

PARA ALÉM DAS MÁQUINAS

Vilém Flusser

Para poder trabalhar é necessário supor que o mundo não é como deveria ser e que se pode transformá-lo. A ontologia se ocupa do problema de como é o mundo, enquanto que a deontologia cuida de como ele deveria ser e a metodologia, da maneira de transformá-lo. Estas questões se entrelaçam. Não se pode saber que o mundo não é como deveria ser, sem saber como ele é de fato. Tampouco é possível saber que o mundo é como é, se ignoramos como deveria ser. Por sua vez, também não há como saber que o mundo não é como deveria, sem saber que é transformável; nem saber que é transformável, ignorando como é na realidade. De tudo isto segue-se que não há ontologia alguma sem deontologia e metodologia; nem uma deontologia sem ontologia e metodologia; nem uma metodologia sem ontologia e deontologia.

In illo tempore, no instante em que o homem começou a trabalhar, estes três aspectos do trabalho não estavam separados. Os lados ontológico, ético e técnico da magia, ainda que visíveis para nós, não podia diferenciá-los pessoalmente o feiticeiro. E é ao se impor a divisão tripartite quando precisamente irrompe a história no sentido estrito da palavra. A história, na verdade, pode ser entendida como um desenvolvimento desta divisão tripartite. Durante sua primeira fase (que compreende a antigüidade e a idade média), a história insiste no dever-ser do mundo; quer dizer, trabalha-se por realizar um valor desde uma perspectiva ética, política, religiosa e prática; em uma palavra, se trabalha “de boa fé”. Durante a segunda fase (a idade moderna), esta mesma história acentua o descobrimento do ser do mundo. Dito de outro modo: se trabalha em forma epistemológica, científica, experimental e teórica; em uma palavra, “sem fé”. E durante sua fase terceira (o presente), a história insiste no método, o que significa que se trabalha em um plano técnico, funcional, eficiente, estratégico e cibernético, que é o mesmo que dizer, “cheio de dúvida” ou “desesperado”. Ao longo da primeira fase prevalecem as perguntas teológicas (“para quê?”), durante a segunda fase as causais (“por quê?”) e no curso da terceira as perguntas formais (“como?”). Assim posto, a história nos oferece três modelos de trabalho: o trabalho clássico (comprometido), o trabalho moderno (investigador) e o trabalho presente (funcional).

A maior parte da humanidade não trabalha. Serve ao trabalho de outros como instrumento. Em seu estranhamento não quer saber nem como é o mundo nem como deve ser, e nem sequer lhe ocorre a idéia de que se podia mudar o mundo. Essa humanidade só participa da história de forma passiva: a sofre. Pelo que diz respeito à minoria trabalhadora, sempre e em todas as partes está comprometida, investiga e é funcional, posto que estes três elementos do trabalho se interferem e se sobrepõem. Estas três fases da história, aqui propostas, não deixam de ser esquemáticas, e os três modelos de trabalho nunca se levam a cabo em toda a sua pureza. Trata-se, não obstante, de um esquema oportuno e de modelos adequados, uma vez que abrem uma perspectiva a qual se tem denominado “crise de (dos) valores”.

Antes de atacar a análise dessa perspectiva, convém desmontar um certo preconceito, segundo o qual se trabalha “para satisfazer umas necessidades”. Por este ângulo somos “animais” e como tais necessitamos de algumas coisas para sobreviver. Estas coisas podem quantificar-se, por exemplo, em calorias. De fato, se o trabalho fosse uma predisposição que perseguisse a satisfação dessas necessidades, se poderia falar de um objetivo e de uma meta no trabalho; se trabalharia para aplacar umas certas necessidades, e depois nada mais. Mas não ocorre isso. Os animais não trabalham, já que satisfazem suas necessidades sem mudar o mundo. Os suíços, por

exemplo, trabalham para muito além da satisfação de suas necessidades biológicas, numa espécie de ação lúdica e supérflua. Em consequência, o trabalhar é um gesto, uma expressão antinatural da intenção de realizar alguns valores e valorizar algumas realidades.

