Magno, e sucedeu-o após sua morte. Ao assumir o reinado do Egito, Ptolomeu Sóter deu continuidade aos ambiciosos projetos de Alexandre, dentre os quais estava construir o Museu de Alexandria, do qual fez parte a famosa Biblioteca de Alexandria (BIEHL, 2008, p. 52).

O Museu configurou o princípio de universidade científica, enquanto comunidade de teóricos, juntamente com a grande Biblioteca que congregava, tornou-se o maior pólo de produção de conhecimento da época. Uma primeira evocação à tecnociência digital, de universidades ou centros industriais – como o Vale do Silício, nos EUA – onde cérebros privilegiados de todo o mundo convivem em torno da hiperbiblioteca Web.

Jonh William Draper opôs o dogma de “infallibilidade papal”, do catolicismo, à liberdade analítica do protestantismo, o que levou o autor a acreditar – com razão, tal como se constatou no século seguinte –, que um país como os Estados Unidos poderia encabeçar uma cruzada racionalista e científica (DRAPER, 2008, 251-62). Desses pressupostos, emergem novas correlações entre Egito e Estados Unidos, nações que resgatam a metáfora judaica do povo eleito, a ideia de nova Idade Média ou nova Cidade de Deus agostiniana, pois ambas podem ser interpretadas como prósperas teocracias imperialistas baseadas na tecnociência. O imperialismo grego do macedônio Alexandre, cujo instrutor, recorde-se, foi o próprio Aristóteles, deu como fruto o Museu e a Biblioteca de Alexandria, e o imperialismo estadunidense, com seus cientistas aristotélicos de vanguarda, gerou a Web: museu de museus, hiperbiblioteca planetária.

E para delinear uma possível conexão secreta (e cibercultural) entre as duas nações, basta considerar o desejo dos Estados Unidos de incluir-se no mito do lendário e hermético Egito, como indicia a ilustração na nota de um dólar americano: uma pirâmide em cuja base está inscrito o ano da Independência do país, como símbolo de união e força da nova nação; sobre sua cúspide o olho de Deus, vigiando para que os valores espirituais prevaleçam sobre os simplesmente materiais, como bênção divina a essa nova civilização, criadora do *Novus Ordo Saeculorum*.

Nesse aspecto político-científico, o Egito mítico como um Estado forte e estável, por direito divino, foi também a referência inevitável de numerosos governantes, desde a época romana até o imperador Napoleão e sua expedição científica.

O hermetismo egípcio, em suas diversas acepções e motivos, é uma mescla de fantasia e realidade, pensamento grego (unindo ideias de Platão e Aristóteles) e religião egípcia, cristianismo e literatura, além de tantos outros elementos, configurando-se como uma das principais fontes do paradigma técnico-hermético. Para entender até que ponto essa fascinação cultural se converteu também em

paradigma popular da cibercultura, é necessário deter-se em uma de suas heranças científicas: a egiptologia.

Minha convicção se reforçava a cada dia. O Egito era mais que Egito. Havia feito nascer às ciências, formulado a mais profunda das filosofias, construído os templos mais perfeitos. Aqui palpita o coração do mundo. Daqui surgirá a revolução espiritual que varrerá as antigas crenças e permitirá que os homens comunguem de novo com os deuses. Toda ciência sagrada da qual dependia a vida cotidiana do Egito estava ali, ditando aos futuros egiptólogos infinitos caminhos de busca (JACQ, 1994, p. 70).

A Realidade Virtual (RV) é uma das mais atraentes tecnologias da atualidade. Destinada à criação de entornos infográficos de caráter realista, converteu-se na vanguarda da cibercultura, inclusive antes da Rede tornar-se tão popular. A tecnologia de RV soube representar como nenhuma outra o sentido pleno e último do pensamento mítico digital: duplicar virtualmente o mundo. O que nos mitos religiosos e herméticos era apenas uma aspiração para a eternidade, graças à cultura digital, agora pode ser realizado no tempo histórico.

A conversão do hermetismo em tecno-hermetismo, um tema abordado no capítulo 3, possivelmente ocorreu quando a mística hermética perdeu seu valor em decorrência do Iluminismo. Um dos marcos dessa mudança foi a expedição dirigida por Napoleão, em 1798, na tentativa de conquistar o Egito e o Império Otomano no Oriente para disputar a hegemonia mediterrânea com os britânicos, pois a Grã-Bretanha era a única potência a manter-se hostil à França revolucionária. A tropa francesa, composta por 36.000 homens, desembarcou em Alexandria e conquistou o Egito na batalha das Pirâmides. Porém, dez dias depois, o almirante britânico Horatio Nelson destruiu a frota francesa, deixando os expedicionários encurralados. A equipe francesa, constituída por 167 engenheiros e técnicos que acompanhava o exército napoleônico para desenvolver um trabalho colonizador e militar de construção de infra-estruturas, foi obrigada a concretizar uma obra bem distinta: realizar a primeira investigação científica do mítico Egito. Para isso, criou-se o Instituto do Egito, sob a direção de Jean-Baptiste Fourier, que desenvolveu uma campanha sistemática de estudo e descrição do país do Nilo. O resultado dessa empreitada, com duração de aproximadamente quatro anos, foi a monumental *Description de l'Égypte*, que constava de dez grossos volumes e três atlas, mais nove volumes complementares. As 7000 páginas, entre textos e desenhos, davam

conta, em três partes, do antigo Egito, do Egito moderno e de sua história natural. Diante de uma obra de tal envergadura, os próprios autores reconheceram que nenhum outro país, nem mesmo a França, havia sido objeto de um estudo tão exaustivo.

A campanha do Egito é uma reedição da campanha de Alexandre, ao que Napoleão queria imitar, cujo fruto científico, a *Description de l'Égypte*, equivale ao Museu de Alexandria. Uma vez mais a vocação científica totalizadora – Museu, *Description*, Internet – manifesta-se de certa maneira como a continuação do imperialismo voraz que a tudo quer conhecer para tudo controlar. A França, como outras nações ocidentais, também viveu seu próprio sonho hermético-imperial e ainda hoje vive de suas fantasias em meio à maré ciberimperial americana. A *grandeur*, na atualidade, converte-se em *différence*, e em tímidos intentos de estabelecer um digitalismo francês (Minitel) e de pensar a cibercultura a partir de uma ótica européia (Baudrillard, Virilio). Porém, hoje, no centro da Paris egípcia e graças a Mitterrand, o último faraó republicano, levanta-se a pirâmide de cristal do Louvre remoçado – todo um emblema da cibercultura hermetizante –, obra do arquiteto Pei, acaso descendente espiritual da China cripto-egípcia sobre a qual especulara o padre Kircher. Sem dúvida, o compromisso da França com o tecno-hermetismo não surgiu espontaneamente da expedição napoleônica. A Revolução Francesa já havia estruturado seu precedente político com a instalação da deusa Razão na catedral de *Notre-Dame*. Mas a evidência maior está no empreendimento intelectual da *Enciclopedia* de Diderot e D'Alembert, que serviu de base para a estruturação da *Description de l'Égypte*. A *Enciclopedia*, como ambiente simulado do conhecimento universal, é uma imitação racionalizada e alfabética da Biblioteca de Alexandria, da qual a Web é herdeira, e seu desdobramento em textos e ilustrações gráficas preconizou a expedição egípcia e também o hipertexto digital. A *Enciclopedia* e a *Description* foram as duas maiores contribuições do pensamento francês para o nascimento do tecno-hermetismo. Este, nas asas da Revolução (de racionalismo e ateísmo confessos) viajou por todo o mundo, até encontrar de modo inesperado, nos Estados Unidos independentista, primeiro, e ciberimperial, depois, sua discípula avantajada.

A passagem do hermetismo ao tecno-hermetismo, apontada pela *Enciclopedia* e evidenciada pelo vasto empreendimento científico da *Description*, também representa a primeira mostra cibercultural da tecnologia de RV: a

*Description*, ao construir um Egito paralelo ao Egito real, esboçou a noção embrionária do conceito de RV. O Egito do imaginário hermético converteu-se no simulacro científico do Egito tecno-hermético. Se a totalidade das ilustrações e mapas da *Description* fosse convertida em um *software*, obter-se-ia uma magnífica realidade virtual, arcaizante, do Egito Antigo. A precisão topográfica e geométrica dessa duplicação do Egito, traçada por topógrafos, engenheiros e arquitetos (supostamente, com uma sólida formação artística) permitiria a qualquer um, provido de equipamentos de RV (visor, luvas de dados etc.), visitá-lo e interagir com ele, como a mais avançada simulação. Do mesmo modo, a *Description* se transformaria facilmente em um prático CD-ROM, com sua combinação de textos e ilustrações gráficas, visões gerais e históricas e aspectos específicos de diversas áreas.

Pode-se supor, então, que ao inaugurar a egiptologia científica, a *Description* também a situa como uma ciência legitimamente cibercultural. A reconstrução do passado, praticada e divulgada cada vez com maior frequência graças a programas de RV, complementa o afã da cibercultura, em construir o futuro por intermédio da ciência-ficção. Passado e futuro entendidos como canais interligados que convergem para o presente híbrido e virtual. Por outro lado, e cada vez mais, essa corrente cultural se traduz ciberculturalmente em *Role-playing game* (RPG)<sup>22</sup>, vídeo jogos e, sobretudo, em centenas de páginas da Web que, entre o turismo e a divulgação, multiplicam infinitamente a visão pioneira e hipertextual da *Description*.

Provavelmente, havia algo naquele peculiar e arrebatador misticismo egípcio, que inspirou cientistas, artistas, poetas, reis e papas, para que voltasse a servir de inspiração na era digital.

---

<sup>22</sup> Traduzido como “jogo de interpretação de personagens”, é um tipo de jogo em que os jogadores assumem os papéis de personagens e criam narrativas colaborativamente. As temáticas das histórias estão diretamente ligadas ao imaginário medieval, gnóstico e mágico.

## CAPÍTULO 2

### CRÁTILLO: A FORÇA DO ARQUITEXTO

*“Da coisa o nome é sua idéia pura,  
Nos sons de rosa a rosa é e perdura  
E todo o Nilo, na palavra Nilo”  
Jorge Luis Borges, O Golem.*

#### 2.1 O conceito de mimologismo de Gérard Genette: bases para um novo olhar sobre a cibercultura

O livro *Mimologiques* de Gérard Genette (1976) leva um intrigante subtítulo: *Voyage en Cratylie*. Para Thaïs E. Morgan, “tal subtítulo possui muitas ressonâncias literárias, acima de tudo, evoca um conjunto heterogêneo de narrativas do século dezoito denominadas ‘viagens’, escritas por cientistas, utopistas, satiristas e filósofos, bem como por viajantes comuns”. Normalmente, o narrador descreve determinada viagem por uma terra fantástica, onde aprende muitas ideias novas, e revela comparações entre as alternativas desse lugar e da vida no seu país de origem. É esse gênero que Genette tem em mente quando faz um convite aos seus leitores para viajarem com ele por Cratília, lugar habitado pela tradição de todos os pensadores ocidentais preocupados com a relação entre as palavras e os objetos por elas designados (MORGAN, 1995, p. xxi-lviii).

Será que os sons, as formas e os padrões da linguagem mimetizam o mundo? Em *Mimologiques*, Genette explora uma vasta gama de respostas para essa questão fundamental que, segundo o autor, tem início com Platão no diálogo filosófico *Crátilo*, escrito por volta do ano 364 a.C. O primeiro capítulo do livro, intitulado *L'éponymie du nom*, apresenta um exame detalhado e uma análise reflexiva do *Crátilo* (GENETTE, 1976, p. 11-37). Nos outros capítulos, o autor aborda muitos teóricos vistos como expoentes de uma tradição que, a partir desse texto seminal de Platão, se estendeu pelos séculos até os dias atuais. Cratília representa, então, o lugar onde a atividade mais importante é o debate envolvendo as diferentes

opiniões relacionadas à temática iniciada com Platão. Como explica, por sua vez, Suzana K. Lages, esse diálogo platônico fez emergir duas visões opostas sobre a linguagem. Assim, as correntes filosóficas e literárias posteriores a Platão precisaram encarar essa duplicidade, de uma forma ou de outra, na tentativa de superá-la. Tal atitude foi denominada por Genette como “cratilismo ou mimologismo secundário”, entendido como uma busca de “corrigir o mallarmaico ‘defeito das línguas’, recobrando um estado de adequação ‘natural’ entre a linguagem e as coisas”. A autora atenta para o fato de Genette ter qualificado como “secundário” esse movimento, e considera que isso demarca o distanciamento do contexto originário, o caráter tardio de tal movimento que, segundo ela, mimetiza ou reproduz o anterior. Desse modo, “a duplicidade que tal ‘mimologismo secundário’ postula torna-se, por sua vez, igualmente dupla” (LAGES, 2007, p. 122-3).

Os termos “mimologismo” e “mimológicas” foram usados previamente por Charles Nodier para explicar como palavras onomatopéicas são criadas. O conceito de mimologismo, na abordagem genettiana, não está limitado a nenhum período histórico, campo de estudo ou gênero de escrita. As teorizações sobre essa temática da linguagem manifestaram-se repetidamente nos trabalhos de filósofos, teólogos, retóricos, gramáticos, filólogos, poetas, escritores, linguistas, como explica Genette. Todos participantes das viagens mimológicas, ou da “fantasia das palavras”. A teoria a respeito da “fantasia das palavras”, de Gaston Bachelard, ampara-se na fenomenologia e psicologia como uma chave para a compreensão da importância da linguagem na constituição da existência humana. Genette aborda esse assunto no capítulo intitulado “Le genre de la rêverie” (GENETTE, 1976, p. 164, 383-93).

O itinerário cratilista pode ser orientado tanto para o passado, como nas reconstruções filosóficas da origem da língua; para o presente, como em gramáticas e pesquisas acadêmica sobre línguas universais; ou rumo ao futuro, como em programas de reforma da língua ou de línguas idealizadas pela ficção científica. Na prática, o mimologismo é um gênero infinitamente flexível. As mimológicas genettianas conduzem, portanto, a uma viagem através dos séculos, assumindo a forma de um poderoso arquitecsto e dando ensejo a um imenso discurso hipertextual. Acima de tudo, trata-se de um gênero identificável por intermédio de determinadas características recorrentes. Do *Crátilo* de Platão até o famoso ensaio *Á procura da*

*essência da linguagem* de Roman Jakobson (1965)<sup>23</sup>, o gênero normalmente assume a forma de uma viagem, aliás, já sugerida no próprio *Crátilo*: ao final do diálogo, Sócrates, sem tomar partido, deseja a Crátilo uma boa viagem, na companhia de Hermógenes. A partir daí, “Uma longa viagem começa, animada por belas disputas, sempre novas, sempre as mesmas” (GENETTE, 1976, p. 37).

## 2.2 Um diálogo de diálogos

O pensamento filosófico grego fundamentou os princípios da linguagem até pouco tempo atrás. Como ressalta Julia Kristeva, atualmente a linguística e a teoria da significação têm se afastado dos conceitos clássicos da linguagem, mas “trata-se ainda de um fenômeno muito recente e pouco firme”. O fato é que, nos diferentes períodos da história, os teóricos tiveram uma maneira particular de conceber e aplicar os modelos desenvolvidos pelos gregos. Entretanto, os conceitos fundamentais, como as classificações de base, foram constantemente abordados (KRISTEVA, 2003, p. 111).

Desde o início da história do pensamento grego, verifica-se um zelo especial à importância dos eventos de linguagem. Mas foi por intermédio de Platão que a linguagem tornou-se de fato um objeto de estudo, e o diálogo *Crátilo* é “a obra platônica mais diretamente ligada aos problemas de linguagem” (NEVES, 2005, p. 48).

O diálogo *Crátilo* é composto por três personagens: os opositores Hermógenes e Crátilo e o intermediador Sócrates. Hermógenes direciona-se para uma tese convencionalista, e Crátilo defende uma tese naturalista. Ou, como explica Lages: “A primeira ligada ao que hoje chamamos, a partir de Saussure, arbitrariedade do signo, contraposta a uma linguagem cratílica, cujo cerne é a ideia de algo que hoje se convencionou chamar caráter não arbitrário ou motivado do signo” (LAGES, 2007, p. 122-3).

Ali germina toda a base do questionamento sobre se “pertence aos nomes uma certa correção, que é a mesma para todos, sejam Gregos ou bárbaros”, como

---

<sup>23</sup> No Brasil, esse ensaio está publicado no livro *Linguística e comunicação* (JAKOBSON, 2007, p. 98-117).

defende Crátilo, ou se, de fato, os significados são apenas uma questão de “convenção ou acordo”, conforme acredita Hermógenes<sup>24</sup> (PLATÃO, 2001, 383b, p. 43). Recorre-se, na verdade, ao naturalismo de Pitágoras e Heráclito, representado por Crátilo, e ao artificialismo de Demócrito e dos sofistas, representado por Hermógenes. Tem-se como paradigma o nome, principalmente o substantivo, armando uma discussão semântica, isto é, acerca da correspondência entre as palavras e os objetos, enquanto uma relação de denominação adequada (BEUCHOT, 2005, p. 14).

Crátilo argumenta que “cada um dos seres tem um nome correto que lhe pertence por natureza” (PLATÃO, 2001, 383a, p. 43). Ao defender a tese da justeza dos nomes, Crátilo acredita que as palavras da língua representam adequada e verdadeiramente a natureza essencial de cada objeto, e essa justeza ocorre por natureza. Ou seja, os nomes, quando dados, devem ser adequadamente significativos do que são: “Para Crátilo, mais patriota que Mallarmé, a língua grega é de tal forma natural que, se porventura algum nome não for justo, é que não é nome” (MOTTA, 1995, p. 103).

Em contrapartida, Hermógenes enuncia:

...aquele nome que alguém puser a uma coisa, esse será o nome correto; e se de novo o mudar, e já não lhe chamar aquele, o segundo em nada será menos correto do que o primeiro, como nós mudamos o nome dos nossos criados domésticos, sem que o nome para que mudamos seja menos correto do que aquele que primeiramente lhes fora posto. De fato, nenhum nome pertence por natureza a nenhuma coisa, mas é estabelecido pela lei e pelo costume daqueles que o usam, chamando as coisas (PLATÃO, 2001, 384d, p. 44).

A tese de Hermógenes é a de que os nomes são atribuídos às coisas por convenção e acordo entre as pessoas, isto é, por uso e costume. Ele “afirma que os

---

<sup>24</sup> Os gregos do período clássico sabiam da existência de outras línguas, mas as consideravam irrelevantes, pois se tratava de línguas faladas principalmente pelos bárbaros, povos que não despertavam o interesse dos gregos, nem do ponto de vista cultural, tanto menos lingüístico (CABRERA, 2006, p. 12). Para os filósofos gregos, com as exceções de Pitágoras e Platão, entre as línguas existentes no mundo, o grego se distinguiu por sua capacidade de abranger qualquer argumento, até mesmo questões abstratas. Com a expansão da civilização grega, graças, sobretudo, às conquistas de Alexandre Magno, a língua helênica adquiriu grande prestígio. Se, antes, era impossível identificar uma língua grega precisa e única, a partir do século IV a.C. difundiu-se um grego comum (o *koinè*), que gradativamente se tornou a língua oficial da área do Mediterrâneo e de parte do Oriente Médio, permanecendo por muito tempo sob o domínio romano. O *koinè* também foi adotado pela patrística oriental durante o início do cristianismo. Portanto, como era uma língua utilizada além das fronteiras da Grécia Antiga, ao modo de uma “língua universal”, a civilização grega não se preocupava com a multiplicidade de línguas (MODRAK, 2000, p. 29).

nomes resultam simplesmente de um acordo ou convenção, não mantendo adequação profunda com a coisa representada, mas, antes, uma correspondência artificial, por todos reconhecida” (MOTTA, 1995, p. 102).

Arguindo que os nomes são determinados pelo uso, Hermógenes adverte: “vejo as cidades atribuírem nomes particulares às mesmas coisas, e os gregos darem nomes diferentes dos que dão outros gregos, e os gregos darem nomes diferentes dos que dão os bárbaros” (PLATÃO, 2001, 385e, p. 46). O problema do pluralismo linguístico está aí, por conseguinte, expresso, embora apenas esboçado.

Assim, nesse diálogo dedicado à linguagem, Platão expõe duas concepções da época acerca dos nomes. Uma delas, aquela expressa na voz de Crátilo e que sustenta que para cada coisa existe um termo preciso, adequado e natural, indica que as palavras não são uma criação arbitrária, mas constituídas de uma determinada carga significativa. Portanto, existe uma relação natural entre o som de um termo e a coisa que esse som representa. Nomear, então, consiste em imitar a essência das coisas mediante a voz, um nome seria, portanto, como a própria imagem sonora daquilo que nomeia, a expressão natural da essência de um objeto. Daí o significado do verso de Borges apresentado como epígrafe deste capítulo. Alegar que “o nome é arquétipo da coisa” é afirmar a existência de uma relação natural, ou seja, o nome representaria a coisa em sua essência e a própria essência estaria no nome: a rosa na palavra “rosa”, todo o Nilo na palavra “Nilo”, escreveu o poeta, mas não sem certo sarcasmo e elevação da hipótese ao seu extremo. Acudindo a ingenuidade da tese, Borges a estende mais além: “feito de consoantes e vogais”, também “há de haver” um “Nome” que guarde a essência de Deus (BORGES, 1999, p. 286).

Pode-se recorrer a Borges novamente, mas, nesse caso, para demonstrar a tese hermogenista, da atribuição convencional dos nomes, por uso e costume. Tal qual o interventor Sócrates, nesse *Epílogo*, de *História da noite*, Borges argumenta em favor da tese convencionalista: “Whitehead denunciou a falácia do dicionário perfeito: supor que para cada coisa existe uma palavra. Trabalham às cegas. O universo é fluido e cambiante; a linguagem é rígida”. Ou seja, não pode existir uma palavra exata para cada objeto a partir do momento em que as estruturas dessas duas realidades são tão diferentes; “fluido” e “rígido” são os termos utilizados por Borges para descrevê-las. Quando algo rígido deve refletir o fluido e mutante, há pouca confiança de que isso se realize. Longe de ser natural e encerrar a essência

do que designa, a língua é um sistema de símbolos arbitrários, convenção humana, e sua possibilidade de refletir a realidade torna-se duvidosa (BORGES, 1999-b, p. 202).

O diálogo ganha uma aparência etimológica quando Sócrates examina o nome de heróis e deuses para tentar descobrir uma possível conexão entre os nomes e as essências dos seres nomeados. Busca-se comprovar a tese naturalista a partir da ideia de que os nomes próprios correspondem etimologicamente às pessoas que os levam (PLATÃO, 2001, p. 58-69).

São apresentados alguns exemplos interessantes, como o das palavras “corpo” (*soma*, palavra grega que possui duplo significado, “corpo” e “prisão”) e “sinal” (*sema*, substantivo grego que significa tanto “túmulo” como “sinal”) citado por Sócrates:

Parece-me que esse nome é muito complexo; e é-o completamente, ainda que se faça uma pequena, muito pequena, modificação. De fato, há quem diga que ele é o túmulo da alma, no qual se encontra presentemente enterrada; e, uma vez que é por meio dele que a alma significa as coisas que significa, também se lhe chama corretamente “sinal”. Mas parece-me mais que foram os Órficos quem pôs esse nome, afirmando que a alma se redime das culpas pelas quais é punida, e que tem esse invólucro, à maneira de uma prisão, a fim de ser resguardada; e assim, ele é para a alma, como o próprio nome indica, uma “prisão”, até ela eliminar a sua dívida; e não é necessário mudar nenhuma letra (PLATÃO, 2001, 400c, p. 67).

Sócrates afirma que as palavras primitivas apresentam maior adequação aos objetos do que as palavras derivadas, pois surgiram a partir da imitação dos objetos e de suas propriedades: “haveria uma exibição por meio do corpo, imitando o corpo aquilo que queria manifestar”. Sócrates Também se esforça por demonstrar a verdade inerente aos elementos – sons e sílabas – que formam as palavras: o “r” carregaria a ideia de movimento, certas letras aspiradas indicariam qualidades intangíveis, entre outros exemplos, Sócrates elabora um ensaio complexo de sons simbólicos. Daí radica o princípio originário da noção de caráter simbólico da linguagem (PLATÃO, 2001, 423a, p. 100).

Crátilo se vê obrigado a reconhecer: “o poder que estabeleceu os nomes primitivos para as coisas era mais do que humano”. Sócrates esquiva-se dessa advertência (PLATÃO, 2001, p. 122). Entretanto, nos séculos posteriores, a noção de “verdade” do Sócrates de Platão foi interpretada como o resultado do poder

divino ou relacionada com outros princípios absolutos, especialmente pela influência do estoicismo<sup>25</sup>.

Em relação a essa tentativa de verificar a “justeza” dos nomes, Genette observa que Sócrates propõe dois tipos diferentes de investigação, que denomina “éponymie” e “mimésis phonique”. Em ambos os casos, *Crátilo* estabelece um precedente importante por centrar sua atenção exclusivamente no nome ou substantivo: tratado como uma definição da coisa a que se refere (em éponymie) ou aos seus constituintes, representados pelos sons e pelas letras (em *mimésis phonique*). A ideia de que os substantivos são nomes de coisas talvez seja a característica mais saliente da tradição cratilista. Embora admita que os nomes ou substantivos possam designar justa e diretamente os objetos representados, Sócrates afirma que os nomes representam o mundo apenas indiretamente, por meio de outros nomes, e o mimetismo dos sons pode existir, na melhor das hipóteses, apenas parcialmente (GENETTE, 1976, p. 23-9).

Após ter levantado muitas questões sobre o estatuto epistemológico da linguagem no decorrer do diálogo platônico, Sócrates assume uma posição ambígua, e é exatamente neste ponto que, para Genette, o caminho para o cratilismo secundário é aberto: Sócrates inicia, com essa postura ambígua, um jogo de linguagem potencialmente interminável, limitado apenas pela engenhosidade do jogador. Tal ambiguidade se deve ao fato de que Sócrates inicialmente aparenta apoiar a tese naturalista e refutar a convencionalista. Entretanto, no decorrer do diálogo parece assumir uma postura totalmente oposta, ou seja, apoiar a tese convencionalista e rejeitar a naturalista. Para Genette, a posição de Sócrates no diálogo oferece uma visão original, que talvez expresse a opinião de Platão no período em que escreveu o *Crátilo*: antes de ser contraditório, seu posicionamento é de complementaridade. Genette enfatiza que essa posição ambígua de Sócrates foi simplificada pela tradição clássica que, ignorando o desfecho final, atribuiu todo o

---

<sup>25</sup> Os estóicos acreditavam que o universo é regido por um princípio energético, uma razão cósmica (*Logos*), uma ordem necessária relacionada a Deus que “contém em si as ‘razões seminais’ de todas as coisas”. O logos, “considerado a ‘alma do mundo’”, seria a origem tanto do homem como das realidades cósmicas. Uma unidade capaz de fazer com que tudo convirja para si, diferenciando, dessa maneira, “a existência no universo de uma lei cósmica universal que dirige todos os seres, segundo os ditames da inteligência e da razão”. A filosofia estóica pressupõe uma providência (*prónoia*) capaz de prever e ordenar todos os eventos do mundo. Para os estóicos, “o mal é necessário para a existência do bem (...), sem o mal, o bem não se manifestaria na sua verdadeira dimensão”. Assim, “não existe um Deus transcendente (...) o universo é regido pela razão universal”, e serve de sustentação a todos os seres. Trata-se de um “sistema filosófico materialista, embora com traços espiritualistas” (CASALEGNO, 2006, p. 318-19).

crédito do diálogo ao seu personagem epônimo. O autor ressalta também que as análises modernas desse diálogo platônico situam-se no âmbito da “polêmica filosófica” e consideram que a primeira parte não passa de uma ironia de Sócrates, que faz uma caricatura da tese naturalista. Assim, a maioria dos analistas modernos faz uma interpretação equivocada ao crer que o verdadeiro significado do *Crátilo* está na segunda parte do diálogo como uma forma de manifestar a filosofia de Heráclito por intermédio de seu discípulo (GENETTE, 1976, p. 35-7).

Na sequência do diálogo, Sócrates defende a ideia de um “legislador dos nomes”, o “nomoteta”: “dar nomes não é para todos os homens, mas para aquele que é o doador dos nomes; e parece-me que este é o legislador dos nomes, que é o mais raro dos artistas que surgem entre os homens”. Para Sócrates, as coisas possuem uma natureza inerentemente estável, ainda que estejam em movimento. E considerando que a fala é uma atividade, a arte de atribuir nomes às coisas possui sua própria natureza e normas, e deve ser realizada por pessoas que saibam como fazê-lo, capazes de imprimir nas sílabas do nome a forma essencial da coisa ou ação que se tenta expressar. O juiz da adequação semântica não é o legislador, que impõe os nomes, mas o filósofo, o “dialektikós” (PLATÃO, 389a, p. 51).

Desse modo, apesar de o nomoteta possuir uma habilidade para fazer as denominações, estas devem ser feitas de acordo com o conhecimento das ideias prototípicas de cada coisa. Assim, Sócrates “acata a hipótese da naturalidade (...) ao mesmo tempo em que acolhe, em parte, a hipótese da convencionalidade. Refuta (...) o próprio encaminhamento da discussão, e conduz a problemática até o terreno privilegiado da dialética” (MOTTA, 1995, p. 103).

A abertura dessa temática platônica da linguagem é notável: foi herdada por inúmeros pensadores ao longo da história e conformou, assim, essa corrente denominada cratilismo ou mimologismo (secundário), que se caracteriza como uma verdadeira doutrina. Esse debate, em algumas de suas múltiplas facetas, continua muito vivo, porque os enigmas ao redor das origens incertas são sempre sugestivos, e nesse caso (assim como no da origem da vida) não existem direções que, até hoje, tenham conduzido a respostas definitivas. De fato, o sistema de signos que compõe as línguas humanas possibilita a comunicação, mas, ao mesmo tempo, também a in-comunicação. Portanto, todo debate sobre a linguagem será sempre permeado por essa duplicidade, conforme demonstrou Platão de maneira tão brilhante na temática do *Crátilo*. Diante da impossibilidade de uma resposta e tendo

em vista tratar-se de uma pergunta, de um questionamento imanente, resta muitas vezes a angústia, o esvaziamento babélico, que nasce e se reflete no próprio objeto investigado.

Outro estudioso do assunto, Umberto Eco escreveu que todos os tipos de signos, não apenas linguísticos, carregam um dilema epistemológico: um signo é cada coisa que pode substituir significativamente outra coisa. Esta outra coisa não precisa necessariamente existir. Assim, signos são cada coisa que pode ser usada para mentir. Neste contexto, o diálogo *Crátilo* de Platão pode ser entendido como um tratado sobre o problema da língua enquanto uma espécie de mentira. Ou seja, palavras sugerem uma infinita variedade de ligações ao imaginário das coisas, especialmente ao jogo entre o nome e o ideal de verdade (ECO, 2000, p. 7).

Pensamos que é possível aproveitar os estudos de Genette sobre o cratilismo secundário, fazendo-os valer para pensar a cibercultura no contexto desse conflito irresoluto da linguagem. Temos dois motivos para isso. Primeiramente, as linhas de pensamento dos renomados teóricos das novas tecnologias, como, por exemplo, Pierre Lévy e Paul Virilio – apenas para citar de antemão duas vertentes antagônicas –, no limite, parecem inscrever-se plenamente nessa corrente secular de naturalistas e convencionalistas em seus variados níveis. Em segundo lugar, a própria estrutura da linguagem digital, com seus códigos binários herdados dos mais autênticos representantes do cratilismo, dentre eles Ramon Llull e Gottfried Leibniz; o caráter icônico predominante na linguagem informática e sua amplificação nos meandros da Web; os ideais de universalidade personificados pelos softwares de tradução automática *online*, entre tantos outros aspectos da cibercultura, evidenciam suas afinidades com as principais questões suscitadas pela doutrina cratílica.

### **2.3 “A eterna viagem a Cratília”**

Uma constante na tradição cratílica após Platão, no mimologismo secundário, são os controversos esforços para a reforma da língua que se estenderam até o Século XX. Genette fornece um gráfico útil das principais posições assumidas sobre a questão da relação entre as palavras e as coisas na tradição mimológica. O autor

ressalta que, se Crátilo representa o mimologismo absoluto (a língua deve ser, pode ser e é mimética), e se Sócrates representa o mimologismo secundário (a língua deveria ser, algumas vezes pode ser, mas nem sempre é mimética), mais do que a posição de Hermógenes, o melhor exemplo de convencionalismo absoluto é o trabalho do linguista moderno Ferdinand de Saussure (a língua não deve ser, não pode ser e não é mimética). Por sua vez, o mimologismo secundário de Sócrates encontra sua mais clara inversão na filosofia da linguagem de Leibniz, que se refere ao convencionalismo secundário (a língua não deve ser mimética, mas muitas vezes é, portanto uma língua artificial deve ser inventada como um meio de acesso a verdades universais) (GENETTE, 1976, p. 68-70).

Aqui se tem um elemento importante para essa possível conexão entre o mimologismo e a cibercultura, pois Leibniz é considerado o pai da linguagem binária da informática, tema que será abordado em maior profundidade no capítulo 4, subseção 4.5.

Se Genette toma o signo saussuriano como um exemplo extremo de convencionalismo absoluto, Lucia Santaella ressalta que a tese da arbitrariedade do signo, ou seja, a relação meramente convencional entre o significante linguístico e o seu significado, foi relativizada pelo próprio Saussure, quando verificou a existência de muitos casos de motivação etimológica. Isto é, a existência de similaridades entre o significante e o significado (SANTAELLA, 2004, p. 128).

De fato, mesmo Saussure, o fundador do estruturalismo linguístico, que repensou contemporaneamente a arbitrariedade do signo ou a sua relativa liberdade de laços com o mundo fenomenal, também se envolveu entusiasticamente com a aventura mimológica, fazendo ele próprio, clandestinamente, a viagem a Crátília. Intrigado com o que chamou de “anagramas”, Saussure analisou poemas e textos antiquíssimos, por exemplo, a literatura védica, numa tentativa de reencontrar os nomes dos antigos deuses e heróis misteriosamente escondidos em letras e sons. Foi o também suíço Jean Starobinski quem trouxe à luz essa face oculta do grande linguista, num livro tornado célebre *As palavras sob as palavras - Os Anagramas de Ferdinand de Saussure*. O convencionalismo saussuriano desdobra-se num outro movimento conceitual foi, portanto, de certo modo como um mimologismo secundário, à maneira de Sócrates no diálogo platônico (STAROBINSKI, 1974, p. 72).

Entre 1906 e 1909, isto é, de forma contemporânea aos dois primeiros cursos de lingüística geral ministrados na Universidade de Genebra, Ferdinand de Saussure pesquisou certas figuras fônicas da literatura antiga, consignando suas descobertas em cadernos de notas. Quando abandonou tal investigação, havia reunido mais de cem cadernos manuscritos, e em diferentes graus de elaboração ou maturidade teórica. Saussure nunca se decidiu por publicar os resultados daquele estudo, apesar da primorosa redação da maioria dos textos. Desse modo, esses manuscritos permaneceram inéditos não apenas até a sua morte, em 1913, mas durante meio século depois<sup>26</sup> (GADON, 2002, p. 3).

De forma sumária, tais estudos saussurianos referem-se à análise de um conjunto de versos clássico. Uma pesquisa que levou o linguista a postular que esses versos apresentam um mecanismo de composição poética estruturado pelo aspecto fônico das palavras e composto pelo “hipograma” (palavra-tema) e pelo “anagrama” (processo de composição). Paralelamente, Saussure desenvolveu, ainda, a “Teoria do Valor”, segundo a qual uma língua é concebida como um sistema de signos “solidários entre si”, o valor de um signo decorre da presença simultânea de outros signos diferenciados (ROSEN, 2005, p. 215-7).

As reflexões dos poetas, e em ocasiões dos prosadores, da modernidade sobre suas próprias obras parecem confirmar a intuição de Saussure sobre o conceito de anagrama; visto como procedimento da composição que se constrói especialmente pela operação de permutas ou amplificações de um material verbal mínimo, disposto na própria origem do fazer poético. Talvez represente a “prova externa” que Saussure tanto desejou encontrar, por fim escrita e rubricada por esses “criadores”, ainda que em uma época muito diferente à do *corpus* da pesquisa saussuriana. Entre esses escritores, destacam-se, por um lado, Poe, Mallarmé e Proust, autores de algumas das poéticas da modernidade mais adaptadas à *letra*; e por outro, Roussel, Leiris, Queneau, Perec e Ponge, que desenvolveram na França

---

<sup>26</sup> Esse fato não representa uma novidade na carreira de Saussure, pois retrata bem o percurso editorial de toda a atividade científica desse mestre genebrino. Como é bem conhecido, Saussure publicou apenas duas obras durante toda a sua vida, e a última quando tinha apenas 24 anos. A primeira foi *Memoire sur le système primitive des voyelles dans les langues indoeuropéennes* e a segunda *De l'emploi du génitif absolu en sanscrit*, respectivamente sua memória de licenciatura e sua tese doutoral. Desde então, de sua intensa atividade investigadora, tanto durante seus anos como docente em l' École d'Hautes Études de Paris (1881-1891) como em sua cátedra de lingüística na Universidade de Genebra (1891-1911), nada ofereceu à imprensa, salvo algumas poucas publicações breves, sobre temas muito especializados e com grande implemento de erudição. Tais publicações tornaram-se ainda mais escassas, sobretudo, a partir de 1893, e entre 1900 e 1912 foram apenas cinco (BOUQUET, 2000, p. 77).

entre os anos 1930 e 1960 uma literatura dotada de poética literalmente *anagramática*. Antes mesmo de os postulados saussurianos tornarem-se conhecidos, pois foram expostos ao público pela primeira vez em 1958 na Biblioteca Pública da Universidade de Genebra e publicados somente no ano de 1964 em *Cahiers d'Anagrammes*. Cabe ressaltar que todos eles têm em comum o fato de aderirem à explicação em detalhe do processo de criação de suas obras, em verso ou em prosa, e admitirem o papel reitor de uma palavra imposta desde o princípio como harmonizador fonético e como chave temática da composição (FERRÁNDIZ, 1998, p. 227-9).

Durante o Século XIX, a tradição cratilista sofreu sérias transformações por conta do positivismo comparatista (GENETTE, 1976, p. 227-40). O interesse pelo caráter mimético das palavras alcançou o âmbito da literatura, especialmente da poesia. Nesse sentido, apresentando Genette ao público brasileiro, Motta destaca que “toda poesia moderna, de alguma forma, se repete na verificação do desacordo entre as palavras e as coisas, e no gesto de refutação da língua em que o desacordo se dá”. Primeiro Mallarmé, depois Valéry, como explica Motta, integram essa corrente secular de mimologistas, pois a “refundação” atribuída por esses poetas “às estratégias motivantes do verso” corresponde ao posicionamento do personagem Crátilo de Platão, “que sustenta o ajuste, pela própria linguagem, da realidade com a realidade simbólica” (MOTTA, 2000, p. 36).

Para Genette, a postura de Mallarmé é bastante próxima àquela de Sócrates no *Crátilo*. Pois, tal como Sócrates de Platão, Mallarmé acredita na adequação mimética das palavras, mas, também como Sócrates, reconhece que as línguas naturais são profundamente imperfeitas. A solução encontrada por Mallarmé é de que apenas a poesia é capaz de compensar essa imperfeição da língua, portanto, cabe aos poetas a tarefa de recuperar a verdadeira natureza das palavras (GENETTE, 1976, p. 262).

