

Os estreitos caminhos do conhecimento

The narrow paths of knowledge

Lucrecia D'Alessio Ferrara

ldferrara@hotmail.com

Livre docente em Desenho Industrial e titular pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo pela Universidade de São Paulo – USP. Professor Doutor do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUCSP

Resumo

Esse trabalho estuda a epistemologia da comunicação em sua relação com a produção de conhecimento. Procura-se discriminar a arqueologia que assinala aquela produção e seus embates entre o conhecimento definido por uma área científica e as incertezas que decorrem da atividade empírica que, frequentemente, leva a duvidar das certezas estabelecidas e nos impele a enfrentar as dúvidas que constituem a vertente mais frutífera do conhecimento contemporâneo. Através de leituras de autores como Flusser e Agamben, procuram-se as bases arqueológicas para a epistemologia e a mudança ontológica que nos levam a passar da resposta à pergunta, da ineficiência dos códigos explicativos comandados pelo logos à rebeldia sugestiva da imagem que tudo insinua e nada afirma, do conceito que parece cobrir para não revelar que o cientista está nu ante as suas certezas.

Palavras-chave: comunicação, epistemologia, dúvida, conhecimento.

Abstract

This paper studies the epistemology of communication and its relation to knowledge. We seek to discriminate the archeology that signals production and the conflict between the knowledge defined by a scientific area and the uncertainties arising from empirical activity, which often leads us to doubt the established certainties and urges us to face the questions that arise as elements that constitute the most fertile aspect of contemporary knowledge. Through the exam of authors such as Flusser and Agamben, we search for the archeological basis of epistemology and the ontological change, which take us from the answer to the question; from the inefficiency of explanatory codes controlled by logos to image's rebelliousness that hints at all but says nothing, the concept which seems to cover in order not to reveal that the scientist is naked before their certainties.

Keywords: communication, epistemology, doubt, knowledge.

1. O conhecimento das certezas que duvidam

O conhecimento pode surgir como procura de algo que se sabe, mas se finge não saber, ou como conhecimento de algo que não se sabe, mas é necessário fazer crer que se sabe. Esse é o dilema que divide a atmosfera do conhecimento no mun-

do ocidental e oriental e atinge todo o território epistemológico das áreas das ciências humanas. Se o mundo oriental parece ser mais aderente à primeira alternativa, o Ocidente, desde os sofismas criados pela filosofia pré-socrática para inibir a evidência do movimento do mundo (como propunha Heráclito no séc. VI AC, com evidente manifestação

de pós-modernidade em plena antiguidade grega) até as simulações da certeza propostas pelo iluminismo cartesiano, parece estar refém da segunda possibilidade.

Entretanto, para o Ocidente, o conhecimento remonta ao pecado e à perda da pureza original da crença religiosa onde o homem, banido do paraíso, enfrenta a consequência fundamental da perda do poder sobre a natureza e, para não se admitir ignorante ou em débito cognitivo, acredita-se conhecedor de tudo que lhe era oferecido pela graça do paraíso. Estudando as aventuras do saber ocidental, dois autores fundamentais tecem uma estreita rede argumentativa em torno daquele conhecimento como consequência do pecado original e, nos dois casos, tem-se um pensamento filosófico voltado para a montagem de uma rede de argumentos que justificam o conhecimento e suas simulações que fingem ser certeza, para encobrir aquilo que não padece senão da mais acre dúvida. Trata-se de Vilém Flusser em *A história do diabo* (2005) e de Giorgio Agamben em *Nudez* (2009). Embora de filiações filosóficas aparentemente distintas, ambos fazem-se a mesma pergunta: como entender a saga do conhecimento ocidental? Quais são os caminhos recorrentes desse conhecimento? Como surge? Em ambos encontram-se respostas recorrentes, mas discretamente iluminadoras:

Toda a sinfonia da civilização, todo o avanço da humanidade contra os limites impostos pela divindade, toda essa luta prometeica pelo fogo da liberdade, tudo isso não passa, do seu ponto de vista, da obra majestosa do diabo. Ou do ponto de vista oposto, tudo isso não passa de ilusão criada pelo diabo. Ciência, arte e filosofia são os exemplos mais nobres dessa obra. Se considerarmos como se desenvolveram essas atividades no curso da história, e como se distanciaram do pecado original ingênuo, teremos conseguido uma primeira visão dos múltiplos aspectos positivos do caráter do diabo. (Flusser, 2005, p. 22).