A perspectiva aberta pelos três modelos de trabalho é a seguinte: na pré-história (que é o mesmo que dizer, durante o trabalho mágico), se afiançavam os valores sem discussão alguma; no período clássico e medieval (durante o trabalho comprometido), havia que se decidir entre os valores distintos; na idade moderna (ao longo do trabalho de investigação), permaneceu derogada a questão dos valores; e no presente (na era do trabalho técnico), a questão dos valores tem se mostrado algo sem sentido. Esta perspectiva, este esquema, é o que vamos analisar a seguir.

Na pré-história os valores se mantiveram sem discussão, porque o valor era uma medida, e para poder questionar a medição é preciso se enfrentar a coisa que se mede. Ora, o que há de se medir por valores é como deve ser o mundo, mas com a magia o homem está submerso no próprio mundo. Assim como o mundo que elabora, o homem está “pleno de necessidade” (“tomado por deuses”), e sua vida se define pelas “leis” do tabu e da transgressão do tabu; vale dizer, por algumas regras do dever.

A questão de valor “que devo fazer?” não pode, portanto, se colocar. A única questão que se coloca — e, mais tarde, com toda a violência — apresenta-se assim: “que ocorre, se não faço o que devo fazer?”. Os valores eram “dados estabelecidos” dos quais não cabia duvidar, pois entre homem e mundo não havia distância alguma. O dever não se encontrava antes, nele ou acima do homem; o homem é que se encontrava imerso no dever.

A pergunta “que devo fazer?” surge da humanidade somente quando o homem é desalojado do “dever”. Trata-se, portanto, de uma pergunta histórica. A existência histórica é problemática, porque está obrigada a perguntar pelo dever, a colocar o problema dos valores. Está obrigada a formular leis, imperativos e sistemas jurídicos, a viver de um modo religioso e político. Dizendo em poucas palavras: está “condenada ao trabalho” e trabalha para fazer “o bem”.

Pode-se ficar tentado a pensar que a determinação dos valores (a razão prática) e a determinação do “ser em si” (a razão pura) se implicam mutuamente. Com efeito, desde o começo da história, no trabalho dos babilônios ou dos egípcios, podem se distinguir alguns elementos teóricos; a afirmação de que os gregos são os autores da teoria é uma consequência da redução e do estreitamento do conceito de teoria. Mas a teoria em sentido moderno, vale dizer, aquele gesto que elimina de propósito a determinação dos valores e se limita à determinação e valoração do “ser em si”, só aflora na Itália no século XV da era cristã. Trata-se de um gesto que separa o trabalho prático do trabalho teórico, portanto de um gesto que libera a epistemologia da tirania da religião. Põe o “bem” entre aspas e o separa do “verdadeiro”. E é precisamente esta teoria, especificamente moderna e ocidental, a que divide a história em dois.

O mundo que há de se elaborar divide-se mediante este gesto em dois campos: o campo dos valores (a sociedade), no qual se pergunta pelo “para quê?”, e o campo das realidades dadas (a natureza), no qual se busca o “por quê?”. Conseqüentemente, existem duas culturas, uma para cada um dos campos do mundo: a cultura científica e aquela que se denomina humanista. A história moderna parte da divisão entre dever e ser, entre política e ciência, e se caracteriza pelo progresso da ciência em direção à política, pela invasão progressiva do campo dos valores por obra do campo das realidades dadas.

A pergunta “que devo fazer?” se coloca ao longo da idade moderna em forma de guerras políticas e religiosas, assim como em forma de lutas ideológicas, enquanto que a pergunta “por

que faço o que faço?” se impõe de maneira cada vez mais inequívoca sob a forma de teorias sociológicas, psicológicas, econômicas e “politológicas”. Quanto mais se encaminha para diante a idade moderna, tanto mais difícil resulta a colocação de “que valor?” e tanto mais se impõe a pergunta “que é um valor?”. O imperativo se transforma em uma função e assim se passa do “não roubarás!” ao “se roubares, irás para a cadeia”.