Mallarmé é a própria personificação do caráter ambíguo do mimologismo na poesia moderna. Seu fascínio em relação à origem da língua, “não à origem uma e uma, mas a desvios, a sentidos opostos, como o ‘soma’ grego, a um só tempo corpo e prisão”, uma das temáticas recorrentes na tradição mimológica, é evidenciado no interesse particular que o poeta alimentou pela etimologia (MOTTA, 1995, p. 9). Para Siscar, o trabalho de Mallarmé consistia em “provocar a poética, mimá-la, parodiar a mímesis, por intermédio da etimologia tomada ao pé da letra (pode-se dizer) do

Larousse ou do Littré, remunerando ou ‘consertando’ – muitas vezes de maneira irônica – o ‘defeito das línguas’” (SISCAR, 2007, p. 118).

A especulação sobre a origem da língua gerou complexos discursos intertextuais, em que cada pensador estabeleceu sucessivos diálogos com autores do passado ou contemporâneos a eles. Para Santo Agostinho, por exemplo, conforme esclarece Milani, a gênese da linguagem humana está relacionada ao Adão bíblico, cuja função de “nomoteta” lhe foi atribuída diretamente por Deus, conforme descrito no Gênesis. Assim, segundo a concepção agostiniana, ao nomear os animais no Éden, Adão introduziu a “Palavra de Deus” na história da humanidade, formando uma “Cadeia do Ser”, uma ligação entre o homem e Deus que deveria ser ininterrupta. Entretanto, Agostinho considera que o episódio de Babel, que culminou na perda da língua adâmica e na origem de diferentes línguas, significa uma trágica interrupção nessa “Cadeia”. Tais pressupostos tornaram-se a base da concepção de verdade divina e natural da Idade Média (MILANI, 1999, p. 100-06).

Por um lado, a tese da “justeza” da língua adâmica agostiniana reafirma o cratilismo primário, por outro, confirma o cratilismo secundário de Sócrates no diálogo platônico. Especialmente no que se refere à questão da possibilidade de erros do nomoteta, já que Adão era o mais hábil de todos, pois seus ensinamentos vieram diretamente de Deus. Para Genette, a metáfora da origem adâmica da linguagem humana veio para substituir a tese socrática do diálogo de Platão, ou seja, houve uma transformação importante nas bases do pensamento dessa corrente do mimologismo secundário (pós-Platão), liderada pela teoria agostiniana. Posteriormente, o *Crátilo* foi retomado como texto-fonte por uma longa linhagem de defensores do cratilismo e, muitas vezes, também por seus opositores. Assim, a influente teoria da linguagem de Santo Agostinho desempenhou um papel crucial na tradição cratilista, resultando em uma leitura “mimética” do *Crátilo* de Platão. De modo geral, Agostinho participou da corrente que fazia profunda resistência à ruptura com a crença da relação intrínseca entre linguagem e matéria, juntamente com uma negação das consequências práticas de tal ruptura, o que caracteriza o pensamento cristão medieval. Em particular, a interpretação agostiniana do *Crátilo* depende do princípio de semelhança, acima de tudo a analogia, como meio de dissuadir as relações entre palavras e coisas; uma vez que ele não pode provar que os sons da fala imitam diretamente o mundo material. Desse modo, Agostinho

propôs o que Genette descreve como um tipo de retórica baseada no princípio da imitação indireta, ou semelhança. A natureza intralinguística das relações entre palavras, proposta por Sócrates no diálogo e, em seguida, descartada como falsa pelo próprio Sócrates, foi assimilada por Agostinho e seus herdeiros como um princípio legítimo (GENETTE, 1976, p. 39-48).

No século XVII, de acordo com Fraser, a criação de uma correspondência exata entre nomes e coisas passou a ser um assunto de grande preocupação. Dos vários projetos mimológicos executados nesse período, destaca-se a teoria de Wallis, cujo princípio consiste em que os sons do idioma Inglês correspondem diretamente às coisas. Wallis elaborou uma cadeia ininterrupta a partir da sonoridade de cada letra e até mesmo de palavras inteiras como correspondentes de certos fenômenos naturais (FRASER, 1977, p. 13).

Vários planos para a reforma do suposto “vício” da linguagem natural, a fim de restabelecer a ligação entre palavras e objetos, que presumidamente existiu na origem da linguagem, foram desenvolvidos no século XVIII, tema que ocupou o centro da cena. “Como tentativa comparatista, findada em um cratilismo ou mimologismo radical”, conforme escreveu Eco, a teoria das múltiplas analogias desenvolvida por de Brosses postula a existência de unidades de intervenção ligando o aparelho articulatório, a ortografia orgânica e o mundo natural. Mais especificamente, “Brosses sustenta que a invenção dos sons articulados se desenvolvera lado a lado com a invenção da escrita” (ECO, 2002, p. 123).

Nas investigações feitas durante o Iluminismo, de acordo com Todorov, a língua original foi concebida em termos de maior proximidade entre o signo e aquilo que ele designa, ou em termos de referência da presença do signo. Condillac, de Brosses<sup>27</sup> e Gébelin<sup>28</sup> tinham a esperança<sup>27</sup> de redescobrir nas línguas naturais o princípio das palavras que encarnam os objetos. Esses três pensadores exemplificam os três principais pontos de vista da origem da língua que surgiram nos

---

<sup>27</sup> Charles de Brosses, magistrado e estudioso francês, nasceu em Dijon e estudou Direito. Mas acabou interessando-se pelas áreas de literatura e lingüística, além de um particular interesse pela história antiga. Escreveu numerosos artigos acadêmicos sobre essas temáticas e tornou-se membro da *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* de Paris, em 1746. Posteriormente integrou a *Académie des Sciences, Arts et Belles-Lettres* de Dijon, em 1761. Alguns de seus textos foram utilizados por Diderot e d'Alembert na *Encyclopédie*.

<sup>28</sup> Antoine Court de Gébelin, um ex-pastor protestante nascido em Nîmes, tornou-se conhecido por sua interpretação do Tarô (ao qual seu nome está incondicionalmente associado), concebido como um “arcano repositório de sabedoria esotérica atemporal”. Esta teoria foi publicada na forma de um artigo no livro *Le Monde primitif, analysé et comparé avec le monde moderne*, em 1781. Essa explanação sobre o Tarô é um ponto único no vasto compêndio que esse pensador publicou ao longo de sua vida (MERTZ, 1998, p. 7-8).

Setecentos: a linguagem da ação (teoria da indexação dos gestos de Condillac), palavra-pintura (teoria do discurso imitador dos sons de Brosses) e hieróglifos (teoria da iconicidade dos sistemas de Gébelin) (TODOROV, 1996, p. 236).

Em um ensaio sobre a origem do conhecimento humano, segundo Foucault, Condillac sustenta que os gestos são os signos originários, porque fazem parte integrante daquilo que representam, a língua seria tanto natural ou espontânea como construída ou convencional. A linguagem da ação ou do gesto encarna e expressa necessidades básicas do homem, daí sua fácil compreensão. Demonstrando seu espírito cratilista, Condillac postulou que o ato de nomeação é a chave para a origem da linguagem. Seus postulados pressupõem continuidade no desenvolvimento da linguagem e da mente, ou uma cadeia paradigmática. A esse respeito, Condillac opera dentro do que Foucault chama de episteme clássica, ou seja, a crença em um vasto sistema de semelhanças capaz de unir a humanidade, a natureza e a linguagem (FOUCAULT, 1987, p. 78-124).

A teoria de Condillac está impregnada da noção de uma língua primitiva de causa e efeito com um compromisso entre cratilismo primário (palavras são motivadas por uma relação direta com a natureza) e hermogenismo primário (palavras são escolhidas pelas pessoas e utilizadas pela convenção social). Ao invés de garantir a tradicional “Cadeia do Ser”, o princípio geral da analogia de Condillac origina uma ambiguidade axiológica, de acordo com Derrida. Para Condillac, se a primeira manifestação da linguagem da ação, por natureza, é dada com base em necessidades do homem, então a analogia a outras formas se estende à linguagem, que pouco a pouco vai se adequando para representar as ideias. Mas, como mostra Derrida, em si, a analogia é tropológica, imaginária e separada da natureza. Um paradoxo é produzido: como a língua evolui em complexidade e torna-se mais capaz de expressar os pensamentos, a linguagem se desprende de sua própria origem. Isto significa que o progresso da língua implica a sua crescente arbitrariedade, pelo que Condillac solicita a sua artificialidade, no entanto, tais particularidades devem ter definido a língua na sua origem, gritos e gestos emocionais espontâneos não eram signos ou linguagem até que se tenham tornado convencionais. Desse modo, conclui Derrida, a principal propriedade do signo é o sistema de arbitrariedade que, desde Platão e Crátilo, consistiu de raciocínio sobre a realidade por meio da linguagem (DERRIDA, 1987, 81-118).

Embora pertença à primeira metade do século XIX, Nodier<sup>29</sup> possui vários conceitos correspondentes ao Iluminismo. Acima de tudo, empenhou-se em justificar, o mais cratilianamente, a tese da continuidade entre linguagem e natureza. Para esse pensador, a diversidade de línguas não significa uma decadência, mas a riqueza e a flexibilidade de cada língua, pois corresponde intimamente com a geografia, o clima e o comportamento de seus falantes. Esta ideia também pode ser encontrada em De Brosses, Gêbelin e Jean-Jacques Rousseau, entre outros, e persiste no pensamento de comparatistas do século XIX, tais como Ernest Renan, e também entre românticos como Chateaubriand e Victor Hugo. Nodier sustenta que a linguagem humana teve origem na imitação dos sons dos animais (GENETTE, 1976, p. 149-56, 241-4 e 397-9).

Enquanto alguns mimologistas consideram a relação entre linguagem e mundo natural como uma cadeia que liga os sons da fala aos objetos, outros representantes da mesma corrente argumentam que os sistemas de escrita fornecem uma representação visual ou imagem das coisas. Longe de serem excludentes, esses dois princípios muitas vezes reforçam-se mutuamente. A iconicidade da escrita é um conceito recorrente na tradição mimológica. De maneira resumida, de acordo com Peirce<sup>30</sup> um ícone pode ser definido como qualquer signo que se assemelha ao seu referente, de alguma forma. A teoria das imagens como origem da escrita sempre teve um forte apelo. Trata-se da escrita ser pensada a partir de uma fase inicial ideogramática, na qual as ideias estiveram representadas pictoricamente, ocorrendo uma evolução para um sistema ou alfabeto fonético em que o signo tornou-se independente da representação original (SENNER, 1989, p. 1-26).

Segundo Santaella: “O universo linguístico, desde o nível fonológico até o discursivo, configura-se em uma intrincada mistura e equilíbrio dinâmico entre os aspectos arbitrários e os motivados”. A autora salienta, ainda, a relevância atribuída aos aspectos motivacionais da língua por Jakobson, com base nas classificações peirceanas de signo. Ao signo motivado, Peirce denomina ícone: “um signo que

---

<sup>29</sup> Charles Nodier foi um homem de múltiplos conhecimentos, de crítico literário a jornalista, interessou-se particularmente pelos temas de lingüística e etimologia, tornou-se “amigo e confidente da primeira geração dos românticos”. Nodier foi um intelectual engajado em diversas atividades literárias, participando ativamente dos movimentos que consolidaram o Romantismo. “A crítica moderna parece unânime em reconhecer que Nodier criou um universo romanesco cujas características, frequentemente oníricas, são de uma modernidade inesperada” (CAMARANI, 2006, p. 6).

<sup>30</sup> PEIRCE, 1977, p. 52.

significa seu objeto porque, de alguma maneira, assemelha-se a ele, como (...) o desenho de um rosto apresenta semelhanças com o rosto que lhe serviu de modelo, o que nos permite reconhecer um tal rosto naquele desenho” (SANTAELLA, 2004, p. 128-9).

Por outro lado, ressalta Santaella, o índice ou signo indexical também levanta dúvidas sobre a supremacia do convencionalismo absoluto da língua. Trata-se de um signo que denota seu objeto exatamente por participar do “contexto existencial” desse objeto e remeter-se a ele. Para a autora:

Enquanto os estudos da indexicalidade na língua estão ligados a uma tradição que vem da lógica e da linguística, sob o nome de “mímesis”, as indagações sobre a iconicidade da língua remontam ao Crátilo de Platão. (...) A partir da influência da teoria dos signos de Peirce, a mímesis linguística passou a receber o nome de iconicidade e, desde o ensaio seminal de Jakobson, a bibliografia sobre iconicidade linguística cresceu exponencialmente (SANTAELLA, 2004, p. 129-30).

Portanto, iconicidade e indicialidade permitem repensar, desde uma outra ambiência intelectual, o problema da arbitrariedade do signo linguístico.

Trazendo para o contexto da cultura digital essa questão da iconicidade, tão recorrente na tradição mimológica conforme foi enfatizado anteriormente, Hervé Fischer ressalta que a linguagem digital, binária, baseada na lógica 0 e 1, aparentemente simplista e redutora, estimula de forma determinante a imaginação e a criatividade. O que constitui hoje o principal capital da nova economia. Fischer acredita que a cultura digital reforça a expressão icônica. Dessa forma, a linguagem visual das tecnologias digitais mescla-se a ícones e pictogramas, unindo-se, assim, à tradição das linguagens primitivas. Para esse autor, as novas tecnologias da comunicação, sob o signo da convergência digital hipermídia, restabelecem uma multi-sensorialidade interativa que a partir da invenção da Imprensa havia sido submetida aos parâmetros redutores da linearidade. A linguagem digital torna possível, por exemplo, o desenvolvimento de programas de comunicação para os deficientes visuais, com dispositivos táteis e síntese vocal, caracterizando as tecnologias digitais como tecnologias de comunicação dinâmica, por oposição à linearidade redutora da imprensa. Para Fischer, foram redescobertas as virtudes estéticas do primitivismo: “os ícones sobre a tela do computador são as máscaras africanas do novo milênio” (FISCHER, 2002, p. 129-139).

Fischer defende, ainda, a ideia de que as atuais telas catódicas evocam, muitas vezes, as páginas dos velhos pergaminhos e livros mágicos do medievo, com suas estampas coloridas. Houve, então, um retorno da linguagem dos pictogramas e dos ícones, um fenômeno já manifestado anteriormente com a linguagem da sinalização pública, nas rodovias, nos meios de transportes, nas embalagens dos produtos de consumo e nas fábricas. Para o autor, foi necessário na cultura digital, frequentemente por razões comerciais ou de segurança pública, restabelecer uma língua universal, facilmente compreensível a todos. O regresso da iconicidade impôs-se, todavia, em detrimento da escrita fonética e da diversidade de línguas. Por outro lado, defende Fischer, esse tipo de linguagem tornou-se mais complexa e quase multissensorial, retomando as intuições de McLuhan sobre o regresso do visual icônico e quase escultural na linguagem fonética (FISCHER, 2002, p. 273-277).

A Web reforçou consideravelmente essa tendência. Sabe-se bem que, em comparação com o papel, a leitura na tela é muito mais lenta. Na massa inflacionária das comunicações de todo tipo, quem quiser conservar a atenção dos interlocutores deve recorrer a sinais eficazes, visuais ou sonoros, pois a língua fonética não basta. Deve-se apelar para grandes caracteres, negritos, sublinhados ou itálicos, surpresas tipográficas, diagramação original, cores. Os internautas não lêem nem uma ínfima parte dos textos disponíveis na Web. Costumam saltar pelas telas, de palavras a frases, de imagens a hiperlinks, clicando preferencialmente sobre o que se move (MOHERDAUI, 2007, p. 119-21).

Outro tema central em especulações sobre essa suposta origem imagética da escrita é o hieróglifo egípcio. Conforme escreveu George Fischer, segundo um antigo mito egípcio, as palavras do deus Thoth foram magicamente transformadas em objetos reais no momento em que ele as proferiu. Este mito implica que o significado dos hieróglifos egípcios (pictogramas) deve ser procurado na identidade visual entre linguagem e mundo (FISCHER, 1989, p. 59-76). No Século XVIII, o filólogo inglês Rowland Jones postulou que os hieróglifos constituem um meio de se realizar o ideal de uma linguagem universal. Jones é importante na história do mimologismo porque transformou o princípio de *mimophonie* (anunciado pela primeira vez no Crátilo de Platão) em *mimographie* (GENETTE, 1976, p. 71).

No entanto, o fascínio pelos hieróglifos na tradição mimológica carrega uma preocupação com a extrema confiabilidade na linguagem enquanto meio de

encontrar a verdade. Este problema epistemológico foi também o combustível do debate entre Crátilo e Hermógenes no diálogo de Platão, e entre todos os seus herdeiros, de ambos os lados, posteriormente. Considerando que Agostinho vê a “queda” como a causa da ruptura da continuidade entre a Palavra de Deus e a linguagem humana, os filósofos do Iluminismo consideraram a “queda” da língua principalmente em relação à Natureza. Várias tentativas foram feitas para a reforma do sistema de escrita, a fim de devolvê-lo ao seu estado original em que, presumivelmente, cada palavra nomeava uma coisa. Essas reformas do mimologismo secundário exemplificam a opinião de que: “a língua deve ser mimética, poderia ser mimética, mas infelizmente não é, portanto, deve ser artificialmente (re) feita para tornar-se mimética”.

Para de Brosses, aqui já citado, língua tornou-se decadente ao longo dos tempos, necessitando ser realizada uma reforma da escrita. Assim, ele vai propor a substituição do sistema alfabético da escrita por um sistema real modelado, escrito em hieróglifos. O novo alfabeto assumiria a forma de órgãos vocais durante o ato de pronúncia. Através dessa combinação de *mimophonie* e *mimographie*, de Brosses procurou na “verdade da pintura” (pois considerava a pintura como uma forma de representação mais próxima da natureza em si) as palavras capazes de compensar e neutralizar os defeitos da língua (GENETTE, 1976, p. 116-119).

Gébelin, a que também já nos referimos, complicou ainda mais essa teoria da metáfora da linguagem como pintura, acrescentando-lhe uma analogia entre linguagem e música. Para este mimólogo, a harmonia da natureza se reflete na harmonia do discurso. Semelhantemente a de Brosses, Gébelin utiliza tanto recursos de *mimophonie* como de *mimographie* no desenvolvimento de sua teoria da escrita como duplamente icônico ou hieroglífico. Em um picto-ideograma, cada letra escrita prevê a pintura de um objeto dirigido à visão, já um *ideophone* representa um objeto relacionado ao ouvido (GENETTE, 1976, p. 142-5).

Mallarmé, como ressaltado anteriormente, representa um exemplo de mimologismo secundário. De acordo com Derrida, sua poética, projetada para compensar a “falha” (manque) da língua natural por incorporação de palavras no sistemático absoluto do verso, corrige o defeito da língua ordenando-a de acordo com as regras exatas da semiótica. Portanto, o objetivo final de Mallarmé não é apenas a realização de mimologismos gráficos, mas transcender absolutamente à linguagem. Para Derrida, a maior parte da poesia e prosa de Mallarmé procura um

jeito de solucionar a questão da mimese, predominante na literatura ocidental desde Platão. Assim, Mallarmé enfatiza a insignificância que subjaz a mimese, por ser sempre uma imitação de algo e, portanto, “nada em si, por si e para si mesma” (DERRIDA, 1981, p. 173-285).

Perturbado pela “*crise de vers*”, crise da literatura, resultado da exposição das falácias da mimese que Mallarmé inaugurou, Paul Valéry redefiniu linguagem poética como uma álgebra: “a Álgebra é também uma *Morfologia* e uma produção, de alguma forma, orgânica do número, cujas espécies, transformações, estrutura, ele define(...). A álgebra domina, bem como a tragédia” (VALÉRY, 1991, p. 43). Assim como argumentam hermogenistas contra cratistas.

Segundo Motta:

Não admira que o prosador e pensador que foi ao mesmo tempo Valéry tenha concebido como “prosa” o meio verbal comum, tomado como sistema finamente articulável e assim, de alguma maneira, já arte do discurso. Mais surpreendente é que nos fale de dois verbos, como se a poesia não fora modo discursivo, ou função, ou efeito de estilo, mas, por oposição a essa noção de efeito, um princípio em si (MOTTA, 1995, p. 95).

Para Genette, “Valéry permaneceu um cratista de coração”, especialmente por pensar a poesia como uma representação específica do sistema das emoções. Além disso, descreveu a poesia como uma versão musicalizada do mundo e fez também uma analogia entre a poesia e a dança (GENETTE, 1976, p. 285). Entretanto, como explica Motta, houve um momento em que Valéry precisou “buscar outra analogia que não a música”, ao descobrir que, “diferentemente da música, a língua do poeta não foi aperfeiçoada por nenhum construtor de harmonias, nem regulada por metrônomo ou diapasão”. O que retrata “as dificuldades do artista da palavra, a aridez de seu terreno, inevitavelmente implicado com o ordinário, de que é solidário, embora deva lhe escapar” (MOTTA, 1995, p. 96-97).

O trabalho de Francis Ponge, um dos mais importantes poetas franceses contemporâneos, também retoma a eterna questão do diálogo Cratilo, mas transita sempre de uma posição a outra, conforme expõe Motta: “Sua tese antipoética instalando Hermógenes ali onde, antes, estava Cratilo”. Por vezes cratista, noutras hermogenista, “Ponge revira Mallarmé – de que está longe de ser um seguidor”, porém simpatizou com sua desconfiança da falha da língua natural. Assim como se encantou pelo ideograma de Claudel (MOTTA, 2000, p. 36).

Uma ideia frequente em *Mimologiques* de Genette (1976) refere-se à histórica e axiológica inseparabilidade entre filosofia, linguística e poética. Em nenhum outro momento sua sobreposição parece mais evidente do que na contínua controvérsia sobre o tema da arbitrariedade ou não do signo linguístico. Várias das questões levantadas no *Crátilo* sobre a relação da língua com o conhecimento e a verdade reaparecem como questões na linguística e poesia moderna, tornando-se teses ainda mais complexas e não solucionadas. O que acaba por recair sobre a teoria literária pós-moderna.

O mimologismo secundário a partir de Santo Agostinho parece não encontrar nenhuma objeção ao pressuposto de que os sons das letras, sílabas e palavras inteiras têm uma relação mimética com as coisas. Pelo contrário, a *mimophonye* foi durante muito tempo um recurso da filosofia da linguagem, retórica e poética. O simbolismo do som também possui um lugar importante no âmbito da linguística moderna. O fundador do estruturalismo linguístico, Ferdinand de Saussure não colocou o fenômeno da onomatopéia como irrelevante para as preocupações do seu estudo da língua (MARTINS, 2008, p. 47).

Em geral, a constituição da linguística como uma disciplina implicou um constante debate entre hermogenistas fiéis e cratistas igualmente determinados. O estudo dos sons e formas de expressão, ou *mimophonye* e *mimographye*, que até então constituía o sustentáculo da cratismo, foi relegado à fonética, um sub-campo da linguística. Após o método de Saussure, chegou-se a definir como “boa linguística” àquela relacionada com as estruturas da língua e sua coerência sistemática. A ênfase recaiu sobre a arbitrariedade de todos os componentes da linguagem. No entanto, conforme expõe Genette, essa disciplina parte do postulado da arbitrariedade do signo, o que equivale à ideologia profissional do linguista – não conseguiu excluir a prática do mimologismo, Longe disso. De fato, como atesta o influente trabalho de Jakobson, o mimologismo secundário pode sentar-se confortavelmente lado a lado com os mais rigorosos estruturalismos da linguística, poética ou teoria literária. Assim, de acordo com Genette, o interesse de Jakobson pelo paralelismo estrutural da linguagem – fonética, morfologia, semântica, sintática – o levou a postular um princípio de re-aparência operatória da linguagem em geral, sob a função poética (GENETTE, 1976, p. 292).

Talvez a mais notável ocorrência de remotivação da linguagem esteja nos anagramas de Jakobson. Como indica Genette, a teoria dos anagramas de

Jakobson lança suas raízes nos anais da cratilismo. Um ponto central do desacordo no longo percurso entre os Antigos e os Modernos no período entre 1600 e 1700 foi da ordem da correção ou reestruturação da sintaxe de todas as línguas. O mais natural (o mais estritamente mimético) das palavras foi pensado enquanto a chave que determina a lógica e também a representação da língua universal. Nessa mesma época, na sequência de John Locke, surgiram poderosos argumentos para a formalidade da língua, o desejo cratista movido a partir da busca da correspondência entre as palavras e as coisas para a exploração do mimetismo no âmbito da sintaxe e dos arranjos discursivos. Em um sentido importante, então, a estrutura da teoria anagramática de Jakobson é um fenômeno recente da teoria do naturalismo, um tipo de cratilismo substituto. O desejo cratista de que as palavras se assemelhem às coisas modela a sua hipótese central: a iconicidade é um parente e não uma característica absoluta de qualquer sistema de comunicação, incluindo a linguagem (GENETTE, 1976, p. 205-30).

## 2.4 O fascínio pelos nomes próprios

Os debates em torno da temática dos nomes próprios acontecem desde Platão, conforme se pode verificar, e ainda hoje é um tema que desperta grande interesse. Um exemplo bastante atual são os *sites* da Web que se desenvolvem em função do “nome”, como o *Orkut* ou o *Myspace*. Todas as páginas nesse tipo de *site* são pessoais, desenvolvidas a partir do nome de quem as criou, é preciso imprimir ali o nome próprio (mesmo que não passem de uma invenção, como os chamados *fakes*, ou perfis falsos). Esses sites agregam também comunidades, de amor e ódio, referenciando nomes de todo tipo, como celebridades ou figuras de destaque em um grupo particular, ou, ainda, pessoas que se juntam numa comunidade por possuírem nome ou sobrenome em comum.

De acordo com Cherchi, a questão dos nomes próprios perpassa terrenos como a religião e a antropologia, talvez daí esse fascínio que exerce. Segundo esse autor, são muitas as diferenças entre os vários sistemas onomásticos existentes como, por exemplo, entre o mundo mítico-primitivo (o nome próprio era considerado

como um reflexo da pessoa que o levava, por isso muitas vezes se guarda segredo por medo de um inimigo o utilizar em práticas mágicas); a sociedade ocidental (o nome possui grande função de identificação legal); o campo mágico-religioso (o nome evoca poderes ocultos); o setor agrário (há nomes com função apotropaica); a cabala (o mundo não é mais do que um desdobramento dos nomes de Deus); e a literatura (o nome de um personagem tem o sentido que o autor quer lhe dar). São diferenças que devem ser consideradas, ainda que se tente encontrar uma resposta geral à pergunta sobre se os nomes próprios têm significado. A linguística e a lógica moderna são áreas que com frequência têm se interessado por essa questão. Existe certa concordância, conforme argumenta Cherchi, sobre o fato de que o nome próprio permite indicar uma determinada pessoa ou coisa e aludir a ela com precisão, o que não ocorre quando se emprega um nome comum que indica uma série indefinida de objetos e pessoas (CHERCHI, 1997, p. 79-80).

A importância do nome próprio na literatura foi revigorada na Idade Média, ao ponto de as artes poéticas lhe dedicarem atenção particular. Muitos dos pensamentos de Platão acerca da linguagem se encontram em um texto da Antiguidade tardia, *De dialectica*, atribuído a Santo Agostinho. Ali se afirma a origem natural da linguagem. Os nomes das coisas (que são originariamente nomes próprios) são criados por mimese, ou seja, por imitação da natureza das coisas. Esta mimese pode ser realizada por onomatopéia ou por sinestesia (a natureza das coisas e sua qualidade auditiva ou sensitiva se refletem no signo linguístico que as indica). Pode realizar-se também por analogia, metonímia ou antífrase. Tais pressupostos linguísticos tiveram grande importância na teoria de Isidoro de Sevilha. Segundo Isidoro, para conhecer as coisas deve-se conhecer sua etimologia. Nasce, assim, a *interpretatio nominis* que se aplicou aos nomes próprios, sobretudo aos dos santos (GENETTE, 1976, p. 39-47).

Ao questionar-se se o nome que indica uma pessoa também a descreve, a tal pergunta John Stuart Mill alega, de sua perspectiva particular, que o nome próprio denota, porém não tem valor conotativo porque não implica nenhum atributo, é simplesmente um signo que indica um ser tomado como objeto de discurso. Bertrand Russell apresenta a mesma opinião de Mill, defende a ideia de que os nomes próprios não têm significado em si, a menos que sejam criados para diferenciar uma peculiaridade física ou moral, ou de origem geográfica, ou a profissão da pessoa. Ao contrário, para Frege o nome próprio leva a pensar não apenas no sujeito ao qual se

refere (o referente), mas também no sentido de signo, pois este é emitido com matizes que cada vez podem ser diferentes, com conotação sempre nova, além disso, distingue uma pessoa das outras. John Searle representa uma junção entre essas duas teorias, pois nega a possibilidade de os nomes próprios terem um significado em si, mas sustenta que estão relacionados logicamente com alguma de suas características. O nome sugere, por exemplo, o gênero masculino ou feminino de uma pessoa, pode sugerir sua nacionalidade, indicar a idade, a época em que vive ou viveu, e também a classe social da pessoa que o leva. O nome próprio, de acordo com a teoria de Searle, geralmente indica a espécie à qual o referente pertence e estabelece uma série de relações ou associações fônicas, alusivas ou históricas com outros nomes da mesma classe (CAMPOS, 2004, p. 19, 82, 112 e 264).

## CAPÍTULO 3

### DE LEITORES E LEITURAS

*“A princípio, todo mundo tomou a prensa tipográfica como máquina de imortalidade, exceto Shakespeare”*

*Marshall McLuhan, A Galáxia de Gutenberg.*

A transmissão do conhecimento esteve atrelada por muito tempo à comunicação oral, uma das vias mais primitivas de acesso à linguagem. Durante milênios, todo tipo de informação, seja religiosa, cultural ou científica, foi transmitida oralmente. A própria cultura alfabética somente se libertou tardiamente, e acaso nunca em sua totalidade, desse fundo de oralidade primeira.

A oralidade, expressão própria dos milênios anteriores ao nascimento da escrita, representou o único meio para os intercâmbios de informações pessoais, caracterizou-se por um saber feito de expressões fixas, frases repetidas, fórmulas rítmicas cuja missão era favorecer a memória humana, a única responsável pela difusão do conhecimento. Para o homem da oralidade, a audição era o sentido mais importante, toda a cultura era baseada nos sons possíveis de ser escutados e memorizados. A expressão oral permitiu, então, codificar os pensamentos e organizar sua comunicação, contribuindo com o desenvolvimento cultural (VANDENDORPE, 2003, p. 52).

De acordo com Bolter, os filósofos gregos identificavam o pensamento com seu veículo natural e empregavam a palavra *logos* para significar tanto o pensamento como a linguagem. A propósito da poesia épica de Homero, o autor escreve que suas canções davam a sensação de terem sido compostas a partir da fala espontânea. No entanto, apesar dessa primeira impressão, para compor alguns versos corretos, métrica e gramaticalmente, o poeta tinha à sua disposição um sistema detalhado de frases feitas e fórmulas, próprias da tradição épica, e improvisava em torno de frases conhecidas do público. A partir da repetição desse motivo condutor, estabelecia-se uma rede de associações. Os elementos repetidos criavam um sistema e levavam o ouvinte a uma rede complexa de elementos verbais relativos ao próprio substrato cultural do auditório, este, por sua vez, crescia

conforme os poetas agregassem novos matizes por intermédio de suas composições (BOLTER, 1991, p. 57-59).

A tradição oral caracteriza-se por um tríplice nível de restrições ao ouvinte: não ter a possibilidade de determinar o momento da comunicação; não dominar a elocução, prisioneiro como está do ritmo escolhido pelo narrador; em relação ao acesso do conteúdo, ficar impedido de retroceder para selecionar a sequência que lhe interessa particularmente, no caso de um relato já conhecido. Cabe ao ouvinte seguir a ilação irremissível e linear, por estar inscrita no tempo do discurso (FLÔRES; SILVA, 2005, p. 18).

Com a invenção da escrita, essa situação foi alterada, pois a relação do receptor com a obra transformou-se. Diante do texto escrito, o leitor sempre pode eleger o momento da leitura e a velocidade com a qual assimilar as informações. Ao mesmo tempo, em uma medida variável segundo os tipos de textos, também tem a possibilidade de selecionar os segmentos de texto (capítulos, páginas, parágrafos) e desenvolver sua leitura na ordem que lhe convém. Em suma, a escrita permite ao leitor, no todo ou em parte, escapar às três limitações fundamentais que caracterizam a oralidade. Porém, essa liberação não se fez repentinamente. Submetido durante muito tempo às normas da produção oral, às quais se esforçava por abandonar, apenas progressivamente o texto se desprende delas, na medida em que seu suporte material se aperfeiçoou, passando das tabuletas de argila ao rolo, logo ao códice, o que facilitou as relações entre escrita e leitura. A linguagem, por sua vez, alcançou a ordem do visual.

No entanto, ao localizar-se sob o reinado da visão, a escrita fez desaparecer toda a dimensão íntima veiculada pela voz, com seus fenômenos de vibrato e falsete, além de características como frequência, intensidade e timbre, ou disfonias e até mesmo o silêncio, interferências diretas no processo oral de recepção. O leitor fica privado de uma quantidade de informações acessórias, porque, além de sexuadas, as vozes são geográfica e socialmente marcadas: revelam a idade, a cultura, inclusive as atitudes das pessoas que falam. Por exemplo, um texto lido em voz alta vem carregado de todo tipo de acúmulo vinculado a uma determinada personalidade.

Mas apenas a presença da escritura alfabética numa sociedade não constitui por si só a prova definitiva da perda de prestígio e da influência da oralidade. Em contextos tradicionais, e durante vários séculos, a palavra oral (viva) e a palavra

escrita (registros) conformaram dois mundos complementares. Necessitou-se de muito tempo para que a prática da escrita alfabética fosse desenvolvida ao ponto de converter-se num meio de comunicação efetivo do conhecimento. Apenas após um longo período é que houve uma ruptura clara com a tradição herdada da época puramente oral e, conseqüentemente, a escrita alfabética se impôs naquelas funções práticas, antes subordinadas à oralidade pura. Assim, no caso da cultura grega, por exemplo, diversas formas mistas de comunicação coexistiram por vários séculos, no período em que se desenvolveu o confronto do logos na contramão do mito. Criou-se uma série de gêneros historiográficos, dos quais, alguns dependiam em maior medida da tradição textual, enquanto outros extraíam sua matéria prima da voz e da memória tradicional. Nesse sentido, Havelock explica que alguns textos da Grécia Antiga realmente “falam”, provavelmente por agregarem uma linguagem formada acusticamente para o armazenamento, “uma linguagem da comunicação conservada, um conjunto de informações orais úteis” (HAVELOCK, 1998, p. 56-7).

A escritura alfabética grega não se impôs de imediato como uma tecnologia de arquivamento da memória, mais eficaz do que a oralidade primária. Ainda que o grau de credibilidade atribuído aos registros escritos variasse de uma cultura para outra, no início os documentos não inspiravam confiança. Assim, os registros escritos eram comumente “custodiados” por um objeto, no sentido de simbolizar um fato acordado, a natureza do pacto, como, por exemplo, a transferência de terras. Ong ressalta a desconfiança e apatia engendradas pelos registros e os questionamentos em relação à sua autenticidade e veracidade, ao ponto de os próprios documentos escritos frequentemente não serem “autenticados” por escrito, mas mediante objetos simbólicos, como uma faca, unidos ao documento por uma correia de pergaminho. A isto se somava o problema da ordenação cronológica, já que datar um documento obrigava o confronto com um espaço temporal. As primeiras cédulas de certificado de posse de terras na Inglaterra, entre os séculos XI e XII, originalmente não eram datadas. Para Ong, talvez isso se deva ao fato de que o “datar” obrigava o texto escrito a expressar o seu lugar no tempo, exigindo a eleição de um ponto de referência (ONG, 1999, p. 125-6).

Como a cultura alfabética ainda não estava interiorizada, as pessoas não se consideravam situadas em todos os momentos de suas vidas dentro de um tempo analítico e abstrato. As culturas funcionalmente orais não consideravam o passado como um terreno categorizado, atrelado aos “fatos”, ou parte de um complexo

informativa questionável e verificável. O passado era tido como o “domínio dos antepassados, fonte ressonante de uma consciência renovadora da existência atual, que em si mesma também não constituía um terreno categorizado”. A cronologia aparece como uma especialização da experiência originária do tempo. Pode-se dizer que se trata da análise do tempo original da sociedade e de seus eventos cíclicos para convertê-lo num tempo linear, homogêneo, meramente abstrato (ONG, 1999, p. 127-8).

Uma das virtudes dos registros escritos é que possibilitam o estabelecimento de comparações históricas, isto é, permitem a verificação das mudanças dentro de um grupo social, ao mesmo tempo em que o interesse por esses registros aumenta a dependência do grupo em relação à escrita. Havelock afirma que por meio dos registros, tanto a informação como seu armazenamento levam ao surgimento de técnicas para o confronto e a averiguação dos conhecimentos e das habilidades indispensáveis à experiência. Para o autor, isso é possível apenas quando a experiência encontra-se escrita, quando se faz documento. Desse modo, afirma Havelock, a mesma suposição pode ser relacionada às palavras “código”, “codificação”, “codificar” e “imprimir”, usadas para descrever o tipo de informação que uma cultura “segue”, isto é, que usa e volta a usar, como, por exemplo, um “código legal” (HAVELOCK, 1998, p. 58-62).

A escrita alfabética grega permitiu armazenar, difundir e expandir a linguagem como um meio altamente eficiente de registro e comunicação, agindo como um novo tipo de linguagem, liberada do condicionamento da comunicação puramente oral, da fórmula e da repetição rítmicas. A nova oralidade, própria do contexto de alfabetização generalizada, tornou-se cada vez mais uma oralidade não poética, mas prosaica, não simbólica ou ambivalente. Em outros termos, a ruptura com a oralidade foi ocasionada pela invenção da escritura alfabética grega e seu uso na elaboração de registros, já que esse novo meio era capaz de registrar enunciados completamente novos, além de permitir a leitura e a releitura de um mesmo texto.

Mas a passagem da cultura oral para a cultura alfabética teve como intermediária a escrita fonética, como é o caso da pictografia e da ideografia. Uma diferença capital em relação à decodificação de símbolos desse tipo de escrita é que não se estrutura na forma de orações, mas relaciona-se a situações, acontecimentos ou configurações imaginárias (como o mito). A escrita fonética não representa as palavras em sua totalidade, mas apenas uma sílaba inicial ou, no máximo, uma

parte da palavra. Dessa forma, a compreensão não está subordinada ao domínio de um sistema linguístico ou idioma especificamente, depende de uma interpretação muito mais abstrata do contexto. Nesse sentido, McLuhan sustentou: “A assimilação e interiorização da tecnologia do alfabeto fonético traslada o homem do mundo mágico da audição para o mundo neutro da visão”. Na concepção macluhaniana, o procedimento básico da técnica alfabética é fazer corresponder, de maneira unívoca, um signo com um som: a base da abstração alfabética é o fonema, um fragmento de som irreduzível. Um fonema é a menor unidade sonora da fala, e não tem nenhuma relação com conceitos ou significados semânticos (MCLUHAN, 1972, p. 40-2).

Segundo Ong, com a ajuda de fonemas que codificam, as palavras escritas tornam-se isoladas do contexto mais pleno, no interior do qual as palavras faladas ganham vida. A palavra em seu ambiente oral natural faz parte de um presente existencial real. Assim, com a ajuda das estruturas do pensamento analítico pode-se organizar o mundo de maneira diferente dos modos perceptivos de configuração acústica (ONG, 1999, p. 129).

