

Ética e informação: alguns paradoxos éticos da “sociedade da informação”

Paulo Serra

Universidade da Beira Interior

Índice

1 Introdução	1
2 A informação e a orientação existencial	2
3 A ética mediática	4
4 Repensar o ético	5
5 Conclusão	7

1 Introdução

Um dos pressupostos fundamentais que, de forma mais ou menos explícita, enforma os actuais discursos acerca das “virtudes” da “sociedade da informação” — bem como as políticas que decorrem de tais discursos — é o de que um homem *melhor informado* é, necessariamente, um homem *moralmente melhor*; e que, em consequência disso, uma sociedade de homens melhor informados é necessariamente uma sociedade mais justa. Tais discursos filiam-se, assim, no projecto dos enciclopedistas e dos iluministas em geral com excepções notáveis como Rousseau e Kant,¹ bem expresso na afirmação com que

¹E de acordo com os quais ou há uma verdadeira antinomia entre ética e informação, no caso de Rousseau, ou não é possível generalizar, ao domínio da ética, os resultados de qualquer informação ou saber, no caso de Kant.

Diderot traça, como um dos objectivos centrais da *Encyclopédie*, o de “[permitir] que os nossos descendentes, tornando-se *mais instruídos*, se tornem ao mesmo tempo *mais virtuosos* e mais felizes”.²

Pretendemos, no que se segue, mostrar que esta posição conduz pelo menos a dois paradoxos.

Primeiro paradoxo: o “excesso de informação” que caracteriza a actual “sociedade da informação” não só não torna o agir mais “virtuoso” como tende mesmo a impossibilitar o agir em geral, substituindo-o por uma reactividade mais ou menos pavloviana de que a expressão mais clara é aquilo a chamaremos a “esteticização generalizada

²Diderot, “Encyclopédie”, in *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisoné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Vol. 14 (Tomo 5 do original), Milão, Franco Maria Ricci, 1977, p. E, 99, itálicos nossos. Cf. também D’Alembert, “Discours Préliminaire des Éditeurs”, Vol. 13 (Tomo 1 do original), *ibidem*, pp. i-xlv. Esta não é, aliás, uma crença exclusiva dos enciclopedistas e dos iluministas em geral; como sublinha Isaiah Berlin num dos seus ensaios, toda a tradição filosófica assenta na ideia de que “a realidade é cognoscível e que o conhecimento e apenas o conhecimento liberta, e o conhecimento absoluto liberta em absoluto”. Isaiah Berlin, “Historical inevitability”, in *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969, p. 80.

da existência” — que, e ao contrário do defendido por autores como Lipovetsky, representa não o “regresso da ética”, de uma ética “pós-dever”, mas a verdadeira liquidação da mesma. Assim, quanto mais “informados” estamos, menos sabemos não só como *deve-*mos mas como *podemos* agir.

Segundo paradoxo: se é certo que toda a ética não pode deixar de tomar em consideração a existência do Outro, não parece menos certo que a mediatização do Outro, a transformação do Outro em “informação” e “imagem” — envolvida, nomeadamente, naquilo a que o mesmo Lipovetsky chama a “filantropia mediática” —, representa não uma forma de ampliar e aprofundar essa ligação intersubjectiva, essa “aproximação” ao Outro, mas antes a sua anulação de facto como Outro. Assim, quanto mais a “informação” aproxima os Outros de nós, mais nos afasta desses mesmos Outros enquanto Outros.

De ambos os paradoxos pretendemos concluir que, a haver um “regresso da ética”, ele tem de ser procurado não nas “tecnologias da informação”, por muito revolucionárias e performativas que elas sejam mas, precisamente, numa limitação dessas tecnologias e da informação — para dar lugar a uma aproximação ao/do Outro no sentido em que ela foi e tem vindo a ser tematizada por filósofos como Merleau-Ponty, Emmanuel Lévinas e François Julien.