Prima del peccato, l'uomo viveva, cioè, in una condizione di ozio (scholè) e di pienezza: l'aprirsi degli occhi significa, in verità, il chiudersi degli occhi dell'anima e il percepire, il proprio stato di pienezza e di beatitudine come uno stato di debolezza e di atechnia, di mancanza di sapere. (Agamben, 2009, p. 116).¹

As citações são mutuamente reveladoras porque, em ambas, a necessidade do conhecimento e suas estratégias surgem como superação de uma falta, como algo necessário para substituir uma perda que, talvez por isso mesmo, deve ser mascarada através de uma substituição. Para Flusser, os

sete pecados originais levam à presença do diabo que substitui o criador e passa a criar o universo como emanção daquele pecado original. Para Agamben, o pecado leva à perda da inocência que não é senão uma forma de saber-se ignorante secundada pela necessidade de substituir a própria nudez por outra veste: o conhecimento. Nos dois casos, o conhecimento é a resposta do homem para cobrir-se ou encobrir a própria fragilidade ante a nudez daquilo que não conhece, mas é necessário saber: o conhecimento é a única salvação para o homem banido pelo pecado do estado de graça inocente.

Nesse sentido, é possível imaginar, como hipótese, que aquela máscara não apenas possui uma história, mas, sobretudo, ela mesma se escreve através de várias sutilezas, apontadas como etapas de superação daquela fraqueza que decorre da perda da graça paradisíaca e se apresenta como capacidade de fazer com que o homem acredite ser um pequeno deus:

O significado ilusório e extremo da língua são os pseudo-conceitos “Deus” e “diabo”. Nas regiões intermediárias se estende o tecido nebuloso do mundo fenomenal em toda sua riqueza enganadora. Esse tecido nebuloso tem duas faces: natureza e mente. Tão bela e tão complexa é essa obra de arte da nossa vontade que parece ser completamente autônoma, e esconde, à contemplação reflexiva, a sua origem. Não nos reconhecemos mais no mundo dos fenômenos, e esquecemos que somos nós os seus autores. [...] Nós somos os autores desse cosmos que tememos. Nós somos os criadores daquele destino que temos atribuído, tão ingenuamente, à ilusão de “Deus” e “diabo”. Rasguemos, pois, o véu da ilusão, tornemo-nos deuses. (Flusser, 2005, p. 171).

Mas a crença nesse poder que torna a ciência encarcerada nos seus conceitos e transforma o homem/cientista em criador da própria criação que o mantém cativo se desenvolve em várias etapas que merecem ser destacadas.

2. As faces da certeza

Mais uma vez, parece ser necessário admitir a filiação entre a necessidade e a capacidade de acreditar: crenças são, ao mesmo tempo, matrizes religiosas e científicas e as duas manifestações estão associadas à linguagem:

Um mundo caótico seria incompreensível, portanto, careceria de significado e seria ocioso querer governá-lo e modificá-lo. [...] Procura, no fundo das

¹ Antes do pecado, o homem vivia em uma condição de ócio e êxtase: abrir os olhos significa, na verdade, fecharem-se os olhos da alma e a percepção do próprio estado de êxtase e de beatitude como um estado de debilidade e de *atechnia*, de falta de saber. (Tradução nossa).

aparências caóticas, uma estrutura graças à qual as aparências, caoticamente “complicadas”, possam ser “explicadas”. Essa estrutura deve funcionar de duas maneiras: deve permitir a fixação de cada aparência dentro do esquema geral, deve servir, portanto, de sistema de referência; e deve permitir a coordenação entre as aparências, deve servir de sistema de regras. (Flusser, 2004, p. 31).

Agamben traduz esse sistema de referência e regras à necessidade de atribuir nomes e, como tal, transformar a linguagem, não só em cuidadoso e eficiente instrumento funcional de ordenação do mundo pelo estreito e controlado processo de correspondência entre as palavras e as coisas, mas, sobretudo, em necessidade de estabelecer a relação de poder que o judaísmo cristão assegura ao logos e, com ele, à capacidade de comunicação transformada em necessidade de nomear:

El nombre, que en el juramento expresaba y garantizaba la conexión entre las palabras y las cosas, y que define la veracidad y la fuerza del logos, en la blasfemia expresa ruptura de este nexo y la vanidad del lenguaje humano. El nombre de Dios, aislado y pronunciado “en vano”, corresponde simétricamente al perjurio, que separa las palabras de las cosas; el juramento y la blasfemia como la bendición y la maldición, están originariamente implícitos en el mismo acontecimiento de lenguaje. (Agamben, 2010, p. 65).²

Entre os mitos gregos estudados por Vernant, o de Prometeu é o que mais se aproxima dessa contradição dos homens divididos entre a imortalidade dos deuses e a dependência da mortal natureza física:

Portanto, o fogo é de fato a marca da cultura humana. Esse fogo prometeico, roubado pela astúcia, é um fogo “técnico”, um processo intelectual que demarca a distância entre animais e homens, e consagra o caráter dos homens como criaturas civilizadas. Contudo, se esse fogo humano, ao contrário do divino, precisa se alimentar para viver, ele também se reveste do aspecto de um animal selvagem que, quando se enfurece, não pode mais parar. [...] Com seu caráter extraordinariamente ambíguo, o fogo salienta a especificidade do homem, lembra em permanência tanto sua origem divina como sua marca bestial, tem a ver com as duas coisas, assim como o próprio homem. (Vernant, 2000, p. 67-68).