Uma esquizofrenia metodológica de tal índole, na qual uma metade da consciência devora a outra e em que o trabalho teórico se impõe ao trabalho prático, conduz desde o final do século XIX a uma tecnificação crescente do trabalho. Quando política e ciência se separam, se instala a técnica; e quando o aspecto ontológico do trabalho se separa de seu aspecto deontológico, aquele que triunfa é o aspecto metodológico. E assim as perguntas “para quê?” e “por quê?” se reduzem à pergunta “como?”.

As conseqüências deste processo são imprevisíveis, ainda que o triunfo do método já tenha produzido, à guisa de antídotos, a revolução industrial, a moral burguesa, a exaltação fascista da ação e a filosofia marxista. Mas só agora fica claro que a vitória do método não pode ser detida.

Porque só agora se começa a perceber o resultado do deslocamento do “bom” e do “verdadeiro” pelo “eficiente”. Deixa-se ver em certas formas brutais, como Auschwitz, as armas atômicas e as diversas tecnocracias. Mas se mostra, sobretudo, em algumas formas mais sutis do pensamento, como a análise estrutural, a cibernética, a teoria dos jogos e a ecologia. Isso significa que se começa a ver que ali aonde o interesse se translada para a política e a ciência para o método, qualquer questionamento de orientação axiológica se faz “metafísico”, no sentido pejorativo da palavra, exatamente igual a qualquer pergunta acerca da “coisa-em-si”. A ética, tanto quanto a ontologia, se convertem em discursos sem sentido, porque as questões que colocam não sinalizam métodos que tornem possíveis algumas respostas. E onde não há um método que fundamente a resposta, a pergunta carece de qualquer sentido.

Falando, pois, em sentido estrito e próprio, qualquer trabalho resulta impossível. Se a pergunta “para quê?” não tem sentido algum, o gesto do trabalho vem a ser absurdo. De fato, em nossos dias, o trabalhar no seu sentido clássico e moderno tem sido substituído pelo funcionar. Já não se trabalha para realizar um valor, nem tampouco para valorizar uma realidade, antes se funciona como funcionário de uma função. Este gesto absurdo não se pode entender sem uma consideração da máquina, pois se funciona efetivamente como a função de uma máquina, a qual funciona como uma função do funcionário, que por sua vez funciona como função de um aparato, e esse aparato funciona como função de si mesmo.

As máquinas são objetos, que têm sido construídos para vencer a resistência do mundo, resistência com a qual se choca o trabalho. Para isso são “boas”. A flecha paleolítica era boa para matar uma rena, o arado neolítico era bom para trabalhar a terra e o clássico moinho de vento era bom para converter o trigo em farinha, porque a rena tinha que morrer, a terra tinha que ser lavrada e o trigo havia de ser triturado. Nenhum problema em tudo isso: as máquinas estão feitas para solucionar problemas, não para plantar outros novos.

Ocorre, não obstante, que na idade moderna as máquinas se têm mostrado problemáticas, ou seja, todo o contrário do que deveriam ser. E este é o motivo pelo qual atraem o interesse. De fato as máquinas resultam problemáticas por dois motivos distintos. O primeiro destes motivos vem associado ao repentino interesse pelas questões relativas às causas, que é o mesmo que dizer o interesse pela investigação. O trabalho teórico em sentido moderno (o gesto que avalia o “ser em si”) deriva das máquinas do tipo “telescópio” (os denominados “instrumentos de observação”), que são máquinas problemáticas. Como são boas para algo (por exemplo, para ver

as montanhas da lua), o adjetivo “bom” somente tem transformado seu significado: não se pode dizer que as montanhas da lua tenham que se ver no mesmo sentido em que o trigo tem de converter-se em farinha. O segundo motivo do caráter problemático das máquinas na idade moderna se deve à circunstância de que as próprias máquinas se converteram em objetos de investigação. O que se pergunta é “por que funciona uma máquina?”, e não, simplesmente, “para que é boa?”.