Cabe refletir sobre o funcionamento da memória natural, cuja perfeição do processo de armazenamento tem servido de modelo ao longo dos tempos. As memórias naturais surpreendem principalmente pela capacidade de miniaturização que conseguem graças à dissolução de tudo o que deve ser registrado, mediante um sistema de codificação muito poderoso, isto é, a linguagem. A memória natural seleciona a informação a ser retida, pois de outra forma muito rapidamente ficaria saturada. Surpreende o rigor com que a memória humana realiza esta função de seleção. Inicialmente, mantém de forma provisória a informação recente, para o caso de necessitar dela. Após uma semana, a retenção é menor, e após algum tempo, caso não ocorra nenhum evento que a traga à tona, essa informação vai se diluindo cada vez mais. Mesmo aquilo que fica registrado definitivamente na memória revela grande economia de detalhes. Basta apenas buscar uma recordação que é mantida bem vívida. Ainda que o recordar faça com que a pessoa sinta como se estivesse vivendo aquela experiência novamente, uma observação mais atenciosa basta para constatar-se a ausência de muitos detalhes da cena ou sequência do acontecimento. Isto ocorre porque a memória fratura a informação e conserva apenas alguns fragmentos, no entanto, na hora de recordar, a memória possui a habilidade de recompor a situação com as poucas peças que conserva, sem que se notem as ausências nem as emendas (MORAES, 2001, p. 11-12).

Da mesma maneira que a memória não retém o movimento, mas uma imagem estática, a retina necessita de um número mínimo de fotogramas por segundo para perceber o movimento, mas a recordação não aflora pela retina e a memória guarda apenas um impreciso fotograma. Se a memória não contasse com um alto grau de abstração, se, ao contrário, conservasse uma base sólida do objeto, bastaria uma pequena mudança para que, ao revê-lo, a memória não o reconhecesse. Por isso é possível reconhecer uma pessoa depois de muitos anos sem vê-la, apesar das mudanças em sua fisionomia. Graças à abstração, o ser humano permanece ancorado nas coisas que o rodeiam, o que mantém sua identidade através do tempo, porque continuamente revê as coisas (objetos, pessoas, situações). São infinitos os elos que sujeitam o indivíduo ao meio e os sustenta sobre o esvaziamento do tempo (MORAES, 2001, p. 13).

Sem memória, o universo seria um incessante transbordar de tempo e espaço – um espaço que se dilata e um tempo que flui, infinitamente, a partir da unidade originária do mundo –, tenderia ao caos. A memória vence a barreira temporal e evita a queda ao vazio do espaço, mas necessita de um suporte material acoplado a ela estruturalmente. A memória da vida, a memória genética, dispõe de moléculas como suporte material de seu sistema, assim como a memória individual dispõe das células neuronais, sua deterioração produz a queda das funções da memória. Tal suporte material não apenas deve proporcionar resistência ao tempo, mas capacidade para ir contra esse espaço inacabado. De maneira simplificada, o processo pode ser explicado da seguinte forma: um evento é produzido em lugar concreto, porém, a memória libera o indivíduo da dependência espacial e sua lembrança se mantém independente da distância do lugar onde o evento ocorreu. A informação registrada, confinada, torna-se ubíqua, liberada das coordenadas espaciais e, portanto, disponível para utilização no suporte. O confinamento resiste ao tempo, as coisas não passam, ficam retidas, liberam-se da dependência espacial tornando onipresente o evento retido: a memória neuronal vai com o indivíduo e a memória genética fica contida em todas as células, e não apenas nas sexuais (LIBERMANN; MIRÂNDOLA, 2003, p. 327).

Os instrumentais de conservação artificial da memória elaborados ao longo dos tempos foram feitos a partir dos materiais disponíveis na época de seu projeto. E as propriedades desses materiais representam um elemento decisivo para o desempenho de cada artefato em particular. Suportes rígidos como a pedra ou o

metal, por exemplo, proporcionavam ótima resistência ao tempo, mas eram de difícil ou até mesmo impossível deslocamento, de maneira que a dimensão espacial não podia ser vencida. Os suportes rígidos, mas maleáveis, como a argila, ofereciam maior capacidade de armazenamento de informação, levaram, inclusive, ao surgimento das primeiras bibliotecas, mas seu transporte era difícil. Os materiais flexíveis, como o papiro e o pergaminho que podiam ser enrolados, o que facilitava seu transporte, proporcionaram um avanço considerável em relação à capacidade de armazenamento e facilidade de deslocamento (BARBIER; LAVENIR, 2007, p. 203).

Bolter argumenta que sem a linguagem o ser humano não seria capaz de pensar, e explica o pensamento como formalização de um sentir ou saber. Porém, avalia o autor, com a passagem para a expressão escrita, o pensamento se fez mais abstrato e analítico e menos baseado em fórmulas. A memória natural perdeu sua predominância, sendo substituída pela memória artificial representada pelos documentos. Essa memória artificial amplificou uma ação natural do homem atuando como uma ferramenta a serviço das necessidades de comunicação e de preservação da informação. Para Bolter, a escrita muda a maneira de utilização da memória: aprendendo a ler e a escrever, o indivíduo aprimora-se em estratégias particulares de arquivo e de busca de estruturas simbólicas. Assim como McLuhan, Bolter acredita que com a instauração da cultura alfabética, o sentido da audição foi perdendo progressivamente sua importância em favor do sentido da visão (BOLTER, 1991, p. 125).

Por sua vez, Olson assinala que a cultura escrita facilitou uma espécie de “canonização do discurso”, resultando em um corpus de textos fixos cuja função era servir de “objetos de admiração, referência e estudo”. Segundo esse autor, os contratos e as provas escritas gradualmente adquiriram um valor superior ao dos relatórios orais, e no século IV a.C. uma notável lei ateniense requereu o uso de provas escritas. A partir de então, os textos alfabéticos fixaram-se e adquiriram solenidade apenas pelo fato de estarem escritos. Para Olson, a relação entre a cultura escrita e o pensamento gerou uma nova forma de lidar com o modo de representar a realidade, isto é, desenvolveu-se uma tradição científica no pensamento grego clássico, origem da rejeição de explicações não científicas, como as mágicas e as metafóricas (OLSON, 1997. p. 79-80).

Em *A Galáxia de Gutenberg*, Marshall McLuhan sustenta que a escritura linear alfabética possibilitou a inesperada invenção de “gramáticas do pensamento” e da ciência pelos gregos. Essas gramáticas ou representações explícitas de processos sociais e pessoais foram de fato “visualizações de funções não visuais”. “As funções e os processos não eram novos, mas o método de análise visual, isto é, o alfabeto foi tão novo para os gregos como a câmara cinematográfica para o nosso século” (MCLUHAN, 1972, p. 87).

A grande novidade do sistema alfabético nesse contexto é a de inaugurar o problema da correspondência unívoca entre signo e significado, um aspecto alheio ao mundo dos códigos não lineares. Os códigos multidimensionais, constituídos por objetos, imagens e pictogramas, referiam-se a alguma situação ou evento e necessitavam ser interpretados, deixando, justamente, um espaço à interpretação. A ambiguidade na decodificação de imagens está ausente no caso de um texto alfabético. Na verdade, o advento da leitura e da escritura alfabética explica o surgimento do problema de uma correspondência mimética entre signos e sons. O treinamento para ler e escrever é um treinamento para estabelecer correspondências unívocas entre sons e signos, portanto, tal treinamento inaugura o problema complementar da correspondência entre o discurso oral e a realidade: já não se trata de uma configuração linguística (oral) que se refere de maneira estereotipada e repetitiva, por meio de fórmulas, a situações e eventos, mas da emissão de sentenças descritivas, correspondentes ao estado das coisas. Exatamente o problema da verdade de correspondência entre o pensamento (ou discurso, logos) e a realidade. Isto é, a questão da correspondência entre sons e signos se complementa com a correspondência entre as proposições da realidade.

Segundo Ong, ao criar o primeiro alfabeto completo com vogais, os gregos adquiriram uma relevância psicológica primordial. O alfabeto grego atualizava o som de maneira abstrata, como componentes puramente espaciais. Era possível empregá-lo para escrever ou ler palavras inclusive de línguas desconhecidas. Desse modo, a escritura alfabética grega cumpria uma função de dissociar sons de símbolos, de codificar experiências unívocas entre som e realidade. Ong propõe que essa capacidade grega de analisar abstratamente o evasivo mundo do som em equivalentes visuais pressagiu e contribuiu decisivamente para seus avanços analíticos subsequentes (ONG, 1999, p. 109-10).

Para Osti, o fato de a escrita exteriorizar a memória, fixando-a em suportes, provoca a perda da memória imediata e conduz ao pensamento reflexivo. Isto produz formas expressivas mais elaboradas, concretizando a separação entre o autor e seu produto, o que faz do texto algo independente de quem o escreveu. Ao mesmo tempo, salienta a autora, o suporte determina a forma como os conteúdos são acessados. Inicialmente, o texto possuía algumas conotações de forte materialidade, os suportes empregados eram objetos pesados (tábuas de argila, rolos de papiro etc.) que ocasionavam ao leitor um importante esforço físico. Além disso, as palavras não vinham separadas umas das outras, requerendo grandes doses de atenção. Nesse sentido, Osti argumenta: “O mesmo verbo latino *legere*, do qual deriva nosso ler, expressava um trabalho físico. *Legere* significa colher, e se a escrita era entendida como traçar sulcos e semear palavras, a leitura era colher o fruto do trabalho do escritor” (OSTI, 2004, p. 29).

Enquanto a palavra épica caracteriza-se por uma repetição cíclica que pressupõe *phatos* participativos, a palavra alfabética, ao contrário, é composta por elementos ideais que representam significados objetivos e universais inscritos em uma linha homogênea. O alfabeto não traduz a voz, mas a divide em elementos ideais, as letras ou os fonemas, e os inscreve em uma sequência linear. A escrita alfabética separa a voz de seu aspecto físico e lhe atribui um valor lógico. A prática da escrita, na opinião de Carlo Sini, favorece o surgimento de uma mente lógica e, assim, a organização do mundo em entidades. Pois como a escrita alfabética limita a riqueza da emissão vocal a poucos sons, registra os acontecimentos em um esquema classificatório baseado na inclusão e na exclusão (SINI, 1992, p. 89).

Kerckhove (1997a, p. 119) aponta a cultura alfabética como responsável pela tendência tecnocêntrica do Ocidente, pois, de acordo com o autor, o alfabeto teria atuado como um “acelerador cultural”, traduzindo pensamentos em tecnologia. Kerckhove escreve:

A herança cultural e tecnológica ocidental provém de uma única fonte: a literacia fonética. Hebreus, gregos e romanos foram “Povos do Livro”. Enquanto o Velho e Novo Testamentos fornecem a espinha dorsal e linhas mestras da cultura ocidental dos três últimos milênios, o sistema principal e dominante de processamento de informação do Ocidente (até ao aparecimento da eletricidade) foi o alfabeto (...) A tentação tecnológica, omnipresente na tradição hebraica, vem com toda a probabilidade do domínio da linguagem que a sua ortografia altamente eficiente dava aos hebreus. Contudo, o medo das consequências das suas próprias inovações veio também da natureza consonântica do seu alfabeto. Visto que as vogais

não são representadas na escrita semita, o texto nunca é completamente independente do contexto. Não só é impossível ler hebraico sem conhecer a língua, como também bastante difícil ler sem um conhecimento bastante extenso do contexto dos enunciados (...) Por comparação, qualquer pessoa pode ler qualquer coisa escrita nos alfabetos românicos, qualquer que seja a língua representada. Ao permitir que a leitura do texto seja razoavelmente independente do conhecimento do contexto, os alfabetos românicos permitem a completa descontextualização dos textos em relação às suas fontes (...) A ficção, a teoria e a experimentação científica tiveram rédea livre em intermináveis combinações, recombinações e permutas de cadeias linguísticas em formas literárias. Até hoje, devemos os nossos hábitos de livres-pensadores e o nosso impenitente impulso tecnológico à alfabetização primária na escola (KERCKHOVE, 1997a, p. 119).

Seguindo às propostas de Kerckhove, é possível pensar que os alfabetos românicos reduziram a complexidade da comunicação também pelo seu método de combinação entre si de, no máximo, vinte e seis letras, incluindo vogais e consoantes. Ou seja, o método possibilita comunicar tudo o que existe no mundo, de forma muito mais rápida em comparação com a oralidade e outros alfabetos ou sistemas de codificação da Antiguidade. Daí a explosão de tantas tecnologias da comunicação, incluindo os meios de comunicação de massa como a imprensa escrita, o cinema, o rádio, a televisão, frutos dessa lógica alfabética à qual o sistema analógico está intrinsecamente ligado.

Se, por um lado, a voz humana é uma marca pessoal, tanto como pode sê-lo uma impressão digital ou uma sequência de DNA, por outro, o texto, ao contrário, pode encontrar o caminho da neutralidade, liberar-se de qualquer referência à pessoa que o concebeu. Essa propensão à neutralidade, característica do textual, paradoxalmente, aguçou a busca pelo estilo, fruto, talvez, da vontade de restituir no texto a marca da oralidade. Leda Tenório da Motta, ao refletir sobre “o ponto de partida de uma concepção poética” intrínseca nas obras de modernistas como Paul Valéry, e cuja raiz encontra-se na filosofia platônica, ressalta:

É da distância entre os lugares fechados do significante e do significado, do estranhamento de que fala essa distância, para o sábio como para o poeta, que a blague valeriana, no fundo séria, leva a tratar. Filosofia e literatura implicam ambas a discussão de um ajuste entre o mundo e a linguagem, uma vez que a linguagem é o seu imperfeito meio comum. São ambas permeáveis aos expedientes do “estilo”, isto é, a toda espécie de desvio expressivo da língua ordinária que venha contornar-lhe o uso e a inadequação (MOTTA, 1995, p. 92).

Não foi por acaso que o questionamento estilístico acentuou-se a partir da segunda metade do século XIX, precisamente no momento em que a mecanização

da imprensa deveria assegurar à escrita uma preponderância absoluta. Curiosamente, hoje essa busca literária pelo estilo parece voltada a uma redescoberta da oralidade, talvez para compensar o distanciamento entre a palavra e uma escrita cada vez mais mecanizada e concisa, como no caso da web.

Para Barthes:

Desde a Antiguidade, da voz alta a voz baixa e à extinção da voz, foi uma espécie de desencarnação da leitura que se operou, uma redução da parte do corpo, uma ocultação do ato da leitura, do gesto: imóvel, silenciosa, solitária, já não tem existência carnal, é espiritual (...) tal é o modelo cristão de leitura, sem fruição, uma leitura que não passa pelo corpo; do livro ao espírito, pela transparência do olhar, uma leitura limpa, sem contacto (...) Para uma libertação do mito cristão da leitura, seria necessário começar por passar o texto pela "garganta", como fazia Flaubert, fazê-lo ressoar ecoar na cabeça. Continuar uma leitura do significante, a da fruição (BARTHES, 1982, p. 194-195).

A escrita foi a primeira grande revolução de ordem intelectual, segundo Ong, pelo fato de ter gerado uma espécie de “tecnologia da palavra” e, assim, uma nova relação com a linguagem e o pensamento. O autor denomina “culturas verbo-motoras” àquelas sociedades mais dependentes da utilização da fala em todos os seus setores, salientando que nesse caso a interação humana é muito mais ampla. Ong contrapõe esse tipo de cultura, verbo-motora, às de alta tecnologia, nas quais predominam os estímulos visuais ou não-verbais. Refere-se, também, à existência de uma “oralidade primária”, no caso de culturas inteiramente carentes de noções alfabéticas ou de processos de impressão. Em oposição à “oralidade secundária”, como ocorre em países ou regiões altamente tecnológicos. Neste caso, surge um novo tipo de oralidade, nutrida pelas tecnologias da comunicação. Certamente, todas as sociedades atuais, de uma maneira ou de outra, já estão impregnadas dos efeitos da tradição textual. Entretanto, ainda existem vestígios dessa oralidade primária mesmo naquelas culturas com maior acesso à tecnologia, obviamente em níveis distintos conforme cada situação<sup>31</sup> (ONG, 1998, p. 18-19).

Enquanto a experiência da linguagem era exclusivamente oral, a realidade jamais se encontrava muito distante das palavras. O intercâmbio entre pessoas se dava com a presença física e a subjetividade da linguagem coincidia com o próprio evento da comunicação: o “eu” correspondia a uma pessoa real, havia sincronismo

---

<sup>31</sup> Assim, por exemplo, vendo-a como uma herança do rádio, Arlindo Machado nota a onipresença da fala nos programas televisivos, em que imperam as entrevistas e *talk shows* (MACHADO, 2000, p. 227).

entre o aqui e o agora no momento da comunicação. O surgimento da escrita ocasionou um rompimento com a conjuntura do real e os dados imediatos que envolvem a comunicação presencial, progressivamente os leitores tornaram-se capazes de interpretar e recriar livremente a textualidade. Daí por diante, em grande parte dos processos comunicacionais, o texto passou a ocupar o lugar do contexto.

No estado natural, efetivamente, nada é mais lábil do que o pensamento: as associações são feitas e desfeitas constantemente, levadas por percepções incessantemente novas e pela pregnância das redes de associações. Localizado sob o signo do efêmero e do instável, o pensamento surge de forma evanescente, múltipla e oscilante. Assim como escreve Maurice Blanchot, num sutil paradoxo:

Do pensamento, antes de tudo, deve-se dizer que é a impossibilidade de deter-se em nada definido e, portanto, de pensar em nada determinado, e que assim é a neutralização permanente de todo pensamento presente, ao mesmo tempo, o repúdio de toda ausência de pensamento (BLANCHOT, 1998, p. 57).

A escrita possibilita o registro de determinada configuração mental e, a partir daí, sua completa reorganização. Graças ao processo textual, um pensamento pode ser trabalhado, receber modificações controladas e expansões ilimitadas, ao mesmo tempo em que se escapa da repetição característica da transmissão oral. O que era fluido e instável torna-se preciso e organizado, com a escrita as produções intelectuais de todo tipo penetraram a ordem objetiva do visível. Não é apenas a relação de um indivíduo com seus próprios pensamentos o que a escrita modifica, mas a relação com os pensamentos do outro, tal como são objetivados pelo texto e em cujo império se aceita pertencer temporariamente, bastando apenas uma disposição para a leitura.

No imaginário humano e na memória das culturas, a escrita efetivamente está revestida de um formidável valor simbólico. Conforme escreve Jackson, aqui já citado, para os antigos egípcios, a escrita foi criada pelo deus Thot como forma de presentear o homem. A palavra “hieróglifo”, por outro lado, significava escritura sagrada, e a pluma do escriba também era o símbolo da verdade. Por outro lado, sabemos que na cultura hebraica, o livro é sagrado enquanto depositário da palavra de Deus (JACKSON, 1981, p. 23).

O modo atual de leitura, tão normal no contexto contemporâneo, era bastante distinto entre os gregos, assim como para os romanos, que a concebiam como um

meio de restituir o texto através da voz. Os gregos da época clássica não conheceram uma casta encarregada de preservar o segredo da escrita, por isso não foram levados a sacralizar o livro. Crítico a respeito da escrita, Platão se inquietou pelas transformações à cultura tradicional que essa invenção poderia levar. Ao considerar que constituía uma extensão da memória do homem, tanto a individual como a social, presumiu que a escrita transformaria a maneira como a tradição tinha sido transmitida até então. Foi sem dúvida por apego à tradição oral, viva em seu mestre Sócrates, que o filósofo compôs grande parte de sua obra em forma de diálogos (VANDENDORPE, 2003, p. 18-19). Para Sócrates os textos escritos são apenas auxiliares da memória, no caso de quem já conhece seus conteúdos, mas jamais podem outorgar a sabedoria, um privilégio apenas do discurso oral (CURTIUS, 1996, p. 371).

De igual modo, Roma antiga não enalteceu o livro. Porém, a situação mudou radicalmente com o advento do cristianismo. Talvez em virtude de suas raízes judaicas, a religião cristã está profundamente ligada ao pensamento do livro e da escrita, desde a origem e a difusão do códice. A partir dos primeiros séculos da era cristã, concedeu-se uma posição invejável à representação do livro, a ponto de se instaurar uma espécie de religião (PARKES, 1993, p. 14). Surgida da dupla fonte judaico-cristã, essa valorização do livro se manteve durante muito tempo, culminando num poeta como Mallarmé, segundo o qual “tudo no mundo existe para terminar num livro” (MALLARMÉ, 1999, p. 378).

Vandendorpe questiona se esse extraordinário prestígio da escrita, que supera os aspectos meramente funcionais de uma invenção maior, não teria origem no fato de que a leitura do texto combina dois sentidos maiores: a visão, o sentido nobre por excelência, e a audição, o sentido associado à primeira experiência humana relacionada ao material linguístico. Para o autor, esses dois instrumentos de captação dos dados exteriores combinaram-se durante muito tempo no movimento da leitura, pelo menos enquanto foi acompanhada de fenômenos de vocalização. Daí a tendência de localizar o texto sob o selo da verdade, já que a vocalização confirma o que primeiro foi percebido pela visão, e vice-versa (VANDENDORPE, 2003, p. 20).

Durante muito tempo, a escrita foi concebida como uma mera transcrição da palavra ou, na melhor das hipóteses, como seu suplemento. Rousseau, por exemplo, defende a supremacia da linguagem oral:

A escrita, que parecia dever fixar a língua, é precisamente o que a altera; ela não muda as palavras, mas sim o gênio das línguas; ela substitui a expressividade pela precisão. Quando falamos transmitimos os nossos sentimentos, mas são as nossas idéias que transmitimos quando escrevemos. Ao escrever vemo-nos obrigados a tomar todas as palavras na sua acepção comum, mas aquele que fala modifica a acepção de um termo conforme o tom da sua voz, determinando-o a seu bel-prazer: como precisa ser menos claro recorre mais à intensidade (da fala). É por tudo isso que uma língua escrita não consegue conservar durante muito tempo a vivacidade de uma língua que é só falada (ROUSSEAU, 2001, p. 60-61).

Longe de romper com essa posição, as assim chamadas linguísticas gerais, notadamente a saussuriana, baseiam-se na fala:

Língua e escrita são dois sistemas de signos distintos; a única razão de ser do segundo é representar o primeiro; o objeto linguístico não se define pela combinação da palavra escrita e da palavra falada; esta última constitui, por si só, tal objeto. Mas a palavra escrita se mistura tão intimamente à palavra falada, da qual é a imagem, que acaba por usurpar o papel principal; chega-se a dar tanta e maior importância à representação do signo vocal do que ao próprio signo. É como se acreditássemos que, para conhecer uma pessoa, valesse mais a pena contemplar sua fotografia do que seu rosto (SAUSSURE, 1997, p. 45).

Derrida, em sentido oposto, converteu-se no defensor de uma “gramatologia”, na qual a escrita estaria revestida da mesma autoridade e legitimidade que as linguísticas estruturais conferem à fala. Recusou abertamente as concepções tradicionais: “Num único e mesmo gesto, despreza-se a escrita (alfabética), instrumento servil de uma fala que sonha com a plenitude e com a presença a si, e recusa-se a dignidade de escrita aos signos não-alfabéticos. Percebemos esse gesto em Rousseau e em Saussure” (DERRIDA, 2004, p. 161).

Para Vandendorpe, a partir do ponto de vista histórico, ocorreu um lento movimento por intermédio do qual o texto e a leitura se desprenderam de sua base primordial de oralidade. Por outro lado, coube à linguística a função de tentar desarticular o desprezo com que o ser alfabetizado geralmente considera ao estado de oralidade primária, o que, na experiência individual, remete a recordações da primeira infância (VANDENDORPE, 2003, p. 21-22).

O autor afirma também:

Quase não resta dúvida hoje de que uma língua escrita pode funcionar sem referência a uma língua materna oral aprendida na primeira infância. Não obstante, ainda que a forma de leitura socialmente valorizada tenda a evitar o canal da oralidade, estudos relacionados ao entrecruzamento entre

mecanismos oculares e fonológicos têm levantado questões inusitadas. Enquanto nos anos 1980 a leitura era considerada como um fenômeno puramente visual e independente da fala, recentes estudos psicológicos parecem indicar que a oralidade estaria sempre presente na leitura no plano dos mecanismos cerebrais, e que os códigos fonológicos seriam ativados quando não existe uma fixação ocular sobre os textos (VANDENDORPE, 2003, p. 22).

Por um lado, estudos de antropologia cultural como o de Walter Ong mostram que as sociedades orais têm em comum certa quantidade de características em sua utilização da linguagem. O autor considera que essas culturas não apenas se expressam em fórmulas, mas também pensam no modo de fórmulas. Por outro, o oral espontâneo está marcado pelas insuficiências enunciativas ligadas a uma produção situada sob o signo da urgência, e que inevitavelmente carrega os estigmas de sua gênese. A escrita surge então como a face idealizada da linguagem, ambicionando a perfeição (ONG, 1977, p. 103).

McLuhan, já na década de 1960, foi capaz de antever a força do processo de globalização dos fluxos econômicos e de informação, para o autor, uma consequência da evolução da cultura escrita:

O homem abandonou o mundo da tribo pela "sociedade aberta", trocando um ouvido por um olho através da tecnologia da escrita. O alfabeto, particularmente, habilitou-o a romper o círculo mágico e encantado, sonoro, do mundo tribal. Em tempos mais recentes, graças à palavra impressa e à passagem da moeda metálica para o papel-moeda, um processo similar fez com que a economia mudasse de uma sociedade fechada para uma sociedade econômica do comércio nacional para o mercado aberto ideal do livre câmbio (MCLUHAN, 2002, p. 160-61).

Com a introdução da imprensa, em meados do século XV, a apresentação do texto atingiu seu ponto de perfeição mecânica. Foi possível garantir, ao longo de todas as páginas do livro, uma precisão no calibrado das letras, na regularidade do espaçamento entre as palavras, assim como nas entrelinhas e justificativa do texto. Tais procedimentos, longe de ter uma simples função ornamental, garantem a regularidade do material visual de modo a facilitar o ato da leitura. Uma tipografia bem cuidada é a primeira aliada do leitor. Nesse mesmo sentido, Manguel escreve: “Julgo um livro por sua capa; julgo um livro por sua forma. Desde os primórdios, os leitores exigiram livros em formatos adaptados ao uso que pretendiam lhes dar” (MANGUEL, 2004, p. 149).

A invenção de Gutenberg, conforme destaca Costella, ao possibilitar a redução dos custos de um livro, tornou-o muito mais acessível, fato que impulsionou a leitura. Os livros manuscritos eram muito caros, pois cada exemplar precisava ser reescrito manualmente pelo copista, um trabalho extremamente exaustivo e demorado, principalmente quando se tratavam de livros extensos (COSTELLA, 2001, p. 58).

Lutero, ao perceber as possibilidades de expansão da leitura advindas da tecnologia de impressão, passou a explorar esse recurso em suas traduções da *Bíblia* para o alemão, cujas cópias alcançaram na época um número de vendas excepcional. De acordo com Eisenstein, “a Reforma foi o primeiro movimento religioso que contou com a ajuda da imprensa”. Entretanto, o auxílio dos impressores já havia sido solicitado anteriormente pelo mundo cristão ocidental por ocasião da cruzada contra os turcos. A tecnologia da impressão chegou a ser proclamada pelas autoridades eclesiásticas daquele período como uma verdadeira “dádiva de Deus”, uma “invenção providencial que provava a superioridade ocidental sobre as forças ignorantes do infiel”. Porém, foi o protestantismo que explorou pela primeira vez de forma ampla o potencial da imprensa como “meio de massa”. Além de se valer dos “novos prelos como meio de propaganda e agitação aberta contra uma instituição estabelecida”, isto é, a Igreja católica (EISENSTEIN, 1998, p. 167).

Os propagandistas luteranos utilizaram de forma pioneira caricaturas e cartuns como forma de persuadir o grande público. Valeram-se da panfletagem para conquistar o apoio popular, focando um público leitor praticamente iletrado, que conhecia precariamente o latim. Assim, a leitura popularizou-se, por intermédio dos recursos da invenção de Gutenberg que tornou possível a impressão da *Bíblia* em grande escala. Além disso, foi disseminada, a partir de Lutero, em uma linguagem muito mais acessível ao grande público, especialmente pelas traduções em línguas vernáculas, iniciando pelo alemão. Trata-se de um evento de tal porte que a emancipação de povos como os alemães e os ingleses, entre outros, da sujeição a Roma é comumente atribuída pelos historiadores ao advento da imprensa (EISENSTEIN, 1998, p. 169).

O jogo complexo de normas de legibilidade, elaboradas com o passar dos tempos, atribuiu ao texto impresso sua máxima eficácia e possibilitou uma leitura fácil e rápida. Essas normas surgiram das práticas e regras estabelecidas pelas múltiplas instâncias que participam da produção do texto, do autor ao livreiro,

passando pelos comitês de leitura ou de redação, editor, tipógrafo, impressor, críticos e, naturalmente, leitores. Implantou-se ao longo de séculos uma normatização da massa textual.

Ainda que na maioria das vezes os escritores tenham mantido à margem as decisões referentes à roupagem do texto, alguns autores como Mallarmé e, posteriormente, Valéry dedicaram grande atenção a esse aspecto. Ao evidenciar-se a grande força de persuasão para a leitura, imposta pela programação visual do impresso, a poesia tomou rumos inusitados, e Mallarmé inaugurou uma nova forma poética, baseada no forte apelo gráfico visual da escrita, que mais tarde os poetas concretos brasileiros, até por serem tão mallarmeanos, chamariam de “verbivocovisual”. É como se ocorresse uma fusão entre o verbal e o visual. Essa família de poetas tornaram possível um novo tipo de leitura textual, graças ao rompimento com o princípio de soberania do código verbal da arte poética. “Portanto, o ato de despregar a letra da palavra está relacionado com a dilatação da mancha gráfica do poema na página, estabelecendo-se, com isso, conexões entre o código verbal e o código visual. A partir de então, passou-se a explorar na poesia elementos como a espessura dos caracteres e a disposição das palavras na página. Assim, o indício material da poeticidade passou a ser conferido mais pelo jogo do texto sobre o branco da página do que por sua conformidade com um código de versificação (FERREIRA JUNIOR, 2003, p. 33-35).

Especialista em tipografia e edição, Charles Peignot escreve que Paul Valéry, ao olhar os caracteres a serem impressos, avaliava suas condições de legibilidade, assim como cuidava para que as ilustrações criassem em torno de sua mensagem um clima favorável (PEIGNOT, 1982, p. xi).

Isso vem de longe. Durante o século XVII, o debate tornou-se cada vez mais veemente entre os defensores de uma grafia o mais próxima possível da pronúncia e os que advogavam em favor da conservação, no processo de impressão, de particularidades sistêmicas, de ordem morfológica, histórica ou etimológica. Desse modo, a normatização ortográfica se fez progressivamente, na medida em que surgiu uma consciência gráfica coletiva. Como as disparidades ortográficas prejudicavam a velocidade da leitura e, por conseguinte, a expansão da escrita, as normas nesse campo foram sendo assumidas pelos ateliês de impressão. Até que o código tipográfico tenha se convertido num modelo de precisão, com padronização absoluta das normas de ortografia. Por sua vez, as

grandes empresas de imprensa e edição aceleraram o processo ao impor uma grafia uniforme, por intermédio de seus manuais de estilo.

As normas de legibilidade também atuaram de forma decisiva no plano da sintaxe, cujos desenvolvimentos tornaram as construções tão unívocas quanto possível. Para Roman Jakobson, mesmo quando a liberdade do locutor cresce, na medida em que ele se eleva na hierarquia das realizações da linguagem, o texto não é o lugar de uma liberdade absoluta (JAKOBSON, 2007, p. 67).

Nesse sentido, diversas coerções de ordem textual impuseram-se progressivamente ao redator, ditadas pelo respeito ao leitor e o desejo de facilitar seu trabalho. Com o decorrer dos séculos, o refinamento das convenções da escrita também tende a apagar as características que remetem à pessoa do autor, alentando a adoção de uma instância de enunciação histórica, despojada das impressões de subjetividade próprias do discurso oral. Esse impessoal tem relação com a estratégia de escrita que faz do texto um espaço neutro, liberado de todo filtro subjetivo capaz de colocar obstáculos a um perfeito investimento por parte do leitor. Tudo ocorre como se o ideal do texto fosse implicitamente dar-se como uma enunciação autônoma, ou auto-referente, em que o ninguém fala a ninguém, mas fala o próprio texto.

Sem dúvida, o trabalho intelectual e acadêmico aderiu de maneira radical ao abandono da subjetividade: essa neutralidade do texto facilita a apropriação com o intelecto, colocando fora de jogo o campo das impressões e emoções externas. Certamente, pode estabelecer-se aqui um paralelo com o fato tão conhecido de que um sujeito tende a desviar o olhar no curso de uma tarefa de rememoração: para a psicologia, essa forma de girar o globo ocular obliquamente para o alto aponta para o fato de neutralizar a pressão cognitiva exercida pelo meio e garantir ao sujeito uma concentração máxima.

O texto converte-se, assim, no espaço de concentração intelectual do leitor, sem os entraves, as influências externas, os dados tornam-se diretamente acessíveis ao intelecto como um puro material semiótico, sem nenhum elemento parasita como as interferências emotivas da fala, típicos da leitura oral. Com a expansão da tipografia, essa neutralidade foi percebida cada vez mais como uma característica fundamental à escrita, pois o texto transformado em um lugar de não-ambiguidade facilita a leitura e a torna cada vez mais rápida e eficaz.

Por outro lado, como ressalta Roger Chartier, tanto a cultura manuscrita como a impressa produziram “triagens, hierarquias, associações entre formatos, gêneros e leituras”, levando à suposição de que na cultura do texto eletrônico “que lhe será complementar ou concorrente por numerosos decênios (...) os mesmos processos estejam em funcionamento” (CHARTIER, 1999, p. 139).

Para Chartier, isso talvez represente um obstáculo à realização do ideal de universalidade, pois também nessa nova cultura haverá a fragmentação dos contextos de leitura:

Assim, ao universal, prometido pelo intercâmbio dos saberes e informações, opõe-se a justaposição de identidades singulares, voltadas para as suas diferenças. Portanto, refletir sobre as revoluções do livro e, mais amplamente, sobre os usos da escrita, é examinar a tensão fundamental que atravessa o mundo contemporâneo, dilacerado entre a afirmação das particularidades e o desejo de universal (CHARTIER, 1999, p. 133).

Classicamente, tem-se admitido a leitura enquanto um processo linear em que o leitor, ao deduzir os indícios dispostos nas páginas, na medida em que avança, segue o fio condutor do texto, linha após linha. No entanto, uma observação mais apurada mostra que a noção de linearidade não é aplicável a muitos tipos de atividades dissociadas da leitura do livro, como destacam Prigogine e Stengers. A linearidade se refere a uma série de elementos sequenciais, numa ordem pré-estabelecida. O conceito de linearidade entra em conflito, por exemplo, com a teoria da relatividade de Einstein<sup>32</sup>. Sobretudo, a linearidade relaciona-se com as noções de autoridade e coerção, a certa quantidade de etapas a serem seguidas. Nesse sentido, pode ser concebida como um entrave intolerável à liberdade soberana do indivíduo. Por isso, não surpreende o fato de ter se convertido na antítese por excelência da modernidade (PRIGOGINE; STENGERS, 2004, p. 303-5).

Se o livro pode ser classificado como linear, o discurso oral também se desenvolve inevitavelmente no tempo, tornando-se impossível as palavras serem captadas pelo ouvinte de modo não-sequencial. De certo modo, a escrita permite ao leitor escapar à linearidade a partir do momento em que os olhos podem abarcar a

---

<sup>32</sup> Para Einstein, o tempo não pode ser absoluto, mas sim relativizado de acordo com cada observador. A teoria da relatividade fez com que a concepção clássica de relação entre espaço e tempo fosse modificada radicalmente. Espaço e tempo passam, então, a ser considerados não de forma completamente separados e independentes, mas como elementos que se combinam para formar algo que se denominou espaço-tempo. A teoria da relatividade vai ao encontro de fenômenos não-lineares e em sentido contrário à concepção de linearidade do tempo. (HAWKING; MLODINOW, 2006, p. 42-3).

página em um só olhar, bem como podem focalizar sucessivamente diversos pontos. Uma vez segmentado em diversos blocos coerentes de informação, o texto forma um mosaico e cabe ao leitor apropriá-lo a seu gosto.

O movimento de transformação do texto em um objeto autônomo ganhou força no Iluminismo, quando foram derrubados os últimos obstáculos a uma atitude objetiva generalizada. Para o historiador Henri-Jean Martin:

Todo raciocínio, como separado de Deus e dos homens, ao mesmo tempo adota uma existência objetiva. O escrito se torna amoral porque escapa ao escritor e já não exige que o leitor se utilize dele pronunciando-o, o que sem dúvida facilita as proposições heréticas (MARTIN, 1999, p. 153).

Conforme observa Vandendorpe, esse período de racionalização científica coincidiu precisamente com um crescimento importante da leitura entre a população européia. O autor salienta também que o surgimento do jornal e da imprensa de grande tiragem, com amplo desenvolvimento no século XIX, tornou o texto ainda mais tabular. Distanciando-o radicalmente da linearidade original da fala para ganhar a forma de blocos visuais, correspondentes e complementares entre si, sobre a superfície fulgente da página (VANDENDORPE, 2003, p. 54).

Como ressaltam Mouillaud e Tétu, até o final do século XIX, as colunas de textos dos jornais eram diagramadas verticalmente, página após página, e nada rompia essa regularidade, nem mesmo as ilustrações, nenhum *lead* ou subtítulo eram capazes de introduzir uma enunciação secundária. Esse tipo de disposição textual privilegiava naturalmente a ordem temporal do discurso. Só após o surgimento e a utilização intensiva das manchetes é que as páginas passaram a receber uma nova forma de diagramação, guiada não mais pela lógica do discurso, mas pela lógica espacial. A variedade de tamanho e número de colunas, os filetes, a tipografia, os caracteres, a posição das ilustrações, a cor, enfim, todos esses elementos visuais gráficos surgiram como uma retórica do espaço que desestrutura a lógica temporal e constitui um novo discurso para o jornal impresso (MOUILLAUD; TÉTU, 1989, p. 56-58).

Nesse sentido, Antonio Celso Collaro escreve:

O moderno desenho de páginas sugere que se dividam os espaços em módulos para facilitar a distribuição das matérias na página. A vida de uma página está sempre relacionada com o número de elementos limitados que a ela pertencem. (...) Há alguns anos percebeu-se que a disposição

horizontal é mais atraente e facilita a leitura, em comparação ao método vertical de dispor a matéria. Nos módulos horizontais, permite-se que as fotos estejam dispostas verticalmente, desde que acompanhadas de títulos e matérias em módulos horizontais. O problema passa a existir quando se nota que o uso constante da disposição horizontal causa monotonia e cansaço. Os editores têm consciência desse fato e chega-se à conclusão de que modular a diagramação horizontal e verticalmente é o melhor negócio. A modulação no desenvolvimento da página provoca um impacto visual, tornando mais agradável a leitura (COLLARO, 2000, p. 142-143).

Na atualidade, não restam dúvidas de que os textos de tipo informativo exigem cuidados estratégicos de organização no que se refere à sua formatação, diagramação e editoração, de maneira a adequar-se mais eficazmente às necessidades do leitor. Essa “regra de apropriação”, para retomar aqui o termo de Klinkenberg (1996, p. 127), é particularmente notável nas revistas. Neste caso, como destaca Collaro, o gesto dominante consiste em emoldurar a matéria textual em torno de uma hierarquia de títulos, em forma de “diagramas”. Um artigo um pouco mais substancial, por exemplo, com frequência apresenta um ou vários quadros diagramais, com entradas múltiplas, relacionados aos tópicos evocados no texto principal (COLLARO, 2000, p. 94-97).

Segundo Vandendorpe, inquestionavelmente, a função primária dessas estratégias de formatação textual é reter o leitor, cuja atenção talvez seja instável ou momentânea, diferentemente de uma organização linear, que se dirige a um leitor de fundo. Mas deve-se reconhecer que essa espécie de recorte de texto em elementos diversos representa uma técnica muito conveniente para a comunicação de informações variadas, oferece ao leitor a possibilidade de seleção segundo seus interesses. Encarado a partir desse aspecto, ressalta Vandendorpe, o texto impresso passou a não depender mais exclusivamente da ordem linear, tendendo a integrar algumas das características de uma pintura, varrida pelo olhar do leitor em busca de elementos significativos. Assim, o leitor pode libertar-se do fio condutor do texto para ir diretamente ao elemento pertinente. Portanto, uma obra tabular permite o desprendimento no espaço e a manifestação simultânea de diversos elementos passíveis de auxiliar o leitor a identificar as articulações e encontrar o mais rápido possível as informações de seu interesse (VANDENDORPE, 2003, p. 55-56).