Entre a imortalidade de deuses e a dependência dos simples mortais, a ciência encontra, nos nomes, seu sistema de referência e a taxonomia faz-se clara ao ser inserida naquela sintaxe de que nos fala Flusser e que a ciência traduz, inicialmente, como classificação através de nomes e, depois, como conceito e dicotomia. A necessidade de classificar corresponde à absoluta necessidade epistemológica de ordenar o mundo e de torná-lo explicável. A essa necessidade subjaz um veemente “horror à indeterminação” (Bauman, 1999, p. 65), logo secundado pela produção de dicotomias transformada em necessidade, a fim de articular a realidade e superar a desordem. O sistema de ordem surge como necessidade social, científica e, sobretudo, humana porque, nele, está presente a soberania do homem como senhor do universo, aquele pequeno deus de que nos fala Flusser, ou a superação daquele estado de fragilidade inerente à perda do estado de graça paradisíaco, apontado por Agamben como deficiência a ser superada. Nos dois casos, o homem é o senhor do Universo, o conhecimento é antropocêntrico e o discurso que o legitima é afirmativo, assertivo, explicativo, positivo. O discurso cria nova relação entre a realidade que se conhece e a língua que a expressa e, entre ambas, não há cisões, mas se correspondem e se justificam:

Se definimos realidade como “conjunto de dados”, podemos dizer que vivemos em realidade dupla: na realidade das palavras e na realidade dos dados “brutos” ou “imediatos”. Como os dados “brutos” alcançam o intelecto propriamente dito em forma de palavras, podemos ainda dizer que a realidade consiste de palavras e de palavras in statu nascendi. Com essa afirmativa teremos assumido uma posição ontológica. (Flusser, 2004, p. 40).

Entre nomes, classificações e dicotomias se proclama a condição e imposição da identidade, como condição social e científica do homem. São aqueles anteriores atributos (o nome, a classificação, a dicotomia) que, à semelhança da própria natureza humana, permitem criações de identidades e constituem o magma sem dúvida ilusório, fundamental das normas, defesas, poderes e certezas sociais que vão da escala jurídica dos indivíduos até as características científicas que transformam o conhecimento em seguro alicerce de certezas, sem o qual seria impossível a arquitetura do conhecimento:

Solo porque es susceptible de ser ordenado en conjuntos, podemos ordenar en conjuntos lo que es; solo porque es categorizable, podemos categorizarlo, pero

² O nome, que no juramento expressava e garantia a conexão entre as palavras e as coisas, e que define a veracidade e a força do logos, na blasfêmia expressa a ruptura desse nexo e a vaidade da linguagem humana. O nome de Deus separado e pronunciado “em vão” corresponde simetricamente ao perjúrio, que separa as palavras e as coisas; o juramento e a blasfêmia como a bênção e a maldição, estão originariamente implícitas no próprio acontecimento da linguagem. (Tradução nossa).

toda ordenación en conjuntos, toda categorización, toda organización que en ello instauremos-descubramos, tarde o temprano se demuestra parcial, lacunar, fragmentaria, insuficiente, e incluso, que es lo más importante, intrinsecamente deficiente, problemática y, finalmente, incoerente. (Castoriadis, 2010, p. 429).³

Como decorrência dessa arquitetura, surge o elemento-chave que assegura aquele alicerce; trata-se da simetria que se estabelece entre o pesquisador e o objeto pesquisado ou, na dimensão oficial da comunicação, entre emissor e receptor como instâncias dominadas por estreita relação de causa e efeito ou como epistemologia adaptável a qualquer objeto estudado, porque alicerce de conceitos que consolidam a explicação da realidade estudada e a crença de uma autonomia científica. Mas a história intervém nesse mundo ordenado, e o século XIX e inícios do XX, que haviam registrado a identidade definitiva daquela crença e do progresso humano, são colocados em crise pela barbárie de duas grandes guerras que geraram o desencanto europeu e o registro de resposta contundente àquela necessidade de ordem histórica, econômica, política e cultural. Mostrava-se, afinal, que nada é simétrico.

Ao contrário, para que seja possível construir certezas, é necessário que nada seja simétrico a fim de que, nas diferenças, seja possível encontrar a possibilidade de troca que faz da comunicação com o outro a grande possibilidade do encontro onde ainda é possível aprender. Nessa diferença, estão em interfaces os homens, a natureza, o conhecimento, as crenças e as dúvidas. A necessidade de ordenar sucumbe ante a arbitrariedade da própria matriz que se apoia em simetrias ilusórias que, como máscaras, não permitem ver o assimétrico. A diferença e a ambivalência são as outras faces, embora negativas, da mesma moeda articulada pela ordem como “refugio da modernidade” (Bauman, 1999, p. 23).