2 A informação e a orientação existencial

A infinitude e a abertura da experiência do sujeito moderno, disperso por uma multiplicidade de contextos, relações, práticas e conhecimentos sempre novos e mutáveis, e que

o são cada vez mais rapidamente, vai implicar que a questão ética — quer na sua versão antiga, “como viver uma vida boa?”, quer na sua versão modernakantiana, “que devo fazer?” — seja precedida da questão simultaneamente menos radical mas muito mais ampla “como viver?”. Uma e outra parecem, à primeira vista, a mesma questão. Puro engano. Enquanto a questão ética dá como adquiridas as respostas a toda uma série de aspectos da vida, reservando-se para os domínios muitos precisos e problemáticos da relação do sujeito consigo próprio e com os outros, para aquilo a que costuma chamar-se a “esfera moral”, a segunda questão nada dá como adquirido; desde as questões mais mezinhas da vida quotidiana até às questões decisivas relativas à vida e à morte, tudo se torna problemático e exigindo solução.³ Como responde a modernidade a este carácter problemático da totalidade da existência? Recusado o “discurso do mestre”,⁴ a modernidade responde a tal carácter problemático com a proliferação, em quantidade e em profundidade, daquilo a que Giddens chama os “sistemas periciais” — e de que cujos resultados a *Encyclopédie* fornece, precisamente, uma primeira sistematização —, nos quais o sujeito procura todos um conjunto de informações, conselhos e orientações mais ou

³Como refere Giddens: “A modernidade é uma ordem pós-tradicional, na qual a pergunta ‘Como hei-de viver?’ tem de ser respondida através de decisões diárias acerca de como comportar-se, o que vestir e o que comer — e muitas outras coisas —, bem como interpretada no desenvolver temporal da auto-identidade.” Antony Giddens, *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras, Celta, 1994, pp. 12-13.

⁴Até pela sua impossibilidade prática, dada a complexidade e a diversidade crescentes dos domínios da existência do homem moderno e dos conhecimentos a eles atinentes.

menos “científicos” e, assim, supostamente “seguros” e “fiáveis”.⁵ O recurso às informações, conselhos e orientações provenientes dos “sistemas periciais” não elimina, no entanto, tal carácter problemático. E isto por uma tripla razão:

i) Desactualização: num mundo em permanente mudança, todas as informações, conselhos e orientações se encontram permanentemente desactualizados, tornando impossível ao sujeito fixarse em qualquer *forma* mais ou menos estável. E se é verdade que este império do *fluxo* sobre a *forma* é, como muito bem viram Bergson e Simmel, uma das características essenciais da vida, e não apenas da vida “moderna” – não dizia já Heráclito, há mais de dois mil e quinhentos anos, que não podemos banharnos duas vezes nas mesmas águas de um rio? – não é menos verdade que, na sociedade moderna, todos os processos se aceleraram até à vertigem.⁶

ii) Contradição: o que é verdade para uns especialistas não o é para outros, o que hoje é verdade já não o será amanhã — uma situação de que o exemplo dos regimes alimentares é, quiçá, um dos mais ilustrativos.

iii) Parcialidade: tendo os sistemas periciais um carácter especializado — como sublinha Giddens, ninguém consegue ser “perito” senão em uma ou duas áreas, sendo “leigo” em todas as outras —, as informações, conselhos e orientações que deles provêm não permitem uma visão unitária ou unificada

⁵Cf. Antony Giddens, *op. cit.*, p. 16.

⁶Situação que é tematizada, por Giddens, em termos de “desenfreamento” — quer quanto ao *ritmo* quer quanto ao *âmbito* e à *profundidade* das mudanças. Cf. *ibidem*, p. 14.

acerca da realidade, que permanece, na sua maior parte, opaca a cada um dos sujeitos.⁷

A situação do homem moderno é, assim, afectada por uma incerteza radical.⁸ Sendo verdade que muitos dos sujeitos respondem a essa incerteza escolhendo, assumindo o risco que a escolha envolve, parece no entanto existir, na sociedade moderna, uma percentagem crescente de indivíduos que ou se recusam pura e simplesmente a escolher, remetendo-se à abulia e ao abstencionismo perante todas as escolhas ou, o que é o mesmo, preferem deixar que outros, mais afirmativos e mesmo autoritários, escolham por eles, como acontece nas diversas formas de fundamentalismo e autoritarismo. Essa abulia, esse abstencionismo e essa recusa da responsabilidade têm, na actualidade, a sua expressão mais clara na esteticização generalizada da existência ou, em termos kierkegaardianos, numa verdadeira absolutização do “estádio estético” em relação aos restantes “estádios” da existência, nomeadamente ao “ético”.⁹ Esta esteticização generalizada

⁷*Ibidem*, pp. 26 ss.