Rudolf Arnheim classifica a visão como “exploração ativa”. Descreve o processo ótico conforme a conceituação da Física, segundo a qual a luz ao ser emitida ou refletida pelos objetos do ambiente possibilita às lentes dos olhos

projetarem as imagens nas retinas, que transmitem a informação ao cérebro. O autor explica, ainda, que:

A imagem ótica da retina estimula cerca de 130 milhões de receptores microscopicamente pequenos, e cada um deles reage ao comprimento de onda e à intensidade da luz que recebe. Muitos destes receptores não desempenham seu trabalho independentemente. Conjuntos de receptores constituem-se em sistema neuronal. De fato, sabe-se, pelo menos, através dos olhos de certos animais, que tais conjuntos de receptores retinianos cooperam na reação a certos movimentos, bordas, tipos de objetos. Mesmo assim, alguns princípios ordenadores são necessários para transformar a infinidade de estímulos individuais nos objetos que vemos (ARNHEIM, 2004, p. 35).

Hoje se admite comumente que a revolução do código não ficou limitada à ordem ergonômica, mas também teve uma incidência sobre a constituição dos conteúdos e a evolução das mentalidades em geral. Efetivamente, a partir da captação do texto como entidade visual, e não mais oral, o texto orientou-se mais a uma atitude crítica e objetiva, porque o olho humano, com a riqueza de suas terminações no córtex, é mais eficaz na mobilização das faculdades analíticas do que o ouvido. “A visão está fortemente ligada à percepção de padrões, um processo que determina a necessidade de discernimento. (...) Ver significa classificar padrões, com o objetivo de compreendê-los ou reconhecê-los” (DONDIS, 2003, p. 111).

O homem caracteriza-se potencialmente como um ser visual, exatamente porque é através da visão que recebe a maior parte das informações do entorno (COLLARO, 2005, p. 25). Entretanto, Arnheim atenta para a existência de uma experiência psicológica do processo visual que vai além do processo meramente fisiológico:

Somos tentados a deduzir, com base nesta descrição dos mecanismos fisiológicos, que os processos correlatos da percepção de formas são quase inteiramente passivos e procedem de um modo linear partindo do registro de elementos menores para a composição de unidades maiores. Ambas as suposições são enganadoras. Primeiro, o mundo das imagens não se satisfaz em imprimir-se simplesmente sobre um órgão fielmente sensível. Ao contrário, ao olhar para um objeto nós procuramos alcançá-lo. Com um dedo invisível movemo-nos através do espaço que nos circunda, transportamo-nos para lugares distantes onde as coisas se encontram, tocamos, agarramos, esquadrimos suas superfícies, traçamos seus contornos, exploramos suas texturas. O ato de perceber formas é uma ocupação eminentemente ativa. (...) Assim, estabelece-se uma ponte tangível entre o observador e a coisa observada, e por sobre esta ponte os impulsos de luz que emanam do objeto transportam-se para os olhos e destes para a alma. A ótica primitiva já teve sua época, mas a experiência

da qual proveio permanece viva e pode ainda tornar-se explícita na descrição poética (ARNHEIM, 2004, p. 35-36).

A tabulação, a formatação planejada dos elementos textuais, constitui, sobretudo, a essência do jornal e da revista, mas também se encontra em graus variáveis no livro erudito que, numa mesma página, pode, por exemplo, justapor diversos níveis de texto. Evidentemente, está muito desenvolvida na edição em tela, como no caso das *homepages* de grandes órgãos de imprensa e das enciclopédias em CD-ROM. E, por um efeito geral de hibridização das técnicas editoriais, a diagramação de livros, jornais ou revistas cada vez mais toma emprestados diversos procedimentos da edição eletrônica. Para aderir a esse tipo de formatação, o texto é trabalhado como um material visual, cujos blocos são correspondentes sobre a superfície da página. Unem-se com ilustrações; sinalização com setas ou outros símbolos; ornamentos tipográficos, baseados em linhas geométricas, flores, folhagens, seres vivos ou coisas inanimadas para servir de enfeite ou cercadura, tanto na configuração das próprias páginas como em detalhes ornamentais nelas contidos. Inspirações evidentes da edição eletrônica.

Quando suplantou o *volumem* (como eram denominados os rolos de pergaminho manuscritos), por volta do século V, o códice introduziu novas modalidades de leitura. Antecessor do livro como é concebido na atualidade, o códice era composto de folhas de pergaminho. Com ele, a página adquiriu o espaço privilegiado da leitura, criou-se a pontuação, introduziu-se o sumário e outras convenções para facilitar a compreensão textual. O surgimento do papel no Ocidente, no século XIII, representou outra grande renovação. Menos custoso que o pergaminho, proporcionou um novo impulso ao trabalho do copista e, sobretudo, representaria dois séculos mais tarde o suporte ideal para os caracteres da imprensa. O papel, por razões de economia, praticidade e duração tornou-se o suporte da escrita por excelência, porém, suas características físicas impuseram à escrita algumas limitações. Com o passar do tempo, essas limitações foram sendo assimiladas pelos leitores e adquiriram um aspecto de natural. Por tratar-se de um suporte rígido, obrigou o pensamento a se dispor de forma necessariamente sequencial, do mesmo modo como são dispostas sequencialmente as páginas de um livro. Nesse caso, a contemporaneidade dos acontecimentos, parte vital da experiência humana, deve necessariamente ordenar-se temporalmente na leitura, na

escrita e no espaço da página, encontrando, assim, uma ordem e uma estrutura do tipo linear (MANGUEL, 2004, p. 151-2).

A disposição linear satisfaz muito bem à exigência de organização do pensamento, em função de sua necessidade de congruência. Porém, não representa um sistema perfeito, isto justifica a existência de muitos outros tipos de linguagens e o surgimento de uma série de recursos que, a partir do descobrimento da imprensa, forçaram à unidimensionalidade do texto.

McLuhan, em *A Galáxia de Gutenberg*, define a invenção da imprensa como “o primeiro produto uniformemente repetível, a primeira linha tipográfica e a primeira produção em massa” (MCLUHAN, 1972, p. 186). A afirmação mcluhaniana respalda-se nas centenas de milhares de criações literárias produzidas a partir do descobrimento de Gutenberg, o que, segundo Bolter, levou a uma alteração na arte da leitura. Inicialmente, os livros impressos imitavam o formato dos manuscritos, porém em poucos anos foi se definindo uma interface normalizada de grande originalidade. Assim como os primeiros textos alfabéticos não apresentavam separações entre as palavras e paulatinamente ganharam espaçamentos, signos de pontuação, parágrafos e subdivisões em capítulos, nos livros impressos foram sendo introduzidos os índices, a paginação, as redes de remissão, tão típicas das enciclopédias e dos dicionários, as notas de rodapé. Enfim, tudo aquilo que tem por objetivo facilitar a leitura e a consulta dos documentos escritos (BOLTER, 1984, p. 141).

A imprensa contribuiu para a estruturação e articulação dos textos de forma a ultrapassar as barreiras da linearidade, pouco a pouco potencializou toda uma série de tecnologias auxiliares, constituindo, assim, o que se pode definir como um aparato de leitura artificial<sup>33</sup>.

Lévy sustenta que esses dispositivos lógicos, de classificação e de organização espacial do livro impresso, inauguraram uma relação com os textos e com a escrita completamente diferente daquela ocasionada pelo manuscrito. A partir daí, a “possibilidade 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, 1990, p. 34).

---

<sup>33</sup> Trata-se de casos que podem ser interpretados como hipertextualidade *ante litteram*, sendo possível apreciá-los como tal a partir da perspectiva do desenvolvimento das novas tecnologias da informação e comunicação.

Segundo Daniel Boorstin, essa sistematização da interface do livro abriu as portas para a ciência moderna e a organização acumulativa e sistemática do conhecimento. A uniformidade dos caracteres impressos, impensável nos documentos manuscritos, aumentou a rapidez da leitura, potencializando a leitura do grande volume de livros colocados em circulação com o advento do impresso. As mudanças na forma de dobradura do papel para encadernação, introduzidas pelo editor veneziano Aldo Manucio, foram fundamentais para transformar o livro de um objeto pesado a algo usual, de fácil manejo e mobilidade (BOORSTIN, 2003, p.493).

A passagem da leitura em voz alta à leitura silenciosa, impulsionada com força pela imprensa, ocorreu simultaneamente a outra importante invenção: a pintura renascentista e sua perspectiva, que passa a incluir o observador na cena observada. A composição de uma imagem não apresenta apenas um ato documentado, mas proporciona também o ponto de vista necessário à sua interpretação. As obras estão impregnadas de personagens que sem participar diretamente da cena a observam e ensinam o espectador como interpretá-la. O pintor, dessa forma, proporciona a chave para a compreensão da obra. Na pintura gótica tudo se apresenta num mesmo plano e as diferenças entre os personagens são quantitativas (personagens grandes e pequenos), já o pintor renascentista traça o percurso a ser seguido e a sequência dos elementos a serem observados, da mesma maneira como os elementos textuais atuam na escrita (OSTI, 2004, p. 32).

A imprensa, precisamente por ser a primeira expressão da cultura de massas, impôs a regulação e a fixação das línguas. A prática da leitura silenciosa direcionou os estudos para as estruturas linguísticas. A partir daí foram publicadas as primeiras gramáticas, definiu-se os limites entre usos corretos e incorretos da linguagem, criou-se o conceito de gramaticidade e das conseqüentes faltas gramaticais. “Ninguém jamais cometeu um erro gramatical na sociedade analfabeta”, e isso posteriormente contribuiu para centralizar os governos e a uniformidade nacional (MCLUHAN, 1972, p 337; 341).

Na opinião de Bolter, a tecnologia tipográfica conduziu a uma concepção das palavras como signos arbitrários das ideias que evocam na mente e preparou o caminho para outro acontecimento importante: a revolução científica do século XVII, quando as linguagens matemáticas foram defendidas como superiores para focar com mais clareza os problemas da realidade, em função de empregarem a abstração da lógica (BOLTER, 1984, p. 142).

Por outro lado, McLuhan destaca o fato de a impressão tipográfica ter influenciado profundamente o conceito de paternidade literária e de direitos autorais. Antes de sua configuração impressa, a escrita assemelhava-se à construção de um mosaico, no qual as várias partes de um documento eram produto de uma escrita coletiva, a utilização de citações não implicava dar crédito às fontes, já que a identidade do autor não era considerada importante (MCLUHAN 1972, p. 197).

A tipografia, principal responsável pela diferenciação entre o processo de escrita e o de reprodução do texto, originou muitas outras inovações tecnológicas. Desde a máquina de escrever, atuando diretamente sobre o papel; os diferentes processadores de textos, responsáveis pela simplificação da produção e modificação de documentos; a fotocopiadora, que facilitou a reprodução; o telefone, restaurador do tempo natural da comunicação falada; até o rádio e a televisão, capazes de introduzir nos espaços privados vozes similares às dos antigos oradores quando se dirigiam às suas platéias.

Stevan Harnad suspeita, entretanto, que essas descobertas, longe de possuírem uma carga revolucionária, devem ser interpretadas como instrumentos de um progressivo aumento e refinamento das possibilidades introduzidas pela alfabetização e imprensa, pois seus usos não implicaram uma mudança na forma de pensar e de comunicar (HARNAD, 1991, p. 41).

A materialização do pensamento através da escrita necessita de um suporte, o elemento condutor que confere ao discurso escrito determinado aspecto, condicionando a recepção por parte dos leitores. A interface ou suporte da escrita é o lugar da representação, impõe uma série de condicionantes, de acordo com suas propriedades. A característica externa dos textos contribui decisivamente para o processo de produção de sentido. É nessa acepção que McLuhan propôs: “O meio é a mensagem” (MCLUHAN, 2002, p. 21).

## CAPÍTULO 4

### A ARTE DA MEMÓRIA E A BUSCA DA LÍNGUA PERFEITA

*“Oh, Santo Conhecimento, por ti sou iluminado, e através de ti canto louvor à Luz incorpórea. Os idiomas diferem, filho meu, porém a humanidade é una, e a fala igualmente una. Traduz-se de língua a língua, e a encontramos a mesma no Egito, Pérsia e Grécia. A fala é uma imagem da mente; e a mente é uma imagem de Deus”*  
*Corpus Hermeticum.*

Neste capítulo são perfilados os conceitos que se relacionam à denominada “arte da memória”, bela expressão que tiro de uma fundamental pensadora do assunto, Frances Yates. Desde sua etapa mais antiga, fortemente influenciada pelo pensamento aristotélico; a influência, para a memória, das práticas cabalísticas e do pensamento de Ramon Llull; a fase que coincide com o Renascimento, quando personalidades como Giulio Camilo sonhavam em dar vida a verdadeiras enciclopédias virtuais; até a transformação da arte da memória em *ars combinatoria* a serviço da interpretação do mundo, o que consolidou as bases dos sistemas lógicos formais contemporâneos. Também são abordadas as teorias de Leibniz e, por fim, são apresentadas algumas observações acerca da inteligência artificial.

Na escrita alfabética os signos reenviam a algo que já não pertence ao âmbito dos sentidos, mas à compreensão de um esquema que proporciona ao indivíduo seu significado, e nesta peculiaridade da escrita se funda a possibilidade do conhecimento metafísico. O homem aprende graças à escrita a atribuir aos símbolos uma imagem mental, o significado deve ser visto sempre como relação e não como representação. A escrita, a primeira das tecnologias intelectuais, exterioriza, objetiva a atividade mental e representa a atividade cognitiva. Com a escrita, a memória se exterioriza, Platão já distinguia entre a memória interna e a externa (OSTI, 2004, p. 36).

Em qualquer caso, a mente pode relegar alguns de seus conhecimentos aos textos escritos, no entanto, isto faz necessário recordar como encontrar o conhecimento que foi armazenado nesses textos. Atualmente, no mundo acostumado ao computador, este é um problema de interface entre o usuário e seus

dados, porém o problema das extensões da memória existe desde o princípio da alfabetização. Tecnologias de escritura diferentes permitem técnicas diferentes de armazenamento e busca da informação. Definitivamente, as técnicas da atividade cognitiva, longe de representar ferramentas neutras, implicam um conceito de conhecimento e de sua codificação (BOLTER, 1991, p. 215).

Na Antiguidade, quando a organização do discurso era fundamental para poetas, retóricos e juristas, a expressão “arte da memória” era empregada para referir-se àquelas técnicas mnemônicas que permitiam organizar e memorizar os discursos. Em linhas gerais, pode-se distinguir entre duas grandes tendências, uma aristotélica e outra platônica. Enquanto para Aristóteles as imagens mentais permitiam passar da percepção ao pensamento, para Platão as imagens representavam a possibilidade de chegar às ideias. Enquanto a mnemônica aristotélica buscava utilizar essas técnicas para potencializar a memória e assim converter intenções abstratas em símbolos físicos, os neoplatônicos, por meio dela, buscavam uma memória artificial, com base nas verdades universais. Isso foi alcançado quando o pensamento renascentista, impregnado de neoplatonismo, entrou em contato com as práticas cabalísticas, desenvolvendo novas técnicas de memória baseadas na permutação dos elementos. A partir desse princípio, a *ars combinatoria* fez surgir a nova arte da memória na busca de uma língua perfeita que fora *clavis universalis*. Umberto Eco escreve que a história dessas buscas é a história de uma utopia, e de uma série de fracassos. Porém, a esses fracassos se deve toda uma lista de “efeitos colaterais”, consequências benéficas que vão “desde as taxonomias das ciências naturais até a linguística comparada, desde as linguagens formalizadas até os projetos de inteligência artificial e as pesquisas das ciências cognitivas” (ECO, 2002, p. 38-9).

As origens da arte da memória remontam à Antiguidade, quando sua função era apenas conservar a ordem do discurso e do conhecimento. A primeira grande difusão dessa arte coincide com a etapa da democracia ateniense, quando a eficácia do discurso era fundamental para convencer o Areópago, o famoso tribunal de Atenas. Os sofistas ensinavam a organizar eficazmente o discurso e a lembrá-lo. A tradição atribui a paternidade desta técnica a Simônides de Ceos, um lírico grego que viveu entre os séculos IV e V a.C., de acordo com Yates (2007, p. 24).

Tal técnica, que, assim como a escrita, consiste na associação de imagens mentais com símbolos corpóreos, empregava lugares (*loci*) e imagens (*imagines*). O

discurso era imaginado como um percurso por um edifício, real ou imaginário, no qual se colocavam uma série de imagens associadas aos argumentos do discurso. Tratava-se de representar mentalmente sua distribuição espacial e colocar em cada uma de suas habitações as imagens correspondentes àquilo que se queria lembrar. As lembranças seriam evocadas na mesma ordem em que haviam sido colocadas as imagens. Pode-se dizer que por meio de uma visita “virtual” ao edifício era produzida a atualização progressiva do conteúdo da memória artificial. Conservando a ordem do lugar, conservava-se a ordem das coisas, a própria estrutura do edifício possibilitava uma representação tridimensional das relações entre vários lugares e, conseqüentemente, entre várias imagens. Assim, ao utilizar obras arquitetônicas para localizar os objetos, estava-se empregando um sistema de representação dotado de relevo e profundidade, o que a escrita não pode oferecer. Esta tridimensionalidade permitia multiplicar e diversificar a relação entre as imagens e, naturalmente, determinar a relação ideal e necessária. Isto abriu um debate que se estendeu por séculos, refletindo-se em todos os tratados sobre essa arte que ao longo dos tempos foram surgindo (OSTI, 2004, p. 38-9).

Durante a Idade Média, a arte da memória continuou empregando os princípios clássicos dos lugares e das imagens. Porém, esses princípios foram sendo acompanhados por uma série de distinções feitas pela memória natural, comum a todo ser humano, que não requer nenhum treinamento especial para ser utilizada. Diferentemente da memória artificial, uma faculdade passível de ser desenvolvida. Desse modo, a arte da memória experimentou um processo progressivo de cristianização, que a afastava das funções práticas da retórica do classicismo. Com Santo Agostinho, a memória se transformou num instrumento para a busca de Deus e ao mesmo tempo para o conhecimento interior. De acordo com Le Goff, do centro dessa dialética entre interior e exterior, surgiram os exames de consciência, a introspecção e talvez a própria psicanálise (LE GOFF, 1990, p. 42).

No século XVIII os escolásticos se interessaram muito menos pela técnica em si, privilegiando seu aspecto moral. A memória representava um meio a mais para reforçar a observância das normas cristãs, para tanto, era vista como uma virtude, relacionada aos aspectos da prudência. Tomás de Aquino, conforme explica Le Goff, retomou a definição de Cícero, para quem a memória era um elemento da prudência, e propôs quatro regras para aperfeiçoá-la que foram reproduzidas incessantemente e perduraram até a invenção da Imprensa. Seguindo a Le Goff, as

quatro regras de Aquino consistem em considerar que a memória: está ligada ao corpo e, portanto, é indispensável encontrar simulacros idôneos para as coisas que se quer recortar, porque as intervenções espirituais, se não estiverem relacionadas a imagens físicas, são esquecidas com facilidade, já que o conhecimento humano é mais forte do que os “*sensibilia*”, isto é, as representações; por ser pura razão, requer a organização, de forma calculada, das coisas que se quer lembrar, de modo que a partir da recordação de uma coisa se possa recordar outra; está ligada à atenção e intenção; e, por fim, é como um exercício natural (LE GOFF, 1990, p. 49-51).

Com o surgimento da Imprensa, que facilita a visualização necessária para a memorização de noções e textos, a tradição mnemotécnica herdada da Antiguidade e assumida na etapa medieval esgotava sua função. Foi por isso que a arte da memória adquiriu uma significação especificamente hermética: através da memória era possível chegar à sabedoria. O primeiro objetivo da arte da memória não era conservar o conhecimento, mas criá-lo e organizá-lo, refletindo a ordem macrocômica que une o homem ao universo. A estrutura mnemônica foi se transformando, a organização por lugares e imagens foi sendo substituída por sistemas radiais e monocêntricos que refletiam a adoção de um critério cosmogônico que, a partir do Uno, centro e origem de todas as coisas, alcançava gradualmente o múltiplo (OSTI, 2004, p. 40-1).

Para compreender esse novo rumo da arte da memória é necessário deter-se em dois fenômenos principais, sempre mencionados pelos historiadores do livro, principalmente por aqueles atentos ao advento da internet: a cabala e a obra de Ramon Llull.

## 4.1 A Cabala

A cabala (*qabbalah*), que em hebraico significa “tradição”, foi bastante difundida a partir das obras de Ramon Llull. Durante o Renascimento, atraiu a atenção de diversos pensadores, como Pico Della Mirandola, que de maneiras diversas a examinaram, traduziram ou buscaram adotar suas técnicas para alcançar

verdades místicas e descobrir as chaves do conhecimento. A cabala refere-se, de fato, a uma técnica de leitura e representação do texto sagrado que se insere na tradição do comentário da *Torá*, os primeiros cinco livros do Velho Testamento (o Pentateuco), e na tradição interpretativa rabínica representada pela *Talmud*. Uma das versões da tradição cabalística se caracteriza como teosófica: a sabedoria hebraica, a *Torá*, é como um grande corpo simbólico onde está representada a vida oculta de Deus, que a doutrina das *Sephiroth* tenta descrever com a finalidade de descobrir, por detrás do texto escrito, a *Torá* eterna, pedida em função do pecado original. A partir do ano 1200 d.C., a cultura religiosa hebraica adotou alguns métodos para a interpretação das *Sagradas Escrituras*, que se diferenciavam notavelmente das outras práticas interpretativas exatamente por embasar suas explicações na concepção particular judaica acerca da linguagem.

A linguagem, para o judaísmo, cultura que, não por acaso, afugentou as imagens, possui estreita relação com a divindade, com base na ideia de que o próprio mundo foi criado mediante o ato da palavra. Por analogia ao processo da criação, a cabala se relaciona com o texto sagrado não de maneira exegética, como na tradição ocidental, mas utilizando uma série de procedimentos que buscam identificar por trás da leitura do texto sagrado o caminho para comunicação com a alma de Deus. É como se o alfabeto hebraico comportasse, em si mesmo, os nomes de Deus, na representação de seus símbolos estivesse contida a gênese divina, que para ser conhecida requer um processo de iniciação. Deste fato deriva a crença de que as palavras de Deus são as formas sobre as quais o próprio mundo foi moldado. Daí a aspiração para se recuperar a língua perfeita, como possibilidade de total compreensão a respeito de Deus e de todas as coisas. De acordo com essa tradição, as letras são números e cada nome compõe uma cifra, e o total das letras pode ser traduzido numa suma numérica. Basicamente, o texto pode ser interpretado recorrendo-se a três técnicas: o “*notariqon*”, a “*gematrya*” e a “*temurah*”. O *notariqon* é a técnica do acróstico “linear”, que busca combinações significativas com a posição das letras nas palavras. A “*gematrya*” consiste em atribuir às palavras um valor numérico – como resultado dos valores atribuídos em hebraico a cada letra – e relacionar palavras que possuam o mesmo valor numérico, independentemente de terem significados diferentes. A “*temurah*” é a técnica do anagrama. Se um nome é o anagrama de outro nome, isto revela uma relação entre as duas palavras, e se

duas palavras somam a mesma cifra, é porque seus significados se relacionam. Cada palavra, portanto, pode transformar-se num símbolo (ECO, 2002, p. 46-47).

## 4.2 Ramon Llull

Ramon Llull nasceu em Maiorca entre 1232 e 1235 e morreu no ano 1316. Seu lugar de nascimento o situou na encruzilhada das culturas que fundamentaram sua obra: cristã, islâmica e judaica. Ao longo de toda a sua vida, elaborou e aperfeiçoou um instrumento que considerava infalível para demonstrar as verdades teológicas: a *Ars Magna* (SIMON, 2004, p. 35).

A máquina de memória llulliana consistia em uma rótula concêntrica móvel, capaz de realizar combinações entre grupos de letras. Seu propósito era demonstrar a ordem real das coisas, uma espécie de sistema de língua filosófico baseado em um mecanismo universal da combinatória matemática. Certos atributos, considerados divinos, configuravam a *Ars* em uma estrutura trinária: *intellectus*, arte de conhecer e entender a verdade; *voluntas*, arte de disciplinar a vontade para dirigi-la ao amor da verdade; e *memoria*, arte de recordar a verdade. Para Llull, a memória não procede da retórica clássica, mas da tradição filosófica do platonismo agostiniano, influenciada pelos procedimentos cabalísticos. Seu objetivo era chegar ao conhecimento das causas primeiras, e sua arte da memória, distante das similitudes corporais, era utilizada para compreender os objetos que constituem o mundo. Sua busca desembocou na criação de uma imponente organização do saber em categorias e na adoção da lógica (YATES, 2007, p. 221-2).

Llull, com sua *Ars Magna*, estabeleceu um alfabeto de nove letras (b, c, d, e, f, g, h, i, k), às quais correspondiam nove dignidades divinas, ou princípios absolutos, nove princípios relativos, nove sujeitos, nove questões, nove virtudes e nove vícios. Contemplou, ainda, algumas figuras que serviam para associar letras, originando todas as combinações possíveis, estas, por sua vez, correspondiam a outras proposições necessariamente verdadeiras. Para expressar seus conceitos, Llull adotou algumas fórmulas muito próximas à álgebra. Desse modo, seu mecanismo de memória não era estático, as figuras movimentavam-se de modo a formar

círculos concêntricos que, por meio de um processo giratório, levavam às combinações dos conceitos (YATES, 2007, p. 207-8).

O grande número de combinações possibilitadas pela *Ars Magna* Ilulliana levou a proposições contrárias aos dogmas cristãos, razão pela qual Llull precisou descartar cuidadosamente todas as proposições “perigosas”, descumprindo, assim, o propósito lógico de sua *Ars*. Como observa Eco, as combinações do artefato Ilulliano não pretendiam levar a nenhuma outra prova, a não ser a argumentações já aceitas pela teologia. A *Ars* de Llull, portanto, não era um instrumento lógico, mas sim dialético, uma técnica para identificar e recordar todos os “bons argumentos” em prol de uma tese pré-concebida. Llull, que não se limitou a argumentar acerca da lógica, aspirava a uma ordenação das ciências, uma classificação dos universais, mas acabou por restringir a liberdade combinatória de seu invento a elementos conhecidos. Entre os tratados que escreveu, encontra-se *Arbor Scientiae*, onde Llull, ao forçar mais uma vez suas combinatórias, submetendo-as a regras pré-fixadas em sua máquina, concebeu a organização do conhecimento de forma enciclopédica, representando sua estrutura hierárquica pelo símbolo da árvore e suas raízes (ECO, 2002, p. 74-85).

### 4.3 Giulio Camillo

Rossi explica que na Europa renascentista, a corrente hermética, alimentada pela difusão dos princípios da cabala e das teorias de Llull, foi divulgada por pensadores como Pico Della Mirandola e Marsilio Ficino, depois Giordano Bruno e Athanasius Kircher, entre muitos outros (ROSSI, 2004, p. 75-114).

Porém, o trabalho de Giulio Camillo, que inclui uma máquina descendente da *Ars* Ilulliana, denominada *Ars Combinatoria*, parece aproximá-lo de maneira muito particular a uma série de conceitos presentes hoje na cibercultura. De acordo com Culiuanu, Camillo descrevia em seus textos conceitos como “mente artificial”, referia-se ao teatro como uma “alma com janelas” e concebia o conhecimento como um processo que envolve todos os sentidos, não se restringindo apenas à visão. As imagens mentais eram racionalizadas, classificadas e catalogadas num sistema que

pretendia a organização racional de todas as coisas e de todas as palavras do universo, considerados por Camillo como contributos à configuração do todo. Ao mesmo tempo, explica Culianu, a concepção de imagem na teoria camilliana adquiria um valor evocativo, e os signos eram concebidos como caracteres mágicos, com capacidade de se converter nas próprias coisas, assim como nas harmonias que governam o universo. Desse modo, quem recorresse àquele conjunto de signos, não chegaria apenas ao conhecimento de símbolos virtualmente, mas acessaria a própria harmonia pressuposta no projeto universal (CULIANU, 2007, p. 67-8).

Debora Vagnoni estabeleceu uma analogia entre o teatro camiliano e o conceito moderno de memória artificial da informática, onde se conserva a intenção de uma memória que, por intermédio de leis e de uma organização sistemática, pode compreender, na forma de imagens, as coisas e as palavras do mundo. Com efeito, ambos os sistemas substituem o conhecimento direto das coisas, o conhecimento virtual. Recorrem a palavras e imagens que se combinam para representar “segundo sistemas infinitos das infinitas coisas do universo” (VAGNONI, 1997).

#### 4.4 John Wilkins

Jorge Luis Borges em um ensaio intitulado *O idioma analítico de John Wilkins*, refere-se à língua inventada pelo polígrafo inglês do século XVII John Wilkins da seguinte forma: “as palavras do idioma analítico de John Wilkins não são toscos símbolos arbitrários; cada uma das letras que as integram é significativa, como foram as da Sagrada Escritura para os cabalistas”. Desse modo, Borges sintetiza todo o pensamento de Wilkins, ou seja, o intento de fazer com que as palavras assumam a função de entidades auto-suficientes, capazes de expressar todas as propriedades passadas e futuras do ser (BORGES, 1999-a, p. 92).

O livro de Wilkins, *An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language*, publicada em 1668, inclui-se dentro daqueles esforços por projetar uma linguagem universal. Tal publicação faz uma abordagem extensa e detalhada sobre

uma suposta linguagem artificial sem irregularidades. Seu autor conserva a esperança de solucionar o problema da *confusio linguarum* (ECO, 2002, p. 278).

Wilkins não é, na verdade, um grande filósofo, mas sim um pensador que não carece de originalidade. Borges, ao exumar sua obra descobriu nela uma interessante formulação da ideia de que numa linguagem filosófica ideal cada letra teria que ter um sentido próprio. Wilkins imaginou um sistema no qual a cada gênero corresponde “um monossílabo de duas letras; a cada diferença, uma consoante; a cada espécie, uma vogal” (BORGES, 1999-a, p. 93).

De acordo com Gil, a primeira parte do *Essay* aplica-se à tarefa de vistoriar as línguas existentes e assinalar a incapacidade de qualquer uma das línguas conhecidas servirem de modelo. O que poderia ter sido uma enumeração de deficiências se estende a questões mais gerais. Atenta-se para o problema da origem da linguagem, ao da classificação das línguas, à origem das letras e do alfabeto. Wilkins se ocupa de recolher os tópicos filológicos da época, e o faz com erudição e elegância, já que sua obra aspira dominar e reduzir o vasto horizonte da Babel moderna a sua linguagem filosófica e real (GIL, 1981, p. 112).

Inicia seu discurso com a constatação de uma evidência: que as linguagens não são naturais, mas fruto da convenção humana. Prova disso é que, se tivessem o primeiro caráter, isto é, se designassem as coisas em sua natureza, a linguagem não sofreria a variação nem a corrupção. O seu propósito declarado é construir uma língua fundada sobre caracteres reais que não derivem de algum dicionário, mas refiram-se à natureza das coisas e às noções comuns a toda a humanidade. Entretanto, o conceito de universo proposto por Wilkins, tal como pensavam seus contemporâneos de Oxford, não levava em consideração o fato de que outras culturas poderiam ter organizado o universo de outro modo (ECO, 2002, p. 308).

Porém, como adverte Borges: “A impossibilidade de penetrar o esquema divino do universo não pode, contudo, dissuadir-nos de planejar esquemas humanos, mesmo sabendo que eles são provisórios. Para Borges, apesar de suas contradições e imprecisões, o “idioma analítico de Wilkins não é o menos admirável desses esquemas” (BORGES, 1999-a, p. 93).

## 4.5 Gottfried Leibniz

A partir da segunda metade do século XVI, o conflito entre os diversos instrumentos combinatórios que haviam sido inventados e os aspectos teóricos de suas aplicações desencadeou a busca de uma genuína “língua artificial”. Apta a expressar, frente à ambiguidade das línguas naturais, uma relação de total adesão ao conteúdo. Esta relação seria possível apenas nas situações em que o significante surge da combinação dos elementos primitivos, o que só é imaginável quando se fez anteriormente uma descrição exaustiva do mundo. Definia-se, assim, uma gramática das ideias, na qual, à lista das noções primárias, juntava-se um mapa com as relações que as articulam e uma enciclopédia da realidade. Tratava-se de uma verdadeira construção hierárquica do saber, cuja função consistia em ordenar as coisas segundo suas propriedades. Esta linha de desenvolvimento marcou profundamente o pensamento do Seiscentos em torno da importância do conhecimento universal, o que desembocou na *Characteristica Universalis* de Leibniz (ROSSI, 2004, p. 88).

Leibniz escreveu em 1666, aos 20 anos de idade, uma *Dissertatio de arte combinatoria*. Esta obra, que uma vez mais encontrava sua inspiração no modelo lulliano, defendia a necessidade de identificar os *primitivos* – conceitos não definíveis analiticamente, e por isso originários – como base para a construção de uma língua universal. Leibniz rebatizou a arte da memória de Llull com a terminologia *combinatoria* e a conciliou com a ciência moderna, criando uma impressionante matematização da memória que antecipou a moderna cibernética. Ao contrário do que ocorreu com Llull, para Leibniz essa língua, mais que um instrumento de confirmação de verdades já conhecidas, deveria servir para chegar a conhecimentos novos. Os primitivos de Leibniz tinham sentido lógico, não taxonômico e, portanto, culminavam na decomposição das ideias complexas em ideias simples, independentemente de seu valor enciclopédico (LE GOFF, 1990, p. 43-5).

Na *Dissertatio*, Leibniz evidenciou o caráter lógico, fazendo da combinatória uma verdadeira linguagem matemática que refletia a estrutura do pensamento (*Characteristica Universalis*). Resolveu assim qualquer possível disputa filosófica

sobre a resolução do cálculo do valor da verdade de um enunciado. Desse modo, queria demonstrar de maneira simples as verdades adquiridas (*ars demonstrandi*) e possibilitar o descobrimento de outras (*ars inveniendi*). Posteriormente, com *Elementa Characteristica Universalis* (1679), Leibniz aperfeiçoou as finalidades do cálculo filosófico, assinalando as noções primitivas das séries dos números primos, de forma que o cálculo dos predicados assumiu a forma algébrica de uma decomposição em primitivos (MOREIRA, 2005, p. 8-11).

Leibniz sustentava que mediante um sistema desse tipo os filósofos poderiam suprimir as questões mais controvertidas por meio da efetuação de alguns cálculos. Assim, era possível verificar a verdade a partir da forma, ou seja, da estrutura das proposições. O fazia da mesma maneira que as matemáticas permitem cumprir operações exatas sobre um número qualquer, sem ter que imaginar cada unidade. Apesar de Leibniz em sua concepção inicial pensar que as combinações dos conceitos primitivos deveriam chegar até a descrição de todas as coisas, com o transcorrer dos anos admitiu que ‘os primitivos são postulados como tais pela comodidade do cálculo, sem pretender que sejam realmente últimos, atômicos e inalcançáveis’, não havia nenhuma certeza de que os termos alcançados mediante a decomposição analítica não voltariam a se decompor posteriormente. Como ressalta Eco, Leibniz decidiu pela utilização de conceitos gerais, passíveis de serem considerados como “primeiro” na área de cálculo, “a distinção dos primitivos não pode preceder a língua característica porque esta não é instrumento dócil de expressão do pensamento, mas aparato de cálculo para encontrar o pensamento” (ECO, 1994, p. 234-35).

O reconhecimento dessa impossibilidade levou Leibniz a uma forma de raciocínio chamada “pensamento cego”, capaz de manipular os signos sem considerar seus referentes. Desse modo, era possível produzir raciocínios exatos a partir de um número limitado de primitivos. A estrutura arbórea resultante da sucessão das combinações já não era um instrumento imanente da combinatória, mas um itinerário delineado individualmente. Com Leibniz, cada operação passou a ser concebida como a abertura de um ramo da combinatória: ele reconhecia que os resultados da combinatória eram incalculáveis e, portanto, não podiam ser definidos por um mapa enciclopédico de uma só vez, mas através de operações que a cada vez construíssem seu próprio ramo como possível combinação de elementos. As chaves leibnizianas não aparecem vinculadas a um único conteúdo enciclopédico,

mas são ordens de natureza especificamente combinatória, definidas exclusivamente pelo número de elementos presentes num sujeito ou num predicado. Leibniz reconhecia, assim, a funcionalidade puramente sintática do instrumento combinatório, longe de qualquer determinação semântica sucessiva. Encontrou na sintaxe um veículo da verdade (ECO, 1994, p. 237).

Leibniz ainda estudou os signos do *I Ching* e constatou que estão baseados num código binário para produzir seus 64 signos. Sob a influência do *I Ching*, Leibniz assentou as bases de uma lógica binária que, dois séculos depois, foi resgatada por Boole, cujo projeto serviu de base para a linguagem dos computadores no século XX. Ao possibilitar a manipulação dos signos sem a obrigação de evocarem os conceitos correspondentes, Leibniz abriu caminho para a criação dos sistemas lógico-formais contemporâneos, dos quais a digitalização produzida com a informática e a investigação orientada para a inteligência artificial (IA) são provavelmente alguns dos últimos efeitos (OSTI, 2004, p. 49).

## 4.6 O computador mandálico

A invenção do computador – enquanto microcosmo mecânico do conhecimento inserido no macrocosmo da Rede – possui sua própria trajetória mítica. Paralelamente aos diversos artefatos do passado que culminou no *Engenho Diferencial de Babbage*, o primeiro modelo factível de computador, existe uma trajetória prévia e velada como raiz da mitificação do conhecimento artificial.

A *Ars Magna* de Ramon Llull é considerada pela maioria dos estudos sobre as origens da informática como seu precedente clássico por excelência, pois é um dos primeiros objetos mecânicos, de que se tem notícia, capaz de armazenar informação. Obviamente, sem levar em consideração a concreta funcionalidade desse sistema de círculos giratórios, inspirado na *zairja* árabe<sup>34</sup>. A invenção llulliana representa, na verdade, a matriz tecno-hermética dos primórdios da informática, sem a

<sup>34</sup> *Zairja* era um dispositivo usado por astrólogos árabes medievais para combinar ideias através de meios mecânicos. Baseava-se nas 28 letras do alfabeto árabe para designar 28 categorias filosóficas. Novas associações de pensamento eram desenvolvidas ao combinar valores numéricos associados às letras e categorias. Acredita-se que o escritor e filósofo catalão Ramon Llull conheceu a *Zairja* em suas viagens ou por meio de seus estudos da cultura árabe, e inspirou-se nesse instrumento para desenvolver sua arte combinatória chamada de *Ars Magna* (A Grande Arte) (ALONSO, ARZOS, 2002, p. 212).

necessidade de metáforas. A invenção de Llull, uma máquina proselitista com a ambição de convencer e converter os ateus por meio de silogismos lógico-teológicos combinatórios, em si é uma fonte do tecno-hermetismo. Integra a corrente hermética como via de conhecimento privilegiado para aceder a Deus e à materialização mecânica da lógica para propagação do pensamento racional grego.