Neutralizadas pela ambivalência que lhes é antônima, a ordem e a necessidade de classificar enfrentam, na utopia modernista, a relatividade de determinação da ordem que não se transforma em cego indeterminismo; ao contrário, se o conhecimento enfrenta os fixos limites das certezas, não se interrompe a possibilidade que, construída através de previsibilidades hipotéticas, o transforma em estranha aventura entre incertezas. Nessa aventura, a ciência nada tem a explicar porque o homem não é modelo da natureza, ao contrário, sem antropocentrismo, a natureza de todas as espécies e do próprio homem se transforma em desa-

fio de hipóteses que não explicam, mas se propõem como possibilidades de estudos, sempre relativos, do universo pleno de perguntas. Perguntar se propõe como outro paradigma que substitui o explicar, que comandava a ciência antropocêntrica.

3. As incertas interfaces do conhecimento

As duas grandes guerras com o nazismo, as perseguições e os massacres em massa no cenário de uma Europa faminta e destruída, foram motivos veementes para que o final da primeira metade do século XX se apresentasse em atmosfera de desencanto e pessimismo. Porém, esse é também o momento de grande impacto científico observado em todas as áreas de conhecimento, das ciências exatas e da vida às ciências humanas e sociais. Agamben atribui a essas atmosferas depressivas a condição inigualável para que seja possível a eferescência de ideias e novas propostas cognitivas. Essa atmosfera de tédio ou *noia profunda* é um momento de suspensão (*esseri-tenuti-in-sospeso*) e constitui o ponto que assinala a divisão entre o animal e o *homo sapiens*:

L'ambiente animale è costituito in modo tale che mai in esso qualcosa come una pura possibilità può manifestarsi. La noia profonda appare allora come l'operatore metafisico in cui si attua il passaggio della povertà di mondo al mondo, dall'ambiente animale al mondo umano: in questione è, in essa, nulla di meno che l'antropogenesi, il diventare Da-sein del vivente uomo. (Agamben, 2002, p. 71).⁴

Para o autor, essa atmosfera de tédio constitui o índice, o sinal que permite o processo de alterações vitais entendidas como aberturas para outras atmosferas, outros processos de alteridade, outras realidades históricas e cognitivas. Nesse sentido, manifesta-se a irreversibilidade histórica como realidade aberta ao possível (Prigogine, 1996, p. 61) a ser descoberto/criado, mas jamais ser deduzido de matrizes estabelecidas com cálculo ou simetrias. Essa marca histórica aberta ao possível sofre o impacto dos fatos e dos contextos que, ao contrário de serem determinantes ou definitivos, abrem outras possibilidades e fermentam a mudança e a transformação. O caso de Einstein (Prigogine, 1996, p. 195) é paradigmático para a análise do tédio do fato histórico, como semente para a construção da própria história.

³ Apenas porque é suscetível de ser ordenado em conjuntos, podemos ordenar em conjuntos aquilo que assim se apresenta, apenas porque é categorizável, podemos categorizar. Mas toda ordenação em conjuntos, toda categorização, toda organização que, neles, instauremos/discubramos, cedo ou tarde se torna parcial, lacunar, fragmentária, insuficiente e, inclusive, o que é o mais importante, intrinsecamente deficiente, problemática e, finalmente, incoerente.

⁴ O ambiente animal está constituído de tal modo que nele nada pode manifestar-se como pura possibilidade. O tédio profundo surge, então, como o operador metafísico no qual atua a passagem da pobreza do mundo ao mundo, do ambiente animal ao mundo humano: e a questão é nada mais que a antropogênese, o transformar-se em *Da-sein*, do ser vivo, homem. (Tradução nossa).

Esse tédio produtivo é estudado por Agamben como assinatura (Agamben, 2008) do tempo em fluxo, como momento que se faz identificar pelas suas diferenças, pelas suas marcas e, como consequência, pelas possibilidades de descoberta, daí seu nome se identificar exatamente por aquilo que promete ou proporciona: deixa-se nomear pelo próprio e possível efeito da sua ação que constitui sua identidade: é a abertura ou *l'aperto*. Acompanhando o pensamento de Heidegger, de quem foi aluno, e na mesma esteira desse filósofo, Agamben procura traçar as fronteiras entre o animal e o homem ou entre o senso comum e o conhecimento. Para precisar seu conceito de abertura, apropria-se do conceito de des-velamento (estudado por Heidegger, 2001), que, como se sabe, não pode ser entendido como revelação, mas, ao contrário, como desvelar aquilo que se apresenta ou aparece como encoberto. Esse des-velamento pode processar-se por um caminho apontado por uma arqueologia filosófica (Agamben 2008) que não procura origens desconhecidas, mas revelar aquilo que foi escondido e assim subjaz. Na abertura para o possível, que, paradoxalmente, só o tédio desencantado da história pode propiciar, procura-se atingir uma nomeação que, superando a evidência ou rótulo de um nome, não nomeia propriamente, mas procura perseguir uma nova forma de dizer através daquilo que o nome não consegue desvelar porque, como rótulo, parece encobrir, mais do que chegar a revelar:

Lo stordimento si presenta qui come una sorta di Stimmung fondamentale in cui l'animale non si apre, come il Dasein in un mondo, ma è tuttavia reso staticamente fuori di sé in un'esposizione che lo scuote in ogni sua fibra. E la comprensione del mondo umano è possibile solo attraverso l'esperienza di una "vicinanza estrema" -anche se ingannevole- a questa esposizione senza svelamento. (Agamben, 2002, p. 65).⁵

Entre essa abertura substantiva e o tédio revela-se, em pleno desencanto europeu, outra ciência que a eficiência da certeza científica, apoiada em sólidos paradigmas assertivos, tornava impossível perceber ou enunciar. Na contração da certeza tradicional, apresenta-se outro caminho, mais estreito, porque nada seguro, mas, nele, a epistemologia se apresenta aberta à sua própria natureza, ou seja, é tanto mais epistemológica quanto mais se entrega à assinatura histórica das suas indeterminações e superações. Uma epistemologia nada confiável porque sempre aberta às descobertas que a fazem renascer (desvelar-se), ante cada confronto empírico ou ante cada pergunta sugerida pelo próprio fenômeno estudado.

No impasse entre a certeza e a incerteza, entre simetrias e assimetrias, entre identidades e vagas suspeitas originais, entre a técnica e a tecnologia, a emergência dos dispositivos digitais parece colocar em questão a linguagem assertiva, considerada fundamental para a ciência da certeza, e percorre densos caminhos que, sem se limitarem à tecnologia, abrem, como consequência, outras perspectivas presentes em vários autores:

Com os códigos digitais emerge uma nova experiência espaço-temporal. Ela tem de – como um novo paradigma – aniquilar todas as experiências que a precederam: aquelas que ainda não foram compreendidas com os antigos conceitos “onipresença” e “simultaneidade”. Em uma experiência de tal tipo, o alfabeto não pode ser mantido, ao contrário, ele tem de ser extinto por ela. [...] Nessa tentativa, vamos nos impressionar menos com a supressão do espaço pelas imagens do que com a inversão da passagem do tempo: não mais do passado para o futuro, mas do futuro ao encontro do presente. (Flusser, 2010, p. 164).

Nessa linha de raciocínio, Flusser é radical ao apontar a emergência, não de outro código, mas de um novo modo de pensar que precisa ser considerado a fim de ser possível ser “contemporâneo” (Agamben, 2009) e entender o presente na novidade que o faz distinto do passado, mas sem promessas para o futuro. Nessa confluência de tempos e a fim de não nos contentarmos com a estéril nostalgia da certeza passada, é necessário não confundir o estreito caminho do conhecimento com desvio ou perda de rota dos percursos trilhados pela convicção:

No entanto, caso se veja nos novos códigos a articulação de um modo radicalmente novo de pensar que não pode mais ser chamado de escrita, pode-se dizer que seremos obrigados a apagar da memória toda a biblioteca factual e imaginária com todas suas realizações e todas as possíveis abordagens a ela associadas, para garantir ali espaço para o novo. No fundo, contudo, essas duas formulações desembocam no mesmo: teremos de aprender a repensar toda a nossa história. Para trás e para a frente. Uma tarefa de aprendizagem sem dúvida vertiginosa. (Flusser, 2010, p. 167).

Na passagem da escrita para o digital, uma mudança alarmante. Porém essa constatação padece de análogo caráter assertivo como aquele produzido pelo passado em seu plano de certezas. Para superar a facilidade assertiva,

⁵ A confusão se apresenta aqui como uma espécie de *Stimmung* fundamental para a qual o animal não se abre, como o *Da-sein* em um mundo, mas é sempre mantido estaticamente fora de si mesmo em uma exposição que o exaure em todas as suas fibras. E a compreensão do mundo humano é possível apenas através da experiência de uma “vizinhança extrema” – embora enganosa – a esta *exposição sem desvelamento*. (Tradução nossa).