⁸Giddens fala, a propósito, do “risco” e do “clima de risco” que afecta tudo e todos na modernidade. *Ibidem*, pp. 110-111.

⁹Lembremos que, para Kierkegaard, ao estágio “estético” corresponde a figura do sedutor, de que o modelo é D. Juan, e que se caracteriza pela procura incessante do prazer; já ao estágio “ético” corresponde a figura do homem casado, caracterizado pelo trabalho sério e honesto, o matrimónio, a constituição de uma família e a educação dos filhos. Cf. Sören Kierkegaard, *Either/Or*, New Jersey, Princeton University Press, 1971. Acima de um e outro estágio encontra-se, no entanto, o “estádio religioso” — que corresponde, ele sim, ao exercício pleno da liberdade e àquilo a que, em rigor, poderíamos chamar o domínio do ético. Para uma visão de conjunto dos três “estádios da existência” e da filosofia kierkegaardiana cf. Sören Kierkegaard, *Ponto de Vista Explicativo da Mi-*

mostra também, de forma clara, que a perturbadora “banalidade do mal” de que fala Hannah Arendt¹⁰ tem, como contraponto, uma “banalidade do bem” não menos perturbadora.

3 A ética mediática

Pode defender-se, como Lipovetsky, que a absolutização do “estético” não acarreta o “fim da moral”, mas antes o advento de uma nova ética que marca o fim do imperativo categórico e a emergência das sociedades “pós-moralistas” ou “pósdever” — uma ética “indolor”, “da responsabilidade”, “dialogada”, “sem obrigações nem sanções”, apostando num “altruísmo indolor” e numa generosidade “fácil e distante” que tendem a assumir a forma da “filantropia mediática”.¹¹ E verse mesmo, neste novo tipo de “ética”, um indício do “regresso da moral” e do “despertar da ética” — e isto depois de décadas em que a ética foi encarada, pela contracultura juvenil,

nha Obra como Escritor, Lisboa, Edições 70, 1986. Acrescente-se ainda, em relação a esta questão, que a própria informação, ao transformar-se cada vez mais em publicidade, acompanha e reforça a esteticização generalizada da existência.

¹⁰Cf. Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem (Rapport sur la Banalité du Mal)*, Paris, Gallimard, 1997.

¹¹Uma passagem que Lipovetsky resume da seguinte forma: “A era moralista tinha por ambição a disciplina do desejo, nós exacerbamo-lo; ela exortava aos deveres de cada um para consigo mesmo e para com os outros, nós convidamos ao conforto. A obrigação foi substituída pela sedução, o bem-estar tornou-se Deus e a publicidade o seu profeta.” Cf. Gilles Lipovetsky, *O Crepúsculo do Dever. A Ética Indolor dos Tempos Modernos*, Lisboa, D. Quixote, 1994, p. 62. As qualificações entre aspas pertencem ao filósofo francês.

como o elemento mais “repressivo” e “reacionário” da cultura dominante.

No entanto, a questão que se coloca é a de saber se ainda poderemos chamar ética a esta nova “ética”, a esta “ética mediática”. A nossa resposta a tal questão é claramente negativa — e isto por duas ordens de razões.