Qualquer *software* de Inteligência Artificial (IA) da atualidade não pretende mais do que reproduzir o artefato llulliano para criar um simulacro de inteligência, uma inteligência aprimorada, no fundo, perfeita e quase divina. A única diferença entre a invenção de Llull e os atuais programas informáticos é que estes já não pretendem provar a existência de Deus, mas a existência de uma inteligência humanóide de tipo artificial capaz, inclusive, de substituir a Deus. A diferença entre Llull e Minsky é a diferença entre o tecno-hermetismo cristão e o tecno-hermetismo ateu. Porém, ambos são missionários da mesma doutrina, pois, no momento em que Llull acreditou ter encontrado um sistema autônomo de pensamento perfeito, criou o *golem* mecânico de Minsky, que renega a um Deus que já não lhe serve<sup>35</sup>. E assim, em um novo paradoxo tecno-hermético, a prova humana da existência de Deus se converte em sua refutação absoluta.

A máquina llulliana, por sua vez, não surgiu do acaso, mas foi fruto de uma tradição apenas explorada pelo tecno-hermetismo, antes inclusive de existir hermetismo com tal nome. Provavelmente seria necessário remontar aos cálculos astronômicos do neolítico para encontrar os protótipos conceituais da informática. Ao que Gerard Hawkins, talvez, exageradamente denominou “computador neolítico”, ao referir-se a Stonehenge, não é totalmente equivocado se for entendido como antecedente simbólico de uma estrutura arquitetural que possibilita operações mecânicas. Nesse sentido, todos os monumentos estudados pela arqueoastronomia, desde o *cromlech* até os templos egípcios, podem ser considerados uma base conceitual e tecnológica dos artefatos mecânicos proto-informáticos como as esferas

---

<sup>35</sup> Nesse sentido, o hermetismo é também o antecedente mais nítido da criação de seres artificiais. Os próprios textos herméticos recorrem à lenda do célebre, ainda que desaparecido, Livro de Toth (Hermes), onde eram descritas certas práticas mágicas, entre as quais a de animar estátuas introduzindo nelas a alma de anjos e demônios. Esta lenda foi amplamente comentada desde Jâmblico até os dias atuais por numerosos textos esotéricos (ALONSO, ARZOS, 2002, p. 350).

armilares ou a enigmática *Máquina de Anticítera*<sup>36</sup> e as tábuas astronômicas de Afonso X.

As recentes investigações de Ignacio Gómez de Liaño a respeito da mandala oriental como resultado da influência de certas tradições gnósticas do mundo greco-romano talvez indique uma sugestiva via de conexão com os primórdios do mito cibercultural do conhecimento. Se efetivamente os diagramas astronômicos que representavam constelações se converteram em mandadas mnemotécnicas da teologia budista, conforme afirma o autor, talvez se tenha encontrado uma primeira linha explicativa, por contraste, do mito cibercultural do conhecimento. Pode-se especular, por exemplo, que os círculos desenhados, acaso como reflexo do sistema zodiacal da astronomia antiga baseada em monumentos líticos circulares (cromlech, seles etc.), se converteram no Oriente em mandadas de meditação e no Ocidente em mandalas da arte da memória. Evidentemente, o artefato Ilulliano corresponde ao desenvolvimento do círculo da sabedoria ocidental, desprovido de utilidade astronômica, mas revestido de propósitos puramente teológicos (do céu físico ao céu teológico). Gerando uma espécie de mandala mecânica, que não funciona como para os budistas, através de imagens, mas de raciocínios (LIAÑO, 1998, p. 443-52).

Ambas as vias curiosamente partiram do estudo do céu, divergiram naqueles tempos remotos para, talvez, se encontrar novamente no tecno-hermetismo da informática. O que leva a crer que ambos os tipos de mandalas configuram o paradigma não apenas da informática atual, mas de outros processos que culminaram na cibercultura.

Possivelmente, os procedimentos de visualização criativa derivaram de antigüíssimas técnicas religiosas. A partir de sua articulação mandálica, converteram-se em precedente da tecnologia de RV. David Deutsch é um dos exemplos da influência hermética no pensamento tecnológico da atualidade. O autor aborda a tecnologia de RV no livro sugestivamente intitulado *A essência da realidade*. Para Deustch, essa tecnologia do futuro por excelência, graças aos computadores quânticos criará um “multiverso” alternativo onde será possível, inclusive, viajar no tempo. De acordo com o autor, a Realidade Virtual é, acima de

---

<sup>36</sup> A Máquina de Anticítera, provavelmente o mais antigo computador mecânico da História, é um artefato antigo, acredita-se tratar de um remoto mecanismo para auxílio à navegação. O mecanismo original está exposto na coleção de bronze do Museu Nacional de Arqueologia de Atenas, acompanhado de uma réplica. Outra réplica está exposta no Museu Americano do Computador em Bozeman (ALONSO, ARZOS, 2002, p. 350).

uma ferramenta tecnológica, a tecnologia paradigmática capaz de definir o ser humano, pois constitui o fundamento da arte, da ciência, das experiências externas e, principalmente, dos processos mentais da imaginação. Ou seja, está implícita no pensamento de Deustch a concepção mítica de um computador não apenas quântico, mas mandálico, que se destina a estimular os processos mentais de criatividade, mas, acima de tudo, seu objetivo é alcançar um mundo paralelo e celestial (DEUSTCH, 2000, p. 138-42).

De acordo com Babbage e Himan, nenhum movimento provocado por causas naturais ou pelas mãos humanas pode ser eliminado. O próprio olhar representa uma enorme biblioteca, em cujas páginas estão escritos para sempre tudo o que o homem disse ou apenas sussurrou. Do mesmo modo, os materiais mais sólidos da natureza portam testemunhos perduráveis dos fenômenos consumados ao longo dos tempos (BABBAGE; HIMAN, 1989, p. 209).

Assim, a genealogia cibercultural da informática, desde o neolítico aos círculos zodiacais, destes à mandala oriental e à mandala mecânica de Llull, não foi interrompida. A partir do Renascimento, a via ocidental da cibercultura tecno-hermética sofreu um grande impulso em relação à via oriental, temporariamente adormecida até sua ampla recuperação por meio da teosofia moderna. A utilização dos círculos de sabedoria ou mandalas ocidentais como elementos gráficos da arte da memória converteu-se em um dos grandes mitos do hermetismo em torno da possibilidade não apenas do conhecimento perfeito llulliano, mas do conhecimento absoluto ou onisciente, ambos, atributos da divindade. A herança de Llull, de sua mandala mecânica e de sua arte da memória, foi recebida por toda a geração de herméticos renascentistas e posteriores como Giordano Bruno, Athanasius Kircher, Robert Fludd. Porém, todos os complexos sistemas mnemotécnicos desenvolvidos sob a influência de Llull, baseados na visualização de ícones zodiacais, arquitetônicos ou religiosos que servem ao armazenamento de informações – cuja tradição também conta entre suas figuras proeminentes com o tecno-hermético Santo Agostinho –, pouco a pouco perderam sentido no universo de Gutenberg.

Parte da memória, pouco a pouco, tornou-se externa à mente humana, acumulando-se não apenas em livros, mas também em instrumentos mecânicos mais antigos, que primeiro calculavam cifras, como a calculadora de Pascal, e posteriormente tornaram-se capazes de abrigar letras. Paulatinamente, a arte da memória passou da fantasia hermética ao tecno-hermetismo dos objetos mecânicos.

E, finalmente, o computador surgiu como a consolidação do projeto tecno-hermético da arte da memória artificial (memórias RAM e ROM), com o potencial de armazenagem infinita de conhecimento. Os monitores de computador converteram-se, então, em verdadeiras mandalas eletrônicas, com seus formatos retangulares, carregados de ícones (uma série de mandalas de desenho desconstrutivista) e todo tipo de informação acumulada por cada usuário, em uma quantidade inimaginável inclusive para o pensamento mnemotécnico de Bruno.

A informática tornou possível a construção dos “palácios da memória” de Robert Fludd<sup>37</sup> e, graças à Web, também sua extensão como cidade virtual do conhecimento absoluto, uma espécie de “Cidade de Deus” agostiniana<sup>38</sup>. Em outra formulação, também supostamente procedente do Oriente, a mesma ideia é recuperada pela teosofia de Madame Blavatsky e Rudolf Steiner na suposta técnica de arquivamento “afásico”, que pressupõe o armazenamento de fatos e informações do passado, do presente e do futuro. Exatamente o que a Rede pretende acolher, com sua infinidade de bibliotecas, museus, enciclopédias, acervos de todo tipo. Situação que certamente alimenta o mito do conhecimento absoluto no imaginário cibercultural.

A popularidade do computador-mandálico como microcosmo mecânico, inscrito e conectado holograficamente ao macrocosmo do design arquitetônico da informática, também desenhado seguindo uma planta mandálica nos diminutos chips que a constituem, reproduz o esquema dos dois níveis herméticos de Fludd, recuperado em parte por David Bohm e seu “paradigma holográfico”<sup>39</sup>. O computador e a Web geram um universo de hiperconhecimento ao qual o homem contemporâneo – alfabetizado digitalmente, entretanto ignorante da arte da memória – pode recorrer para acessar infinita informação, mas não necessariamente conhecimento.

---

<sup>37</sup> Robert Fludd foi um pensador da Renascença que, assim como Giulio Camillo, recorreu à imagem de um palco, o que chamava de “teatro da memória”, para descrever as faculdades humanas mnemônicas (YATES, 2007, p. 384).

<sup>38</sup> “A *Cidade de Deus* agostiniana encarna o ideal de uma sociedade de amigos, *societas amicalis*, unidos mediante a *caritas cristiana*, influenciado pelo conceito paulino de igreja como corpo místico de Cristo, *Corpus Chisti mysticum*, a comunidade em Cristo” (ORTEGA, 2002, p. 72).

<sup>39</sup> O físico David Bohm postulou uma teoria sobre a possível existência de uma matriz holográfica, formada a partir de frequências de vibração variadas decorrentes de outra dimensão, que transcende ao tempo e ao espaço. É como se o cérebro fosse um holograma capaz de interpretar um universo holográfico. Ao que denominou “paradigma holográfico” (WILBER, 1994).

A própria metáfora de tecido, presente na metáfora paradigmática da Rede, carrega o conceito de “tear mágico”, uma referência hermética à tapeçaria oriental. No retângulo de um tapete persa tecido com fio colorido, ao invés de *pixel*, são representadas certas figuras mandálicas, relacionadas também com as mandalas orientais estudadas por Liaño, já citadas anteriormente. O que remete, novamente, ao computador-mandálico: uma espécie de tapete de Aladim, criado pelo conhecimento ou pela fantasia, capaz de transportar seus usuários a qualquer paisagem do hiper-mundo.

Além do palimpsesto de metáforas herméticas do hiperconhecimento como tecido, fala-se dos novos conceitos cognitivos derivados do pensamento hipertextual. Conceitos como a “ressonância mórfica” de Rupert Sheldrake, que especula sobre a possível existência de uma misteriosa transmissão do conhecimento através de “campos mórficos”<sup>40</sup>. Ou então, a “sincronicidade” enunciada por Jung e estudada por inúmeros pesquisadores, como David Peat<sup>41</sup>, no sentido de análise das coincidências significativas não causais. Ambos os conceitos se encontram relacionados e, apesar de questionados pela academia, correspondem aos padrões conceituais de conhecimento hipertextual da cibercultura. Ambos remetem à ideia de conhecimento como uma rede esférica do conhecimento, relacionada, por sua vez, com a esfera divina de Cusa, como representação do Deus onisciente. Uma hiperesfera, “um computador cujo centro está em toda parte e a circunferência em nenhuma, um computador hipertextual, disperso, vivo, pululante, inacabado, virtual, um computador de Babel: o próprio ciberespaço” (LÉVY, 1996, p. 28).

Do mesmo modo, a admissão de ambos os conceitos reforça a noção (hermetizante) de mente coletiva presente no hermetismo original – também

---

<sup>40</sup> A teoria de Rupert Sheldrake sobre a “ressonância mórfica”, exposta em *A presença do passado* (1996) tem conseqüências muito além da biologia e também estabelece a existência de “campos mórficos” na cultura humana, concretamente nas visões socioculturais da ciência. Por isso, esse conceito representa a atualização do conceito de “mito” e tem similitude com o “paradigma” de Kuhn, o “arquetipo coletivo” de Jung, os “memes” de Dawkins ou “a ordem implicada” de Bohm. Nesse sentido, os mitos digitalistas poderiam ser considerados como o campo mórfico da era cibercultural. O próprio Sheldrake manifestou as conexões espiritualistas de sua teoria, talvez próprias de um tecno-hermetismo alternativo, ao relacioná-la com a teoria de Gaia ou ao “arquivo afásico” de Madame Blavatsky e Rudolf Steiner.

<sup>41</sup> Além do texto fundacional desta disciplina, desenvolvido por Jung, *Sincronicidade* (1990), uma das obras mais ambiciosas sobre o problema é *Synchronicity: the bridge between matter and mind*, de F. David Peat (1987), onde são exploradas as relações deste conceito com as ideias de Rupert Sheldrake e David Bohm, o *I Ching* e a tribo indígena de sonhadores *naskapi*, entre outros. Em última instância, apela-se para a existência de uma mente coletiva – como a que pretendeu recriar Kerckhove ou Lévy – e insinua-se que a origem deste conceito temporal encontra-se em Santo Agostinho, que afirma a existência do passado e do futuro como formas do presente.

pressuposta pela teoria junguiana dos arquétipos e do inconsciente coletivo – e reproduzida pelos conceitos similares de Kerckhove e Lévy. No célebre “relógio universal”, a imagem sonhada por Wolfgang Pauli, o físico e prêmio Nobel amigo de Jung, que serviu como modelo para o desenvolvimento do conceito de sincronicidade, percebe-se a transmutação do mito puramente hermético ao mito tecno-hermético: uma águia sustenta uma espécie de esfera armilar ou grande relógio com dois discos giratórios cruzando-se em um místico ponto.

A força do digital não depende apenas de suas performances técnicas excepcionais, ou atualmente de um manejo mais fácil e agradável, para o que já havia preparado o telefone, o rádio e a televisão. A força da tecnologia responde a um sonho humano de poder, porém a Web também faz vibrar o sonho da comunicação planetária e universal, extraindo daí outra força simbólica poderosa: o clique. Na Web, o clique possui uma simbologia mágica: pode fazer surgir ou desaparecer, criar ou apagar para sempre, sua facilidade, rapidez e eficácia são atributos mágicos e dão a medida de seu suporte. É o clique mágico que, como num passe de mágica, abre as portas do ciberespaço.

## CAPÍTULO 5

### HERMETISMO E TECNO-HERMETISMO

*“Aqui, seremos assediados por todas as questões do nome e do que ‘se faz em nome de’: questões do nome ‘religião’. Dos nomes de Deus, do pertencimento ou não do nome próprio ao sistema da língua, portanto, de sua intraduzibilidade, assim como de sua interabilidade (isto é, do que faz disso um lugar de repetibilidade, de idealização e, portanto, já, de techné, de tecnociência, de teletecnociência na chamada à distância”*

*Jacques Derrida, Fé e saber.*

A passagem de determinada cosmovisão cristã ao racionalismo científico, na concepção de um conjunto de autores consultados<sup>42</sup>, só foi possível em função de pesquisadores assumirem uma série de mitos religiosos como sentido último para o conjunto de suas investigações. Não que a crença religiosa desses teóricos tenha contaminado o rigor do método científico em sua aplicação, mas, de certo modo, o rumo da ciência esteve orientado e dominado por mitos religiosos que a moldaram, culminando na forma como é concebida atualmente. Longe de esboçar uma crítica

---

<sup>42</sup> Buscou-se embasamento em um conjunto de obras, consultadas durante esta pesquisa, cujos autores são especialistas em temáticas voltadas à relação entre ciência e religião, Renascimento ou Hermetismo. O texto de Jacques Derrida, *Fé e saber: as duas fontes da “religião” nos limites da simples razão* (Em: DERRIDA; VATTIMO, 2000) trouxe ao tema a aproximação necessária à questão da linguagem. Recorreu-se com frequência a Francis A. Yates, principalmente os livros *Giordano Bruno e a tradição hermética* (1995), em que Yates explica toda a base histórica do hermetismo e situa o filósofo italiano, condenado à fogueira pelos tribunais da Inquisição, em 1600, por rebelar-se contra o dogma religioso, no contexto da tradição hermética; e *A arte da memória* (2007), uma obra clássica em que acompanha a arte da memória desde seu tratamento pelos oradores gregos, passando por suas transformações no Renascimento e, por fim, seu uso no século XVII. Destaca-se também Paolo Rossi, cujos livros *O nascimento da ciência moderna na Europa* (2001) e *A chave universal: artes da memorização e lógica combinatória desde Lúlio até Leibniz* (2004) ofereceram suporte imprescindível à contextualização da problemática aqui apresentada. Cabe citar ainda Alexandre Koyré, *Do mundo fechado ao universo infinito* (2006) e Alfred North Whitehead, *A ciência e o mundo moderno* (2006). Recorreu-se a edições em espanhol, exatamente pelo maior domínio desta língua, para obras consideradas relevantes, mas sem publicações em língua portuguesa. Dentre elas, Andoni Alonso e Iñaki Arzos, *La Nueva Ciudad de Dios* (2002), obra particularmente reveladora, cuja tese pressupõe uma analogia entre a cibercultura e a “*Cidade de Deus*” agostiniana e cujo referencial teórico indicou o caminho para outros autores igualmente inusitados; Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, *La nueva alianza: metamorfosis de la ciencia* (2004); Ioan P. Culianu, *Eros y magia en el Renacimiento* (2007); Antonio Fernández-Rañada, *Los científicos y Dios* (2008), aqui o físico analisa as posturas de muitos cientistas diante da ideia de Deus e da transcendência, como Maxwell, Darwin, Einstein, entre outros, revisando questões relacionadas à relação entre ciência e religião e a influência da teologia medieval no surgimento da ciência moderna; David F. Noble, *La religión de la tecnología* (1999); A.C. Crombie, *Historia de la ciencia: de San Agustín a Galileo*, volumes 1 e 2 (2006) e Ken Wilber, *Ciencia y religión: el matrimonio entre el alma y los sentidos* (2008), uma ilustração do fascínio da ciência moderna pela mística. E, em inglês, Margaret Wertheim, *Pythagoras’ Trousers: god, physics, and the gender wars* (1997), obra na qual a autora mostra de forma muito convincente como a física está presidida pela noção de um Deus matemático.

revisionista sobre a ciência moderna, objetiva-se aqui unicamente assinalar a importância de se reconhecer as origens “marginais” da ciência moderna, a partir do Renascimento, como forma de melhor compreender o processo que culminou na expansão das tecnologias digitais contemporâneas.

É possível verificar em estudos como o de Alexandre Koyré, o quanto personalidades centrais do racionalismo científico – Francis Bacon, René Descartes, Galileu Galilei, Isaac Newton, Gottfried Leibniz –, deixaram transparecer em seus trabalhos um forte vínculo com uma longa tradição anterior que mesclava ciência e religião. Sobretudo com sua vertente hermética (KOYRÉ, 2006).

A ciência considerada como uma espécie de religião contemporânea é um tópico recorrente, uma metáfora utilizada por numerosos críticos para retratar os excessos do cientificismo como mentalidade dominante na sociedade<sup>43</sup>. Porém, a ciência contemporânea ser associada aos mitos herméticos, justamente a expressão tradicional das chamadas pseudociências que com tanto afincado combate, parece uma temeridade. Porém, a tecnologia em seu conjunto e, em especial, as tecnologias digitais parecem reavivar, ao menos num plano hipotético, um imaginário mítico arcaico, principalmente a mitologia do hermetismo<sup>44</sup>. Tal suspeita encontra

---

<sup>43</sup> Desde os anos 1970 surgiram enfoques críticos qualificando a ciência moderna como uma espécie de religião, como, por exemplo, o de Jaubert e Lévy-Leblond em *(Auto) critique de la science* (1973) ou Paul Feyerabend em *Contra o método* (2007). Nesse aspecto, foram premonitórias as críticas e os conceitos que identificam a ciência como fenômeno quase religioso, muito além do cientificismo, como as de Roger Garaudy em *Los integristas* (1992); Ivan Illich em *In the mirror of the past* (1992); Paul Virilio em *Cibermundo: a política do pior* (2000); Michael Shallis em *The silicon idol, the micro revolution and its social implications* (1985); Theodore Roszak em *The cult of information*; ou Marshall McLuhan em *A galáxia de Gutemberg* (1972) e *Os meios de comunicação como extensões do homem* (2002); e Vicente Verdu em *El planeta americano* (1999).

<sup>44</sup> O conglomerado de crenças, mitos e práticas comumente denominado hermetismo (ao qual se aplicam tradicionalmente, com maior ou menor acerto, outros termos como gnosticismo, ocultismo ou esoterismo) representa uma tendência filosófica, geralmente, vista pelos teóricos como uma pseudociência, cujo precedente do método científico era a prática da magia. O hermetismo conservou uma série de mitos religiosos, provenientes da tradição judaico-cristã e gnóstica (ALONSO; ARZOZ, 2002, p. 68). Hermético refere-se a todo preceito complexo, a qualquer doutrina “acessível apenas a quem possua uma chave para interpretá-la” (ABBAGNANO, 1998, p. 498). Na mitologia egípcia, o deus Thoth ou Tot era considerado como o equivalente do deus grego Hermes, representante da comunicação e responsável pela invenção de técnicas como a aritmética e a escrita. Filósofos neopitagóricos e, depois, os neoplatônicos, entre outros, atribuíram a Tot a autoria de um conjunto de escritos ao qual denominaram *Corpus Hermeticum*, como uma referência ao seu correspondente mitológico na cultura grega Hermes Trimegistos. Trata-se de uma série de informações diversificadas, englobando temas de medicina, filosofia, alquimia, astrologia, física, etc. Alguns autores, como Reitzenstein acreditaram que o *Corpus Hermeticum* destinava-se a grupos herméticos como a “confraria Poimandres”, para utilização em seus rituais. Apesar de abordar assuntos sobre moral e religião, e até mesmo apresentar receitas de magia, os textos não fazem referências à sua utilização nesse sentido, de cultos ou rituais. O hermetismo pode ser dividido em duas correntes, conforme o tipo de abordagem das temáticas do conjunto de escritos do *Corpus Hermeticum*: filosófica e astrológica. O primeiro tipo está mais relacionado ao pensamento grego do que egípcio, apesar das constantes referências à mitologia egípcia e a intenção de vincular as religiões das duas culturas. Incluem-se nessa vertente os textos de Plutarco, Asclepiades e Jâmblico, entre outros, sobre mitos e mistérios egípcios. Dentre eles, destacam-se os *Tratados herméticos*, cuja autoria foi atribuída a Poimandres e Asclépio. Seguem a linha de pensamento grego e as temáticas apresentam-se como revelações de Hermes sobre

respaldo na tese de que a ciência, sobretudo a partir do Renascimento, sofreu uma transformação estrutural, processo que a levou a atuar, por meio da tecnologia, em sentido religioso.

A questão da translação de conceitos religiosos para a ciência no período da Renascença tem sido debatida e, inclusive, assumida como fato por uma corrente distinta do pensamento científico, com destaque para a produção de Frances A. Yates. A autora aborda a influência do hermetismo no pensamento renascentista e, conseqüentemente, na origem da ciência moderna. Yates chama a atenção para um período da história em que a tradição racionalista grega foi desvalorizada, cedendo lugar a tradições mais antigas, consideradas, então, portadoras do verdadeiro conhecimento. “O mundo antigo, incapaz nos seus últimos tempos de fazer avançar mais a ciência grega, voltou-se para o culto religioso do mundo e também para os ocultismos e magias que o acompanhavam”. Para a autora, o surgimento do “ideal do mago”<sup>45</sup>, como uma forma de sobrepor o ocultismo à razão, inspirou “a ciência genuína”<sup>46</sup> (YATES, 1995, p. 493-4).

A partir de um acúmulo de equívocos, provocados principalmente pela aceitação equivocada do *Corpus Hermeticum* como um conjunto de obras autênticas de Hermes Trismegisto<sup>47</sup>, os textos herméticos convertem-se, em sentido estrito, no

cosmogonia, antropologia e escatologia, com diversos princípios comparáveis aos do gnosticismo: “formação do mundo no *Primeiro Pai*, origem do *Homem Arquetípico*, perda da alma no corpo e divinização da alma em seu ascenso pelos círculos planetários”. Já o hermetismo astrológico, ou mágico-astrológico, “é menos interessado na especulação teosófica que em certas práticas baseadas em supostas correspondências entre fenômenos terrestres e fenômenos celestes e entre as partes da Natureza e as do corpo humano”. Enquanto um volta-se à “pura contemplação espiritual”, o outro “conduz a uma complexa demonologia que mostra características primitivistas”. Em muitos casos, os dois tipos de hermetismo se combinam, ou até mesmo se fundem (MORA, 2000, p. 591).

<sup>45</sup> Segundo Paolo Rossi, os chamados magos da Renascença, inspirados nos escritos que eles acreditavam refletir a sabedoria egípcia da mais remota Antiguidade, como o *Corpus Hermeticum*, lideraram um movimento de “retorno à pura idade de ouro da magia”. Esses magos acreditavam ter descoberto autênticos ensinamentos egípcios, “muito anteriores a Platão e aos demais filósofos da Antiguidade grega”, uma verdadeira fonte sagrada da qual todos esses filósofos beberam, tais ensinamentos teriam nascido, inclusive, numa época bem próxima à dos profetas hebreus. Mas na realidade, esse material tinha como base o substrato pagão do cristianismo primitivo, uma religião fortemente influenciada pela magia oriental, uma espécie de variante gnóstica da filosofia grega. Apesar de essas obras terem sido interpretadas a partir de um referencial pseudo-egípcio, muitos teóricos as vêem como um “repositório de elementos egípcios genuínos. Outros entendem que há nelas alguma influência das crenças egípcias nativas”. Acredita-se que tenham sido escritas entre 100 e 300 d.C. (ROSSI, 1995, p. 13-15).

<sup>46</sup> Um exemplo clássico é a *Nova Atlântida*, de Francis Bacon, “governada por uma ordem ou sociedade chamada ‘Casa de Salomão’, dedicada ao estudo das obras e criaturas de Deus”, uma utopia proveniente de “uma corrente hermética ou hermético-cabalista” (YATES, 1995, p. 495).

<sup>47</sup> Os herméticos constataram os equívocos a respeito das verdadeiras origens do conjunto de textos que compunham o *Corpus Hermeticum* e das interpretações imprecisas e fantasiosas sobre o Egito. Mas como estavam entusiasmados com o prestígio desse mito egípcio e com a considerável literatura produzida a partir dele, deram continuidade às interpretações distorcidas, mantendo vivo o imaginário em torno da procedência

hermetismo ocultista e de matriz pejorativa, como usualmente ficou conhecido. Uma pseudociência gnóstica que, inclusive após a irrupção da egiptologia científica no século XIX – com Vivant Denon, Gardner, Lepsius e Champollion –, continuou alimentando diversas fantasias egípcias até os dias atuais<sup>48</sup>. O hermetismo passou, então, a ser concebido como todo suposto conhecimento ou ciência oculta e esotérica, somente apta para iniciados, referindo-se não a um corpo doutrinal, mas a uma atitude intelectual que confunde obscurantismo com sabedoria ou ciência<sup>49</sup>.

A Europa do século XVII foi o berço das correntes que deram origem à ciência moderna. Paolo Rossi explica que o cenário europeu desse período estava impregnado de uma atmosfera mística, provocado especialmente pela caça às bruxas promovida pela Inquisição. O autor salienta também que foi nesse contexto, distante do ambiente acadêmico, que o pensamento científico moderno germinou:

Embora quase todos os cientistas do século XVII tivessem estudado em uma universidade, são poucos os nomes de cientistas cuja carreira se tenha desenvolvido inteira ou prevalentemente no âmbito da universidade. Na verdade, as universidades não estiveram no centro da pesquisa científica. A ciência moderna nasceu fora das universidades, muitas vezes em polêmica com elas e, no decorrer do século XVII e mais ainda nos dois séculos sucessivos, transformou-se em uma atividade social organizada capaz de criar as suas próprias instituições (ROSSI, 2001, p. 10).

Apesar de mergulhado literalmente naquele universo de misticismos predominantes da época, pois não fazia parte do ambiente das universidades, esse grupo de pensadores de diferentes nacionalidades<sup>50</sup> passou a rejeitar a prática da magia, por a considerarem ineficaz, substituindo-a pela experimentação da técnica. Entretanto, como todas as reflexões realizaram-se no centro daquele ambiente místico, impregnado pelo hermetismo, os mitos religiosos herméticos se mantiveram,

---

ocultista do hermetismo. Até porque não dispunham de fontes mais confiáveis, mas apenas das especulações, tardio-herméticas, de obras como *Edypus Egyptiacus*, de Athanasius Kircher.

<sup>48</sup> Com o passar dos séculos, a lenda do Egito ampliou-se de tal forma que até hoje ainda desperta grande interesse de leitores em todo o mundo. Nesse sentido, recentemente John Crowley escreveu uma sugestiva novela homônima inspirada nas investigações de Yates acerca dos herméticos renascentistas (CROWLEY, 1990).

<sup>49</sup> Foi nesse período que Hermes, o interlocutor retórico ao modo dos diálogos platônicos, se converteu no legendário autor de textos inautênticos.

<sup>50</sup> Dentre eles, Copérnico (polonês), Bacon, Harvey e Newton (ingleses), Descartes, Fermat e Pascal (franceses), Tycho Brahe (dinamarquês), Paracelso, Kepler e Leibniz (alemães), Huygens (holandês, Galilei) e Torricelli e Malpighi (italianos). Embora pertencessem a diferentes países, o pensamento de cada um esteve vinculado ao pensamento dos outros, “livre de fronteiras e em uma República da ciência que a duras penas foi construindo para si um espaço em situações sociais e políticas sempre difíceis, muitas vezes dramáticas e, por vezes, trágicas” (ROSSI, 2001, p. 9).

não de maneira explícita, mas, de certa forma, foram racionalizados. Ao que Erik Davis avalia como o nascimento de uma verdadeira “techgnosis” (DAVIS, 1994, p. 29).

Alonso e Arzoz acrescentam a isso certo declínio do cristianismo, o que contribuiu para a pesquisa científica se esforçar em converter todo pensamento mitológico de cunho hermético em propósitos puramente racionais, despidos de conotações explicitamente religiosas. Desse modo, a ciência moderna teria chegado até o século XX como uma herdeira camuflada, “cifrada em seus padrões genéticos”, do antigo hermetismo judaico-cristão. Para os autores, por um lado a ciência moderna desenvolveu-se como uma espécie de justificativa do racionalismo e do ateísmo e, pela impossibilidade de extinguir o saber hermético, o racionalizou. Por outro, a tradição hermética, como forma de reação a essa tentativa de racionalizá-la, dependeu uma força capaz de deslocar a religião para o âmbito da interpretação científica do mundo, em um processo inversamente proporcional. Assim, “ao ‘assassinar’ edipicamente a religião, a ciência transformou-se numa poderosa tecnociência e, conseqüentemente, o hermetismo converteu-se em tecnohermetismo” (ALONSO; ARZOZ, 2002, p. 69).

Dentro desse novo status de religião emancipada, o propósito da ciência centrou-se em mimetizar e reproduzir artificialmente alguns mitos da religião. Com o surgimento da cultura digital passou a contar com os poderes, ilimitados, das cibertecnologias, já convertidas elas próprias em novo mito, um mito de mitos, talvez. A tecnociência, transformada em religião artificial, reproduz, na verdade, o cenário religioso como uma espécie de escatologia terreal, ou seja, de alguma maneira deve construir o paraíso (mito fundamental de toda religião) aqui na terra, ou, então, nos confins do ciberespaço.

Dessa forma, a tecnociência propõe-se a programar na sociedade o que a religião convencional prenuncia para o plano celestial, e sugere a substituição e reconstrução religiosa em todos os seus aspectos. Não apenas promete o paraíso artificial, mas tem como propósito concretizar todos os benefícios espirituais renunciados pela religião, inclusive a manutenção da fé e do êxtase, necessários para sua sustentação e expansão. Nesse sentido, a ciência contemporânea se vale das tecnologias digitais para reproduzir artificialmente os mitos herméticos mais importantes, capazes de demonstrar a eficácia de suas promessas religiosas.

Nesse sentido, alerta Virilio:

A causa dos séculos de revolução industrial científica, a eliminação de Deus e da transcendência e do monoteísmo conduziu a colocada em órbita de um deus-máquina, de um deus ex machina. Deus-máquina da informação, depois de ter sido deus-máquina da energia atômica. Não podemos agir como se fôssemos não crentes. De agora em diante, temos que escolher um credo. Ou bem cremos na tecno-ciência - convertendo-nos então em partidários do integrismo técnico -, ou bem cremos no deus da transcendência. Pretender ser ateu é uma ilusão, os ateus, hoje em dia, são, na realidade, os devotos do deus-máquina. Ao lado dos integralismos místicos e dos dramas que provocam, está o drama do integralismo ligado ao deus ex machina (VIRILIO, 1996, p.19).

Se a corrente hermética representou uma via de conhecimento de Deus e da religião, a tecnociência cibernética converteu-se na via hermética para a nova religião artificial. Em vez de magia metafísica, as tecnologias digitais utilizam-se da magia científica para proporcionar acesso direto aos mistérios herméticos, levando a humanidade a confiar plenamente em sua eficácia, ainda que a utopia tecnoreligiosa não se cumpra jamais. Ou seja, as tecnologias digitais desenvolvem-se em torno de um paradigma hermético. Sob a influência desse paradigma, o hermetismo funciona ao mesmo tempo como modelo e como precedente imediato.

Um dos mitos centrais do tecno-hermetismo é o mito do conhecimento, que atualmente ocupa de forma ampla o cenário cibercultural. A crença básica de que o tecno-hermetismo permite alcançar o conhecimento absoluto e perfeito, torna hipoteticamente possível o cumprimento de todas as promessas de mitos baseados no conhecimento tecnocientífico. Assim, o imaginário em torno do conhecimento científico ou filosófico pode ser considerado como uma herança hermética, impulsionada e justificada pelo tecno-hermetismo digital.

No ano de 1994, alguns teóricos europeus de renome, entre eles Jacques Derrida e Hans-Georg Gadamer, reuniram-se na ilha de Capri, na Itália, para discutir sobre a questão contemporânea do retorno da religião. As reflexões resultaram no livro *A religião*. Esta obra traz um texto de Derrida extremamente inspirado e revelador. Nesse artigo intitulado *Fé e saber: as duas fontes da 'religião' nos limites da simples razão*, Derrida analisa, bem ao espírito crátilista, mas muito mais para Sócrates do que para Crátilo, a oposição entre religião e razão, delineando toda sua trajetória. Do Iluminismo ao marxismo, da genealogia de Nietzsche à psicanálise de Freud, além de todas as respectivas heranças deixadas no decorrer desse percurso. Em uma de suas elucubrações, Derrida convida ao seguinte questionamento:

O que designamos, aqui, por “lógica”, seu “rigor formal” e seus “possíveis”? A própria lei, uma necessidade que, como se vê, programa, sem dúvida, uma supervalorização infinita, uma instabilidade enlouquecedora entre essas “posições”. Estas podem ser ocupadas, sucessiva ou simultaneamente, pelos mesmos “sujeitos”. (...) Exasperam-na no momento em que (...) a mundialização (ou seja, a estranha aliança do cristianismo, como experiência da morte de Deus, com o capitalismo teletecnocientífico) é, ao mesmo tempo, hegemônica e finita, superpoderosa e em vias de esgotamento (...). Não será a loucura, a anacronia absoluta de nosso tempo, a disjunção de toda contemporaneidade de si, o dia velado de todo presente? (DERRIDA; VATTIMO, 2000, p. 23).

Talvez tudo não passe de especulação, delírios teóricos que surgem dessas tentativas de compreender o que ainda está inominado. Mas há em tudo isso algo de concreto, o encontro na Ilha de Capri indicia, legítima uma inquietude de muitos. Derrida (judeu que é) conhece profundamente as raízes de temáticas contemporâneas (aparentemente) e, em especial, ciberculturais: desterritorialização, territórios móveis, multiculturalismo, nomadismo, a própria metáfora da rede, terminologias tão comuns para os iniciados na cibercultura, mas que, na verdade, perpassam séculos de história humana, de mitologias deslocadas, conflitos irresolutos, edificações inacabadas, buscas incompletas, paraísos perdidos, línguas imperfeitas. Refletir sobre a relação entre tecnologia e religião é, antes de tudo, repensar as reais funções das novas tecnologias e seu papel na manutenção dos sistemas sociais complexos da cultura digital.

## CAPÍTULO 6

### DO INTERTEXTO AO HIPERTEXTO

*“A palavra está sempre carregada de um conteúdo ou de um sentido ideológico ou vivencial. É assim que compreendemos as palavras e somente reagimos àquelas que despertam em nós ressonâncias ideológicas ou concernentes à vida”.*

*Mikhail Bakhtin, Marxismo e filosofia da linguagem.*

O termo “intertextualidade”, cunhado por Julia Kristeva, introdutora de Mikail Bakhtin na França, nos anos 1960<sup>51</sup>, tem seus precedentes na teoria bakhtiniana do dialogismo, um conceito exposto pela primeira vez em *A poética de Dostoievieski* (1929).

Bakhtin explica que não existe palavra que se relacione com seu objeto de modo particular, pois entre a palavra e seu objeto, entre a palavra e o tema abordado, existe um ambiente flexível e adaptável. Trata-se de um ambiente de difícil penetração, e é exatamente pela interação com esse ambiente específico que a palavra pode ser particularizada, remodelada em seu estilo. Para Bakhtin, a palavra, ao direcionar-se para seu objeto, entra em um processo de “excitação dialógica”. Desse espaço de tensão das palavras, assim como das interferências externas, surgem complexas fusões que dão forma ao discurso, deixando marcas em todas as suas camadas semânticas. Isto pode dificultar a expressão e influenciar completamente o perfil estilístico desse discurso. A isso ele chama de “natureza dialógica da palavra” (BAKHTIN, 1988, p. 276).

De acordo com a teoria bakhtiniana, nenhuma palavra se relaciona de forma única com o objeto designado porque entre a palavra e o objeto existem outras expressões que se referem ao mesmo objeto. A palavra tem o sentido de interação, participa de um diálogo e funciona como réplica de outro termo dentro do próprio diálogo. Ao mesmo tempo, cada terminologia pressupõe uma resposta e se estrutura em função dessa resposta, o que, segundo Bakhtin, produz um diálogo vivo. O

---

<sup>51</sup> Embora a autoria do termo intertextualidade seja atribuída à Julia Kristeva, as relações intertextuais são tão arcaicas como a própria escrita, conforme afirmação de Worton e Still. De acordo com esses autores, o fenômeno é muito antigo, encontrando-se antecedentes na época de Platão e Aristóteles em suas teorias sobre a imitação (WORTON; STILL, 1990, p. 127).

caráter relacional de toda palavra, entendida como produto de outras anteriores e agente de outras vindouras, apresenta uma leitura claramente intertextual, pois implica que nenhum texto funcione como um sistema fechado, de gênese autônoma e sem influência externa. Bakhtin afirma que apenas o Adão bíblico poderia confrontar-se com a palavra sem antecedente verbal:

O falante não é um Adão bíblico, só relacionado com objetos virgens ainda não nomeados, aos quais dá nome pela primeira vez. As concepções simplificadas sobre comunicação como fundamento lógico-psicológico da oração nos lembram obrigatoriamente esse Adão mítico (BAKHTIN, 2006, p. 300).

Esse caráter dialógico estende-se a todo ato de fala, uma característica enfatizada pela maioria dos teóricos do dialogismo, como é o caso de Gary Saul Morson e Caryl Emerson. Os autores expõem os principais pontos desse conceito, na forma de paráfrase do seu estado de duplicidade: todo discurso é uma resposta às palavras expressas anteriormente, e cada declaração é elaborada como uma resposta a outras declarações e segundo a expectativa de uma resposta a ela (MORSON; EMERSON, 2008, p. 147-50).