cabe perguntar: o que e como muda? No domínio da escrita, permanece uma forma de pensar linear, substantiva, onde o enunciado surge como uma certeza, no digital, encontra-se exatamente a possibilidade de desmontar esse quadro e tornar evidente que a coesão que a escrita aparentava não consiste senão em “um colar de pedras soltas” (Flusser, 2008, p. 23). Desintegra-se a lógica linear montada sobre a hierarquia de causas e consequências, relativiza-se a necessidade de classificar e estabelecer dicotomias porque, vertiginoso, o tempo contemporâneo da possibilidade simultânea de acesso à informação já não permite o espaço e o tempo para ordenar, as anteriores simetrias revelam-se insuficientes e surgem como simples abstrações ineficientes, porque à revelia do mundo e da realidade:

A relação entre os códigos digitais e alfabéticos não é uma contradição dialética entre códigos que produzem e códigos que criticam imagens, no decorrer da qual eles poderiam reciprocamente se manter em alguma síntese. Trata-se muito mais, nesse caso, de emergência de uma nova experiência espaço-temporal e, por conseguinte, de um novo conceito de espaço-tempo, em que as antigas experiências e os antigos conceitos não podem ser mantidos. (Flusser, 2010, p. 164).

Altera-se o campo de forças da produção do conhecimento que, agora, não depende de reconhecimento que o identifique; ao contrário, o conhecimento se apresenta como sutileza de ideias antigas, relacionadas, revistas ou revisitadas de modo novo e imprevisível. Uma ciência feita de transcódificações entre o passado e as promessas do futuro a fim de ser possível entrar em outro tempo, presente, contemporâneo, incerto, obscuro (Agamben, 2010, p. 23).

As simetrias são substituídas pelas similaridades que, contrárias aos rígidos esquemas da proporção, são produzidas pela própria atenção de quem as manipula e se fazem apenas comparáveis e aproximativas, enquanto propõem outras possibilidades, não de definição, mas de reconhecimento:

A “revolução da informática” surgiu, entre outras coisas, sobretudo a partir dessa reflexão que se sobrepõe ao pensar. É uma revolução porque ela inverte o ponto de partida do mundo e do homem. Ela não parte mais de coisas sólidas (das moléculas), mas de partículas como elétrons e prótons, portanto, do nível do pensamento. Exatamente por isso ela pode, a partir dessa camada inferior, imaterial, transformar as coisas sólidas, inclusive os homens enquanto corpos, de maneira mais radical do que todas as revoluções anteriores – para não falar da transformação que ela causará nos homens como coisas pensantes. (Flusser, 2010, p. 158).

Nessa revolução, a tautologia mimética é substituída pela analogia que, na sua densidade sugestiva de relações, deixa-se vislumbrar como outra matriz cognitiva, mas nada impõe. Essa diferença constitui o próprio cerne daquela mudança que atinge o mundo, os objetos e os homens pensantes e propõe ao conhecimento um caminho evolutivo, mas falível. Mais do que sintetizar o conhecimento através de leis ou especulações abstratas, agora a própria lógica da arquitetura do pensamento se torna silenciosa presença de outro modo objetivo de pensar, surge uma espécie de cognição sensível que constrói a ponte que relaciona, por analogias, ciência e arte, formas simétricas e formas orgânicas através de um conjunto de dados que, dispersos na web, possibilitam relações em processo, praticamente infinito. Não se altera a produção de conhecimento, mas o modo de pensar e transformar o conhecimento em produção de experiências sempre novas.

Enquanto conhecimento que se molda no seu incessante fazer empírico, a analogia é combinação de imagens, de variar para fazer coexistir o singular e o plural, a parte e o todo como um fluxo contínuo que substitui a contiguidade da argumentação linear e causal. O célebre conceito de analogia de Paul Valéry que remonta ao final do século XIX (1895) é uma visão premonitória da revolução que encontrará respaldo nas mudanças do pensar patrocinadas, não pela tecnologia digital, mas pelas suas consequências que levaram à substituição de elementos importantes para a arquitetura do conhecimento: em lugar do pensar linear em restritos limites de contiguidade causal ou de simetria que tudo conserva no rigor da proporção geométrica, entra em cena o pensamento contínuo que, em fluxos relacionais, leva à comparação e às analogias entre elementos distantes enquanto origem ou destino. A analogia nos aproxima da imagem e da possibilidade de pensar através da imagem, a partir dela e com ela. Partilhando da mesma visão premonitória de Valéry, (1991, p. 141), Benjamin já havia chamado a atenção para a extrema atualidade da imagem como forma de conhecimento à deriva da razão, das abstrações causais ou de ingênuas perspectivas explicativas de um conhecimento pautado mais pela utilidade concreta do que pelo prazer de conhecer; ao contrário, o conhecimento é atingido pela ininterrupta projeção de novas e variáveis realidades que, empíricas, forçam a revisão das antigas certezas e forjam novas observações que, posteriormente, poderão se transformar em outros requisitos conceituais, porém, antes disso, o conhecimento repousa nas sutilezas da imagem e nas suas insinuações:

O índice histórico das imagens afirma, pois, não apenas que elas pertencem a uma determinada época, mas, sobretudo, que elas só se tornam legíveis numa determinada época. E atingir essa “legibilidade” constitui um determinado ponto crítico específico do

movimento em seu interior. Todo presente é determinado por aquelas imagens que lhe são sincrônicas: cada agora é o agora de uma determinada cognoscibilidade. (Benjamin, 2006, p. 504).