Em primeiro lugar, se admitirmos, com Kant, que a ética se refere à questão “que devo fazer?”, e que esta questão é uma questão que cada um deve intimamente colocar a si próprio e a que deve responder de forma autónoma e racional — ainda que possamos não aceitar a ideia kantiana de uma racionalidade abstracta e sem limites —, então aquilo a que hoje vulgarmente se chama “ética”, a ética que “regressa”, nada tem de propriamente ético: trata-se, na maior parte dos casos, de um conjunto de regulamentações mais ou menos piedosas, elaborado por comissões de “especialistas” oriundos de diversas áreas científicoprofissionais e cuja finalidade é, no fundo, a de aliviar cada um dos sujeitos da responsabilidade e da dor das escolhas pessoais, transferindo essa responsabilidade para uma espécie de “contrato social” acerca do qual ele não teve a mínima palavra a dizer. Aliás, o próprio Lipovetsky reconhece, de forma algo contraditória, que o “regresso da moral” e o “despertar da ética” de que hoje tanto se fala não representam, na maior parte dos casos, senão a afirmação crescente de “uma ética por procuração”, de “uma ética sem cidadãos”.¹² Em segundo lugar, seja na sua versão antiga seja na sua versão moderna, a ética envolve sempre, como realidade ou como ideal normativo, a consideração da existência do Outro — basta pensarmos nas “virtudes” propostas pela ética

¹²*Ibidem*, p. 260.

antiga ou nas fórmulas do imperativo categórico que nos mandam universalizar a norma de acção ou tratar os outros como fins. Ora, a “filantropia mediática”, longe de representar um aprofundamento dessa consideração da existência do Outro representa, tendencialmente, a sua anulação e, assim, a da própria ética. Por um lado, e de um ponto de vista estritamente “quantitativo”, na medida em que, sendo o tempo e a atenção de cada um dos sujeitos “bens” necessariamente limitados, todo o tempo e toda a atenção dedicados à “informação” — mesmo quando essa informação se refere ao “Outro” — redundam em diminuição do tempo e da atenção dedicados ao Outro, a começar pelo Outro que nos é mais próximo. Por outro lado, e mais importante do que o anterior, na medida em que a “filantropia mediática”, ao transformar o Outro numa “informação” que tende, cada vez mais, a deixar de ser “imagem” figurada/linguística para ser “imagem” literal/tecnológica, envolve uma objectivação e uma “apreensão” do Outro que acaba por o anular enquanto Outro.¹³

¹³Acerca da “informação” e da “imagem” como estratégias de objectivação e apreensão do Outro, visando anular a transcendência que é a sua condição constitutiva e reconduzi-lo à imanência do Mesmo, ao Cogito, cf.: Emmanuel Lévinas, “Diachronie et représentation”, in Jean Greisch, Jacques Rolland, *Emmanuel Lévinas: L'Éthique comme Philosophie Première*, Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 23 août-2 septembre 1986, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993; Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, Paris, Kluwer Academic, 1994; Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, 3^a Parte, Cap. I, ponto IV, Paris, Gallimard, 1995, pp. 292-341.

4 Repensar o ético

Se, como acontece com todas as fábulas, quiséssemos extrair uma “moral” do que dissemos até aqui, diríamos que o “regresso da moral”, na “sociedade da informação”, só pode passar senão por uma recusa pelo menos por uma limitação da informação, por muito “científica” ou “séria” que ela seja — para colocar, em seu lugar, a experiência directa, pessoal, carnal, do Outro ou, como também poderíamos dizer, do *próximo*. Qual o sentido deste “regresso” — eis a questão para cuja resposta procuraremos adiantar, a seguir, algumas indicações a partir de dois textos, um mais recente, outro mais antigo, de François Julien e de Merleau-Ponty;¹⁴ se no primeiro o que está em causa é o Outro como ser vivo, e não só como homem, no segundo o que está em causa é o Outro como estrangeiro.

O ponto de partida e a pedra de toque do texto de François Julien é a pequena história de um rei chinês, contada por Mencius, filósofo chinês do século IV a.C.,¹⁵ e

¹⁴Referimo-nos aos seguintes textos: François Julien, *Fonder la Morale. Dialogue de Mencius avec un Philosophe des Lumières*, Paris, Bernard Grasset, 1995; Maurice Merleau-Ponty, “De Mauss a Claude Lévy-Strauss”, in *Signos*, S. Paulo, Martins Fontes, 1991, pp. 123-135.