Para Bakhtin, a análise de qualquer discurso exige a identificação de todas as línguas combinadas em sua composição, nenhum estudo pode ser produtivo sem um profundo conhecimento do diálogo das línguas num determinado período. Para compreendê-lo, não basta um enfoque linguístico, mas um profundo entendimento do significado sócio-ideológico de cada língua, além de um conhecimento da distribuição social e da ordem de todas as demais vozes ideológicas de determinado momento histórico. O dialogismo traduz-se, então, como uma diversidade de tipologias de discursos sociais, linguagens e vozes individuais organizadas em forma de diálogo. Desse modo, Bakhtin estabelece o conceito de “heteroglossia”, referente aos aspectos de estratificação presentes em toda língua nacional: dialetos sociais, gírias profissionais ou linguagens de gerações. Cada uma dessas unidades permite uma multiplicidade de vozes sociais e uma ampla variedade de cruzamentos e inter-relações, sempre dialogizadas. “Mais do que reverter o quadro tipológico das criações estéticas, o dialogismo, ao valorizar o estudo dos gêneros, descobriu um excelente recurso para ‘radiografar’ o hibridismo, a heteroglossia e a pluralidade de sistemas de signos na cultura” (MACHADO, 2005, p. 153).

A heteroglossia representa uma característica do conteúdo intertextual de toda língua, e por extensão de todo texto, converte-se no discurso do outro na linguagem do outro. Portanto, as contribuições bakhtinianas apresentam-se como antecedentes claros da teoria da intertextualidade. Pressupõe-se, então, o emprego de palavras, pelo autor do discurso, que implicam uma significação derivada dos usos que outros lhes deram anteriormente, com a intenção de estabelecer sua comunicação particular. Assim, as intenções do autor expressam-se de forma refratária, o que converte o texto em um tipo especial de discurso de dupla voz, dialogicamente inter-relacionadas. A poliglossia é outro conceito chave para a compreensão de dialogismo. Sua relevância radica no fato de que o contato entre línguas enfatiza a linguagem particular de cada um, sua forma interna e as peculiaridades das visões de mundo particulares. Nesse sentido, o diálogo entre línguas, o contraste e a interseção entre elas enriquece a produção textual em função do aspecto intertextual (MORSON; EMERSON, 2008, p. 155-70).

Transpondo essas premissas às possíveis interpretações dos leitores diante de um hipertexto, deve-se considerar que toda interpretação passa pelo reconhecimento dos textos presentes em cada relação hipertextual e, necessariamente, intertextual.

George Landow apropria-se da teoria bakhtiniana para estruturar sua própria concepção de hipertexto. De acordo com esse autor, o hipertexto não comporta uma única voz, autoritária. Pressupõe uma voz formada pela experiência combinada entre o enfoque de determinada ocasião, o conteúdo em questão e a narrativa, em constante desenvolvimento de acordo com o próprio trajeto de leitura (LANDOW, 1995, p. 49).

Aludindo ao conceito bakhtiniano, o hipertexto, tal como é aqui entendido, constitui-se num sistema interativo de línguas, sua forma dialogizada permite o intercâmbio de diferentes estilos e maneiras de pensar. Assim, as línguas que se cruzam na Web, por exemplo, relacionam-se como as réplicas de um diálogo, há um debate entre línguas, entre estilos de língua. Trata-se de uma linguagem híbrida, por meio da qual o autor aprende a observar a partir de uma perspectiva externa e alheia, por intermédio do dialogismo. Todo hipertexto pode ser considerado, em sentido amplo, um produto textual híbrido, dialogizado em maior ou menor grau. A construção híbrida, cabe lembrar, é inerente ao conceito de dialogismo, conforme afirmou o próprio Bakhtin em *The dialogic imagination* (1988, p. 305).

A maioria das obras que versam sobre intertextualidade atribui a Kristeva a autoria do termo, nos anos 1960. No entanto, as relações intertextuais são tão arcaicas como a própria escrita. Segundo Worton e Still, o fenômeno é muito antigo, encontrando-se antecedentes na época de Platão e Aristóteles em suas teorias sobre a mimese (WORTON; STILL, 1990, p. 59).

O conceito kristeviano de intertextualidade deriva do dialogismo interno da palavra, concebida como entidade ambivalente. A autora propõe uma análise textual pragmática, o que a leva a considerar o processo mental que envolve o decorrer desse tipo de análise. Além disso, estabelece relações entre dialogismo e intertextualidade, e explica que a relevância daquele conceito bakhtiniano reside principalmente no fato de atribuir dinamismo às teorias até então existentes sobre os sistemas textuais. Para Kristeva, o diálogo e a ambivalência deixam pensar que “a linguagem poética no espaço interior do texto, tanto quanto no espaço dos textos, é um *duplo*”. Por outro lado, acredita que teorias baseadas na lógica 0-1, como a booleana, “são inoperantes no âmbito da linguagem poética, onde o 1 não é um limite”. Isto se explica porque os procedimentos científico-lógicos não são capazes de formalizar a linguagem poética: “sem desnaturá-la. Uma semiótica literária deve ser construída a partir de uma *lógica-poética* na qual o conceito de *potência do contínuo* englobaria o intervalo do 0 a 2, um contínuo onde o 0 denote e o 1 não é um limite” (KRISTEVA, 2005, p. 65-73).

De acordo com Kristeva, por sua característica de ambivalência, a palavra possui dois significados: o que tomou de outra palavra proveniente de um discurso alheio e o que já possuía. Portanto, a palavra ambivalente é o resultado da união de dois sistemas de signos. Nesse sentido, a autora define texto como um aparelho trans-linguístico capaz de redistribuir a ordem à língua relacionada ao discurso comunicativo, cujo objetivo é a informação direta, com diversos tipos de enunciados anteriores ou contemporâneos. O texto é, portanto, produtividade. Isto implica, por um lado, que sua relação com a língua à qual pertence é re-distributiva. Por outro, essa produtividade implica uma permuta de textos, uma intertextualidade: no espaço de um determinado texto, vários enunciados, tomados de outros textos, se entrecruzam e neutralizam-se uns aos outros (KRISTEVA, 2005, p. 65-75).

Tais entrecruzamentos, segundo John Lechte, implicam, acima de tudo, uma interseção de significados, e não um significado único. Nas relações intertextuais, o conceito de “ideologema” tem vital importância, e é definido como a interseção de

determinada ordem textual com enunciados alheios aos que insere em seu próprio espaço, ou aos que faz referência no espaço de outros textos. Em outras palavras, o ideologema kristeviano é o conceito que descreve o ato intertextual em si mesmo, indica a função intertextual materializada nos diferentes níveis estruturais de cada texto. O ideologema de um texto é o conceito que transforma os enunciados numa totalidade, inserindo-os no contexto histórico e social. (LECHTE, 1990, p. 106-7).

Os postulados dialógicos bakhtinianos, como explicado anteriormente, constituíram a base das propostas intertextuais de Julia Kristeva. O conceito de intertextualidade kristeviano deriva do dialogismo interno da palavra concebida como entidade ambivalente. Porém, Kristeva seguiu, ainda, Roland Barthes.

Em *O rumor da língua*, Barthes sugere “a morte do autor”, ou seja, essa ideia de autor como única via possível para a produção literária. Tal posição se deve ao fato de que, na concepção barthesiana, ao autor cabe apenas imitar algo anterior, não há possibilidade de se alcançar a originalidade plena. Sob essa ótica, o autor representa uma figura autoritária em torno da qual gira a literatura contemporânea e cuja única função consiste, a partir do ponto de vista linguístico, em ser o sujeito que se ocupa de redigir. Por isso, Barthes propõe substituir o autor pelo que ele denomina “scriptor”, pois “um texto é feito de escrituras múltiplas, oriundas de várias culturas e que entram umas com as outras em diálogo, em paródia, em contestação” (BARTHES, 2004, p. 62-4).

Diante da ausência do escritor, Barthes sugere que o leitor passe a ocupar um lugar de vital importância na criação e compreensão textual:

O leitor, jamais a crítica clássica se ocupou dele; para ela não há outro homem na literatura a não ser o que escreve. Estamos começando a não mais nos deixar engodar por essas espécies de antífrases com as quais a boa sociedade retruca soberbamente a favor daquilo que ela precisamente afasta, ignora, sufoca ou destrói; sabemos que, para devolver à escritura o seu futuro, é preciso inverter o mito: o nascimento do leitor de pagar-se com a morte do Autor (BARTHES, 2004, p. 64).

Tais pressupostos barthesianos entrelaçam Barthes, Kristeva e Bakhtin. Todos propõem a concepção de texto como uma composição essencialmente formada por outros textos com os quais guarda relação, ou como rede intertextual. O que constitui o princípio básico do dialogismo bakhtiniano e da intertextualidade kristeviana. Em segundo lugar, Barthes ressalta o fato de que os escritos de um

texto dialogam entre si, tal como aponta Bakhtin. Ambos vêm o texto como composto de citações.

Outra importante contribuição de Barthes é sua clara delimitação das diferenças entre os conceitos de obra e texto, pois é a partir do último que surgem as relações intertextuais. Para Barthes, uma obra representa um fragmento que ocupa espaços nos livros, e texto significa um campo metodológico. A obra é vista, enquanto o texto é demonstrado. A obra sustenta-se nas mãos, o texto na língua, e só adquire existência quando situado no discurso. O texto não se limita à literatura, não pode ser hierarquizado, já que se caracteriza principalmente por sua força subversiva com relação às velhas classificações. Assim, a obra funciona como um signo geral, e representa uma categoria institucional da civilização do signo. O texto, pelo contrário, coloca de forma indefinida o significado, seu campo é o do significante. A lógica que governa o texto não cuida de definir o que a obra significa, mas trabalha sobre associações e referências cruzadas que desvelam o ônus simbólico dos elementos textuais. A obra é moderadamente simbólica, enquanto o texto o é radicalmente (BARTHES, 2004, p. 65-9).

O texto, tal qual a língua, apresenta-se de modo estruturado, porém descentralizado, sem fronteiras. O texto é plural, e essa característica é fruto da pluralidade dos significantes que o envolvem. Tal distinção é útil para a compreensão do conceito de hipertexto, pois, para Barthes, todo texto é o intertexto de outro, estando, portanto, imerso na intertextualidade. Mais uma diferença entre a obra e o texto encontra-se no fato de que um autor é reconhecido como “pai e proprietário de sua obra”. Por isso, “a ciência literária ensina então a *respeitar* o manuscrito e as intenções declaradas do autor, e a sociedade postula uma legalidade da relação do autor com sua obra (são os ‘direitos autorais’)”. O texto, por outro lado, é lido “sem a inscrição do Pai”. A obra reflete, desse modo, a “imagem de um organismo que cresce por expansão vital (...) o Texto tem a metáfora da *rede*”, e sua expansão ocorre como uma operação “combinatória” (BARTHES, 2004, p. 72-3).

Portanto, o conceito barthesiano de texto é amplamente liberal, especialmente no que se refere à ideia de posse sobre o texto. Ao ser abolida a figura do autor, o texto não precisa de nenhuma autoridade paterna, já que tem origem em um texto anterior, e cabe ao “scriptor” redigi-lo. Na verdade, mais do que abolir o papel do autor, Barthes apresenta uma reformulação do conceito de autoria.

Independentemente do nome que lhe seja atribuído, o autor adota uma nova atitude diante do texto que produz, esse autor intertextual é consciente dos textos que precedem à sua própria produção e produz considerando esse fator. Na medida em que um autor se mostre conhecedor de como utilizar textos anteriores e comunicá-los ao leitor, a riqueza intertextual de uma obra torna-se transmissível ao leitor.

A carência de um procedimento específico para a análise das relações intertextuais foi reparada com o surgimento de *Palimpsestos*, de Gerard Genette, obra que apresenta detalhado enfoque pragmático dos elementos intertextuais e representa uma importante fonte para a obtenção de um método apropriado de análise do hipertexto.

Para Gerard Genette, um estudo intertextual, ou hipertextual segundo sua nomenclatura, não deve estar baseado em agramaticalidades. Nesse sentido, Genette afirma que todo hipertexto pode ser lido em si mesmo, sem “agramaticalidade” perceptível, pois comporta uma significação autônoma e, portanto, é de certa forma auto-suficiente (GENETTE, 1989, p. 494).

Em *Palimpsestos*, Genette apresenta um método prático para o estudo da intertextualidade, destacando em primeiro lugar a característica global da “transtextualidade ou transcendência textual do texto”, que inclui cinco tipos de relações específicas (Ibidem, p. 9).

O primeiro deles é a intertextualidade, descrita por Genette como “a presença efetiva de um texto em outro”. O próprio autor reconhece que sua definição é mais restritiva em comparação com a de Julia Kristeva, já que as formas nas quais esse fenômeno se manifesta são, segundo Genette, muito específicas: a citação, o plágio e a alusão. O segundo tipo de relação transtextual constitui a paratextualidade, que consiste na relação do texto propriamente dito com o que só pode ser denominado como seu paratexto: título, subtítulo, intertítulo, prefácio, epílogo, advertência, prólogo etc. Em terceiro lugar, descreve a metatextualidade, por meio da qual um texto se relaciona com outro sem citação alguma, tal como ocorre na crítica. O quarto tipo de relação transtextual é a hipertextualidade, que une um determinado texto, hipertexto, a um texto anterior, hipotexto, inserindo-se nele numa forma que não é a do comentário, fato que distingue essa tipologia da metatextual. Denomina-se hipotexto o texto “origem”, que contribui para a elaboração de um hipertexto, ou texto “derivado” do anterior. Por fim, o quinto tipo de relação específica da transtextualidade genettiana é a denominada arquetextualidade, definida como “o

conjunto de categorias gerais ou transcendentais – tipos de discurso, modos de enunciação, gêneros literários etc. – do que depende cada texto particularmente (GENETTE, 1989, p. 9-11).

Segundo Genette, todas as obras são, de modo geral, hipertextuais, trata-se de uma característica inerente à produção literária. As relações hipertextuais genettianas correspondem em conteúdo, ainda que não em nomenclatura, às relações intertextuais propostas por autores como Kristeva e Barthes. Portanto, podem ser entendidas como relações intertextuais no sentido mais amplo do termo. O próprio Genette oferece definições paralelas de intertextualidade e hipertextualidade ao ressaltar o fato de que ambas as categorias apresentam um corpus em que a relação entre os textos é explícita: “efetiva”, no caso da intertextualidade, e “declarada”, no caso da hipertextualidade. “A hipertextualidade nada mais é do que um dos nomes dessa incessante circulação de textos sem o que a literatura não valeria à pena” (Ibidem, p. 497).

São diversos os graus de relação hipertextual genettianos. Primeiramente, o autor menciona o hipotexto alográfico, neste caso o hipertexto faz referência ao texto escrito por outro autor, o tipo de hipertexto mais frequente. O hipotexto insere-se de forma explícita nesse contexto. Depois vem o hipertexto autográfico, cujo hipotexto consiste num texto criado pelo mesmo autor desse hipertexto. Um exemplo seria uma nova versão de determinado texto, feita pelo autor do texto original.

Entre os diversos tipos de relações hipertextuais descritas em *Palimpsestos*, a paródia é abordada em primeiro lugar. Dentro da paródia, inclui-se inicialmente o pastiche satírico, uma imitação estilística com função crítica ou ridicularizadora. Essa demarcação é desenvolvida a partir de uma perspectiva funcional, devido ao caráter caricaturesco que compartilham pastiche e paródia. Numa posterior redistribuição, seguindo critérios estruturais, ambas as categorias recaem em tipologias diferentes: a transformação, que incluiria a paródia e o travestimento, e a imitação, na qual entrariam a imitação satírica e o pastiche. A diferença estrutural entre imitação e transformação reside no fato de que a última implica uma intenção semântica e, portanto, o texto é primordial. Na imitação, o principal é o estilo, que marca as características do texto (GENETTE, 1989, p. 27-31).

Dentre os muitos tipos de paródia, são citadas as surrealistas e as deformações paródicas. As primeiras são “aquelas nas quais o princípio de transformação é confiado ao arbitrário ou ao automatismo psíquico”. As segundas se

dão, sobretudo, em títulos jornalísticos com o objetivo de chamar a atenção do leitor. O último caso de paródia é o travestimento burlesco, que atualiza o texto parodiado, mas apresenta a desvantagem de ter que se reatualizar constantemente. Genette se limita a falar da paródia como um elemento a mais da classificação de relações hipertextuais (GENETTE, 1989, p. 96).

O segundo tipo de relação hipertextual genettiana é a imitação. O hipertexto, regido por essa premissa, imita a linguagem de seu hipotexto. Na prática, o conceito teórico de imitação se traduz em forma de pastiche, ou num tecido de imitações. Existem manifestações cuja definição contém o conceito de imitação. Como é o caso do mimologismo que imita um aspecto muito concreto do hipotexto. Por exemplo, quando o narrador em primeira pessoa do texto-fonte repete constantemente a expressão “não obstante”, o mimologismo pode ser produzido nesse caso se o narrador imitar essa expressão de propósito, deixando claro seu afã por evidenciar esse hipotexto concreto. Denomina-se mimetismo ao agente causador da imitação, que a identifica como tal, e mimotexto ao texto que imita a outro texto (Ibidem, p. 106).

O terceiro tipo de relação hipertextual descrito por Genette é a transformação séria ou transposição. Esta categoria é a mais destacável dentro das relações hipertextuais, inserindo-se em obras extensas que podem até mesmo ocultar seu caráter hipertextual. A transposição do hipotexto em hipertexto manifesta-se de diversas formas: transposições formais, como a tradução; transformações temáticas, nas quais se altera principalmente o sentido do hipotexto no hipertexto; e as transformações quantitativas, que podem implicar a redução ou o aumento do hipotexto (GENETTE, 1989, p. 109).

Genette conclui seu trabalho sublinhando a relevância da distinção entre os dois tipos básicos de relações hipertextuais, que para ele são a transformação e a imitação. Para o autor, a hipertextualidade é uma característica inerente à textualidade: “todo estado redacional funciona como um hipertexto em relação ao precedente, e como um hipotexto em relação ao seguinte. Desde o primeiro esboço à última correção, a gênese de um texto é um assunto de hipertextualidade. Destaca, ainda, a importância de se perceber a relação hipertextual, pois, caso contrário, sua presença não tem validade (Ibidem, p. 491).

O autor explica, assim, a eleição do título de seu trabalho: “a velha imagem do palimpsesto, na qual se vê, sobre o mesmo pergaminho, como um texto se sobrepõe

a outro ao qual não oculta totalmente, mas o deixa transparecer”. O texto que não se oculta completamente é sem dúvida um hipotexto, enquanto o texto que se sobrepõe refere-se ao hipertexto, definido por Genette, em última instância, como “uma mescla indefinível, e imprevisível no detalhe, de seriedade e de jogo, (de lúcido e lúdico), de produção intelectual e de diversão”. A partir daí é possível concluir que a intenção do autor hipertextual pode ser a de entreter-se e entreter por meio da recriação de textos anteriores num novo texto (GENETTE, 1989, p. 495-96).

## CAPÍTULO 7

### A WEB E SEUS PENSADORES

*“A extensão do ciberespaço representa o último dos grandes surgimentos de objetos indutores de inteligência coletiva”*  
*Pierre Lévy, O que é o virtual?*

#### 7.1 O hipertexto digital

Averiguar os antecedentes do hipertexto digital é uma tarefa complexa. É difícil seguir a pista da volumosa literatura que nos últimos anos tratou esse tema, às vezes como um fenômeno cultural, outras como uma tecnologia. As primeiras reflexões a respeito desse fenômeno estão impregnadas por um panorama cultural profundamente marcado pelo pensamento fenomenológico de filósofos como Heidegger e Husserl, que confrontaram as propostas clássicas da filosofia ocidental. Especialmente ao questionarem conceitos como a metafísica e a relação do sujeito com o objeto, ao mesmo tempo em que denunciaram a não-neutralidade da técnica. Suas reflexões estão na base do surgimento de novas interpretações de múltiplos aspectos da realidade (ALONSO; ARZOS, 2002, p. 158).

Roland Barthes, nos anos 1960, definiu como ideal um tipo de texto absolutamente plural, composto por uma multiplicidade de redes que remetem a mais significados. Contrapondo a legibilidade do texto, sua aparente completude, Barthes defendeu o aspecto inacabado como característica implícita a toda obra, no sentido de convocar o leitor à recomposição textual. Trata-se do texto “escrevível”, aquele capaz de tornar o “leitor não mais um consumidor, mas um produtor do texto”. Representa um “plural triunfante (...) o romanesco sem o romance, a poesia sem o poema, o ensaio sem a dissertação, a escritura sem o estilo, a produção sem o produto, a estruturação sem a estrutura”. Entretanto, o autor reconheceu a ampla dificuldade e até mesmo a impossibilidade de alcançar esse ideal (BARTHES, 1992, p.38).

Jacques Derrida propôs então uma interpretação do mundo como desconstrução, e reivindicou uma reformulação de todos os parâmetros do texto: o conceito de início e fim de uma obra, a unidade de um corpus, o título, as margens, as anotações, o padrão de referência, entre outros (DERRIDA, 2004).

Já Deleuze e Gattari apresentaram um modelo semântico que opõe o exemplo metafórico de árvore à noção de rizoma, com base na metáfora matemática de fractal. O rizoma, segundo esses autores, seria mais adequado para representar a complexidade, a pluralidade e o entrecruzamento dos saberes:

...qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo. E muito diferente da árvore ou da raiz que fixam um ponto, uma ordem. A árvore linguística à maneira de Chomsky começa ainda num ponto S e procede por dicotomia. Num rizoma, ao contrário, cada traço não remete necessariamente a um traço linguístico: cadeias semióticas de toda natureza são aí conectadas a modos de codificação muito diversos, cadeias biológicas, políticas, econômicas etc., colocando em jogo não somente regimes de signos diferentes, mas também estatutos de estados de coisas (DELEUZE; GATTARI, 1995, p. 15).

Por sua vez, Umberto Eco em *Obra Aberta* delineou uma nova concepção de autoria, atribuindo ao leitor a responsabilidade pela interpretação do texto, já que o sentido não estaria fixado definitivamente na obra, mas em constante construção. Para Eco, toda criação tende ao ambíguo e indeterminado. Por um lado, uma condição de crise da contemporaneidade e, por outro, uma poética em harmonia com a ciência, expressando a possibilidade de um ser humano aberto à renovação contínua dos próprios esquemas de vida e conhecimento, produtivamente comprometido com a evolução das competências de seus próprios horizontes. Desse modo, argumenta Eco, uma obra não revela um novo conhecimento sobre a realidade, mas recria, reconstrói o saber como “metáforas epistemológicas”, isto é, variações de algo já conhecido. Entre obra e intérprete se dá uma interação dialética e, portanto, a produção de significados novos e variados (ECO, 2001, p. 32-48).

O crítico norte-americano George Landow chamou nossa atenção para as afinidades entre o hipertexto e o texto tal como visto pelos estruturalistas e pós-estruturalistas franceses, de Barthes a Derrida, passando por Kristeva. Este importante estudioso dos hipertextos ciberliterários sustenta, na abertura de seu *Hypertext Theory* que tais teóricos da literatura e cientistas do computador têm pontos em comum e que essas convergências podem ser surpreendidas em muitas partes. Uma delas é a inquieta obra de Roland Barthes, com sua equiparação da

literatura à “escritura”, para ele uma prática já fora da racionalidade hierarquizada do pensamento tal como pressuposto no modelo estruturalista, já que a literatura assume aí a condição de discurso inexequível, que apenas faz rolar a linguagem, ao infinito e por oposição a um patamar perdido. Uma outra é a “intertextualidade” de Kristeva, que, não longe de Barthes, também já escapa à lógica da estrutura, pois supõe a existência de muitos discursos legíveis dentro de um dado enunciado, entendendo-se, desta vez, o enunciado poético como um subconjunto de um conjunto maior, aquele constituído pela própria literatura (LANDOW, 2004, p. 1-2).

Talvez porque a obra de Gérard Genette não tenha nos Estados Unidos (assim como não tem no Brasil, onde quase tudo está por ser traduzido) a penetração de Barthes e Kristeva, Landow não o menciona. No entanto, trabalhando sob o paradigma do “arquitexto”, entendido como matriz a partir da qual os textos se desenrolam, e nuançando o “intertexto” de Kristeva com toda uma pluralidade de sub-categorias – transtextualidade, paratextualidade, prototextualidade –, de que extrai a fascinante ideia da literatura como imenso “palimpsesto”, Genette também merece lugar nessas ponderações.

Quanto à história “oficial” do hipertexto, é já uma constante fazer coincidir seu início com a publicação, em 1945, do artigo *As we may think*<sup>52</sup>, de Vannevar Bush, em 1945. O autor, preocupado com a crescente produção científica, reflete sobre a importância de desenvolver tecnologias mais adequadas e eficazes, do que as da época, para armazenamento e distribuição da informação. Pela primeira vez é proposta de forma explícita uma organização espacial do conhecimento. A fim de solucionar essa problemática, de um tratamento mais qualitativo para a massa informacional proeminente, Bush imaginou um dispositivo, ao qual chamou *Memex*, apto para conectar diferentes informações entre si, sendo irrelevantes suas classificações hierárquicas. O princípio desse invento consistia em eleger por associação textos, imagens ou sons, uma espécie de circuito neuronal automatizado. Por isso, associa-se comumente a Vannevar Bush a ideia originária de hipertexto (BUSH, 1986, p. 3-20).

---

<sup>52</sup> Esse artigo foi publicado pela primeira vez na revista *The Atlantic*, em 1945, e reeditado no ano de 1986 em *The new papyrus: the current and future state of the art*, obra em CD-ROM organizada por Steve Lambert e Suzanne Ropiequet. Um arquivo digitalizado da primeira publicação pode ser acessado no site da revista *The Atlantic*. Disponível em: <<<http://www.theatlantic.com/doc/194507/bush>>>. Acesso em: 16 Ago. 2008.

O conceito de Bush foi retomado vinte anos depois por Theodor Nelson. Em seu artigo *Complex information processing: a file structure for the complex, the changing, and the indeterminate*, escrito em 1965, apresenta os termos *hypertext* e *hypermedia*, de sua autoria. A terminologia hipertexto foi criada por Nelson para se referir a uma base de escrita por ele idealizada, com ramificações não lineares.

Com base no conceito de hipertexto, Nelson propõe um universo informativo global e horizontal, o *Docuverse*, descrito em *Literary machines*. Trata-se de um sistema em que os textos relacionam-se em decorrência da possibilidade de conexões entre documentos passíveis de navegação e de tornar explícitas as relações semânticas existentes entre eles. Nelson projetou ainda um tipo de programa informático denominado *Xanadu*, cuja pretensão era servir como uma espécie de biblioteca universal para a publicação de hipertextos em escala mundial (NELSON, 1993, p. 92).

Entretanto, apenas no final dos anos 1980, com o surgimento da microinformática, do CD-ROM, de novos softwares, o hipertexto adquiriu maior embasamento prático. Naquele período, Jeff Conklin reafirmou o conceito de hipertexto como um modelo de representação do conhecimento que reflete as estruturas cognitivas. O autor enfatizou o forte potencial de instrumento de comunicação do computador, além de sua capacidade de ampliar o intelecto humano e também analisar e processar informação, apontando o hipertexto como o grande passo nessa direção (CONKLIN, 1987, p. 17-41).

Walter Ong, adiantando-se ao surgimento do fenômeno Web, comparou os costumes comunicativos contemporâneos com o retorno à oralidade, sob o domínio dos instrumentos da tecnologia elétrica e eletrônica (ONG, 1999, p. 128).

Para Harnard, com o hipertexto acoplado a uma rede de computadores, o ser humano estaria ingressando em uma “quarta revolução”, referindo-se às três etapas da evolução do conhecimento humano, amplamente reconhecidas: a oral, a escrita e a tipográfica (HARNARD, 1991, p. 50).

No terreno das aplicações, a pesquisa desses primeiros anos foi rica em ideias e iniciativas que não ignoraram o interessante papel das interfaces nesse contexto, responsável por instaurar uma relação entre o homem e a máquina. Ao mesmo tempo, o crescimento exponencial da Web alimentou a preocupação de melhorar a captação da informação na Rede. Porém, as especulações teóricas perderam protagonismo quando, com a consolidação da Web, a atenção começou a

ser centrada de forma progressiva aos aspectos técnicos do fenômeno. As publicações acerca da temática passaram a ocupar-se dos elementos relativos às linguagens operacionais. Proliferaram publicações dedicadas ao ensino das técnicas de edição digital, da construção de páginas etc., sendo produzido um deslocamento da análise da essência do fenômeno em favor de sua mecânica. Conforme salienta Manuel Castells, esse é um tipo de pensamento reducionista, pois restringe a Web a meros dados técnicos (CASTELLS, 2003, p. 11).

Pierre Lévy propõe seis princípios abstratos para uma interpretação ampla do conceito de hipertexto. A “metamorfose” indica um estado de contínua construção e renegociação. Já o princípio de “heterogeneidade” refere-se à característica dos nós e das conexões. Como o hipertexto organiza-se de maneira fractal, o autor destaca a “multiplicidade” e o “encaixe das escalas”. Também é regido pela “exterioridade”, por não possuir uma “unidade orgânica, nem um motor interno”. O quinto princípio seria o da “topologia”, porque a lógica de funcionamento é o fator proximidade, imediação. Por fim, Lévy destaca a “mobilidade dos centros”, pois há “permanentemente diversos centros que são como pontas luminosas perpetuamente móveis, saltando de um nó a outro”. Assim, a navegação pelo hipertexto significa “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).

Roger Chartier vê na passagem do formato em papel ao formato eletrônico uma revolução maior do que a de Gutenberg (CHARTIER, 1996, p. 24). A metamorfose provocada pela escrita eletrônica começou pela dissociação do funcionamento da escritura de uma ação imediata sobre o papel. Para tanto, foi de fundamental importância a incorporação de uma pequena memória interna à máquina de escrever elétrica, para conservar temporariamente quantidades mais ou menos amplas de texto, tornando mais fáceis as correções textuais. Finalmente, a memória interna juntou-se a uma memória externa em suporte magnético, primeiro uma fita e depois um disquete. A mudança definitiva ocorreu quando a tela passou a ser utilizada para visualizar os textos e, depois, esse dispositivo de leitura acoplou-se ao computador, cuja tecnologia desenvolvia-se independentemente das técnicas da escrita (BARBIER; LAVENIR, 2007, p. 339).

De acordo com Bolter, o aumento da velocidade e a flexibilidade do novo suporte não significam a desmaterialização da escrita, pois o sistema numérico digital, típico da linguagem informática, não representa o abandono da carga

simbólica, pressuposta por qualquer expressão codificada, mas necessita de um suporte para existir. Na verdade, conforme explica o autor, congrega a máxima expressão da simbolização, pois representa a unidade de todos os sistemas de representação. Para o autor, os números, tal como as letras, os hieróglifos ou os ideogramas, são símbolos passíveis de manipulação em um circuito eletrônico. Além disso, defende Bolter, o computador reforça a ideia de que os símbolos são arbitrários, pois “significam exatamente aquilo que o programador e a máquina determinam que signifiquem”. A genialidade do esquema informático inventado por Neumann está exatamente em concentrar todos os códigos em um único alfabeto binário (BOLTER, 1998, p. 70-1).

Vandendorpe alerta para a crescente complexidade à qual estará exposto o autor a partir de agora, sobretudo se almeja ter seus textos lidos por receptores cada vez mais numerosos e afastados geograficamente, considerando, ainda, a possibilidade da tradução automática. Para o autor, as exigências comunicacionais, em uma sociedade cada vez mais centrada na informação, deverão reforçar, ao menos para o texto científico, o movimento de neutralidade e objetividade, em curso desde a expansão da tipografia. Por isso, os códigos de legibilidade tendem a acentuar a defasagem entre o escrito e o oral (VANDENDORPE, 2003, p. 21-22).

Atualmente, em decorrência do crescente volume de informação a ser administrado cotidianamente, equipes de pesquisadores se esforçam para colocar em funcionamento processos informatizados de auxílio à leitura, como ferramentas de busca capazes de rastrear eficientemente a Web à procura de informações precisas, programas de resumo e tradução automáticos, entre outros. A demanda atual de comunicação internacional e os mercados múltiplos ligados a ela implicam cada vez mais o recurso da tradução, seja para produções educativas, diversão, comércio, instruções de produtos farmacêuticos e tantas outras coisas. O respeito à diversidade cultural e o desejo de uma tradução de qualidade exigem, sem dúvida, não apenas limitar-se a uma tradução palavra por palavra, mas promover uma adaptação cultural de qualidade. O próprio lema do marketing das grandes empresas geocêntricas da atualidade é: “Pensar globalmente e atuar localmente” (KEEGAN; GREEN, 2006, p. 06).

Se, por inúmeros motivos, as pessoas se negam a adotar o inglês como língua universal, necessita-se então colocar em funcionamento ferramentas para auxiliar na compreensão de *websites* chineses, árabes, gregos, alemães etc., aos

quais cibernautas de todo o mundo terão acesso de agora em diante. Percebendo essa demanda crescente, várias empresas passaram a trabalhar ativamente no desenvolvimento de projetos para esse fim. Atualmente existem muitos dispositivos de tradução automática funcionais, *online* e em tempo real, com um aumento constante da quantidade de idiomas disponibilizados para tradução. Além disso, muitos portais oferecem serviços complementares de tradução humana, quando é necessário. Os programas de tradução automática de textos combinam dicionários, busca linguística, agentes inteligentes (ferramentas de compreensão) e cálculos informáticos. Interessante o fato de que um dos *softwares* mais conhecidos desse gênero se chama *Babylon*.

O inglês estará competindo com milhares de outras línguas e o êxito dos sistemas de tradução *online* será ampliado, na medida em que a diversidade dos idiomas encontrarem ali novas possibilidades de se expressar. Enquanto apenas uma pequena minoria da população mundial tem acesso à Web, deve-se recordar também que mais de 90% da população mundial não têm o inglês como língua materna. Apesar da tendência unificadora e globalizante da tecnologia digital, provavelmente o ciberespaço refletirá cada vez mais a diversidade de idiomas e culturas e, inclusive, favorecerá sua promoção. Uma prova disso é que o site *Google*<sup>53</sup> disponibiliza a visualização de sua página principal, mensagens e botões em 118 idiomas diferentes, com domínio de acesso local para 165 países. Alguns exemplos de idiomas disponíveis, além dos mais difundidos mundialmente, são: africâner, bretão, hebraico, oriya, urdu, reto-romano, latim, guarani, esperanto, marathi, telugo, entre outros.

## 7.2 A sociedade da mente

A Inteligência Artificial constitui um ramo da informática e da engenharia que estuda os mecanismos que estão por trás das faculdades cognitivas dos seres humanos para que possam ser reproduzidas por um computador oportunamente programado. Divide-se em duas correntes de pensamento: a primeira considera que

---

<sup>53</sup> Disponível em: <<[www.google.com](http://www.google.com)>>. Acesso em: 15 Jun. 2008.

um computador programado de forma correta estará dotado de uma inteligência praticamente igual à inteligência humana, a segunda, ao contrário, sustenta que jamais o computador poderá substituir a inteligência humana, mas apenas simular seus processos cognitivos. Ambas concordam com a necessidade de elaborar a informação que sustenta os processos cerebrais através de programas de informática.

Alan Turing, em um ensaio de 1936, foi o primeiro a imaginar uma máquina capaz de teorizar e executar todo tipo de cálculo. A famosa *Máquina de Turing*, muito citada pela vanguarda tardia francesa denominada *Ouvroir de Littérature Potentielle* (OuLiPo) e homenageada por Raymond Queneau, o chefe do grupo, na abertura do poema antecipatório de todas as infopoéticas “Cent Mille milliards de poèmes” (QUENEAU, 1961), constitui-se em uma máquina mecânica de algoritmo capaz de solucionar determinados problemas. Por sua vez, a paternidade da expressão *Artificial Intelligence* parece atribuível a Marvin Minsky, que em 1952 a utilizou em sua tese de doutorado.

Para reproduzir as faculdades cognitivas por um computador, a Inteligência Artificial busca uma língua capaz de definir todos os significados dos termos de uma linguagem natural e de realizar operações lógicas entre o homem e a máquina. Busca-se oferecer à máquina regras de inferência a partir das quais possa julgar a coerência de uma história. Na maioria dos casos, interagem através de uma gramática que proporciona alguns esquemas de ação, limitando-se a expressar uma série de relações causais. A superação do limite dessas linguagens, representada pela separação entre o universo simbólico e a realidade concreta, parece estar no abandono da visão causal e na recuperação de uma corrente de pensamento que a partir de Leibniz chegou até os dias atuais.

Nessa perspectiva, delineou-se o trabalho de Marvin Minsky, considerado um dos pais da Inteligência Artificial. Minsky, prescindindo de uma visão *a priori* da realidade, utilizou o estudo da mente humana para fundar seu modelo de mente artificial. Publicou *A sociedade da mente* em 1986, onde afirmou que o intelecto humano possui uma estrutura reticular, que não pode ser linearizada, sob pena de prejudicar seu funcionamento. Minsky defendeu que para construir uma mente artificial é necessário compreender o funcionamento e a estrutura da mente humana. Esta, por sua vez, não pode ser explicada de forma causal e linear. Sua mesma obra reflete esse convencimento, ao estar composta por mais de 200 parágrafos

diferentes conectados entre si de forma não sequencial. Não foi casualmente que em 1994 colocou-se à venda uma versão desse livro em CD-ROM.

Na perspectiva de Minsky, a mente é considerada não apenas a partir da simples herança genética, mas como resultado de uma série de procedimentos. Operações que se modificam continuamente, segundo algumas estruturas chamadas *frames* que representam os percursos seguidos pelos neurônios ao interagir, os pensamentos movimentam os grupos neuronais. Por conseguinte, a atividade cognitiva é concebida como a conexão dos nodos (objetos) que compõem uma rede (o significado) através de um processo (a mente) que vai se modificando. Tais nodos podem existir somente dentro de uma rede, e o procedimento, apenas em sua manifestação. Segundo essa perspectiva, o significado é concebido a partir de uma aceção fenomenológica.

No entanto, a criação de uma verdadeira Inteligência Artificial continua sendo uma matéria pendente. O problema situa-se no fato de que o verdadeiro conhecimento não pode ser abstraído do contexto, embasa-se num conjunto de conhecimentos pragmáticos sem os quais um computador não pode realizar um raciocínio que tenha como cenário o mundo real. Esta situação motiva a postura sustentada por Keith Devlin, que nega a validade do enfoque tradicional da cultura ocidental dominada pelo modelo cartesiano. Esse professor da universidade de Stanford sustenta que quem pertence à tradição racionalista sempre busca conhecer “algo”, isto é, fatos e regras que expliquem de que forma os elementos constituintes de um produto se combinam; não se centra em saber “como”, ou seja, “porque dizemos o que dizemos e sentimos o que sentimos”. Para Devlin, trata-se de aceitar a noção de racionalidade apenas de forma relativa, em função de um contexto determinado. Devlin, matemático de formação, sustenta que, apesar dos êxitos colhidos pelas matemáticas no estudo do mundo físico, é necessário que as matemáticas sejam compartilhadas com outros tipos de raciocínios, para poder aumentar a compreensão dos fenômenos: “Chegou a hora de renunciar à concepção cartesiana”, alerta o título do livro de Devlin (1997).