Ante a possibilidade do registro digital, a natureza analógica da imagem se mantém e é um elemento eficaz para a apreensão dos traços, dos índices que constituem assinaturas do tempo que possibilitam o conhecimento (Agamben, 2008, p. 73). Desse modo, a emergência da produção do conhecimento exige o repouso do conceito a fim de ser possível despir-se do seu rigor tradicional e ousar outro voo que sempre surge de modo imprevisível, sensível, mas passível de registrar a mudança epistemológica de uma área científica:

La nudità del corpo umano è la sua immagine, cioè il tremito che lo rende conoscibile, ma che resta, in sé, inafferrabile. Di qui il fascino del tutto speciale che le immagini esercitano sulla mente umana. E proprio perché l'immagine non è la cosa, ma la sua conoscibilità (la sua nudità) essa non esprime né significa la cosa; e, tuttavia, in quanto non è che il donarsi della cosa alla conoscenza, il suo spogliarsi dalle vesti che la ricoprono, la nudità non è altro dalla cosa, è la cosa stessa. (Agamben, 2009, p. 119).⁶

Essa cognoscibilidade como nudez do conhecimento emblemático despido das teorias e dos conceitos que se fecham nas suas próprias abstrações precisa ser produzida porque, como nudez, o conhecimento não se cobre de certezas, ao contrário está destinado a ultrapassar-se, a redescobrir-se cada vez que se despe das certezas que encobrem o mundo e não o representam, porque o conhecimento não é explicação suficiente capaz de substituir o mundo e suas indagações.

À revelia da sua nudez, agora desvelada pelas consequências da tecnologia digital, o conhecimento ocidental exige ser entendido na dialética do tempo entre a segurança do passado e a exuberante promessa do futuro que, engolidos pela variação do fluxo do tempo, fazem-se contemporâneos em eterno presente. Desse modo, é necessário reconhecer que as consequências do digital permitem descobrir mídias que não podem ser entendidas como únicas, mas, ao contrário, são várias e precisam ser entendidas na dinâmica que estabelecem com o conhecimento como contemporaneidade do tempo evolutivo. Como a imagem, o conhecimento instaura outra dialética que nada tem a ver com aquela que marcou a utopia modernista, ao contrário, propõe-se a corrigir-se no seu fazer-se, rever-se e

procurar-se e, em todas essas versões, a aproximação se faz espontânea e pouco necessária, porque nenhuma se propõe como definitiva:

Benjamin nos deu a compreender a noção de imagem dialética como forma e transformação de um lado, como conhecimento e crítica do conhecimento de outro. Ela é portanto comum [...] ao artista e ao filósofo. Não é assim uma coisa somente "mental", assim como não deveria ser considerada como uma imagem simplesmente reificada num poema ou num quadro. Ela mostra justamente o motor dialético da criação como conhecimento e do conhecimento como criação (Didi-Huberman, 1998, p. 179).

Essa imagem é dialética ao ser conhecimento na medida em que nele se transforma, mas, ao contrário da dialética idealista, é uma imagem imóvel na sua relação com o tempo (Benjamin, 2006, p. 504) e, portanto, sem tempo: o que equivale a dizer que nunca está pronta ou definitiva, mas está sempre se montando, se recompondo, vestindo sua nudez feita daquilo que não sabe. Essa veste que cobre a nudez do des-conhecimento não é re-conhecimento, explicação ou revelação, mas revisão das assinaturas do conhecido que ainda apresenta motivos de interrogação. Nesse sentido, o antigo enunciado, afirmativo, assertivo, completo e convincente na sua argumentação mesmo que metodológica, transforma-se como o próprio conhecimento e, agora, é interrogativo, hesitante e incompleto por mais instigante que seja a pergunta feita, enquanto revisão do próprio conhecimento estabelecido pela tradição e, como tal, nomeado. Uma das etapas do atual conhecimento é fazer-se contemporâneo ao retomar, indagativamente, as afirmações do passado. Para esse conhecimento, ser contemporâneo é correr o risco de duvidar; resta saber como entender esse risco:

Com isso, o escrever (e o pensar) fundamentados no alfabeto alcançou seu objetivo original (e o superou). Deveríamos usar novos códigos para poder continuar a pensar. Se afirmarmos, contudo, que a consciência linear teria ultrapassado a sua meta, seria como se perder no nada, e assim se estaria então exercendo crítica histórica, ou seja, mais uma vez, o pensamento linear. Diz-se então que a história é um processo que levou da estrita plenitude da pré-história até o largo vazio da pós-história. (Flusser, 2010, p. 174).