¹⁵“Um rei duvidava da sua capacidade de fazer o bem dos seus súbditos. Para o convencer disso, o sábio lembra uma anedota a seu respeito. Enquanto estava sentado na sala de audiências, esse rei teria visto passar, ao pé das escadas, um boi que conduziam ao sacrifício. Não podendo suportar o ar amedrontado do animal, semelhante a um inocente conduzido ao local do suplício, ele ordena que o libertem. ‘Devemos renunciar ao sacrifício? Perguntam então os seus funcionários. – Impossível, responde o rei, basta substituir esse boi por um carneiro.’” François Julien, *op. cit.*, p. 11.

da qual ressalta essa “reação ao intolerável”, esse “sentimento do insuportável” face à infelicidade e ao sofrimento do Outro que, na opinião de Mencius e do próprio Julien, pode “fundar”¹⁶ a moral e cuja propagação ou extensão — seja no próprio sujeito, de uma para todas as outras experiências, seja na sua relação com os outros, dos mais próximos para os mais distantes —, pode permitir a universalidade da mesma.¹⁷ Quanto ao texto de Merleau-Ponty, ele põe em evidência a via para o “universal lateral” aberta pela “experiência etnológica” que, pondo-nos em contacto com outras culturas, promove a “incessante colocação à prova de si pelo outro e do outro por si”, permitindonos “aprender a ver como estrangeiro o que é nosso, e como nosso o que nos era estrangeiro”,¹⁸ ou, em termos mais kantianos, um caminho — ainda que não imperativo mas atractivo¹⁹ — para um cosmopolitismo aberto e tolerante.²⁰

¹⁶Não no sentido de servir de “fundamento” ou “primeiro princípio”, como também se diz, mas no sentido de assegurar a legitimidade.

¹⁷“Pois a moralidade é como um fogo que começa a arder, como uma fonte que começa a espalhar-se (...). É por isso que esta única reação ao insuportável que o príncipe experimentou um dia ao ver um boi amedrontado a ser conduzido ao sacrifício — desde que ela fosse completamente desdobrada — bastaria para fazer reinar a paz no mundo.” François Julien, *op. cit.*, p. 16.

¹⁸Maurice Merleau-Ponty, “De Mauss a Claude Lévy-Strauss”, *op. cit.*, pp. 129-130.

¹⁹A distinção entre “imperativa” e “atractiva” para caracterizar, respectivamente, a ética dos modernos e a ética dos antigos, é introduzida por Henry Sidgwick. Cf. Charles Larmore, *op. cit.*, p. 46 e passim.

²⁰Quer a posição de Mencius-Julien quer a de Merleau-Ponty pressupõem, aqui, uma relação com o Outro que não se confunde, obviamente, com a atitude objectivante/apreensiva acima referida — mas antes uma atitude de abertura e de receptividade em relação ao Outro que quer Merleau-Ponty quer Lévinas

Mas, argumentaria qualquer “ideólogo da informação” mais ou menos imaginativo, não serão as “tecnologias da informação” — com as suas capacidades ilimitadas de apresentar e representar a infelicidade, o sofrimento e a alteridade do Outro, de os traduzir em “ima-

vêm consubstanciada no dizer e no ouvir que só a conversação face a face possibilita. Veja-se, a propósito, a seguinte citação de Merleau-Ponty, claramente dirigida contra a posição do *L'Être et le Néant* de Sartre: “O outro transforma-me em objecto e nega-me, eu transformo o outro em objecto e nego-o, diz-se. Na realidade o olhar do outro não me transforma em objecto, e o meu olhar não o transforma a ele em objecto, a não ser que um e outro nos retiremos para o fundo da nossa natureza pensante, que façamos de cada um de nós um olhar inumano, que cada um sinta as suas acções não retomadas e compreendidas, mas observadas como as de um insecto. É por exemplo o que acontece quando eu suporto o olhar de um desconhecido. Mas, mesmo então, a objectivação de cada um pelo olhar do outro não é sentida como penosa senão porque ela toma o lugar de uma comunicação possível.” Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1995, p. 414. E, recorrendo a um exemplo, acrescenta Merleau-Ponty: “Se entro em contacto com um desconhecido que não disse ainda uma única palavra, eu posso crer que ele vive num outro mundo em que as minhas acções e os meus pensamentos não são dignos de figurar. Mas diga ele uma palavra, ou tenha apenas um gesto de impaciência, e cessa desde logo de me transcender: eis aí a sua voz, os seus pensamentos, o domínio que eu cria inacessível.” *Ibidem*. De Lévinas veja-se por exemplo a seguinte citação: “A intriga da proximidade e da comunicação não é uma modalidade do conhecimento. O desferrolhar da comunicação — irreductível à circulação de informação que a supõe — realiza-se no Dizer. Ele não tem a ver com os conteúdos que se inscrevem no Dito e são transmitidos para a interpretação e a descodificação efectuadas pelo Outro. Ele está na descoberta arriscada de si, na sinceridade, na ruptura da interioridade e no abandono de todo o abrigo, na exposição ao traumatismo, na vulnerabilidade.” Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence*, Paris, Kluwer Academic, 1990, p. 82.