Um aspecto bastante explorado por diversos teóricos é a existência de uma nova configuração espaço-temporal. Conforme Lemos, da escrita à Web, todo meio de comunicação procura superar as restrições impostas pelo tempo e pelo espaço. Para o autor, com o advento das tecnologias digitais ocorreu uma aceleração desse processo: “Hoje há uma possibilidade extrema ampliada, a humanidade entrou no

chamado tempo real”. Para Lemos, os existe um diálogo muito interessante entre novos e antigos meios, seja nas formas de comunicação ou de relação social qualquer, fenômeno aliado às novas tecnologias representa sempre uma reconfiguração e não uma substituição. O autor considera que essa conexão generalizada e em rede trouxe também um dado importante: a liberação do pólo de emissão. Com isso ocorre o excesso de informação, explicado justamente por essa potência da liberação da emissão da informação, o que, por muito tempo, foi controlado pelas mídias de massa. Alguns exemplos da liberação do pólo de emissão são os chats, newsgroups, blogs, frutos de uma conexão generalizada enquanto alternativa contrária ao fluxo unidirecional da informação. Tem-se, então, “a passagem do PC ao CC, isto é, do computador pessoal ao computador coletivo”. Para Lemos, a modernidade instituiu uma espécie de tempo cronológico progressivo: “urbanizar, industrializar, seguir adiante como uma maneira de esculpir o espaço”. E esse pensar no futuro remete exatamente ao conceito de tempo cronológico moderno, problematizada atualmente pela idéia de tempo real, do tempo “ao vivo” (LEMOS, 2004, p. 18-24).

A emergência do que se convencionou chamar de “tempo real”, essa possibilidade de agir aqui e agora, remete à ancestralidade do desenvolvimento tecnológico, à própria idéia de magia: uma varinha de condão que, num passe de mágica, conduz instantaneamente aos mundos mais longínquos e remotos. De certa forma, experimenta-se isso com a Rede. O tempo real não mata, não aniquila, mas problematiza a importância do espaço. Pode-se ter escola e trabalho à distância, manipular uma obra de arte, agir estando lá e aqui ao mesmo tempo. Trata-se do próprio reflexo dessa magia tecnológica. Entretanto, Virilio suspeita que tal contexto tenha levado a uma “industrialização do esquecimento”, reage-se ao “ao vivo” e logo se esquece de tudo (VIRILIO, 2000, p. 111).

Segundo Lemos, as pessoas desejam e até mesmo necessitam interagir com o meio. Para o autor, essa busca insaciável pela interatividade é compreensível, porque nunca antes se havia interagido de forma tão intensa com os conteúdos. Os indivíduos sempre estiveram no cômodo posto de receptores, como se a comunicação pudesse ser “empacotada” e “desembrulhada” pelo receptor que passivamente espera por pacotes informativos, bastando apenas ligar o aparelho para ser “preenchido” por informações diversas. Na opinião de Lemos, essa espécie de “economia entre o clique e a contemplação” é fruto provavelmente de muitos

anos sem a possibilidade de interação concreta, pois isso sempre foi tolhido pelas mídias de massa. Tal fenômeno representa, inclusive, um problema da cibercultura, pois a contemplação, o exercício de ver e ouvir algo do começo ao fim, de certa forma tornou-se um desafio para o público na atualidade. Por outro lado, observa o autor, “aquilo que falta é aquilo que se busca”, e a experiência então seria a do resgate. Lemos afirma: “Talvez Benjamim estivesse errado, a repetição da obra é que cria a aura e não o contrário, talvez seja exatamente porque se vê tanta Mona Lisa que se queira ver a verdadeira”. Ou seja, se o espaço não existe mais, é preciso então buscá-lo, buscar o tempo da contemplação e não mais o tempo real. Não se trata, portanto, de uma aniquilação do espaço pelo tempo real, mas o próprio tempo real fazendo com que o espaço seja imprescindível. “Tem-se aí algo muito importante: quanto mais cliques, maior a probabilidade de busca da contemplação”, talvez a desmaterialização leve a uma maior importância da matéria, da busca do contato (LE MOS, 2003, p. 58).

Para Negroponte, a vida do homem digital, que sucedeu o homem de *Neanderthal* e o *Homo Sapiens*, surge como uma força da natureza e possui quatro características essenciais capazes de garantir seu triunfo: é descentralizadora, globalizadora, harmonizadora e produtora de poder. As tecnologias digitais seriam, então, um potente fator de desenvolvimento cultural, pois recuperam, difundem e memorizam todas as culturas anteriores, engendram novas produções culturais e asseguram sua difusão e conservação. Desse modo, a linguagem informática induz a uma nova estética, e o ciberespaço constitui e institucionaliza um novo espaço-tempo cultural, excepcionalmente dinâmico e comunicativo (NEGROPONTE, 1995, p. 210).

Ao adquirir popularidade, a Web passou a chamar a atenção de todos os setores, estabelecendo-se um modo de debate comparável à abordagem de Umberto Eco na obra *Apocalíptico e integrados* (ECO, 1998), relacionada ao confronto entre partidários e contrários aos meios de comunicação de massa. Entre as vozes desses “apocalípticos e integrados”, destacam-se posturas tão radicais como a de Paul Virilio, que considera a Rede como uma arma tão perigosa quanto uma “bomba nuclear” (VIRILIO, 1999); a de Pierre Lévy, que vê na revolução digital a ocasião para o surgimento de uma verdadeira “inteligência coletiva” (LÉVY, 2000); e a de Jean Baudrillard, que alerta sobre os perigos do comportamento virtual (BAUDRILLARD, 1991, 1996).

Pierre Lévy adotou, manifestamente, o conceito de cibercidadania. Esta noção pressupõe que uma pessoa com limitações físicas, por exemplo, se sentirá normal e igual aos demais no ciberespaço, onde todos se movimentam rapidamente, como um espírito, sem o peso ou os limites do corpo físico. Como esse cibercidadão não tem rosto, pode navegar num universo mental fazendo desaparecer o físico e, assim, a história de cada um pode ser esquecida. É possível a cada indivíduo experimentar diversas identidades sucessivas e explorar suas implicações nos intercâmbios com outros cidadãos do ciberespaço. A instância pública e civil converte-se num lugar de experimentação e de redenção, o lugar possível de substituição de identidade ou sexo, um verdadeiro espaço libertário (LÉVY, 1999, p. 128-9).

Entretanto, ao contrário do que propõe Lévy, pode-se pensar a Web como um meio de controle social, com uma força provavelmente jamais imaginada, ao invés de um espaço libertário. Basta considerar o fato de que todas as informações veiculadas (como os perfis dos usuários, por exemplo) podem ser rastreadas e identificadas.

Lévy proclama o advento de uma civilização unificada, “a unidade da humanidade está se fazendo agora”, o que só foi possível graças à Web e ao comércio, “um processo coletivo e multiforme que brota de todo lugar”. Aos olhos do autor, “o ciberespaço é a última metrópole, a metrópole mundial”. Lévy sustenta, ainda, que “o planeta solidário está sendo construído” através da Web e de sua economia virtual. Seu crescimento representa um processo de tomada de consciência, a concretização da tão sonhada unidade dos povos. Em um excesso de paixão filosófica, o autor acredita visualizar “uma verdadeira mutação antropológica” fundada na “inteligência coletiva”, que desemboca na “convergência do *Homo Economicus* e do *Homo Academicus* no ciberespaço” (LÉVY, 2003, p. 12, 18 e 77).

O conceito de “inteligência coletiva” de Lévy, apesar de não ter sido mencionado por Armand Mattelart em *História da utopia planetária* (2002), assemelha-se de maneira muito particular às sociedades ilusórias descritas e analisadas em toda a extensão dessa obra mattelartiana, conforme descrevemos no primeiro capítulo, no tópico 1.2. A maior diferença, entretanto, está na forma como Lévy estrutura sua “utopia planetária”. Já não se trata de conquistas territoriais no mundo real, como são os exemplos analisados por Mattelart, mas de um futuro coletivamente compartilhado no território virtual do ciberespaço: “tendências

fundamentais, já atuantes há mais de 25 anos, farão sentir cada vez mais (...) a constituição de um novo meio de comunicação, de pensamento e de trabalho para as sociedades humanas”. Lévy acredita no ciberespaço como um cenário capaz de concretizar uma nova mentalidade, mais eficiente e em harmonia com os propósitos do novo homem digital, cooperativo e anarquista, autor de uma nova era de compartilhamento coletivo do conhecimento. Trata-se de “um desses momentos extremamente raros em que uma civilização inventa a si própria, deliberadamente”. Uma sociedade amadurecida que finalmente alcançará, por intermédio da “Web semântica”, a tão sonhada língua universal (LÉVY, 2000, p.11, 60).

Apesar de Lévy reconhecer que seu conceito de unidade não implica necessariamente o desaparecimento das desigualdades, ainda assim, custa crer nessa solidariedade eletrônica, diante de um mundo em que se multiplicam os conflitos e as fraturas sociais. Assim como se torna difícil considerar as afirmações de Lévy sobre o desaparecimento dos Estados Nações e a instauração de uma moeda única planetária, exatamente no momento em que despertam as identidades nacionais em todo o mundo como reação aos excessos da globalização. Para o autor, já não é mais os Estados Unidos, mas o ciberespaço que reina sobre a humanidade, porém de uma maneira suave. Os que se opõe a essa visão são para Lévy como “almas sofridas”, pessoas que desenvolvem “uma consciência cada vez mais esquizofrênica” e olham apenas “para o passado”. Assim, a maior parte “infelizmente, trabalha mais para ampliar o ressentimento e o ódio do que para promover uma visão positiva do futuro”. O autor reconhece acreditar nesse “sonho”, e é contundente ao declarar ser impossível arremessar essa “utopia” da Web para “além do jardim das flores azuis” (LÉVY, 2003, p. 57-9).

As lutas e os confrontos concernentes ao território, à língua, às jurisdições, as questões tribais, são problemas observados cotidianamente, o que pode invalidar as teses de Lévy, embora se assista a vários agrupamentos políticos ou econômicos entre as Nações. O próprio Lévy reconhece tratar-se de uma “utopia”, de um “sonho”, estes são os termos utilizados pelo autor. Entretanto, apesar de se estar muito longe da comprovação de que algum dia todas as micro-redes de identidade que constituem as referências e os parâmetros das relações humanas com o mundo serão abandonadas, o autor persiste em suas defesas. O que indica, claramente, sua tendência a incluir-se naquele grupo de pensadores que há séculos constroem

os alicerces da cibercultura, alimentam e atualizam constantemente o mito da língua perfeita e os ideais de uma comunicação universal utópica.

Para Fischer, globalização e comunismo são “conceitos da mesma ambição planetária”, advêm das grandes conquistas religiosas, como do catolicismo ou do Islã, e coloniais dos grandes Impérios. Para o autor, todos esses conceitos implicam “o mesmo expansionismo, a mesma vontade de poder e de conquista”, que se apóiam em “relatos míticos análogos, ainda que as estratégias e os discursos possam variar segundo cada época, induzindo, às vezes, a mudanças positivas, porém, também aos mesmos efeitos perversos e destrutivos”. Assim, conforme defende Fischer, tais conceitos carregam em si o apelo ao universal, acompanhado de crenças e virtudes próprias como justificativa ao expansionismo. A livre especulação internacional sobre as divisas; o deslocamento de alguns setores da indústria para os países pobres, onde a mão-de-obra é barata; a dinâmica dos canais comunicativos, que torna circular as crises financeiras de um país a outro e acarreta a contaminação de todos, concretizaram a globalização dos mercados muito mais do que a aproximação dos povos e das culturas, afirma Fischer (2002, p. 206).

Por outro lado, o autor vê na Web uma espécie de “tam-tam africano moderno”, exatamente por recriar uma comunicação bastante sensorial, que mescla imagem, som, movimento, interatividade, muito próxima à tradição africana de comunicação oral. Na opinião de Fischer, esse aspecto pode convertê-la em um poderoso instrumento para popularizar a comunicação à distância nos países mais pobres, o maior desafio reside na criação de infra-estrutura necessária à generalização do uso da Rede (FISCHER, 2002, p. 212).

Sem dúvida, é preciso reconhecer, a Web representa uma fonte de conhecimento e desenvolvimento muito ampla. Atualmente disponibiliza milhares de páginas com informações sobre todos os temas, sejam científicos, econômicos, profissionais, técnicos, sociais, políticos, culturais. Cada indivíduo pode agregar sua própria contribuição, como publicar informações sobre suas atividades pessoais ou sobre as particularidades da cultura do seu país, por exemplo. Por um lado, por sua vocação transnacional, possibilita então a cada um descobrir outras culturas, outros valores e, inversamente, oferece virtualmente o acesso à própria cultura local. Soma-se a isso o fato de que programas de tradução automática *online* e em tempo real facilitam muito o processo de compreensão e aproximação entre os mais

diversos povos. Desses intercâmbios se desprende um valor cultural e social agregado extremamente produtivo.

Vários especialistas crêem que a Web favorece o surgimento de uma nova estrutura mental. Segundo Kerkhove, a navegação pelo hipertexto e os links interativos da Web seriam um reflexo invertido do espaço mental, uma espécie de espaço mental compartilhável. Para o autor, a verdadeira natureza da linguagem é ser pensamento exteriorizado, compartilhado. Se, como propôs Kerckhove, o sistema analógico, estruturado sob a égide da cultura alfabética, ampliou drasticamente o volume dos textos e das produções comunicacionais, o sistema digital, baseado na combinação de apenas dois códigos (0 e 1) e não mais de 26 símbolos (as letras alfabéticas), simplificou ainda mais o processo de comunicação. O que possivelmente explique a velocidade surpreendente da comunicação e o volume crescente de informações que se acumulam progressivamente e de modo alarmante em forma de arquivos digitais (KERKHOVE, 1997, p. 85).

Segundo Harnad, existiram apenas três meios de comunicação capazes de modificar o cérebro. O primeiro, do tipo não-verbal baseado na forma mímica e de gesticulação, consiste na expressão oral, cuja ascensão implicou para o cérebro uma série de adaptações orgânicas específicas. O segundo constitui a expressão escrita, que demandou adaptações estratégicas e estilísticas em vez de neurológicas. A escrita eletrônica em rede, o terceiro tipo descrito por Harnad, permite a aceleração da resposta cerebral (HARNAD, 1991, p. 42).

Pode-se pensar, em termos mcluhanianos, que a tecnologia amplifica os sentidos, proporciona, por exemplo, grande capacidade de ver, mas não de rever, de lembrar o que se vê. O sistema digital (em especial a Web enquanto um de seus subsistemas mais atraentes) gerou um imenso manancial de comunicações, acumulando em seu interior uma massa informativa crescente que o torna cada dia mais complexo. Dificilmente se teria imaginado há pouco tempo um recipiente de informação e comunicação tão abundante, tanto em seus conteúdos como em suas matrizes de linguagem (textual, visual, sonora). A sociedade da hiperinformação, das novas tecnologias da abundância e da facilidade de acesso tem pela frente um grande desafio – assim como ocorre com todos os outros excessos, típicos da contemporaneidade (lixo, veículos de transporte, população) –, nesse caso, especificamente, o do armazenamento de informação.

Basta um olhar mais aproximado, uma observação de segunda ordem, para verificar o quanto esse manancial assume, muitas vezes, a forma de uma espécie de buraco negro virtual. Incapaz de armazenar e suportar a ordem crescente de volume informativo, o sistema digital encontra no esvaziamento do processo de comunicação uma válvula de escape, que lhe dá o fôlego necessário, momentaneamente, para desenvolver mecanismos redutores de complexidade e, assim, manter a autopoiese sistêmica. A base para a solução do problema do excesso de informação está muito mais relacionada à existência de meios redutores de complexidade<sup>54</sup> do que à tentativa de redução da massa informacional em si.

Na Web, cada evento de comunicação gera outro evento de comunicação, um sistema altamente complexo, que precisa de redutores de complexidade capazes de tornar provável a comunicação improvável, mantendo vivo o sistema. Em uma incursão pela Web, pode-se compreender como as telas dos monitores de computador, ou de outros suportes de hipermídia, funcionam como janelas de janelas, cada qual comporta infinitas janelas, muitas vezes assumem a qualidade de secreto, de inominável. Podem revelar ou não as informações, que mantêm com os usuários uma espécie de comunicação bilateral, uma via de mão dupla: parece que as informações respondem à interação humana de modo contingente, com vida própria, trata-se de um tipo de comunicação de dupla contingência. E é exatamente isso o que torna a complexidade cada vez maior, aumentando cada vez mais o volume de informações que necessitam de memórias históricas capazes de capturá-las, de torná-las comunicáveis, de atribuir-lhes um nome, uma existência na vida social. Caso não encontre o caminho da estabilização desse processo de abundância, o sistema digital, e com ele a Web, poderá diferenciar-se (sistemicamente) de forma tão radical, ao ponto de dar lugar a um novo sistema, estruturalmente distinto do atual.

---

<sup>54</sup> Os processos comunicativos ocorrem mediante o axioma da dupla contingência. Este aspecto confere maior complexidade às comunicações decorrentes do processo anterior e assim sucessivamente. Isto faz com que o sistema construa novos mecanismos para tentar diminuir tal complexidade e aumentar a probabilidade de determinada informação ser selecionada, fazendo com que a comunicação obtenha êxito e mantenha vivo um sistema autopoietico. É nesse sentido que Luhmann aponta para a “improbabilidade da comunicação”, diante do infinito acervo de informações produzidas a todo instante, especialmente em tempos de novas tecnologias digitais. Uma saída para essa situação é a elaboração de um novo tipo de meio de comunicação: meios de sucesso – meios de comunicação simbolicamente generalizados (MCSG). Estes conseguem juntar condicionamento e motivação, estabelecem, na esfera de sua vigência, condições que aumentam a probabilidade da comunicação. Poder, por exemplo, é um meio de comunicação simbolicamente generalizado, capaz de aumentar a aceitação de uma comunicação dentro do sistema político; o mesmo se aplica para o dinheiro na economia (VIEIRA, 2004, p. 49-54).

Por inúmeras razões, a memória histórica da sociedade sempre foi frágil, há séculos tenta-se conservá-la. Certamente, a digitalização dos dados na atualidade se apresenta como uma formidável ferramenta de memória e arquivo. A capacidade de armazenamento de alguns suportes digitais, como o *Pen Drive*, cada vez menor e mais potente, é surpreendente, ainda que contraste com sua fragilidade e curta durabilidade. Porém, é um grande desafio administrar semelhante massa de informação, orientá-la, selecioná-la e, o mais importante para as memórias individuais e coletivas, assegurar sua conservação segundo critérios e suportes confiáveis. Paradoxalmente, quanto mais se digitaliza a memória cultural, mais se arrisca a perdê-la. A potência tecnológica a que hoje a sociedade confia para conservar sua memória corre grande risco de traí-la. Por exemplo, a maior parte dos sites da Web criados há menos de dez anos desapareceu para sempre, é muito difícil, às vezes impossível, acessar os conteúdos dos primeiros CD-ROMS dos anos 1980, pois os usuários em geral não possuem os dispositivos de leitura e programas da época, praticamente extintos no mercado. No entanto, pode-se ainda ler manuscritos do Mar Morto, inscrições nas tumbas egípcias, pinturas rupestres que datam de milhares de anos. O mesmo não se pode esperar de um disco ótico daqui a apenas dez anos, para o qual não haverá leitor, enquanto os programas atuais haverão evoluído tanto que não serão capazes de reconhecer a linguagem de um programa lançado no mercado no ano de 2008. Os discos laser tão mencionados há uma década caíram em desuso, e os leitores, quase todos incompatíveis entre as diferentes marcas, são também incompatíveis de um ano para outro, inclusive dentro da mesma marca. Assim, os CD-ROMS deram lugar ao DVD que, por sua vez, está sendo substituído pelo *Pen Drive*, este também seguirá o ritmo do mercado e daqui a vinte anos se tornará ilegível.

No entanto, tal debilidade em suportes tão poderosos deve ser superada na medida em que a própria concepção de registro se altera. Ao invés de ser gravada em um suporte físico, cada vez mais a informação tende a se alojar no ambiente virtual da hipermídia. E foi exatamente seguindo esse princípio que a empresa *Google* cresceu exponencialmente, colocando em xeque a hegemonia de gigantes como a *Microsoft*, que se consolidou no mercado mundial tendo como base o armazenamento de informação por intermédio de suportes físicos de gravação. As novas tecnologias de transferência de arquivos entre suportes digitais, como o infravermelho e o *Bluetooth*, atuam, talvez, como meios de preparação para essa

mudança, essa passagem do armazenamento da informação do suporte físico para o virtual.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mobilizando uma bibliografia ampla, a Tese estabelece pontes entre o mundo antigo e a cibercultura, entendida como um processo histórico conduzido pelos mitos em torno da língua perfeita, dada a imposição universal da Web. Buscou-se demonstrar, de forma consistente, que as novas mídias têm antecipadores que remontam à Antiguidade clássica.

Partiu-se da relação entre mito e linguagem. A partir das *Mitologias* de Barthes e de sua concepção de mito como um “discurso”, uma “fala”, caracterizando-se não pela ocultação ou pela mentira, mas pela “deformação” que produz, defendemos a cibercultura como um meio de produção e manutenção dos mitos em torno da língua perfeita.

Abordou-se a tradição utópica da linguagem a partir do *Crátilo* de Platão, reconstruindo-se uma genealogia do movimento denominado por Gérard Genette como “cratilismo secundário ou mimologismo”, no que se incluem as poéticas e linguísticas modernas, vistas como fórmulas para reparar a “falha” das línguas naturais. Os postulados teóricos atribuídos a Santo Agostinho foram tidos como ponto de inflexão e primeira utopia da linguagem com caráter religioso.

O desenvolvimento da escrita foi analisado no sentido de principal “tecnologia da memória”, bem como a cultura alfabética, intensificada pelo advento dos processos de impressão e popularização da leitura. Em suas primeiras etapas, a leitura teve, sobretudo, uma dimensão de ato público. O surgimento da imprensa, no século XVI, possibilitou uma melhor e mais rápida difusão dos documentos, o que converteu essa tecnologia em meio de comunicação com grande alcance social desde o primeiro momento. Se a transição da cultura oral à palavra escrita transformou a comunicação em um acontecimento mais efetivo e solitário, em comparação com o discurso direto, a impressão criou as premissas para um intercâmbio documental realmente eficaz.

As utopias da língua perfeita, um ideal acentuado pelo hermetismo, foram rastreadas verificando-se a influência da filosofia hermética na criação de um sistema de linguagem binária, prenunciado por Llull e materializado pelos estudos de

Leibniz dos códigos do *I Ching*. O que alicerçou as bases da linguagem informática contemporânea.

Verificou-se, então, que o homem buscou, com os recursos técnicos disponíveis em cada época, construir tecnologias de memória artificial capazes de reproduzir o funcionamento da memória natural. Alguns desses artefatos marcaram a trajetória de talentos curiosos, como o de Vannevar Bush, com seu *Memex*, precursor do hipertexto e da Web. Trata-se de um anseio muito antigo, que permeou o imaginário humano na trajetória de muitos séculos, o que pode ser verificado, inclusive, na própria literatura. Como no caso do personagem José Arcadio Buendía de Gabriel García Márquez, em *Cem anos de solidão*, que vislumbrou a invenção de uma máquina da memória.

Desde seus primórdios, a sociedade complexa necessitou deixar gravadas suas crenças e costumes, assim foram sendo construídas as chamadas tecnologias da memória, ou seja, aquelas técnicas que permitem o registro das experiências, tornando possível conservar a lembrança dos fenômenos e dos acontecimentos. Alguns artefatos carregaram em si a preocupação de seus projetistas em alcançar o melhor rendimento possível dessas tecnologias da memória artificial, buscando-se, para isso, estabelecer eficientes regras combinatórias de linguagens. A arte da memória inspirou máquinas lógicas muito sugestivas, sobretudo em sua fase abstrata, como as rodas combinatórias e outros artifícios geométricos de Ramon Llull e Giordano Bruno. Pode-se dizer que essas invenções representam verdadeiras poesias herméticas. De seus inventos brotaram versos potencialmente infinitos, em função das regras combinatórias dos signos das linguagens em questão.

Mas a verdadeira máquina por excelência, com a qual a criatividade humana evoluiu e que acompanhou o homem durante muitos séculos como peça fundamental de sua cultura foi o livro, o mais importante artifício de memória de todos os tempos. Um exemplo extremamente bem sucedido, pois durante séculos serviu suficientemente às necessidades humanas de arquivamento. Todos esses tipos de tecnologia aspiraram à retenção do conhecimento universal, desde a construção de Giulio Camillo até o sonho de Mallarmé, do *Memex* de Bush ao *Livro de areia* de Borges. Não como uma simples e impossível ilusão, mas como a conquista de uma fórmula, de uma potente abstração que contenha o sonho e que, ao funcionar, o faça nascer aos olhos do leitor ou do “operador” de alguma dessas máquinas.

Uma roda combinatória de Giordano Bruno, por exemplo, representa uma fórmula, uma abstração de algo que existe externamente no mundo, assim como o livro também é uma poderosa abstração. Entretanto, a capacidade de abstração nunca é plenamente satisfatória, e não se consegue a seleção suficiente, o confinamento perfeito. Daí que os livros sejam continuamente reescritos, alteram-se os títulos, os autores, mas a busca é sempre a mesma, o mesmo percurso, a mesma e eterna “viagem mimológica”.

Foi possível constatar como os desdobramentos do conceito de intertextualidade serviram de base para a construção do modelo de hipertexto digital. Ao impor-se como tecnologia das atividades cognitivas, a informática impulsionou o surgimento do hipertexto. Este se estabeleceu por intermédio de um funcionamento capaz de romper com a sequencialidade tradicional da escrita e da leitura, graças à tecnologia informática e sua lógica digital. Por sua vez, os campos do saber acoplados estruturalmente ao hipertexto, especialmente a escrita e a informática, representam o grande esforço humano de buscar novas técnicas com o intuito de aprimorar a arte da memória.

O conceito, de certa forma, mítico de Inteligência Artificial pressupõe, implicitamente, a capacidade de a informática analisar e processar a totalidade da consciência humana em torno da realidade. O que sugere um mundo reduzível a algoritmos, isto é, a uma linguagem matemática capaz de traduzir a totalidade das línguas naturais. Todo esse esforço humano em criar um verdadeiro simulacro do mundo real, uma estrutura de interpretação e imitação, como no caso da Inteligência Artificial, em muitos sentidos relaciona-se à grande busca, ao longo dos séculos, de uma língua perfeita.

Foram avaliados conceitos de pensadores da cibercultura contemporânea, incluindo certas teorias que aderem à utopia de uma sociedade do conhecimento, universal e planetária, como as concepções de Pierre Lévy sobre a “inteligência coletiva”, possível apenas, na opinião do autor, com o advento da Web.

Certamente seria aderir ao mito da comunicação universal ou da língua perfeita acreditar que as novas tecnologias digitais possam instituir uma sociedade planetária harmoniosa, transparente, sem diferenças de classes, igualitária, pacífica. Porém, devemos considerar que a tendência a restabelecer a comunicação como um conjunto de rituais coletivos está bem presente nas tecnologias digitais.

O conceito de globalização, tão presente nos dias atuais no discurso midiático, não é verdadeiramente novo. Tem sua fonte no racionalismo e na filosofia universalista do século XVIII. Inclusive Sócrates, o pai da filosofia, apesar da discriminação política que fazia entre cidadãos, metecos e escravos, acreditava que todo homem, escravo, estrangeiro ou rico patrício ateniense tinha igual acesso à verdade universal por intermédio da aplicação da maiêutica<sup>55</sup>. Nesse sentido, Sócrates foi um dos grandes fundadores do racionalismo ocidental e da vontade de poder ligada a ele (BERGSON, 2005, p. 102-4).

O racionalismo kantiano retomou essa concepção de universalismo da razão pura, da moral e das formas *a priori* da sensibilidade. Conseqüentemente, não evitou o problema *Das diferentes raças humanas*. Neste ensaio, Kant buscou um critério de classificação científica dos seres vivos baseado na reprodutibilidade. Partindo da crítica à classificação medieval que “reparte os animais a partir das diferenças”, cujo resultado consiste em uma síntese de utilidade meramente mnemônica, Kant propôs com esse novo critério separar os animais a partir de leis científicas. “No reino animal, a classificação natural em gêneros é apenas a unidade da força da reprodução, que, para uma variedade dada de animal, é universalmente válida”<sup>56</sup> (KANT, 1947, P. 7).

A filosofia do Iluminismo influenciou Kant em *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, escrito logo após a Revolução Francesa, a “profetizar” (segundo suas próprias palavras) o estabelecimento de uma “república universal”. Para esse pensador: “O maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza o obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito”. Kant consagrava sua proposição a uma tentativa filosófica para tratar a história universal em função da natureza, que tende a uma unificação política total da espécie humana (KANT, 2003, p. 10-11).

Essa crença no universalismo foi uma constante na filosofia ocidental, com uma tendência ao etnocentrismo político. Para Costa, a influência da chamada “questão nacional” é bastante complexa. Uma discussão que “se inicia com as repercussões da Revolução Francesa e o modo pelo qual esta foi internalizada, antes de tudo pela filosofia, especialmente com Herder e Fichte”. As proposições

---

<sup>55</sup> Maiêutica refere-se a uma das formas pedagógicas do método socrático, que consiste em multiplicar as perguntas a fim de obter, por indução dos casos particulares e concretos, um conceito geral do objeto em estudo.

<sup>56</sup> Tradução nossa a partir do texto em francês.

filosóficas de Herder centram-se particularmente “na crítica ao universalismo abstrato, cosmopolitismo uniformizador e raciocínio mecanicista” (COSTA, p. 32-3). Já a filosofia de Fichte “representa a radicalização do kantismo em idealismo subjetivo: o homem só é homem entre os homens” (DUROZOI; ROUSSEL, 2005, p. 21).

As espantosas Guerras Mundiais e as guerras coloniais, a Guerra Fria entre os blocos capitalista e comunista, as guerras do Vietnã e da Coréia, os etnocídios repetidos na África, Ásia e Europa até finais do século XX, a abolição oficial do *apartheid* na África do Sul, a queda do Muro de Berlim, entre outros eventos, inicialmente estremeceram e depois confortaram, com o mesmo impulso, o conceito de globalização. Instituições internacionais como as Nações Unidas; a UNESCO; o Fundo Monetário Internacional; a Organização Mundial do Comércio ou da Saúde; e tantas outras, especialmente as humanitárias e ecologistas; assim como a construção da União Européia e a instauração do euro e a implantação de grandes zonas de livre comércio concretizaram esse ideal de universalismo. Inclusive a queda do Império Soviético, a partição da Checoslováquia, as guerras da Iugoslávia, Indonésia, Irlanda do Norte e, sobretudo, Israel podem lançar uma dúvida razoável sobre essa tendência à globalização e, ao mesmo tempo, gerar mais um argumento para os seus adeptos.

Os transportes aéreos; os meios de massa; as telecomunicações eletrônicas; o fluxo de imigrantes dos países do sul aos países do norte e a mestiçagem dos povos; as especulações mercadológicas e financeiras; as problemáticas humanitárias, epidemiológicas, climáticas, do meio ambiente; o desenvolvimento das empresas globais; a internacionalização dos mercados e dos intercâmbios econômicos e financeiros e a generalização do inglês como língua utilitária de comunicação reforçaram de maneira decisiva essa tendência à globalização. De fato, o conceito filosófico de universalismo herdado do Iluminismo encontrou sua consequência lógica na concepção política de internacionalismo, antes de culminar no conceito atual de globalização, com ressonância muito mais econômica e utópica.

A ideologia do internacionalismo foi promovida pelos intelectuais e pelas correntes políticas de esquerda, refere-se à Internacional Socialista, ao pacifismo internacional de Aristide Briand, em oposição ao crescimento da direita. O debate foi virulento na França, em vésperas da Guerra de 1914. O internacionalismo foi um

ideal político de esquerda, o sonho de uma humanidade mais fraterna e igualitária (SARAIVA, 2001, p. 188).

A visão genial de McLuhan profetizando o advento da “aldeia global” (MCLUHAN; FIORE, 1971, p. 182), por paradoxal que no início pudesse parecer esse conceito, cumpre-se hoje diante de todos. Entretanto, quanto mais progride a globalização, mais é atualizado e promovido o elogio à diferença, maior é a busca das identidades locais e da salvaguarda das línguas marginalizadas como valores compensadores e necessários para o novo equilíbrio global. O que não imaginaram os ideólogos universalistas, pois alimentaram o sonho de uma sociedade mundial homogênea, uniformizada e indiferenciada. Se, por um lado, o espaço de vida se torna mundial e apaga conseqüentemente as distinções, por outro, há uma tendência à individualidade e reativação das identidades diferenciadas, cultiva-se as diferenças e busca-se encontrar nas raízes culturais uma vantagem econômica e política.

Os adeptos do digitalismo, para denominar essa espécie de culto ao digital, crêem na digitalização e na globalização como fenômenos intrinsecamente ligados à evolução humana. Retomam a ideia de Teilhard de Chardin a respeito do término do processo divino da criação, resultando em um reino do espírito e de uma inteligência superior, sob o signo do saber e do conhecimento compartilhados (ELHAJJI, 2007, p. 209). Vêem na Web o instrumento dessa evolução até uma perfeição superior e recorrem à metáfora de uma “pele conectiva” tecida ao redor da terra, ou de neurônios de um “hiper-córtex planetário”. Trata-se de uma velha nostalgia, um velho mito da unidade dos homens e do saber retomado pelo advento digital.

Diante dos próprios horizontes abertos no decorrer desta investigação, perspectivas de um futuro que, nesse momento, apenas podem ser supostas, tornam-se desde já nítidos os limites da presente Tese: no percurso delimitado que foi percorrido, nas teorias que se deixou de abordar ou explorou-se insuficientemente e em sua própria arquitetura geral e respectiva estrutura argumentativa. Estamos convictos, porém, de que não existem opções perfeitas e de que toda escolha envolve riscos. As insuficiências referidas e muitas outras que o futuro se encarregará de revelar, portanto, só poderão ser corrigidas com a continuidade da reflexão agora iniciada, na persistência e reiteração do compromisso aqui assumido com a observação e análise desta temática.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 3ª ed. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Trad. Paulo Meneses, Karl-Heinz Efken e José Nogueira Machado. São Paulo: Editora São Francisco, 2003.
- ALLIEZ, Eric. *Deleuze filosofia virtual*. Trad. Heloisa B. S. Rocha. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- ALONSO Andoni; ARZOS, Iñaki. *La nueva ciudad de dios*. Madri: Siruela, 2002.
- ANTON, Ted. *El caso del profesor Culianu*. Madri: Siruela, 2000.
- ARAUJO, Yara Rondon Guasque. *Telepresença: interação e interfaces*. São Paulo: Editora PUCSP, 2005.
- ARNHEIM, Rudolf. *Arte e percepção visual: uma psicologia da visão criadora*. Trad. Ivonne erezinha de Faria. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004.
- ASSIS, André Koch Torres. "Leibniz e Berkeley". Em: *Uma nova física*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- BABBAGE, Charles; HYMAN, Anthony. *Science and reform: selected works of charles Babbage*. Cambridge: USA: Editora, 1989. (Tem visualização no Google)
- BAKHTIN, Mikhail. *The dialogic Imagination*. Trad. Caryl Emerson e Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Estética da criação verbal*. 4ª ed. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Martins fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 8ª ed. Trad. Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 1997.
- \_\_\_\_\_. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 1996.
- BARBIER, Frédéric; LAVENIR, Catherine Bertho. *Historia de los medios: de Diderot a Internet*. Trad. Eduardo Rinesi. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- BARROS, Diana Luz Pessoa de. *Dialogismo, polifonia, intertextualidade*. São Paulo: Edusp, 2003.
- BARTHES, Roland. *O grão da voz: entrevistas 1962-1980*. Trad. Teresa Meneses e Alexandre Melo. Lisboa: Edições 70, 1982.
- \_\_\_\_\_. *A aventura semiológica*. Trad. Maria de Santa Cruz. Lisboa: Portugal: Edições 70, 1983.
- \_\_\_\_\_. *S/Z*. Trad. Léa Novaes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

- \_\_\_\_. *Elementos de semiologia*. Trad. Izidoro Blikstein. 11ª ed. São Paulo: Cultrix, 1996.
- \_\_\_\_. *O prazer do texto*. 3ª ed. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- \_\_\_\_. *Mitologias*. Trad. Rita Buoncermino, Pedro de Souza e Rejane Janowitz. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.
- \_\_\_\_. *O rumor da língua*. 2ª ed. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- \_\_\_\_. *O grau zero da escrita*. 2ª ed. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004b.
- \_\_\_\_. *O grão da voz*. 2ª ed. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004c.
- BATTLES, Matthew. *A conturbada história das bibliotecas*. Trad. João Vergílio Gallerani Cuter. São Paulo: Planeta, 2003.
- BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e simulação*. Trad. Maria João da Costa Pereira. Lisboa: Portugal: Relógio D'água, 1991
- \_\_\_\_. *A transparência do mal: ensaio sobre os fenômenos extremos*. Trad. Estela dos Santos Abreu. 4ª ed. Campinas: Papyrus, 1996.
- BENJAMIN, Walter. *Sobre arte, técnica, linguagem e política*. Trad. Maria L. Moita, Maria A. Cruz e Manuel Alberto. Lisboa: Relógio D'água, 1997.
- \_\_\_\_. "A tarefa do tradutor". Trad. Susana Kampff Lages. Em: HEIDERMANN, W. *Clássicos da teoria da tradução*. Antologia bilíngüe: alemão-português. Florianópolis: NUT/ UFSC, 2001. pp. 188-215.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. 22ª ed. Trad. Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BERGSON, Henri. *Cursos sobre a filosofia grega*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BEUCHOT, Mauricio. *Historia de la filosofía del lenguaje*. Cidade do México: FCE, 2005.
- BIEHL, Luciano Volcanoglo. *A ciência ontem, hoje e sempre*. 2ª ed. Canoas: ULBRA, 2008.
- BINGEN, Hildegard Von. *Flor brilhante*. Lisboa: Assirio & Alvim, 2004.
- BION, Wilfred R. *Elementos de psicanálise*. 2ª ed. Trad. Paulo César Sandler. Rio de Janeiro: Imago, 2004.
- BLANCHOT, Maurice. *La escritura del desastre*. Trad. Pierre de la Place. Caracas: Monte Avila, 1998.
- \_\_\_\_. *O livro por vir*. Trad.: Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BOLTER, Jay David. *El hombre de Turing: la cultura occidental en la era de la computación*. Cidade do México: FCE, 1988.
- \_\_\_\_. *Writing space: the computer, hypertext and the history of writing*. 2ª ed. Hillsdale: Lawrence Erlbaum, 1991.

BOORSTIN, Daniel J. *Os descobridores*. Trad. Fernanda Pinto Rodrigues. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.

BORGES, Jorge Luis. *Obras completas II*. 2ª ed. Trad. Jorge Schwartz e Maria Carolina de Araujo. São Paulo: Editora Globo, 2001.

\_\_\_\_\_. *Obras Completas II*. Trad. Jorge Schwartz e Maria Carolina de Araujo. São Paulo: Globo, 1999-a.

\_\_\_\_\_. *Obras Completas III*. Trad. Jorge Schwartz e Maria Carolina de Araujo. São Paulo: Globo, 1999-b.

\_\_\_\_\_. *O livro de areia*. Trad. Lígia Morrone Averbuck. São Paulo: Globo, 2001.

BOUQUET, Simon. *Introdução à leitura de Saussure*. São Paulo: Cultrix, 2000.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 4ª ed. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BUGAY, Edson Luiz; ULBRICHT, Vânia Ribas. *Hipermídia*. Florianópolis: Visual Books, 2000.

BUSH, Vannevar. "As we may think". Em: LAMBERT, Steve; ROPIEQUET, Suzanne (org.). *The new papyrus: the current and future state of the art*. CD-ROM. p. 3-20. Redmond: Microsoft Press, 1986.

BRIGGS, Asa; BURKE, Peter. *Uma história social da mídia: de Gutenberg à internet*. Trad. Maria Camelita Pádua Dias. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

CABRERA, Juan Carlos Moreno. *De Babel a Pentecostés: manifesto plurilingüista*. Madri: Horsori, 2006.

CADOZ, Claude. *Realidade virtual*. Trad. Paulo Goya. São Paulo: Ática, 1997.