Em analogia com a citação, podemos dizer que transformar o conhecimento em exercício do perguntar e duvi-

⁶ A nudez do corpo humano é a sua imagem, isto é, o tremor que o torna reconhecível, mas que permanece em si mesmo, inapreensível. Daí o fascínio especial que as imagens exercem sobre a mente humana. E isso é assim porque a imagem não é a coisa, mas o seu conhecimento (a sua nudez) que não exprime e nem significa a coisa, e, entretanto, não é senão a maneira pela qual a coisa se dá a conhecer, despidendo-se das vestes que a recobrem, a nudez não é um outro da coisa, mas é a própria coisa. (Tradução nossa).

dar significa proceder a um pós-conhecimento à revelia do seu próprio sentido histórico, na contramão do significado que o nomeia “científico”, pois o contemporâneo se nutre das suas perguntas e dúvidas que são o fermento das suas incertezas: dúvida como um vácuo ou cesura entre acreditar que sabe e o não saber. Ou seja, a incerteza não nos pode cegar, e, para tanto, é necessário reconhecer o estranhamento interrogativo que persiste sob a dúvida, pois ele é vital para superar a indiferença a que nos habituou a prática de classificar ou de repetir o conhecimento estabelecido, ante todo desafio que nos assombra ou surpreende. Em lugar desse hábito, é necessário interrogar os objetos empíricos e epistemológicos, a fim de ser possível descobrir o prazer de nos interrogarmos sobre nossas certezas: a dúvida não permite que permaneçamos cegos. Uma ciência da incerteza suporia, portanto, desenvolver o olhar atento como elemento essencial de uma epistemologia capaz de tornar o habitual inteligível e, como tal, comunicável. Essa atenção está vinculada àquele momento abduutivo que nos faz relacionar de modo imprevisto e gerar conhecimento de conhecimento, revelando a ciência que, em se fazendo como um contínuo, manifesta seu tempo presente e atual: as incertezas percorrem a ciência para permitir que ela renasça, na medida em que é colocada em dúvida.

Porém, na atual percepção da ciência sobram confusões entre certezas e incertezas; há alguns cientistas que pesquisam porque acreditam nas suas hipóteses e teorias; há outros que desistem de o fazer porque, parece, atingiram a satisfação que lhes outorga reconhecimento científico, e, ainda, há outros que, mais por teimosia do que por perseverança, ainda continuam a se perguntar e duvidar. O conhecimento da incerteza se refere ao terceiro grupo responsável pela ciência pós-científica.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. 2002. *L'Aperto*. Torino, Bollati Boringhieri.
- AGAMBEN, Giorgio. 2008. *Signatura Rerum*. Torino, Bollati Boringhieri.
- AGAMBEN, Giorgio. 2009. *Nudità*. Roma, Nottetempo.
- AGAMBEN, Giorgio. 2010. *El sacramento del lenguaje*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- BAUMAN, Zygmunt. 1999. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro, Zahar Editor.
- BENJAMIN, Walter. 2006. *Passagens*. Org. ed. bras. Willi Bolle. Belo Horizonte, Ed. UFMG; São Paulo, Imprensa Oficial do Estado.
- CASTORIADIS, Cornelius. 2010. *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires, Tusquets.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. 1998. *O que vemos, o que nos olha*. São Paulo, Editora 34.
- FLUSSER, Vilém. 1999. *A dúvida*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- FLUSSER, Vilém. 2004. *Língua e realidade*. São Paulo, Annablume.
- FLUSSER, Vilém. 2005. *A história do diabo*. São Paulo, Annablume.
- FLUSSER, Vilém. 2008. *O universo das imagens técnicas: elogio da superficialidade*. São Paulo, Annablume.
- FLUSSER, Vilém. 2010. *A escrita: há futuro para a escrita?* São Paulo, Annablume.
- HEIDEGGER, Martin. 2001. A questão da técnica. In: Martin HEIDEGGER. *Ensaios e conferências*. Petrópolis, RJ, Vozes.
- PRIGOGINE, Ilya. 1996. *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*. São Paulo, Edunesp.
- VALÉRY, Paul. 1991. Introdução ao método de Leonardo Da Vinci. In: João Alexandre BARBOSA, *Variedades*. São Paulo, Iluminuras, p. 137-166.
- VERNANT, Jean Pierre. 2000. *O universo, os deuses, os homens*. São Paulo, Companhia das Letras.
- VON UEXKULL, Thure. 2004. A teoria da *Umwelt* de Jakob Von Uexküll. *Galáxia: Revista Transdisciplinar de Comunicação, Semiótica, Cultura*, São Paulo, 7:19-58.