gens reais”, como agora se diz — a maneira mais eficaz de promover a “reação ao intolerável” e a aceitação da alteridade de que falam MenciusJulien e MerleauPonty? E ainda com a vantagem de o fazerem em doses maciças e com intensidades que o “mundo da vida” torna inoportáveis?

Teríamos no entanto de retorquir ao nosso “ideólogo da informação” que, por um lado, o que está em causa quer na história de Mencius quer no contacto etnológico de MerleauPonty não é tanto a quantidade quanto a qualidade de uma experiência do Outro, e que, por outro lado, por muito aperfeiçoadas que sejam as “imagens” do Outro produzidas/trazidas pelas “tecnologias da informação”, elas envolvem sempre, como já dissemos, a objectivação do Outro e, assim, a sua anulação como Outro.

Ao que acrescentaríamos que não é despiendo pensar que as “tecnologias de informação” têm, neste aspecto, um papel totalmente contrário ao suposto pelo nosso “ideólogo da informação”: o de tranquilização, de anestesia, de narcose face ao sofrimento, à infelicidade e à alteridade reais do Outro.²¹

²¹Cf. Marshall McLuhan, *Understanding Media. The Extensions of Man*, especialmente o capítulo 4, “The Gadget Lover: Narcissus as Narcosis”, pp. 1-47. Ainda que com o objectivo de enfatizar, mais do que o papel da imagem, o papel do movimento, da “imagem em movimento”, também Benjamin diz, ao falar do cinema: “O cinema é a forma de arte correspondente à vida cada vez mais perigosa que levam os contemporâneos. A necessidade de se submeter a efeitos de choque é uma adaptação das pessoas aos perigos que as ameaçam.” Walter Benjamin, “A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica”, *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Lisboa, Relógio d’Água, 1992, p. 107.

5 Conclusão

Restará contudo uma questão, quiçá a mais decisiva: não representa esta ética baseada em “virtudes” como a *piiedade*, no caso de MenciusJulien e a *tolerância*, no caso de MerleauPonty, uma “ética mínima” — e mesmo “negativa” — que, mais do que apontar o que devo fazer, me aponta o que devo evitar? Certamente; mas talvez este carácter mínimo da ética seja a condição máxima que a universalidade do ético — e o ético, como bem viu Kant, ou é universal ou não é, pura e simplesmente — pode assumir na “sociedade da informação”: uma sociedade que se apresenta fragmentada em comunidades e “éticas das virtudes” não só diferentes como, muitas vezes, antagónicas — e aqui residirá a parte de verdade do chamado “comunitarismo” — mas, simultaneamente, unificada mediante uma multiplicidade de redes mundiais de informação e comunicação que, *apesar de tudo*, dão a ver os seres humanos como uma totalidade para a qual deve valer um mesmo conjunto de exigências morais, por muito reduzido que ele seja²² — e aqui reside a parte de verdade do chamado “liberalismo” ou, como talvez fosse preferível chamar-lhe, do universalismo ético.

²²É em relação a este aspecto que se coloca, precisamente, a questão recorrente dos “direitos humanos”. Ora, nessa questão, o importante não está em saber se há ou não direitos “universais”, já que negá-los seria negar a própria pertença de todos à humanidade, por muita abstracta que pareça tal noção — mas em saber quais são ou podem ser tais direitos. Estamos convencidos que as virtudes da *piiedade* e da *tolerância* são um bom ponto de partida para a resposta a tal questão.