Esta mudança de atitude frente à máquina conduz a um duplo resultado: primeiro, se a percebe como um sistema que pode servir como modelo do próprio mundo; e, segundo, se descobrem seus princípios teóricos de construção. A primeira consequência — a saber, as diferentes visões mecanicistas do universo — faz com que as máquinas resultem problemáticas, porque é difícil perguntar “para que é boa”, quando a pergunta se refere à máquina do mundo. E a segunda consequência — a manipulação teórica das máquinas, a invenção de máquinas novas e a revolução industrial — também converte as máquinas em problemáticas ao fazê-las cada vez mais interessantes. Resumindo: durante a idade moderna as máquinas se fazem problemáticas, porque colocam a questão do valor, ao invés de realizarem um valor.

Por conta da divisão entre ciência e política, característica da idade moderna, o problema colocado pelas máquinas tem duas faces. Do lado da ciência, se trata de legitimar o trabalho mediante a revelação de seus motivos e, conseqüentemente, de criar máquinas que estejam em condições de levar a cabo qualquer tipo de trabalho. Do lado da política, se trata da questão de “quem deve possuir as máquinas?”.

Estes dois aspectos do problema posto pelas máquinas explicam o otimismo — de nosso ponto de vista, curioso — que caracteriza a idade moderna. É a época da “fé no progresso”. Poder-se-á construir algumas máquinas que substituirão o trabalho humano em todos os campos, e o homem se fará “livre”. As máquinas serão os escravos do futuro e toda a humanidade se converterá em sujeito da história, no sentido de se ver livre do trabalho alienante. As máquinas serão propriedade de toda a humanidade e cada homem será igual a todos os demais. As “classes” — ou seja, a divisão da humanidade entre aqueles que possuem as máquinas e aqueles que os servem — desaparecerão, e virá à luz, então, uma sociedade sem classes.

Este otimismo, de nosso ponto de vista, resulta curioso e singular, pois a nós, os terrestres dos finais do século xx e da automatização, parece evidente que a questão dos valores, posta pelas máquinas modernas, exclui qualquer interpretação otimista — e isto pelo menos desde a revolução industrial, ao final do século xviii.

Pois, no mais tardar com a mencionada revolução industrial, havia que se ter compreendido que o programa “liberar-se do trabalho” tornava inevitável a pergunta “para quê?”, e a interrogação “quem deve possuir as máquinas?” conduz a uma outra pergunta — “para fazer com elas, o quê?”. Era para se ter entendido que por isso nenhuma das duas perguntas se mostrava suficientemente boa. Muito rapidamente, de fato, a revolução industrial desembocou em aglomerações de máquinas que funcionam como acoplamentos sincronizados e complexos; dito de outro modo, as máquinas se converteram em “aparatos”.^[1] E o aparato demonstrou, incontinenti, que era necessário repensar a máquina.

O século xix e a primeira metade do século xx foram otimistas porque se negaram a repensar a máquina com o conceito de aparato de uma maneira radical, com a restrição singular da técnica que, mediante a cadeia de produção e a racionalização do processo de trabalho, tem conduzido à automatização completa.

Nas relações pré-industriais, a máquina se encontra entre o homem e o mundo pelo homem elaborado. É um “atributo” do homem no sentido jurídico, e também no sentido lógico.

Durante seu trabalho o homem pode substituir uma máquina por outra. Isto significa que, nas relações pré-industriais, o homem era a constante, enquanto a máquina era a variável. Nas relações pré-industriais o homem se encontrava durante seu trabalho com a máquina, e o mundo elaborado tinha seu lugar mais para além do horizonte (na “metafísica”).