CAJAL, Santiago Ramón. *Texture of the nervous system of man and the vertebrate*. Nova Iorque: Springer Verlag, 2004.

CAMARANI, Ana Luisa Silva. *A poética de Charles Nodier*. São Paulo: Annablume, 2006.

CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1992.

CAMPOS, Haroldo. "De Babel a Pentecostes". Em: FABBRINI, Regina; OLIVEIRA, Sergio Lopes (Org.). *Interpretação*. São Paulo: Lovise, 1998.

\_\_\_\_\_. *Éden: um tríptico bíblico*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

CAMPOS, Jorge. *Os enigmas do nome*. Porto Alegre: Age, 2004.

CANFORA, Luciano. *A biblioteca desaparecida: história da Biblioteca de Alexandria*. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

CASALEGNO, Alberto. *Ler os Atos dos Apóstolos: estudo da teologia lucana da missão*. São Paulo: Loyola, 2006.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. A era da informação: economia, sociedade e cultura. V. 1. 6ª ed. Trad. Roneide Venancio Majer. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

\_\_\_\_\_. *A galáxia da internet*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

CAVALCANTI, Cordélia Robalino. *Da Alexandria do Egito a Alexandria do espaço*: um exercício de revisão de literatura. Brasília: Thesaurus, 1996.

CHARTIER, Roger. *A ordem dos livros*: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII. 2ª ed. Trad. Mary Del Priore. Brasília: Editora UnB, 1998.

\_\_\_\_\_. *A aventura do livro*: do leitor ao navegador. Trad. Reginaldo Carmello Corrêa de Moraes. São Paulo: Editora Unesp / Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: 1999.

\_\_\_\_\_. *Cultura escrita, literatura e história*. Trad. Ernani Rosa. Porto Alegre: Artmed, 2001.

\_\_\_\_\_. *Os desafios da escrita*. Trad. Fulvia M. L. Moretto. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

CHERCHI, Paolo. "Onomástica Celestinesca y la tragedia del saber inútil". Em: BELTRÁN, Rafael; CANET, José Luis (Org.). *Cinco siglos de Celestina*: aportaciones interpretativas. Valência: Universitat de València, 1997. pp. 77-90

CRESPI, Franco; Fabrizio FORNARI. *Introdução à sociologia do conhecimento*. Trad. Antonio Angonese. Bauru: Edusc, 2000.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos*. São Paulo: José Olympio, 2007.

CHIROLLET, Jean-Claude. *Filosofia e sociedade da informação*: para uma filosofia fractalista. Trad. António Viegas. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

CIORAN, Emile Michel. *La caída en el tiempo*. Trad. Esther Seligson. Barcelona: Planeta de Agostini, 1986.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*: pesquisa de antropologia política. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

COLLARO, Antonio Celso. *Projeto gráfico*: teoria e prática da diagramação. 4ª ed. São Paulo: Summus, 2000.

\_\_\_\_\_. *Produção visual e gráfica*. São Paulo: Summus, 2005.

COLLINGWOOD-SELBY, Elizabeth. *Walter Benjamin*: la lengua del exílio. Santiago: Lom, 1997.

CONKLIN, Jeff. "Hypertext: na introduction and survey". Em: IEEE Computer. v. 20, nº 9, p. 17-41. Cambridge: EUA: Massachusetts Institute of Technology, 1987.

CONTRERA, Malena Segura. *O mito na mídia*: a presença de conteúdos arcaicos nos meios de comunicação. São Paulo: Annablume, 1996.

COPENHAVERM, Brian. *Corpus Hermeticum y Asclépio*. Madri: Siruela, 2000.

CORCUFF, Philippe. *As novas sociologias*. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru: Edusc, 2001.

COSTA, Rogério da. *A nova sensibilidade de mundo e a sociabilidade possível*. Palestra conferida no Ciclo de conferências e debates “Horizontes do cibermundo: tencionar o presente, repensar a existência”, organizado pelo CENCIB na PUC/SP, em agosto de 2004. Fita de vídeo (VHS).

COSTA, Wanderley Messias. *Geografia política e geopolítica: discursos sobre o território e o poder*. São Paulo: Edusp, 1992.

COSTELLA, Antonio F. *Comunicação: do grito ao satélite*. 4ª ed. Campos de Jordão: Editora Mantiqueira, 2001.

CROWLEY, John. *Aegypt*. Nova Iorque: Bantam Books, 1990.

CULIANU, Ioan Petru. *Eros y magia en el renacimiento*. 2ª ed. Trad. Neus Clavera y Hélène Rufat. Madri: Espanha: Siruela, 2007.

CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura européia e Idade Média latina*. Trad. São Paulo: Edusp, 1996.

DAVIS, Erik. “Techgnosis, Magic, memory, and the angels of information”. Em: DERY, Mark. *Flame wars: the discourse of cyberculture*. Durham: Duke University Pres, 1994, pp. 29-60.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, Gilles; GATTARI, Felix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. v.1. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

\_\_\_\_\_. *O que é filosofia?* 2ª ed. Trad. Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Muños. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.

DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (Org.). *A religião*. Trad. Tadeu Mazzola Verza. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

DERRIDA, Jacques. “The double session”. Em: *Dissemination*. Trad. Barbara Johnson. Chicago: Chicago University Press, 1981. pp. 173-285.

\_\_\_\_\_. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1967.

\_\_\_\_\_. *Archeology of the frivolous: reading Condillac*. Trad. John Leavey Jr. Nebraska: Nebraska University, 1987.

\_\_\_\_\_. *A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

\_\_\_\_\_. “Carta a um amigo japonês”. Em: OTTONI, Paulo (Org.). *A prática da diferença*. Trad. Érica Lima. Campinas: Editora da Unicamp, 1998.

\_\_\_\_\_. *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

\_\_\_\_\_. *Torres de Babel*. Trad. Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

DERY, Mark. *Flame wars: the discourse of cyberculture*. Durham: Duke University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. *Velocidad de escape: la cibercultura en el final del siglo*. Trad. Ramón Montoya Vozmediano. Madri: Siruela, 1998.

DETIENNE, Marcel. *A invenção da mitologia*. 2ª ed. Trad. André Telles e Gilza Martins Saldanha da Gama. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

DEUTSCH, David. *A essência da realidade*. São Paulo: Makron, 2000.

DONDIS, Donis A. *Sintaxe da linguagem visual*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DRAPER, John William. *History of the Conflict Between Religion and Science*. Charleston: BiblioBazaar, 2008.

DROSNIN, Michael. *Código da bíblia*. São Paulo, Cultrix, 1997.

DUCH, Lluís. *Mito, interpretación y cultura*. Barcelona: Herder, 1998.

DUROZOI, Gérard; ROUSSEL, Andre. *Dicionário de filosofia*. Trad. Marina Appenzeller. 5ª ed. Campinas: Papyrus, 2005.

ECO, Umberto. *Apocalípticos e integrados*. Trad. Pérola de Carvalho. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

\_\_\_\_\_. *Tratado geral de semiótica*. 3ª ed. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Perspectiva, 2000.

\_\_\_\_\_. *Obra aberta*. Trad. Giovanni Cutolo. 8ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.

\_\_\_\_\_. *A busca da língua perfeita*. Trad. Antonio Angonese. 2ª ed. Bauru: Edusc, 2002.

EISENSTEIN, Elizabeth L. *A revolução da cultura impressa: os primórdios da Europa moderna*. Trad. Osvaldo Biato. São Paulo: Ática, 1998.

ELHAJJI, Mohammed. "As esferas da interculturalidade". Em: MACHADO, Irene de Araújo (Org.). *Semiótica da cultura e semiosfera*. São Paulo: Annablume, 2007. pp. 205-217.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. 2ª ed. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

EMIRI, Loretta; MONSERRAT, Ruth Maria Fonini. *A Conquista da escrita*. São Paulo: Iluminuras, 1989.

ESTEVES, João Pissarra. *A ética da comunicação e os media modernos: legitimidade e poder nas sociedades complexas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

FABBRINI, Regina; OLIVEIRA, Sergio Lopes (Org.). *Interpretação*. São Paulo: Lovise, 1998.

FALLEIROS, Dario Pimentel. *O mundo gráfico da informática: editoração eletrônica, design gráfico & artes digitais*. São Paulo: Futura, 2003.

FEBVRE, Lucien; MARTIN, Henry-Jean. *O aparecimento do livro*. Trad. Fulvia M. L. Moretto e Guacira Marcondes Machado. São Paulo: Editora UNESP/Hucitec, 1992.

FERNÁNDEZ-RAÑADA, Antonio. *Los científicos y dios*. Madri: Trotta, 2008.

FERRÁNDIZ, Raúl Rodríguez. *Semiótica del anagrama: la hipótesis anagramática de Ferdinand de Saussure*. Alicante: Universidad de Alicante, 1998.

FERREIRA JUNIOR, José Ribamar. *Capas de jornal: a primeira imagem e o espaço gráfico-visual*. São Paulo: SENAC, 2003.

FEYERABEND, Paul. *Diálogos sobre o conhecimento*. Trad. Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2001.

\_\_\_\_\_. *A conquista da abundância*. Trad. Cecília Prada e Marcelo Rouanet. Porto Alegre: Unisinos, 2006.

\_\_\_\_\_. *Contra o método*. Trad. Cezar Augusto Mortari. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

FINKIELKRAUT, Alain; SORIANO, Paul. *Internet: o êxtase inquietante*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de Século, 2002.

FILOSTRATO, Flavio. *Vidas de los sofistas*. Madri: Gredos, 1982.

FISCHER, Steven Roger. *História da leitura*. Trad. Cláudia Freire. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

FISCHER, Henry George. "The origin of egyptian hieroglyphics". Em: SENNER, Wayne M. *Origins of writing*. Nebraska: Nebraska University, 1989. p. 59-76.

FISCHER, Hervé. *El choque digital*. Trad. María Marta Escalante. Madri: Editorial de la Universidad Nacional de Tres de Febrero, 2002.

FLÔRES, Onici; SILVA, Mozara Rossetto da. *Da oralidade à escrita: uma busca da mediação multicultural e plurilingüística*. Porto Alegre: Editora da ULBRA, 2005.

FLORY, Suely Fadul Villibor. *O leitor e o labirinto*. São Paulo: Arte & Ciência, 1997.

FLUSSER, Vilém. *Língua e realidade*. 2ª ed. São Paulo: Annablume, 2004.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail e Roberto Cortes de Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

FRANCHETTO, Bruna; YONNE, Leite. *Origem da linguagem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

FRASER, Russell. *The language of Adam: on the limits and systems of discourse*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1977.

FRYE, Northrop. *Fábulas de identidade: estudos de mitologia poética*. Trad. Sandra Vasconcelos. São Paulo: Nova Alexandria, 2000.

FURTADO, Jose Afonso. *O papel e o pixel. Do impresso ao digital: continuidades e transformações*. Florianópolis: Escritório do Livro, 2004.

- GADON, Francis. *De dangereux édifices*. Saussure lecteur de Lucrèce: les cahiers d'anagrammes consacrés au "De rerum natura". Paris: Seuil, 2002.
- GARAUDY, Roger. *Los integrismos*: ensayos sobre los fundamentalismos en el mundo. Buenos Aires: Gedisa, 1992.
- GENNARI, Maria Cristina. 2ª ed. *Minidicionário de informática*. São Paulo: Saraiva, 1999.
- GENETTE, Gerard. *Figuras*. Trad. Ivonne Floripes Mantoanelli. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Mimologiques*. Voyage em Cratyle. Paris: Seuil, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Palimpsestos*. Madri: Taurus, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Metalepsis*: de la figura a la ficción. Trad. Luciano Padilla López. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- \_\_\_\_\_. "Fronteiras da narrativa". Em: BARTHES (et. al). *Análise estrutural da narrativa*. Trad. Maria Zélia Barbosa Pinto. Petrópolis: Vozes, 2008.
- GONTIJO, Silvana. *O livro de ouro da comunicação*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- GORRI, Antonio Alegre. *La sofística y Sócrates*: ascenso y caída de la polis. Barcelona: Montesinos, 1986.
- GOSCIOLA, Vicente. *Roteiro para as novas mídias*: do game à TV interativa. São Paulo: Senac, 2003.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Modernização dos sentidos*. Trad. Lawrence Flores Pereira. Rio de Janeiro: Editora 34, 1998.
- KEEGAN, Warren J.; GREEN, Mark C. *Princípios de marketing global*. Trad. Sônia Schwartz e Cecília C. Bartalotti. São Paulo: Saraiva, 2006.
- HAECKEL, Ernst. *A origem do homem*. São Paulo: Global Editora, 1982.
- HERODOTO. *História*: o relato clássico da guerra entre gregos e persas. Rio de Janeiro: Prestígio, 2002.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. 5ª ed. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- HARNAD, Stevan. "Post-Gutenberg Galaxy: The Fourth Revolution in the Means of Production of Knowledge". Em: The Public-Access Computer Systems Review. 1991. V. 2, nº 1, p.39-53. Disponível em: <<<http://epress.lib.uh.edu/pr/v2/n1/harnad.2n1>>>. Acesso em: 22 fev. 2008.
- HAVELOCK, Eric A. *Muse learns to write*: reflections on orality and literacy from antiquity. New Haven: Yale University, 1988.
- HAWKING, Stephen; MLODINOW, Leonard. *Uma nova história do tempo*. Trad. Vera de Paula Assis. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações, 2006.

- HEIDEGGER, Martin. "Construir, habitar, pensar". Em: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. 4ª ed. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002. pp. 125-141.
- HENRY, Paul. *A ferramenta imperfeita: língua, sujeito e discurso*. Trad. Maria Fausta Pereira de Castro. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.
- HILL, Archibald A. (Org.). *Aspectos da linguística moderna*. 2ª ed. Trad. Adair Pimentel Palácio e Maria do Amparo B. de Azevedo. São Paulo: Cultrix, 1974.
- HÖSLE, Vittorio. *Interpretar Platão*. Trad. Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2008.
- HUBNER, Kurt. *La verdad del mito*. Madri: Espanha: Siglo XXI, 1996.
- IDEL, Moshe. *Cabala: novas perspectivas*. Trad. Margarida Goldsztajn. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- ILLICH, Ivan. *In the mirror of the past*. Nova Iorque: Marion Boyars Publishers, 1992.
- JACQ, Christian. *Champollion el egipcio*. Buenos Aires: Del Prado, 1994.
- JACKSON, Donald. *The story of writing*. Monmouth: The Calligraphy Centre, 1981.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. 19ª ed. Trad. Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 2007.
- \_\_\_\_\_. "À procura da essência da linguagem". Em: JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. 19ª ed. Trad. Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 2007. pp. 98-117.
- JAUBERT, Alain; LEVY-LEBLOND, Jean-marc (Org.). *Auto Critique de La Science*. Paris: Seuil, 1973.
- JESUS, Teresa do Menino. *Obras completas de Santa Teresa do menino Jesus e da Sagrada Face*. São Paulo: Paulus, 2002.
- JUNG, Carl Gustav. *Sincronicidade*. Trad. Mateus Ramalho Rocha. São Paulo: Vozes, 1990.
- KANT, Immanuel. *La philosophie de L'histoire*. Paris: Denoel/Gonthier, 1947.
- \_\_\_\_\_. *Idéias de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. 2ª ed. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KEEGAN, Warren J.; GREEN, Mark C. *Princípios de marketing global*. Trad. São Paulo: Saraiva, 2006.
- KELLNER, Douglas. *A cultura da mídia*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. Bauru: EDUSC, 2001.
- KERKHOVE, Derrick de. *A pele da cultura: uma investigação sobre a nova realidade electrónica*. Trad. Luís Soares e Catarina Carvalho. Lisboa: Relógio D'Água, 1997a.

KERKHOVE, Derrick de. *Connected intelligence: the arrival of the web society*. Toronto: Somerville House Publishing, 1997b.

KIRCHER, Athanasius. *Aritmologia, historia real y esoterica de los números*. Madrid: Breogan, 1984.

KLINKENBERG, Jean-Marie. *Sept leçons de sémiotique et de rhétorique*. Toronto: Gref, 1996.

KOCH, Ingedore G. Villaça (et al). *Intertextualidade: diálogos possíveis*. São Paulo: Cortez, 2007

KOYRÉ, Alexandre. *Estudios galileanos*. 5ª ed. Trad. Mariano Gonzáles Ambóu. Madri: Siglo XXI, 1990.

\_\_\_\_\_. *Do mundo fechado ao universo infinito*. 4ª ed. Trad. Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

KRISTEVA, Julia. *História da linguagem*. Trad. Maria Margarida Barahona. Lisboa: Edições 70, 1999.

\_\_\_\_\_. *Introdução à semanálise*. 2ª ed. Trad. Lucia Helena França Ferraz. São Paulo: Perspectiva, 2005.

\_\_\_\_\_. *Desire in Language. A semiotic approach to literature and art*. Oxford: Basic Blackwell, 1980.

\_\_\_\_\_. "Revolution in poetic language". Em: MOI, Toril (Org.). *The Kristeva reader*. p. 89-136. Oxford: Basic Blackwell, 1990.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. 7ª ed. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2003.

KUMAR, Krishan. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

KUSCH, Martin. *Linguagem como cálculo versus linguagem como meio universal: um estudo sobre Husserl, Heidegger e Gadamer*. Trad. Dankwart Bernsmüller. Porto Alegre: Unisinos, 2001.

LAGES, Susana Kampff. *Walter Benjamin: Tradução e melancolia*. São Paulo: Edusp, 2007.

LANDOW, George P. "What's a critic to do?" Em: LANDOW, George. *Hypertext Theory*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1994. p. 1-2.

\_\_\_\_\_. *Hypertext 2.0: the convergence of contemporary critical theory and technology*. 2ª ed. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. *Hipertexto: la convergencia de la teoria crítica contemporánea y la tecnología*. Barcelona: Paidós, 1995.

LAS HERAS, Antonio Rodríguez de. *Navegar por la información*. Madri: Fundesco, 1991.

- LEÃO, Lucia. *O labirinto da hipermídia: arquitetura e navegação no ciberespaço*. 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- LECHTE, John. *Julia Kristeva*. Londres: Routledge, 1990.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Trad. Bernardo Leitão. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.
- LELOUP, Jean-Yves. *O ícone: uma escola do olhar*. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.
- LEMOS, André. "Entre o clique e a contemplação". Em: Correio Brasiliense, 20 set. 2003.
- \_\_\_\_\_. "Cibercultura e mobilidade: a era da conexão". Em: Leão, Lucia (Org.). *Derivas: cartografias do ciberespaço*. São Paulo: Annablume, 2004. pp. 17-38.
- LÉVY, Pierre; AUTHIER, Michel. *As árvores de conhecimentos*. Trad. Monica M. Seincman. São Paulo: Escuta, 1995.
- LÉVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática*. Trad. Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- \_\_\_\_\_. *O que é o virtual?* Trad. Paulo Neves. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.
- \_\_\_\_\_. *A máquina universo: criação, cognição e cultura informática*. Trad. Bruno Charles Magne. Porto Alegre: ArtMed, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Cibercultura*. Trad. Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1999.
- \_\_\_\_\_. *A inteligência coletiva: por uma antropologia do ciberespaço*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2000.
- \_\_\_\_\_. *A conexão planetária: o mercado, o ciberespaço, a consciência*. 2ª ed. Trad. Maria Lúcia Homem e Ronaldo Entler. Rio de Janeiro: Editora 34, 2003.
- \_\_\_\_\_. *A ideografia dinâmica: rumo a uma imaginação artificial?* Trad. Marcos Marcionilo e Saulo Krieger. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- LIAÑO, Ignacio Gómez de. *El círculo de sabiduría: los mandalas del budismo tântrico*. (V. 2). Madri: Siruela, 1998.
- LIBERMANN, Zelig; MIRÂNDOLA, Luis Albano. *Psiquiatria para estudantes de medicina*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- LIPOVETSKY, Gilles. *Metamorfoses da cultura liberal: ética, mídia, empresa*. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2004.
- LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Trad. Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1999.
- LORIMER, David. *The spirit of science: from experiment to experience*. Nova Iorque: Continuum Publishing, 1999.
- LOYOLA, Santo Inácio. *Exercícios espirituais*. Escritos de Santo Inácio. São Paulo: Loyola, 2000.

LUHMANN, Niklas. *Sistemas sociais*. Trad. Silvia Pappe e Brunhilde Erker. Barcelona: Anthropos, 1998.

\_\_\_\_\_. *A realidade dos meios de comunicação*. Trad. Ciro Marcondes Filho. São Paulo: Paulus, 2005.

\_\_\_\_\_. *A improbabilidade da comunicação*. 4ª ed. Trad. João Pissarra. Lisboa: Vegas, 2006.

\_\_\_\_\_. *La sociedad de la sociedad*. Trad. Javier Torres Nafarrate. Cidade do México: Herder, 2007.

MACHADO, Arlindo. *A televisão levada a sério*. São Paulo: SENAC, 2000.

MACHADO, Irene de Araújo. "Gêneros discursivos". Em: BRAIT, Beth. *Bakhtin: conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2005. pp. 151-166.

\_\_\_\_\_. (Org.). *Semiótica da cultura e semiosfera*. São Paulo: Annablume, 2007.

MACHADO, Nílson José. *Matemática e língua materna: análise de uma impregnação mútua*. 4ª ed. São Paulo: Cortez, 1998.

MALLARMÉ, Stéphane. *Oeuvres complètes*. V.1. Paris: Pleiade, 1999.

MANDEL, Ladislav. *Escritas, espelho dos homens e das sociedades*. Trad. Dorothee de Bruchard. São Paulo: Rosari, 2006.

MANGUEL, Alberto. *Uma história da leitura*. Trad. Pedro Maia Soares. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

MÁRQUEZ, Gabriel García. *Cem anos de solidão*. 45ª ed. Trad. Eliane Zagury. São Paulo: Record, 1998.

MARRAMAIO, Giacomo. *Céu e terra*. Trad. Guilherme Alberto Gomez de Andrade. São Paulo: Editora da UNESP, 1997.

MARTIN, Henri-Jean. *Historia y poderes de lo escrito*. Trad. Emiliano Fernández Prado e Ana Rodríguez Navarro. Astúrias: Ediciones Trea, 1999.

MARTINS, Francisco Menezes; SILVA, Juremir Machado (Org.). *A genealogia do virtual: comunicação, cultura e tecnologias do imaginário*. Porto Alegre: Sulina, 2004.

MARTINS, Nilce Sant'Anna. *Introdução á estilística: a expressividade na língua portuguesa*. 4ª ed. São Paulo: Edusp, 2008.

MATTELART, Armand. *História da utopia planetária: da cidade profética à sociedade global*. Trad. Caroline Chang. Porto Alegre: Sulina, 2002.

MATURANA, Humberto. *A ontologia da realidade*. Trad. Cristina Magro, Miriam Graciano e Nelson Vaz. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. *De máquinas e seres vivos. Autopoiese: a organização do vivo*. 3ª ed. Trad. Juan Acuña Llorens. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

\_\_\_\_\_. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. Trad. Humberto Mariotti e Lia Diskin. São Paulo: Palas Athena, 2001.

MCLUHAN, Marshal; FIORE, Quentin. *Guerra e paz na aldeia global*. Trad. Ivan Pedro de Martins. Rio de Janeiro: Record, 1971.

MCLUHAN, Marshall. *A Galáxia de Gutenberg: a formação do homem tipográfico*. Trad. Leônidas Gontijo de Carvalho e Anísio Teixeira. São Paulo: Editora Nacional, 1972.

\_\_\_\_\_. *Os meios de comunicação como extensões do homem (understanding media)*. Trad. Décio Pignatari. 12ª Ed. São Paulo: Cultrix, 2002.

MEDEIROS, Sérgio; BROTHERSTON, Gordon. *Popol Vuh*. São Paulo: Iluminuras, 2007.

MEHLER, Jacqueline Amati (et al). *La babel del inconsciente: lengua madre y lenguas extranjeras en la dimensión psicoanalítica*. Trad. Pablo Bussetti. Buenos Aires: Lumen, 2002.

MERTZ, Bernd A. *O tarô egípcio: um caminho de iniciação*. 3ª ed. Trad. Zilda Hutchinson Schild Silva. São Paulo: Pensamento, 1998.

MILANI, Celestina. *Origini del linguaggio*. Roma: Giunti, 1999.

MITKOV, Ruslan. *Computational linguistics*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2003.

MOHERDAUI, Luciana. *Guia de estilo web: produção e edição de notícias online*. 3ª ed. São Paulo: SENAC, 2007.

MOLINUEVO, José Luis. *Humanismo y nuevas tecnologías*. Madri: Alianza, 2004.

\_\_\_\_\_. *La vida en tiempo real: la crisis de las utopías digitales*. Madri: Biblioteca Nueva, 2006.

MOURA, Leonardo. *Como escrever na rede: manual de conteúdo e redação para internet*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Tomo 1. Trad. Maria Stela Gonçalves São Paulo: Loyola, 2000.

MORAES, Nilson Alves de. *Memória e construções de identidades*. São Paulo: 7 Letras, 2001

MOREIRA, Vivianne de Castilho. *Leibniz & linguagem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

MORENO, Júlio. *O futuro das cidades*. São Paulo: SENAC, 2001.

MOREY, Miguel. *Los presocráticos: del mito al logos*. Barcelona: Montesinos, 1988.

MORGAN, Thaïs E. "Invitation to a voyage in cratylusland". Em: GENETTE, Gérard. *Mimologics*. Trad. Thaïs E. Morgan. Nova Iorque: Gerald Prince, 1995. pp. xxi-lxvi.

MORIN, Dominique. *Para falar de Deus*. 2ª ed. Trad. Nadyr de Salles Penteadó. São Paulo: Loyola, 1993.

MORIN, Edgar. *O método 3: o conhecimento do conhecimento*. 3ª ed. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MORSON, Gary Saul; EMERSON, Caryl. *Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Edusp, 2008.

MOUILLAUD, Maurice; TÉTU, Jean-François. *Le journal quotidien*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1989.

MOTTA, Leda Tenório. *Catedral em obras: ensaios de literatura*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

\_\_\_\_\_. *Francis Ponge: o objeto em jogo*. São Paulo: Iluminuras, 2000.

MOYLE, Julian. "Where reading peters out: Iconic images in the entropic text". Em: MÜLLER, Wolfgang G.; FISCHER, Olga. *From sign to signing: iconicity in language and literature*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2003. pp. 129-151.

MURRAY, Janet H. *Hamlet no Holodeck: o futuro da narrative no ciberespaço*. Trad. Elissa Khoury Daher e Marcelo Fernandez Cuzziol. São Paulo: Editora da UNESP, 2003.

NEGROPONTE, Nicholas. *A vida digital*. Trad. Sérgio Tellaroli. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NELSON, Theodor H. "Complex information processing: a file structure for the complex, the changing and the indeterminate". Em: Proceedings of the 1965 20th national conference. Nova Iorque, 1965. Pag. 84-100.

\_\_\_\_\_. *Literary machines*. Sausalito: Mindful Press, 1993.

NESTLE, Wilhelm. *Historia del espíritu griego: desde Homero hasta Luciano*. 4ª ed. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Ariel, 1987.

NEVES, Maria Helena de Moura. *A vertente grega da gramática tradicional: uma visão do pensamento grego sobre a linguagem*. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

NOBLE, David F. *La religión de la tecnología: la divinidad del hombre y el espíritu de invención*. Trad. Laura Trafí Prats. Barcelona: Paidós, 1999.

NOVAES, Sérgio F.; GREGORES, Eduardo de M. *Da internet ao grid: a globalização do processamento*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

OLSON, David. *O mundo no papel: as implicações conceituais e cognitivas da leitura e da escrita*. Trad. Sérgio Bath. São Paulo: Ática, 1997.

ONG, Walter J. *Oralidade e cultura escrita*. Trad. Campinas: Papirus, 1999.

\_\_\_\_\_. *Interfaces of the word: studies in the evolution of consciousness and culture*. Ithaca: EUA: Cornell University Press, 1977.

ORTEGA, Francisco. *Genealogias da amizade*. São Paulo: Iluminuras, 2002.

OSTI, Marina Vianello. *El hipertexto entre la utopía y la aplicación: identidad, problemática y tendencias de la web*. Somonte: Trea, 2004.

OTTONI, Dacio Araújo B. "A arquitetura de Andrea Palladio e seu relacionamento com a cidade campo". Em: MIZOGUCHI, Ivan; MACHADO, Nara (Org.). *Palladio e o neoclassicismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006. p. 93-119.

PARKES, Malcom B. *Pause and effect: an introduction to the history of punctuation in the west*. Berkeley: University of California Press, 1993.

PEAT, F. David. *Synchronicity: the bridge between matter and mind*. Nova Iorque: Bantam, 1987.

PEIRCE, Charles Sanders. *Semiótica*. Trad. J. Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 1977. Trad. J. Teixeira Coelho Neto.

PEREIRA, Valéria Arriero. *Multimídia computacional: produção, planejamento & distribuição*. Florianópolis: Visual Books, 2001.

PFISTER, Manfred. "How postmodern is intertextuality?" Em: PLETT, Heinrich F. (Org.). *Intertextuality*. Berlin: Gruyter, 1991, p.p 207-24.

PIMENTA, Emanuel Dimas de Melo. *Teleantropos: a desmaterialização da cultura material arquitetura enquanto inteligência e metamorfose planetária*. Lisboa: Editorial Estampa, 1999.

PINHO, J. B. *Jornalismo na internet: planejamento e produção da informação on-line*. Trad. São Paulo: Summus, 2003.

PINTO, Álvaro Vieira. *O conceito de tecnologia*. V. 1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

PLATÃO. *Crátilo*. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

PRADO, Zuleika de Almeida. *Mitos da criação*. São Paulo: Callis, 2005.

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. *La nueva alianza: metamorfosis de la ciência*. Trad. María Cristina Martín Sanz. Madri: Alianza Editorial, 2004

PROA, Sergio Espinosa. *Em busca da infância do pensamento: idéias na contramão da pedagogia*. São Paulo: Senac, 2005.

PROCLO. *Lecturas del Crátilo de Platón*. Madri: Akal, 1999.

PROUST, Marcel. *A sombra das raparigas em flor*. Trad. Mário Quintana. 3ª ed. Rio de Janeiro: Globo, 2006.

QUENEAU, Raymond. *Cent mille milliards de poèmes*. Paris: Gallimard, 1961.

REIS, Carlos. *O conhecimento da literatura: introdução aos estudos literários*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

RANDAZZO, Sal. *A criação de mitos na publicidade*. Trad. Mario Fondelli. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

ROBINET, Andre. *Mitologia, filosofia y cibernética*. Madri: Tecnos, 1982.

RODRIGUES, Neidson. *Glórias e misérias da razão: deuses e sábios na trajetória do mundo ocidental*. São Paulo: Cortez, 2003.

RONAN, Colin A. *História ilustrada da ciência da Universidade de Cambridge*. Trad. Jorge Eneas Fortes e Yedda Botelho Salles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ROSA, Jorge Martins. *No reino da ilusão: a experiência lúdica das novas tecnologias*. Lisboa: Vega, 2000.

ROSEN, Charles. *Poetas românticos, críticos e outros loucos*. Trad. José Laurenio de Melo. Campinas: Ateliê Editorial, 2004.

ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Trad. Antonio Angonese. Bauru: Edusc, 2001.

\_\_\_\_\_. *A chave universal: artes da memorização e lógica combinatória*. Trad. Antonio Angonese. Bauru: Edusc, 2004.

ROSZAK, Theodore. *The cult of information: a neo-luddite treatise on high tech, artificial intelligence, and the true art of thinking*. Berkeley: University of California Press, 1994.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre a origem das línguas*. 2ª ed. Trad. Fernando Guerreiro. Lisboa: Portugal: Editorial Estampa, 2001.

RYBCZYNSKI, Witold. *Esperando o fim de semana*. Trad. Beatriz Horta. Rio de Janeiro: Record, 2000.

RYKWERT, Joseph. *A casa de Adão no paraíso: a idéia da cabana primitiva na história da arquitetura*. Trad. Ana Gabriela Godinho de Lima. São Paulo: Perspectiva, 2003.

SALMONI, Anita. *Em busca das línguas perdidas*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

SANTAELLA, Lucia. *Matrizes da linguagem e pensamento: sonora, visual, verbal*. São Paulo: Iluminuras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Culturas e artes do pós-humano: da cultura das mídias à cibercultura*. São Paulo: Paulus, 2003.

\_\_\_\_\_. *Comunicação e pesquisa: projetos para mestrado e doutorado*. São Paulo: Hacker Editores, 2001.

\_\_\_\_\_. "O papel da iconicidade da língua na literatura". Em: *SCRIPTA*, Belo Horizonte, v. 7, n. 14, p. 128-136, 1º sem. 2004.

SANTARCANGELI, Paolo. *El libro de los laberintos: historia de un mito y de un símbolo*. Trad. César Palma. Barcelona: Siruela, 1999.

SARAIVA, José Flávio Sombra (Org.). *Relações internacionais: dois séculos de história*. Rio de Janeiro: IBRI, 2001.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística geral*. Trad. Antônio Chelini et al. 20ª ed. São Paulo: Cultrix, 1997.

SCHMIDT, Sigfried J. *Fundamentos de la ciencia empírica de la literatura: El ámbito de actuación social*. Trad. F. Chico Rico. Madri: Taurus, 1991.

SCHAFF, Adam. *A sociedade informática: as consequências sociais da segunda revolução industrial*. Trad. Carlos Eduardo Jordão Machado e Luiz Arturo Obojes. São Paulo: Brasiliense, 2001.

- SCHOLEM, Gershom. *A cabala e seu simbolismo*. Trad. Hans Borger e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- SEGURA, Luis Felipe. *La prehistoria del logicismo*. Cidade do México: Plaza y Valdés, 2001.
- SENNER, Wayne M. *Origins of writing*. Nebraska: Nebraska University, 1989.
- SILVA, Dinorá Fraga da; FRAGOSO, Suely. *Comunicação na cibercultura*. Porto Alegre: Editora Unisinos, 2001.
- SIMON, Josep Maria Ruiz. *A arte de Raimundo Lúlio e a teoria escolástica da ciência*. Trad. Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2004.
- SISCAR, Marcos. "Como dar razão a Jean Genet. Jacques Derrida leitor do texto literário). Em: SANTOS, Alcides Cardoso dos. *Estados da crítica*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007. p. 105-128.
- SHALLIS, Michael. *The silicon idol, the micro revolution and its social implications*. Nova York: Oxford Univ. Press, 1985.
- SHELDRAKE, Rupert. *A presença do passado: ressonância mórfica*. Tradução. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- SINI, Carlo. *Etica della scrittura*. Milão: Saggiatore, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Teoria e pratica del foglio-mondo: la scrittura filosofica*. Bari: Laterza, 1997.
- SOUZA, Clarisse Dieckenius de. *The semiotic engineering of human-computer interaction*. Cambridge: The MIT Press, 2005.
- STAROBINSKI, Jean. *As palavras sob as palavras: os anagramas de Ferdinand de Saussure*. Trad. Carlos Vogt. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- STRAUBHAAR, Joseph; LAROSE, Robert. *Comunicação, mídia e tecnologia*. Trad. José Antonio Lacerda Duarte. São Paulo: Pioneira Thomsom Learning, 2004.
- STEPHANIE, Merrim. *Logos and the word*. Switzerland: Peter Lang Press, 1983.
- SUMMERSON, John. *A linguagem clássica da arquitetura*. Trad. Sylvia Fischer. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- SZLEZÁK, Thomas A. *Ler Platão*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2005.
- TODOROV, Tzvetan. *Teorias do símbolo*. Campinas: Papyrus, 1996.
- TOFFLER, Alvin. *O choque do futuro*. 7ª ed. Trad. Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- TRISMEGISTOS, Hermes. *Corpus Hermeticum*. 5ª ed. São Paulo: Hemus, 2001.
- VAGNONI, Debora. "Itinerario di sapienza e conoscenza virtuale nel 'Teatro della memoria' di Giulio Camillo". Em: NORMANDO, Viviana; MORONI, Natascia. (Org.). *Il mondo virtuale di Giulio Camillo*. Roma: Università la Sapienza, 1997. Disponível em: <<<http://www.bta.it/riv/ricce/1997/05/15/a0/testi/testi.htm>>>. Acesso em: 05 jan. 2009.

- VALÉRY, Paul. *Variedades*. Trad. Maiza Martins de Siqueira. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- VANDENDORPE, Christian. *Del papiro al hipertexto: ensayo sobre las mutaciones del texto y la lectura*. Trad. Víctor Goldstein. Buenos Aires: Argentina: FCE, 2003.
- VASCONCELLOS, Maria José Esteves. *Pensamento sistêmico: o novo paradigma da ciência*. Campinas: Papyrus, 2003.
- VERDU, Vicente. *El planeta americano*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1999.
- VERNANT, Jean Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Trad. Haiganuch Sarian. São Paulo: Editora da USP, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. Trad. Myriam Campello. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.
- VIEIRA, Alcioni Galdino. *Internet e sociedade: dinâmica da comunicação entre meios de massa e ciberespaço*. Dissertação de Mestrado desenvolvida no programa de Comunicação e Mercado da Faculdade Cásper Líbero sob orientação do Professor Doutor José Carlos Rocha de Carvalho. São Paulo: Biblioteca da Faculdade Cásper Líbero, 2004.
- VILCHES, Lorenzo. *A migração digital*. Maria Immacolata Vassallo de Lopes. São Paulo: Loyola, 2003.
- VIRILIO, Paul. *A arte do motor*. 2ª ed. Trad. Pires, Paulo Roberto. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.
- \_\_\_\_\_. *A bomba informática*. Trad. Luciano Vieira Machado. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Cibermundo: a política do pior*. Trad. Francisco Marques. Lisboa: Portugal: Teorema, 2000.
- WAERDEN, B. L. Van der. *Geometry and algebra in ancient civilizations*. Cidade: Springer-Verlag, 1983.
- WALLER, Margaret. "An interview with Julia Kristeva". Em: O'DONNELL, Patrick; DAVIS, Robert Con (Org.). *Intertextuality and contemporary american fiction*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989. p.p 280-93.
- WARNIER, Jean-Pierre. *A mundialização da cultura*. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru: Edusc, 2000.
- WERTHEIM, Margaret. *Pythagoras trousers: god, physics, and the gender wars*. Nova Iorque: EUA: WW Norton, 1997.
- WECHSLER, Eliana; SCHOFFER, Daniel. "La torre de Babel y la metáfora paterna". Em: *La metáfora milenaria: uma leitura psicoanalítica de la Biblia*. Madri: Biblioteca Nueva, 1998.
- WHITEHEAD, Alfred North. *A ciência e o mundo moderno*. Trad. Hermann Herbert Watzlawick. São Paulo: Paulus, 2006.
- WILBER, KEN. *O paradigma holográfico e outros paradoxos: uma investigação nas fronteiras da ciência*. Trad. São Paulo: Cultrix, 1994.

\_\_\_\_. *Quantum questions: mystical writings of the world great physicists*. Nova Iorque: Shambhala, 2001.

\_\_\_\_. *Ciencia y religión: el matrimonio entre el alma y los sentidos*. Trad. David González Raga. Barcelona: Kairós, 2008.

WILHELM, Richard. *I ching: o livro das mutações*. 17ª Ed. São Paulo: Pensamento, 1996.

WOLTON, Dominique. *É preciso salvar a comunicação*. Trad. Vanise Pereira Dresch. São Paulo: Paulus, 2006.

WORRINGER, Wilhelm. *El arte egipcio*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1977.

WORTON, Michael; STILL, Judith (Org.) *Intertextuality: theories and practices*. Manchester: EUA: Manchester University Press, 1990.

YATES, Frances Amelia. *Giordano Bruno e a tradição hermética*. Trad. Yolanda Steidel de Toledo. 5ª ed. São Paulo: Cultrix, 1995.

\_\_\_\_. *A arte da memória*. Trad. Flavia Bancher. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.