Em um sentido lógico, o homem é um atributo do aparato, pois durante o trabalho pode ser substituído por outro homem, ainda que em sentido jurídico continuem existindo alguns proprietários humanos da máquina. Na relação “máquina-homem” é precisamente a máquina a constante e o homem é a variável. O que não deixa de fazer problemático o conceito mesmo de “propriedade”: o capitalista se converte assim mesmo em propriedade da máquina, que é dona também do proletário, ainda que de maneira diferente. Assim, pois, liberar-se significa liberar-se *da máquina* e não *através da máquina*, e a pergunta “quem deve possuir a máquina?” significa, por conseqüência, o seguinte: “há alguém, ou algo, mais além da máquina?”. Isto era realmente o que era para se ter compreendido logo em seguida à revolução industrial.

Sem dúvida que agora essa concepção kafkiana do aparato tem se mostrado patente, e que a persistência do otimismo moderno e progressista (seja na forma do liberalismo, seja na forma do socialismo) tem algo de patético. E isso porque temos vivido a experiência existencial de uma mudança da relação pré-industrial “homem-máquina”: durante nossas atividades (o “trabalho”), funcionamos, da mesma forma que em nossas ocupações do tempo livre (o “consumo”): como funções de numerosos aparatos.

Por experiência dolorosa, sabemos que uma mudança no seu *status* jurídico não introduz nenhuma variação no *status* ôntico do aparato (um aparato estatal ou de partido ocupa em relação ao homem a mesma posição que um aparato industrial “privado”, no ponto de vista jurídico), e sabemos que a circunstância de ser liberado do trabalho pela máquina não equivale, de modo algum, a ser o sujeito da história, mas sim que essa circunstância e estado equivale melhor a um funcionar, em forma de consumo, como uma função do aparato. E não apenas isso: na relação com o aparato temos aprendido outras lições muito mais inquietantes.

Temos aprendido, por exemplo, que sem o aparato e fora do aparato não podemos viver. E isso não apenas porque o aparato nos proporciona os meios materiais e “espirituais” para sobreviver (sem os quais estaríamos perdidos, posto que esquecemos como se pode viver sem eles), nem apenas porque nos protege do mundo (que por sua vez esconde o aparato). Mas sim, sobretudo, porque o aparato se tem convertido na única justificativa e no significado único de nossa vida. Não há nada mais além do aparato; e qualquer especulação ontológica e ética que vá mais além dele mesmo, isto é, qualquer questionamento da função e do funcionamento se tem transformado em “metafísica” e perdido seu sentido (isto é precisamente o “desespero”).

Nossa dependência do aparato nos impede de colocar questões finalistas ou causais. “Para que existe França?” ou “Por que a industrialização?” (para pôr apenas dois exemplos bastante típicos de aparatos) são perguntas teoricamente possíveis, mas existencialmente falsas, porquanto supõem uma transcendência a respeito dos aparatos de que nós não dispomos. Estamos limitados a colocar unicamente questões funcionais, de vez que “viver” significa para nós funcionar no aparato e como função do aparato.

Por isso não tem sentido algum “liberar-se do aparato”. Para além do aparato não há nada que fazer. Isso significa: o aparato pode fazer tudo, e tudo o que o homem é capaz de fazer fora do aparato este o faz melhor. O otimismo e a fé no progresso imaginam que a máquina como uma escrava do homem o liberará para a atividade criativa. Ora, “criação” é um conceito quantificável pela informática e o é graças a alguns aparatos cibernéticos; pode-se demonstrar

que a máquina pode ser muito mais criativa do que qualquer homem, quando um homem ou alguma outra máquina a programam de forma adequada.

Se o “liberar-se da máquina” quer significar o fazer qualquer coisa em um espaço que se encontra para além da máquina, trata-se de um convite à insuficiência. E se o “liberar-se da máquina” pretende dizer que não há que se fazer mais nada, então se trata de um convite ao consumo, convite este que está contido no programa dos aparatos. E esta segunda interpretação é sinônima de “liberar-se através da máquina”. Resumindo: para além da máquina não há nada que fazer, pois o trabalho no seu sentido clássico e moderno se tem convertido em algo absurdo. Ali onde o aparato se instala, não cabe mais do que funcionar, pura e simplesmente.

Pode-se funcionar de diferentes maneiras. Com uma participação pessoal: deseja-se o aparato, do qual se funciona como uma função (é o caso do bom funcionário que faz carreira). No desespero: gira-se em círculos dentro do aparato, até que alguém desiste (tal é o caso do homem da cultura de massas). Com método: funciona-se dentro do aparato, ainda que alternando suas funções por *feedback* e conexão com outros aparatos (é o caso do tecnocrata). Com uma atitude de protesto: se odeia o aparato e se pretende destruí-lo, pretensão que o aparato recupera e transforma em seu funcionamento (é o caso do terrorista). Com enorme esperança: pretende-se desmontar lentamente o aparato, para enfraquecê-lo; em outras palavras, pretende-se reduzir a “quantidade de funcionamento” a fim de potencializar a “qualidade de vida”, que automaticamente se converte em uma nova função (tais são os protetores do meio-ambiente, os hippies, etc). E, ademais, há outras maneiras possíveis de funcionar; mas ninguém escapa ao fato de que o gesto de trabalhar para além da máquina se tem convertido em um absurdo, porque a questão dos valores tem perdido o seu sentido.

No começo deste ensaio afirmei que não se dá metodologia alguma sem uma ontologia e uma deontologia. O que significa que não há técnica alguma (nem arte em sentido amplo) sem ciência e sem política. Mas agora a história da humanidade (e de modo mais específico a do Ocidente) tem começado por separar os três aspectos do trabalho e estabelecido, depois, uma separação entre ciência e política. O que conduz à técnica incorporando a ciência e a política, e à metodologia engolindo tanto o ser como o dever.

Depois do triunfo da função nem sequer o maior esforço nostálgico pode restabelecer a “realidade” e o “valor”. A relação, o campo, o ecossistema, a forma, a estrutura ocupam definitivamente o posto de objeto e processo, de dialética e projeto. Os conceitos de “verdadeiro” e de “bom” têm sido jogados, definitivamente, na caixa negra do absurdo. O pensamento epistemológico, não menos que o ético, definitivamente se têm substituído pelo pensamento cibernético e estratégico e pela análise de programa. A história está chegando ao final.

Pois, quando ao método se incorpora o ser e o dever e quando à técnica se anexa a ciência e a política, o absurdo a tudo invade e corrói. O método pelo método, a técnica como fim e *l'art pour l'art*, ou seja, o funcionamento como função de uma função, eis o que constitui a vida pós-histórica sem trabalho. É pós-histórica, porque a história é o processo em que o homem transforma o mundo, para que seja como deve ser; quando o trabalho se detém, cessa também a história. E o trabalho cessa, quando já não tem sentido perguntar por como deve ser o mundo. Cessa, quando se estabelece o aparato. Não porque o aparato “trabalhe por nós”, mas sim porque o aparato modifica o mundo de tal maneira que torna impossível a pergunta de como ele deve ser.

O aparato é o final da história, um final já previsto por todas as utopias. É a existência liberada do trabalho; é a existência emancipada para a arte pela arte; é a existência do consumo e da contemplação. A plenitude dos tempos. Nela existimos nós. Ou quase. Mas não reconhecemos

as utopias em nossa situação, pois, em que pese se estar para além das máquinas, continuamos sendo incapazes de representar uma vida sem trabalho nem significado. Mais para além das máquinas nos encontramos em uma situação inimaginável.

Tradução, por Gustavo Bernardo, do artigo "Más allá de las máquinas", do livro *Los gestos*. Barcelona: Herder, 1994, versão espanhola do livro de Vilém Flusser *Gesten*. Düsseldorf: Bollmann, 1991 .

[1] O termo “aparato”, na versão espanhola, poderia ser traduzido como “aparelho” ou “aparato” mesmo. A opção pela segunda alternativa entende que as conotações de “ostentação” e “pompa” que “aparato”, em português, carrega, estão implícitas no conceito de Flusser. (N.T.)

Disponível também em: <http://planeta.terra.com.br/arte/dubitoergosum/iflusser.htm>